

К. 900-3
86.37
3-41

ЗБІРНИК ТИСЯЧОЛІТТЯ
ХРИСТІЯНСТВА В
УКРАЇНІ
988-1988

Олександр Баран
і
Олег В. Карпо



Українська Академія Наук і Мистецтв

Київ — 1988

**THE MILLENNIUM
COLLECTION —
CHRISTIANITY IN UKRAINE
988-1988**

**Edited by
Alexander Baran
and Oleh W. Gerus**



The Ukrainian Academy of Arts and Sciences in Canada (UVAN)

Winnipeg — 1991

86.57
3-41

**ЗБІРНИК ТИСЯЧОЛІТТЯ
ХРИСТІЯНСТВА В
УКРАЇНІ
988-1988**

109 53

**Олександр Баран
і
Олег В. Герус**



Українська Вільна Академія Наук в Канаді

Вінніпег — 1991

Copyright© 1991 by Ukrainian Academy of Arts and Sciences
in Canada (UAAS)

ALL RIGHTS RESERVED

Canadian Cataloguing in Publication Data

Main entry under title:

Zbirnyk tysiâcholittîâ khrystianstva v Ukraïni, 988-1988

Includes bibliographical references.

ISBN:

1. Christianity — Ukraine. 2. Ukraine — Church history.
3. Ukraine — Civilization — Christian influences. 4. Ukrainian
literature — Christian influences. I. Baran, Alexander. II. Ge-
rus, Oleh W., 1939-. III. Ukraïns'ka vil'na akademiâ nauk.

BR937.U4Z357 1991

274.7/71

C91-097105-6

ПОДЯКА

Редакція збірника дякує всім членам і прихильникам УВАН, а
головно членам Президії, які допомогли опублікувати це цінне видання.

ЗМІСТ

ПОДЯКИ	v
ЗМІСТ	vi
ВСТУП	ix
Історія	
Юрій Книш ТАЄМНИЦЯ ПОЧАТКОВОЇ РУСИ В КИЄВІ	1
Олександр Баран ПРИЧИНИ ПРИЙНЯТТЯ ХРИСТИЯНСТВА ВОЛОДИМИРОМ ВЕЛИКИМ	35
Михайло Браїчевський ОБ'ЄДНУВАЛЬНІ ТЕНДЕНЦІЇ В ПІВДЕННІЙ РУСІ XII-XIII ст.	43
Проф. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) ЦЕРКВА ПІД МОНГОЛАМИ В XIII-XVI СТ.	55
о. Атанасій Пекар, ЧСВВ ЦЕРКОВНА ПОЛІТИКА МАДЯРІВ НА ЗАКАРПАТТІ	79
Андрій Качор РОЛЯ ДУХОВЕНСТВА І ЦЕРКВИ В ЕКОНОМІЧНОМУ ВІДРОДЖЕННІ ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ	91
Олександр Баран РЕЛІГІЙНІ І СОЦІАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В КАНАДІ	125
Література	
Магдалина Ласло-Куцюк ШЕВЧЕНКОВІ НАСЛІДУВАННЯ ПРОРОКІВ	133
Ярослав Розумний “МОСКАЛЕВА КРИНИЦЯ” ОКОМ ІРОНІЇ	155
Олександра Черненко ХРИСТИЯНСЬКИЙ СВІТОГЛЯД В ЕКСПРЕСІОНІСТИЧНІЙ ТВОРЧОСТІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА	175

Галина Мухина УКРАЇНСЬКИЙ ЕКСПРЕСІОНІЗМ	187
Володимир Жила ХРИСТИЯНСЬКІ МОТИВИ В УКРАЇНСЬКО-КАНАДСЬКІЙ ПОЕЗІЇ	211
Мистецтво	
Богдан Стебельський ВПЛИВ ГАЛИЧА НА ЦЕРКОВНУ АРХІТЕКТУРУ І СКУЛЬПТУРУ ВОЛОДИМИРО-СУЗДАЛЬЩИНИ	227
Роман Коваль УКРАЇНСЬКЕ ЦЕРКОВНЕ МСТЕЦТВО В КАНАДІ	249
Додаток	
МЕЦЕНАТИ	269

ВСТУП

В 1988-1989 роках вся українська діаспора святкувала 1000-літній Ювілей Хрещення Руси-України. Цей ювілей був надзвичайною історичною подією і залишив тривалі наслідки в житті українського народу. Ювілейні святкування не обмежилися тільки до церковних і громадських зовнішніх відзначень цієї релігійно-культурної події, але побудували тривалий науковий монумент, який підтвердив українську традиційну духовність та перспективи й напрямні на надходяче друге тисячоріччя.

Найважливішою частиною цих святкувань були наукові дослідження українського християнства. Український науковий світ у діаспорі хотів показати грядучим поколінням і світові монументальне місце християнства в еволюції української духовності і його місце в тисячолітньому розвитку української культурної спадщини. Українські науковці вільного світу поставили собі за завдання проаналізувати та синтезувати тисячолітню християнську історію українського народу, його літературу, мистецьку й культурну еволюцію та всі прояви української духовної самобутності.

Всі українські наукові установи, культурні товариства й інституції та університети влаштовували лекції, організували студійні конференції та видавали наукові публікації, присвячені Тисячоліттю. Українська Вільна Академія Наук у Канаді також зробила свій вклад у цій ділянці. Вона організувала спеціальні сесії Тисячоліття на конференції Канадських Наукових Товариств у Вінніпезі (1986) і Гамільтоні (1987). Крім того, за останніх п'ять років, було влаштовано чимало викладів і доповідей на теми культури Київської Руси та християнських впливів в історії українського народу. Це були аналізи й синтези поодиноких мало знаних питань у нашому історичному самопізнанні та призначенні. Перші висліди цієї наукової активності були видані в анголономовному збірнику в 1989 році, який мав підсумувати українські наукові досягнення в Канаді. Після публікації англомовного збірника Академія рішила видати другий, україномовний збірник, що служитиме українському читачеві й дослідникові в діаспорі й Україні.

Щоб повніше зрозуміти значення християнства в Україні, в цьому вступі хочемо подати загальні відомості про обставини впровадження християнства в Київській Русі та про впливи цієї віри на розвиток української цивілізації.

В житті кожного народу релігійна приналежність грала особливу, а часто й основну роль. Від стародавніх часів, кожна племінна чи національна спільнота у своїм культурнім розвої виявляла віру в яесь надприродне ество, і в якусь форму позагробового життя людини. Людина хотіла вічно жити і коли бачила обмеження земного життя, почала шукати свого продовження в надприродному світі. Крім того, людина у своїй психіці інтуїтивно відчувала потребу досконалішого життя у світі ідей. Вона шукала за правдою, справедливістю, за значенням морального добра і зла та за сенсом свого буття. Все це вона бажала знайти в якомусь надприродному світі. Й так вона в шуканні цього надприродного існування інтуїтивно дійшла до поняття керівної сили всесвіту в особі Бога чи богів. Виходячи з цього, наука теології твердить, що людина з природи є ество релігійне, що домагається Бога, безсмертності душі та вічного щастя.

Всі слов'яни від початків їхнього історичного існування вірили в надприродність і позагробове життя. Але тому, що праукраїнці не стали кочовиками, а були все осілим агрикультурним народом, живучим близько природи, вся їхня релігія стала культом природи. Головні їхні боги, як Дажбог бог сонця, Перун бог грому, Стрибог бог вітру, Мокош бог опадів, Волос бог стада, — всі вони були уособленнями явищ природи. Та крім тих головних богів праукраїнці віддавали особливу пошану водам, річкам, криницям, полям і лісам. Кожне урочище мало своїх богів, кожна околиця була оповита духами русалок, водяників, лісовиків, тощо.

Такий культ надприродного існування в практиці виявлявся в жертвах плодів природи, в народних повір'ях та в урочистих звичаях народного фольклору. Крім того й етика праукраїнця також базувалася на моральних законах природи та життя людини.

Ця природна поганська релігія та природна мораль вистачала праукраїнцям за часів їхнього племінного формування. Вони, одначе, у Х-ому столітті, під проводом варязької династії Рюрикідів, організували об'єднану структуральну державу, для якої вже не вистачав цей природний культ. Треба було прийняти релігію вищого стилю, яка вже базувалася б не на природних інтуїціях людини, але на Божественнім об'явленні.

Боже об'явлення, — це прямиий контакт людини з Творцем, який, через інспірацію чи безпосередню реляцію, об'являє людині метафізичні правди та універсальний моральний закон. Всі релігії світу мали бажання такого об'явлення, одначе, історія релігій знає тільки одну релігію, яка вповні побудована на цім об'явленні, — це християнство. До нього врахуємо і ті релігії, що тим об'явленням, в такий чи інший

спосіб були злучені (тут говоримо про єврейську та мусульманську релігії). Сьгоднішня історична наука твердить, що всі існуючі народи Західної цивілізації розпочали своє історичне існування від прийняття християнства та християнського об'явлення. Й тому ми не можемо ніяк переоцінити такий важний акт праукраїнців, як прийняття християнства 988-го року в Києві.

Прийняття християнства для наших предків було складною справою. Але, на щастя, воно було уможливлене політичними, економічними та соціальними відносинами тодішньої Східної Європи.

В десятому столітті Русь була тільки племінною коаліцією, а її варязька династія найбільше дбала про забезпечення торговельного шляху між Балтикою та Чорним морем. Щойно Володимир Великий (978-1015) рішив побудувати державу європейського типу й об'єднати всі автономні племена в одну легальну структуру. Але він знав, що це може доконати тільки приключенням до християнської спільноти європейських народів.

Для Володимира найбільшою проблемою було, як держати цю племінну мозаїку під своєю владою. Нарід цієї спільноти був завойований Святославом Завойовником, батьком Володимира. Але Святослав ніколи не надав тому народові якоїсь державної системи, а поодинокі племена також не відчували потреби центральної структури. Тому Володимир, на протязі 15 років, старався воєнними акціями та погрозами приборкати всі непідкорені племена й об'єднати їх під авторитарною владою своєї "імперії". Але таке насильне об'єднання не могло залишитися на довго. Він конче потребував якогось ідеологічно-об'єднуючого елемента для своєї державної мозаїки. Цим об'єднуючим елементом стало християнство.

Християнство мало великі еднальні впливи у творенні всіх інших слов'янських державних народів, як у болгар, чехів і поляків, де воно об'єднувало не тільки політичну і соціальну структуру країн, але культурну традицію і мову. Крім того, християнська державна влада не репрезентувала тільки фізичне панування, але вона базувалася на надприродних властях династії, одержаних "Деї Грацією", тобто, з Божої милости. Ця надприродна влада, з Божої волі, стала основою християнської ідеології всієї середньовічної Європи. Володимир, запізнавшись з такою ідеологією християнства, мусів її прийняти, щоб об'єднувати свою країну структурально, мовно і соціально під своєю надприродною владою легітимного володаря.

Володимир, приймаючи християнство з Константинополю, включив свою державу у сферу візантійської культури, яку наші предки перейняли в церковнослов'янській мові. Як знаємо, Західна Римська

імперія переходила різні катаклізми і в 476 році перестала існувати. Східна Римська імперія, тобто Візантія, проіснувала без великих змін у своїй геленістичній формі. Таким чином Візантія, яка не переходила прямого упадку, за часів Володимира стояла культурно і структурально багато вище ніж, щойно у дев'ятому столітті відновлена, Західна Римська імперія. Можемо сміло сказати, що Русь при охрещенні отримала християнство в найбільше розвиненій формі. Але коли це візантійське християнство опинилося в обіймах ісламу, на українське християнство почав впливати Захід. Тим-то, українська християнська культура була самотньою на Сході, яка мала прямі зв'язки з схоластикою, ренесансом та, до певної міри, з реформацією чи протиреформацією. Через ті зв'язки українське християнство отримало окреме місце в релігійній історії Європи. Воно стало майже помостом між християнськими культурами Сходу і Заходу.

Вкінці, тут мусимо торкнутись одного дуже важкого питання: що такого дало християнство українському народові крім віри, що вийшло йому на користь і залишилося з ним до сьогодні? — В першій мірі християнство дало праукраїнцям проіснування. В часі прийняття християнства Володимиром Великим жило багато народів на східній полові Європи. Були там народи більш культурні та активні в світовій торгівлі, як хазари, войовичні й небезпечні, як печеніги й половці, зрівноважені, як срібні болгари. А де вони є сьогодні? Ні слуху, ні духу по них не стало. Вони щезли цілковито за кілька століть. Чому? Бо не прийняли християнства.

Друге, що дало християнство для українців, це було об'єднання. Об'єднання релігійне, соціальне, громадське й національне. Християнство в Україні витворило не тільки одніть релігійного світобачення й одніть релігійного культу, але також і одніть моральних засад, спільних вартостей, прав, завдань і цілей, що створюють свідомість етичної, економічної й політичної спільноти. Всі ці елементи довели до формації великодержави Русі. Не диво, що 30 літ після смерті Володимира митрополит Іларіон пише: "Похвалімо великого кагана землі нашої Володимира... бо не в бідній і не в незнаній землі він володів, але в руській, що знана і пізнана всіма кінцями землі".

По-третє, мусимо згадати "гуманізацію" народного й соціального життя. Християнство за короткий час перетворило і згуманізувало все староукраїнське суспільство. Старі племенні касти й кляси були зрівняні, рабство й невольництво стерті, або змінені на економічні зобов'язування, з якого кожний міг себе викупити. Судівництво базувалося не на помсті, але на справедливій реституції. Всі принципи, що знаходяться в судовому кодексті "Руської Правди", є гуманні, дидактичні й лікувальні.

Вкінці, коли говоримо про релігію і Церкву як рушіїв української спільноти, не можемо не згадати про роль християнства в культурному розвитку Київської Русі. Християнство своїми установами започаткувало все київське культурне й мистецьке життя й стало їхнім виключним носієм аж до кінця 18-го століття. До кінця 18-го століття всі виховні інституції та школи були церковними, всі літературні, мистецькі та наукові праці були релігійного змісту, пропагуючи християнську ідеологію. І навіть в останніх двох століттях християнство залишилося в помічній ролі в світській українській інтелігенції.

Залишається нам при кінці цього вступу представити читачеві зміст нашого збірника. Статті в збірнику всі пов'язані з релігійною, культурною та мистецькою еволюцією українського народу. В історичній секції нашого збірника професор Юрій Книш аналізує в критичний спосіб всі найновіші гіпотези про початки Київської Русі. Професор Олександр Баран старається вяснити причини прийняття християнства Володимиром Великим. Професор Михайло Брайчевський яскраво накреслює об'єднувальні тенденції між українськими князівствами XII і XIII століть. Професор Іван Огієнко говорить про церкву і церковні відносини під час татарської навали. (Ця стаття написана 50 літ тому, але ми її друкуємо з пошани до автора і почесного члена УВАН). Наступна стаття написана д-ром Атанасієм Пекарем, який описує мадярську церковну політику на Закарпатті. Дальше, інж. Андрій Качор пише про роль духовенства у відродженні Західної України. Вкінці, щоб була хоч одна стаття з канадською тематикою, друкуємо працю професора Олександра Барана про релігійно-соціальні проблеми Української Католицької Церкви в Канаді. У літературній секції професор Магдалена Ласло-Куцук пише про впливи Старого Завіту на Шевченка, професор Ярослав Розумний старався вяснити іронічний сенс "Москалевої Крилиці" Шевченка, д-р Олександра Черненко розглядає експресіонізм Стефаніка у християнській перспективі, а д-р Галина Мухина обговорює експресіонізм Стефаніка в особистій перспективі автора. Як в історичній секції, так і в літературній друкуємо одну статтю з канадською темою. Це стаття професора Володимира Жили про християнські мотиви в канадсько-українській поезії. В секції мистецтва подаємо статтю д-ра Богдана Стебельського про впливи Галича на церковну архітектуру і скульптуру Володимиро-Суздальщини. А на канадську тему — статтю мистця Романа Коваля про розвиток і проблеми українського церковного мистецтва в Канаді.

ІСТОРІЯ

Юрій Книш

ТАЄМНИЦЯ ПОЧАТКОВОЇ РУСИ В КИЄВІ

На весні 839 року з'явилося в місті Інгельгайм над Рейном де тоді перебував голова Франкської держави імператор Людвик Побожний, незвичайне посольство. ¹ Воно приїхало з Константинополя від імені імператора Теофіля Іконоборця. У складі того посольства знаходилися люди із своєрідною назвою “Русь” про яких окремо інформовано імператора Людвика в посольському рекомендаційному листі. Таким чином цей лист, остаточно попавши у формі парафрази до офіційної Франкської хроніки (*Annales Bertiniani*), містить у своїм тексті першу відому науці цілком достовірну згадку про східно-європейську Русь. Відколи його опубліковано ще минулого століття у *Monumenta Germaniae Historica*, над ним розгорілася пристрасна дискусія в якій взяли участь найвизначніші представники основних наукових позицій щодо питання походження Руси — норманізму та антинорманізму. Тому що дискусія не припинилася до сьогодні, виринає очевидна потреба ще раз передати й оцінити зміст того вславленого й контroversійного документу. Ось що писав Теофіль до Людвика:

“Люди (долучені до посольства) кажуть що їхній народ називається *Русь*, та що вони мають володаря якому на ймення *Каган*. Цей правитель післав їх до мене щоб договоритися о мирі й дружбі. А що по дорогах якими вони прибули до Константинополя чигають дуже дикі й люті варварські народи, я вирішив не відпустити їх назад цим загрозливим шляхом, і прошу Тебе щоб Ти дав їм дозвіл і допомогу безпечно вернутися (до їхньої батьківщини) через Твої землі”. Стільки Теофіль. Людвик доручив своїм дорадникам щоб вони ближче познайомилися з “руською” делегацією. І тоді виявилось, що її члени були за етнічною приналежністю *шведами*, цебто скандинавцями-вікінгами. Тому що Франкська імперія вже довгі роки страждала від постійних кривавих набігів і спустошень скандинавських морських розбійників (“нордманів”), інформація про т.зв. русів не могла не збентежити Людвика. Він наказав цю справу ще пильніше розслідувати а Теофілеві описав свіжо виниклу проблему, додавши що “коли ці люди справжні

посли а не шпигуни підіслані в мої землі нордманськими розбійниками, то я їм поможу; у протилежному випадку, відішлю їх Тобі для належного покарання.” На цьому вривається вістка Франкської хроніки.² Дальша доля руського посольства нам точно не znana. Але відомий є інший лист, висланий 32 роки пізніше тодішнім франкським імператором (він також називався Людвик) до царгородського імператора Василя Македоніянина. Цей пізніший лист кидає слабкий і досить песимістичний жмуток світла на цілу справу. В контексті гострої дискусії різних протоколярних тонкостей, Людвик заявив Василеві що титул “Каган” повинен бути визнаний тільки головному володареві *аварів* (обрів — яких недобитки находилися в той час під Франкською зверхністю), та що він, Людвик, відмовляє цей титул хозарам, болгарам та ... *нордманам*.³ Ця коротка й цілком принагідна згадка означає мабуть що “Русам” таки не пощастило переконати інгельгеймських слідчих про свою непричетність до скандинавських розбоїв з усіма того наслідками.

Не вдаючись у довший і подрібний розгляд аргументацій норманістів і антинорманістів відносно джерела з *Annales Bertiniani* я радше зупинюся над деякими аспектами цього повідомлення, які на мою думку за мало притягнули увагу дослідників, до якого б табору вони не належали.

Підкреслюю перш за все очевидний факт, що 839 року слово “Русь” було цілком незнане в Західній Європі. Імператор Людвик та його дорадники не мали ясного поняття що це таке “Русь” і мабуть чи не перший раз почули тоді це слово. Звідси висновок, що всі теорії чи гіпотези про походження Руси, які пробують звязувати цей термін із Західною Європою (нпр. Шелухин,⁴ Прицак,⁵ та ін.), не мають оправданого ґрунту і мусять бути відкинені. Інший не менше виразний висновок: теорія Рибакова про сильну державу “Русь” у Східній Європі з кінця 8-го століття як територіяльно-племінне об’єднання дуже широкого масштабу — теж не має твердого обґрунтування.⁶ Неможливо щоб існування такої потужної державної організації було невідоме синові Карла Великого, а мало відоме візантійському правительству. Отже вона в такій формі ще тоді не існувала. Хочу теж підкреслити що над слововибором імператора Теофіля треба дослідникам більш уважно призадуматися. Тут іде безперечно про ранній якщо не перший контакт Візантії з державним організмом п.н. “Русь”, про який ще багато не знається та відносно ймовірної суті якого виникають сумніви (“кажуть, що і т.д.” — іншими словами “ми [цебто Греки] не можемо за це все повністю ручитися.”)

Греки були надзвичайно добре поінформовані про політичну ситуацію в сусідних до них імперіях (Болгарія, Хозарія) і тому треба

прийняти що осередок згаданих “Русів” 839 р. знаходився досить далеко від візантійських границь. У цих роках політичні відносини Візантії з Болгарським царством, впливи якого простягалися аж до устя Дніпра, де кочували дикі степові племена прото-мадярських оногурів,⁷ були досить напружені.⁸ З другого боку, хоч вона мала дуже прихильні відносини з Хозарією (візантійські інженери щойно збудували для хозарів сильну кам’яну фортецю на Дону — славний Саркел [“Біла Вежа”], ту саму яку завоював Святослав)⁹ виявляється що для загадочної Руси 839 р. хозарські володіння не були безпечні. На лівобережжі Дніпра кочували тоді мадяри¹⁰ які визнавали зверхність Хозарського Каганату; та й уся течія нижнього, середнього, почасти верхнього Дніпра була в той час частиною Хозарського імперіяльного комплексу.¹¹ Наші київські предки, за висловом Теофіля “небезпечні варварські народи”, які загрожували “руському” посольству — також вважалися тоді васалами Хозарії. Ото ж “Руси” які шукали контакту з Візантією мусіли прибувати до неї з далекої півночі, десь із околиць поблизу Балтійського моря (звідси й можливість добиватися туди назад через Німеччину.)¹² Ця “Русь” не була ще звязана ані з Київом ані з Україною. Її безсумнівна приналежність до шведської (скандинавської) мовної групи доказує що тут малося до діла з войовничими ватагами “нордманів” — або з їхніми представниками, які в той час пробували, з помітними успіхами, ширити свої військові, політичні та економічні впливи на віддалені простори Східної Європи.¹³

Скандинавський *дранг нах остен* — не вигадка норманістів. Це безперечний історичний факт і з ним треба рахуватися. Зате зовсім інша справа в самій суті та пізніших політично-культурних наслідках того руху. Позиція найскрайніших норманістів, мовляв варяги принесли цивілізацію, культуру, державність диким словянським і несловянським народам Східної Європи вже давно скрашувала, особливо після публікації археологічних розкопів багатьох східноєвропейських поселень: виявляється, що матеріальна культура місцевих племен мала власні глибокі й самобутні первні, а скандинавський елемент і вплив тут майже непомітні (хоч дещо знаходиться, особливо з першої половини 10-го ст.; але навіть це губиться в морі льокальних традицій.)¹⁴ Запримічено також, які малі (в порівнанні із західноєвропейськими) культурні сліди в топоніміці, назовництві, фольклорі й т.д. залишили скандинавські переселенці в Україні та в сусідних землях.¹⁵ А якщо говорити про *державно-творчі* впливи, то варто окремо зазначити ось що: українці, як і інші слов’яни, мають цілком своєрідну політичну термінологію. Слово “держава” не запозичене й дуже давне. Воно виступає помітно в *Повісті временних літ*.¹⁶ Між іншим, досить неприємний для скрайних

норманістів є факт, що автор передостанньої головної редакції нашої підставової хроніки, якого прийнято називати Нестором і який вважається основним і першим явним прихильником “норманізму” (це ж бо він дуже виразно каже, що первісна Русь була скандинавським [варязьким] народом, який переселився в нинішню Україну)¹⁷ твердить не менш виразно, що народи Східної Європи *мали свою державність* задовго до приходу скандинавців,¹⁸ як теж задовго перед розширенням над ними хозарського суверенітету.¹⁹

У скандинавських мовах поняття “держави” означувано словом Rik-i (той же корінь що німецьке Reich.) Маємо безліч свідчень, що в середньовічній скандинавській літературі назва нашої колишньої імперії це — Gardariki (дослівно: держава городів.)²⁰ Тяжко повірити, щоб нецивілізована східноєвропейська дич не перебрала і не присвоїла собі якогось варіанту цього терміну, якби вона справді була на такому низькому рівні культурного розвитку, як це твердили скрайні норманісти. Але такого не сталося. І це дуже яскраве свідчення про відносно невироблений рівень власного політичного мислення скандинавських військових гуртів які сунули на Східню Європу від початку 9-го ст. Зате французи отримали свій термін “держава” (état) від римлян, англійці ж від пофранцужених норманів (state), а це також досить вимовне. Скандинавці дали нам багато ярої енергії, витривалости й доволі вартісних індивідуумів, але в основному вони були “консументами”, а не “продуцентами” нашої культури, за плідним висловом уживаним в іншому контексті проф. М. Чубатим.²¹

Очевидно, українці багато приймали від різних цивілізацій і далі переймають (нпр. козацька політична термінологія — повна тюркотатарських запозичень.) Проте це не значить, що українське національне буття можна пояснити такою чи іншою перевагою сторонних впливів. Якраз навпаки — висока духовна й матеріальна сила предків сучасних українців давала їм спроможність використати й асимілювати помітну кількість чужорідних елементів впродовж віків. Уже в 10-му сторіччі мова міжнародного спілкування в Східній Європі не була ані хозарська, ані печенізька, ані аланська (іранська) ані фінська чи балтійська, а тим менше скандинавська, а таки староукраїнська (словянська, з питомим для неї м'яким “г” та частим повноголосом) як це виразно засвідчили між іншим тодішні письменники Константин Порфірогенет та Ібрагім Ібн Якуб, що їх не можна підозрівати в надмірній прихильності до наших предків.²² Все це треба виразно підкреслити, щоб уникнути всяких непорозумінь і непотрібних ускладнень. Признаючи незаперечні прояви історичного значення Хозарії для політичного й культурного розвитку стародавньої України, — треба

рішуче відкидати спроби будувати на цій підставі якісь “хозаризми”, що мали б прийти на зміну західному норманізмові чи совєтському анти-норманізмові.²³

Вертаючись до питання скандинавського експансіонізму в 9-му ст., слід ствердити, що не дивлячись на давні й постійні зусилля великої кількості науковців, — жодному норманістові досі не вдалося засвідчити існування подібного слова на скандинавських територіях тих давніх часів, ані переконливо вивести термін “Русь” з такого чи іншого скандинавського кореня. Фінські чи естонські аналогії мало переконливі просто тому що їхнє походження та фільологічні підстави залишаються неясними й спірними.²⁴ Зате маємо цікаві матеріали, і то якраз скандинавські, які розповідають про варязький рух на схід і які свідчать недвозначно, що в тому русі норманські ватаги скоро піддавалися різноманітним місцевим впливам, включаючи (і це дуже важне) запозичення політичної термінології підкорених чи атакованих просторів. Маю на увазі різні саги, включені у цикл “Рагнара Лодброка”, розбишацько-лицарської постаті, яка символізувала войовничих вікінгів Сходу;²⁵ та казки, розроблені істориком Saxo Grammaticus в його “Історії данців.”²⁶ Нпр.: місцевий варязький князь десь коло Західної Двини, Ладоги, чи на верхній Волзі виступає під назвою Handwanus, яку з тюркських компонентів влучно перекладено на “цареродний.”²⁷ Інший приклад: Рагнар Лодброк, розгромивши якогось попереднього варязького вождя у Приладожжі чи на Волзі, утворює на Сході царство для свого сина який приймає назву Hwitserk — “Біло-одітий”,²⁸ що є явним запозиченням з обсягу вартостей персько-іранських, які були поширені також в Хозарському Каганаті.²⁹

Слова “Каган” і “Русь” принесені до Інгельгайму через Константинопіль — це не скандинавські слова, а радше запозичення скандинавських конкістадорів з політичної термінології найвизначнішої тогочасної державної структури на Сході Європи, Хозарської Імперії, з якою варязькі ватаги почали затяжну боротьбу. Престиж її стояв так високо в очах народів східноєвропейської полоси, що лідери зростаючої нової потуги не знайшли нічого кращого, як присвоювати для власних цілей титули і функції загальновідомої значимости.

Кілька слів про Хозарію. Її етнічну основу становили різні іранські та тюркські племена (кочівні, напівкочівні, осілі), живучи в стані то співдружності то напнятої симбіози. Над Волгою селилися й кочували переважно тюркомовні групи.³⁰ Тут з часом виростили головні центри Східної Хозарії (Ітіль, Хваліс, Семендер) і тут зосередилася центральна імперіальна влада. Найголовнішою постаттю державної структури був т.зв. “Великий Каган Хозарії”, нащадок священного тюркського степо-

вого роду, який перенісся над Волгу десь коло середини 7-го століття, і дав тут початок незалежній Хозарській політичній організації.³¹ З початком 9-го ст. в Хозарській Імперії відбувся державний переворот: Великого Кагана відсунув від суверенної влади сильний ватажок очікуваного тюрко-хозарського племені, який прийняв титул “Каган-Бек” та став реальним володарем імперії. Великий Каган перетворився в чисто церемоніальну фігуру, перейшовши на жидівську віру.³² Під Каган-Бекем правили державою інші Кагани, які не все його слухалися і не завжди годилися з тими чи іншими потягненнями жидівської суверенної династії.³³ Особлива напруженість існувала між Каган-Бекем над Волгою і Каганом Західної Хозарії. Над горішнім Доном і в басейні Сіверського Дінця переважали іраномовні групи. Тут також вирости поважні культурні осередки. На жаль, за винятком одного, не знаємо певно їхніх назв. Археологічні розкопки цього століття розкрили дуже цікаву картину. Головний осередок Західно-Хозарського Каганату (Сарада) знаходився недалеко від сучасного Харкова, у верхівях Сіверського Дінця коло села Старий Салтів — звідси й матеріальна культура цілого Хозарського Каганату називається “Салтівською” в археологічній літературі.³⁴ Це було на той час велике місто з сильними мурами, акрополем-цитаделею, в якому в 9-му ст. могло жити около 10-15,000 людей (тогочасний Київ міг мати ок. 2-3,000 мешканців, а синхронні осередки Моравії між 2-5,000.)³⁵ Недалеко від міста знаходилися кілька некрополів, у яких археологи нарахували до 40,000 могил, хоч з них розкопано й вивчено тільки ок. 700.³⁶ Основний обряд поховання був т.зв. “катакомбний”, цебто бічне видовбання в середині ями з орієнтацією на схід або північ.³⁷ При тім відкрито дуже цікаву подробицю. Помітна кількість, а в одному некрополі сильно переважаюча більшість вивчених поховань виявляли цілком виразні риси *зороастризму*: звичай приклонників тієї релігії був не ховати покійників зразу, а радше залишати тіла під відкритим небом аж до їх повного розкладу, і щойно тоді збирати кости та переносити їх до відповідної катакомби.³⁸

Обряд західно-хозарський виразно різнився від староукраїнського, де небіжчиків ховали за обрядом тілоспалення або тілопокладання з орієнтацією на захід.³⁹ Справа в тому що тільки частина, хоч і політично найважливіша, тюркомовних Хозарів прийняла юдаїзм. Більшість залишилася при своїм традиційнім поганстві, деякі виявили схильність до музультанства, інші охоту до християнства. Щодо іраномовних Хозарів Заходу, археологічні та письменні джерела свідчать про цілком інші пропорції в релігійних ісповіданнях: найбільше здається було приклонників якоїсь форми зороастризму; була теж деяка кількість язичників, досить поширене було християнство (найшлися навіть

залишки християнських храмів на Дону, в Маяцькому городищі)⁴⁰ а найменше юдаїзм і музультанство. Мовна й релігійна строкатість Хозарського суспільства відбивалася досить негативно на його внутрішній спаяності, а це в свою чергу ослаблювало цілість імперіального комплексу.

Час до часу вибухали домашні війни і то значних розмірів. В рр. 859-862 тимчасово захопили владу в Ітілі над Волгою іраномовні Хозари монотеїстичного (синкретично-зороастрийського?) вірування, які вже раніше покликали були собі на поміч скандинавські сили із півночі, признавши їм контроль над Києвом, а пізніше і над деякими частинами Кримського Побережжя.⁴¹ Щоб добитися політичного визнання з боку Візантії, іраномовна Хозарська династія заохотила своїх скандинавських союзників до атаки на самий Константинопіль (похід червня 860-го р.) Відома т.зв. Хозарська місія Апостола Словян св. Константина-Кирила була направлена Візантією саме до цієї нової династії.⁴² І якраз у зв'язку з тією місією св. Кирило найшов у Херсонесі при кінці 860 р., загадкові християнські матеріали (Біблію і Псалтир, писані “руськими письменами”)⁴³ — майже певно зразок Хозарської іраномовної літератури.⁴⁴ Але хоч їх тоді Візантія й визнала, іраномовним Хозарам не вдалося втриматися на позиції центральних володарів імперії. В році 862-ім цих Хозар перемогла Жидівсько-Печенізька коаліція; вони мусіли відступити на Захід і погодитися на відновлення статус кво.⁴⁵ Їхня остаточною доля — трагічна. Коло р. 889 вони намірилися з допомогою мадярів та інших союзників знову спробувати воєнного щастя над Волгою. Затривожені жидівські правителі Ітіля покликали зі сходу печенігів і зненацька перепустили їх на Захід. Дикі печенізькі вершники розгромили мадярів, примусивши їх тікати за Дніпро, а самі отаборилися у Приазовських степах.⁴⁶ Звідсілля вони почали безперервну війну проти Сарадського Каганату, яка тривала 20 літ і закінчилася тотальною загладою Західно-Хозарської цивілізації. Археологи нарахували що майже 200 населених пунктів були в той час повністю знищені огнем і мечем безоглядними азійськими дикунами.⁴⁷ Населення Західної Хозарії було вирізане або розбіглося,⁴⁸ а його залишки (переважно Яси) відновили кочовий спосіб життя і були силоміць включені до новоповсталого Печенізького степової федерації. Двісті літ після того страшного погрому, коли писав Нестор, мало хто міг ще розповісти про колишню велич Західної Хозарії. Звідси й прогалини в нашому літописанні, які щойно тепер можуть бути до деякої міри виповнені завдяки археологічним розкопам.

Скандинавське запозичення термінів “Каган” і “Русь” — це безсумнівно запозичення від Західної а не Східної Хозарії. Знаємо це, бо в

тюркських мовах слова не починаються від букви “р” (отже нпр. маємо не “Руслан” а “Арслан”, не “Руси” а “Уруси” і т.п.)⁴⁹ Арабський географ Масуді пишучи в рр. 943-947 про політичну систему Хозарії (власливо тюркомовної Східної Хозарії) згадує що Каган-Бек мав до своєї диспозиції професійний корпус військовиків та адміністраторів який називався *ал-арсія*.⁵⁰ Це — арабське переповідження тюркського слова, яке в свою чергу передає іранське *рус-а* (русь.) Отож маємо виразну відповідь на питання що означав цей термін хозарського політичного лексикону 8-10 століть, який перебрали скандинавці. *Русь* чи *Арсія* це просто спеціалізоване окреслення “військово-адміністративної знаті.” Слово *русь* мало теж більш загальне значення в індоіранських мовах (включаючи сюди санскритську і староперську): “білий, світлий, яскравий,” а переносно “славний, знатний, визначний, передовий.”⁵¹ Воно окреслювало взагалі *аристократію* кочових індоіранських народів. Тому не треба дивуватися що це слово появляється в різних часах і просторах, бо ж відомо що військова активність індоіранців була дуже широка, починаючи з 3-го тисячоліття перед Христом. Можливий цікавий приклад: старогейбрійське слово *рош* (голова, начальник.)⁵² Воно давало привід для різних спекуляцій: нпр. теорії Юрія Лісового про праукраїнців Єрусалиму і т.п. Тимчасом це слово *рош* могло бути прийняте до гейбрійського лексикону від якоїсь індоарійської групи під час 2-го тисячоліття перед Христом.⁵³

Ми вже згадували, що розповідь *Annales Bertiniani* — це найраніший вірогідний документований вияв етно-політичного вживання слова *Русь* у Східній Європі. Але в значінні “аристократія” воно напевно вживалося в східноєвропейських степах вже з часів т.зв. ямної культури ок. 2,000 років перед Христом.⁵⁴ Можна отже шукати його слідів. Нпр. не виключене що й назва *Рокс-оляни* якоюсь мірою відноситься до нього, бо в деяких індоіранських діалектах слово *рос* вимовляється твердше: *рокс*.⁵⁵ Але ми не знаємо точно що означає слово “Роксоляни”, хоч Вернадський з ймовірністю пробує це вяснити як “світлі” *Аляни*.⁵⁶ В готського історика Йордана маємо цікаву розповідь про зрадливих *Росомонів* які ослабили імперію Германаріха в південній Україні саме перед гунською навалою.⁵⁷ Йордан писав свій твір 551-го року, в Антській епосі. Не виключене, що він пересунув у 4-те століття ім'я групи яка існувала в його часі. Можлива навіть така гіпотеза: за Йордана в південноукраїнських степах панували Болгари-Кутрігури, які щойно перехопили були політичну гегемонію від Гунів-Ул(и)чів.⁵⁸ Слово *Kotrugur* етимологізується з тюркських мов як “визначні, передові люди.”⁵⁹ А що вже тоді існувала симбіоза між цими Болгарами та Ясько-Аланськими (іранськими) племенами Подоння, припускаю що

Kotrugur це тюркський еквівалент іранського *Rosomon* який теж означав “визначних, передових людей” у відміннім мовнім середовищі.

Як це не вирішити б, одна справа виявляється цілком певна: термін *Русь* ніколи й ніде не засвідчений як стислий етнонім перед 9-им ст. Нема задокументованого ніякого народу, племені, чи держави які носили б виключно ім'я “Русь”. Це термін радше клясовий, *суспільно-політичний*, а не державно-національний. Цікаво що якраз у такому значенні він увійшов до нашого стародавнього права,⁶⁰ і виступав в одній з найстарших редакцій нашої хроніки.⁶¹ Здається що цей термін був добре відомий візантійській дипломатії ще перед 839-им роком та що їхнє вагання в справі скандинавських “русів” впливало почасти з незвичного державно-етнічного вживання традиційного суспільного поняття Хозарського політикуму. Як бачимо це окреслення взагалі не скоро було прийняте на Заході. Цікаві матеріали до тієї проблеми знаходимо теж у писемній спадщині царгородського Патріярха Фотія. У своїх двох гоміліях 860-го року, виголошених дуже скоро після нападу “Русів” на Царгород, він не окреслює їх жодним етнонімом, а навіть називає їх “народом без імени.”⁶² У своїм посланні до Східних Патріярхів кінця 866-го року він висловлюється про них як про “так звану Русь” і то після замирення й підписання трактату та після офіційного хрещення цієї “Руси.”⁶³ Справді мусліло бути щось дуже незвичне в цій новій термінології.

Ото ж треба прийняти, що поступенна зміна у значенні терміну “Русь”, його перехід від клясового до національно-державного сенсу відбулися перш за все через політичну активність варязьких військово-купецьких ватаг, які, об'єднавшись зі староукраїнською (цебто місцевою) знаттю, та асимілювавшись до неї, стали співтворцями незалежної відновленої української державности та великодержавности. Теорія Нестора несприємлива для науки тише оскільки вона твердить що існував колись у Прибалтиці варязький (скандинавський) народ “Русь”. Зате вона цілком прийнятна (з важною корективою щодо “полян”)⁶⁴ оскільки вона голосить що з бігом часу староукраїнські групи Центральної України “от варяг прозвашася Руссю” та що колишні “слов'яни” і мнимо “поляни” — “нині зовомая Русь.”⁶⁵ Навіть його теорія щодо приблизного часу цього перейменування наших предків, яке нібито відбулося незадовго після 944-го року за його хронологією,⁶⁶ принципово прийнятна, як теж його твердження що Середня Придніпрянина почала називатися “Руською землею” в звязку з походом 860-го року на Константинопіль,⁶⁷ а це останнє твердження повністю підтримане візантійськими джерелами.

Признавши виразний вплив скандинавського фактора на прибрання нашими київськими предками терміну “Русь” як національне самоокреслення (звідки воно поширилося на близькоспоріднені українські етноси з кінцем 12-го ст.),⁶⁸ ми все ж таки не можемо годитися з думкою що ватаги нордманів були взагалі початковою “Руссю” на наших центральних землях. Ми вже бачили що це слово — органічна частина Хозарського політичного лексикону та що воно було запозичене й присвоєне скандинавцями. Отже на черзі таке питання: чи маємо якісь достовірні дані про існування на тодішніх територіях України переднордманської Русі? Виявляється що такі дані існують. Хоч ця початкова “Русь” не відіграла в нашому історично-політичному житті такої визначної ролі як пізніші Олеги, Ігорі, Ольги, Святослави та Володимирі, вона всеж таки створила безсумнівні передумови для розвитку нашої національної спільноти.

Мабуть одна з найстарших якщо й не найстарша в *Повісті временних літ* — це включена до хроніки Нестора розповідь-пісня про вбивство Аскольда й Дира.⁶⁹ Ця подія датується роком 882-им, але ми знаємо, що хронологія Нестора досить неточна щодо 9-го й 10-го ст. Порівнюючи інші уривки перед-несторівських літописів із щойно згаданою піснею та пробуємо знайти в них виразніші натяки на історичні факти, які згадуються в документаціях незалежних від *Повісті*, я прийшов був свого часу до переконання, що розповідь про похід “Олега” на Царгород (датований Нестором 907 р.) — це фактично наш оригінальний твір про славу атаку “Русів” на візантійську столицю яка відбулася не 907-го, а 860-го року.⁷⁰ В такому випадку послідовність розповідей⁷¹ та й сама логіка підказують що вбивство Аскольда й Дира мусіло статися дещо раніше. Бодай так могла представлятися справа у старших редакціях нашої хроніки. Нестор все це скомбінував дещо інакше, але такі його спекуляції явно хибні і їх можна вияснити його норманістською теорією про походження Русі в Києві.

Зате старший текст, переписаний Нестором майже без змін і включений до *Повісті* під р. 882 слід читати так: (після вбивства й похоронів Аскольда й Дира) “сяде Олег княжа в Києві і рече Олег се буде мати городом Русским і біша у него словяни і варязи і прочіі прозвашася Руссю.” Тут виразно підкреслюється, що назва “Русь” звязана з багатонаціональною армією Олега щойно після захоплення Києва та з ліквідацією попереднього правительства міста й держави.⁷² Хоч “Русь” має в цій цитаті політичний зміст, проте цьому термінові бракує виразного етнічно-національного забарвлення і це найкращий доказ що маємо до діла з перед-несторівською концепцією, бо ж для Нестора “Русь” в 9-му ст. це виключно скандинавіці.⁷³ Але тут є натяк і на щось інше: дружина

Олега замінює Аскольда і Дира як “русь” (правляча аристократія) Київської держави. Старший текст напевно називав так Аскольда і Дира, бо й сам Нестор признає їм цю гідність. А що для Нестора “Русь” це обов’язково скандинавіці-варязи, він перетворив Аскольда й Дира на скандинавських боярів Рюрика та зробив з них начальників русько-нордманського походу на Константинопіль 860-го року.⁷⁴ На щастя, польський середньовічний історик Ян Длугош, який розпоряджав українськими хроніками давнішої редакції ніж Несторова, передав нам суть правильного погляду щодо Аскольда й Дира. Він представляє їх не як зайшлих варягів-завойовників, а як місцевих князів, останніх спадкоємців князя Кия, засновника міста Києва.⁷⁵ Отже справа виглядає так: перед приходом варягів до Києва (ок. 855-го [?] року) тут правила не-варязька династія яку можна окреслити як “русь” держави і яку представляли “Аскольд і Дир.” Варязи та інші дружинники “Олега” цих правителів убили, та присвоїли собі їхню офіційну назву “Русь.”⁷⁶

Продовжуючи наші висновки звернім увагу на ще один вельми цікавий факт. Для Нестора перед приходом перших варягів (що їх він помилково зве Аскольдом і Диром), Київ належав до Хозарської Імперії і платив відповідну данину до імперіяльної каси.⁷⁷ Нестор не подає точної дати прилучення Київської землі (без деревлянців) до Хозарського комплексу, але на підставі його опису інших подій⁷⁸ та додаткових джерельних з’ясувань (хозарсько-болгарська війна 815-822 рр.; знищення Пастирського городища і Вознесенського табору; кінець Битицької фортеці і масова поява в Києві представників Волинцівської культури; прихід мадярів у Приазовські степи) виразно заключаємо, що це сталося не раніш початку третього десятиліття 9-го ст. (820-822 рр.) Отже “Аскольд-і-Дир” в якийсь спосіб зв’язані з хозарською імперіяльною адміністрацією. Чому ж тоді перед-несторівські літописні уривки знають їх як місцевих князів, нащадків Кия? А тому (і це нам підтверджують археологічні розкопки старокиївської гори),⁷⁹ що найстарша достовірно відомо київська фортеця це та яку археологи назвали “городом Кия”, — а її побудова не сягає далі початку другої половини 7-го століття, якщо й не дещо пізніше.⁸⁰ Фортеця була збудована самими киянами (її конструктивний стиль словянський, а не салтівський — див. Приходнюк, ст. 86.) За якийсь час (середина 8-го ст.?) нею заволоділа на добровільний заклик всіх передових родів поза-деревлянської Київщини⁸¹ інша, нова, політична сила яка була, хоч не спершу то пізніше цілком певно, тісно зв’язана з Хозарськими каганатами в Сараді та Ітілі, сила яка називалася “руссю” щодо своїх політичних функцій, та останні представники якої (фактично друга “руська” династія Києва) “Аскольд і Дир” були вбиті варязькими наїздниками. Уявна легітим-

ність перебрання Київської влади “Русами” уможливила пізніші літописні комбінації про відносини “Аскольда і Дира” до Кия.

І тут вириняє ще цікавіший факт з проблеми ідентичності “Аскольда і Дира”: всюди де про них мова ці володарі виступають *спільно*, крім короткого опису їхніх похоронів.⁸² Це виглядало настільки підозріло, що після деяких вагань я рішився на інший підхід до цієї проблеми. Якщо Аскольд-і-Дир це пізні преставники Хозарської Імперії в Києві, то чи в цьому випадку ми маємо до діла з правдивими особистими йменнями, чи радше криється за ними щось інше, нпр. якийсь титул або функція, що їх можна б розшифрувати з допомогою іранських чи тюркських мов? У висліді розшуків виникає ряд припущень: 1. В лексикон іраномовних Хозарів проникали деякі тюркські політичні терміни запозичені з-над Волги нпр. Каган, тож могли бути й інші. 2. Від року 563-го відомий політичний титул *Аскел* із середовища тюркських степових імперій.⁸³ Точного значення цього титулу ще не вдалося устійнити, але нема сумніву, що він у такій чи іншій формі зв'язаний із поняттям “володіння граничних полос”, можливо “західних полос”. Крім первісного *Аскел*-а правителя західних окраїн Західно-Тюркського Каганату, відомі теж: а. *Аскіл, Аскіл*. Цей термін окреслює частину організації Волзьких Булгар в 10-му ст.⁸⁴ б. *Іскал, Сокал*. Провідник передових західно-прямних половецьких загонів, згаданий у *Повісті* під роком 1062.⁸⁵ в. Мадярське слово *Szekely*, того ж кореня, означає “граничні сторожі.”⁸⁶ г. Є теж топонімічні дані: ріки *Оскол*, *Ворскла (Ворьсколь)* містечко *Сокаль* тощо. 3. Слово “Аскольд” яке звичайно виводять із скандинавського *Hoskuld*-г⁸⁷ може бути іранське *Аскол-т* у значенні “граничні начальники”, бо кінцеве *-т* означає множину.⁸⁸ 4. Звук *і* це присвійний знак в іранських (і тюркських) мовах, відповідник англійського *of*.⁸⁹ 5. Слово “Дир” (Дирдь, Дир-т) у тому випадку могло б відноситися до племінної приналежності останньої перед-нордманської “руси” в Києві: це були представники Хозарії з племені дирів. Повний вислів “Асколт-і-Дирт” можна б тлумачити як “начальники дирів.” Якщо допустити, що цей вислів був перебраний староукраїнською піснею з іранського контексту, де *і* приймалося не як додаток але як присвоєння, то й наше пізніше розуміння цього загального політичного окреслення зродило неправильно два ймення двох окремих князів. У висновку толкування повинно бути: не Олег убив двох князів, Аскольда і Дира, а радше — він убив “начальників дирів.”

Ця пропонується інтерпретація може здаватися надто смілива. Проте її підтверджують додаткові аргументи: а. Племя іраномовних

дирів справді існувало. Псевдо-Захарія Ретор, сирійський письменник половини 6-го ст., залишив нам дуже точний список головніших іранських та тюркських племен які кочували тоді на степових просторах між Каспійським і Чорним морями. Ім'я дирів виразно фігурує в його списку.⁹⁰ Отже цілком можливе, що якраз представники того племені з'явилися в Києві з початком 9-го ст. (в зв'язку з перебудовою Хозарії після Болгарської війни 815-822 рр., виграної Ітілом при допомозі мадярів), перебрали у свої руки Київську фортецю від ранішої, *першої* династії “Русів”, і діяли довгий час як “граничні начальники” розширеної Хозарської Імперії (ок. 820-855.) б. У своїм описі похоронів “Аскольда і Дира” після їхнього вбивства Олегом, Нестор каже, що Аскольда поховали на горі “яка нині називається Угорська.”⁹¹ Це — сучасна Аскольдова Могила. Археологи не знайшли тут нічого що оправдувало б цю назву. Зовсім відсутні на цьому терені некрополь чи індивідуальні поховання.⁹² Але Нестор додав, що “могила Дира знаходиться за Святою Іриною.” Мова тут про монастир Св. Ірини який був збудований за Ярослава Мудрого. Тут археологи ще в минулому столітті зробили надзвичайне відкриття (1874 року):⁹³ викопали вони ряд поховань т.зв. катакомбного типу, цебто того ж стилю як і раніше згадані могильники великого міста Сарацин коло Старого Салтова. Нема сумніву що тут ховано носіїв тієї ж культури, яка існувала в Західній Хозарії. І вирінає питання, чи не була т.зв. Аскольдова Могила могилою в тому значенні, що саме тут клали тіла померших вождів дирів, за звичаєм зороастрівської релігії, щоб пізніше ховати їх в катакомбах “за Святою Іриною”? в. При тому варто пригадати, що перед другою половиною 11-го ст. у всіх знаних нам іноземних джерелах Київ виступав не як “Київ”, а як *Куява* (нпр. Константин Порфірогенет,⁹⁴ Арабські географи,⁹⁵ Дітмар Мерзебургський.)⁹⁶ Якщо Араби могли це ім'я перекрутити, то це мало ймовірно для Константина, який мав тісні взаємини з Києвом, та ще менше для Дітмара, добре поінформованого західними купцями та військовиками.⁹⁷ Що ж це таке “Куява”? Просто точний іранський відповідник нашого українського “Київ”: “город Кия” (*куя* — іранський княжий титул і особове ім'я, відомі з клясичних текстів зороастризму; *-ва* — іранський присвоювальний суфікс.)⁹⁸ Перевага іранської вимови до 11-го ст. — доказує що вона була первісна і щойно пізніше зукраїнізувалася.⁹⁹

Існують ще й додаткові інтересні дані щодо Хозарсько-іранського компонента в історії ранньої Центральної України: нпр. відносини між “Руссю” а Сіверянами на Лівобережжі;¹⁰⁰ деякі боги язичницького пантеону Володимира;¹⁰¹ ряд імен у мировім трактаті 944-го року.¹⁰² Це все можна буде розглянути при іншій нагоді.

Закінчуючи цю коротку студію відносно проблеми початкової Русі, варто для більшого зрозуміння підсумувати наш перегляд у кількох основних тезах.

1. Слово “Русь” — стародавнє індоіранське слово з клясовим змістом “знать, аристократія.” В іранських контекстах це слово мало виключно суспільно-політичне значення, а не державно-національне. Воно ніде не було зафіксоване як назва конкретного народу чи племені.

2. В Хозарській Імперії це слово зберігало своє первісне значення, а теж виступало в більш спеціалізованім сенсі: “військово-адміністративна знать; виконна сила Кагана.”

3. Коли Київщина переорганізувала себе політично (не пізніше середини 8-го ст.), в Києві з’явилася добровільно прикликана аристократія із Західно-Хозарського культурного кола, яка засіла в недавно збудованій фортеці старокиївської гори, назвавши її “Куявою”, та почала виконувати “руські” (військово-адміністративні) функції: оборона, збирання податків, дещо законодавства. Згодом, ок. 820-го р. ці функції перейшли (в зв’язку з т.зв. Хозарською даниною) до представників Ітільського Каганату. Етнічне ім’я цієї пізнішої “Руси” було *дири*, а її вожді носили титул *Аскол* (в множині *Асколт*.)

4. Нордманські ватаги почали наступ проти Хозарської Імперії в першій половині 9-го ст., створюючи примітивні, але сильні, політичні організації на далекій півночі в симбіозі з місцевими племенами, та присвоюючи собі Хозарську політичну термінологію (Каган, Русь.)

5. Кілька літ перед вибухом цивільної війни в Хозарії 859 р. ватага нордманів та їхніх союзників захопила Київ, убила представників центральної Хозарської влади та перейняла на себе функцію “Руси”.

6. Термін “Русь” був визнаний Візантією та іншими країнами як державно-етнічне окреслення гегемонної “Руської землі” (Середнє Придніпров’я) та поступово перетворився на національне ім’я центральноукраїнського етносу, з яким прибули варяги та їх іранські попередники засимілювалися. Цей процес в основному завершився підчас правління св. Володимира. Впродовж 12-го ст. термін “Русь” поширився на решту тодішніх українських територій.

Вся наша аналіза є дальшою спробою уточнити проблему заторкнену Михайлом Брайчевським більш двадцять років тому в його видатному творі п.н. *Походження Русі*, де цей тонкий історик та археолог писав, що “первинна Русь виявляє очевидні культурні зв’язки з населенням південного сходу ...[...ідеться про племена сармато-аланського походження...], яке, треба думати, відіграло серйозну роль в її початковій історії; тим населенням, в середовищі якого доводиться шукати і генезис самого імени Русі.”¹⁰³ Хочемо вірити, що з продовженням і поглиблен-

ням “перебудови” наші підсоветські наукові сили матимуть спроможність більш відкрито, сміливо й послідовно працювати над розробкою цієї переважливої тематики та інших подібних до неї.

ПРИМІТКИ

1. G.H. Pertz, ed., *Monumenta Germaniae Historica*, SS. I, Hannover 1826 (Kraus reprint 1963) — Prudentius Trecensis, *Annales Bertiniani s.a.* 839, p. 434.

2. Там же: misit etiam (Теофіль) cum eis (цебто зі своїми послами) quosdam qui se, id est gentem suam, Rhos vocari dicebant, quos rex illorum, Chacanus vocabulo, ad se amicitiae, sicut asserebant, causa direxerat, petens per memoratam epistolam, quatenus benignitate imperatoris redeundi facultatem atque auxilium per imperium suum totum habere possint, quoniam itinera per quae ad illum Constantinopolim venerant, inter barbaras et nimiae feritatis gentes immanissimas habuerant, quibus eos, ne forte periculum inciderent, redire noluit. Quorum adventus causam imperator diligentius investigans, comperit eos gentis esse Sueonum, exploratores potius regni illius nostrique quam amicitiae petitores ratus, penes se eos usque retinendos iudicavit, quod veraciter invenire posset, utrum fideliter eo necne pervenerint; idque Theophilo per memoratos legatos suos atque epistolam intimare non distulit, et quos eos illius amore libenter susceperit, ac si fideles invenirentur et facultas absque illorum periculo in patriam remeandi daretur, cum auxilio remittendos; sin alias una cum missis nostris ad eius presentiam dirigendos, ut quid de talibus fieri deberet, ipse decernendo efficeret. Антиноманістична інтерпретація цього джерела найвиразніше подана М. Грушевським: див. *Історія України-Руси*, т. I, Київ 1913, відбитка Нью-Йорк, Книгоспілка 1954, ст. 394. Клясична норманістична позиція представлена у V. Thomsen, *The Relations between Ancient Russia and Scandinavia and the origin of the Russian State*, 1877 (New York, B. Franklin Reprint 1964), pp. 38-45.

3. *Monumenta Germaniae Historica*, Epistolae, VII, 1928, p. 388: Chaganum vero nos praelatum Avarum, non Gazanorum (sic) aut Nortmannorum nuncupari reperimus, neque principem Vulgarum, set regem vel dominum Vulgarum. Див. теж Thomsen 1877, p. 42, no. 2. Різко відмінні аналізи цього листа подані норманістом (H. Paszkiewicz, *The Making of the Russian Nation*, London: Darton, Longman & Todd 1963, p. 158) та антиноманістом (Грушевський, I, ст. 615).

4. С. Шелухин, *Звідкіля походить Русь. Теорія кельтського походження Київської Русі з Франції*, Прага: А. Фішер 1929. На ст. 48-49, автор зовсім неточно передав зміст листа Теофіля, наслідуючи в цім давню антиноманістичну традицію. Називаючи нарід Рос (Rhos) “своїм” народом (gentem suam), послі-шведи очевидно вважали себе *частиною* того народу. Відома антиноманістична діалектика (мовляв, нарід Русь і його каган — це одне, а принагідні службові шведські послі — щось цілком відмінне :це між іншим був погляд самого Грушевського — див. *Історія України-Руси*, I, ст. 615) явно протирічить природному сенсі літописних слів, і не може бути прийнята.

5. O. Pritsak, *The Origin of Rus'*, vol. I, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1981. Див. нпр. ст. 24-28.

6. Б.А. Рибаків, *Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв.*, Москва: изд. Наука 1982, ст. 188-189, 284-293, 87-90, 567-571; він же, *Мир Истории*, Москва: изд. Моск. Гос. Унив. 1984, ст. 10, 41-42; Б.М. Бабій, гол. ред., *История Государства и Права*

Украинской СССР, том I, Киев: Наукова Думка 1987, ст. 49-50; П.П. Толочко, *Стародавній Київ*, Київ: Наукова Думка 1966, ст. 11-13. В своїх новіших працях (див. нпр. *Історія Києва*, т. I, Київ: Наукова Думка 1986, ст. 54-62), Толочко часами відступає від специфіки цієї теорії.

Варто зазначити що термінологія відомих договорів 911 і 944 рр. всеціло покривається з висловом вищенаведеного листа Теофіля: в ньому пишеться "gentem suam Rhos", а в договорах "мы от рода русьского" (див. *Полное собрание русских летописей* (— ПСРЛ), I, Москва 1962, стовп. 32-33, 46; II, С. Петербург 1908, с. 23, 35.) Не можна отже без відповідних уточнень погодитися з твердженням Рибаківа мовляв "початковий вислів договору (911 р.) означав не національне походження дипломатів, а тую юридичну сторону, ту державу, від імені якої договір підписувався з другою державою" (див. 1982, ст. 303; 1984, ст. 55.) Вислови очевидно відносяться до відмінних груп: в листі Теофіля це "каганат" Приладозький, в договорах 10-го ст. це друга (908?-943) і третя (943-) київські варязькі династії. Хоч, як ми зараз вяснимо, термін "Русь" був далеко старший від його примінення до східноєвропейських скандинавців, та безсумнівно включає навіть у 9-10 ст. не-скандинавську правлячу людиність, почасти староукраїнську, залишається невіддільним фактом що в очах візантійських авторів 9-10 ст. якраз рухливий скандинавський елемент (зрештою дво- або три-мовний!) надавав *тодішній* Русі її найвиразніший етнічний кольорит. Справа почала мінятися щойно на переломі 10-го і 11-го століть. Недаром "руські" назви Дніпровських порогів у Константина Порфірогенета (див. G. Moravcsik, R. Jenkins, eds. *Constantine Porphyrogenitus De administrando imperio*, vol. I, Washington, C.S.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1967, pp. 58-61) — назви скандинавського мовного круга (це визнає навіть Рибаків: див. 1982, ст. 334-335; 1984, ст. 90.) Лев Діакон, пишучи року 990-ого (отже вже *після* навернення Св. Володимира на християнство) зазначає, що підчас Балканських війн 967-971 рр. військо Святослава послугувалося двома мовами (див. J.P. Migne. *Patrologiae cursus completus: series graeca posterior*, tom 117, cols. 817-818) в яких тяжко не розпізнати слов'янську і староскандинавську. Історична правда в цій скомплікованій справі знайдеться подалі "вульгарних" варіантів (слово Н. Авдусіна, критикуючи П. Толочка, а по суті Рибаківа, у *Вопросах Истории*, 1988, ч. 7, ст. 32 відс. 41) як норманізму так і антинорманізму.

7. G.D. Knysh, *The Methodian Roots of Mediaeval Ukrainian Christianity*, Winnipeg: UVAN 1989, p. 22, 36 and ns. 102-106.

8. C.A. Macartney, *The Magyars in the ninth century*, Cambridge: University Press 1930, p. 71; S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, London: G. Bell & Sons Ltd. 1930, p. 86; F. Dvornik, *Byzantine missions among the Slavs*, New Brunswick: Rutgers University Press 1970, pp. 46-47, 333 n. 169, 334-5 n. 174.

9. G. Moravcsik, R. Jenkins, I, pp. 182-185; Macartney, pp. 74-75.

10. Macartney, *passim*, особл. ст. 71, 77.

11. Щодо засягу Хозарської держави, див. Грушевський, I, ст. 228-229; М.И. Артамонов, *История Хазар*, Ленинград: изд. Гос. Эрмитажа 1962, ст. 385-386.

Українські, арабські, перські, хозарські, й візантійські джерела не дають нам точніших інформацій про північні границі ранньої Хозарської Імперії: нпр. *Повість временних літ* представляє ситуацію яка устabilізувалася щойно в середині 9-го ст., щєто *після* перших скандинавських навал. Хозарські впливи в той час вже не сягали поза радимичами на верхньому Дніпрі: див. ПСРЛ, II, с. 17. Скандинавські джерела, на жаль дуже скупі (див. нижче, відс. 25-28) потверджують що Хозарська Імперія колись простягалася аж до басейну Двини і верхньої Волги, якщо й не даліше.

12. Paszkiewicz, ст. 154, 156. Див. А.П. Новосельцев, "Восточные источники о восточных славянах и Руси VI-IX вв.", *Древнерусское государство и его международное значение*. Москва 1965, ст. 406. Див. відс. 104.

13. Література цього питання величезна. Див. нпр. N. Arbman, *The Vikings*, London: Thames & Hudson 1970, pp. 90-96; P.H. Sawyer, *The Age of the Vikings*, London: Edward Arnold 1962, pp. 45-47, 203-204; *Kings and Vikings*, London: Methuen 1982, pp. 113-130; O. Subtelny, *Ukraine — A History*, Toronto: University of Toronto Press 1988, p. 26.

14. М.К. Каргер, *Древний Киев*, т. I, Москва-Ленинград: изд. АН СССР 1958, ст. 127-230, особ. 218-220; Д.І. Бліфельд, *Давньоруські пам'ятки Шестовиці*, Київ: Наукова Думка 1977, ст. 35, 101-110, 111 сл.

15. H. Lowmianski, *Poczonki Polski*, t. V, Warszawa: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe 1973, pp. 160-175. O. Subtelny, 1988, p. 25.

16. ПСРЛ, II, ч. 45 (рік 945): Древляне избраша лучшая мужи илеже *държатъ* Деревскую землю...; с. 172 (рік 1072): бѣ бо тогда *держа* Вышегородъ Чюдинь, а церковь Лазорь; с. 199 (рік 1088): игоуменьство тогда *держациу* того монастыря (Святомихайлівського) Лазореви; с. 199 (рік 1089); ...при благовѣрном князи Всеволодѣ *державному* Роуския земля... воеводство *держациу* Киевської тысящи Яневи игоуменьству *держациу* Ивану. Всі підкреслення мої. Див. теж низче відс. 18.

Варто підкреслити що переважне поняття "України", остаточно прийняте як національне самоокреслення Русинів-Українців, сягає своїм корінням в сиву давнину. Досить поширена в сучасній історіографії концепція, мовляв тодішня "україна" це перш за все якщо не виключно "пограниччя" (див. нпр. Subtelny, 1988, pp. 3, 5) була рішучо і цілком переконливо спростована Р. Смаль-Стоцьким ще 1950-го р. (див. М. Андрусак, "З дослідів над назвою "Україна" ", *Збірник на пошану сімдесятиріччя народин Романа Смалья-Стоцького*, ред. В. Лев і М. Стахів, Нью-Йорк: НТШ (Зап. НТШ г. 177) 1963, ст. 248;) див. П. Ковалів, *Вступ до історії східнослов'янських мов*, Нью-Йорк: НТШ 1970, ст. 34. Найважливіше значення слова "україна" (затримане в українських історичних думках, звідки й перейшло в націотворчу поезію Шевченка) це: "державна, край, область" (див. Андрусак, ст. 250-251.) В англійській мові перекладається як "the country", "this country" і т.п. Піонерська праця Яр. Рудницького (*Слово й назва "Україна"*, Вінніпег: УВАН 1951) по суті цього не заперечує, і далі залишається прийнятна з мовознавчого боку. Їй потрібна лише певна поправка щодо визначення *epoch* в якій устанавлюється це найважливіше хоч (для Рудницького) похідне значення "україни" як "країни": пропоноване Рудницьким 16-те століття за пізна пора для цієї еволюції. Для З. Франко "переконливошою... видається спроба розгледіти назву "Україна" у слові "край", "країна" (з префіксом г який означає: напрям до середини)". Див. її ж "Обшир землі прашурів", *Україна* н. 33 (1989, ст. 22-23.) Якраз в такому сенсі воно виступає в Платській літописі. Найстарша відома нам згадка про "Україну", занотована в ньому під р. 1187 (точніше: вписана до літопису редактором збірника 1199 р.), відноситься не до пограниччя (див. помилкову думку Субтельного, 1988, ст. 23) а до *сетемонного Київського князівства*, імперіального ядра староукраїнської великодержави. "Україна" в цім контексті "стогне" (плаче, ляментує, ридає) за покійним князем Володимиром Глібовичем, блискучим військовим подвижником в її обороні проти половців. Звернім увагу на вдаряючу подібність цього літописного "стогону України" за богатирським Володимиром Глібовичем до не менш славного вислову *Слова о полку Ігоревім* (де між іншим вищезгаданий князь Володимир теж виступає в ролі активного борця проти степовиків: див. О. Білецький, *Хрестоматія давньої української літератури*, Київ: Радянська Школа 1967, ст. 92): "О стонати Руской земли, помянувшє прывую годину и првьых князей!" (там же, ст. 94). Співставлення цих *синхронних* уривків безсумнівно докаже що для київських авторів кінця XII-го ст. "Україна" і "Руська земля (вужча)" — це одне і те саме. Правда, як загальний політичний термін, "Україна" прикладалася не тільки до Київщини. В літописі під р. 1189 є мова про "Україну Галицьку", щєто про *державу* Галицьку (а не галицьке пограниччя, яке традиційно мало

окрему назву "понизия". Відрубність тогочасної (до 1199 р.) Галицької державності зрештою добре зазначена в тім же *Слово о полку*, де "золотий стіл" Києва співіснує з Галицьким "золотокованим столом" Ярослава Осмомисла — див. Білецький, 1967, ст. 93.) Для Холмського книжника 1255-го р. "Україна" це *Холмське князівство*, ядро держави короля Данила (див. ПСРЛ, II, с. 732) і т.п. Ото ж виринає такий методологічний висновок: прадавність політичного терміну "Україна" (= держава, країна) в українському лексиконі, його документоване вживання в ролі паралельного, популярного (народного) відповідника "вужчої" Руської землі та деяких інших староукраїнських князівств уможливило органічне присвоєння цього терміну для історіографії як уповні придатне окреслення українського народу і землі від принаймні середньовічних часів, без найменшого страху зробити викривлений анахронізм. Нова студія О. Субтельного, в якій цей історик *систематично й послідовно* відмовляється вживати термін "українці" для українського населення з перед 14-го ст. (така проблема м. інш. чомусь не існує для Субтельного щодо поляків, чехів, мадярів, болгарів і т.д.) грішить у найкращому випадку герменевтичною сліпотою. Підхід Субтельного мабуть вияснює прагнення автора доказати "бездержавність" українського народу впродовж його історичного існування (див. Субтельний, 1988, ст. xi). Ясно що в такому випадку говорити про тяглість української державності в 6-14 ст. не дуже вигідно; отже Субтельний замінює її "словянською", "східнословянсько-скандинавською", "племінною", "географічно-регіональною", "конгломератною" і т.д. Невідповідність такої наївної концепції для серйозної науки цілком зрозуміла.

17. ПСРЛ, II, ч. 4: Афетово же колѣно и то Варязи. Свен. Оурмане. Готѣ. Русь. Агнянѣ і т.д.; с. 14: сице бо захвуть ты Варягы Русь, яко се друзии зовутся Свеє і т.д.; с. 20: от Варягь бо прозвашася Русью а пѣрвѣє бѣша Словѣне аще и Поляне захвасуя і т.д.

18. ПСРЛ, II, с. 8: И по сеи братѣи почаше *държати* родъ ихъ *княженіи* в Поляхъ, а въ Деревляхъ свос а Дръговичи свос а Словѣне свос во Новѣгородѣ а другое на Полотѣ иже и Полочанѣ.

Ці структури існували перед приходом тюрко-болгарів на Дунай (див. там же, с. 9 = середина 7-ого ст.). О. Субтельний не використав безпосередньо цих першоджерельних матеріалів для своєї нової студії, задовольняючися співставленням суперечних советських і західних інтерпретацій політичної історії ранньосередньовічної Східної Європи (див. Subtelny, 1988, pp. 22-28, 42-43).

19. "Хозарська данина" вставлена в літопис після повідомлення про утворення Болгарської держави на Дунаї (681 р.) і перед вісткою про інтронізацію імператора Михайла (за *Повістю*, року 852-го [див. ПСРЛ, II, с. 12] а фактично року 842-го.) Див. теж. Грушевський, I, ст. 367 сл., 395-396.

20. Thomsen 1877, p. 80; Pritsak, 1981, p. 273 n. 119, p. 871; Subtelny, 1988, p. 21.

21. М. Чубатий, *Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнословянських націй*. Нью-Йорк-Париж: НТШ (Зап. НТШ ч. 178) 1964, ст. 103-109.

22. Див. словянські назви деяких Дніпрових порогів у Константина Порфірогенета: Moravcsik, Jenkins, I, 58-59 (*Ostrovouoniprach*), 60-61 (*Voulniprach*), де грецьке χ передає м'яке словянське (українське) g . Слово "закон" перейшло до печенізької (там же, ст. 56-57) і тюрко-хозарської (172-173) мов. Див. G. Vernadsky, *Ancient Russia*. New Haven: Yale University Press 1943, ст. 214. Див. теж S. Rapoport, "On the early Slavs. The narrative of Ibrahim- ibn- Yakub", *The Slavonic Review* 8 (1929-1930), p. 339 (= Хозари, Печеніги, Руси [цебто скандинави Східної Європи] вміють говорити по-словянськи.)

Спроби Шереха-Шевельова (див. *Україна* 5 (1951) ст. 328, 330); *Word* 11 (1955), p. 509; його ж *Teasers and Appeasers*, Munich: Wilhelm Fink Verlag 1971, p. 147 та Оболенського (див. його коментар до 9-го розділу *de administrando imperio*: Moravcsik, Jenkins, II, Dum-barton Oaks 1962, p. 41) відхилити надзвичайно неприємний для московської науки факт

передання українського g в творі Порфірогенета, цілком непереконаливі (а у випадку Оболенського чисто голослівні.) Західний науковець K. Falk повністю спростував позицію Шевельова: див. *Україна* 9 (1953) ст. 722, 724-725. Див. теж цікаву статтю Ярослава Дашкевича, "До історії українського g ", *Slavia* 46 (1977), 227-235, зокрема ст. 233-234. В своїй монументальній *A historical phonology of the Ukrainian language* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1979) Шевельов боронить відомо пізню появу українського "г" досить непереконаливими аргументами [маю на увазі його *історичну* а не *мовознавчу* перспективу — Ю.К.]:(1) "г" могло з'явитися лише після втрати слабих ерів [час їх повстання гіпотетичний: див. там же, ст. 84 — "probably... the 9th.c." Шевельов зазначає давні можливі запозичення мадярської мови з прото-української. Але ж контакти прото-мадярів з прото-українцями почалися вже з 7-го століття, в добі "Оногурів", цього ранноприбулого етнічного компонента пізніших мадярів] отже "not before 1050" (ст. 349). Виявляється проте що дата 1050 цілком довільна, і зумовлена в уяві Шевельова браком раних писаних документів з території України. Очевидно що така припадковість нічого не може доказати про реальну хронологію мовних процесів. (2) Приявність "г" в усіх українських християнських іменах (нпр. *Григорій* і т.п.) доказує Шевельову що зміна g — g повстала шойно після хрещення України, отже "after the tenth century" (ст. 350), бо в протилежнім випадку грецьке γ (церковнословянське g = g) мусіло передаватися іншими (якими? — Ю.К.) буквами. Але ж відомо що християнство масово ширилося в Україні не лише з кінця 10-го століття (тут Шевельов безкритично йде за традиційною "Володимирською" схемою) а радше з другої половини 9-го ст. Отже зміна g — g могла повстати кілька поколінь перед Константином Порфірородним який природно її задокументував в деяких назвах Дніпрових порогів. Підкреслюю для ясности що мої завваги відносяться тільки до питання українського "г" а не до інших основних міркувань Шевельова у вищезгаданих працях. Див. теж Knysh, 1989, 63, 69 п. 65.

23. Особливо неплідний виявився підхід О. Прицака. Гарвардський учений висунув слабо аргументовану і щонайменше дивну думку що первиський Київ був жидівсько-хозарською фундацією: N. Golb, O. Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca: Cornell University Press 1982, *passim* esp. pp. 55-7. Див. Ю. Книш, "До питання впливу Методіївської архієпархії на раннє Київське християнство", *Український Історик* 25 (1988), ч. 3-4, ст. 43-57, особл. відс. 41. В своїм *Origin of Rus'* (1981, ст. 70-71) Прицак представляє фантастичну теорію "культурної вищості" жидівської Тмуторокани Vernadsky, *The origins of Russia*, Oxford: Clarendon Press 1959, p. 199; Subtelny, 1988, p. 23; над українським Києвом доби Мономаха "whose [Києва] inhabitants" за його словами "were just becoming literate in 1036 and were still [1113-го р.!] on what might be described as a primary-school level." Мабуть, що усякі додаткові коментарі тут зайві.

24. Thomsen 1877, pp. 92-97; Грушевський, I, ст. 623-624; Vernadsky 1943, ст. 277; Шелухин, 1929, ст. 53: ...Фіни прозвали Шведів Руотсами через те, що вони ходили в Русь, в Київ, бо Кияне звалися Русею, а не Кияне прозвалися Русю через те, начеб то Шведи були Русю.

25. G. Jonsson, ed., "Ragnars saga lothbrokar" in *Fornaldar sogur Northurlanda*, I. Reykjavik: Akureyri 1950, pp. 219-285 (Engl. trans. M. Schlauch in *The Saga of the Volsungs*, New York 1949, pp. 185-256); "Thattr af Ragnars Sonum" in *Fornaldar...*, pp. 287-303.

26. O. Elton, trans., *The First Nine Books of the Danish History of Saxo Grammaticus*, London: D. Nutt 1894.

27. Elton, pp. 30, 49-50. Див. Pritsak, 1981, ст. 172. Поза етимологією слова "Handwanus", прицаківська інтерпретація переказів середньовічного данського історика (там же, ст. 170-173) надзвичайно довільна. "Hellespont" для Saxo це не тільки Константинопіль чи Керченський пролив, а перш за все переправна шийка яка об'єднувала Балтійське море з Ладозьким озером і була основним, хоч не виключним, "входом на Схід" для варязьких

кунців і дружин. Герої Сакса символізують очевидно різні озброєні ватаги “нордманів”, які, починаючи з 8-го ст., шукали дороги до казкових багатств Сходу, вступаючи в різноманітні взаємини з місцевою людністю та Хозарським Каганатом, а теж постійно конкуруючи і вороюючи між собою. Деякі їхні ранні групи майже напевно визнавали суверенітет Хозарії на територіях пізніших Полоччини, Новгородщини, Суздальщини і в зв'язку з цим приймали пропонувані їм самою хозарською центральною адміністрацією титули, часто мабуть доповнені подружними взаєминами зі знатними (навіть “царськими”) хозарськими родами. Див. Moravcsik, Jenkins, I, pp. 170-173 де Константин Порфірогенет описує аналогічні відносини між мадярами і західними хозарами: з. - хозарський Каган пропонує мадярському вождеві Лебедясові “королівський” титул і магримоніяльне посвячення. Ці факти датуються другою половиною 9-го ст., але напевно відзеркалюють раніші звичаї та прийоми в хозарському політикумі.

28. Elton, 372. Прицак (1981, ст. 169) помилково змішує “Білоодітого” з іншим князем, Біорном, та утотожнює Біорна-Білоодітого (хоч ці постаті виразно відокремлені в праці Saxo) з... Аскольдом! (див. ст. 176-182.) Така комбінація абсолютно неприйнятна: див. G. Knysh, “Some problems in Omeljan Pritsak’s reconstruction of ninth-century Ukrainian and East European history”, *Canadian-American Slavic Studies*, 19 (1985), pp. 57-59.

Можливо, що якраз цей короткотривалий “варязький каганат” має на увазі наша *Повість* п.р. “859”. Див. ПСРЛ, II, с. 13: имаху дань Варязи приходяще изь заморья на Чюди и на Словѣньхъ и на Меряхъ и на всѣхъ (Всѣяхъ!) Кривичахъ и а Козаре (хозарський Каганат) имахут на Полянехъ и на Сѣверехъ и на Вятичихъ і т.д.

29. H.L. Jones, ed., *The Geography of Strabo*, New York: G.P. Putnam’s Sons 1930 (vol. VII), Bk. 15, sec. 3, subsec. 15. Vernadsky, pp. 276-278. Mary Boyce, *Zoroastrians*. London: Routledge & Kegan Paul 1979, p. 67. Вона ж *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. Totowa, N.J.: Barnes & Noble 1984, p. 68.

30. Macartney, pp. 22-28. D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, New York: Schocken Books 1967, pp. 41 ss. Див. теж М.И. Артамонов, *История Хазар*, Ленинград: изд. Гос. Эрмитажа, 1962, ст. 41, 64.

31. Артамонов, ст. 170-171. Pritsak, 1981, p. 9, 55-56. Golb, Pritsak, 1982, p. 36.

32. Грушевський, I, ст. 229. Macartney, p. 102, n. 2; pp. 197-198 (розповідь Ібн-Русте, ок. р. 903). Dunlop, pp. 111-113 (розповідь Ібн-Фадлана з р. 922). Артамонов, ст. 275-282. Moravcsik, Jenkins, I, p. 182-183. Golb, Pritsak, 1982, p. 36, 132. Теорію Прицака про мниму втечу Великого Тюркського Кагана до мерянського Ростова(!) (див. 1981, ст. 28, 171, 182) де він буцімто уможливив започаткування “Руського Каганату” слід відхилити як наскрізь фантастичну й незадовільну комбінацію: див. Knysh, 1985, ст. 59-63.

33. Скомпіювану систему тюркських степових держав описує коротко Vernadsky, 1959, ст. 27, 30, 92-93; див. теж Pritsak, 1981, ст. 11-19. Цікаві інформації знаходимо у творах арабських і перських географів: див. Dunlop ст. 91-93, 95, 97-98 (Істахрі); ст. 104-105 (Ібн-Русте); ст. 111 (Ібн-Фадлан: описує 4 роди “каганів”). Див. теж Артамонов, ст. 244-245: автор згадує “іль-тебера” дагестанських гунів і “блатавара” волзьких болгар. “Таб-в ар”: васальний князь. Звідси між іншим пояснюється літописне окреслення “уличі тиверці” (= “королівські” ул / і / чі): так називалися степові улч-гуни, сюзерени слов'янських улчів — див. низче відс. 58. Варто завважити що титул “каган” міг відноситися і до підвладних володарів типу “таварів”: див. Артамонов, ст. 184.

34. Vernadsky, 1959, ст. 92. М. Брайчевський, *Походження Руси*, Київ: Наукова Думка 1968, ст. 170-171. В.Й. Довженко, ред., *Археологія Української РСР*, т. III, Київ: Наукова Думка 1975, ст. 421-435. Д.Т. Березовець, “Слов’яни й племена Салтівської культури”, *Археологія* 19 (1965), ст. 47-67. Не зважаючи на деякі помилки, праця Березовця являється необхідною для дослідників “руської” проблеми. Щодо назви “Сарада”,

див. М.А. Сіроштань, ред., *Історія міст і сіл Української РСР — Харківська область*, Київ: УРЕ 1967, ст. 401.

35. Довженко, ст. 422: “...у 8-9 ст. існувало велике середовічне місто площею близько 120 га.” В часі свого найбільшого розквіту (12-13 ст.) старий Київ мав площу 400 га. і населення 45-50,000: див. Довженко, ст. 192. Щодо розмірів Києва у 9-ому ст. пор. О.М. Приходнюк, *Археологічні пам’ятки Середнього Придніпров’я 6-9 ст. н.е.*, Київ: Наукова Думка 1980, ст. 78-80. (ок. 15 га.) Поділ щойно починав заселюватися: див. Y.I. Mezentsev, “The emergence of the Podil and the Genesis of the City of Kiev: Problems of Dating”, *Harvard Ukrainian Studies* 10 (1986), pp. 48 ss. Мезенцев запізно датує виникнення Києва як “справжнього” міста (щойно у другій половині 9-го ст.) вважаючи що перед розвитком Подолу не було тут ремісничного поселення. Такі погляди вже давно спростовані — див. Приходнюк, ст. 80. Див. відс. 105.

36. Сіроштань, 1967, ст. 401.

37. Довженко, ст. 425, 427.

38. Довженко, ст. 427-428 додає: “В наслідок такого ритуалу тіла дітей розкладалися повністю і на могильнику ми не знаходимо її поховань.” Зороастрійський поховальний обряд описаний в Mary Boyce, *Zoroastrians...* 1979, pp. 14-15, 44-45, 52, 59, 80, 90-91, 120-121; вона ж, *Textual sources...* 1984, p. 65. Питання походження, поширення та історичного засягу і впливу інтегрального (або синкретичного) зороастризму на території України майже повністю недосліджене. Його цілком певно принесли зі собою племена іранських *аорсів* (= “Західні” алани, див. T. Sulimirski, *The Sarmatians*, London: Thames & Hudson 1970, p. 116) серед яких знаходилися підгрупи спалів (= полі, палі, “поляни”) та антів. Археологія знає досить багато могил 1-4 ст., переважно на Півдні України, де яскраво помітний зороастрійський поховальний обряд (див. Довженко, ст. 47-63, з підсумком (ст. 63) що в *Черняхівській* культурі України 2-5 ст. “досить поширеним був обряд поховань з ритуальним порушенням кістяка. Такі поховання зустрічаються на всіх могильниках.”) Нове іранське ім’я старої Теодосії у Криму (= Артабда: “місто семеро божеств”) (див. А.А. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America 1936, p. 57, n. 2/) виринуло підчас т.зв. “сарматизації” Боспорського Царства (див. С.М. Бібіков, ред. *Нариси стародавньої Історії Української РСР*, Київ: АН УРСР 1957, ст. 294-296) і мало очевидні зв’язки з релігією зороастрійського маздаїзму, в якій найвищий (а в деяких варіантах Єдиний) Бог, Агура Мазда, та його шість допоміжних духових маніфестацій (названі всі разом “Amesha / Amerta / Spenta” = “Святі Безсмертні” — (див. Boyce, 1984, pp. 12, 21-24), часто виступали у формі об’єднаної “божественної Гептади.”

39. Довженко, ст. 302-316. Приходнюк, ст. 76.

40. Dvornik, *Byzantine missions...* 1970, pp. 265, 415 n. 11.

41. Knysh, 1989, pp. 59, 66 ns. 37-41. Віра нової хозарської імперіальної династії описана виразно, хоч і не дуже обширно в *Житті Константина* (див. T. Lehr-Splawinski, *Zhyvoty Konstantyna i Meodego — Obszerne*, Poznan: Instytut Zachodni 1959.) Династія почитувала “Бога Єдиного створюючого всю тварь” (ст. 27, 35, 37) на підставі якихсь ближче неозначених книг (ст. 37) і молилася в напрямі Сходу (ст. 27), виразно відмежовуючись від юдаїзму (ст. 27, 59) ісламу (ст. 27, 59) поганства (ст. 59) та, очевидно, християнства. Ця ж династія відзначалася спершу віротерпимістю (“нѣсмь мы себѣ врази” /ст. 59/), але досить скоро, мабуть з політичних мотивів, почала переслідувати жидів, мусульманів та поганів (“а иже отъ насъ на западъ кланяється или Жидовьскы молитву творить, или Трацинскыя вѣру дръжить, скоро смърть приметь отъ насъ” /ст. 59/), що й пояснює її упадок десь коло 862-го р. (Записи ЖК можна датувати коло р. 875 — Дворнік пропонує ширші рамки /874-880/ щодо композиції *Життя*, але воно напевно постало в

Моравії перед кінцем 876-ого р. бо "єпископ Формоз" / пізніший Папа Формоз — 891-896/ згадується в ній досить прихильно: отоже текст писався ще перед його екскомунікацією і баніцією Папом Іваном VIII-им.)

Вважаю що захоплення скандинавськими дружинами південного побережжя Криму ("від Херсона до Керчі" — за висловом *Житія* св. Стефана Сурозького / див. В.Г. Василевский, *Труды*, III, С. Петербург 1912, ст. 95-96/) слід зв'язувати з боротьбою між суперничними собі хозарськими імперіальними династіями, яка й закінчилася невдачкою "іранців". Та не дивлячись на поразку своїх союзників, скандинавській "Русі" вдалося затримати свої кримські надбання й остаточно не тільки домовитися з новими правителями Ітіля, але також підписати мирову угоду з Візантією ок. 866-го р.

Згадка про "трирічний військовий союз" малярів і хозарів яку знаходимо в *de administrando imperio* (див. Moravcsik, Jenkins, I, p. 170-171) теж слід віднести до цієї епохи. Її презизність та порівняння з певно датованими історичними подіями (нпр. напад "Руси" на Константинопіль в червні 860-го р.; перша відновлена поява "угрів" в Західній Європі Панонії / 862-го р.) помагає нам устійнити точні рамки панування іранських хозарів над Волгою.

В своїм коментарі до Порфірогенета (див. Jenkins, II, University of London: Athlone Press 1962, p. 148) Дюла Моравчик висунув блискучу гіпотезу, що ця "трирічна угода" угрів та хозар (західних) відносилася до кар'єри малярського ватажка Лебедяса. Пригадаймо за тим же Моравчиком (*там же*) що більшість дослідників вважала цифру "3" невірною (попсований текст.) Ніхто проте не зміг переконливо довести яка саме була "автентична" цифра: пропонують то "20", то "200", то навіть "300" (див. нпр. Вернадський 1943, ст. 239-240 — з фантастичними домислами про імперіальну роль стародавніх маляр відносно Сарали (ст. 226, 257, 269) та Києва (ст. 332, 341, 368); див. низче відсилач 60.) Редактори англomовного перекладу Порфірогенета рішили, з повною слушністю, триматися традиційної цифри "3".

У свою чергу факт, що Київ був захоплений ватагою "Олега" *кілька літ* перед походом 860-го р. (отже десь к. 855-856?) видно з послідовності літописного матеріялу ("вбивство Аскольда і Дира" під р. 882; розширення південної імперії "Олега" під рр. 883-885; похід на Константинопіль аж під р. 907), та з Окружного листа Патріярха Фотія: Русь напала на Візантію шойно після того, як вона "підбила сусідів і з того загордилася" (див. Грушевський, I, ст. 404 і відс. I), — явний натяк на події, відновані в *Повісті* під рр. 882-885.

42. Lehr-Splawinski, pp. 27-29, 33-35, 59-63.

43. Lehr-Splawinski, p. 31. Прихавши до Херсонесу восени 860 р., Константин — Кирило незадовго "обръть же тоу евангелъе и исалтърь росьскы писмены пьсано и чловѣка обръть глаголяшта тоу бесѣдоу и бесѣдовавъ съ нимъ и силу рѣчи приимъ своєм бесѣдѣ прикладая, различи писмена гласная и съгласная, и к Богу молитву дрѣжя въ скорѣ начятъ чисти и съказати, и мьнози ся ємоу дивляяху Бога хваляште." Див. український переклад цього уривка в І. Огієнка, *Костянтин і Мефодій*, I, Вінніпег: Тов. Волинь 1970, ст. 114. Огієнко висуває надмірно україноцентричну інтерпретацію значіння "руських" писмен на ст. 94-122. Див. теж F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, Orbis 1933, p. 359.

44. Советська наука здебільше тримається думки що "росьске" і "руское" письмо — це одне і те саме (див. нпр. В.А. Истрин, *Возникновение и развитие письма*, Москва: изд. Наука 1965, ст. 409; О.М. Рапов, *Русская церковь в IX-первой трети XII в.*, Москва: изд. Высшая Школа 1988, ст. 74-76); і цю анахроністичну позицію підтримують теж деякі західні науковці (див. Vernadsky 1943, ст. 348-349; Vernadsky 1959, pp. 235 ss.) Проте останніми роками більшість західних дослідників схиляються до тези що слово "росьскы"

в *Житії* Константина це поплутане "сурьскы" (F. Dvornik, *Byzantine missions...* p. 66, 343, p. 35; він же, *Les légendes...* 2nd ed., Hattiesburg: Academic International 1969, p. XX) та що Апостол Словян навчався в Херсонесі сирійського письма. З цим важко погодитися, бо буквально *всі* манускрипти *Житія* містять вислів "росьскы" (або варіант), отже цей вислів мусів бути в оригіналі. З контексту *Житія* неупереджений дослідник бачить без особливих труднощів що "росьска" мова і письмо не могли бути словянські — бо у протилежному випадку тяжко (й навіть неможливо) зрозуміти доцільність розмови імператора Михайла з Константином 863-го р. у справі словянської азбуки (Lehr-Splawinski, ст. 65-67: "...дѣль мой и отъць и ши мьнози искавъше того (= словянське письмо), не суть того обръли (підреслення мос: не можна виразніше відкинути словянськість матеріялів, які Константин "обръть" в Херсонесі два з половиною років перед цією розмовою) то како азъ могу то обръсти? и т.д.")

Недавно виринуло в науковому світі сензаційне повідомлення. Виявляється що Салтівська культура 8-10 ст. *створила своє власне письмо* (чи може навіть використовувала ще раніше т.зв. "скитосарматське"), яке прикладалося до записів іранською, касожською і старогрецькою (!) мовами та широко практикувалося на території західно-хозарського Каганату: див. надзвичайно цікаву статтю Г.Ф. Турчанінова, "О языке надписей на камнях Маяцкого городища и флягах Новочеркасского музея", *Советская Археология* (1964), ч. I, ст. 72-86. Це письмо виразно засвідчене у Верхньому Салтові (Саралі) (там же, ст. 80). Християнські храми Маяцького городища (див. вище відс. 40) й інших місцевостей дають нам можливість висунути тверду гіпотезу про існування в цім контексті відповідної християнської літератури, зразки якої дуже легко могли потрапити в Херсонес, а там і в руки Константина-Кирила. Але чому це письмо називалося "росьским"? Можна висловити слідуєче припущення: це слово (своєрідний *галакс*) знаходиться в тексті, який приготовлено в Моравії к. 875-го р., в оточенні Архiepіскопа Методія і під його наглядом. Св. Методій у тих роках проводив дуже широку евангелізаційно-дипломатичну акцію по всіх словянських і словяномовних землях Півночі і Сходу; немає сумніву що він спрямував своє посольство також до Києва, столиці дніпровських словян (див. Knysh, 1989, ст. 60-63, 68-69, ns. 54-66), правляча кляса яких включала тоді поважну і навіть переважну кількість *іраномовної* (та свіжоприбулої скандинавської) "Руси". Вважаю, що згадка про "роськы" християнські книги тай взагалі широкий наголос щодо "хозарської" місії св. Кирила, були спрямовані до цієї іраномовної (хоч безперечно також словяномовної) частини християнської еліти Київської держави, щоб дістати її підтримку у справі намічених християнізаційних заходів Методіївських проповідників. В загальних рамках "Фотіївського хрещення" 866 р. ця тактика увінчалася повним успіхом як про це і свідчать дещо пізніші матеріяли.

45. Мабуть у той же час і в зв'язку з цими ж подіями три племена тюркомовних хозарів (кабари-копирі), які підтримали акцію іраномовних узурпаторів, відкочували на захід та об'єдналися з малярським степовим союзом: див. Moravcsik, Jenkins, I, pp. 174-175.

46. MGH, SS. I, *Reginonis Chronicon*: p. 599 — Anno dominicae incarnationis 889 gens Hungarorum ferocissima et omni belua crudelior, retro ante seculis ideo inaudita quia nec nominata, a Scythicis regnis et a paludibus quas Thanais sua refusione in immensum porrigit, egressa est... p. 600 — ... a finitimis sibi populis qui Pecinaci vocantur, a propriis sedibus expulsa est, eo quod numero et virtute praestarent, et genitale, ut praemisimus, rus exuberante multitudine non sufficeret ad habitandum. Див. теж Macartney, pp. 82-86, 108; Moravcsik, Jenkins, I, pp. 166-167, 172-173, 176-177; Артамонов, ст. 350. Peter Ratkos "Pramene o staromodarskych bojovych akciach a zaniku mojmirovskoj Vel'kej Moravy", *Slavia* 55 (1986), p. 140, подає дату "897" для Малярського *landnahme*: Regino мав би неправильно перекласти р. 6397 (= 897)

олександрійської ери, як "889". Принципово це можливе (Lowmianski навіть розширює рямки інвазії на pp. 895-905: див. *Poczontki Polski*, IV, 1970, pp. 389-393) хоч що концепцію тяжко погодити з іншими відомими фактами щодо переселення мадярів у центральну Європу: див. Macartney, pp. 187-188; Knysh, 1989, pp. 40-41 п. 126.

47. Д.В. Талис, "Росы в Крыму", *Советская Археология* (1974), ч. 3, ст. 90-95. Артамонов, ст. 357, передає погляд Плетневої і Рибаківа щодо активної ролі печенігів та обвинувачує східних хозарів у насильственим винищенні своїх західних суперників (ст. 358). Див. теж Knysh, 1989, р. 66, п. 41.

Під сильним напором печенігів північні сусіди іранських хозарів, придонські вятичі, в 10 ст. масово переселилися на Середню Оку витіснюючи звідтам та частинно асимілювавши західних Мордвинів: див. А.Л. Монгайт, *Рязанская Земля*, Москва: изд. Наука 1961, ст. 122-124.

48. Одна з дільниць стародавнього Києва носила назву "Копирів кінець." Копирі — це безсумнівно кабари (див. Golb, Pritsak, 1982, ст. 57 і наше раніше застереження у відс. 23.) Можна припустити що згаданий *quartier* де й зосереджувалася більшість київських жидів був первісно заселений (десь на початку 10-го ст.) хозарсько-кабарськими втікачами. Знаємо, що тільки одно із трьох кабарських племен помандрувало за Карпати у складі мадярської степової коаліції (див. Moravcsik, Jenkins, I, pp. 174-175: "The first /clan/ is this aforesaid clan of the Kabaroi which split off from the Chazars...") Доля решти кабарів точно невідома.

49. Див. нпр. ім'я половецького князя вбитого р. 1103: "Урусоба" ("той хто кочує коло Русі") — ПСРЛ, II, с. 253, 255.

50. Dunlop, p. 206. Golb, Pritsak, 1982, p. 51: (цитуючи Масуді) ..the royal army.. are known in this country (Хозарія) as *al'arsiya*... They are strong and courageous and the Khazar king relies on them in his wars.

51. F. Steingass, *A comprehensive Persian-English dictionary*, London: W.H. Allen & Co., 1892, p. 595:

Rosh(an) — "bright, splendid, illustrious, celebrated."

Звідси особові імена Roshana-Roxana, Rustem, Ruslan.

Rushinas — "conspicuous, celebrated"

Rushinasan — "chiefs (of a kingdom or city)"

Див. теж р. 572: *Rukhsh* — "light, flash, sun"

D.N. MacKenzie, *A concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford University Press 1971, pp. 72, 121. R.L. Turner, *A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages*, London: Oxford University Press 1966, p. 624 (п. 10790: *Rus'* — "shine, bright."

Аналогічне припущення висловив український історик Лев Падалка на всеросійському археологічному з'їзді в Новгороді 1911-го р. (Пор. його ж *Происхождение и значение имени "Русь"*, Полтава 1915, ст. 16-18). Ця рідкісна праця Падалки згадується в Г.М. Барац, *О составителях "Повести Временных лет" и ее источниках, преимущественно еврейских*, Берлин 1924, ст. 163. На цьому місці висловлюю подяку п. магістрові Сергієві Мухінові, який звернув мою увагу на призабутий, але дуже цікавий твір Бараца.

52. S.P. Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans 1949, pp. 751-752: *Rosh* (pl. *Roshim*) — "голова, князь, перший, найвищий." L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden: E.J. Brill 1958, pp. 865-866. Вірш Пророка Єзекіїла (38:2) про "Роша Гога і Магога" загально відомий.

53. В pp. 1700-1350 перед Христом відбулася масова інфільтрація на територію Ізраїлю-Палестини арійсько-гурритських симбіотичних елементів (дещо пізніше вони мовно осетілися), які залишили помітні сліди у звичаях, особливому назовництві, релігійній літературі та інших вивах культури старогребейського населення: див. Roger

T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1948, особл. ст. 44, 54-56, 73, 147, і мапа 11/2/. Див. теж R.R. Frye, *The heritage of Persia*, New York: World Publishing Co. 1963, pp. 21, 53.

54. Д.Я. Телегін, ред. *Археология Украинської РСР*, т. I. Київ: Наукова Думка 1971, ст. 263-281. Скитська культура України доби Геродота походить від "ямної" через ряд проміжних ланок. Деякі автори згадують цікаву схолю Аристотелівського твору "про небо" писану ніби між I віком до Хр. і II після Хр., де має міститися повідомлення що "скити-русь мешкають ближче до арктичної смуги" (див. Є. Онацький, ред., *Українська Мала Енциклопедія*, Буенос Айрес 1964, ст. 1647, стовп. б.) Перевірка праці В.Н. Семеновича ("Гелони", *Записки императорского московского археологического института*, т. 27 (1913) выпуск I) де згадана схолю обговорюється на підставі ранішого джерела (Chr. A. Brandeis, ed., "Scholia in Aristotelem", *Academia regia Borussica*, t. IV (1836), p. 492) залишає питання відкритим: в основному тексті читається не "Скити-Русь", як подано Онацьким і Семеновичем, а "Скити, Русь, та інші гіперборейські народи і т.д." (див. "Гелони", ст. 85.) Отже *Скити* і *Русь* вважаються окремими етносами. Невідомо, чи слогу "Русь" належало до оригіналу, чи появилася в тексті як глосса далеко пізнішого (XII ст.?) часу.

П. Бушкович недавно підкреслив що з *філологічного* погляду, імена "Руси" та східноєвропейських фінно-балтійських народів належать до той самої морфологічної групи (див. P. Bushkovitch, "Rus' in the ethnic nomenclature of the *Povest' Vremennykh let'*", *Cahiers du monde russe et soviétique*, XII (1971), pp. 296-306). В очач редакторів ПВЛ "жіночий" етнікон мав би свідчити про суспільну недорозвиненість окресленого організму (*там же*, ст. 303-304.) Хоч висновки Бушковича не цілком певні (він нпр. вважає що "русь" це стародавня релігійна назва середно-дніпровських "полян", ужитково відновлена київськими володарями 9-го ст. для певних політичних цілей), думка щодо *прадавности* терміну "русь" і под. в українській мовній практиці безперечно дуже цінна. Я вважаю що форма "русь" (а не "руси") явно доказує місцеву свідомість північного (переважно скандинавського) а не південного походження *остаточно* прийшлої групи київських володарів. (роки 855 і слід.)

55. A.A. Macdonell, *A practical Sanskrit dictionary*, London: Oxford University Press 1929, p. 255: *Rok, ruk* — "light". T.W. Rhys Davids, W. Stede, eds., *The Pali text society's Pali-English dictionary*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1971, pp. 571-572: *Ruksha, ruksha, roc, ruci, rucira* — "splendour, light, brightness." Див. вище відс. 51, слово "Rukhsh". Vernadsky, 1959, pp. 235, 312, 63. (Raoshsha, Ruks = radiant light). Щодо правдоподібних відмінностей у діалектній вимові слів "рук", "рукш", "рус" і т.п. див. Vernadsky 1943, p. 108.

56. Vernadsky, 1959, p. 63-64, 33.

57. Th. Mommsen, ed., *Iordanis Romana et Getica* (MGH, *Auct. Ant.*, t. V, pars prior) Berlin: Weidmann 1882 (1961 Kraus reprint), p. 91: Hermanaricus rex Gothorum... de Hunnorum tamen adventu dum cogitat, Rosomonorum gens infida, quae tunc inter alias illi famulatum exhibebat, tali eum nanciscitur occasione decipere..., etc.

58. Ця подія відбулася десь на початку 530-их pp., після того як гуни-уличі були змушені віддати Боспор та його "хору" під контроль Візантійської держави (див. Vasiliev, pp. 70-71.) Кассіодор, пишучи ок. 519-го р. (James J. O'Donnell, *Cassiodorus*, Berkeley: University of California Press 1979, pp. 43-47) ще знав про імперію уличів: див. Iordanes, *Getica* 37 (Mommsen, p. 63.) Для Прокопія та Йордана керівні чинники степових коаліцій середини 6-го стол., це вже "болгари" і "гуни-куттригури". Очевидно гуни-уличі залишилися на своїх попередних місцях (в Криму і на нижньому Дніпрі "quam lingua sua Hunni Var appellant": *Getica* 269 /Mommsen p. 127/) але їхні племена вже підпорядковувалися новим союзникам, призовсько-донецьким кочівникам.

“Уличі” — дуже складний історичний етнос-конгломерат 5-9 ст. Його керівні “королівські” групи, *стенові гуни* (= літописні “уличі тиверці” — див. вище відс. 33) склалися з елементів як *іранських* (колишні спалі-поляни (?)) [звідси імена “Хорив” і можливо “Шек” — див. Бібіков, 1957, ст. 235 — в їхній політично-установчій легенді, яку далеко пізніше присвоїли собі Кияни — див. нижче відс. 64] так і тюркських (які покрили цілий конгломерат своєю племінною назвою: це т.зв. *Ultinzures* Йордана, головні союзники сина Аттілі Денгізіха р. 462-3 — (див. *Getica* 272, Mommsen, p. 128); це *Altiagiari* Кассіодора р. 519, могутні володарі південноукраїнських степів (*Getica* 37 — Mommsen, p. 63) це *Ultizures* Агатіаса (див. J.D.Frendo, ed., *Agathias: The Histories*, New York: Walter de Gruyter, 1975, p. 146) васали західно-Тюркського Каганату 580 р.; див. теж G. Knysh, *Eastern Slavs and the Christian Millennium of 1988*, Winnipeg: Ukr. Cath. Ch. 1987, p. 10 n. 11.) На північних периферіях конгломерату діяла особливо сильна ірансько-словянська симбіоза, у формі т.зв. Пастирської культури 5-8 ст. (див. Приходнюк, ст. 12, 91 сл., 102 сл., 126) Ім’я “уличів” присвоїли собі численні словянські роди, які в 5-6 ст. масово переселялися з північної Київщини та Полісся в зону колишньої Черняхівської культури Придніпров’я (Приходнюк, ст. 116-122), асимілюючи її носіїв (аланів, готів, раніше прибулих словян, та інш.) та втворюючи т.зв. Пенківську культуру. Улицький союз був розірваний болгаро-хазарською війною 815-822 рр. Тюркські уличі-тиверці перейшли у васальну залежність Болгарії та згодом стали компонентом печенізької федерації. Деякі групи цих уличів проіснували аж до 12-го ст. ставши частиною “чорних клобуків” і т.зв. “дунайців”. Це мабуть вони були інформаторами “Нестора” щодо повнішої та правильнішої “історії Кия”, перед тим сильно перекрученої та контамінованої на слов’яномовному ґрунті. Слов’янські уличі (та асимільовані ними іранці) залишилися під Хозарською зверхністю після 822 р., були включені до Київської держави ок. 855-860 рр., і проіснували як окреме придніпровське “плем’я”, аж до другої половини 10-го ст. Під напором печенігів (особл. після 978-го р.) їх спільнота розлетілася. Відбувся масовий відтік на північ, на територію київських слов’ян-русів, де уличькі переселенці створили помітні енклави (нпр. в околицях Пересічення, яких 6 км на південь від Києва), можливо з деякими правами самоврядування. З ходом часу вони були асимільовані. Це відзеркалюється в термінологічних інноваціях Нестора, який *поширив* на них і на їхню колишню територію концепцію “полян” (див. нижче відс. 64 — раніші редактори (від р. 1079) примінювали цей термін тільки до Киян) та *викреслив* з літопису всі окремі згадки про Словянських уличів (нпр. їхню війну з Києвом і Свенельдом в 940-их рр.), затримавши тільки поняття нижньодніпровських і дунайських тюркських уличів-тиверців.

59. D.M. Lang, *The Bulgarians*, London: Thames & Hudson 1976, p. 34.

60. Б.Д. Греков, гол. ред., *Правда Русская, I, Тексты*, Москва-Ленинград: изд. АН СССР 1940, ст. 79: “Оубиеть моужь моужа... аще ли боудеть роусинь... любю словенинь, то 40 гривень положить на нь.” І-а стаття “Короткої” Руської Правди. Див. там же, ст. 104, майже ідентичний текст “Широкої” Правди. Тут “русин” означає “знатна людина; професійний військовик чи адміністратор на службі князя”, а не тільки “Киянин”! “Словенинь” це “простолоудин; рядовий вояк земського ополчення”, а не, як часто приймали, “Новгородець”. Контекст цієї статті повніше вияснений у моїй редакторській передмові до праці проф. Леоніда Білецького *Руська Правда та історія її тексту*, яка має вийти друком з рамені Канадської УВАН.

Деякі совето-російські дослідники визнають чисто соціальне значіння ранньої “руси” (див. С.В. Юшков, *Русская Правда*, Москва 1950, ст. 242-243; А.А. Зимин, “Феодальная государственность и Русская Правда”, *Исторические Записки* 76 (1965) ст. 241.) На жаль вони не пробують вияснити історичну етимологію цього поняття (ідентифікація: русь = горожанин (Юшков), чи русь = дружинники (Зимін) зовсім винимає проблему мовної стихії в

якій цей термін утворився) і зв’язують його пізнішу етногонну еволюцію з анти-науковою теорією “древнерусской” народности.

Із теорії Ю. Вернадського (див. відс. 41) виросла цікава спроба М. Андрусяка отожнити приозівську “русь” VIII-IX ст. з уграми-оногурами (див. “До початків державности в Україні”, *Богословія* XXXIV (1970), ст. 68 та сл.) Хоч така спроба теоретично можлива завдяки етнічній неутральності терміну “русь”, її тяжко довести через брак джерельної документації. Археологія свідчить, що сіверяни, які з лівобережних слов’ян найкорше могли прийняти угрів як свою “русь” знаходилися в стані постійної війни з цими драпіжливими степовими погоничами за ясиром, і боронилися від їхніх нападів будуванням відомих “роменських” городищ. Треба також зважити, що слово “русь” прийнялося українцями із спорідненої індоевропейської (іранської) мови, а не із урало-алтайської (мадярської), де воно існувало у формі “орош”. Знаємо, що стародавні мадяри були васалами Хозарії, але нема доказів, що хозарська власть передала мадярам верховодство над слов’янськими сусідами Сарадського Кагана. Мадяри мали боронити західню границю Хозарської імперії проти дунайських болгар. Їхні (мадярські) безпереймні атаки на слов’янських “співітчизників”, це просто вияв грабіжницької стихії степовиків, яку хозари мусіли толерувати заради “вищої державної потреби” у мадярській військовій силі.

61. ПСРЛ, II, с. 21-22 (розповідь про похід “Олега” на Царгород “907”-го — фактично 860-го року.) Іван Франко доказав, що ця розповідь була *віршована*, як і більшість матеріялів включених у *Повість* до р. 1020, — див. О.В. Мишанич, ред., *Іван Франко. Зібрання творів у п’ятдесяти томах, том 6*, Київ: Наукова Думка 1976, ст. 10-11 (з передмови І. Франка до свого неопублікованого твору рр. 1907-1916 “Студії над найдавнішим київським літописом”) і там же, ст. 519-520 (із заяви І. Франка на засіданні філологічної секції НТШ від 12 вересня 1912 р.) Літописний текст згаданого розповіді та український переклад Франка, див. ст. 41-48. Там між іншим читається (ст. 48):

...и рече Олегъ:

“Ишиите паруси паволочиты

Руси, а Словьном кропинныя!”

И повьсиша щиты своя въ вратьхъ показующе побьду,

И поиде от Цьсаряграда.

И всьяша Русь паруси паволочитыѣ

А Словѣне кропинныя,

И раздра я вѣтръ...

Важливий не сам факт, що слова “русь” і “слов’яни” вжиті тут точно в тім самим значінні, як і в І-ій статті Руської Правди; а радше, що це значіння було добро відоме не тільки коли складано оригінал пісні (мабуть ще в 10-ому ст. і на всякий випадок не пізніше 1043-го р.), але і в часі втягнення розповіді до літопису (= 1043. 1079.) Далі: советські дослідники вже давно підкреслюють літературну штучність літописної розповіді про т.зв. “приклик Варягів” (див. Рибаків, 1984, ст. 49: “автор літопису, новгородець який погано знав шведську мову (!)Ю.К.) прийняв згадку в усній сагі про традиційне оточення *конунга* (“sine hus” = свій рід; “thru waring” = вірна дружина) як імена Рюрикових братів (“Синеус” і “Трувор”); див. теж Рибаків, 1982, ст. 198.) Відповідний текст *Повісті* ПСРЛ, II, с. 14, п.р. 862 читається так: “...и избрашася триє брата с роды своими и пояша по собь всю Русь и придоша...” (підкреслення моє.) Пильніша аналіза цього давновідомого вислову виявляє, що тут криється додаткова і досить несподівана інформація, на яку советський науковець не звернув належної уваги. Справа не лише в тім що важко повірити у твердження Рибаківа про мовне невігластво літописця (і тим більше новгородця — людини міста де контакти із Скандинавією були потужні / — але Рибаків помиляється і щодо етнічності автора, бо й у Києві не бракувало знавців скандинавської мови /.) Автор літопису *свідомо*

компонував “легенду” на підставі відомих і прекрасно зрозумілих елементів. Він виразно написав що “брати” зібралися “с роды своими” цебто з “sine hus”! Отже маємо право віднайти його інтерпретацію “thru waring = вірна дружина” не тільки в імені мітичного брата Трувора, але перш за все у доповнюючій виразі “всю Русь”. Таким чином очевидно, що для складача статті *Повісті* п.р. 862 соціальне значіння “руси” (професійне військо; дружина) не було жодною таємницею. Варто також застановитись над можливістю що слово “світлий”, яке виступає чотири рази в тексті договору 911 р. (див. ПСРЛ, II, с. 23, 24; I, с. 33, 34: “от Олега великого князя Руского і от всіх іже суть под рукою его *світлх* і великих князь і его великих бояр”; “наша *світлість*”; “ко князем нашим *світлим* Руским и ко всіх іже соуть под роукою *світлого* князя нашего”) це точний переклад або глосса слова “руський” в його первісній значінні (див. вище, відс. 51. Цікаво, що в договорі 944 р. слово “світлий” взагалі відсутнє.)

62. C. Mango, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1958, p. 98. Спроба Вернадського (1959, ст. 221) перекласти слово *agnoston* не як “невідомий, безіменний”, а радше як “забутий” — рішучевідхиляється Мангом (Homilies, p. 98 n. 13.)

63. J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series graeca posterior*, t. 102, clis. 737-738. Див. теж Грушевський, I, ст. 393, 404-405. F. Dvornik, 1970, p. 267. A.P. Vlasto, *The entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge: University Press 1970, pp. 244-245.

64. “Поляни” — вигадана праназва придніпровських слов'ян-русинів, у контексті переосмислення історії вузкої “України-Руси” київськими книжниками 11-12 ст. Як таке, дніпровське плем'я “полян” ніколи не існувало. Його цілком зрозуміло не згадували ані Константин Порфирородний, ані арабські чи перські географи, ані раніша староукраїнська політична, історична, правнична та релігійна література. Справжній етногонічний процес центральної України склався так що ім'я “руси” ступнево охоплювало ширшу кількість груп різноіменного придніпровського слов'янського населення й остаточно присвоїлося улицькими втікачами з над Росі і Тясмину. *Державна легенда улч-гуни* принесена на північ (до “Куяви”) цими слов'янськими уличами (які широко перебрали не лише елементи матеріальної культури своїх ірансько-тюркських союзників (див. Приходнюк, ст. 97, 100-101, 110, 124-125) але теж їхні ідеологічні уявлення) була штучно автохтонізована і приєднана для праісторії Києва княжим ідеологом-літописцем ок. 1079 р. В цій легенді була згадка про “область Палуні” = полян (див. М. Брайчевський, *Коли і як виник Київ*, Київ: вид. АН УРСР 1963, ст. 85-86.) Фактично, ця “область” означувала стару територію чи то скитів-налів, чи то сарматів-спалів, яку перебрали під свою контролю улч-гуни 5-го ст. На підставі цієї згадки в легенді була викомбінована й літературна праназва сучасного літописцеві “руського” (центральноукраїнського) етносу. З бігом часу ця книжна теорія витіснила давнішу і правдивішу місцеву народню розповідь про “Кия-Перевізнака.” — Ці основні тези будуть незабаром представлені й перевірені у спеціальній праці.

65. ПСРЛ, II, стовп. 20.

66. Остання згадка полян у датованій частині літопису припадає якраз на р. 944. Див. ПСРЛ, II, с. 34: Игорь совокупи воя многы Варяги и Русь и Поляны и Словѣны і т.д.

67. ПСРЛ, II, ч. 12: в лѣто 6360 (= 852) наченшю Михаилу цѣсарьствовати нача ся прозывать Руская земля о семь бо оувѣдахом яко при сем цѣсари приходиша Русь на Цесарьград і т.д. Там же, с. 14: (рік “862”) от тѣхъ Варягъ прозвася Руская земля. Але не зараз! Перед своїм походом на Константинопіль “866” р. (= 860) “Аскольд і Дир” кілька літ “начаста владѣти *Польскою* (не Русскою!- землею” (с. 15.) Перейменування землі, в уяві Нестора, мало місця щойно після походу, і вже діяло до приходу “Олега” в р. “882” с. 17.)

68. Чубатий, 1964, ст. 64-65. Нова праця О. Субтельного дуже слабо наголошує

українське імперіальне значення “вужчої” Руської землі (див. 1988, ст. 23), яке так яскраво підкреслене у *Слові* Митрополита Іларіона (див. Knysh, 1989, p. 65, n. 13) На превеликий жаль, торонтський історик не зумів визволитися від впливу політично тенденційної советської методології і надмірно перебільшив “спільно-східнослов'янськість” ширшої Русі, забувши при тім, що ця “ширша” Русь була, *принаймні до 1133-го року* (коли Новгород, Смоленськ, і Ростов-Суздаль перестали платити дань київському князеві) виразно *українською* імперією, а не східнослов'янським “конгломератом” племен. Для сумлінної історіографії, особливо в добу т.зв. гласноти й перебудови, позиція М. Грушевського залишається невідкличною аксіомою; ця позиція твердить без будьяких компромісів чи гнучких невизначностей що Київська середньовічна держава, її закони та культура були витвіром *виключно* української національності (див. Lubomyr R. Wypar, *Mikhailo Hrushevsky*, Toronto: Ukrainian Historical Association 1988, pp. 15, 36.) У своїх підсумках (див. 1988, ст. 52-54) щодо середньовічної України Субтельний підмінює принципове питання національної тотожності Київської держави-імперії зовсім іншим питанням т.зв. “спадщини Київської Русі” та діалектично відмежовується від концепції Грушевського, а по суті від української історіографії.

69. ПСРЛ, II, с. 16-17. Див. український переклад Івана Франка в Мишанича, 1976, ст. 38-45. Прицак вважає що Новгородський I-ий літопис зберіг *старший* текст цієї розповіді, на тій підставі що у ньому як головний опонент київських вождів виступає *зрілий* уже Ігор: цей варіант знаходиться теж у Длугоша і представляє, на думку Прицака, “Печерський збірник 1072 р.” пізніше нібито перероблений Нестором (див. Golb, Pritsak, 1982, pp. 60-61.) Така позиція — це серйозна помилка гарвардського історика. Новгородський літопис справді подекуди спирається безпосередно на старшу традицію Київської хроніки, але в цьому випадку його текст передає читачам сильно контаміновану перерібку 13-го століття. Вплив “Несторо-Сильвестрівської” *Повісті* можна простежити досить чітко: в не менш як *п'ятьох* місцях новгородської розповіді виступає дієслівна подвійна множина “начаста”, “належоста” “узрешта”, “іздежоста”, “сьжваста” — Golb, Pritsak, 1982, p. 62a. Це виразно доказує що постать Олега не можна інтерпретувати як пізніший додаток до якогось джерельного тексту; вона була інтегральною частиною новгородської версії, перебраною з раніших українських творів як 12-ого так і 11-го ст., і переправленою за своєрідною “ідеологією легітимності” новгородського редактора.

70. Knysh, “Some problems...”, 1985, p. 57 n. 19.

Кістяки грецьких та українських описів походів 860-го, “866”-го, “907”-го рр. зовсім тотожні:

- (1) І тут і там руське військо форсує Суд;
- (2) окружує столицю;
- (3) пустошить околиці, вбиваючи і граблячи населення.
- (4) І тут і там греки безпорадні: то моляться, то відкупляються контрибуцією.
- (5) І тут і там згадується *буря* яка завдає шкоди (сильно перебільшеної у грецьких описах) відступаючій руській флотилії.

Див. Мишанич, 1976, ст. 36-37, 46-48.

Немає отже сумніву що епічний розказ *Повісті* р. 907 дає нам основну староукраїнську інтерпретацію цього славного і дуже успішного походу. А що манера літописця в дечому нагадує описи балканських війн Святослава, то остаточно редакцію твору можна датувати часами Ярослава. Не виключене, що це могла бути пропагандивна підготовка до наміченого походу 1043-го р.

71. Див. вище при кінці відс. 41.

72. ПСРЛ, II, с. 17. Див. Грушевський, I, ст. 192. Рибаків, 1984, ст. 38, 51, 55.

73. Див. відс. 17. ПСРЛ, II, с. 14: избрашася триє брата (Рюрик, “Синеус”, “Трувор”)

с роды своими и пояша по собѣ всю Русь и придоша къ Словѣномъ пѣрвѣ... и от тѣхъ Варягъ прозвася Руская земля.

74. ПСРЛ, II, с. 15: бѣста у него (Рюрика) два мужа не племени его но боярина... В л. 6374 (= 866) Иде Аскольд и Дирдь на Грѣкы... Русь идетъ на Цѣсарьград.

75. П.П. Толочко, *Новое в археологии Киева*, Киев: Наукова Думка 1981, ст. 44. Рибаків, 1982, ст. 307. Golb, Pritsak, 1982, pp. 70-71.

76. ПСРЛ, II, с. 17: "...прозваша Русью." Потреба збройного захоплення Києва виринула тому, що "Аскольд-і-Дир", ставленики легітимного Ітільського уряду, мабуть не хотіли піддержати плянів узурпації центральної хозарської влади Сарадським каганатом.

77. ПСРЛ, II, с. 12, 14.

78. Див. відс. 19. Хозари з'явилися в Києві після приходу радимичів на Сож і після устійнення та розвитку передового "полянського" культурного обличчя супроти своїх "дикіших" словянських сусідів: див. ПСРЛ, II, с. 9-12.

79. Основні компоненти для археологічної реконструкції київського минулого подані в таких працях (згадую тільки найважливіші):

1) М. Брайтчевський, 1963 — див. вище відс. 64.

2) П. Толочко, *Історична топографія стародавнього Києва*, Київ: Наукова Думка 1970.

3) П. Толочко, 1981 — див. вище відс. 75.

4) О. Приходнюк, 1980 — див. вище відс. 35.

5) Y.I. Mezentsev, 1986 — див. вище відс. 35.

6) Н.М. Кравченко, "Исследование славянских памятников на Стугне," в В.Д. Баран, ред., *Славяне и Русь*, Киев: Наукова Думка 1979, ст. 74-92. Див. відс. 105.

80. Довший час вважали що "кераміка в рові" найдавнішої Київської фортеці могла служити надійним орієнтиром щодо часу спорудження "города Кия." Ту кераміку відносили до 7-8-го ст. (Брайтчевський, 1963, ст. 68, 71; Толочко, 1981, ст. 51-52; Толочко, 1970, ст. 47) а "город" відповідно до 6-7-го, навіть (в зв'язку із штучними брежневськими святкуваннями т.зв. "1,500 ліття" Києва) до кінця 5-го ст. (Толочко, 1981, ст. 14, 51-52; Приходнюк, 1980, ст. 81) Цій концепції завдали сильний удар розкопки інших частин найдавнішого рову (Толочко, 1981, ст. 14) та краще вивчення його стратегії. Телер вже стало очевидне, що різномодні керамічні відпадки були скинуті в рів підчас його засипу 988-989 рр., включаючи кераміку 7-8-го ст. Отож традиційне датовання фортеці на Андріївській горі вимагає перевірки. Устійнено що найстарший рів перерізав розвинене поселення "сахнівського типу", а Сахнівську культуру археологи вміщують у рамки рр. 650-750 (Кравченко, 1979, ст. 88; Толочко, 1970, ст. 45-46; Приходнюк, 1980, ст. 71, 111, 126.)

81. Після пильного аналізу літописного тексту, Б. Рибаків переконливо доказав (1982, ст. 102-107; *Мир истории*, 1984, ст. 33) що початковий осередок "Кия" (цебто місцевої словянської "передруської" влади) знаходився не на Андріївській, а на *Замковій горі* (судячи з археологічних даних вже при самім кінці 5-го ст. — див. Приходнюк, 1980, ст. 7, 78; Толочко, 1981, ст. 54.) Ми знаємо, що на Київщині у 5-8 ст. співіснували численні "родові" володіння (див. ПСРЛ, II, с. 7: Полянське же живущем о собѣ и володющеюем роды своимъ яже и до сея брата бяху Поляне и живяху каждо съ родомъ своимъ на своихъ мѣстехъ володющеюем родомъ своимъ.) Мені здається, що автор літописної композиції "Про прикликання варягів словенами і др." (див. відс. 61) використав уже існуючу київську епічну пісню на тему "Як руси прибули до Києва", перецепивши її з політичних мотивів на невідповідний ґрунт північних племінних союзів. Головний аргумент у користь цієї гіпотези такий: в *Повісті*, слово "род" примінюється не до властивих племен (цебто вятичів, кривичів, мері, волинян і т.д.) а радше до їхніх *внутрішніх* частин-

компонентів. Нпр. "род Кия" — це панівний княжий род між "полянми", які формуються у племінну цілість у наслідок об'єднання деякої *сукцесивності* родів (див. вище відс. 18; див. ПСРЛ, II, с. 8: "...но сии Кии княжаше в роду своему..."; с. 15 (прим. в): а мы сѣдимъ роды ихъ.) Отож коли читається під р. 862 що "вста род на род" (с. 14), то це очевидний опис якоїсь *внутрішньої* суперечки, а в ніякому випадку не міжплемінної ворожнечі. (В контексті ПВЛ 862, термін "род" треба перекласти на англійську мову словом "clan". Див. Vernadsky 1943, p. 335: "and there was no justice in the administration, and clan rose against clan, and a civil war started." Пор. неправильний переклад в S.H. Cross, O.P. Sherbowitz-Wetzor eds., *The Russian Primary Chronicle*, Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America 1953, p. 59: "tribe rose against tribe.") Далі: у літописнім слові що "земля наша велика і обильна", масмо виразний натяк на якусь *однорідну* племінну територію. Окремі ворогуючі племена словен, кривичів, мері, весі, про яких тут ніби мова, ніколи не висловлювалися б так про свої *відмінні* племінні території (зрештою такої органічної єдності не було між ними і після приходу здогадної "Руси Рюрика"! Див. ПСРЛ, II, с. 14-15: и по тѣмъ городомъ суть (отже навіть 1116-го р.!) находницѣ Варязи пѣрви наслѣдници в Новѣгородѣ Словенѣ и в Полотьскѣ Кривичи Ростовѣ Меряне Бѣлѣозерѣ Веси Муромѣ Муромы и тѣми всѣми обладаше Рюрикъ.) Звідси невідхильний висновок: поетичні рядки "заклику" були *штучно втягнені* в новоутворену варязьку легенду з якогось зовсім окремого джерела, найправдоподібніше київського походження, яке розповідало про внутрішню боротьбу передових родів Київщини та про полагоду конфлікту династією прикликаних іззовні "Русів", що закріпили існуючий місцевий звичасвий лад у формі "Руської Правди" (див. ПСРЛ, II, с. 14: ...и не бѣ в нихъ правды... и ркоша поищемъ сами в собѣ князя иже бы володѣль нами и рядиль по ряду по праву... (Вернадський — 1959, ст. 206-207 — думав, що фраза про "брак правди" могла бути всунена в розповідь Сильвестром 1116-го р. Див. вище відс. 60.) Можливо, що відгомін цієї історичної події знаходиться й у давно відомому але занедбаному тексті Симеона Логотета з 940-их рр.; див. Шелухин, 1929, ст. 32: "Русь, вони ж Дроміти, таке мають ім'я Руси за для якогось сильного Роса, прозвані так після того, як визволилися через якусь божу раду чи натхнення від прикрястот тих, що їх подолали і володіли." Історичну тотожність компонента київської правлячої еліти, до якого відносилася цікава аналогія "єгипетської неволі" (ПСРЛ, II, с. 12) ще треба устійнити: невідомо, чи тут літописець мав на увазі "прикликаних русів", чи радше давніших родових вождів місцевого походження.

Постійна проблема "творчих конфляцій" за які відповідають ранні редактори нашої хроніки дуже ускладнює інтерпретацію деяких текстів *Повісті*. Ці конфляції (органічне змішування історичних постатей і подій) нагадують у дечому епіографічний підхід славнозвісного Мадярьського Аноніма (див. С.А. Macartney, *The Medieval Hungarian Historians*, Cambridge: University Press 1953, pp. 60-80.) Нпр., "Кий", це не лише місцевий староукраїнський племінний вождь 5-6-го ст., але також фундатор улч-гунської Імперії (ок. 475 р.), внук Аттіли з бічної лінії; це теж словянський князь-фундатор старокиївської фортеці 7-8-го ст. і перший "руський" володар другої половини 8-го ст. Як ми вже бачили, "поляни" — це не тільки стародавні слов'яни-кияни, але також "слов'янські уличі." Під фірмою "Аскольда і Дира" об'єднані безіменні скандинавські ватажки 855-860 рр. і хозарські губернатори Києва 820-855 рр. "Олег" у свою чергу представляє не лише тих же скандинавців 855-860 рр. але й пізніших діячів початку і навіть середини 10-го ст. (в цім випадку "конфляційникам" допоміг факт що "Олег" = helgi = "святий" — це традиційний сакральний титул поганських скандинавських вождів (див. Pritsak 1981, p. 120), який лише згодом перетворився в особове ім'я.) "Володимир" — це не тільки святий внук Ольги, але і його безіменний попередник 860-их рр., і т.д. Отже аналіза цих трудних текстів вимагає особливої чуйності й тонкості. Скажимо відкрито: така аналіза щойно починається і перед

текстологами та істориками стелиться ще довгий та важкий шлях герменевтичних досліджень.

82. ПСРЛ, II, с. 15, 16: "Аскольд же и Дирь.. начаста владѣти Польскою землею"; "Иде Аскольдъ и Дир(д)ъ на Гръкы"; "оувидѣ Ольгъ яко Осколды и Дир(д)ъ княжита"; "и посла къ Асколду и Дирду"; "Аскольд же и Дирдь придоста"; "и рече Ольгъ къ Асколдови и Дирови"; "и оубиша Асколода и Дирда". Навіть Рибаків (1982, ст. 308) відчуває в цих контекстах щось незвичне.

83. *Theophanis Chronographia* in J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series graeca posterior*, tom. 108, Paris 1863, cols. 521-522: /s.a. 6055 (=563)/ Eodem mense (липень) venerunt legati Ascel regis Hermechionum qui interiores Barbarorum nationum provincias juxta oceanum obtinent. Див. теж Артамонов, 1962, ст. 107, 135.

84. Macartney, 1930, pp. 192, 206.

85. ПСРЛ, I, с. 163; II, с. 152.

86. Macartney, 1930, p. 27 n. 2.

87. Thomsen 1877, p. 137; A. Johannesson, *Islandisches etymologisches Worterbuch*, Bern 1956, p. 307. Pritsak, 1981, p. 175.

88. J. Harmatta, *Studies in the language of the Iranian tribes in South Russia*, Budapest 1952, pp. 5-7, 30-31. J.O. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, Los Angeles: University of California Press 1973, p. 440.

89. Vernadsky 1943, pp. 148, 194, 259; Boyce, 1979, pp. 37, 59, 64, 86, 124, 126; вона ж, 1984, p. viii, 91.

90. Список ис. Захарії передає Артамонов, 1962, ст. 83-84: аунгур, аугар, савір, бургар, куртагар, авар, хазар, *дирмар*, сиригур, баграсик, кулас, абдел, ефталіт. Див. теж Рибаків, 1982, ст. 74. Суфікс "-мар" в іранських мовах означає "люди": Maenchen-Helfen, 1973, p. 453, n. 62. Отже "дир-мар" це "люди (із племені) дир."

91. ПСРЛ, II, с. 16-17. Див. Мишанич, 1976, ст. 40-41.

92. Довженок, 1975, ст. 191.

93. Брайчевський, 1963, ст. 129.

94. Moravcsik, Jenkins, I, p. 56 (Kioba), 58 (Kioba), 62 (Kiaba.)

95. А.Я. Гаркави, *Сказания мусульманских писателей о Славянах и Русских*, Санктпетербург: тип. Императорской Академіи Наукъ 1870: Київ як "Куяба" — див. ст. 92 (Ібн-фадлан р. 922); ст. 276 (Ал-Балхі р. 920?); ст. 193 (Ал-Істахрі р. 930); ст. 220 (Ібн-Гавкал р. 977.)

96. R. Holtzmann, ed., *Die Chronik des bischofs Thietmar von Merseburg*, (MGH, SS. Reg. Germ. nova series t. IX), Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1955, pp. VII-XLIII. Cf. p. 488: *Cuiewa civitate magna*; p. 530: *urbs...* Kitava; p. 531: *in magna hac civitate Kitawa, que caput est huius regni*.

97. Грушевський, II, Львів 1905 (передрук Нью-Йорк: Книгоспілка 1954), ст. 557-558.

98. Boyce, 1979, p. 127-128; вона ж, 1984, pp. 43, 166; Golb, Pritsak, 1982, p. 54.

99. Найраніші відомі транскрипції української вимови містоназви *Київ* знаходяться в наступних документах: (1) Епічні пісні літопису Ярослава (к.р. 1040) — див. Мишанич, 1976, ст. 23, 41, 46 і ін.; (2) *Слово* Митр. Іларіона (к. 1049) — див. О. Білецький, ред., *Хрестоматія давньої української літератури*, вид. 3-є, Київ: Радянська Школа, ст. 46; (3) запис на полях Ренської євангелії про французьке матримоніальне посольство в Україну 1048-го р. — див. Кпуш, 1989, p. 47, n. 142; (4) Окружний лист київської жидівської громади. Див. Golb, Pritsak, 1982, pp. 13-14. Автори вважають що лист писано в 10-му ст. (там же, ст. 20-21, 55, 71.) Це твердження можливе, хоч докази не цілком задовільні (нпр. гіпотеза Прицака що хозарська влада втрималася у Києві до р. 930-го, явно хибна.) Лист був безсумнівно написаний перед промудрацією 54-ої статті Широкої Руської Правди,

яка унеможливила накреслену в ньому юридичну ситуацію (див. Греков, 1940, ст. 110.) На жаль, дата промудрації цього уставу нам невідома.

100. Березовець, 1965, ст. 51-61.

101. ПСРЛ, II, с. 67. *Хорс і Сімарі* л. очевидні іранські запозичення: див. Vernadsky, 1943, p. 113, 128; 1959, p. 34, 108, 124; В.В. Седов, "Формирование славянского населения среднего поднепровья", *Советская Археология*, 1972, ч. 4, ст. 126-127.

102. Нпр. "Синко Борич" (ПСРЛ, II, с. 36.) Див. авестійське Saeno-(ko) ("чорний" /Harmatta, p. 26/. Невідомо чи т.зв. "узвоз Боричев" (ПСРЛ, II, с. 7) в якійсь мірі пов'язаний з цим давньокиївським вельможею.

103. Брайчевський, 1968, ст. 168.

104. А. Найновіші спроби деяких американських науковців (*Harvard Ukrainian Studies* XII/XIII, 1988/89, соруґ. 1990: ст. 87-113 /О. Pritsak/; ст. 132-144 /W. Treadgold/) відродити теорію В. Василевського про напади "русів" на Візантійську імперію ще перед 842 р. — видаються цілком невдалі. Василевський цитував *Житіє* Юрія Амастрідського, де описуються часово неозначені жорстокі розбої "русів" на південним побережжі Чорного моря (Treadgold, 136). Прицак хронологізує ці розбої "between 807 and 820" (ст. 94), а Тредголд "in 818 or 819" (ст. 143). П. і Т. спираються почасти на ґрунтовні студії І. Шевченка ("Hagiography of the Iconoclast Period", HURI offprint series, n. 16, 1977, ст. 113-131.) Шевченко (ст. 120-125) блискуче довів (1) що автор *Житія* Юрія був відомий візантійський гатіограф Ігнатій Діакон, і (2) що розповідь про "русів" є *органічною частиною* твору і не може бути чужою інтерполяцією. Але визначному гарвардському візантологу не вдалося доказати що *Житіє* конечно написане *перед* 842 р., або що *сам Ігнатій* цей твір пізніше не переробив нпр. з додатками про "русів" і т.п.) Час смерті Ігнатія покищо невідомий: він міг жити до 860-их рр. "Іконоборські тенденції" твору теж не цілком певні: ми не маємо надійних взорів іконоборських *Житій*. Амастрідське *Ж.* правдоподібно скомпоноване між 862 а 866 р.: південний Крим вже "руський", а "руси" — ворожі погани (Кпуш, 1989, ст. 59. *Ж.* підкреслює "таврійські" звичаї напасників. Укріплення Херсону 839 р. (Treadgold, 143-44) не зумовлене "руською" загрозою, тоді ще не існуючою, а радше візантійсько-болгарською війною 836-842 р.) — Б. Гіпотезу "руської" атаки на Сурож 790 р. (Pritsak, 1990, 105-110) слід відхилити: це явний анахронізм. Первісні дані *Житія* Стефана Сурозького відносяться до "руських" нападів 860-их рр. (Кпуш, 1989, ст. 66 н. 38.) Прицак не добачив можливість далеко пізнішого переносного (і епічного) йменування скандинавських героїв: "Бравлін", ватажок сурозьких "русів", не кинув бився на Bravellir 770 р.! Теорія С. Манга про скандинавські роди у Візантії рр. 825/837 (Pritsak, 87) можлива. *Це не були "руси"*, про яких візантійська адміністрація майже нічого не знала (і дуже мало довідалася) в р. 838-839 — а мабуть західні пришельці.

105. Виводи J. Callmer-а (*HUS* XI, 1987, n. 3/4, ст. 323-364) який відмовляє Києві бути справжнім столичним містом перед 880-ми рр. — надмірно скептичні. Певні наукові кола з дивним успіхом підхопили цю даремну теорію (*HUS* XII/XIII, 1988/89, ст. 281: Н. Lunt, *HUS* XIV, 1990, n. 1/2, ст. 176-9; V. Mezentssev, *Вопросы Истории*, 1989, ч. 4, ст. 118-27; E. Muhle (неі раніше 9 ст.); *Сучасність* 1981, ч. 9, ст. 46-54: О. Прицак.) Київ 8-го-поч. 9-го ст. — це значний *політичний і релігійний* центр, дійсна (хоч скромна) глава ранньої "слов'янської" землі, та контрольний осередок "далекого заходу" Хозарії. Літописні докази достаточні; археологія не перечить. "Фортеця "Кия" " і жертвник капища таки збудовані *не пізніше 750/760 рр.* (Калмерові невідома "сахнівська культура" 7-8 ст. описана Приходнюком): тут знаходилася резиденція київського князя-жреця. Осередок "Аскольда-і Дира" (пізніше "руський" *Самбатас?*) міг бути на Лисій Горі (сліди Волинцівської культури: Callmer, 332).

ПОКАЖЧИК ВАЖНІШИХ ВІДСИЛАЧІВ:

81. Основна причина труднощів в інтерпретації раних текстів *Повісті Временних Літ*.
58. Уличі: український компонент пізно-гунської держави 5-6 століть.
64. Поляни: книжна назва українців придніпров'я.
- 80,105. Город "Кия".
70. Похід Олега на Царгород.
44. "Роське" письмо 860 п.
- 60, 61. "Русь" як соціальне поняття в *Руській Правді* і *Повісті Вр. Літ*.
22. Константин Порфірородний і українська мова 10-го століття.
16. "Україна" і "Руська земля" в 12-ім столітті.

ТОГО Ж АВТОРА:

- 1) *Eastern Slavs and the Christian Millennium of 1988*. Вінніпег: "Центральний Ювілейний Комітет Української Католицької Церкви", 1987. З передмовою Високопреосвященнішого Митрополита Канади Кир Максима Германюка.
- 2) *The Methodian Roots of Mediaeval Ukrainian Christianity*. Вінніпег: Українська Вільна Академія Наук, 1989.

Манітобський Університет, Вінніпег

Олександр Баран

ПРИЧИНИ ПРИЙНЯТТЯ ХРИСТІЯНСТВА ВОЛОДИМИРОМ ВЕЛИКИМ

З нагоди тисячоріччя християнства на Україні в советській публіцистичній літературі наголошувалося в спеціальний спосіб політичні причини хрещення Київської Русі. Мовляв, причиною навернення Володимира був його шлюб з візантійською принцесою Анною, як також і політично-економічний зв'язок з її братом, імператором Василем II. Ця теорія однак протиставиться всьому джерельному матеріалові і всій науковій інтерпретації. Праця д-ра А. Поппе про "Постання християнства на Русі" аналізує всю дотеперішню наукову літературу і доходить до такого висновку, що Володимир був вже схильний до християнства і готовий був його прийняти ще перед шлюбом з багрянородною Анною та переговорами з візантійським імператором. Питанням є тільки: як і хто прихилив Володимира до цього християнства? — На це питання, однак, сьогодні трудно відповісти. Трудність полягає в тому, що за останнє століття постала жива контрверсія між істориками про правдиві причини прийняття християнства Володимиром Великим.

До останніх років минулого століття не було жодної контрверсії чи дискусії про причини християнізації Русі, бо науковий світ приймав описи "Повісті Временних Літ" за факти, й ніхто не сумнівався в їх правдивості. Щойно з кінцем XIX-го століття модерні історики почали сумніватися в автентичності опису Володимирового рішення прийняти християнство як офіційну релігію Київської Русі.

Літопис описує Володимирове рішення впровадити християнство, як офіційну віру Київської Русі, в суто етичному аспекті, як шукання правдивої релігії.

Ось короткий зміст цього опису: До Володимира прибули послы з різних народів, інформуючи його про їхні релігійні переконання. У відповідь на це великий князь Києва розіслав своїх емісарів до сусідніх держав, щоб самі оглянули та подали точні звідомлення не тільки про віру, але також і про релігійну практику цих народів. Після одержання

всіх звідомлень, Володимир рішився під надприродним надхненням прийняти християнство, як найкращу релігію, у її візантійській формі. Й тільки як здобутки цього рішення згадуються тут політичні користі християнства у формі династичного зв'язку з "вічною" візантійсько-римською імперією.²

Сьогодні однак, на підставі аналіз Голубінського, Бавмгартена, Шахматова та інших, приймається як доказане, що цей опис у літописі є легендарною вставкою пізніших часів і не має дійсного історичного значення.³ Його вставлено до літопису при кінці XI століття, і він правдоподібно походить з якогось візантійсько-болгарського прототипу.⁴ Тож від часів Голубінського східнослов'янські історики старалися творити нові теорії про прийняття християнства Володимиром, наголошуючи або релігійні, або політичні причини того прийняття. Ми в тій короткій статті не в силі проаналізувати всі згадані теорії, але спробуємо подати загальне тло політичних, релігійних та соціальних причин християнізації Русі, а від себе додамо нову, етично-психологічну причину, яка впливала з самої особистості Володимира Великого.

Політичні причини за загальною думкою авторів можемо поділити на зовнішні і внутрішні.

Щодо зовнішньої політичної ситуації треба згадати, що при кінці 10-го століття, в часі формування Київської держави, чотири важніші політичні тенденції впливали на т.зв. східних слов'ян. **Поперше:** Колонізуючий наступ Візантійської імперії на північні простори Чорного моря. Візантія, щоб побільшити свій північний ринок, старалася контролювати своїх слов'янських сусідів. А коли вона не могла добитися тієї контролю політичною чи військовою силою, старалася досягнути її поширенням християнської ідеології. **Подруге:** Агресивний рух азійських кочовиків в сторону європейського Заходу, який став постійною небезпекою для осілих слов'ян, а головню для поселень українського степу. **Потретс:** Восинно-торговельні походи скандинавських норманів (варягів) з Балтики на Чорне море. Ті нормани однак не тільки опанували деякі слов'янські місцевості, але стали органічною частиною Східної Європи, започатковуючи панівну династію Києва. **Почетверте:** Східний рух Оттонської Німецько-римської імперії — поганой слави "Дранг нах Остен". — Цей германський наступ в імені християнства став правдивим імперіалістичним суперником Візантії між слов'янами взагалі.⁵

На перехресті цих експансійних рухів молода Київська держава мусіла включити себе в такі політичні сфери, щоб могла забезпечити

свою самостійну екзистенцію та розвиток свого економічного, соціального та культурного життя.

Ясно, що Володимир в першій мірі мусів боронити свою державу від нападів азійських кочовиків. Він це міг доклати тільки приєднуючися до християнської спільноти всіх європейських народів. Але, щоб не стати жертвою західного чи східного християнського імперіалізму, мусів наперед сам охреститися і як самостійний християнський володар з Божою милістю схристиянізувати племінну мозаїку Руської держави. Для збереження самостійної, або, краще сказати, "автономної" християнської ідентичности Володимирові багато помогло його скандинавське династичне коріння, яке творило більш універсальне поняття християнства і якийсь компроміс між східною та західною ідеологіями.⁶

Щодо внутрішніх політичних причин слід зауважити, що Володимир від початку свого панування мусів сильно намагатися, щоб затримати всі руські території та племена при своїй державі. Нарід, завойований його батьком Святославом Завойовником, не відчував потреби централізації панівної влади і дальше старався жити своїм окремим племінним життям. Київська Русь не була ще національно об'єднаною спільнотою, а радше творила якусь суспільно-політичну мозаїку, де кожне індивідуальне плем'я мало свою економічну структуру та сепаратну культурно-етнічну традицію.⁷ З того приводу деякі підкорені племена не прийняли офіційної структури Київського князівства, і сам Святослав ніколи не надав їм спільної державної системи. Не диво, що після його смерті ті завойовані племена стали відзискувати свої втрачені самоуправи, або намагалися викоринити впливи центральної влади на своїх територіях.⁸ Треба було їх знову опанувати та прив'язати тісніше до руського державного пня. Тому Володимир через 15 літ старався воєнними акціями та погрозами приборкувати всі ці не підкорені племена і об'єднати їх під автократичною владою своєї "імперії".

Тут слід нам згадати, що християнська імперська влада не репрезентувала тільки фізичного панування над своїми підданими, але вся вона базувалася на надприродних властях, одержаних "Dei Gratia", тобто з Божої милости. Ця надприродна влада з Божої волі стала основою християнської ідеології всієї середньовічної Європи.⁹

Чи міг Володимир у тій ситуації оминати цю для нього так корисну ідеологію? Чи міг він відмовитися від Богом санкціонованої влади в молодій Київській державі?...

Вкінці мусимо ствердити, що в усіх уже навернених слов'янських народів, як чехів, поляків і болгар, християнство все відіграло об'єд-

нуючу роль у їхньому культурному, соціальному та національному розвитку.¹⁰

Володимир у своїй державній мозаїці сильно потребував об'єднуючого елементу й тому ніяк не міг ігнорувати прикладів християнізації своїх слов'янських сусідів.

Зі сказаного отже слід заключити, що бажання об'єднати Київську Русь під надприродною владою легітимного володаря могло стати важною внутрішньополітичною причиною для прийняття християнства.

Переглядаючи всі ці зовнішні і внутрішні політичні причини, ми бачили, що вони всі були важні і корисні для політичної і структурної рівноваги Київської Русі, однак жодна з них не створила абсолютної необхідності, тобто *"conditio sine qua non"* для прийняття християнства. Й Володимир, в дійсності, ніколи не був безпосередньо примушений до повної християнізації своєї держави.

Після початкових труднощів його влада була певна і забезпечена. Він мав у розпорядженні незлічимі людські і матеріальні засоби до здійснення всіх своїх плянів. На цілому просторі від Балтики до Чорного моря Володимирова *"імперія"* не мала жодного суверенного конкурента. Ані Візантія, ані Німецько-Римська імперія не були безпосередньою загрозою імперії Володимира і не могли визначувати його внутрішньодержавної політики під релігійно-світоглядом оглядом.

Хоч Володимир ясно бачив політичні користі з християнізації своєї держави, проте ті користі ніколи не створили для нього якогось політичного диктату до прийняття нової віри. Тому можемо сміло сказати, що Володимир прийняв хрещення з його власної волі на основі свого релігійного переконання та відповідно до морально-етичних потреб свого народу.

Тогочасні історичні джерела описують Володимирове навернення на християнство як цілковиту зміну в його характері та в стилі його життя. Агресивний та буйний молодий князь стає поважним та відповідальним монархом, ентузіастом своєї нової віри і людиною, *"яка старалася жити за Божими законами"*.¹¹ Ця зміна доказує, що його рішення не постало під зовнішнім натиском, але походило з глибокого особистого переконання. Політичні мотиви і розрахунки не могли б оправдати такої особистої зміни. Для політичних мотивів вистачало б тільки поверхове або формальне охрещення без твердої зміни, самоперемоги та релігійного ентузіазму, виявленого в особистому житті та в житті свого народу.¹²

З тогочасних джерел також можемо бачити цікаву психологічну настанову Володимира при його наверненні. Митрополит Іларіон у

"Слові о законі і благодаті" говорить про Володимирове навернення ось так:

"Не бачив ти жодного апостола, який прибув би до твоєї землі і своєю скромністю, жертвою та постом нахилив би твоє серце до смиренности. Не бачив ти, як (ті апостоли) іменем Христовим виганяли біси, уздоровляли хворих, охолоджували вогонь і воскрешали мертвих. — Цих діл ти не бачив, а як ти увірив, це дивне чудо. Бо інші царі та володарі бачили це все, що ті святі мужи робили, і не увірили, ти же блаженний (Володимире) без усього того прибіг до Христа і *добросердечним думанням та гострим умом зрозумів*, що є один Бог, Творець видимих і невидимих, небесних і земних, який після свого улюбленого Сина спасти світ, та із цими думками увійшов ти у святу купіль."¹³

Цей текст вкоротці говорить, що не візантійські місіонарі, та їхні чуда схилили Володимира до християнства, але він сам через благородне думання та просвічення ума дійшов до християнської правди, зрозумів усе і рішився охреститись. Так само і літописець Нестор у *"Житті св. Бориса і Гліба"* говорить виразно про *"просвічення з висоти"*.¹⁴ А чернець Яків у своїй *"Похвалі"* приписує навернення Володимира на християнство *"небесному просвіченню"*.¹⁵

Аналізуючи ці майже сучасні свідчення, треба сказати, що Володимир дійшов до свого рішення через глибоке етичне переконання про правдивість християнської віри. — А як він дійшов до цього переконання? — Ці тексти виключають чуда, місієйні переконання і навіть приватні об'явлення. Таким чином, треба шукати мотивів цього переконання і взагалі причин прийняття християнства у самому Володимирі або в його найближчому оточенні.

Тут однак релігійні історики стали пояснювати Володимирове приватне навернення якоюсь етичною кризою або морально-психологічними впливами на його приватне життя. Наприклад, Філарет Гумілевський каже, що убивство свого брата сильно мучило Володимирова совість і провадило його до християнства.¹⁶ На думку Бавмгартена, Володимир навернувся під впливом чудесного навернення його приятеля Оляфа Трігвасона, короля Норвегії.¹⁷ Чубатий певний, що його християнські жінки нахилили Володимира до християнства.¹⁸ Голубінський вірить, що впливи його бабки св. Ольги були причиною християнського переконання Володимира.¹⁹

Ми, при найкращій волі, не можемо погодитися з ідеями цих істориків. Володимирове християнство не було продуктом якоїсь етичної чи психологічної кризи і не постало під впливом його жінок, бабки чи приятелів. Володимирове християнство було багато глибше,

переконливе і рішаче, бо воно було вислідом довгої етично-моральної еволюції всієї Рюрикової династії.

Рюрикова Династія від початку свого існування була харизматичним родом у Східній Європі. Цей рід за варязькою традицією вірив у релігію “сили”, яку старався накинати підкореним слов'янам. Зі своєю харизматичною силою цей рід міг зорганізувати, поширювати й обороняти найбільшу європейську міждержавну торгівлю 10-го сторіччя. Йі поки ці Рюриковичі були тільки ватажками-борцями і торговцями, вони не думали про вищі вартості релігійного життя і не дбали про духовні потреби підкорених їм народів. Але прийшов час на організацію держави і на шукання структурних елементів для відповідної державної системи. Володимир бачив, що державна спільнота Європи основана на християнстві, але, як гідний репрезентант свого роду, і в тій спільноті він хотів задержати харизматичну силу свого роду. Він знайшов можливості на це в ідеології східньо-європейської християнської держави.

За теоріями професора Р. Пайпса в середовіччі існували дві окремі державні структури в Європі: “Домініальна структура” західних держав і “патримоніальна структура” Візантії. Володар західної “домініальної держави” володів своїми підданими згідно із законом свого володіння.²⁰ Натомість володар “патримоніальної держави” був намісником Христа, який уважав цю державу зі всіма підданими за свою приватну власність, а його слово було законом всього патримоніального володіння.²¹ Та зате він був відповідальний перед Богом за духове добро та за спасіння свого народу. Тому володар патримоніальної держави візантійського типу мусів бути переконаним християнином і прийняти етичну відповідальність за духове добро своїх підданих. Щоб бути рівним з іншими східноєвропейськими володарями, Володимир також мусів прийняти етичну чи моральну відповідальність за духове добро своїх підданих, як князь “патримоніальної держави”.²²

Та ця моральна відповідальність за духове добро свого народу створила для Володимира поважну проблему і довгий період вагань перед своїм остаточним рішенням. Він мусів себе переконати, що він може бути всецілим християнським володарем і зможе прийняти всю моральну відповідальність як “патримоніальний князь”. А коли він переконав себе, що мусить стати відповідальним патримоніальним володарем, тоді його моральна відповідальність за своє володіння стала його найбільшою мотивацією до прийняття християнства.

На закінчення треба нам підкреслити, що в першій мірі християнське переконання Володимира та його моральна відповідальність за надприродне добро свого народу охилили його до прийняття християнства, а не тільки політичні та економічні відносини того часу.

ПРИМІТКИ

1. A. Poppe, *The Rise of Christian Russia*, London: Variorum Reprints, 1982, pp. II/197-198.
2. S.H. Cross & O.P. Sherbowitz-Wetzor, *The Russian Primary Chronicle*, Cambridge: Medieval Academy, 1973, pp. 96-113.
3. Е. Голубинський, *Історія Русської Церкви*, Москва: імпер. Обществ. Исторіи, 1901-1917, т. I, ст. 105-140.
4. А. Шахматов, *Разысканія о древнейших русских летописных сводах*, С.Петербург: Тип. Александрова, 1908, с. 133-161, 462.
5. G. Vernadsky, *Kievan Russia*, New Haven: Yale Univ. Press, 1973, pp. 1-18, 48-74; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, New York: Prager, 1971, pp. 164-201; F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe*, U.S.: Acad. Intern. Press, 1974, pp. 136-184.
6. Голубинський, *цит. твір*, ст. 66-84.
7. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, Нью Йорк: Книгоспілька 1954, т. I, ст. 366-428.
8. *Там же*, ст. 485-495.
9. N. Zacour, *An Introduction to Medieval Institutions*, New York: St. Martin Press, 1976, pp. 96-113.
10. F. Dvornik, *The Slavs, their Early History and Civilization*, Boston: American Academy, 1959, pp. 80-146.
11. Cross & Sherbowitz-Wetzor, *op. cit.*, pp. 117-123. Так само гляди G. Vernadsky & others, *A Source Book for Russian History from Early Times to 1917*, New Haven: Yale Univ. Press, 1972, p. 39. З літописів та з Церковного Статуту Володимира бачимо, що Володимир був переконаним християнським володарем. Він схристиянізував закони держави та робив харитативні діла. Також заохотив до братерства та християнської любови.
12. Голубинський, *цит. твір*, ст. 185-187, 238-245.
13. *Перші Українські Проповідники і їх Твори*, Рим: Унів. св. Климента, 1973, ст. 113.; Голубинський, *цит. твір*, ст. 121.
14. Голубинський, *цит. твір*, ст. 122.
15. *Там же*, ст. 239-245.
16. Філарет (Гумилевський), *Історія Русской Церкви*, С.Петербург, 1894, т. I, ст. 26-70.
17. N. Baumgarten, *Saint Vladimir et le Conversion de la Russie*, Rome: Pont. Inst. Orient., 1932, pp. 68-71.
18. М. Чубатий, *Історія Християнства на Русі-Україні*, Рим: Ук. Кат. Університет, 1965, т. I, ст. 215.
19. Голубинський, *цит. твір*, ст. 180.
20. R. Pipes, *Russia under the Old Regime*, New York: Scribner, 1975, pp. 27-58. Щодо “домініальної системи” то вона ще була в стадії розвитку і не могла впливати на Русь.
21. *Там же*.
22. Ch. Diehl, *Byzantium: Greatness and Decline*, New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 1975, pp. 27-39; D.A. Miller, *The Byzantine Tradition*, New York: Harper & Row, 1966, pp. 63-65; J.M. Hussey, *The Byzantine World*, New York: Harper & Row, 1961, pp. 85-99.; Ch. M. Brand, *Icon and Minaret*, Englewood: Prentice Hall, 1969, pp. 5-33.

Михайло Брайчевський

ОБ'ЄДНУВАЛЬНІ ТЕНДЕНЦІЇ В ПІВДЕННІЙ РУСІ XII-XIII ст. (політичний план Романа Мстиславича)*

Так зване феодальне роздріблення було наслідком переходу від ленної системи землеволодіння до вотчинної, і відповідно, виникнення приватної власності на землю. На заміну умовному держанню, що забезпечувало хоча б відносну залежність васала від сюзерена, прийшов імунітет який повністю зруйнував (принаймні на практиці) складену раніше структуру, не пропонуючи натомість чогось рівноцінного. Цей процес виявився дуже болючим і супроводжувався важкими політичними наслідками. Історія Русі в XII-XIII ст. може бути класичною ілюстрацією тої тези.

Природньо, складна ситуація, що виникла у Східній Європі в період феодального роздріблення, викликала серйозне занепокоєння у найбільш далекоглядних ідеологів доби. Пропонувалися різні рецепти і висувалися різні концепції, спрямовані на подолання соціальної деструкції. Головний сенс колізії полягав у тому, що на Русі XII-XIII ст. (як і в будь якій іншій феодальній країні) відцентрові тенденції перепліталися з доцентровими. Останні розглядаємо широко, маючи на увазі не лише прагнення відродити втрачену загальноруську державну єдність (яка, втім, завжди мала досить ефемерний характер), а й будь які інші форми федерації, базовані як на приватно-династичних, так і на чисто політичних взаємовідносинах. Завдання дослідження полягає в тому, щоби правильно усвідомити і те і друге.

Говорячи про політичну проекцію процесу феодального роздріблення (який мав загалом прогресивний характер закономірного етапа в еволюції феодального ладу), можна констатувати наявність на Русі двох основних концепцій, умовно названих "черговим порядком" та "вотчинною ідеєю". Перша зводилася до послідовного пересування вищих володарів з уділа в уділ за принципом старшинства і була чревата ускладненнями у вигляді заплутаності генетичних ліній, ізгойства і

* Ми задержимо правопис авторського рукопису.

т.п. явищ, які породжували нескінченні князівські усобиці.¹ Друга, чітко сформульована в 1097 р. рішенням Любецького з'їзду,² прагнула локалізувати проблему, закріпивши кожний з уділів за певною гілкою княжого дома і залишивши за її представниками право самостійно вирішувати свої внутрішні справи.³

Нерозв'язаним, однак, залишалося питання про верховну державну владу. Спроба розглядати Київ, як один з уділів, не дала наслідків, оскільки з київським престолом була пов'язана думка про загально-руське панування. Коли цей престол був вершиною удільної ієрархії, претензії на нього вирішувалися в загальному порядку "старшинства". Ліквідації тої ієрархії, але збереження за Києвом ролі загальнодержавного центру, породили нову проблему, що так і не знайшла свого теоретичного обґрунтування. До самого монгольського нашестя Русь не знала суворої системи престолоспадкування, і це породжувало численні політичні конфлікти, розв'язувані часто-густо силою зброї.⁵

Середина XII ст. була ознаменована серйозними зрушеннями в суспільному житті Русі. Виділення Суздальської землі з складу Чернігівського та Переяславського князівств мало таке ж значення для історії Північно-Східної, як виділення Полоцького князівства в першій половині XI ст., — для історії Північного Заходу. Тут до політичних моментів приміщувалися відносини етнічні, національні. Якщо Полоцька земля (разом з Вітебськом та Мінськом) становила просторове ядро етнічної консолідації, яку ми вправі назвати білоруською, то Суздальська Русь разом з Рязанню, Муромом, Ростовом та іншими центрами Волго-Окського басейна послужила таким же ядром великоруської інтеграції. Політична структура тут в загальних рисах відбивала й накладалася на більш глибоку етнічну структуру.

Цей сюжет в радянській історіографії дуже запущений; більше того, до недавнього часу сама думка про етнічне розмежування в рамках давньоруської народності вважалася еретичною і тягла за собою звинувачення в націоналізмі.⁶ Не заглиблюючися в цю проблему, відзначимо, однак, що вияв того процесу досить виразно проступає в матеріалах XII-початку XIII ст., зокрема — в сфері мовного розвитку. Дослідження А. Кримського,⁷ Б. Ляпунова,⁸ Л. Булаховського,⁹ Ф. Філіна,¹⁰ та інших лінгвістів виявили цілком очевидні ознаки російської, української та білоруської мови в той час. Інша справа — з'ясування причин та факторів, які зумовили поділ східного слов'янства на три сучасні народи.

В історіографії висловлено погляд, відповідно до якого головною причиною розпаду давньоруської народності послужила саме фео-

дальна роздрібленість.¹¹ Він виявляється цілком хибним, бо тут причина і наслідок помінялися місцями. Але й протиставлена йому концепція, що стверджувала повну етнічну монолітність Русі в XI-XIII вв.¹² не може бути прийнятною, оскільки не здатна пояснити сучасну етнографічну мапу Східної Європи. Найближчою до істини вважаємо концепцію Б. Рібакова згідно якої розподіл Русі на феодалні уділи значною мірою відбиває племенну (тобто, етнічну) структуру країни.¹³

В нашому випадку істотним здається інше: відносини поміж уділами виявляються різними в залежності від їх етнографічної характеристики. Не випадково, суздальські князі прагнули зберегти свій вплив в Рязані, Муромі, Ростові; претендували на зверніхсть над Новгородом, але ставилися байдуже до Чернігова, Смоленська, Курська. Волинські князі дуже ретельно блюли Берестя і Дорогичин, домагалися влади над Галичиною та Поділлям, простягали часом свої претензії до Києва й Чернігова, але мало цікавилися значно ближчими територіально Слуцьком або Мінськом. Сферою заінтересування Полоцька, відповідно були землі кривичів, полочан, дреговичів — Мінськ, Слуцьк, Вітебськ, Друцьк і т.д.

В нових умовах послаблення центральної влади і поглиблення інших зв'язків, що мали не лише політичний зміст, визначалися й нові тенденції, принципово відмінні від попередніх. В ранній період головними діючими силами в міжусібній боротьбі були: Чернігів, Переяслав, Волинь, Перемишль, Тербовля (перераховуємо учасників Любецького з'їзду 1097 р.)¹⁴ Це — підвденноруські землі; вони склали початкове ядро Русі, що пізніше дістало назву "Україна".

Полоцьк вийшов із загальноруської гри ще в першій половині XI ст.,¹⁵ зайнявшись своїми внутрішніми справами. Північно-Східна Русь на той час становила периферію Чернігівської та Переяславської земель. Новгород і Псков — центри із своєрідною соціально-економічною фізіономією взагалі займали особливе становище в державній структурі країни.

Починаючи від середини XII ст. на політичну авансцену виступили Володимир-на-Клязьмі та Смоленськ, тобто, північноруські центри. Картина міняється докорінним чином: йдеться вже не просто про відцентрові тенденції в боротьбі за великокнязівський престол, а про складне переплетіння відцентрових та об'єднувальних устремлень. Скажімо, тенденція до відособлення Північно-Східної Русі від Києва, що дуже активно виявляла себе від часів Андрія Боголюбського, була зворотньою стороною не менш активної централізації княжої влади в межах власного північно-східного уділа. В цих умовах боротьбу за київський престол вели представники південних князівств (Чернігів та

Волинь), або ж уділи, що в етнографічному відношенні займали ніби проміжне, маргінальне місце (зокрема — Смоленськ).

В Південній Русі на кінець XII ст. відчутно викристалізувалася колізія, що визначала політичну ситуацію аж до самої Батисевої навали, формуванням двох інтеграційних епіцентрів: західного (Волинь) та східного (Чернігів). Ці два епіцентри протистояли один одному лише в сфері суто практичних політичних взаємовідносин. В плані загальноісторичному вони плекали єдину ціль — об'єднання південноруських земель, що утворили ядро України. Суперечка йшла сприводу того, котра з ліній княжого дома візьме на себе функцію державної консолідації тих земель — чи то чернігівські Ольговичі, чи волинські Мономаховичі (нащадки Мстислава Великого). Історія вирішила це змагання на користь других: в середині XIII ст. Данило Галицький реально об'єднав під своєю владою всю Південну Русь, але сталося це в тяжких умовах монгольської інвазії, коли Чернігівщина і майже вся Наддніпрянина лежали в руїнах.

На кінець XII ст. ця ситуація вже більш-менш визначилася. Найвидатнішою постаттю в цей час, поза сумнівом, виступав волинський князь Роман Мстиславич. І мова не тільки про його здібності політика і полководця, не тільки про його дивовижну енергію та упертість, — але насамперед про те, що Роман зумів виробити принципово новий погляд на речі і запропонувати власну політичну концепцію.

Волинський князь аж ніяк не гребував Києвом та великокнязівським престолом. Але першочергове завдання він бачив у іншому. Він відмовився від дії “в лоб”, враховуючи складність політичної обстановки. Після погрому Києва в 1169 р.¹⁶ довкола руської столиці почалася справжня свистопляска. Протягом 1171 р., наприклад, в Києві змінилися три князі: Гліб Юр'евич,¹⁷ Володимир Мстиславич,¹⁸ і Роман Ростиславич.¹⁹ В 1172 р. тут опинився Михайло Юр'евич,²⁰ в 1173 — Рюрик Ростиславич,²¹ в 1174 — Ярослав Ізяславич,²² в 1175 — знову Роман Ростиславич.²³ Ця ситуація нагадувала знамениту імператорську чехарду в Римі III ст. н.е.

Роман Мстиславич не міг не розуміти, що за таких обставин саме по собі оволодіння Києвом ще нічого не значить: великокнязівський титул зазнав повної інфляції. Для того, аби повернути йому справжню вартість потрібно було ще дещо, і це “дещо” могло бути лише сильною і досить багатою вотчиною. Все більше сил виходили з гри, причому — сил найбільш впливових. Спочатку Полоцьк, потім Суздаль, далі Галич залишали список евентуальних претендентів на київський престол, задовольняючися власною синицею в руках проти досить ефемерного загальноруського журавля в київському небі. Дрібні Гліби та

Михайли не робили політичної погоди; з реальних сил, які могли протистояти Роману, залишалися смоленські Ростиславичі і чернігівські Ольговичі. Отже, треба було стати сильнішим за чернігівського та Смоленського князів разом узятих. А бути сильнішим на той час означало мати більшу і краще організовану вотчину.

В 1175 р. на київський престол вступив чернігівський князь Святослав Всеволодович,²⁴ що здужав протриматися тут (з незначними перервами) 18 років — нечувано довгий термін за тогочасними уявленнями.²⁵ Правда, ціною компроміса з Рюриком Ростиславичем — представником смоленської династії,²⁵ з яким він поділяв владу протягом 13 років. Тягатися з цими двома було важко, тому Роман звертає свій погляд в звосім інший бік — в бік Галичини. Починається тривала боротьба за галицький престол, яка з перемінним успіхом тяглася понад десятиліття (від 1188 по 1199 рр.). Але в кінцевому рахунку таки принесла Роману свої плоди. В 1199 р. Волинь і Галичина були об'єднані під його владою.²⁷

Це була принципово нова (принаймні в Південній Русі) політична концепція. Тепер Роман став володарем величезної території, що охоплювала Волинь, Галичину, Поділля, Буковину, частину Закарпаття, Пониззя — майже половину сучасної України і дві третини тогочасних південно-руських земель. Він одразу ж став недосяжним для решти претендентів на великокнязівський престол — ані Чернігів, ані Смоленськ не могли протистояти його претензіям. В 1201 р. Роман зайняв Київ²⁸ Святослава Всеволодовича на той час вже не було в живих. Рюрик Ростиславич утік на південь. Всеволод Велике Гніздо був занепокоєний справами на півдні, але нічого реально зробити не міг. Роман став великим князем і “самодержцем” Русі — “како держаніє бывша всеи Руской земли”.²⁹

Рюрик, правда, зброї не склав і в наступному, 1202 р., скориставшись від'їздом Романа на захід, в союзі з чернігівськими Ольговичами та половцями захопив Київ, піддавши його страшному розгрому.³⁰ Але цей успіх виявився ілюзорним. Роман, розбивши половців, знову зайняв столицю, захопив у полон самого Рюрика і постриг його в ченці.³¹ Всі ці події знову й знову ставили на порядок денний проблему принципового урегулювання верховної влади. І от саме на цей час припадають відомості про надзвичайно цікавий план, запропонований давньоруським князем Романом Мстиславичем.

Цей план державного перебудування Русі на принципах федерації не знайшов висвітлення в наявних у нашому розпорядженні джерелах. Літописи не містять про нього жодного натяку. В цьому, однак, немає нічого дивного, оскільки південноруське літописання до нас не дійшло

(в Іпатському зведенні за 1200-1205 рр. маємо пропуск, очевидно теж не випадковий ³²), а північноруське відбило позицію суздальського князя, що сприйняв Романові пропозиції рішуче негативно. Не маємо жодних свідчень і в західних джерелах, оскільки в них відображена переважно зовнішньополітична діяльність галицько-волинського князя.

Єдиним джерелом являється знаменита праця Василя Татищева. В третьому томі її читаємо:

“Роман... послал ко Всеволоду великому князю, в Суздаль и ко всем местным князям объявить, что он Рюрика для его клятвопреступления свергнул с престола. И представлял им следующее: “Вы, братия, известны о том, что Киев есть старейший престол во всей Руской земли и надлежит на оном быть старейшему и мудрейшему во всех князьях русских, чтоб мог благоразумно управлять и, землю Рускую отвсюду оборонять, а в братии, князьях русских, добрый порядок содержать, дабы един другаго не мог обидеть и на чужие области наезжать и разорять. Ныне же видим все тому противное (далі йде коротка характеристика сумного стану справ). Мое же мнение ежели принять хотите, когда в Киеве великий князь умрет, то немедленно местные князи суздальский, черниговский, галицкий, смоленский, полоцкий и резанский, согласяся, избираут старейшего и достойнейшего себе великим князем и утвердят крестным целованием, как то в других добропорядочных государствах чинится. Младших же князей к тому избранию не потребно, но они должны слушать, что оные определяют. Когда тако князь великий на киевский престол избран будет, должен старшего сына своего оставить на уделе своем, а младших наделить от онаго ж или в Руской земли от Горыня и за Днепр, сколько городов издервле к Киеву принадлежало. Ежели кто из князей начнет войну и нападение учинит на область другого, то великий князь да судит с местными князьями и смирит. Ежели на кого придут войною половцы, венгры, поляки или другой народ и сам тот князь оборониться не может, тогда князю великому, согласяся с местными князи, послать помосьч от всего государства, сколько потребно. А чтобы местные князи не оскудевали в силах, не надлежит им областей своих детям делить, но отдавать престол по себе одному сыну старшему со всем владением. Меньшим же хотя давать для прокормления по городу или волости, но оным быть под властью старшего их брата. А буде у кого сына не останется, тогда отдать брату старейшему по нем или кто есть старейший по линии в роде его, чтоб Руская земля в силе не умалялась”. ³³ Закінчувалося звернення запрошенням з’їхатися в Києві або в якомусь іншому місті, “дабы устав твердый учинить”. ³⁴

Цитоване повідомлення заслуговує на щільну увагу. Проблема так званих “Татищевських відомостей” (тобто свідчень документів, відсутніх в розпорядженні сучасної науки), свого часу породжувала скептицизм. Історика навіть уважали за фальсифікатора, що фабрикував потрібні йому матеріали. Так, ще в 1945 р. В. Мавродин називав Іоакимівський літопис (широко вживаний В. Татищевим) “класичною підробкою XVIII ст.” ³⁵ Але в наш час ситуація змінилася докорінно. Дослідження повоєнних років показали джерелознавчу цінність “Истории российской”, яка вимагає (як і будьякий інший документ) критичної вивірки — як позитивної так і негативної. ³⁶ І хоча й нині лунають скептичні голоси, ³⁷ “Татищевські відомості” міцно зайняли своє місце в джерелознавчому тезаурусі вітчизняної історії.

Не підлягає сумніву чесність і ретельність В. Татищева, як історика. Відомо, що він мав до рук цілий ряд автентичних документів, які не дійшли до нас; тому численні деталі, наявні в його праці, часом виявляються єдиними свідченнями, що заслуговують на повне довір’я. В нашому випадку, однак, ситуація ускладнюється тим, що цитоване місце базується не на безпосередньому використанню стародавніх документів, а запозичено істориком з других рук.

Це він сам засвідчує в примітці: “Сие Романово предложение ни в одном манускрипте, которые я в руках своих имел, не находится, а сообщил мне Хрущев выписанное и сказал, что выписано в Новгороде из древнего летописца, и писано было древним наречием, которое мы с ним преложили, как здесь. А хотя оно несколько сомнительно было, однако же, видя (слог онаго древний, котораго он сам сочинить не мог) что сия форма правления подобна Немецкой империи, которую никто за лучшую почесть не может, и Хрущев сам, многие в том пороки разумея, не хвалил, как я довольно его мнение знал, что он у нас монархию прочим предпочитал; число шести избирателей не безопасно, ибо, по три разделяся, ко окончанию привести не возмогут, разве седьмой в списывании проронен. Что же в местных наследие одному старейшему сыну полагал, оно весьма изрядно, и естли бы сие тогда утвердили, то б, конечно, от такого великого вреда от татар не приключилось”. ³⁸

Таким чином, джерелом для Татищева послужила виписка з літопису, очевидно, новгородського, зроблена в одному з новгородських книгосховищ Андрієм Хрущовим (що, як відомо, був помічником Татищева під час його сибірсько-уральської горнорудної діяльності). Чи не була та виписка фальсифікатом? Навряд чи. І не тільки з мотивів, які наводить сам дослідник (хоча й вони здаються слушними), а насамперед — за відсутністю будьякого сенсу в подібній

містифікації. Б. Рибаків висловив цікаву думку, що до новгородського літописання ця довідка потрапила як відображення політичної полеміки місцевих ідеологів (республіканців) проти великодержавної концепції суздальського князя Всеволода Юр'євича.³⁹ Це припущення дуже правдоподібне.

Отже, вважаємо за необхідне не ігнорувати цитоване повідомлення, а враховувати його при реконструкції політичної ситуації кінця XII — початку XIII ст. Воно дозволяє зробити ряд важливих спостережень, що прекрасно вписуються в загальну картину.

Перш за все (це підкреслює і сам Татищев) в основу Романового плану покладена ідея курфюршества, поза сумніву запозичена з Німеччини. Дивуватися тому не доводиться, оскільки як Волинь, так і Галичина в описуваний час мали тісні стосунки з Заходом і ситуація, що склалася в Священній римській імперії німецької нації, так чи інакше впливала на Південно-Західну Русь. З другої сторони, в поданому проєкті, поза сумнівом знайшли своє відображення і ті відносно демократичні тенденції, які виявляли себе в Південній Русі протягом всієї її історії, і які були відзначені іноземцями ще в середині I тис.н.е. Так, візантійський історик Прокопій Кесарійський в VI ст. підкреслював, що анти (майбутні українці) “здавна живуть у народоправстві”.⁴⁰

План Романа, як бачимо, передбачав радше республіканський, аніж монархічний лад, хоча й обмежував коло можливих претендентів на верховну владу членами князівського дому. Отже, малося на увазі забезпечити індивідуальну санкцію для кожного верховного володаря.

Особливий інтерес становить реєстр евентуальних курфюршества. Їх число — шість — не було правильно усвідомлене В. Татищевим, який, зокрема, побачив деяку небезпеку в парності. Ця небезпека мала, очевидно, формальний характер, оскільки обрання вищого правителя більшістю в один голос всеодно створювало б надто напружену ситуацію. Крім того малося на увазі обрання когось з числа самих курфюрств, чому цілком логічним було б виключення претендента з числа голосуючих. Більш цікавим є самий перелік князівств, в якому бачимо очевидне порушення принципа старшинства та реальної значимості.

Дійсно, право обрання великого князя надано рязанським князям — малозначним васалам суздальського князя, які ніколи не грали солідної ролі в політичному житті країни. З другої сторони в списку відсутнє Переяславське князівство — одне з найстаріших і (що найбільш дивовижно) — Волинь, вотчина самого Романа. Останнє, треба думати, пояснюється тим, що в момент подання свого плану Роман уже володів Галичем і це не тільки підтверджує дату, але й свідчить, що об'єднання

обох уділів розглядалося, як акт тривалої дії, покликаний внести серйозні корективи в розміщення політичних сил на півдні Русі. І все ж відсутність Волині викликає здивування, бо включення її в число курфюршества забезпечило б Роману, два голоси і тим — солідну перевагу перед рештою претендентів.

Вважаємо, розгадку задуму треба шукати в іншому місці. Роман прагнув зберегти рівновагу поміж трьома частинами Русі, що мали під собою етнічну підоснову; поміж трьома епіцентрами національної консолідації. Справді: Південна Русь (майбутня Україна) представлена в його проєкті двома голосами: Галичем і Черніговом; Північно-Західна Русь (майбутня Білорусь) — теж двома: Полоцьком і Смоленськом. Складніше було з Північно-Східною Руссю (майбутньою Росією), де об'єднувальні тенденції в масштабі уділу виявилися набагато сильнішими, і де у суздальського князя по суті не було конкурента. Для збереження рівноваги довелося звернутися до провінційної Рязані. За такої ситуації число б було зумовленим; ні сім, ні п'ять курфюршества не забезпечували необхідної дистрибуції.

Всередині кожного з уділів Роман пропонував майоратний принцип монархії — успадкування престоло старшим сином, а на випадок прямого спадкоємця — старішим братом покійника. Решта членів княжого дому мали одержувати феоди на принципах умовного держання (“кормлення”). Це та система престолонаступництва, яка пізніше (від XIV ст.) дістала в Європі назву салічної. Коли б пощастило її утвердити, феодальне роздріблення на Русі дістало б дуже серйозний стримувальний чиник. На жаль, так не сталося.

План Романа Мстиславича не був втілений в життя і залишився лише видатною пам'яткою суспільно-політичної думки кінця XII — початку XIII ст. Його реалізація завдала б серйозного ушкодження надто багатьом амбіціям і претензіям сучасників. Насамперед треба підкреслити, що рішучу опозицію пропозиціям галицько-волинського князя виявив Всеволод Велике Гніздо. В. Татищев пояснює це великодержавними замірами суздальського князя,⁴¹ який нібито претендував на першість серед інших князів. Мабуть, в цьому є певний сенс і негативна опінія Всеволода так чи інакше прозвучала в тогочасній ситуації. Але вбачаємо тут і певний елемент модернізації, оскільки в своїй реальній діяльності Всеволод не прагнув до панування над південноруськими землями, хоча іноді й втручався в хід подій на Півдні. Основні свої зусилля він зосередив на зміцненні своєї влади в межах власного північноруського уділу.

Але не підлягає сумніву, що реалізація Романового плану дуже істотним чином відбилася б на становищі суздальського князя. Вона

поставила б його під контроль обраного загальноруського зверхника. Це, зрозуміло, аж ніяк не імпонувало Всеволоду, діяльність якого являла чи не найбільш яскраве поєднання доцентрових і відцентрових сил; прагнучи всіляко централізувати Північно-Східну Русь і подолати її удільну роздробленість, він водночас твердо тримав курс на утвердження незалежності від Києва і формування там власної самостійної держави.

Невдача замисленого плану викликала коли не песимізм, то в кожному разі розчарування Романа. Діставши відповідь Всеволода, що “того издревле не было и я не хочу преступать обычая древнего, но быть так, как было при отцах и дедах наших”, он (Роман) “оскорбился вельми и, оставя в Киеве паки Игоря Ярославича, сам возвратился в Галич”.⁴² Це до певної міри пояснює трохи дивну поведінку князя, який щойно утвердився в Києві і так рішуче усунув з свого шляху головного конкурента, але тут же залишив столицю сину свого суперника.⁴³ Галицько-волинський князь зрозумів, що попереду — уперта боротьба, яка потребуватиме не тільки (а може навіть не стільки) дипломатичних, але й воєнних зусиль. Шлях до успіху лежав через дальше зміцнення та розширення його влади на південному заході країни.

Як би розвивалися події далі, можемо тільки гадати, бо дуже скоро життя Романа несподівано обірвалося. В 1205 р. він був убитий під час походу до Польщі.⁴⁴ Всі його починання пішли за вітром і малолітньому спадкоємцеві, Данилу Галицькому, після досягнення ним повноліття довелося все починати спочатку. На претендента чекало тривале змагання з різними силами, — перш, аніж Південна Русь була об'єднана. Але сталося це в надзвичайно важких умовах монгольської навали, що поставило країну у специфічну обстановку і визначило наперед істотну деформацію історичного процесу.

ПРИМІТКИ

1. Ключевский В.О. *Сочинения*, т. I, М., 1956, сс. 174-176.
2. *Повесть временных лет*, т. I, М.-Л., 1950, сс. 170-171.
3. Ключевский В.О., сс. 182-185.
4. Толочко П.П. *Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII-XIII веков*. К., 1980, сс. 166-187.
5. Там же.
6. *Історія Української РСР*, т. I, К., 1953, с. 140-150; друге видання — К., 1967, сс. 136-142.
7. Кримский А.Ю. *Древнекиевский говор*, Твори, т. III, К., 1973. Він же, *Українська мова, звідкіля вона взялася і як розвивалася*, Твори, т. III, К., 1973.
8. Ляпунов Б.М. *Древнейшие взаимные связи языков Русского, и украинского и некоторые выводы о времени их возникновения как отдельных лингвистических групп*, Русская историческая лексикология, М., 1968.
9. Булаховський Л.А. *Питання походження української мови*, К., 1956.
10. Филин Ф.П. *Происхождение русского, украинского и белорусского языков*, Л., 1972.
11. Гуслистий, К.Г. *Вопросы истории Украины и этнического развития украинского народа*, К., 1963.
12. Довженко В.И. *К вопросу о сложении древнерусской народности*, Доклады VI научной конференции ИА АН УССР, К., 1953; Черепнин Л.В. *Исторические условия формирования русской народности до конца XV в.* Вопросы формирования русской народности и нации, М., 1958. Толочко П.П. *Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности*, сс. 190-199.
13. Рыбаков Б.А. *Первые века русской истории*, М., 1964, сс. 148-149.
14. *Повесть временных лет*, т. I, сс. 170-171.
15. Там же, с. 99.
16. *Іпатський літопис*, ПСРЛ, т. II, сс. 543-545.
17. ПСРЛ, т. II, с. 545.
18. Там же, с. 566-567.
19. Там же, с. 568.
20. Там же, с. 570.
21. Там же, сс. 570-571.
22. Там же, с. 578.
23. Там же, с. 580.
24. Там же, с. 604.
25. Святослав помер 1194 р. (*Inam. lit.* с. 680).
26. ПСРЛ, т. II, сс. 614-624.
27. Грушевський М.С. *Історія України-Русі*, т. III, Львів, 1905, с. 7.
28. Там же, т. II, Львів, 1905, сс. 560-562. Хронологія тих подій дуже переплутана; в літописних текстах маємо цезуру: головним джерелом тут виступають іноземні документи.
29. ПСРЛ, т. II, с. 715.
30. *Лаврентійський літопис*, ПСРЛ, т. I, сс. 417-418.
31. ПСРЛ, т. II, с. 717.
32. Там же, сс. 715.
33. Татищев В.Н., *История российская*, т. III, М.-Л., 1964, сс. 169-170.

34. Там же, с. 170.
 35. Мавродин В.В. *Образование древнерусского государства*, Л., 1945, с. 295.
 36. Кузьмин А.Г. *Начальные этапы древнерусского летописания*, М., 1977, с. 126-131; Рыбаков Б.А. *В.Н. Татищев и летописи XII в.*, История СССР, 171 №. 1; Тихомиров М.Н. *О русских источниках "Истории российской"* в кн. Татищев В.Н. *История российская*, т. I; Він же, *Труды В.Н. Татищева*, Очерки истории исторической науки в СССР, т. I., М., 1966;
 37. Добрушин Е.М., Лурье Я.С. *Историк-писатель или издатель источников?* Русская литература, 1970, №2; Пештич С.Л., *Русская историография XVIII в.*, ч. I., Л., 1961.
 38. Татищев В.Н., т. III, с. 257.
 39. Рыбаков Б.А. *Политические идеи русских летописцев XII ст.*, Польша и Русь, М., 1974, сс. 20-21.
 40. Просорій Ces. *De bello Gothico*, III, 14, 22.
 41. Татищев В.Н. т. III, с. 170.
 42. Татищев В.Н., т. III, с. 170.
 43. Помилка В. Татищева: після ув'язнення Рюрика Роман залишив у Києві в ролі свого намісника князя Ростислава Рюриковича. Інгвар Ярославич був у подібній ролі після першого захоплення столиці Романом в 1201 р.
 44. ПСРЛ, т. II, с. 719.

Академія Наук, Київ

Проф. Іван Огіснко (Митрополит Іларіон)

ЦЕРКВА ПІД МОНГОЛАМИ В XIII-XIV СТ.*

I. МОНГОЛИ АБО ТАТАРИ

Монголи поклали в житті українського народу надзвичайно великий слід, бо довго володіли нашою землею, а ще довше потім нападали на неї та руйнували її. Слід монгольський сильно відбився на нашій мові, наприклад на нашому словнику, що знає багато монгольських слів, на нашій культурі й т.ін. Сильно далася взнаки доба Татарщини й нашій Церкві.

Хто ж то були ці монголи, чи татари, як у нас їх звать, що довгі віки плондрували нашу землю?

З давнього часу в Азійських степах жили різні кочові племена, що не мали однієї назви й одного проводу. Вони ділилися на багато окремих племен чи орд, якими правили їхні окремі хани. В половині XII-го віку серед цих племен явилася людина, яка скоро об'єднала всі ці окремі племена й надала їм усім назву свого племені — монголів. Це був добре відомий і в нашій історії Темучин чи Темуджін.

Народився Темучин десь біля 1155 р. Це була людина жорстока й дуже сильної волі. За короткий час, за одне десятиліття (1195-1205) Темучин підбив собі всі окремі кочовні племена й заснував одну велику монгольську державу, на якій чолі й став він сам. З'їзд ханів за це об'єднання надав йому титулу Великого Хана, чи по-монгольськи — Чингис-хана, імператора, цебто дав найвищого азійського титула. З того часу ці об'єднані племена стали зватися звичайно монголами; друге ім'я їх — татари, але це їх зовнішнє ім'я: так їх звали в Європі та на Русі.

Столицею Чингис-хана Темучина стало місто Харахорин чи Каракорум (на південний схід від теперішньої Кяхти). Чингис-хан жив 72 роки (1155-1227), і всю свою увагу звернув головно на підбиття азій-

* Ця стаття написана в 1941 році й тому редакція друкує її так, як подано в рукописі.

ського сходу. Дійсно, він підбив під свою владу північний Китай, Тибет, Туркестан, Хіву, Бухару й ін. азійські землі.

Помираючи (1227), Чингис-хан усю свою величезну державу поділив на чотири ханати чи улуси поміж своїми трьома синами та дітьми померлого четвертого сина, але поділив так, щоб один з них був великим ханом — Чингис-ханом, а інші хани корилися йому, як найстаршому. Такий порядок, як відомо, був і на Русі.

Один з цих ханатів (улусів) незабаром підбив собі Русь і запанував над нею. Це був хан улуса Кипчака, як тоді звався туркмено-киргізьський степ. Цей хан мав під собою т.зв. Киргіз-кайсацький степ. Тут ханами були діти старшого Темучиного сина Чучі чи Джучі.

II. ПОРУЙНУВАННЯ РУСИ МОНГОЛАМИ.

Першою зазнала з монголами Україна й на собі дізнала їхньої страшної сили. Року 1223-го Чингис-хан розбив Хівського хана й послав двох своїх полководців на чолі з Суботаєм зловити самого хана. Гналися аж до Персії, але хан таки втік. Монгольське військо верталось через Кавказ, сильно розбиваючи тамешні племена. Монголи ввірвалися через киргізький степ на степ половецький, і тут страшно побили половців.

Підбиті половці прибігли в Україну й благали помочі в українських князів. Князь Мстислав Мстиславович, що сидів у Галичу, був зятем половецького князя Котяна, й тому почав збирати українських князів на монголів. На річці Калці (тепер Калміус, що тече в Озівське море) 31 травня (чи 16 червня) 1223 року українські війська зійшлися з монгольськими, — й були дощенту розбиті... Погром був жахливий: загинуло десять князів, а раті побито "многое множество, много без числа". Як каже Літопис, це було побоїще, якого не бувало ніколи...¹ Але князі не звернули належної уваги на монгольську небезпеку, бо й самі монголи зникли в своїх степах так само несподівано, як і з'явилися.

Чингис-хан поклав собі завданням завоювати весь світ, та вдарив головно, як я зазначив уже, на Схід. Але перед смертю він заповів дітям своїм заволодіти також і Заходом. Два роки по його смерті (1227) не було йому наслідника, але року 1229-го великим ханом став третій, улюблений син Темучина Оготай (Угедей), який добре внаслідував наказ свого батька заволодіти всім світом.

Оцей Оготай послав на Захід велику армію, а на чолі її поставив свого племенника Бату чи Батия, сина Джучі, хана Кипчака. В 1235-1236

рр. монголи погромили на Волзі Болгарію, а всіх її мешканців винищили до ноги.

По цьому, зимою 1237-го року монголи потягли на Русь північну, все дощенту нищучи на своїй дорозі. Найперше напали вони на князівство Рязанське, й 21-го грудня взяли місто Рязань, а далі взяли Коломну, Москву, Суздаль, а потім, по п'ятиденній осаді, взяли 7 лютого 1238 року й Володимир. По цьому зруйнували Ростов, Ярослав, Переяслав, Твер і ін., все руйнуючи, всіх побиваючи, розбили й великого князя Юрія Всеволодовича на річці Ситі 4 березня.

Зруйнувавши зимою (монголи найбільше воювали зимою, бо звикли до неї) 1237-1238 р. всю Суздальську землю без особливих перепон, татари подалися в землю Новгородську, але злякалися новгородських лісів та болот і подалися на південь, уже в землю українську. В Чернігівському князівстві вони відразу наткнулися на жорстокий опір, і сім тижнів брали маленький Козельськ. Легенда подає, що князь-дитина Козельський втопився в людській крові...²

Поруїнувавши все на своїй дорозі, монголи подалися на половецький степ, і весь 1239-й рік нищили половців, завдавши їм смертельного удара, від якого вони вже не одужали ніколи.

Зимою 1239-го року татари знов напали на Україну, скрізь полишаючи по собі попел та руїну. Спалили Переяслав та Чернігів, і підійшли до Києва, з Лівобережжя. Бачучи, що Києва легко не взяти, Батий послав до Київського великого князя Михайла Всеволодовича своїх послів, обіцяючи пощадити місто, якщо воно добровільно піддасться. Князь відповів тим, що наказав монгольських послів перебити (за що пізніше, 12.IV.1246 р., наклав своїм життям). Батий відступив.

Зимою 1240 року Батий знову підійшов до Києва, але вже з усією своєю величезною ордою. Тимчасом у Києві не було потрібного спокою: князя Михайла вигнав Ростислав Смоленський, а цього останнього — Данило Романович Галицький. Але Данило сам не осівся в Києві, а посадив тут свого боярина тисяцького Дмитра, а сам виїхав на Угорщину шукати помочі проти монголів.

Батий підійшов тепер до Києва з незчисленною ордою. Літопис розповідає, що війська було так багато, що від скрипу возів та від реву верблюдів і іржання коней не можна було чути голосу людського. Як свідчить Пляно-Карпіні, облога Києва була довга, але нарешті, саме на свято Миколи, 6 грудня 1240 року Київ був узятий і спалений, а мешканці перебити...³

З Києва татари потягли далі на захід, оминули Крем'янець, якого взяти не змогли, спалили Володимир-Волинський і Галич, усе руйнуючи по дорозі. Подалися далі на Угорщину та в Польщу, але далі в Європу

піти не змогли, а тому року 1242-го вернулися й осіли в спорожнілих половецьких степах.

Татари-монголи сліпо вірили, що вони послані Богом завоювати весь світ, а тому нищили й палили на своїй дорозі все, що тільки ставило їм якийсь спротив. Звичайно вони міста руйнували й палили, а мешканців старих і дітей побивали, а молодих забирали в полон. Не рідко винищували всіх дощенту, якщо їм ставили більший опір, і в цьому бачили собі насолоду. Вони пройшли по нашому краю, немов найсильніший ураган, руйнуючи все, що їм попадалось на дорозі, віддаючи все на паству огню та меча...

Літописець розповідає, що коли князь Данило та Василько Романовичі, що були в Угорщині та в Польщі, вернулися додому й прийшли в Берестя, то “не возмогоша ити въ поле смрада ради множества избъенныхъ, не бѣ бо на Володимирѣ не осталъ живый, церкви святой Богородици исполнена трупья, иныя церкви наполнена быша трупя и тѣлесъ мертвыхъ”⁴

Треба завважити, що наші Літописи дуже слабенько й блідо описують усі жахи, які принесли нам монголи, — значно сильніше описують це джерела західноєвропейські.

Багато мешканців порозбігалось з своїх осель по лісах, або й по сусідних, більш забезпечених від нападів землях.

III. РУЙНУВАННЯ ЦЕРКОВ ЗА ТАТАРЩИНИ

Татарське п'ятиліття (1237-1242) було найжорстокішим в історії Русі взагалі, а України зокрема. Поруйноване й пограбоване було все, де тільки пройшли татари. Татари мали свою особливу військову засаду, довгими віками вироблену в монгольських степах: винищувати противника до ноги, а в усякому разі так залякувати його, щоб ворог мусів пам'ятати про це до смерті. Постановивши, що світ належить монголам, монгольські хани винищували все до ноги, де тільки фізично могли це зробити. І тільки за п'ять літ остаточно переконавшись, що їм Заходу не подолати, монголи повернули знову на свій Схід і змінили свою політику.

Руйнуючи по дорозі своїй усе, монголи не робили жодної різниці поміж людьми: однаково нищили як людей світських, так і духовних. І за страшне п'ятиліття 1237-1242 років молода Церква на Сході зазнала великих потрясень.

Вища церковна ієрархія, як і влада світська, не виявила якогось організованого спротиву монголам чи бодай рятування людей від заги-

белі. У всякому разі організованого голосу свого не подала. Може й тому, що, з одного боку монгольський напад був надто несподіваний, а з другого — через повсякчасні колотнечі князів, через їхню вікову незгоду. Князі не об'єдналися навіть перед найстрашнішою руїною, і не допомогли один одному.

Власне ці причини не дали змоги ані владі світській, ані духовній належно зрозуміти монгольську небезпеку й належно навчитися з небувало в історії погрому над Калкою в 1223-му році.

Якраз трапилось так, що за найбільше відповідального часу в Києві не було митрополита, бо митрополит Кирило II, поставлений в січні 1224-го року, помер року 1233-го. В Костянтинополі взагалі не спішили з присланням нового митрополита, і чотири важкі роки Україна й уся Русь позоставалася без митрополита. Новий митрополит Йосип прибув до Києва тільки аж 1237-го року, цебто в рік нападу монголів на Русь. Як Кирило II-й, так і Йосип з походження були греки, а тому політичних справ чужої їм країни належно не розуміли, а може й не хотіли розуміти. У всякому разі історія не позоставила нам найменшої згадки про якусь опіку Київського митрополита долею своєї пастви супроти страшної монгольської небезпеки.

Єпархіяльні єпископи, позбавлені загального митрополітального проводу, по-різному поставилися до монгольської навали: одні позоставалися з своїми вірними — й були з ними забиті, другі врятувалися втечею, покинувши свою паству. Так, єпископ Володимирський (над Клязьмою) Митрофан позостався з своєю паствою, замкнувся з нею в своїй соборній церкві — і з нею й згорів 7 лютого 1238-го року, разом з княгинею та вищими боярами. Забитий був і єпископ Переяславський Семен. Єпископ Ростовський спасся втечею. Єпископи українські не втікали, але позоставалися з своєю паствою, і татари лишили їх на свободі й не позабавали; це були єпископи Галицький та Перемиський, а також єпископ Чернігівський Порфирій.

Монголи скрізь палили церкви, а в них палилися й такі дорогі тоді книжки та церковний посуд. Місцевий люд часто шукав рятунку власне по церквах, особливо міцно мурованих, — зносив до них своє майно й залишався в них разом з духовенством, — і в більшості всі гинули разом з церквою, яку монголи підпалювали... Через це часто траплялося, що татари вбивали й насилували дівчат та жінок навіть по церквах, убивали священників у вівтарях...

16-го грудня 1237-го року монголи підійшли до міста Рязань, а за п'ять день, 21-го грудня взяли її. Літопис так описує погром Рязані (а він був скрізь однаковий): “Взяша градъ Резань, и пожогша весь, и князя ихъ Юрья убиша, и княгиню его, а иныхъ же емше мужей, и жены, и

дѣти, и черньца, и черницъ, и срея — овыхъ разсѣяху мечи, ая другихъ стрѣлами стрѣляху, тьи въ огнь вметаху, инья имающе вязаху, и груди вырѣзываху, и жолчь выимаху, а съ инихъ кожи одираху, а инымъ иглы и щепы за ноги біяху, и поруганіє черницямъ, и попадьямъ, и ддобрымъ женам, и дѣвицам предъ матерми и сестрами чиняху”.⁵

Часто навіть видатні люди з розпуки накладали на себе руки; наприклад княгиня Євпраксія в Чернігові в 1239 році сама кинулася з високої башти Спаського Собору, й забилася разом з своїм сином Іваном, якого тримала на руках.⁶

Настав час і Києва. Батий підійшов до Києва в 1240 році з великою силою й обліг місто. Від великого скрипу возів, від сильного реву верблюдів та іржання коней не можна було почути людського голосу. Батий поставив пороки (стінобитні машини) біля Лядських Воріт, і бив стіну день і ніч, аж поки не розвалив її, — і монголи ввірвалися до Києва. Це було 6 грудня 1240-го року. Завзято й хоробро боронився Київський тисяцький Дмитро, поставлений тут королем Данилом Романовичем, ламалися списи й розбивалися щити. Але орда була така велика, що їхні стріли затемнили сонце...

Тоді тисяцький Дмитро побудував нові укріплення довкола Десятинної Церкви. Люди замкнулися в Церкві, позносивши на хори своє майно. Другого дня монголи повели наступ на Десятинну Церкву, — і взяли її. Від тягару людей та майна провалилися хори та стіни Десятинної Церкви. Хоробро боронився Дмитро й тут, був ранений, і татари перемогли. Вони перебили народ, Десятинну Церкву Св. Богородиці зруйнували до основ, полонили раненого Дмитра, але не вбили його через його хоробрість...

З Десятинною Церквою, як бачимо трапилося те, що монголи робили з усіма церквами, коли в них замикався й боронився народ.

І монголи ввірвалися до міста, й зачався татарський погром. Свята Софія була дощенту пограбована, але не зруйнована, бо в ній не боронився народ. Св. Успенська Печерська Церква була пограбована й дополовини поруйнована, як твердить Синопис. Усі Київські монастирі так само пограбовано. Ярославів Георгіївський і Іринейський монастирі та монастир Федорівський були зовсім поруйновані й припинили своє існування. Декілька менших церков так само були поруйновані. Багато мощів святих цього дня не відомо де ділися; так сталося, наприклад, з мощами св. Бориса й Гліба, преподобного Феодосія Печерського, св. Ольги й ін.; в Чернігові те саме сталося з мощами св. Ігоря Олеговича. Звичайно, пограбовано все, що було цінніше по церквах, а решта поруйновано або пущено з димом...

Монахи Печерського монастиря порозбігалися по лісах та дебрах.

У Києві позосталося яких 200 непоруйнованих домів... Взагалі, вся Україна була обернена в голу пустиню.

Що сталося з Київським митрополитом Йосипом, зовсім не відомо. Він прибув до Києва в 1237-му році, коли монголи починали вже руйнувати Руську землю, але джерела зовсім мовчать про долю митрополита в 1240 році. Коли б він під час облоги був у Києві, чи був тут забитий. Літописи відмітили б це. Скоріше треба припускати, що Йосип, грек з походження, налякався монголів і втік до Греції ще задовго до 1240-го року, до погрому його столиці Києва.

Новий митрополит, українець Кирило III, обраний десь року 1242-го, поставлений був в Греції тільки року 1249-го, отже вся Руська земля довго позоставалася без вищої духовної опіки в найтяжчий для неї час.

IV.

ВІДНОСИНИ МОНГОЛІВ ДО ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ Й ДУХОВЕНСТВА

Не завоювавши Європи, монголи 1242-го року вернулися на Схід й осілися на берегах Волги, в Половецькому степу, і звідси хан Батий став правити всією Руссю. Русь стала васальною землею монголів, якою правив великий хан — Чингис-хан — у Каракорумі через свого хана Батия. В самій Русі, як північній, так і південній, правили ханські намісники, що звалися баскаками. Цих ханських урядників було велике число й виконували вони різні функції.

Руссю володіла орда Батия, що звалася в нас різно: Орда (чи улус) Кипчакська, Орда Сарайська або Орда Золота. Золотою звалася ця Орда або від того, що держак Батиевого шатра були позолочені, або взагалі тому, що монгольське “золотий” визначало наше “царський”, “августіший”. Десь року 1253-го Батий побудував собі столичне місто Сарай чи Сарай (= пишна палата) на долішній річці Ахтубі (в 110 верстах від Астрахану); пізніше на горішній Ахтубі побудований був Великий Сарай, звідки й назва пішла — Сарайська Орда.

Коли Батий вернувся над Волгу, він енергійно взявся за правління Руссю. Руські князі, як північні так і південні, уже з 1242-го року стали ходити “на поклін” у монгольську Орду, — для полагодження різних своїх справ, а найчастіше — одержання від хана ліпшого уділу. Хани родові права князів зневажали й стали самі роздавати уділи, а також настановляти великого князя. На жаль, усі руські князі легко топтали дорогу в Орду, доносячи один на одного й вислужуючись перед ханами.

Але не тільки князі, а й митрополити та єпископи мусіли ходити в Оруд, щоб роздобути визнання себе та прав для Церкви. Ось тому часто

бувало, що до Орди їздив князь разом з митрополитом чи єпископом. Їздити доводилось не тільки до Хана, що безпосередньо володів Руссю, цебто спочатку до Батия в Сарай, але й до Чингис-хана (великого хана), що жив в далекому Харахорині чи Каракорумі, дорога куди була дуже утяжлива й небезпечна. Правда, року 1279-го великий хан Хубілай (Кублай) завоював увесь Китай і переніс свою столицю з Каракорума до Пекіна, і відтоді руські князі перестали їздити до великого хана, — вони зовсім були віддані в руки ханів Сараю.

Отож, монголи заволоділи всією Руссю, а разом з тим і всією Церквою. Яке ж було ставлення монголів до нашої Церкви?

Ми вже бачили, як за роки 1237-1242 монголи поруйнували нам силу церков, повбивали силу духовенства. На наше щастя, церковна політика монголів мирного часу була зовсім відмінна від політики часу військового. Виявилось, що монголи були надзвичайно терпимі до нашої православної віри й до нашого духовенства, й визнали за нашою Церквою та духовенством усі ті права, які вони мали. Нікого ніколи вони не змушували кидати свою віру й приймати їхню. До всіх вір монголи ставилися зовсім терпимо, тому так само поставилися й до нас.

Найголовнішою причиною великої релігійної терпимости монголів було, здається, те, що вони були язичниками, з природи своєї віротерпимими. Язичники взагалі ставляться терпимо до всіх вір, не знаючи однієї найкращої віри. Великий хан Мангу так відповів монаху Рубруквісу, коли той запропонував йому в імені французького короля Людовика Святого прийняти християнство: “Ми, монголи, віруємо, що є (для всіх народів) один Бог, яким ми живемо й яким умираємо, і до нього ми маємо справедливе серце; але як Бог дав руці різні пальці, так дав людям різні путі спасіння. Вам дав Бог Писання, та ви, християни, не бережете його, а нам дав кудесників (divinatores), і ми робимо все, що вони наказують нам, і живемо в спокої”⁷

Про цього ж великого хана Мангу той же Рубруквіс розповідає: “У нього в звичаї, щоб у ті дні, які його кудесники призначають за святкові, або на які, як на свята, вкажуть йому священники несторіяни, приходили до нього перше священники християнські в своїм облеченні і молились за нього, і благословляли його чашу, щоб по відході їх приходили священники сарацинські (мулли) й робили те саме, і щоб по них приходили священники поганські (жерці) і робили те саме”⁸

Марко Поло розповідає про наступника Мангу, великого хана Хубілая, що при його дворі були служителі всіх вір, що молилися за хана: “На Великдень, знаючи, що це один з головних християнських свят, великий хан наказав усім християнам явитися до нього й принести з собою те священне Писання, що є Четвероєвангелія. Обкадивши

врочисто ладаном цю книжку, він благоговійно поцілував її, те саме мусіли зробити, на його приказ, і всі присутні вельможі. Це в нього ставий звичай при кожному великому святі в християн на Різдво й на Великдень. Те саме чинив він і в свята сарацин, жидів і поган”⁹

Коли цього хана Хубілая спитали, пощо він таке робить, він відповів: “Є чотири пророки, що їх почитають і обожують чотири різні народи світа: християни почитають Ісуса Христа, сарацини — Магомета, жиди — Мойсея, а в поганів найвищий Бог Согоном — баркан, а я почитаю всіх чотирьох, і благаю про поміч собі того, хто справді вищий усіх їх”¹⁰

Треба ще додати, що монголи були дуже забобонні, й вірили, що священники — це взагалі чарівники, можуть легко насилати всяке нещастя, а тому ліпше всіх їх задобрювати.

Політичні погляди Чингис-хана Темучина були також важливою причиною релігійної терпимости монголів. Чингис-хан мріяв заволодіти всім світом, а в ньому ж багато різних вір, і годі всі народи повернути на свою віру. Це й привело його не тільки до думки про повну релігійну терпимість до всіх вір, але й до такої церковної політики, щоб кожен народ думав, ніби його вірі хан найбільше сприяє.

Усі свої політичні й релігійні погляди хан Темучин, коли став Чингис-ханом, десь по 1205 році, оголосив окремою книжкою під назвою Яса, ніби книжка державних законів. Слово “яса” визначає заборона, цебто що забороняється робити, звідси — наказ, закон. Ані в монгольському оригіналі, ані в повному перекладі Яса не збереглася, а про неї знаємо тільки з уривків перських та арабських істориків. Яса розпадалась на п'ять розділів: 1. Переступи, що караються смертю. 2. Війна, її ведення й військовий лад. 3. Сім'я й родинний устрій. 4. Похвальні доблесті і 5. Різні заборони. Усе це — взяте найголовніше з законів китайських. Спеціалісти (наприклад В. Васильєв) твердять, що Яса — це збірник не законів, а ізреченій, висловів.

Ясу всі хани надзвичайно шанували й підтверджували, і ніхто з ханів довго не смів її не виконувати. В цьому відношенні Ясу звать монгольською євангелією чи Кораном. І ось Яса наказувала монголам шанувати всі віри й все духовенство, при чому духовенство мусить бути звільнене від усяких податків та повинностей. До осіб духовних Яса зачисляла також лікарів, богодільників (прошаків), учених, подвижників і різних служителів храму, — всі вони також звільнялися від податків.

Ось таким чином монголи були терпимі до нашої православної віри не через наші якісь заслуги перед ними, а тільки з самої своєї

природи, бо такими вони були до всіх вір на світі. Звичайно, це було на велику користь молодому православію на Сході.

Крім усього вищесказаного треба ще підкреслити, що монгольські хани й монголи взагалі добре знали християнство й призвичаїлися до нього. Уже за часу Чингис-хана християнство ширилося серед монголів, і його ісповідувало не мало знатних осіб. Але християнство відоме тут було спочатку тільки несторіянське, що рано прийшло до монголів з Персії. Несторіянство особливо сильно було поширене поміж двома народами, яких монголи підбили собі: поміж уйгурами, що знали християнство десь чи не з VII-VIII віку, та між караїтами, що були несторіянами вже з XI віку. У караїтів навіть сам хан прийняв християнство. Уйгури рано знали вже письмо, чого монголи не знали аж до Чингис-хана, тому цей хан широко використав письменних уйгурів, і взяв від них письмо.

Не мало монгольських урядників, а навіть сановників ісповідували несторіянство, і вони впливали на вироблення погляду ханів на християнство православне. Взагалі ж християни мали багато стичностей з ханами та їхніми сановниками. Монголи вважали й лікарів за осіб духовних, і особливо несторіяни вважалися за добрих лікарів.

Коли Чингис-хан підбив собі караїтів, а їхнього хана християнина зробив своїм васалом, то одну, з його племенниць він узяв собі за жінку, а двох інших племенниць побрала сини його. Через це два останні великі хани — Мангу та Хубілай, були синами християнки. Хан Узбек (1313-1341) мав у числі своїх жінок грецьку царівну, доньку Андроніка Молодшого. Три останні великі хани, Гуюк, Мангу та Хубілай, так добре ставилися до християнства, що про них є переказ, ніби вони самі були християнами.

Монах Плано-Карпіні, що їздив від папи Інокентія IV до великого хана Гуюка, розповідає, що перед шатром цього хана був молитовний дім, в якому несторіянські священники, що були на хановій платні, публично співали й правили Служби в присутності великого натовпу монголів.¹¹ Під час свят до великого хана першими приходили й першими молилися християнські несторіянські священники.

Монголи особливо шанували християнських єпископів та митрополитів, яких вони звали "великими попами" і часом зверталися й до них. Так, хан Берке († 1266 р.) для зцілення свого хворого сина кликав до себе Ростовського єпископа Кирила; єпископ вилікував ханового сина, за що хан "повелѣ давати Владыцѣ оброки годовніи въ домъ святыя Богородицы". Хан Чанібек для зцілення своєї жінки Тайдули прикликав до неї митрополита Олексія.

Руські князі не раз женилися з монголками в Орді, при чому ті, з дозволу хана, приймали православ'є. Так, Ростовський князь Гліб оженився 1257-го року з дочкою хана Берке, а Московський князь Юрій Данилович оженився з Кончакою, сестрою хана Узбека, звичайно, перше шлюбну ставши християнкою.

Християнство так ширилося в Орді, що року 1261-го, за хана Берке засновна була в Сараї православна єпископія, а першим єпископом Сарайським був Митрофан (1261-1269); про це читаємо в Лавріновім Літопису під 1261-м роком: "Того же лѣта постави митроолить єпископа Сараю". Ця єпископія повстала, певне, з бажання самого хана. По Митрофані був тут єпископом Феогност (1269-1291). Сарайські єпископи, як знаємо, хрестили монголів.

Єпископ Сарайський завжди був добрим дипломатичним помічником для митрополита, готуючи йому ґрунт при ханові. Єпископ Сарайський мусів кочувати разом з ханською палатою, бо був при ній, а це давало йому й певні впливи при ханові. Вірних ця Сарайська єпископія мала не мало, бо в Орді було чимало православних як серед полонених, так і серед вільних. Трохи пізніше, року 1269-го до Сарайської єпископії була приєднана й сусідня Переяславська єпархія.

З приєднанням Переяславської Єпархії до Сарайської, простір цієї Переяславсько-Сарайської єпархії став дуже великий — це була вся південна Україна аж до границі Рязанської єпархії. Третій єпископ Сарайський став уже зватися Сарайсько чи Сарсько-Подонським, і ця назва трималася аж до 1764 року. Коли ханська влада ослабла, десь по 1460 році Сарайська катедра була перенесена до Москви, а в кінці з неї повстала єпархія Крутицька.

Трохи пізніше, починаючи з третього наступника Батия, хани монгольські приймали магометанство. Знаємо, що хан Берке прийняв магометанство десь року 1257-го чи 1258-го. А далі, починаючи з 1313-го року, від хана Узбека всі хани були вже магометанами, а не язичниками, але своєї толеранційної церковної політики відносно нашого православ'я не змінили.

Отож, бич Божий, як звуть монголів, справді був бичем для народу, але, на щастя, для Церкви таким він не був. Про переслідування нашої Церкви ханами джерела нічого не подають, — хани були терпимі до нашої віри як тоді, коли вони були язичниками, так і тоді, коли стали магометанами.

Звичайно монголи мало вміщувалися в наші внутрішні справи, коли тільки князі самі не кликали їх до себе. Але покликані, татари руйнували все на своєму шляхові, не розбираючи ворога й приятеля, руйнували церкви й монастирі, забивали людей світських і духовних.

На жаль і на сором, князі таки часто закликали до себе на поміч татар, що допомагала нищити руську землю. Ця практика закликання татар —перше князями, а потім гетьманами — не припинялася в нас аж до XVIII-го віку.

Як правило, монгольські хани не переслідували нашої віри. Правда, шануючи нашу православну віру, вони вимагали від наших князів пошани й для своєї віри, а через це могли повставати окремі випадки ніби переслідування нашої віри. Так, знаємо, що 20 вересня 1246-го року в Орді був забитий Чернігівський князь Михайло Всеволодович зо своїм боярином Хведором. Але за що саме він був забитий, остаточно трудно сказати, бо давні джерела подають аж 4 версії його смерті. Пригадаймо, що це той Михайло Всеволодович, що наказав повбивати в 1239 році в Києві монгольських послів, а монголи образи, а тим більше смерті своїх послів, ніколи не позоставляли без помсти.

Усі, що прибули до хана в Орду, мусіли пройти між двома огнями і вклонитися образу померлого Чингис-хана. Монголи вірили, що коли хто йшов до хана й зо злими думками чи чарами, то все це згоряло, й ханові зла не ставалося; хто ж не хотів цього робити, той уважався хановим ворогом. У монголів було велике шанування померлих предків, тому вони так шанували свого великого основника ханської династії Чингис-хана. Монах-католик Плано-Карпіні, наприклад, пройшов поміж двох огнів. Наш Чернігівський князь цього зробити не схотів, — і згинув. Але не виключено, що монголи, з бажання помститися на князеві за смерть своїх послів, ставили йому якісь збільшені вимоги.

Другий замучений в Орді князь — Роман Олегович, що згинув 1270 року, згинув ніби за те, що ганив поганську віру монголів.

Закони монгольські (Яса) визначали смертну кару кожному монголові за хулу на православну віру, видно, смерть була й православному за непошанування віри монголів.

У зносинах з нами монголи дотримувалися двох головних засад своєї політики: 1) поводитися з кожною вірою так, ніби самі цю віру ісповідували, й 2) обман завжди вважали за лицарський вчинок. Потроху й наші князі, особливо північні, а за ними й дехто з ієрархії, навчалися цієї “татарської політики” й провадили її в життя. Ця політика надовго позосталася в Російській Церкві.

На початку XIV-го століття, а особливо в половині XIV-го століття українські землі посіла Литва і з того часу тут припинилася залежність від монгольської чи татарської Орди, особливо з того часу, коли князь Ольгерд (1341-1377) побив татар над річкою Синюхою. Над північчю Руси татари панували ще більше ста літ, — тут остаточно звільнилися від татарського ярма тільки 1480-го року.

Але Україна звільнилася тільки від організованого панування татарського, бо напади різних татар, особливо кримських, продовжувались ще дуже довго, аж до XVIII-го віку, що сильно руйнувало Україну. При цих пізніших татарських нападах так само сильно руйнувалася наша Церква; наприклад року 1482-го при нападі кримського хана Менглі-Гірея на Київ був спалений Печерський монастир, а сам Київ сильно пограбований.

V. ХАНСЬКІ ЯРЛИКИ

Як ми бачили вище, монгольські хани були зовсім терпимі до нашої віри та духовенства, що впливало з їхньої толеранційної релігійної політики. Ось тому вони не займали нашої віри православної, а прав нашого духовенства не порушували. Більше того, — вони боронили й нашу віру, й наше духовенство, видаючи в охороні грамоти, що звалися по-монгольському ярликами.

Русь була переповнена різними монгольськими урядниками, постійними й часовими, що збирали всякі податки для хана, а при цьому звичайно кривдили й утискали нашу людність. Щоб оборонити Церкву й духовенство від цієї кривди та утисків, хани видавали свої ярлики, цебто охоронні грамоти, в яких заборонялося всім монгольським урядникам кривдити Церкву й духовенство, й перераховувались їхні привілеї та ульги.

Слово “ярлик” — тюркське слово, визначає: приказ, по канцелярі-йному: грамота. Ярлики писалися завжди татарською мовою. Вони звичайно видавались митрополитам, але часом і єпископам, що мусіли їздити за ними в далеку Орду. Від настання хана Узбека, з 1313-го року стало конечним, щоб митрополит брав потрібного ярлика від кожного нового хана. Таким чином завелось, що наші митрополити Київські й усїєї Руси (щоправда, не жили вони в Києві, але жили в Володимирі над Клязьмою, а пізніше в Москві) мусіли їздити в Орду на поклін за кожного нового хана й вибирати собі там ярлика, що ставав ніби грамотою на митрополітування, ніби інвеститурою. Митрополит звичайно вибирав ярлики не тільки для себе, але й для всіх своїх єпископів; правда, знаємо випадки, коли єпископи Ростовські, при відсутності митрополита, самі ходили в Орду за ярликами, як правами для свого духовенства.

Відомо, що ханами видано було митрополитам п'ять ярликів, але змісту одного з них, виданого митрополитові Феогностові, до нас не дійшло. Перший ярлик був виданий в 1267-му році (чи 1279) ханом

Менгу-Теміром митрополитові Кирилові; другий ярлик 1313-го року від хана Узбека митрополиту Петру; третій ярлик, що до нас не дійшов, виданий був ханом Чанібекком року 1343-го митрополиту Феогностові; четвертий ярлик, якого одержав року 1357-го митрополит Олексій від хана Бердібека; і, нарешті, п'ятий останній ярлик — це ярлик 1379 року, якого одержав наречений митрополит Михаїл (Митяй), коли їхав до Царгороду ставитися, від хана Атюляка чи Тулунбека. По цьому часі, аж до скинення татарського ярма (1480 року), більше ярликів нам не відомо, — татари потроху втрачали свою силу, і митрополити вже не їздили в Орду за ярликами.

Крім цих ярликів, відомі ще три ярлики знаної жінки хана Чанібека, Тайдули, а саме охоронні від кривд урядників ханші для митрополита Феогноста й єпископа Сарайського Івана, а третій — для вільного проїзда митрополита Олексія до Царгороду.

Можна припускати, що ярликів було більше, бо ж кожен митрополит мусів або підтверджувати свого попереднього ярлика, або брати нового від кожного нового хана. Але від року 1503-го маємо вже збірку всіх тоді відомих ярликів, що зберігалися при Московській митрополії, їх було тоді тільки сім.

Звичайно ярлики повторюють наші існуючі церковні права, але часом мають і вказівки на нові права, яких не було в попередньому ярликові. Усі ярлики разом забезпечують нашому духовенству такі церковні права: 1) Віра православна охороняється від усякої хули, 2) Священні предмети охороняються від забрання або псування, 3) Церковні маєтки недоторкальні, 4) Усе духовенство не платить жодних податків і вільне від різних державних обов'язків, 5) Так само церковні слуги вільні від публичних робіт і 6) Духовенству надається право суду своїх людей по всіх цивільних і уголовних справах, не виключаючи навіть розбоїв та душоубства.

Зроблю тепер короткий огляд змісту ярликів:

1. Перший ярлик, який дійшов до нас, це ярлик 1267 (чи 1279) р. від хана Менгу-Теміра для митрополита Київського й усієї Русі Кирила III. У цьому ярлиці найперше охоронюється святість і недоторкальність віри, богослуження й законів православної Церкви: "Хто віру їхню похулить або посміється, той нічим не виправдається, й помре злою смертю... А що в законі їх ікони, і книги, і що інше, з чого вони Бога молять, то нехай (урядники) не забирають, не деруть, не псують".¹² Про це саме ярлик 1313-го року хана Узбека наказує: "Усі їхні закони, складені від початку їх, то все відає митрополит або кому він накаже. Щоб ніщо не було перечено чи порушено, або покривджено... Щоб усі соборні митрополічії церкви були цілі, ніким, ні від кого не кривджені..."

Що закон їх, і в законі їх церкви, і монастирі, і каплиці їх, — щоб нічим їх не кривдили, ані хулили. А хто зачне їхню віру хулити, або осуджувати, та людина нічим не виправдається, й помре злою смертю".¹³

2. Ярлики наказують про недоторкальність усіх осіб духовного звання, усіх церковних людей й усього церковного майна. Про це читаємо в першому ярлиці (і в інших): "Що церковні землі та води, доми, огороди, сади, млини, зимовища, літовища, того в них щоб ніхто не займав, не насилував їх. А хто що візьме, нехай віддасть безплатно".¹⁴

В Узбековім ярлиці 1313-го року для митрополита Петра про це саме розповідається докладніше: "Щоб ніхто не кривдив на Русі соборну церкву митрополита Петра, і церковних його. Щоб ніхто не брав ані власности (стягання), ані маєтків, ані людей... Усі його люди й усі його стягання, як то має ярлик, архимандрити, і ігумени, і попи, і всі причти церковні, — нічим ніхто щоб не був скривджений... А які будуть церковні люди, які ремесники, чи писарі, чи будівничі каменя або дерев, або які будь інші майстри, або ловці якого будь лову, або сокольники, — а в це щоб ніхто з наших не встрявав і на наше діло щоб не брали їх. І пардусники¹⁵ наші, і ловці наші, і сокольники наші, і побережники наші щоб не встрявали до них, і щоб не брали в них їхнього знаряддя для праці, щоб нічого не відбирали... Щоб ніхто нічим не встрявав у справі церковній, і в митрополічії, ані в їхні волості та в села їхні, ані в усякі лови їхні, ані в борти їхні, ані в землі їхні, ані в улуси їхні, ані в ліси їхні, ані в огорожі їхні, ані в волосні місця їхні, ані в сади їхні, ані в млини їхні, ані в зимовища їхні, ані в стада їхні кінські, ані в усякі скотські стада".¹⁶

В ярлику 1379 року хана Атюлюка подано таку загрозу за невиконання цих ханських приказів: "А кого з наших послів чи побірників церковні люди уб'ють над своїм добром, тому телева нема; а кого з церковних людей наш уб'є, то той сам щоб помер смертю".¹⁷

3. Усе духовенство та церковні люди, а також усе церковне майно звільнялися від усяких податків, оплат та обов'язків. Ярлик 1267 року про це наказує: "У всіх оплатах (пошлинах) духовенство не платить оплат ані царських, ані царициних, ані князівських, ані урядничих, ані дорожних, ані посольських, ані яких оплатників, ані яких доходів... А які церковні люди: майстри, сокольники, пардусники, або які слуги й робітниця, і хто б то не був з їхніх людей, тих щоб не займали ні на що: ні на роботу, ні на сторожу".¹⁸

Там само звільнялися від усяких податків діти та брати духовенства, якщо живуть нерозділено. Про це в ярлику 1267 року читаємо: "Попове, що їдять один хліб і в одному місці живуть, у кого брат чи син, і ті так само пожаловані будуть; але коли від них відділилися, вийшли з дому, то їм оплати й данину давати".¹⁹

В ярлиці хана Атюляка 1379 року про це саме читаємо докладніше: “Увесь чин поповський і всі церковні люди, яка б дань не була, чи яка оплата, чи які доходи, чи замовлення, чи роботи, чи сторожа, чи корми, — тільки тим церковним людям ані бачити, ані чути того не треба. Не потрібна йому, митрополитові, ні його людям, ні всім церковним богомольцям, попам, і черцям, і більцям, і їх людям, від малого до великого жодна данина, жодна оплата, ані корм, ані життя, ні покликання, ані дарунки, ані почесні жодні не воздаються; ані служба, ані робота, ані сторожа, ані жодні доходи, ані поминки, ані поклонне, ані вихід, ані політне, ані станове, ані в’їзде, ані мимохідне на дорозі послу, ані баскаку, ані жодному мойому оплатникові”.²⁰

4. В справах судових хани дали право духовенству судитися тільки в своїх духовних судах, а не в цивільних, навіть по справах розбою та душогубства. Ярлик 1267 року про це нічого не говорить, але дальші ярлики завжди це підкреслюють. Так, в Узбековім ярлику читаємо: “Знає Петро митрополит справедливість і право судити, і управляти людей своїх на правду, в чому будь: і в розбої, і в поличному, і в краді, і в усяких справах відає сам Петро митрополит один, або кому накаже. Щоб усі корилися й підпорядковувалися митрополитові, всі його церковні причти, по першим здавна законам і по першим грамотам нашим... Усіма своїми церковними править митрополит, і судить, і відає, або кому накаже таке робити й правити. А нам у те не встрявати ні в що, ні дітям нашим, ані всім нашим князям нашого царства, і всіх наших земель, і всіх наших улусів”.²¹

За порушення приказів ярликів, навіть ніби за малі переступи, хани призначають звичайно смертну кару. Так, в Узбековому ярлику 1313-го року читаємо: “Хто нашого ярлика і нашого слова не послухає, той винний Богові, і гнів на себе від нього прийме, а від нас кара йому буде смертная. Хто вступить у церковне і в митрополиче, то на нього гнів буде Божий, а при нашому великому дошукуванні (істязанії) не виправдається нічим і помре злою казною”.²²

Даючи такі охоронні ярлики, хани вимагали від нашого духовенства молитов за себе. Про це в першому ярлику 1267-го року читаємо: “Ми пожалували попів, і ченців, і всіх богодільних (що працюють для Бога? шпитальних?) людей, щоб справедливим серцем молили за нас Бога, і за наше плем’я, без печалі, і щоб благословляли нас... Щоб не кляли нас, але в спокої молилися за нас... А коли хто буде молитися за нас Богові несправедливим серцем, то нехай той гріх буде на ньому”.²³

Про це ж саме читаємо в Узбековім ярлику 1313-го року: “Щоб не встрявали в церковне і митрополиче ніхто, бо те все Боже... Ми жалуємо

їх ярликами, щоб Бог нас пожалував, заступив. А ми Боже бережемо, і даного Богу не беремо, щоб митрополит пробував в тихому й лагідному житті, без усякої нагінки, щоб справедливим серцем і справедливою думкою молив Бога за нас, і за наших жінок, і за наших дітей, і за наше плем’я”.²⁴

Безумовно, ханські ярлики були охороною Церкви й духовенства також і від зазіхання на них своїх князів та бояр. Про це недвозначно наказується вже в Узбековім ярлику 1313-го року: “Ми дали митрополитові (Петрові) оцю грамоту для його кріпостей, щоб, цю грамоту бачучи й чуючи, всі люди, й усі церкви, й усі монастирі, і всі причти церковні, щоб ні в чому не були непокірні, але були йому послужні по їхньому закону, і по старині, як у них здавна йде... Щоб усі корилися й слухалися митрополита, усі його церковні причти за першими здавна законами їх”...²⁵

Оце зміст ханських ярликів. Накази ярликів монгольські баскаки виконували, а невиконання було тільки виїмковим. Року 1246-го з наказу Батия зроблено переписа на Русі, щоб обложити переписаних даниною, але духовенства не переписали. Взагалі Літописи твердять, що кожного разу, коли переписувано народ для данини, то до списків не брано: “архимандритовъ, и игумновъ, и иноковъ, и попов, и дьяконовъ, и клирошанъ, и всего причта церковнаго”.²⁶ Взагалі, до ханової казни наше духовенство нічого не платило.

Про права нашого духовенства за домонгольської доби ми не багато знаємо, тому ханські ярлики великої ціни, бо вони власне й показують церковні права й домонгольського часу, бо хани затверджували головню ті права, які духовенство вже мало.

Монгольські хани добре знали великий вплив нашого духовенства на народ, а тому охоче видавали свої ярлики митрополитам та єпископам, щоб тим самим тримати їх у послуші до себе. Через це власне довгий час Монгольщини не був занадто шкідливим для нашої Церкви, бо давав їй змогу не тільки зберегти все те, що вона вже мала, але й розвиватися далі. За ярлики митрополити дорого платили ханам, їхнім жінкам та сановникам двору, мусіли їздити за цими ярликами в Орду на поклін, виявляючи тим свою покору й залежність, але ярлики справді боронили Церкву й давали їй змогу вільно жити та розвиватися.

Більше того, ханські ярлики не раз боронили нашу Церкву й від вибриків проти неї й своїх князів та бояр. З бігом часу князі почали косим і зависним оком дивитися на церковні та монастирські маєтки, бажаючи їх загарбати собі, але зробити цього не могли власне через охорону їх ханськими ярликами.

Знаємо, що часом наші митрополити змушені були скаржитися в Орді на церковні утиски від своїх. Так, року 1313-го в Орду приїхав митрополит Київський і всієї Руси Петро, й поскаржився на кривду для Церкви від деяких “лукавыхъ человекъ”, під якими проф. Е. Голубинський вбачає великого князя Тверського Михайла Ярославовича.²⁷ І хан видав митрополитові такого ярлика, що справді охоронив його й від князя, бо надав Церкві й право свого духовного суду.

Наші перші митрополити Київські й усієї Руси, аж по 1480-й рік, мали величезне значення як в Україні, так і в Московії, і в виробленні цієї великої сили багато допомогли власне ханські ярлики, бо вони узалежнювали все духовенство не від свого князя, а від далекого хана, влада якого над духовенством була тільки номінальна.

А коли — через сварку монгольських племен — хани стали втрачати силу, то разом з цим стали тратити свою силу й ханські ярлики. І коли в Україні впала влада монголів уже в першій чверті XIV-го століття, в Московії в 1480-му році, то зараз по цьому Церква дошкульно це відчула, бо замість номінальної влади далеких монгольських ханів настала реальна влада своїх князів, особливо в Московії. І довго ще й по знищенні Татарщини вища наша ієрархія, боронючи права Церкви, мусіла покликуватися на... ханські ярлики. Як на приклад укажу на те, що робилося в Московії. Великий князь Московський Іван III скоро по знищенні Татарщини задумав був відібрати церковні й монастирські маєтки. Зібрався Собор у Москві в 1503 році, і цей Собор подав цареві сім ханських ярликів і говорив так: “Поглянь, благочестивий Государю, що й невірні царі (цебто хани) не відважувалися кривдити Церкву. Як же ти відважишся відняти в неї її віковий набуток, який вона одержала від твоїх благовірних предків?” Це саме говорив і Московський митрополит Макарій царю Івану Грозному, і патріярх Никон цареві Олексію Михайловичу, що так само намагалися пограбувати свою Церкву.

Деякі права, що дані були Церкві князями давнішого часу, наприклад десятина єпископам, не підтверджувалися ярликами, але це певне тому, що хани вважали це за домашню справу князів, від них незалежну.

Звичайно, не можна думати, що ярлики завжди повно охороняли Церкву від сваволі монгольських баскаків, але все таки тогочасні джерела дають нам право твердити, що порушення ярликів були тільки винятком. Так, року 1342-го митрополит Київський і всієї Руси Феогност їздив до нового хана Чанибека за ярликом. Через звичайних у нас “татарських людей” справа мало не скінчилася була тим, що Чанибек мав накласти на все духовенство данину... Никонів Літопис так розповідає про це: “Нѣци рустїи человекѣци оклеветаша Феогноста митрополита

ко царю Чанибеку, яко много безчисленно имать дохода, — и злата, и сребра, и всякаго богатства”. А тому підказали ханові: “И достоить ему тебѣ давати въ Орду на всякъ годъ полѣтанья дани”...²⁸

Тільки великими дарунками митрополит збувся цього доносу своїх таки людей...

VI.

КИЇВСЬКІ МИТРОПОЛИТИ ЗА МОНГОЛЬЩИНИ.

1. Митрополит Йосип.

Митрополит Київський Кирило II помер 1233-го року, але Греція, своїм звичаєм, не спішила поставити йому заступника. І тільки року 1237-го прибув до Києва з Нікеї новий митрополит Йосип. Новгородський Літопис на кінці 1237-го року про це подає: “Того же лѣта приде митрополитъ гречинь изъ Никѣя в Кіевъ, именем Есифъ”.²⁹ І більше про цього митрополита нічого не знаємо. Під 1240 роком, роком знищення Києва, наші літописи нічого про митрополита не подають а це свідчить, що його тоді в Україні вже не було, — він, певне, покинув свою митрополію ще до приходу монголів, налякавшись тих жахів, які чинили вони на півночі Руси. Коли б цей митрополит був забитий при зруйнуванні Києва монголами 6 грудня 1240-го року, то безумовно Літописи про це конче згадали б.

Знаючи, яку велику силу мали тоді митрополити, можна уявити собі, скільки втратив Київ і вся Україна власне через те, що в найкритичнішу хвилину митрополит покинув свою митрополію.

2. Митрополит Кирило III

Україна, як і вся Руська земля, лежала в руїнах, а митрополита не було. Не було кому й подбати про скоріше поставлення його, — руські князі всі були налякані або повалені, а в самій Візантії в роках 1240-1243, цебто в найтрагічніший для нас час, не було патріярха.

Правда, в цей час єпископ нової столиці князя Галицько-Волинського, Угровська, куди переїхав князь Данило Романович, покинувши Галич, на ім'я Йосаф, сам оголосив себе десь року 1240-го митрополитом. Князя Данила не було вдома, — він виїхав в Угорщину шукати рятунку на монголів. А вернувшись додому десь 1242-го року, князь Данило не визнав Йосафа за митрополита і обрав іншого кандидата. Це був ближче нам невідомий Кирило.

Наречений митрополит був українець родом, і це було помітною подією в історії Церкви того часу. Сильний князь Данило взяв усю ініціативу відбудови Церкви в свої руки, — бо ніхто інший про це не

дбав, — і сам поставив митрополита. Обрання це відбулося ще до повороту Батієвих орд з Угорщини, десь у 1242-му році. Але їхати до Царгороду на поставлення Кирило скоро не зміг.

В 1245-1246 році князь Данило Романович їздив в Орду, де певне заступався й за Церкву. Вернувшись з Орди, князь Данило послав нареченого митрополита в Царгород на ставлення. Кирило в Царгороді трохи забарився, і вернувся аж 1249 року як митрополит Київський і всієї Руси. Правда, докладний час поставлення митрополита Кирила III не відомий.

Отож, від утечі митрополита грека Йосипа до поставлення йому наступника минуло десять літ, цебто в найтрагічнішу свою добу Русь митрополита не мала аж десять літ.

По поставленні митрополит Кирило прибув до Києва, а вже наступного 1250-го року появляється на півночі Руси. Там були б його не визнали, але якраз великий князь Володимирський Андрій Ярославович оженився з донькою князя Данила Романовича, і тому на півночі визнали й митрополита українця.

Митрополитові Кирилові випала доля бути найдовший час митрополитом, — був ним 33 роки (1248-1281), а коли брати час від його наречення, то 39 (1242-1281) літ тяжкої праці під монголами.

Усі митрополити до Кирила III жили в Києві, де була їхня споконвічна катедра, і цієї катедри вони міцно трималися й рідко виїздили з Києва. В Києві жив великий князь, — і митрополити трималися його. Але тепер справа змінилася на зовсім іншу.

Ще перед приходом монголів Київ сильно упав політично. На півночі повстав свій центр, свій великий князь, що навіть перестав цікавитись Києвом. З другого боку повстав сильний центр і на південному заході, де князь Данило Романович набрався великої сили й легко захопив Київ, але жити в ньому не схотів, — поставив там тільки свого тисяцького Дмитра. І коли монголи напали в 1240-му році на Київ, в ньому князя не було, — не було голови оборонної.

Монголи обернули Київ в руїни, а його мешканців перебили. Усі, хто міг, повтікали з Києва. Київ став малим, малолюдним, бідним містечком, яким князі перестали цікавитись. Монголи остаточно вбили політичне значення Києва.

Час минав, але Київ відживав дуже помалу, бо перестав бути єдиним центром усієї Руси. В Києві з часом стало небезпечно жити, бо на нього почали нападати з одного боку ті ж монголи, що мешкали зараз за Дніпром, а з другого боку, з заходу появилвся новий ворог, грізніший від татар — литовці. Ось через це усе думка не жити в поруйнованому Києві приходила митрополитові сама собою, як вислід реальної дійсности.

Але зреалізувати цю думку остаточно митрополит Кирило III не відважився.

Зате митрополит став часто покидати Київ і їздити по своїй розлогій митрополії й жити в якомусь іншому місті при комусь із князів. Кирило III взагалі любив подорожувати, бо був пастирем дуже пильним. Про це свідчить Никонів Літопис, наприклад під 1280 роком: “Того же лѣта преосвященный Кирилъ, митрополитъ Кіевскій и всея Руси, изыде изъ Кіева по обычаю своему, и прохожаше гради всеа Руси, учаще, наказующе, исправляше”³⁰.

Взагалі Кирило часто ходив на північ і довго там пробував. Апеляційний суд давати митрополит звичайно їздив по єпархіях і судив на місці. Чи навідував він свою батьківщину, Галичину, й того князя, що поставив його, не знаємо, бо джерела про це мовчать, і робиться враження, ніби він не любив своєї батьківщини. Взагалі, Кирило потроху почав давати перевагу півночі.

Митрополит Кирило керував Церквою в дуже тяжкий час, коли над усією Руссю панували монголи. Стосунки його з Ордою були добрі, — він навіть заснував у Сараї, як я про це розповідав вище, особну Сарайську єпископію. А десь у році 1267 (чи 1279) митрополит дістав собі від хана Менгу-Теміра дуже важливого ярлика, що боронив нашу Церкву від баскакських кривд. Це був перший ярлик, даний нашому митрополитові; або перший, що дійшов до нас, — давніших не збереглося.

Митрополит Кирило III відомий у нас своїми заінтересованнями до канонічного права. Власне він приніс до нас першу Кормчу Книгу, яку випросив у Болгарського князя Якова Святислава. Цей князь, на прохання митрополита Кирила, звернувся до Тирнівського патріярха й дістав від нього Кормчу, з якої наказав списати відписа, й відіслав його Кирилові десь у 1267 чи 1270 році.

В 1274 році Кирило III скликав у Володимирі над Клязьмою Собора Єпископів, який виступив проти церковних непорядків та зловживань. Постанови цього Собору описані в праці Кирила “Правило”. Як читаємо тут, “запустѣли святяя Божіи церкви”, і митрополиту треба було багато працювати, щоб усе це направляти. “Правило” митрополита Кирила — це перші збережені до нас Діяння Собору Єпископів, коротко записані.

Цього ж 1274-го року митрополит нарешті замістив Володимирську (над Клязьмою) єпархію, що 36 літ була необсаджена, по забитті монголами в 1238 році єпископа Митрофана. І власне це митрополит Кирило III вже зреалізував думку, щоб Володимирська єпархія належала на півночі безпосередньо митрополитові Київському.

Митрополит Кирило й сам писався й Літописи звать його завжди: митрополит Київський і всієї Руси.

За митрополита Кирила, як знаємо, князь Данило Романович, що поставив його, мав близькі зносини з Папою, але як до цього ставився сам митрополит, відомостей не маємо.

В 1281-му році митрополит Кирило був у Києві, але пішов з нього на північ, і 6 грудня 1281-го року (інші джерела подають й грудня 1280 року) помер у Переяславі Заліському. Але тіло його, як митрополита Київського, було перевезене до Києва й поховане в Святій Софії.

Таке було життя православної Церкви під монголами за перше півсотліття їх панування (1237-1281), півсотліття найбільш тяжке та характерне. Дальший час пішов на більше впорядкування Церкви, якої монголи не займали.

Але Татарщина, прибивши й зруйнувавши Київ, відразу поставила в нашій православній Церкві зовсім нове питання, якого досі не існувало, — питання про седибу Київського митрополита, а це питання логічно doprowadило до другого, що довгі століття висіло над нами, — питання про розподіл однієї східньої митрополії на дві. Це питання ясно зазначилося вже за митрополита Київського Кирила III, який, хоч і був українцем з походження, з політично-церковних мотивів часто покидав Київ і більше свого часу віддавав на впорядкування Церкви північної. Але все таки за Кирила III єдність митрополії панувала ще в усіх, і хоч митрополит помер на чужині, в Переяславі Заліському, проте тіло митрополита було привезене до його катедрі, до Києва, й було поховане в Святій Софії.

ПРИМІТКИ

1. Автор цитував літописні нотатки з видань XIX століття, які є абсолютно перестарілі для сучасної бібліографії. Тому редакція збірника уважала своїм обов'язком доповнити ті примітки новітніми виданнями: — *Полное Собрание Русских Летописей*, Москва, 1962, т. II, ст. 745. Дальше цитуємо *ПСРЛ*.
2. *Там же*, ст. 781.
3. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, Львів, 1905, т. II, ст. 250-1.
4. *ПСРЛ*, т. II, ст. 788.
5. *Там же*, т. X, ст. 106.
6. Інші джерела подають інше місце смерти Євпраксії: Див. *Разкази* М. Толстого, року 1887, ст. 77.
7. Е. Голубинский, *Історія Русской Церкви*, Москва, 1901, р. II/I, ст. 18.
8. *Там же*, ст. 19.
9. *Подорожі*, кн. 2, розд. 2, — Вид. "Чтенія Общ. Инст. и Др. Рос."
10. *Там же*.
11. Голубинский, ст. 23.
12. Автор цитував всі ярлики з: ВВ. Григорьев, *О достоверности ярликов, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству*, Москва, 1842. — Редакція одначе уживає модернішу працю: Л.В. Черепнин, *Памятники Русского Права*, Москва, 1955, т. III, ст. 467. Дальше тільки *ПРП*.
13. Ярлик Узбека митрополитові Петрові показався сумнівний. Гляди: *ПРП*, III, ст. 464.
14. *Там же*, ст. 467.
15. Пардус — барс, це пантера, часом рись. Пардусник, це ловчий при охоті на диких звірів у татар.
16. Диви примітку 13.
17. *ПРП*, II, ст. 466.
18. *Там же*, ст. 467-8.
19. *Там же*.
20. *Там же*, ст. 465-6.
21. *ПРП*, ст. 464.
22. *Там же*.
23. *Там же*, ст. 467.
24. *Там же*, ст. 464.
25. *Там же*.
26. *ПСРЛ*, т. I, ст. 475; т. X, ст. 141.
27. Голубинский, т. II/I, ст. 122-123.
28. *ПРП*, т. X, ст. 215.
29. *Новгородская Первая Летопись*, Москва-Ленинград, 1950, ст. 285.
30. *ПРП*, т. X, ст. 157.

о. Атанасій Пекар, ЧСВВ

ЦЕРКОВНА ПОЛІТИКА МАДЯРІВ НА ЗАКАРПАТТІ

Релігійне життя обабіч Карпат від самих початків розвивалося паралельно. Та сама віра, та сама мова і ті самі обичаї тісно лучили українське Закарпаття з Галичиною. Мадярські королі, споріднені з українськими князями через подружжя, часто простягали свої руки за Галичем. Саме ж Закарпаття в рр. 1280-1321 належало до держави Романовичів. ¹ Бувало й так, що час від часу Закарпаття теж церковно було під владою українського перемиського єпископа, а багато закарпатських єпископів перед унією (1646 р.) походило з Галичини. ²

Культурно-релігійні взаємини Закарпаття з Галичиною свobodно розвивалися аж до половини XVII сторіччя, коли то мадярські поміщики захопили владу й добра Святомиколаївського монастиря на Чернечій горі біля Мукачева, де здавен-давна знаходився осідок закарпатських владик. ³ Від того часу почалась вимушена ізоляція Закарпаття від українців по той бік Карпат.

1. Зародки ізоляції

Ізоляція розпочалась в наслідок Берестейської Унії (1596). Семигородські протестантські князі, що рівночасно були й мукачівськими дідами-землевласниками, створили на Закарпатті свою революційну базу против католицьких Габсбургів, ⁴ тому від самих початків вони рішуче поставилися проти унійних змагань в Мукачівській єпархії. Вони боялися, що унія відбере від них право вмішуватися до церковних справ закарпатських українців і викличе між населенням симпатії до католицьких Габсбургів. Тому то після Берестейської Унії ⁵ вони рішуче забороняли закарпатським єпископам-номінатам удаватися на хіротонію до Київської Митрополії і змушували їх їздити аж до Митрополита Молдавії.

В 1600 р. мукачівським замком тимчасово заволодів румунський воєвода Михайло, який прогнав мукачівського єп. Петронія, а на його

місце посадив румунського ієромонаха Сергія (1600-1619 з перервами).⁶ Тоді владика-ізгой, в товаристві молодого ченця Івана Григоровича, ЧСВВ, знайшов собі притулок між українськими василіянами тодішньої польсько-литовської Речіпосполитої. Григорович відтак закінчив свої студії у Вильні, де мав нагоду завітати із провідниками з'єдинення, митр. Йосифом В. Рутським і архиеп. Йосафатом Кунцевичем.

Завдяки старанням митр. Рутського, еп. Петронієві 1623 р. привернено мукачівський владичий престіл. Тоді митр. Рутський вислав з ним на Закарпаття ще одного молодого галицького василіянина, Василя Тарасовича. Так еп. Петроній, Григорович і Тарасович створили ініціативну групу, яка в першій половині XVII сторіччя започаткувала унійний рух на Закарпатті.⁷ Вони всі, один за одним, займали також мукачівський владичий престіл, а саме: Петроній другим наворотом, 1623-1627; Іван Григорович, 1627-1633; і Василій Тарасович, 1634-1651.

Еп. Петронієві не вдалося перевести в життя унійних ідей свого захисника, митр. Рутського. Вичерпаний фізично й духово, він у короткому часі помер. Зате йому вдалося забезпечити мукачівське владичтво для свого однодумця і товариша вигнання, ієромонаха Івана Григоровича, ЧСВВ.⁸

Григорович мусів поступати дуже обережно. З одного боку його протектор, князь Гавриіл Бетлен, був завзятим кальвіністом і не хотів і чути про унію. З другого боку малоосвічене закарпатське духовенство в тому часі не мало нагоди познайомитися з унійними ідеями Київської митрополії. Тому в товаристві Тарасовича номінат поїхав до Яс, де молдавський православний митрополит висвятив його на єпископа. Повертаючись на Закарпаття, вони переїжджали через Галичину. Там вони зустрілися з митр. Рутським, який саме тоді намагався приєднати до унії галицьких владик. Про свою зустріч з мукачівським владикою Рутський відтак повідомив Апостольську Столицю такими словами:

“Початком лютого через ці сторони переїжджав мукачівський єпископ грецького обряду в Мадярщині, якого початком цього року митрополит Волощини (т.т. Молдавії) висвятив на єпископа тих частин Мадярщини і Семигороду, де від давніх часів живуть численні руські (українські) поселенці. Їхній єпископ теж русин (українець) і добре знааний мені. Він теж з нами, хоч ще не зовсім досконало. Однак є надія, що при Божій допомозі, через близькі взаємини з нами і за посередництвом наших післанців ми його повністю позискасемо. А що більше, при його допомозі ми зможемо встановити зносини також з митрополитом і владиками Волощини і Молдавії”.⁹

Єпископові Григоровичеві також не вдалося здійснити унійних плянів митр. Рутського, однак його змагання створили прихильну ситуацію для унії¹⁰ тим, що вони забезпечили мукачівське владичтво для його однодумця, ієромонаха Василя Тарасовича, ЧСВВ.¹¹ Еп. Тарасович зразу по своїй хіротонії удався до перемиського католицького еп. Атанасія Курпецького (1610-1652), який уже від 1613 р. трудився над з'єднанням західньої частини Мукачівської єпархії, на посадах католицьких поміщиків з родини Другетів.¹² Вони спільно уклали план, за яким Тарасович мав привести ціле Закарпаття до з'єднання. Однак план не вдався.

Князь Юрій I Раковцій, дізнавшись про унійні плани Тарасовича, ув'язнив владика і не випустив його з в'язниці, поки він не зрікся хоч лиш “про око” унії.¹³ Рівночасно еп. Тарасович під присягою мусів приректи, що він “зірве всякі зносини з Галичиною” і зовсім підпорядкується мукачівському землевласникові, тобто князеві.¹⁴ Хоч сам Тарасович не зміг був нічого зробити для унії на Мукачівщині, зате він вислав до західньої частини мукачівської єпархії, під володінням Другетів, свого близького помічника, ієромонаха Партенія Петровича, ЧСВВ, якому до помочі прибув з Галичини ієромонах Гавриіл Косовицький, ЧСВВ. Вони ж і поклали підвалини під т.зв. *Ужгородську унію* (1646 р.), що її згодом поширено на ціле Закарпаття.¹⁵

Так ото, при помочі унії київські митрополити змагалися включити Закарпаття до Помісної Української Католицької Церкви, чому сильно противилися мукачівські великі землевласники-протестанти, які кинули перші зародки ізоляційної церковної політики, що її відтак мадярські власті запопадливо продовжували аж до найновіших часів.

2. Підпорядкування мадярському єпископові.

В 1660 р. спадкоємиця мукачівської домінії, княгиня Софія Раковціва з роду Баторі, на вернула до Католицької Церкви. Можна було сподіватися, що тепер закарпатський з'єдинений еп. Партеній Петрович, ЧСВВ (1651-1665) займе мукачівський владичий престіл. Та воно так не сталося. Партеній був протеже родини Другетів, сторонників Габсбургів, тому княгиня Раковцієва звернула через свого сповідника до Галичини по нового кандидата на мукачівське владичтво, що його мав висвятити київський католицький митрополит.¹⁶

Зі смертю митр. Антонія Селяви († 1655 р.) київський католицький митрополитський престіл був опорожнений, але Апостольська Столиця чомусь не спішилася назначити його наслідника. Тому в 1663 р. українські католицькі владика зібралися на синод у Жировицях, щоб

розглянути важливіші справи митрополії і вибрати відповідного кандидата на митрополичий престіл.¹⁷ Розглядаючи прохання княгині Раковцієвої, владики погодилися на висвячення нового мукачівського єпископа, але тільки під тією умовою, що “на будуче Мукачівська єпархія буде залежна від київського митрополита”.¹⁸ Це так наполохало мадярів, що від того часу вони докладали всіх старань, щоб до того не допустити.

В той час, як відпоручник українських владик, єп. Яків Суша¹⁹ клопотався в Римі про назначення київського митрополита і підпорядкування йому мукачівської єпархії, то мадярські примаси, Юрій Ліппаї²⁰ і його наслідник Юрій Селепчені,²¹ настоювали в Римі, що мукачівський владика, подібно як і інші мадярські єпископи, має бути підпорядкований примасові, тобто римо-кат. Остригомському архієпископові. Вони теж переконали княгиню Раковцієву, що властиво мукачівської з'єдиненої єпархії нема, і тому вона, на основі ктиторського права, може назначити на мукачівський владичий престіл такого кандидата, який був би тільки обрядовим вікарієм римо-кат. ягерського єпископа, якого юрисдикція простягалася також на територію Закарпаття.²²

Засягнувши думки визначних знавців східного канонічного права, Апостольський Престіл уже був готовий признати юрисдикцію київського митрополита також на Закарпатті.²³ Але тимчасом примас Селепчені, замість свого звіту, вислав до Риму королівське назначення православного ієромонаха Йосифа Волошиновського на мукачівського владика з тим, що він навернеться на католицьку віру і не буде залежний “ні від кого іншого”, тільки від мадярського примаса, на зразок римо-кат. єпископів.²⁴ Іншими словами, щоб не допустити юрисдикції київського митрополита над Закарпаттям, примас Селепчені волів посадити на мукачівське владцтво православного ієромонаха, чим католицького кандидата, залежного від київського митрополита.

Однак Волошиновський не довго втримався в Мукачеві. Із-за негідної його поведінки княгиня Раковцієва вже в 1670 р. прогнала Волошиновського з Мукачева і знов звернулася до київського митрополита за кандидатом. Митр. Гавриїл Коленда (1665-1674)²⁵ тоді поручив з'єдиненого перемиського єп. Івана Малаховського, якого Апостольська Столиця без проволоки призначила мукачівським єпископом. Однак угорська Надвірна Канцелярія, якої канцлером був саме примас Селепчені, рішуче спротивилася призначенню Малаховського, бо він був “підданим київського митрополита” і можна було сподіватися, що він забажає “підпорядкуватись його юрисдикції”.²⁶ І так щойно по п'ятирічній вакансії заходами того ж примаса в 1676 р.

адміністратором мукачівської єпархії був назначений новонавернений грек, архієп. Теофан Маврокордато, який радо погодився признати над собою митрополиту юрисдикцію свого опікуна.²⁷

У 1689 р. на владичому престолі в Мукачеві вже бачимо іншого грека, єп. Йосифа І. Декамеліса (1689-1706), якого мадярська Надвірна Канцелярія підпорядкувала безпосередньо ягерському римо-кат. єпископові, хоч про це Апостольська Столиця нічого не знала.²⁸ Однак в особі єп. Декамеліса мадяри натрапили на вченого правника, що зумів оборонити свої владичі права: “За св. канонами, — твердив Декамеліс, — один єпископ не може бути суфраганом другого єпископа, тільки архієпископа. Він (тобто ягерський єпископ) є єпископом латинського обряду вірних, а я грецького. Так воно водиться у всій Католицькій Церкві, хоч би латинський і грецький єпископи жили не тільки на тій самій території, але навіть у тім самім місті”.²⁹

По смерті Декамеліса знов треба було чекати десять років, поки ягерський римо-кат. єпископ не знайшов послухного собі кандидата на мукачівський престіл в особі єп. Юрія Г. Бізанція (1716-1733), який уже перед своєю хіротонією мусів скласти “присягу підлеглисти ягерському єпископові”.³⁰ Ось так мадяри своєю політикою довели до того, що мукачівські владики стали вповні залежними від ягерських римо-кат. єпископів, як їхні “обрядові вікарії”.

Закарпатському клирові, а тим більше Бізанцієві, не подобалося таке неканонічне і впокоряюче положення їхньої єпархії. Тому Бізанцій під час своїх свячень у Львові домовився з київським з'єдиненим митр. Левом Кішкою,³¹ що справу канонічної залежності мукачівської єпархії порушать на Замойському синоді, в якому мав взяти участь також і нововисвячений владика Бізанцій.³² Та доля так хотіла, що Бізанцій звирився зі своїми планами своєму генеральному вікарієві, архим. Іванові Й. Годермарському, ЧСВВ, який зразу повідомив про це ягерського єпископа, мовляв Бізанцій має якісь “тайні порозуміння” з київським митрополитом. Ягерський єпископ тоді заскаржив мукачівського владика в Римі за порушення канонічного і цивільного права й заборонив йому всякі зв'язки з київським митрополитом. Опісля заборонив Бізанцієві взяти участь у Замойському синоді, який відбувся в 1720 р. Однак рішення Замойського синоду проголошено на єпархіяльній синоді у Севлюші.³³

Своїм постійним втручанням у церковні справи закарпатських українців ягерські єпископи довели тільки до непорозуміння і ненависти між клиром обидвох обрядів, а мукачівські семінаристи “щодня молилися, щоб могли чим скоріше вирватися з ягерської неволі”.³⁴ Ось до чого привів “страх перед Києвом” між мадярами, які за всяку ціну

старались відмежити Срібну Землю не тільки національно, але і релігійно від рідного їй материка.

3. Змагання за спільну митрополію.

В наслідок сваволі ягерських єпископів вже в половині XVIII ст. на Закарпатті почались релігійні заворушення, ба навіть грозила схизма. Тоді владика Михайло Е. Ольшавський (1743-1767) очолив віддане собі духовенство в боротьбі за звільнення мукачівського владичтва з-під залежності ягерського римо-кат. єпископа. Цісарева Марія Тереза підтримала старання закарпатського духовенства і в 1766 р. звернулася до Апостольської Столиці з проханням канонічного усамостійнення мукачівської єпархії. По довгій і завзятій дипломатичній боротьбі Рим нарешті, дня 19 вересня 1771 р. звільнив мукачівського владика з-під влади Ягеру і канонічно створив незалежну Мукачівську єпархію.³⁵ Однак маляри домоглися бодай того, що мукачівський владика і надалі залишився підпорядкованим примасові, тобто остригонському римо-кат. архієпископові як своєму митрополитові. Так контролю церковно-релігійного життя закарпатських українців і надалі залишилася в малярських руках.

В 1772 р. після першого поділу Польщі ціла Галичина була приєднана до Австрії. Тоді виникла думка, щоб відновити давню Галицьку митрополію і включити до неї також Мукачівську єпархію. Поважним кандидатом на митрополита був тогочасний мукачівський владика Андрій Бачинський.³⁶ Однак маляри спротивилися, мовляв, “з’єднані і посилені русини (українці) могли стати загрозою для цілої імперії”.³⁷ Таким робом справа об’єднання Закарпаття з Галичиною в одну церковну провінцію-митрополію пропала, бо того вимагала малярська політика.

Справа церковного об’єднання обидвох земель знову виринула в 1843 р. коли то Папа Григорій XVI для піднесення і скріплення Української Католицької Церкви задумав створити на території Австро-Угорщини окремих патріархат.³⁸ Та й цим разом маляри виступили і знівечили почин Римського Архієрея. За інформаціями апостольського нунція у Відні, “маляри та їхній єпископат не могли б стерпіти відділення грекокатолицьких єпархій від малярської Церкви, з чим Апостольський Престіл мусить числитися”.³⁹

В 1888 р. папа Лев XIII задумав скріпити становище Галицької митрополії і включити до неї закарпатські єпархії, тобто Мукачівську і Пряшівську. Така реорганізація на думку проф. Е. Вінтера “напевно відповідала бажанням уніятської української Церкви й довела б на ділі

прихильність Риму до унії. Крім того, тим жестом, вона (Апостольська Столиця) тільки поставила б речі на їхнє належне місце”.⁴⁰ Та малярам і те не було на руку. Саме в тому часі вони започаткували маляризацію закарпатської з’єдиної Церкви. Тож малярський примас, Кардинал Іван Шімор тоді публічно виступив у малярській пресі проти всяких зусиль, хоч би з боку Апостольської столиці, “втручатися в права примаса Малярщини”, щоб “захитати правопорядок малярської Церкви”.⁴¹

І цим разом Римський Архієрей мусів примиритись й відступити від свого благородного задуму. Тепер вже стало ясным, що маляри вживають з’єдиної української Церкви, як засобу маляризації Закарпаття.

4. Насильна маляризація Церкви.

Малярська денационалізаційна політика на Закарпатті не пішла так гладко, як того сподівалися їхні політичні провідники. Церковнослов’янське богослуження й український обряд стримували від винародовлення бодай українське простолюддя. Тому маляри не завагались простягнути свою руку і по цей єдиний духовний скарб, що ще зостався закарпатським українцям.

В 1912 р. папа Пій X, щоб рятувати бодай частину вірних від повного винародовлення, створив для помалярщених уже українців Гайдудорозьку єпархію, однак рішуче заборонив уживати малярської мови у св. Літургії, бо вона “не є літургійною мовою, і тому її у св. Літургії ніколи не вільно вживати”.⁴² Не зважаючи на виразну заборону Апостольської Столиці, *Комітет Грекокат. Малярів* далі продовжував пропагувати малярське богослуження, а оборонців церковнослов’янської мови нап’ятнував в малярській пресі як “ворогів малярської мови”, “противників малярської культури” та “зрадників батьківщини”.⁴³ В такім дусі ведено пропаганду малярського богослуження в пресі, в школі й на різних зборах чи з’їздах, ба навіть у малярському парламенті,⁴⁴ аж до першої світової війни.

Під час першої світової війни на Закарпатті настав час терору. За найменший спротив державним розпорядженням маляри карали шибеницею. Читання українських чи московських книжок і газет уважалося “державною зрадою”. Почалось також в’язнення свідоміших священників. В тій то атмосфері терору примас Іван Чернох скликав до Будапешту на день 9 серпня 1915 р. нараду представників Мукачівської, Пряшівської і Гайдудорозької єпархій, щоб усунути з літургійних книг кирилицю, замінити юліянський календар григоріанським та очистити

літургійні книги від “руського (московського) духу”, бо це все було “мостом до москофільства і православ’я”.⁴⁵

На згаданих нарадах, в яких взяли участь також представники мадярської влади, примас Чернох ударив на патріотичні почування представників, мовляв, для скріплення національної й державної одності вірні та закарпатське духовенство повинні принести “деякі жертви”. На його думку сама кирилиця була “отрутою для народу”, бо вона стелила дорогу до схизми. Далі примас остерігав, що “руські свята”, як св. Володимира, св. Кирила і Методія чи Покрови, були наскрізь пересяклі національним духом, який легко міг мати “політичні наслідки”.

Проти накреслених літургійних реформ Черноха одна тільки репрезентація Мукачівської єпархії, до якої входили крилошани Петро Гебей, д-р Симеон Сабов, д-р Юрій Шуба й Августин Волошин, вже заздалегідь запротестувала. Члени репрезентації заявили, що вони вже наперед відвідали апостольського нунція у Відні, який їх запевнив, що Апостольська Столиця не допустить до запланованих реформ і припинить усяку акцію мадярської влади в тому напрямку. Це збен-тежило примаса і він негайно припинив наради. Однак не обійшлося без злобних нападів мадярської преси на консисторію Мукачівської єпархії, мовляв, вона єдина стояла на заваді “поступового патріотизму”, тобто насильного мадярщення закарпатських українців.⁴⁶

Апостольський Престіл справді не допустив до запланованих мадярами літургійних реформ.⁴⁷ Зате нічого не можна було зробити проти декрету міністерства культу і народної освіти з 1916 р., яким мадярська влада заборонила вживати кирилиці у всіх, навіть церковних школах і примусово накінула населенню григоріянський календар. Це була остання хвиля мадярського насилля над закарпатськими українцями, які прийняли ці “реформи” з великим огірченням. Тому о. Волошин слушно завважив: “Ця акція мадярів розбудила національне почуття і в таких людей, які вже не мали надії на краще завтра свого народу... Тим то значно збільшилося число русинів (українців), які бажали розпаду Австро-Угорщини”.⁴⁸

Настав 1918 рік, а за ним прийшов і розпад Австро-угорської імперії. Закарпаття рушилося до боротьби. Нарешті воно змогло порвати з мадярами, приєднавшись на автономних правах до новоствореної Чехословаччини. На жаль, як протест проти насильної мадяризації, прийшла також релігійна боротьба. Під кличем “За руську віру” від української католическої Церкви відпало понад 100,000 вірних. Майже 200,000 українців залишилося в повоєнній Мадярщині й вони пропали для українського народу. Для півмільйонної горстки закар-

патських українців — це великі втрати. Вже не згадуємо про кілька тисяч змадяреної інтелігенції, що добровільно пішли на услуги мадярам, про відчуження змадяреного духовенства від рідного свого народу,⁴⁹ та занедбання культурно-релігійного розвитку простолюття. Ось наслідки церковної політики мадярів на Закарпатті.

ПРИМІТКИ

1. В. Пачовський, *Срібна Земля — Нарис історії*, Львів 1938, стор. 27-28.
2. А. Ваган, *Metropolia Kioviensis et Eparchia Mukacoviensis*, Romae 1960, p. 32.
3. А. Пекар, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, стор. 17-19.
4. О. Прицак, “Мукачів — гніздо ребелянтів і культурний центр”, стаття у *Нова зоря*, Львів-Станіславів 1939, ч. 23, стор. 6-7; ч. 24, стор. 6, з вичерпною бібліографією.
5. Е. Ліковський, *Берестейська унія — 1596*, укр. перекл., Жовква 1916.
6. А. Пекар, “Василіяни — носії унійних ідей на Закарпатті”, стаття у *Записки ЧСВВ*, VII (1971) 272-282.
7. Щодо номінаційної грамоти Григоровича з дня 12.I.1627 р. див: І. Дулишкович, *Історическія черты угро-русских*, Унгвар 1875, т. II, стор. 84.
8. Див. реляцію митр. Рутського з дня 28.VI.1628 р. у Т. Haluscynskij — А. Welykyj, *Epistolae Josephi V. Rutskyj*, Romae 1956, p. 207.
9. Lacko, *op. cit.*, p. 57.
10. Див. номінаційну грамоту Тарасовича з дня 5.I.1634 р., Дулишкович, *цит. тв.*, т. II, стор. 86-87.
11. Про невдачу проголошення унії в монастирі в Красному Броді 1614 р. див. Пекар, *Нариси*, стор. 22-25.
12. У випадку єп. Тарасовича можна вбачати цікавий парадокс. Він “зрікся унії, щоб рятувати унію”, — див. А. Hodinka, *A Munkacsi g.k. puspokseg tortenete*, Budapest 1909, p. 319. (Cit.: Hodinka, Tortenete).
13. Акт обвинувачення єп. Тарасовича й умови його звільнення подає А. Hodinka, *A Munkacsi g. k. puspokseg okmantara*, Ungvar 1911, p. 94-96, 105-112. (Cit.: Hodinka, Okmantara).
14. В. Boysak, *The Fate of the Holy Union in Carpathio-Ukraine*, Toronto-New York 1963, p. 47-54.
15. Див. листа сповідника княгині, о. С. Міллея, т. I., з дня 3.X.1662 р. у Lacko, *op. cit.*, p. 234-237.
16. J. Praszko, *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante 1655-1665*, Romae 1944, p. 184-189.
17. Ibid., p. 221.
18. Холмський єп. Яків Суша (1652-1687) багато трудився над з’єдиненням. Про його заходи в Римі в рр. 1664-1666 див. Praszko, *op. cit.* p. 184-241.
19. Аєп. Юрій Ліппаї, примас Мадярщини (1645-1667).
20. Аєп. Юрій Селепчені, примас Мадярщини (1667-1685).
21. N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris S. Stephani*, Oeniponte 1885, vol. II, p. 846-847.
22. О. Баран, *Церква на Закарпатті в рр. 1665-1691*, відбитка з *Богословія*, Рим 1968, стор. 18-21.

24. A. Baran, "Quaedam ad biographiam J. Volosynovskij, episcopi Mukacoviensis," art. in *Analecta OSBM.*, II (1954) 209-227; Baran, *Metropolia Kioviensis*, p. 75-78.
25. Про митр. Г. Коленду див. І. Назарко, *Київські і Галицькі митрополити*, Торонто 1962, стор. 51-57.
26. В. Гаджега, "Й. Волошиновський й І. Малаховський як єпископ Мукачівський", стаття у *Записках ЧСВВ*, IV (Жовква 1932) 161-170; Baran, *Metropolia Kioviensis*, p. 78-81.
27. A. Baran, "Archiep. Th. Maurocordato eiusque activitas in eparchia Mukacoviensi," art. in *Orientalia Christiana Periodica*, XXVII (Romae 1961) 115-130.
28. Порівняй номінаційні грамоти Папи — А. Welykyj, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Romae 1953, p. 658-659; і царя — Hodinka, *Окманутара*, p. 296-297.
29. З Декамелісового листа до примаса Л. Колонича, див. Hodinka, *Окманутара*, p. 335.
30. Повний текст присяги див. у Дуликовича, *цит. тв.*, т. III, стор. 47-48; про натиск ягерського єпископа на Бізанція див. Пекар, *Нариси*, стор. 53-55.
31. Щодо повної біографії митр. Л. Кишки див. Назарко, *цит. тв.*, стор. 79-87.
32. J. Bilanuch, *Synodus Zamostiana an. 1720*, Romae 1960, p. 10.
33. Про проголошення рішень Замойського синоду у Севлюші див. Дулишкович, *цит. тв.*, т. III, стор. 77.
34. K. Zatkovic, *Jagerskoje vlijanije i bor'ba proti toho v istoriji Mukacevskej diocezii*, Homestead, Pa., s.a., p. 49.
35. B. Pekar, *De erectione canonica Eparchiae Mukacoviensis a. 1771*, Romae 1956, p. 116-124.
36. О. Баран, *Єпископ А. Бачинський і церковне відродження на Закарпатті*, Йорк-тон, Саск. 1963, стор. 42-47; M. Stasiw, *Metropolia Haliciensis*, Romae 1960, p. 107-118.
37. Баран, *Єп. А. Бачинський*, стор. 47; інші рації мадярської Надвірної Канцелярії проти створення спільної митрополії подає M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, p. 668-669.
38. О. Баран, "Питання укр. патріархату в пол. XIX ст.", стаття у *Лоросі 1* (1962) 26-36; щодо урядової переписки у цій справі див. A. Baran, "Progetto del Patriarchato Ucraino di Gregorio XVI," in *Analecta OSBM.*, III (1960) 454-475.
39. Див. меморандум Апост. Нунція у *Analecta OSBM.*, III (1960) 464-47.
40. E. Вінтер, *Візантія та Рим у боротьбі за Україну 955-1939*, Прага 1944, стор. 177-178.
41. Там же, стор. 178.
42. Див. ерекційну буллу "Christifideles Graeci Ritus", in *Acta Apostolicae Sedis*, 1912, p. 429-235: "Vetita prorsus hungarica lingua, quam, quum non sit liturgica, in sacra Liturgica nunquam adhibere licet."
43. Див. "Боротьба проти мадярської літургії", стаття у *Ниві*, Львів 1911, стор. 300-303. Тоді і митр. А. Шептицький запротестував проти накидання мадярської мови в богослуженнях.
44. Див. цілу збірку промов змадяршеного закарп. представника у парламенті: J. Szabo, *A gorog katholikus magyarasag, szerz. Sztripszki H.*, Budapest 1913.
45. А. Волошин, *Спомини*, вид. "Карпатський голос", Філадельфія, Па. 1959, стор. 45-52.
46. А. Волошин, "Оборона кирилики", стаття у *Науковому Збірнику Т-ва Просвіти*, XII (Ужгород 1936) 85-117.
47. Меморандум репрезентантів Мук. єпархії з дня 4.XII.1915 р. — Там же, стор. 113-115.

48. Там же, стор. 99.

49. Про сумні наслідки насильної мадяризації див. Пекар, *Нариси*, стор. 110-123. Тут треба підкреслити, що між закарп. духовенством завжди знаходилося певне число свідомих священиків, які відважно боролися проти насильної мадяризації і віддано працювали для відродження свого народу. І саме народовецький гурток цих священиків, на чолі з о. Августином Волошином, повів закарп. українців до порвання з мадярами в 1919 р., про що обширно розповідає Волошин, *Спомини*, стор. 53-56.

Вашінгтон

Андрій Качор

РОЛЯ ДУХОВЕНСТВА І ЦЕРКВИ В ЕКОНОМІЧНОМУ ВІДРОДЖЕННІ ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ

ВСТУП

З приводу 1000-річчя хрещення України відбувалися різні наукові з'їзди, конференції та появилися численні наукові праці про вплив християнства на культурний і політичний розвиток українського народу.

Маємо вже багато друкованих праць про нашу Церкву, про її історію, про її головних діячів і провідників від часів княгині Ольги і князя Володимира Великого до сьогодні. Однак розмірно мало маємо друкованих праць про ролі і вплив нашої Церкви на соціальне і економічне життя нашого народу.

З науки соціології знаємо, що були колись часи, коли культуру народів мірялось більш, або менш гладко витесаним каменем, камінним молотком чи сокирою, краще та зручніше виліпленим горшком. Пізніше були часи, коли мірою культури і сили народу став оборонний мур, гострий меч, коштовні та об'ємисті будівлі замків, святинь і королівських або цісарських палат.

Та ті часи давно проминули. Прийшли нові часи й нові міри людської культури. Сьогодні мірою культури народу є його наука, його університети, його література і мистецтво, його інтелігенція та її творчість, а найважливіше: його політична і економічна сила.

Сучасна модерна держава, чи модерна і зріла нація, хоч би й бездержавна — це велика піраміда з кількома вимірами, а з них три найважливіші: *політика, економія і культура. Політична діяльність здобуває під національну будівлю простір, територію і населення. Економіка — це розбудова всіх господарських секторів, як фундаменту всієї національної будівлі. Вкінці культура, тобто наука й освіта та виховання — це сама будівля.*

Новочасна держава, нація чи навіть нарід, що хоче бути підметом, а не предметом історії, не може бути незабудованою площею, ані не

викінченим фундаментом, ані теж будівлею без обох згаданих складників.

Всі здобутки на політичному, економічному та культурному полі, якщо вони знову ж не пов'язані тісно з собою і не рівномірно розбудовані, можуть створити якусь окрему клясу суспільства, наприклад політиків, священників, науковців, купців, фермерів, але ніколи не створять живого, одноцілого народу, одну сильну націю чи сильну державу.

А як було в нас, в Україні і зокрема в Західній Україні, на провесні "Весни народів" та пізніше — це і тема цієї короткої розвідки.

Замітним є історичний факт, що почин до українського національного, політичного, культурного й економічного відродження в Західній Україні вийшов не із шляхетського, ані міщанського чи селянського середовища, але з кол студентів теології та духовенства української католицької Церкви.

Щоб належно зрозуміти й оцінити ролі духовенства та Церкви в новітній історії західної частини України, тобто Галичини, треба нам, дуже побіжно, пригадати собі історію цієї частини нашої землі.

ІСТОРИЧНЕ ТЛО

Упадок Галицько-Волинської держави в 1340 році спричинив не тільки втрату державної самостійності й національне поневолення західньо-українських земель Польщею та Литвою, але від'ємно відбився також у церковно-релігійних і господарсько-соціальних секторах національного життя.

Польща збройно окупувала Галичину і Холмщину та зараз же почала силою заводити в них свої порядки. Частину великих землевласників, якими були українські бояри, як твердить д-р С. Баран,¹ Польща вигубила фізично, а решта після довшої боротьби, перейшла на римо-католицизм та ополячилася. Це сталося ще й тому, що в королівській Польщі тільки римокатолицька шляхта мала повні політичні й особисті права. Подібна доля була українського міщанства, а вільний селянський стан скоро зникає, попадаючи у повну залежність від польських панів, які на основі королівських патентів захопили майже всю землю українських бояр і вільних селян, масово осідаючи в Галичині та Холмщині.

Щоб збільшити свої прибутки, польські пани землевласники змінили стару екстензивну систему сільського господарства на інтензивну фільварочну й почали займатися експортом збіжжя Вислою через Гданськ за кордон. Ця система вимагала збільшення робочої сили, а це потягло за собою зміну в правносоціальній структурі селян-

хліборобів. Їх уже в XVI столітті закріпощено, як панських кріпаків, прикованих законом до панської землі із заборонаю покидати, без згоди пана, своє рідне село. Всі селяни попали в особисте і господарсько-соціальне поневолення панів дідичів, які з правила були римокатолицької віри і польської національності.

Не спиняючись над історією майже 500-літньої неволі західно-українських земель під Польщею, скажемо коротко: За час свого володіння Польща без решти знищила провідну верству українського народу. Залишився тільки "хлоп і поп", як говорили згіржливо польські пани.

Репрезентантами українського народу, силою фактів, стало напівграмотне духовенство, недобитки міщанства й закріпощене неграмотне селянство. З господарського боку нас репрезентували польські магнати, шляхтичі і дідичі землевласники та купці — жиди, німці, вірмени й інші.

Освіта нашого світського духовенства, яке одиноким могло перебрати провід народу, була дуже низька, бо не було де її набути. Професор о. д-р О. Огоновський (1833-1894) стверджує, що кандидати до духовного стану підготовлялися в єпархіяльних єпископських семінаріях у Львові, Перемишлі, Холмі й Луцьку, де вистачало вивчити катехизм, щоб бути священником.² Священники того часу були предметом наруги. Їх називали "дячками", бо кожний дяк, що вмів читати і заплатив 100 польських злотих, міг стати священником.³

Д-р Г. Лужницький, на основі провірених джерел, подає, що тільки один на 30 священників того часу мав якісь студії, але багато з них не вміло навіть писати.⁴

Світське, або т.зв. "біле духовенство", гірко бідувало. Сільський священник майже нічим не різнився від кріпака селянина. Він мусів сам працювати на полі та навіть відробляти панщину. Самозрозуміло, що таке духовенство не могло бути проводом народу, ані репрезентантом українського національного та політичного життя. Чорне духовенство, тобто монаші чини, особливо оо. Василіяни, були високо освічені, багато з них студіювало в Римі, або в інших закордонних містах на університетах, вони були толеровані польськими панами і тому не могли перебрати проводу українського суспільно громадського життя.⁵

І так було до 1772 року, до першого розподілу Польщі, коли Галичину перебрала Австрія. З того часу доля селян і світського духовенства дещо поправилася. І про це теж кілька слів окремо, щоб зрозуміти краще пізнішу ролі духовенства і Церкви в національному відродженні Західньої України.

ВИХОВАННЯ ДУХОВЕНСТВА В ГАЛИЧИНІ В РОКАХ 1772-1848

З прилученням Галичини до Австрії в житті українського населення, в наслідок реформ цїсаревої Марії Тереси і цїсаря Йосифа II, зайшли поважні зміни. Перші реформи Марії Тереси мали гуманний характер. Такі були зокрема її патенти з 1772 і 1775 рр., які говорили про пошанування в людині — людину, що польська шляхта зовсім нехтувала. Однак ці патенти не подавали практичних вказівок, як перевести їх у життя.

Дещо глибшими були реформи Йосифа II, — вони поклали основу під громадську самоуправу і реформували родово-спадкову систему юрисдикції, упорядковували панщизняні повинності та стан посідання селянами ужиткової землі.

Головніші постанови цих реформ — подаю за інж. Ю. Павликівським, довголітнім дослідником цієї доби⁶ — були: Патент з 5 квітня 1782 року зносив особисте та дідичне підданство селян і надавав їм право свобідної женитьби, посилення дітей до школи та свобідного вибору звання. Патенти з 1781 і 1786 рр. обмежували панщизняну повинність селянам — вона не сміла переходити 3 днів у тижні. А найрадикальнішим, з економічного погляду, був патент з 2 квітня 1787 р. про дідичне посідання рустикальної землі селянською родиною.

У тому ж самому часі зайшли поважні зміни і на релігійному полі, що їх домігся львівський єпископ Лев Шептицький, предок славетного митрополита Андрея Шептицького. Він був високоосвіченою людиною. Закінчив папську Колегію Театинів у Львові та цивільне і церковне право докторатом у Римі, теж перший з наших владик закінчив дипломатичну Академію і мав доступ до цїсарського дому. Він був один із перших наших владик, що не допускав до священства нікого, що не мав належної богословської освіти.⁷

Лев Шептицький, не маючи потрібних фінансових засобів заснувати у Львові духовну семінарію на рівені високої школи, переконав австрійську цїсареву Марію Тересу, що наш нарід у Галичині є окремим народом від поляків і москалів і що в інтересі Австрії є допомогти цьому народові розвинути свою релігійну і національну свідомість.⁸

У висліді тих розмов Лева Шептицького, — львівського єпископа, пізніше й київського митрополита (1778-1779), — австрійський уряд призначив для галицьких семінаристів відповідні місця в “Королівській греко-католицькій семінарії” у Відні, при церкві св. Варвари. Офіційне відкриття відбулося в день ім'янин цїсаревої, 15 жовтня 1775 року. На

приміщення семінарії цїсарева Марія Тереса віддала єзуїтський монастир і церкву св. Варвари, збудованої в 1652 році. Ця семінарія, що мала скорочену назву “Барбареум”, за 10 років свого існування дала українцям високоосвічених 6 єпископів, 16 крилошан, 10 професорів університету, 8 ректорів духовних семінарій і 8 письменників.⁹

В тому часі цїсар Йосиф II, патентом з 13 жовтня 1782 року, приказав зрівняти всі три католицькі обряди, а саме: римо-католицький, вірменсько-католицький і уніятський, який австрійський уряд назвав *греко-католицьким*, щоб затерти будьякі згадки про унійну боротьбу та надати нашій церкві більш поваги. З того часу українська, або новоіменована греко-католицька, церква в Галичині могла перебрати провід над народом, але їй ще бракувало освіченого духовенства.¹⁰

Цю виховну працю нового й високоосвіченого духовенства перебрала на себе новозаснована цїсарем Йосифом II, у 1783 році, Генеральна Духовна Семінарія у Львові, яка була наче продовженням семінарії “Барбареум”, що її цїсар заклав 23 березня 1784 р. У 1784 році відкрито у Львові також університет, а при ньому, у 1787 р., засновано ще й т.зв. “Студіюм Рутенум”, яке існувало до 1809 р. із завданням підготувати освічених священників з кандидатів, що не знали латинської мови.¹¹

І хоч по смерті Йосифа II (1790) почалася друга фаза реформ, чи точніше ліквідація патентів Йосифа II і Марії Тереси та ламання всіх тих прав, які вони дали нашим селянам і нашій Церкві, — це був час реакції і застою в Австрійській державі за панування цїсарів Леопольда II (1790-1792), Франца I (1792-1835) та Фердинанда I (1835-1848), — то вони (ці події) вже не завернули історії, а тільки прискіпили упадок реакційних урядів і довели до основних реформ, знесення панщини і до “Весни народів” у 1848 році.¹²

ДУХОВЕНСТВО В ПОЧАТКАХ КУЛЬТУРНОГО І ПОЛІТИЧНОГО ВІДРОДЖЕННЯ ГАЛИЧИНИ

Українське греко-католицьке духовенство, за браком інших вищих верств суспільности, мусіло перебрати на себе провід українським народом у межах Австро-Угорської монархії, хоч спершу воно й не було до того приготоване.

Немає сумніву, що вихованки “Барбареум”, такі як Антін Ангелович (1756-1814), перший митрополит відновленої у 1807 р. Галицької Митрополії та другий митрополит і перший кардинал української католицької Церкви в Галичині Михайло Левицький (1774-1858) дуже

багато причинилися до національного відродження Галичини, зокрема з поширенням народнього шкільництва.

Вони, та їх послідовники, використовували ґрунт для національного відродження, що його приготувала французька революція, започаткована 1789 року. І хоч Віденський Конгрес у 1815 році зліквідував довгий період революційних рухів у західній Європі, а Наполеона, що своїми військами і своєю зброєю “переорав” європейський континент від Мадриту до Москви, заслали на острів св. Олени, — революційні ідеї залишилися живими, збурили старий фєвдальний устрій і дали почин до закріплення нового політичного і економічного капіталістичного устрою.

Наполеон розбудив нову, досі приспану силу, а саме силу національних рухів різних народів Європи, в тому й українського народу.

Одним з перших піонерів українського відродження в Галичині був о. Іван Лаврівський (1773-1846), професор і ректор духовної семінарії у Львові, дієцезіяльний візитатор шкіл. Він для тих шкіл написав перший посібник у 1838 році п.н. “Елементарж рускі, німецкі і польські”, — написав польською мовою, бо українська мова для шкіл ще не була дозволена, — і в тому посібникові пропагує навчання української мови в перших наших сільських школах.¹³

Другим таким піонером можемо назвати о. Івана Могильницького (1777-1831). Крилошанин перемиської капітули, близький співробітник єпископа М. Левицького й єпископа І. Снігурського, що пропагував і закладав парафіяльні школи для сільського населення. Таких шкіл у 1832 році, в перемиській дієцезії, було 385 на 697 парафій.¹²

Дуже багато причинився до культурного відродження Галичини перемиський єпископ, Іван Снігурський (1784-1847), який вже в 1816 році заснував “Товариство Руських Священиків” із завданням опіки над сільськими школами та видаванням для народу книжечок релігійного змісту. Він дуже завзято поборював денационалізаційні впливи польської верхівки на наших священиків та академічну молодь, зокрема на богословів.¹³

І щойно на цьому ґрунті появляється відважна й бойова “Руська Трійця”, що дала початок літературному відродженню галицьких українців з появою “Русалки Дністрової” в 1837 році, яку випустили у світ Маркіян Шашкевич, Яків Головацький і Іван Вагилевич. Всі три — діти священиків і самі стали священиками.

Тією книжкою, як пізніш писав Я. Головацький, Шашкевич “запалив вогонь, котрий лише гробова персть загасити може, спас нарід від загибелі й отворив очі кожному письменному чоловікові, в котрого

лишилося ще незіпсоване руське серце, показав його положення і обов’язки для народу й спосіб, як ті обов’язки сповнити.”¹⁴

Однак треба бути свідомим, що “Русалка Дністрова”, — як і “Енеїда” І. Котляревського, — тільки збудила сентимент до рідної мови, як засобу літературної творчості. Про організовану політичну чи економічну діяльність української громади тоді ще не було мови.

Це сталося щойно в 1848 році, коли в західній Європі розгорнувся новий революційний рух, що захопив теж Австрію. Цісар Фердинанд І, під тиском революції у Відні, проголосив у квітні 1848 року, тимчасову конституцію, якою скасовано цензуру та проголошено свободу слова й друку, зборів та товариств.

Майже водночас розписано вибори до австрійського парламенту, який мав виготовити і схвалити проект конституції. Тоді також пороблено заходи про скасування панщини. Цісар Фердинанд, не чекаючи рішення парламенту, окремим декретом з 15 травня 1848 р. скасував панщину в Галичині. Проголошення громадської свободи дало можливість українцям створити 2 травня 1848 р. свою першу політичну організацію, — Головну Руську Раду у Львові, звану також Народною Руською Радою.¹⁵

РОЛЯ ДУХОВЕНСТВА В ЧАСІ ГОЛОВНОЇ РУСЬКОЇ РАДИ

“Весна народів” у 1848 році, — відома з революційних рухів європейських народів під впливом гасел французької революції та нових течій у філософії й літературі, а теж збільшеної активності міщанства, робітництва та інтелігенції, — призвела й до революції та великих суспільних змін в Австрії. Під впливом тих подій повстає в Галичині перша українська політична організація — “Головна Руська Рада”.

У провіді Головної Руської Ради, як її голова, станув перемиський єпископ Григорій Якимович (1792-1863), пізніший галицький митрополит. Його найближчим співробітником був о. Михайло Куземський (1809-1879), львівський крилошанин і останній греко-католицький єпископ в Холмі (1868-1871). Він, як заступник голови Головної Руської Ради, був теж найбільш активним її членом та організатором її відділів у 34-ох містах Галичини (його помічником був Іван Борисикевич (1815-1892), з фаху правник). Провід у всіх відділах був у руках греко-католицького духовенства, бо світської інтелігенції було ще дуже мало.¹⁶

Головна Руська Рада розвинула широку діяльність в обороні наших національних, політичних, культурних, шкільних, церковних і соціально-економічних проблем перед австрійським урядом. Вона под-

бала теж про український прапор, національний герб і національний гімн, але це вже окрема тема. На жаль, життя Головної Руської Ради було дуже коротке, бо вже в 1851 році її закрито.

З трилітньої діяльності ГРРади окремо треба відмітити т.зв. “Собор руських вчених”, на якому вперше заторкнено й економічне питання. Цей перший З'їзд (собор) галицьких учених, здебільша з лав духовенства, відбувся у днях 19-26 жовтня 1848 року в залі духовної семінарії у Львові — і теж уперше зманіфестував нашу культурно-наукову силу перед австрійським урядом та зокрема перед польською шляхтою, яка всіма способами пробувала загамувати відродження українського народу. Ініціатором того З'їзду був о. Микола Устіянович (1811-1885), шкільний товариш о. М. Шашкевича, парох у селі Славсько (Стрийщина), письменник і громадський діяч.¹⁷

Нарадами проводив о. Михайло Куземський (1809-1879), що привітав зібраних промовою, яку закінчив словами: “Де є тепер тая сила, щоб русинів повалила”. Програму З'їзду відчитав о. Іван Жуковський. Учасників було, як подає д-р Кость Левицький, коло 100 осіб.¹⁸

З'їзд радив у 9 відділах (сесіях): богословському, правному, природознавчому, історично-географічному, шкільному, господарському, мовознавчому, старій і новій нашій літератури та літератури старослов'янської.

Господарський відділ очолював о. Лев Трещаківський (1810-1874), парох Рудна коло Львова, член Головної Руської Ради і Головної Руської Матиці. Він виголосив довшу промову про потребу окремої української економічної організації, — першу таку промову після знесення панщини про господарські проблеми нашого села, яке було страшенно задовжене, опинилося у крайній нужді й не мало помочі від нікого. Але про це пізніше буде згадка. Він також у 1855 році написав першу українську господарську книжку, — перший підручник пасічництва п.н. “Наука о пчоловодстві”.¹⁹

Коротко сказавши, в часі діяльності Головної Руської Ради поодинокі священики, сільські парохі, висловлювали (при різних нагодах) думку про потребу господарської освіти і створення якоїсь господарської організації для рятування нашого села, але вони не були підготовані до того, щоб цю думку практично зреалізувати.

Провідні діячі Головної Руської Ради зразу зрозуміли, що в умовах австрійської займанщини й польської адміністрації немає змоги плянувати власну економічну й соціальну політику, а тому й усю свою увагу звернули на оборону наших національних та політичних прав. І на цьому полі вони мали багато успіхів, але це не тема нашої розвідки.

Все ж таки, на цьому місці, треба окремо відмітити, що вже в 1846 році, з рядів духовенства появився перший український соборник і самостійник, яким був о. Василь Подолинський (1815-1876), парох глухого гірського села на Лемківщині, який написав “Голос Перестороги” (польською мовою) та критично оцінив про-польську, про-російську, германофільську і льюальну австро-галицьку орієнтацію галицьких українців, обгрунтовуючи чітко ідею соборної української держави. Брошура ця мала вплив на політику Головної Руської Ради та на її декларацію в 1848 році. Вона випередила на 50 років, а то й більш, “Україну, ірреденту” Юліана Бачинського з 1895 року, “Самостійну Україну” Миколи Міхновського з 1900 року та “Русь-Україна і Московщина” Льонгина Цегельського з 1901 року.²⁰

Першу політичну делегацію до цісаря Франца Йосифа I, в січні 1849 року, по абдикації цісаря Фердинанда, очолював єпископ Григорій Яхимович і добився деяких успіхів, про що згадає докладніше д-р К. Левицький у своїх спогадах.²¹

Треба ще згадати, з того ж часу, перші роковини знесення панщини, — величаве свято-маніфестацію, що його зорганізували священики та яке відбулося на Святоюрській площі у Львові 15 травня 1849 року. Свято почалося Службою Божою, яку відправив о. Орест Хомчинський, архимандрит ЧСВВ. Перед богослуженням привіт до народу виголосив о. Лев Трещаківський, член Головної Руської Ради, а головну проповідь до великої маси народу, зібраного на площі, мав о. Йосиф Лозинський. Свято відбулося у присутності найвищих представників австрійської влади під проводом графа Агенора Голуховського, начальника краю.

На цьому святі, після Богослуження, український нарід висловив подяку цісареві в дуже оригінальний спосіб: На Святорську площу заїхав віз, прибраний синьо-жовтими прапорами, що його тягнули шість пар волів з позолоченими рогами, а на возі був величезний коровай і великий збан меду, як дарунок цісареві. Дарунок цей перебрав для цісаря граф А. Голуховський під звуки військової орхестри.

Після цього свята, на засіданні Головної Руської Ради, 15 червня 1849 року, о. Лев Трещаківський запропонував збудувати у Львові перший український Народний Дім, початковим капіталом чого мали бути гроші, що залишилися з народнього фестину, що відбувся згаданого 15 травня. Цей гарячий священик-патріот вірив у силу народу й хотів зараз зробити щось конкретне.²²

У висліді Головна Руська Рада, за підписом о. Михайла Куземського, заступника голови, звернулася до австрійського уряду, щоб цей подарував українцям у Львові під будову Народнього Дому площу,

окружену вулицями Вірменською, Рутовського, Краківською і Скарбківською на якій колись стояв, скасований Йосифом II, монастир і костел Тринітарів, до речі знищені ще й бомбардуванням Львова у 1848 році. У 1851 році, цісар Франц Йосиф I, на пропозицію свого уряду, затвердив це прохання і названу площу передав на власність українцям. Що більше, цісар особисто, 18 жовтня 1851 року, положив угольний камінь під будову “Народнього Дому” у Львові, сказавши тоді такі пам’ятні слова: “Тут я між моїми русинами”... Будову закінчено 1864 року. Будівельний Комітет працював під проводом о. Йосифа Кульчицького. Це був початок практичної господарської праці, бо Нар. Дім у Львові був найбагатшою українською культурно-освітньою установою, де знайшли приміщення бібліотека, музей та різні організації, а побіч збудовано ще і Преображенську церкву, яку віддано українцям Львова до публічного вжитку.²³

Головна Руська Рада мала поважні успіхи на політичному й культурно-освітньому полі, але не змогла розгорнути своєї наміченої праці, бо Австрія в 1850 році вернулася до абсолютизму і Рада мусіла припинити свою діяльність.

ЧАСИ ЗАСТОЮ І НАСЛІДКИ ЗНЕСЕННЯ ПАНЩИНИ

Патентом цісаря Франц Йосифа I, з 31 грудня 1851 р., уневажнено конституцію з 1849 р. як невідповідну й Австрія вернулася до абсолютизму. Головна Руська Рада перестала існувати. Прийшло гірке розчарування. Інтелігенція, світська і духовна поділилася на два табори, — народовецький і москвофільський, — які себе завзято поборювали, не маючи вже часу й охоти для культурно-освітньої та економічної діяльності для народу. А цей нарід, тобто селянство, звільнений від панщини, не був приготований користати із своїх прав вільної людини — і з “радості” розпивається...

Сам акт знесення панщини не розв’язував ще селянського питання з економічного боку, тобто не давав правних можливостей для нормального розвитку сільського господарства. Навпаки, залишив нерозв’язаними такі важні проблеми, як *індемнізація, сервітуту і право пропінації*, які довгі роки тяжіли над нашим народом у Галичині і стримували всякий, не тільки економічний, поступ. Але це вже окрема тема. Ми коротко спинимося тільки над проблемою пропінації, бо вона має відношення до нашої теми.

Пропінація — це старопольський закон і право для дідичів та магнатів, власників великих земельних посіlostей, на своїй території виробляти і продавати алкогольні напитки — горілку, пиво й мед.

Коли Галичина опинилася під Австрією, то цей закон уже існував і його австрійський уряд не змінив.

Не входячи в деталі цієї проблеми, скажемо коротко. Галицькі дідичі й магнати, поголовно польські шляхтичі, не хотіли випустити із своїх рук права пропінації, яке давало їм великі прибутки. Вони самі тим промислом не займалися, але віднаймали його (орендували) жидам, яких спроваджували до наших сіл та будували їм коршми, а селян змушували брати означену кількість горілки на “кредит”, і за неї казали відроблювати додаткові дні панщини. А по знесенні панщини жиди-орендарі довг за горілку вписували на селянські ґрунти, які відтак, безмілосердно, ліцитували (продавали).

Володимир Навроцький (1847-1882), наш визначний економіст, статистик і публіцист (син священика), у своїй праці “Пиянство і пропінація” подає, що ще в 1864 році дохід з пропінації давав дідичам к. 5,000,000 ринських річно, а наш нарід у Галичині видавав на горілку бл. 54,000,000 ринських річно, тоді, як увесь дохід селян у тому часі, за обрахунком В. Навроцького, досягав біля 110,000,000 ринських.

У Галичині, в тому часі, було 23,269 шинків (корчем), або одна корчма припадала на 233 душ і на одну людину припадало випити 26 літрів горілки річно.²⁴

П’янство довело наше галицьке село до страшного зубожіння і отупіння. У Галичині в рр. 1873-1883 за алкогольні напитки зліцитовано 23,237 селянських господарств, вартости коло 23 мільйонів гульденів, за довжну суму 6,633,713 гульденів, або іншими словами 60% майна наших зліцитованих селян жиди-вірителі забрали даром.²⁵

Самозрозуміло, що дідичі та їхні орендарі не хотіли добровільно позбутися такого джерела доходу, — дохід з пропінацій та шинків був постійний і не вимагав такого капіталу, як добра управа ґрунтів.

І в тому, здавалось, безвихідному положенні нашого села на поміч і рятунок приходять знову Церква та духовенство.

Історичну роль у знищенні п’янства відогравав львівський митрополит Йосиф Сембратович (1870-82). Він у 1874 році написав окреме посланіє п.н. “О великім достоєнстві чоловіка”. Цей пастирський лист з 3 квітня 1874 року можна назвати початком справжнього культурного й економічного пробудження нашого села. Кілька місяців пізніше, 4 серпня 1874 р., митрополит пише друге посланіє п.н. “О братствах тверезости”, в якому доказами із св. Письма і наукових дослідів заохочує духовенство до боротьби за отверезіння народу. Він офіційно зобов’язує духовенство уряджувати в кожному селі місії проти п’янства та закладати по селах “Братства Тверезости”.

Член такого братства складав у церкві перед своїм парохом присягу, що від того дня все життя буде стримуватися від усяких алкогольних напитків, якими є горілка, арак, рум, спиртус і все, що з них виробляють. Усі Братства були віддані під опіку Пречистої Діви Марії. Кожний член одержував окрему грамоту, до якої був долучений список відпустів, якими Папа Пій IX наділяв кожного члена. Ця акція охопила всю Галичину. Митрополит сам, особисто, слідкував за виконанням своїх доручень. Тисячі селян приступали у члени братств тверезости. Сотки коршем мусіли припинити свою “торгівлю” а ті, які залишилися, не мали вже тих “заробітків”, що їх мали досі.

Акція митрополита Йосифа Сембратовича — це була перша свідома спроба українського духовенства й української Церкви змобілізувати українське селянство до самооборони під гаслом “Молися, тверезися і трудися!” або “Хрест побідив підданство, поборє й п'янство!” *»Цією акцією митрополит врятував галицьке селянство від повної матеріальної руїни та усунув головну перепону до його духовно-культурного й економічного відродження.*²⁷

Самозрозуміло, що ця широко закроєна акція митрополита не подобалася польським дідичам, польській шляхті та їхнім орендарям-жидам, бо позбавляла їх тих великих прибутків, які давали їм горальні та коршми. Вони спершу пробували особисто натискати на митрополита, щоб він заперестав цю свою акцію. Коли ж митрополит послідовно продовжував, при допомозі духовенства, боротьбу за отверезіння народу, тоді посипалися доноси польської шляхти і польських магнатів на митрополита та його духовенство до самого австрійського цісаря, закидаючи митрополитові, що він не поборює москвофільського руху в Галичині, який частина духовенства підтримує, і є загроза, що Галичина може відірватися від Австрії та прилучитися до Росії. У висліді таких і подібних доносів та особистих впливів польських магнатів на цісарському дворі у Відні, цісар Франц Йосиф I, зажадав у 1882 році від митрополита, щоб він добровільно зрезигнував зі свого становища, що він і зробив, передаючи галицьку митрополію своєму братаничу Сильвестрові Сембратовичеві, пізнішому кардиналові, а сам виїхав на постійний побут до Риму, де і помер у 1900 році.²⁸

“Братства Тверезости”, які охоплювали понад 75% українських парафій у Галичині, відіграли дуже поважну роль в освідженні народних мас, підготовляючи ґрунт для пізнішої діяльності читалень “Просвіти” і для української кооперації, про що буде мова окремо.

ЛИЦЕМ ДО НАРОДУ

В цьому, просто безнадійному положенні українського народу треба подивляти гурт молодих людей, здебільша студентів, які усвідомили собі дійсність і цю дійсність рішили не словами, але практичною роботою змінити на крашчу.

Духовним провідником цього гурту був о. Степан Качала (1815-1888), визначний політичний і громадський діяч, дуже активний оборонець рівноправности українців з поляками в галицькому соймі, який довгий час намагався оживити праці “Галицько-Руської Матиці”, заснованої в 1848 році для просвітньо-літературної діяльності, а коли це йому не повелось, підняв думку заснувати окреме товариство, яке взяло б на себе обов'язок служити рідному народові.

Цю ідею можна було зреалізувати щойно з появою нового закону в Галичині, що дозволяв на організацію приватних культурних, торговельних і ремісничих товариств. На основі цього закону, гурток академічної молоді під проводом Анатолія Вахнянина (1841-1908), засновника і першого голови студентського товариства “Січ” у Відні, зреалізував ідею о. С. Качали, засновуючи 8 грудня 1868 року Товариство “Просвіта” у Львові. Основуючі збори відбулися в приявності 65 осіб, до речі — львовян, за виїмком о. Йосифа Заячківського, пароха з села Лоп'янка, повіт Долина, який не виступав від духовенства, але говорив від “німого сільського люду”. У своїй довшій і справді зворушливій промові, о. Й. Заячківський дякував ініціаторам “Просвіти”, молодим студентам, за охоту працювати для народу, бо “цей нарід моїми устами просить вас таку працю вести і за неї буде вам дуже вдячний.”

Замітне, що вже на тих перших зборах, у дискусії над діяльністю товариства, молодий правник, Андрій Січинський, сказав: “*Розбудивши в нашій народі достаточну охоту до читання, перейшли б ми до науки дуже важної і нашому народові конечно потрібної, до науки о господарстві*”.

З перспективи часу треба признати, що візія о. С. Качали була правильна і що Т-во “Просвіта” у Львові виправдало покладені на нього надії не тільки на культурно-освітнім, але й на економічнім полі. Згадаймо, що перша книжечка “Просвіти” п.н. “Зоря”, видана в 1869 р., була повністю присвячена господарським проблемам.

У тому ж самому 1869 році “Просвіта” видала також книжечку о. Степана Качали п.н. “*Що нас губить, а що нам помогти може*”. Ця книжка спопуляризувала не тільки ім'я автора, але й ім'я самої “Просвіти”, яка цю книжечку мусіла ще два рази перевидавати в 1872 і 1874

році, накладом 10,000 примірників. Вона пояснювала, у формі розмов, як оснoвувати громадські позичкові каси, громадські крамниці і збіжжєві шпихлірі як громадську самоборону від від усякого рода лихви.

Книжечку о. С. Качали доповнив Володимир Барвінський (1850-1883), перший редактор “Діла”, книжечкою “Вексель і лихва — наша біда”.²⁹

Під впливом о. С. Качали, “Просвіта” за головування Володислава Федоровича, багатого дідича-філіантропа, розвинула широку програму популярних видань на літературні й економічні теми. У рр. 1874-75 “Просвіта”, з фінансовою допомогою свого голови, видала 24 книжечки накладом 281,850 примірників. Це був початок духової революції та початок справжнього відродження галицького села, бо народ, і провід народу, пізнали, що “його губить” (темнота і безпросвітність), а “що йому допомогти може” (самоосвіта і самоорганізація).³⁰

У 1873 році в Австрії появився перший кооперативний закон, на основі якого поляки і жиди почали організувати свої господарсько-зарібкові спілки. Економічна Секція “Просвіти” почала також пропагувати кооперативні ідеї серед нашого народу. Вона навіть приготувала і в 1874 році видрукувала статут для позичково-кредитових кас. Однак з різних причин, які не місце тут обговорювати, “Просвіта” не змогла зараз, у межах цього закону, розгорнути практичну господарську діяльність. Щойно в 1883 році, о. Данило Танячкєвич (1842-1906), вельми активний в тому часі громадський і політичний діяч, публіцист та економіст, парох села Закомар’я повіт Золочів, заснував у своїй парохії першу ощадно-позичкову касу під назвою “Правда” і написав окрему брошуру “Як заводити “Правди” на лад Закомарської “Правди”. Водночас він допоміг такі “Правди”, при допомозі сусідніх священників, зорганізувати в сусідніх селах, а саме в Білому Камені, Скваряві і Пітричах.³¹

На цьому місці треба відмітити, що рік 1883 — це рік, коли народжується українська кооперація в Західній Україні, яка при допомозі духовенства і Церкви поволі почала опановувати всю т.зв. Східню Галичину, тобто Західню Україну.

ПОЧАТКИ ОРГАНІЧНОЇ ЕКОНОМІЧНОЇ ПРАЦІ

Володимир Навроцький і Володимир Барвінський, оба сини священників та визначні громадські діячі-публіцисти, в рр. 1870-80 спопуляризувати своїми статтями і публіцистичними працями дуже конструктивне гасло т.зв. “органічної праці” серед народу й для народу, зокрема ж на господарському полі.

Практично це гасло почав реалізувати інженер-архітект Василь Нагірний (1847-1921), один із перших, крайового масштабу, піонерів українського кооперативного руху в Галичині. Він родом із села Гірне, повіт Стрий. Політехнічні студії закінчив у Цюріху у Швейцарії, де якийсь час працював архітектором та де й ознайомився з швейцарським і західньо-європейським споживчим кооперативним рухом. Щоб цей рух перещепити на український ґрунт, він написав низку статей до львівських “Правди” і “Діла”. Особливо цікавий був цілий цикл його статей п.н. “Як собі люди в нужді помагають”. В літі 1882 р. Василь Нагірний вертається до Львова і зараз же починає інтензивну громадсько-економічну діяльність. Він, разом з А. Ничаєм, у 1883 році організують першу українську споживчу кооперативу п.н. “Народня Торговля” у Львові, яка стала згодом централею української споживчої кооперації в Західній Україні. При заснуванні “Народної Торговлі” дуже багато допомагали, морально і матеріально, о. Євген Дуткевич, перший голова Надзірної Ради, та о. Іван Костецький, а також парохи довкільних сіл, які ставали членами кооперативи та практично підтримували її, купуючи в ній літургичні вина, свічки та інші речі для своїх церков і харчові товари для своїх родин. У провіді Нар. Торговлі треба згадати із священників о. Е. Гузаря, о. А. Стефановича і о. Д. Лопатинського, які довгі роки були членами Надзірної Ради.

Для історії треба відмітити, що напередодні Першої світової війни центральня Нар. Торговлі у Львові приміщувалася у власному домі, Ринок ч. 36, і мала вже свої відділи у Станиславові, Перемишлі, Тернополі, Дрогобичі, Коломиї, Стрию, Снятині, Самборі, Рогатині, Бродах, Сяноці, Городенці, Боршеві, Золочеві, Збаражі, Косові, Мостиськах і Сокалі.

Святкуючи своє 50-річчя в 1933 році, Народна Торговля мала 6,104 членів, в тому 400 споживчих кооператив, а теж своїх 19 відділів та 9 власних домів у різних містах Галичини, а торги її досягали 10 міл. польських золотих. У провіді її були такі діячі, як В. Нагірний, М. Заячківський, Ю. Павликовський, М. Лазарко, І. Кузів та інші.³²

Нар. Торговля крім торгівлі вишколювала нові кадри українських купців, які поволі почали засновувати кооперативні та приватні торговельні підприємства по містах і містечках Галичини, — і в тому її велика заслуга.

Під впливом Нар. Торговлі у 1899 році в Перемишлі, з ініціативи д-ра Т. Кормоша та І. Липецького, керманіча відділу Нар. Торговлі в цьому місті, та з підтримкою духовенства, зокрема оо. Володимира Головацького, Антона Захаріясеви́ча, А. Негребецького, Омеляна Кормоша й єпископа Константина Чеховича, основано господарсько-

торговельну кооперативу під назвою “Спілка для господарства й торгівлі”, із завданням обслуговувати сільсько-господарськими продуктами селян Перемищини. Спілка ця, під проводом Т. Кормоша і Д. Коренця, скоро стала нестатutowoю централею всіх українських сільсько-господарських кооператив, яких у 1911 році було вже 56, не враховуючи споживчих кооператив і крамниць при Читальнях “Просвіти”, що їх було коло 600. Досі цією торгівлею займалися тільки жиди, дещо поляки й німці. З ростом оборотів спілки перенесено її осідок до Львова, змінюючи теж до тогочасну назву на “Крайовий Союз Господарських Спілок”, який у 1924 році оформився в Централю Повітових Союзів під назвою “Центросоюз”, Союз Кооперативних Союзів у Львові. При цьому треба відмітити, що у проводах Окружних та Повітових Кооперативних Союзів священники відогравали важну, часто провідну, роль.³³

До початків економічної діяльності в Галичині слід зарахувати ще оснування у Львові 1892 р. “Товариства Взаємного Обезпечення “Дністер”, покровителем якого був кожнoчасний львівський митрополит. При цьому товаристві, у 1895 році, засновано, для обслуги його членів, кооперативний банк “Дністер”. Заходом митрополита А. Шептицького в 1904 році відкрито в Перемишлі “Українську Шадницю”, якої осідок мав бути у Львові, але граф А. Потоцький, намісник Галичини, не дав на це своєї згоди. Митрополит А. Шептицький був також ініціатором і головним акціонером “Земельного Банку Гіпотечного” у Львові в 1910 р. Банк цей, за польської окупації в рр. 1920-39, був одиноким українським девізовим банком у світі.³⁴

Коли мова про наші банки, то треба ще додати, що 1898 року українські кооперативні установи зорганізували централю для кредитової кооперації і банк для обслуги всіх видів кооперації під назвою “Крайовий Союз Кредитовий” у Львові, який у 1924 році змінив назву на “Центробанк”. У 1935 році українські купці й промисловці створили свій банк під назвою “Промбанк”. Всі вони були зліквідовані в 1939 році з “приєднанням” Західної України до УССР.

ОСНОВНА ГОСПОДАРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ДУХОВЕНСТВА ДЛЯ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛА В ЗАХ. УКРАЇНІ

Українська світська інтелігенція, українське духовенство та наші політичні провідники під кінець ХІХ століття прийшли до висновку, що сама літературна, наукова, чи культурно-освітня праця “Просвіти” не вистачає, щоб поправити економічне становище нашого галицького села. Що більше, вони побачили, що й кооперація не зможе виконати

свого завдання без практичної господарської освіти широких мас селянства. “Просвіта” поклала основи, усунула неграмотність, спопуляризувала господарську проблематику й тепер назріла пора розпочати практичну науку господарства. Цю проблему задумали розв’язати два брати-священники: о. Юліян і о. Тома Дуткевичі в 1898 році.

Почали вони з того, що о. Юліян Дуткевич, парох села Дуб’є і о. Тома Дуткевич, парох Цішок, Брідського повіту, запросили до себе в гостину й на наради в домі о. Юліяна, сусідських священників-отців Теофіля Гутковського з Ясенева, Віктора Цебровського з Кут, Григорія Купчинського з Кадлубиськ і Юліяна Дорожинського з Висоцька. І тих 6 священників вирішили заснувати чисто господарське товариство під назвою “Сільський Господар”. Вони спільно опрацювали статут, в якому головною метою діяльності товариства було піднести господарську культуру нашого села, зокрема ж хліборобства, городництва, садівництва та пасічництва.

Перші загальні збори відбулися 23 березня 1899 р. у приявності 55 осіб. Головою Т-ва обрано о. Тому Дуткевича. Осідком Т-ва стало містечко Олесько. Це товариство під проводом священників скоро почало розвиватися, охоплюючи своєю діяльністю села Брідського, Золочівського, Перемишлянського й навіть Львівського повітів. У 1903 році змінено статут С.Г., осідок перенесено до Львова і воно стало Крайовим Товариством. У 1909 році керму С.Г. перебрав один з найвизначніших, в тому часі, громадських і політичних діячів, адвокат д-р Євген Олесницький, син о. Григорія Олесницького, пароха в селі Говилів Великий, Гусятинського повіту. Він достосував статут С.Г. до потреб станової селянської організації та запросив до співпраці послів до віденського парламенту о. С. Онишкевича і о. Т. Войнаровського, активних господарських діячів. Разом з ними намітив нові широкі пляни господарської праці, притягаючи до неї багатьох священників, учителів і активних селян. Для організаційної праці вдалося йому здобути від уряду потрібні субвенції. Це дало змогу поширити працю при допомозі філій на всю Галичину. Не спиняючись над довгою і дуже цікавою історією цього товариства, згадаємо тільки, що головними діячами Сільського Господаря, крім уже згаданих осіб, були ще інж. Ю. Павликовський, інж. М. Творидло, д-р інж. Євген Храпливий (це була душа і мозок всієї праці С.Г. між двома світовими війнами), о. Йосиф Раковський, о. Андрій Пеленський, о. Євген Шухевич, о. Зидор Сохоцький і багато інших.

Підсумовуючи працю С.Г. варто подати кілька цифр, а саме: у 1938 році С.Г. мав 60 філій, 2,008 Кругків С.Г. (товариства по селах) і 159,977 членів (фізичних осіб), а в Централі Сільського Господаря у Львові

працювало 21 працівників, господарських фахівців з високою господарською освітою. Крім цього у повітових філіях було 60 працівників з високою або середньою освітою. Коротко кажучи, С.Г. проробив велику й основну працю практичного освідомлення як вести господарство в наших селах і щойно на тій базі могла розвинутися солідна господарська діяльність української кооперації, яка в польській державі створила свою власну “Кооперативну Республіку”³⁵

МИТРОПОЛИТ А. ШЕПТИЦЬКИЙ І ГОСПОДАРСЬКІ ПРОБЛЕМИ

Коли говоримо про економічне відродження Західної України і ролю духовенства та Церкви в цій акції, не можемо поминути імени митрополита А. Шептицького, який дуже багато причинився до того відродження.

До речі буде тут пригадати, що в 1891 році Папа Лев XIII видав окрему енцикліку “Рерум Новарум”, у якій вказав на кооперацію, як важливий засіб у суспільній реформі людства. Митрополит А. Шептицький, перебираючи провід української Церкви в Галичині, власним авторитетом та прикладом підтвердив вагу і значення участі духовенства у громадському житті. Він у 1904 р. проголосив своєму духовенству окреме послання “*О kwestii соціальной*”, де сказано: “Рішуче фальшивим єсть напрям занедбування сторони суспільно-економічної. Церква тих річей дочасних і матеріяльних не занедбує... Священик, що навіть на бажання парафіян не хоче утворити читальні, склепику, шпихліра громадського... і всім подібним установам єсть противний, не відповідає своєму становищу”...

Своїм господарським адміністратором митрополит назначив о. Тита Войнаровського (1856-1938), найбільш здібного священика-економіста, який розгорнув широку господарську діяльність. Він з допомогою митрополита викупив і розparcelював між селян понад 40,000 моргів землі від польських дідичів у Снятинщині, Коломийщині, Городенщині, Станіславівщині та Львівщині. Для цієї акції М. Войнаровський організував окреме парцеляційне товариство “Земля” в 1909 році — а рік пізніше “Земельний банк гіпотечний” у Львові, про який була вже згадка; додаємо тільки, що акції того банку майже без решти викупило українське духовенство, а бракуючу суму основного капіталу доповнив митрополит. Він, митрополит, врятував теж згаданий банк від ліквідації за польської окупації, коли треба було зложити 5 мільйонів польських золотих акційного капіталу, а що зубожіле громадянство по

Першій Світовій Війні такого капіталу не могло зібрати, — його склав митрополит.³⁶

Якщо ж мова про митрополита А. Шептицького, слід ще згадати про його поміч у заснуванні першої української фахової господарської школи в Західній Україні, бо це була основно важлива подія. Він, за старанням отців Т. Войнаровського і М. Бачинського, подарував для Т-ва “Просвіта” свій фільварок (велике фермерське господарство — прим. А.К.) з будинками і господарськими машинами в Милованні, повіт Товмач, на Покутті, на правім березі Дністра, де з доручення “Просвіти” проф. Александер Гарасевич і д-р Михайло Коцюба організували першу українську однорічну рільничу школу нижчого типу. Школа ця розпочала своє навчання 1 серпня 1910 року й була зразково організована. Вона мала нові й гарні шкільні та господарські будинки, досвідні поля, город, пасіку, сад, шкільку молодих деревець, рибний ставок, квітник, зародову обору молочних корів, зародовий курник, ремісничі варстати та все господарське знаряддя й машини, потрібні в модерному сільському господарстві. Наука в школі тривала 11 місяців. У програмі було 22 години фахових і 18 годин загально-освітних предметів тижнево. Решта часу було призначено на практичні роботи в господарстві. Управителями цієї школи були довгий час інженери-агрономи П. Думка, М. Творидло та Е. Брилинський.

Ця перша наша господарська школа проіснувала, з перервою в часі Першої світової війни, до 1939 року. Вона випустила багато абсолювентів, здебільша сільської молоді, готових до праці у власних господарствах наших сіл, або в кооперативних установах, створюючи нову верству т.зв. “сільської інтелігенції”.³⁷

СВЯЩЕНИК — “КОМПОЗИТОРОМ” УКРАЇНСЬКОГО МОЛОЧАРСТВА

Всі названі кооперативні і громадські центральні у Львові проробили справді велику роботу для економічного відродження Західної України, але не змогли організувати, на ширшу скалю, продукції та збуту молока.

Годівля рогатої худоби на західно-українських землях — була однією з найважливіших ділянок сільського господарства, як з погляду її поплатности, так і з погляду прохарчування населення. Молочарство у примітивному домашньому виді не могло мати впливу на поправу господарства. Його треба було змодернізувати, як це зроблено у другій половині XIX століття у Швеції, Німеччині, Швейцарії чи Австрії; зокрема пописалася в тій ділянці народнього господарства мала сканди-

навська країна — Данія, — яка стала батьківщиною модерного молочарства, зокрема кооперативного, для всього світу. Треба було цю проблему розв'язати і в Галичині.

З історії знаємо, що ґрунт для господарсько-кооперативної праці в Галичині приготувала “Просвіта” і тому й названо її “матір'ю” кооперативного руху. Ініціатором організації кооперативного молочарства був д-р Євген Олесницький, основоположник і голова філії “Просвіти” у Стрию, з тим, що практично переведив його пляни в життя, як найближчий співробітник, о. Остап Нижанківський (1862-1919), парох села Завадів, повіт Стрий. В організаційній праці о. Нижанківському багато помагав інший священик, о. Лев Горалевич (1859-1920), парох Угерська. Фахові технічні поради давав, у формі практичних лекцій, агроном Олександр Гарасевич (1876-1934), який студював молочарство в Данії і, як господарський референт “Просвіти” у Львові, радо помагав в організації перших українських молочарських спілок.

І таку першу молочарську спілку зорганізував о. Остап Нижанківський при Читальні “Просвіти”, у своїй парафії в Завадові в 1904 році. І хоч ця спілка ще не була самостійною статутною організацією, базованою на кооперативному законі з 1873 року, то це не заперечує її кооперативного характеру — і якраз від неї починається славетна історія українського кооперативного молочарства в Галичині, яке свою “золоту добу”, враз із своєю централею “Маслосоюз”, блискуче виявило в рр. 1925-39, під проводом інж. Андрія Палія і дир. Андрія Мудрика та цілого штабу їх співробітників.

Оба названі священики, о. О. Нижанківський і о. Л. Горалевич, коли вже почали діяти кілька молочарень у Стрийському повіті, у 1905 році організують для них, знову ж при філії “Просвіти”, окремий “Союз Руських Спілок Молочарських”, а два роки пізніше о. Нижанківський переорганізовує цей “Союз” на “Крайовий Союз Господарсько-Молочарський” у Стрию для обслуги всіх наших молочарських кооперативних спілок, які почали творитися в різних місцевостях Галичини. Він був і директором цього Союзу, який після Першої світової війни переіменувався на “Маслосоюз”.

Отець О. Нижанківський, як знаємо, був визначним музичним діячем і композитором. Він став і “композитором” українського кооперативного молочарства, про що й сам говорив: “Я в першу чергу священик, потім молочар, а у вільних хвиликах музика”. Він був також головою Надзірної Ради “Задаткової Каси” у Стрию і членом Ради “Крайового Союзу Ревізійного” у Львові, найвищої української кооперативної централі.

За свою громадську працю о. О. Нижанківський заплатив своїм життям: 22 травня 1919 року, в перших днях окупації Польщею західно-українських земель, прийшов до нього польський вояк, заявляючи, що він інтернований і поїде до Кракова, а насправді вивів його у поле і... там його застрілив без суду, без ніякого слідства та доказу вини, залишаючи тіло в полі...

До піонерів українського кооперативного молочарства, з лав духовенства, треба зарахувати ще о. Миколу Матковського, о. Миколу Гошовського, о. Костя Петрушевича і зокрема о. Северина Борачка (1858-1923), шкільного товариша Олесницького і Нижанківського, який завзято помагав у цій піонерській праці. До цієї групи належали ще д-р Ілярій Бачинський, Федір Панич і Денис Сембратович.³⁸

НА ВЕРХАХ І НИЗАХ ЕКОНОМІЧНО-КООПЕРАТИВНОЇ ПРАЦІ

У процесі національного, політичного, культурного та економічного відродження Західної України брали участь всі верстви нашого народу, але початок зробило духовенство, що й переважало до часу Першої світової війни у проводі народу. І то як на верхах, так і на низах, зокрема по наших селах, де все треба було починати від основ.

У процесі економічного відродження на верхах, треба ще додати, духовенство щиро підтримало і працю д-ра Костя Левицького (син священика), який в тому часі був провідником галицьких українців. Підтримали його, коли він організував Крайовий Союз Кредитовий, підтримали його і в 1903 році, коли він організував “Крайовий Союз Ревізійний”, добиваючись дозволу на його відкриття від австрійського уряду. Союз цей почав діяти вже з початком 1904 року під проводом К. Левицького. У Раді цього Союзу бачимо таких передових діячів: д-р Степан Федак, інж. Василь Нагірний, д-р Теофіль Кормош, д-р Євген Олесницький, д-р Ярослав Кулачковський, О. Сероїчковський, д-р М. Коцюба, д-р М. Шухевич, д-р І. Дрогомирецький, д-р Л. Озаркевич, а від духовенства о. А. Негребецький, о. О. Нижанківський та о. А. Темницький.³⁹

До ревізорів у цій найвищій кооперативній установі, крім кількох фахівців цієї ділянки економіки, запрошено ще й кількох священиків, які вже мали досвід у цій праці, а саме о. Адріяна Добрянського, о. Лева Залужного, о. Антона Козловського, о. Івана Кипріяна, о. Остапа Нижанківського, о. Миколу Матковського, о. Антона Рудницького, о. Теодора Цегельського і о. Теодора Ярему.⁴⁰

Великою подією був “Перший Український Просвітньо-Економічний Конгрес” у Львові, що відбувся 1 і 2 лютого 1909 року, з

приводу 40-ліття “Просвіти”. Це була наша перша всеукраїнська “нарада на вершинах” і мала 768 учасників, найвизначніших громадських діячів з усіх земель України, в тому 118 священників. Не було тільки преставників “Срібної Землі” бо мадяри не дали дозволу на виїзд.

До Президії Конгресу ввійшли: Олександр Барвінський, д-р Іван Франко, д-р І. Горбачевський, проф. університету у Празі, проф. Михайло Грушевський, письменниці Ольга Кобилянська, Наталія Кобринська і Ольга Косач (Олена Пчілка), д-р Кость Левицький, Микола Левитський, артільний батько, Петро Огоновський, голова “Просвіти”, д-р Є. Олесницький, д-р Іван Пулюй, Юліян Романчук, проф. Степан Смаль-Стоцький, Євген Чикаленко, Ілля Шраг з Чернігова та о. крилошанин Іван Чапельський.

Відвідав, поблагословив і побажав успіхів у нарадах Конгресу митрополит А. Шептицький, якого учасники привітали спонтанними оплесками.

Праця Конгресу відбувалася по секціях і комісіях: просвітньо-організаційній, гігієнічно-гуманітарній, загально-економічній, соціально-господарській та кооперативно-економічній.

Ідеологічно-програмовий реферат у кооперативній секції Конгресу прочитав молодий кооператор Андрій Жук (1880-1968) з Полтавщини п.н. “Значіння кооперації для народу”. Свій доклад закінчив дуже актуальним (актуальним і сьогодні, прим. А.К.) ствердженням, а саме: *“Коли розпилена тепер народня маса буде зорганізована в економічні і просвітньо-культурні інституції, коли вся сіть наших інституцій буде об’єднана в національні союзи і федерації — тоді наш нарід прибере форму організму, нації. І коли цей процес самоорганізації нації завершиться, тоді наступить самий важний акт національно-політичної боротьби. Тоді ми поставимо дах на нашій національній будівлі, тоді виведемо купол, на якому поставимо прапор самостійної нації”* (підкреслення А.К.).⁴¹

У секціях рільничо-економічній і кооперативно-економічній, як виказують протоколи Конгресу, найбільш активними були священники. Були теж у згаданих секціях цікаві і на ті часи актуальні доповіді, що їх виголосили священники: о. Т. Лежогубський дав довшу доповідь про “Братства Тверезости”, о. д-р Д. Ярема про “Захоронки і приюти”, о. А. Глодзінський про “Загальний образ нашого господарського життя”, о. Тит Войнаровський про “Економічний розвиток української нації в Галичині”; о. С. Онишкевич реферував справу “Комасації”, о. М. Бачинський порушив проблему сільсько-господарського шкільництва в рефераті “Яка рільнича школа є серед наших обставин можлива і бажана”; о. Й. Раковський говорив про “Насіння, штучні погної, госпо-

дарські знаряддя і машини”; о. В. Гумецький заохочував до “Рибацтва в малих господарствах”; о. В. Дуткевич порівнював “Пасічництво в нас і за границею”; о. М. Гошовський намовляв зацікавлених творити “Організацію пасічників”; о. А. Глодзінський мав доповідь про “Садівництво”, а оо. А. Бурачок і О. Нижанківський доповідали “Про основи молочарень і потребу їх організування в союзи”.

Кожна доповідь була розрахована на 25 хвилин і в дискусії дискусант міг говорити найбільш 10 хвилин. Відповідь доповідача була обмежена до 5-ох хвилин.⁴²

Закінчуючи цей дуже загальний перегляд праці Церкви і духовенства в економічному відродженні Західної України до Першої Світової війни, хочу окремо, в додатку до цієї статті, подати імена тих кількості священників, що своєю працею підготували ґрунт для епохального розвитку української кооперації в Західній Україні між двома світовими війнами. Для ілюстрації — кілька цифер, які найкраще зілюструють осяги цієї праці.

Війна знищила весь дорібок української кооперації до 1914 року, але не знищила ідеї кооперативного досвіду. На цій базі, вже 1920 року, відновляє свою працю українська кооперація всіх видів, під проводом Ревізійного Союзу Українських Кооператив у Львові, що його очолив інж. Юліян Павликовський під новим гаслом *“В об’єднанні власних сил — до добра і краси”*. Під цим гаслом розгорілася велика праця нових кооперативних сил, в тому і священників, яка в 1938 році завершується станом 3,455 кооператив, членів Ревізійного Союзу Українських Кооператив у Львові, в тому було 2,360 сільсько-господарських кооператив для загального закупу і збуту, 27 Окружних і Повітових Союзів із “Центросоюзом” у проводі, 143 Районові Молочарні, які обслуговували около 2,600 сіл із своєю централею “Маслосоюз”, 115 українських кооперативних банків під назвою “Українбанків” і 573 малих сільських кас типу В. Райфайзена, об’єднаних у Крайовій централі “Центробанк”, та 194 міських споживчих кооператив по різних містах Галичини із своєю централею “Народна Торговля” у Львові, яка мала теж 13 філій і 27 торговельних складів. Решта кооператив припадає на виробничі, видавничі, будівельні і кооперативні здоров’я (їх було 3 — в Ременові, Боднарові і Цеблові) та жіночі кооперативи як “Труд” і “Українське Народне Мистецтво”.⁴³

ОСТАННІЙ ЮВІЛЕЙ “ПРОСВІТИ” В КАТЕДРІ СВ. ЮРА У ЛЬВОВІ — ВИЯВ СПІВПРАЦІ ЦЕРКВИ З НАРОДОМ

У 1938 році мав відбутися 70-літній ювілей “Просвіти” — “матері” всіх українських установ, культурного і економічного характеру, в

Західній Україні. Однак польський окупаційний уряд заборонив не тільки самий ювілей, але навіть підготовку до нього. У такій ситуації Головний Відділ, у порозумінні з митрополитом А. Шептицьким, рішив 70-ліття “Просвіти” відсвяткувати великою церковною маніфестацією в катедральному храмі св. Юра у Львові, отриманою з посвяченням прапора “Просвіти”. Це своєрідне свято відбулося в неділю 22 травня 1938 року і я мав щастя бути його учасником.

Пам'ятаю, як сьогодні, був чудовий весняний ранок. Точно о год. 9:45 на святоюрське подвір'я, виповнене по береги тисячами народу, вмаршували почоти наших культурних і економічних установ з прапорами, з прапором української кооперації на чолі. За прапорами, підтримуваний головою “Просвіти” д-ром І. Бриком і головою Ділового Комітету, послом Зеноном Пеленським, ішов одинокий з живих членів основників і найстарший член цього товариства, о. шамбелян Михайло Цегельський, далі за ним три хорунжі, — П. Петрик, Степан Корецький і В. Татомир, — несли новий прапор “Просвіти”, а за ними йшов Головний Відділ і члени Ділового Комітету.

В тому моменті вдарили всі дзвони св. Юра, за ними відзвався старий Кирило в Успенській церкві, а далі дзвони в усіх церквах старого українського Львова. Це був справді зворушливий момент, який залишився у пам'яті не одного учасника на все життя. Увесь цей похід пройшов здовж подвір'я й уставився перед каплицею, яку спеціально збудовано для цього свята.

Архиерейську Службу Божу відслужив єпископ Никита Будка в асисті 90-літнього о. М. Цегельського та найстарших і найповажніших священників львівської дієцезії, о. мітрата О. Базюка, о. крилошанина Д. Лопатинського, о. крилошанина Ю. Дзеровича, о. декана Г. Гірняка з Винник і інших. Почесну службу весь час ювілею мали організовані, в одностроях, лави молодечих організацій Лугу і Сокола.

Високопатріотичну та зворушливу проповідь, пристосовану до цього небуденного свята, виголосив о. прелат Леонтій Куницький.

Після Служби Божої духовенство, Головний Відділ і Діловий Комітет, представники центральних українських установ і преси вийшли з прапорами до невеличкої каплиці в митрополичій палаті, де митрополит особисто dokonав акту посвячення прапора. Сам прапор був виконаний за проєктом мистця Святослава Гординського (живе тепер у США) в кооперативі “Народне Мистецтво”. Це був справжній шедевр, один з найкращих, нам відомих, українських прапорів. Права сторона: На блакитному полі молода жінка — символ “Просвіти”, — а на лівій стороні напис: “Просвіта” 1868-1938, а по середині відкрита книжка

серед променів сонця а на книжці напис “В силі духа перемога і щастя народу”.

Після акту посвячення прапор уперше схилився низько перед Великим Митрополитом, який у всіх скрутних хвиликах життя українського народу стояв твердо з тим же народом. Митрополит виголосив коротку промову, в якій відмітив це радісне та водночасно сумне свято 70-літнього ювілею, що його відзначувано серед обставин всенароднього терпіння. “Запорукою нашої остаточної перемоги є те, — закінчив митрополит своє слово, — що “Просвіта” і цілий український нарід, у хвиликах радості і смутку горнеться до церкви, в ній шукає помочі і в церкві знаходить моральну силу для дальшого свого буття”. Багатьом присутнім спливали сльози по обличчі від зворушення...

На закінчення цього акту, старенький о. шамбелян М. Цегельський взяв прапор у руки і передав його голові Т-ва д-рові І. Брикові, виголошуючи коротку і бадьору промову, яку закінчив такими словами: “Відаю цей прапор у твої руки, пане голово, і нехай він у твоїх руках лопоче гордо. Держи його кріпко, а Бог нас не опустить!” Після цього прапор перебрав хорунжий П. Петрик і всі присутні в каплиці вийшли на балкон митрополичої палати. Тоді на подвір'ю впала команда: Позір! і спонтанні оклики “Слава!” та безперервні оплески заглушили на мить усе довкілля, — і над усім лунали голоси дзвонів князя Любарта і далі Кирила та інших.

Ентузіязм зібраного народу дійшов до верхівки, коли на балконі з'явився митрополит А. Шептицький у понтифікальних ризах і хрестом почав благословити нарід. Тоді, наче на команду, тисячна маса впала на коліна і почала співати “Боже великий, єдиний...”

Свято закінчилось в авдієнційній залі митрополита, де відбулася присяга хорунжих і вінчання прапора лентами установ та де представники центральних українських установ і товариств виголошували свої промови. Від української кооперації промовляв голова Ревізійного Союзу Українських Кооператив інж. Юліан Павликовський. Він почав свою промову такими словами:

“У найглибшій пошані клоню голову перед прапором “Просвіти”. Думки, які ворушать наші душі, ледве чи зможуть відзеркалити почування, якими світ української кооперації і всього народного господарства зустрічає і вітає “Просвіту” у великім її дні ювілею” — і далі промовець відмітив найважливіші моменти з діяльності “Просвіти” на економічному полі, поки не народилися фахові українські господарські центральні, “Народна Торговля”, “Маслосоюз”, “Центросоюз”, “Центробанк”, “Сільський Господар” і ціла мережа філій, відділів, кооператив та кружків, враз із організованою сіткою приватного українського купецтва й українських промисловців.⁴⁴

* * * * *

Я свідомо закінчив цю свою коротку розвідку про “Роль Церкви і духовенства в економічному відродженні Західної України” згадкою про святкування 70-ліття “Просвіти” в катедрі св. Юра у Львові, де всупереч до заборони польської окупаційної влади, таке свято, під протекторатом Церкви, могло відбутися. Подібно діється і тепер в Україні, де нарід шукає для себе сили у християнській прадідній вірі та своє національне відродження організує на засадах християнської любови один до одного, відновлюючи релігійне життя як основу національного відродження, віруючи, як і наші колишні просвітньо-господарські діячі, що
“В силі духа перемога і щастя народу!”

ПРИМІТКИ:

1. Д-р Степан Баран, *Земельні справи Галичини*, Авгсбург, 1948, видання “Об’єднання Українських Кооператорів на еміграції”, стор. 5.
2. о. д-р Омелян Огоновський, *Історія літератури руської*, частина III і IV, видання НТШ, Львів 1894, стор. 8-10.
3. О. Огоновський, як вище.
4. Д-р Г. Лужницький, *Українська церква між сходом і заходом*, Філядельфія, 1951, стор. 483-486.
5. Як під 2, стор. 10.
6. Інж. Ю. Павликовський, *Причини павперизації українського селянства в Галичині до 1848 року і після панцини*, — доповідь на З’їзді НТШ в Мітельвальді, 16 вересня 1947 р.
7. о. І. Назарко: *Київські і Галицькі митрополити*, Торонто, 1962, стор. 108-109.
8. о. Ізидор Сохоцький, *“Що дала греко-католицька Церква й духовенство українському народові*, Філядельфія, 1951, стор. 8.
9. *Світільник Істини*, — джерела до історії української Католицької Богословської Академії у Львові, Торонто-Чикаго, частина перша, стор. 27-28.
10. Як під 2., стор. 15.
11. *Словникова ЕУ*, стор. 3086.
12. Ю. Павликовський, як під 6.
13. *Словникова ЕУ*, стор. 1251, 1633 і 2923.
14. Дмитро Дорошенко, *Нарис історії України*, 2 томи, Мюнхен 1960, стор. 302.
15. Д-р С. Баран, *Галичина в 1848 році*, стаття в календарі-альманасі на 1948 рік, Авгсбург-Мюнхен, стор. 70-71.
16. *Як вище і ЕУ*, стор. 1225.
17. *ЕУ*, стор. 3472.
18. Д-р Кость Левицький, *Історія політичної думки галицьких українців*, Львів 1926, стор. 43.
19. Проф. О. Огоновський, як під 2., стор. 48 і 116 та К. Левицький, як під 18.

20. о. І. Сохоцький, як під 8., стор. 35-36 і *ЕУ*, стор. 2146.
21. К. Левицький, як під 18., стор. 47-48.
22. Як вище, стор. 55.
23. *Там же*, стор. 67-68 і *ЕУ* стор. 1697.
24. Д-р Іван Франко, *Твори*, том XIX, стор. 646 і Ю. Павликовський, як під 6.
25. А. Качор, *Роль “Просвіти” в економічному розвитку Західної України*, видання УВАН, Вінніпег, 1960, стор. 15.
26. Д-р Ілля Витанович, *Історія українського кооперативного руху*, видання Товариства Української Кооперації, Нью-Йорк, 1964, стор. 77.
27. *Перший український Просвітньо-Економічний Конгрес*, Львів 1909, видання “Просвіти”, стаття о. Т. Лежогубського “Про братства тверезости”, стор. 317-330.
28. Як під 7., стор. 201-203.
29. І. Витанович, як під 26., стор. 78 і К. Левицький, стор. 111-112.
30. А. Качор, як під 25, стор. 12.
31. І. Витанович, стор. 79 і *ЕУ*, стор. 3128.
32. А. Качор, *80-ліття української торговельної кооперації в Галичині*, “Свобода”, чч. 234-5-6-7 за 1963 рік.
33. А. Качор, *Денис Коренець*, начерк його життя та праці на тлі фахового шкільництва і сільсько-господарської кооперації в Західній Україні, видання “Кооперативної Громади”, Вінніпег, 1955, стор. 45-58.
34. Як під 8., стор. 70.
35. *Крайове Господарське Товариство “Сільський Господар” у Львові 1899-1944*. Збірник, Нью-Йорк, 1970, стор. 17-29.
36. І. Витанович, стор. 135 і І. Сохоцький, стор. 70.
37. Як під 33., стор. 23-24.
38. А. Качор, *“Українська Молочарська Кооперація в Західній Україні*, Мюнхен, 1949, стор. 23-28 і того ж автора “Мужі ідеї і праці”, стор. 146-149.
39. І. Витанович, стор. 157.
40. *Звіт і Статистика Крайового Союзу Ревізійного*, Львів, 1911, стор. 8.
41. Як вище, стор. 163-164.
42. Як під 27., стор. 51-53.
43. *Господарсько-Кооперативний Часопис*, журнал РСУК, Львів, 1939, ч. 22-23, стор. 27-29.
44. Як під 25., стор. 26-29.

Імена і прізвища священників, які працювали у проводі кредитових та інших кооператив перед Першою світовою війною, зладжений на основі звіту Крайового Союзу Ревізійного за 1910 рік.

Назва місцевості:	Назва кооперативи:	Ім'я і прізвище священника:
Белз	“Руський Народний Дім”	о. Кирило Селецький, о. Лука Салук, о. Володимир Ринявець і о. Мирон Лозоришак.
Березів вижний	“Руський Народний Дім”	о. Володимир Озаркевич
Боднарівка	“Власна Поміч”	о. Теодор Цегельський
Бібрка	“Повітове Т-во Кредитове”	о. Михайло Бобовник
Білоголови	“Спілка ошадности і позичок”	о. Василь Пилипчук
Богородчани	“Народний Дім”	о. А. Рудницький і о. І. Охримович
Богленовичі	“Руський Народний Дім”	о. Йосиф Райнарлович
Болахів	Т-во кредиту “Свіча”	о. Т. Горникевич, Т. Ярема і М. Ганушевський
Борки великі	“Надія”	о. Іван Гургаль
Бориня	“Руська Каса”	о. Григорій Мороз
Бориня	“Спілка ошадности”	о. Григорій Мороз
Боршківці	“Руська Каса”	оо. А. Січинський і В. Вонсуль
Борщів	“Мішанська Каса”	о. Василь Маньовський
Броди	“Самопоміч”	о. Софрон Глібовицький
Будзанів	“Народний Дім”	оо. П. Саврій і І. Деревянка
Букачівці	Спілка ошадности “Воскресення”	о. Михайло Дяковський
Буськ	Кред. Т-во “Віра”	оо. Т. Білевич і М. Зінкевич
Бучач	Повітове Т-во “Праця”	о. Денис Нестайко
Залізіці	Кред. Т-во “Сян”	о. Данило Михайлів
Варваринці	“Власна Поміч”	о. Ярослав Мандичевський
Вербів	Кред. Т-во “Хлібороб”	о. Василь Кушнір
Винники	Т-во Господ.-Кредитове	о. Григорій Гірняк
Вязовниця	“Власна Поміч”	о. Іван Тимчук
Гвоздець	“Поміч”	о. Євген Савчинський
Глецава	“Народний Дім”	о. Петро Єзерський
Глубічок	Спілка ошадн. і позичок	о. Антін Казновський
Глудно	“Поміч”	о. Іван Жарський
Гнилиці	“Народний Дім”	о. Євген Витошинський
Гнилички	Кред. С-ка “Воскресення”	о. Богдан Чекалюк
Городенка	“Повітове Т-во Кредитове”	оо. Микола Котлярчук і Андрій Стрільчик
Городиславичі	“Народний Дім”	о. Йосиф Дяків
Городок	“Руський Народний Дім”	о. М. Цар і о. В. Стеблецький
Горуцько	Кред.-Госп. Спілка	о. Теофіл Скобельський
Гусятин	Повітове Т-во “Збруч”	оо. К. Йойко і І. Матковський
Давидківці	“Власна Поміч”	о. Петро Павлюк
Делятин	“Руська Каса”	о. Дмитро Луговий

Динів	Руська Каса “Сян”	оо. Л. Андриянович і Л. Берецький
Доброводи	“Народний Дім”	о. Василь Терещук
Довжнів	“Спілка ошад. і позичок”	о. Василь Фартух
Доброміль	“Народний Дім”	о. Ілля Олексин
Долина	Повітова Руська Каса	оо. Й. Охримович і М. Лада
Долина	“Народний Дім”	о. Дмитро Хомин
Домажир	“Власна Поміч”	о. Григорій Рибак
Дрогобич	“Народний Дім”	оо. М. Бачинський, Антін Рудницький і В. Кункевич
Дубецько	“Народна Поміч”	оо. Р. Прислоський і Ю. Чучкевич
Дуплицька	“Спілка Ошад. і Позичок”	оо. В.В. Нанаси і Й. Фльорчук
Жидачів	Т-во “Праця”	о. Іван Одноріг
Жидачів	“Народний Дім”	оо. Корнило Сенік і Іван Скоробогатий
Жидачів	“Наша Каса”	о. Теодор Дзюба
Жовква	“Народний Дім”	о. Александер Виханський
Жовква	Пов. Т-во “Віра”	оо. Володимир Отриско і В. Градюк
Заболотів	Кооп. Союз “Народна Каса”	оо. Василь Калитовський і Никола Гелюх
Заздрість	“Власна Поміч”	о. Теодор Цегельський
Заланів	“Руський Народний Дім”	о. Омелян Ваньо
Залізіці	“Народний Дім”	о. Василь Пилипчук
Заліщики	“Руська Народна Каса”	о. Йосиф Раковський
Зашків	“Народний Дім”	о. Михайло Клюк і студент Євген Коновалець, пізніший полковник СС і основоположник УВО
Золочів	“Народний Дім”	оо. Петро Петриця, Євген Громницький і Микола Хмільовський
Іванівка	“Народний Дім”	о. Шасний Песцьоровський
Іванівці	“Народний Дім”	о. Володимир Винярьський
Кальників	“Селянська Поміч”	оо. М. Калимон і І. Голічек
Калуш	“Хлопський Союз”	о. Володимир Петрушевич
Калуш	Спілка Ошадности	о. Володимир Тисовський
Камінка Струмилова	“Каса Задаткова”	о. М. Цегельський
Капустинці	Т-во Кред. “Русь”	о. Василь Ковч
Кобаки	“Селянська Поміч”	оо. М. Вальницький і В. Рогожинський
Колоколин	“Народний Дім”	о. Петро Петрицький
Комарно	Т-во Задаткове	оо. Я. Косоноцький і В. Кузич
Конюхи	“Обнова”	о. Ксенофонт Сосенко
Копичинці	Пов. Т-во “Згода”	о. Петро Шанковський
Копичинці	Пов. Т-во “Поміч”	о. Йосиф Вигнанський
Кореличі	“Руська Каса”	о. Лука Яримович
Корналевичі	Кред. Госп. Спілка	о. Стефан Маланяк

Косів	Союз "Народна Каса"	о. Йосиф Абрисовський
Косів коло Чорткова	"Спілка ощадн. і поз."	о. Віктор Чаплінський
Краковець	Кред. Т-во "Зоря"	оо. І. Косоноцький і І. Волосянський
Кулячківці	"Народний Дім"	о. Константин Грушкевич
Ланівці	Зад. Каса "Надія"	о. Александер Уляницький
Львів	Крайове Т-во кред. для урядників і священників	о. Ярослав Ільницький
Львів	"Руська Каса"	о. Константин Яремович
Лисець старий	"С-ка ощадн. і позичок"	о. Іван Устияновський
Лисинчиці	Кооп. "Дніпро"	о. Александер Голінатий
Ляхцьке шляхотське	"Відродження"	о. Антін Сірецький
Ляхівці	Т-во задаткове "Любов"	о. Іван Охримович
Марківці	"Зоря"	о. Володимир Кархут
Медика	"Народний Дім"	о. Дионізій Мирович
Мельниця	"Руська Каса"	о. Александер Капустянський
Микитинці	"Надія"	о. Василь Пік
Миколаїв	"Своя Поміч"	о. Василь Кузьмич
Миколаїв-Гаї	"Поміч"	о. Еміліян Боберський
Микулинці	"Поміч"	о. Пантелеймон Кравець
Милівці	"Руська Каса"	о. Макарій Каровець
Милятин старий	Кред. Т-во "Буг"	оо. Е. Хрущевський, І. Зельський і І. Курчаба
Монастирська	Т-во "Сила"	о. Захарій Підляшецький
Мшанець	"Народний Дім"	о. Остап Скоморовський
Нагорянка	"С-ка ощадн. і позичок"	о. Евстахій Барановський
Нагорянка	"Надія"	о. Дмитро Колодницький
Налуже	"Власна Поміч"	о. Ярослав Мандичевський
Надвірна	"Народний Дім"	о. Володимир Лісенецький
Нараїв місто	"Поміч"	о. Іван Дидик
Немирів	"Повітове Т-во Кредитове"	оо. Еміліян Гринецький і Іван Кипріян
Нівра	"Народний Дім"	о. Ілярій Алексевич
Нове село	"Руський Народний Дім"	о. Євгеній Витошинський
Новий Санч	"Лемківський Банк"	о. Василь Смолинський
Обертин	"Госп. Спілка Нар. Дім"	о. Альойзи Олесницький
Озеряни	"Руський Нар. Дім"	о. Іван Глинський
Озеряни	"Спілка ощадности"	о. Лев Дністрянський
Озірна	"Спілка ощадности"	о. Александер Танчаковський
Ольшаниця	"Каса позичкова"	о. Йосиф Курманович
Олесько	"Руський Народ. Дім"	оо. Тома Дуткевич і А. Левицький
Острівець	"Власна Поміч"	о. Іван Волянський
Пацків	"Власна Поміч"	о. Тарас Т. Турчманович
Переґінсько	Підгірська каса "Лімниця"	о. Григорій Сапрука
Перемишль	"Віра"	о. Іван Стрийський
Перемишль	"Народний Дім"	оо. І. Стрийський і О. Кормош
Підгайці	"Народний Дім"	оо. Г. Содомора, І. Токар, О. Гайдукевич і А. Содомора

Підгородці	"Любов"	о. О. Данилович
Полівці	"Власна Поміч"	о. Ілярій Лотоцький
Полкині	"Руський Нар. Дім"	о. Орест Гнатишак
Помор'яни	"Надія"	оо. Е. Гавришко і Д. Склепкович
Порохник	"Надія"	о. Данило Бодревич
Присівці	"Спілка Ощадности"	оо. Петро Чумак і Е. Гарасимович
Пробіжна	"Селянська Поміч"	оо. В. Познанський і Н. Теодорович
Пустомити	"Народний Дім"	о. Володимир Стернюк
Рава руська	Кред. Т-во "Віра"	оо. Е. Гринецький і Є. Горницький
Радехів	"Каса ощадности"	оо. І. Боднар і С. Петрусевич
Радловичі	"Спілка ощад. і позичок"	о. Франц Рабій
Ражнів	"С-ка ощад. і позичок"	о. Лев Сілінський
Ріпчиці	"Народний Дім"	о. Михайло Бачинський
Рогатин	"Руська Каса"	оо. Є. Кміцикевич, С. Городецький, О. Кудрик і Й. Яворський
Рудки	"Народний Дім"	оо. А. Ковальський, К. Кульчицький і С. Кульчицький
Саліївка	"Спілка ощад. і позичок"	о. Дмитро Володницький
Самбір	"Народний Дім"	о. Юліан Татомір
Саранчуки	"Воскресення"	о. Омелян Король
Скалат	"Пов. Т-во Кредитове"	оо. І. Герасимович, Й. Яримович і А. Онуферко
Сколє	"Верховина"	оо. Е. Качмарський і М. Мосора
Сокаль	"Пов. Т-во Кредитове"	о. Іван Матвіяс
Соколів	"С-ка ощад. і позичок"	о. Іван Кліш
Соколівка	"Віра"	оо. І. Березинський і В. Кальба
Солотвина	"Самопоміч"	оо. Т. Білінкевич і І. Лушинський
Станіславів	"Кредит Зв'язковий"	оо. Є. Баріш і І. Порайко
Станіславів	"Власна Поміч"	оо. д-р Ф. Щепкович, М. Бровко, І. Луцик і К. Кунинський
Старий Самбір	"Пов. Т-во Кредитове"	оо. Іван Шевчик і Данило Лепкий
Стрий	"Народний Дім"	оо. Ю. Дзерович і К. Петрушевич
Стрий	"Задаткова Каса"	оо. О. Нижанківський і М. Матковський
Струсів	"Власна Поміч"	оо. Я. Мандичевський і Т. Цегельський
Судова Вишня	"Віра"	оо. Н. Кушнір і В. Кондрацький

Сянік	“Бескид”, Кред. Т-во	оо. Йосиф Москалик і Йосиф Скержинський
Тарнава вижна	Товариство Задаткове	оо. Василь Сологуб і Іван Кузів
Теребовля	“Поміч”, позич. каса	оо. А. Тимус і С. Дурбак
Тернопіль	“Повітове Т-во Кредитове”	о. Вол. Громницький
Тисьменниця	Задаткова Каса “Віра”	о. Михайло Дурдила
Тисова	“Народний Дім”	о. Володимир Гинилевич
Тлусте місто	“Народний Дім”	о. Теодозій Курп'як
Товмач	“Селянська Каса”	о. Іван Глинський
Товсте	“Народний Дім”	оо. Й. Ганкевич і І. Іванчук
Торське	“Селянська Поміч”	о. Іван Рудницький
Трійця	“Госп.-Кред. Спілка”	о. Василь Калитовський
Турка над Стрисм	Т-во “Поміч”	о. Василь Сологуб
Турильче	Спілка Ощадности	о. Йосиф Балько
Увисла	“Селянська Поміч”	о. Северин Підляшецький
Угнів	“Народний Дім”	оо. М. Періжок і Юрій Жук
Улашківці	“Руська Каса”	о. Макарій Каровець
Урмань	Кред. С-ка “Праця”	о. Омелян Гавришко
Устг епископське	“Народний Дім”	о. Ізидор Ганкевич
Фельштин	“Задатково-Торг. Спілка”	о. Аполінарій Менцінський
Хирів	“Задатково-Торг. С-ка”	оо. І. Олексин і І. Ольшанський
Хмелиська	“Згода”	о. Семен Шпіцер
Ходорів	“Народний Дім”	оо. В. Соколовський, І. Винницький і О. Любинський
Холоїв	“Народний Дім”	о. Стефан Петрушевич
Хом'яківка	“Добробут”	о. Дмитро Колодницький
Хоростків	“Власна Поміч”	о. Теодор Турула
Хотинець	“Власна Сила”	о. Іван Калимон
Цішанів	“Народний Дім”	оо. І. Костек і С. Метеля
Черналиця	“Християнська Поміч”	о. Володимир Добрянський
Чесники	“Власна Поміч”	о. Н. Любінецький
Чорнокінци великі	Кред. Т-во “Вигода”	о. Григорій Бохонко
Чортків	“Надія”	о. Петро Павлюк
Швейків	“Поміч”	о. Р. Фічалович
Шершенівці	Кред. Спілка	о. Михайло Дроздовський
Шили	“Самопоміч”	о. Стефан Головацький
Шинківці	“С-ка ошад. і позичок”	о. Йосиф Білинський
Шульганівка	“Народний Дім”	о. Дмитро Хомир
Щирець	“Народний Дім”	о. Михайло Баричко
Яйківці	“Надія”	о. Северин Борачок
Янів коло Львова	“Народний Дім”	о. Григорій Рибчак
Ярослав	“Добробит”	оо. К. Хотинецький і П. Юрчак

НЕКРЕДИТОВІ КООПЕРАТИВИ:

Бабухів	“Молочарська Спілка”	о. Ст. Городецький
Баріш	“Хлопська Самопоміч”	о. Василь Козловський
Белз	“Господарська Спілка”	оо. В. Ринявець і М. Лазоришак
Бережани	“Народний Дім”	о. Омелян Гавришко
Бережниця шляхоцька	“Молочарська Спілка”	о. Андрій Бандера
Більче золоте	“Поміч”	о. Софрон Левицький
Блюдники	“Госп.-Молочарське С-ка”	о. Василь Левицький
Бовшів	“Селянська Спілка”	о. Леонтій Шефер
Боднарів	“Єдність”	о. Володимир Антонович
Боссири	“Поміч”	о. Северин Матковський
Буцнів	“Госп.-Молочарська С-ка”	о. Ізидор Глинський
Викоти	С-ка для госп. і торгівлі	о. Дмитро Бордун
Витвиця	“Надія”	о. Микола Дерлиця
Вишатиці	“Народний Дім”	о. Антін Захаріяевич
Войнилів	“Поміч”	о. Євген Мандзій
Володж	“Господарська Спілка”	о. Теодор Савойка
Волоське село	“Народний Дім”	о. Михайло Ганушевський
Глубічок	“Селянська Поміч”	о. Антін Казновський
Гніздичів	Молочарська Спілка	о. Филімон Ковальський
Городенка	“Народний Дім”	о. Альойзи Олесницький
Гошів	Мол. С-ка “Сила”	о. Теофіл Горнякевич
Дарахів	“Власна Поміч”	о. Віктор Гарух
Денисів	“Спілкова Торговля”	о. Антін Копертинський
Дідушиці великі	“Молочарська Спілка”	о. Михайло Баб'як
Довжнів	“Спілка Господарська”	о. Василь Фартух
Жидачів	“Молочарська Спілка”	о. Іван Скоробогатий
Жовква	“Народний Базар”	о. Віталій Градюк
Конюшки	Молочарська Спілка	о. Еміліян Рудницький
Копичинці	“Воскресення”	о. Ізидор Кисілевський
Копичинці	“Спілкова Торговля”	оо. Д. Бахталовський, П. Шанковський і Й. Вигнанський
Корчин рустикальний	“Зоря”	о. Богдан Охримович
Коршів	“Молочарська Спілка”	о. Євген Левицький
Кристинопіль	“Руська Каса”	о. Онурфрій Бурдяк
Куровичі	“Власна Поміч”	о. Александер Стоцький
Львів	“Народна Торговля”	оо. Е. Гузар і А. Стефанович
Львів	“Т-во для розвитку руської штуки”	о. Николай Галаянт
Львів	“Достава”	оо. Кульчицький і А. Стефанович
Лешнів	“С-ка ошадности і позичок”	оо. І. Чировський і Н. Герасимович
Лісько	“Народний Дім”	оо. І. Бірецький і І. Ключас

Лютувиська	“С-ка для господарства і торгівлі”	оо. Йосиф Котецький, Іван Заяць і Савин Кміщикевич
Ляхівці	“Надія”	о. Іван Охримович
Містки	“Спілкова Торговля”	о. Петро Кордуба
Мшанець	“Спілкова Торговля”	о. Михайло Зубрицький
Надгіччі	“Дністер”	о. Роман Каленюк
Наконечне	“С-ка для госп. і торгівлі”	о. Вол. Венгринович
Настасів	“Поступ”	о. Евстахій Цурковський
Острів коло Радимна	“Народний Дім”	о. Бронислав Гоцький
Перегінсько	“Селянська Торговля”	о. Василь Небилевич
Перемишль	“Спілка для Господарства і Торговлі”	о. Антін Захарясеви
Постолівка	“Хлопська Самопоміч”	о. Тадей Рогошевський
Скнилів	“Єдність”	о. Володимир Держирука
Сколс	“Єдність”	о. Михайло Мосора
Слобода золота	“Сила”	о. Мих. Горбачевський
Снятин	“Народний Дім”	о. Филимон Огоновський
Солотвина	“С-ка для виробів і продажі цементових річей”	оо. Теофіл Білінкевич і Ілярій Лушпинський
Станькова	“Надія”	о. Антін Лучаківський
Стрий	“Крайовий Союз господарсько-молочарський”	о. Остап Нижанківський
Судова Вишня	“Народний Дім”	о. Теодор Савула
Тернопіль	“Народний Дім”	о. Петро Патрило
Тисьмениця	“Народний Дім”	о. Клим Кульчицький
Хоробрів	“С-ка госп.-торговельна”	о. Еміліян Трешньовський
Хоростків	“Своя Сила”	о. Теодор Турула
Цетуля	“Самопоміч”	о. Йосиф Каранович
Цигани	“Воскресення”	о. Дмитрій Курдидик
Чернелиця	“Християнська Торговля”	о. Вол. Добрянський
Чорна	“Магора”	оо. І. Туна і Петро Чавс
Чортків	“Народний Дім”	о. Іван Чмола
Шитівці	“Народний Дім”	о. Іван Коцик
Єзупіль	“Спілкова Крамниця”	о. Т. Петрушевич
Яйківці	“Віра” і “Любов”	о. Северин Борачок
Юнашків	“Надія”	о. Николай Прокопович

Олександр Баран

РЕЛІГІЙНІ І СОЦІАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В КАНАДІ

У східній християнській традиції все була тісна співпраця “симфонія” між державними і церковними властями, і тому на Сході універсальність церкви стала більш номінальним, чим реальним поняттям для релігійної ідеології. У протизвагу західньому поняттю “Одна віра — одна церква” на Сході була одна віра, але більше державних чи національних церков. Це національне розуміння церкви залишилося в Україні і на Білорусі навіть після Берестейської Унії і стало прямо народним рятунком в часі австрійської домінації. Як загально відомо, українці Галичини в 1772 році дісталися під владу австрійської імперії, де габсбурська династія підтримувала їхню церкву і поставила її в упривілейованій позиції. Для українців Галичини у ХІХ столітті це була одинока упривілейована позиція і вони прийняли її як всенародній привілей. Таким то чинком українська Грекокатолицька Церква Галичини стала всенародною і національною інституцією, яка також стала оборонцем національних прав та національної культури.¹

У 1891 році з припливом галицької еміграції до Канади нові українські поселенці старалися пересадити цю національну церкву до їхньої нової батьківщини. Це одначе не було легкою справою. Українські грекокатолики натрапили на колосальні і непередбачені труднощі в Канаді. Деякі з тих труднощів постали з самого устрою Грекокатолицької церкви, а деякі з релігійних та соціальних відносин нової країни поселення.

Першою і найбільшою трудностю було те, що грекокатолицька церква в Галичині не була приготована до жодної місійної діяльності. Вона мала дуже обмежену кількість нежонатого клиру, а священники з родинами не могли їхати у невідоме і наражувати свою родину на крайню убогість. У західніх католиків були спеціальні місійні чини, які виховували місіонерів до різних країн світу і підготовляли своїх кандидатів до соціального та економічного життя місійного терену. Українці таких місійних чинів не мали, а василіяни не мали так багато членів, щоб

могли витворити ширшу місійну акцію в Північній Америці. Таким то чином жоден грекокатолицький священик не виїхав з галицькими поселенцями до Канади.²

Піонерська еміграція дуже відчувала брак священиків на початкових поселеннях. Ця перша піонерська еміграція складалася майже виключно з галицьких селян, які були виховані у пошані своєї віри і громадського авторитету, заховуючи одначе свою рідну чи національну ідентичність. Крім того вони мали шанувати етичні цінності людського життя, тобто вони мали бути щирими, чесними, працьоватими та вартісними членами своєї спільноти. Але така селянська спільнота потребувала політичного, економічного і соціального проводу. В Європі загалом перед французькою революцією таким проводом для селян служила феодальна аристократія, а після французької революції цю провідну роль перебрала нова сільська інтелігенція. Але тому, що українці в Галичині вже у XVIII столітті втратили всю свою аристократію і мали обмаль сільської інтелігенції, грекокатолицький клир, який одинокий мав вищу освіту перебрав провід над всією селянською спільнотою. Цей клир економічно був незалежний. Священики в Галичині одержували від держави помешкання, землі і малу платню. Крім того вони на політичному і соціальному форумі посідали всі привілеї, прерогативи та імунітети латинського клиру. Тому ці грекокатолицькі священики могли вільно організувати школи, читальні, кооперативи, кредитівки й могли укладати контрактівні угоди для своїх парафіян, чи заступати їх перед світськими урядами.³

На основі сказаного яким є, що селянська спільнота привикла до духового, культурного, економічного та національного проводу грекокатолицького клиру. А коли у перших десятих роках української еміграції грекокатолицького священика у Канаді не було, репрезентанти інших релігій старалися накинути свій провід розгубленому галицькому селянству. Такими репрезентантами були проповідники методистів і пресвітеріан та священики грецької і російської православних церков.⁴ А римокатолицький клир пробував перетягнути українців на латинський обряд і підпорядкувати їх латинській ієрархії.⁵

Це чуже релігійне втручання врешті притиснуло українську ієрархію до місійного діяння. Новий галицький митрополит Андрей Шептицький серйозно зацікавився еміграційними релігійними справами і постарався, щоб у другому десятилітті (1901-1911) більше священиків приїхало до Канади.⁶ Ці священики (світські і монахи) в скорому часі зорганізували великі парафії і менші місійні станиці по цій країні, але головню у трьох степових провінціях Альберти, Саскачевану та Манітоби.⁷

Врешті, в 1910 році митрополит Шептицький сам прибув на візитацію до Канади і, свою візитацію обширно описуючи Римській Курії, домагався, щоб для українських поселенців в Канаді було створене окреме грекокатолицьке єпископство.⁸ Рим, вислухавши митрополичі домагання, в 1912 році назначив першого українського католицького єпископа для Канади в особі Никити Будки. Єпископ Будка за згодою латинської ієрархії дістав повну юрисдикцію над усіма українцями-грекокатоликами Канади і був відповідальний за цю юрисдикцію перед ніким іншим, як тільки папським престолом.⁹

Він відразу на римокатолицький зразок зареєстрував всі українські парафії під провінційними статутами і під одним "єпископським статутом", який був схвалений канадським федеральним урядом у 1913 році.¹⁰ Наступного року єп. Будка скликав синод всіх українських священиків, на якому проголошено внутрішні організаційні правила та дисциплінарні закони української грекокатолицької церкви в Канаді.¹¹ Таким то способом новий єпископ у скорому часі сконсолідував внутрішню структуру церкви і устabilізував релігійне життя українців в Канаді. Але своєю рішучою акцією та своїм законодавством викликав опозицію і антагонізм серед молоді української інтелігенції Канади. Цей антагонізм вневдовзі перемінився в антиклерикалізм.

З емігрантами приїхала до Канади дуже мала кількість інтелігенції, а ті, що приїхали, були не священичого, а селянського походження. Більшість їх вже з дому була просякнута радикальними ідеями Михайла Драгоманова, які пропагували лаїцистичне чи секулярне просвічення для українського народу, щоб досягнути його національної і соціальної свідомості.¹²

В Канаді ці радикали відкидали клерикалізм та "авторитаризм" католицької церкви і домагалися світської та демократичної контролю церковних маєтків і релігійних справ за зразком церковних братств з XVII століття. У противенстві до консервативного устрою української грекокатолицької церкви ця радикальна канадська інтелігенція висунула ідею створення незалежної української церкви, базованої на принципах зростаючого українського націоналізму.¹³

Під проводом двох студентів права, Василя Свистуна і Михайла Стечишина та видавця "Українського Голосу", Василя Кудрика, був започаткований сильний протикатолицький рух, який мав відреставрувати практики православних церковних братств на Україні в XVII столітті. Головними домаганнями цього руху були: 1) Право соборного вибору єпископів і священиків з натиском на жонатий клир; 2) Право світської (мирянської) контролю церковних фінансів та релігійної діяльності церкви. Перший антикатолицький з'їзд та разом і собор україн-

ської “Греко-православної” церкви в Канаді відбувся 28-го грудня 1918 року.¹⁴

Новий православний рух спеціально критично ставився до особи єпископа Будки. Обвинувачував його в проавстрійських симпатіях, латинизації грекокатолицької церкви і диктаторстві, що найбільше проявлялося в єпископському статуті та в його римському назначенні.¹⁵

Єпископ Будка не зрозумів суті православного руху і думав, що це соціалістично-політична організація світських людей, та для оборони злучився з політичною організацією гетьманців, які визнавали церковний авторитет і симпатизували з українською католицькою церквою. Українська католицька газета “Канадійський Українець”, редагована гетьманцем Володимиром Босим, розпочала гостру полеміку з православним “Українським Голосом”. Полеміка однак закінчилася судовою розпратою в 1925 році, на якій католики були покарані за знеславлення сумою 7,000 доларів. В тому часі це були великі гроші, яких “Канадійський Українець” не міг заплатити, і у 1927 році був замкнений та перестав виходити. Єпископ Будка, зневірений, виїхав до Риму, а звідтам до Галичини й ніколи більше не повернувся до Канади.¹⁶

Його наслідник, єпископ Василій Ладика, василіянин, висвячений в 1929 році, був добре обізнаний з релігійною ситуацією в Канаді. Він приїхав до своєї нової батьківщини вже в 1909 році, закінчив теологію у римокатолицькій “Великій Семінарії” у Монреалі й працював у різних василіянських парафіях та місійних територіях у західній Канаді.¹⁷ Його біографи помилково йому приписують віднову і реорганізацію української грекокатолицької церкви в Канаді. Ми наголошуємо, що ці біографи зробили це помилково, бо він не був якимсь харизматичним провідником, який міг захопити та потягнути за собою всіх віруючих, й також не був він якимсь глибоким ідеологом або науковцем, який міг розумово переконати людей про правдивість католицької віри. Він в дійсності був добрим адміністратором, який розумів найважливіші проблеми своєї церкви і старався розв’язувати їх у найпростіший і найлегший спосіб. Його найбільшою заслугою залишається те, що він знайшов найвідповідніших осіб для віднови і реорганізації грекокатолицької церкви.¹⁸

Першою проблемою церкви була недостача клиру. Єпископ Ладика апелював за священниками до галицьких владик, але коли не дістав жодної відповіді, він сам поїхав до Галичини і почав намовляти студентів тамтешніх семінарій та монаших згромаджень, щоб їхали на місійну працю до Канади. Ці намови досягнули свою ціль. В короткому часі більше молодих світських священників приїхало до Канади на парафіяльну працю. А василіяни та редemptористи перебрали всю місійну

діяльність в єпископстві. До таких місійних праць належали: реколекції, духовні місії та молитовні організації. Вся та активізація клиру впровадила новий динамізм до церковного життя, і в наслідок того в 1931 році грекокатолицька церква в Канаді вже мала 250 парафій і понад 100 священників.¹⁹

Ця активізація клиру однак не була найважливішою причиною відродження та віднови церкви. Повній віднові церковного життя найкраще прислужилося створення католицької світської організації під назвою Братства Українців Католиків.

Єпископ Кир Василій з трагічного кінця єпископства Никити Будки ясно бачив, що патерналістична роля чи позиція церкви в українській спільноті Канади належить до минулого. А щоб зупинити антиклерикальні атаки радикальної інтелігенції, треба було зорганізувати світську релігійну установу, яка об’єктивно і без застереження могла боронити церкву і її релігійну ідеологію, а з другого боку, могла заступати і репрезентувати церковний авторитет в українській канадській спільноті. Єпископ Василій також зрозумів, що аффіліація або поєднання церкви з одним політичним угрупованням заперечило б універсальність церкви і виключало б підтримку з боку інших політичних ідеологій.²⁰

На щастя в тому часі вся Католицька Церква пробувала заактивізувати мирян у церковному житті. Папа Пій X ще перед першою світовою війною назвав це “Католицькою Акцією”. Після війни папа Пій XI у своїй енцикліці “Ubi arcano Dei” (1922), надав цій “Акції” спеціального духа, характеру та пророчої необхідности. На основі цієї енцикліки зладжено принципи цього мирянського руху. Головним рушієм цього руху була “правдива співучасть мирянства в апостольстві клиру”. Це не була співпраця, як згадувалося попередньо, але “правдива співучасть”. Тобто миряни мали взяти на себе частину апостольства й стати співвідповідальним за провід церковного життя.²¹

Кардинал Салієж так описує звичайними словами ролю мирян в католицькій акції: “Увільнити соціальну штивність у церкві, провадити соціальне життя у церкві так, щоб воно було відповідним до християнської мирянської ідеології. Нехай це зхристиянізоване соціальне життя створить атмосферу, в якій усі вартощі людськості можуть розвиватися, атмосферу, в якій людина може бути людиною і християнином.”²² За думкою Салієж тільки миряни можуть до такого гуманного стану допровадити церковне життя.

Ця католицька акція не була чужа українцям. Вона розвинулася в Галичині вже в 30-их роках двадцятого століття. У Львові під проводом єп. Івана Бучка зорганізовано Генеральний Інститут Католицької Акції, якого головою став д-р М. Дзирович, а його співпрацівниками були:

Іван Бабій, Василь Глібовський і Петро Ісаїв. Інститут видавав кварталник під назвою “Католицька Акція”.²³

Ідеологічним тлом та вихованням католицької акції захопився один молодий священик, д-р Степан Семчук, який щойно в 1927 році прибув до Канади. Його назначив еп. Василій, щоб запровадив цей новий мирянський рух до грекокатолицької церкви в Канаді. Отець Семчук розпочав свою активність з малою групою людей, з якими став переговорювати та дискутувати вже в 1932 році в Ріджайні. До цієї групи належали три учителі: Микола Гриневич і його дружина та Фред Манчур; а також три фермери: Михайло Білинський, Дмитро Байда і Григорій Дубик.²⁴ Вони підготували перший генеральний мирянський з'їзд, який відбувся 28-29 грудня (1932) в Саскатуні.²⁵ Після Саскатуни і в інших містах сусідніх провінцій відбулися подібні з'їзди, на яких під ідеологічним наглядом та організаційним проводом о. Семчука апробовано перший статут Братства Українців Католиків.²⁶

Принципи членства були ось такі: Всі українці-католики обох статей могли належати до цього нового братства, яке обґрунтувалося на: 1) католицькій релігії, 2) українській культурі та 3) канадському громадянстві. Головною релігійною ціллю братства було: поширити католицьку релігію в українському обряді, спільно з священиками організувати парафії, будувати церкви, підтримувати церковні установи, клуби та організації тощо... На культурному полі: організувати й підтримувати українські школи, поширювати українську мову, літературу, музику та всяке мистецтво, а головню підтримувати українську католицьку пресу. — На полі соціальному: організувати сиротинці, старечі доми, шпиталі; а для молоді: літні табори, молодіжні центри, спортові змагання тощо.²⁷

Клітини Братства Українців Католиків (в скороченні БУК) були зорганізовані у всіх більших і активніших парафіях Канади. Щоб усі ці клітини були добре поінформовані про свої завдання, центральна ексекютива братства стала видавати спільний бюлетень, в якому подавано інструкції ексекютиви і звіти поодиноких клітин.²⁸ Крім бюлетеню ексекютива публікувала також ідеологічні брошури, в яких пояснювано статuti та ідейну користь з цієї організації.²⁹

В другій половині тридцятих років братство скоро розвивалося і на початку другої світової війни вже мало 60 парафіяльних клітин, які ввели небувалу активність в життя церкви.³⁰ Ці клітини також згуртували довкола себе всю підрастаючу молоду інтелігенцію. Ця інтелігенція вже сильно підтримувала етичні засади християнства і тісно співпрацювала з клиром грекокатолицької церкви.³¹

У 1940 році поділено це братство на чоловічу, жіночу та молодечу організації. На засадах цього братства побудовано також і укр. студентську організацію “Обнова”, яка була так само заснована на ідеях Католицької Акції.³²

У 1941 році, тобто в 50-ліття української еміграції в Канаді, не було більше священиків, ніж в 1931 році, але за тих десять років число українських католицьких парафій зросло з 250 до 350.³³ Можемо сказати, що це було майже виключною заслугою Братства Українців Католиків.

На закінчення варто нам підкреслити, що українська грекокатолицька церква в Канаді через брак священиків потребувала від початку сильної мирянської організації. Ця церква могла себе оберігати від багатьох міжусобиць і контрверсій серед нових поселенців. Але для самого клиру потрібний був час, щоб зрозуміти правдиві потреби українського релігійного життя в новому середовищі. Вислідом цього зрозуміння було створення Братства Українських-Католиків, яке врятувало всю церкву українців-католиків в Канаді.

ПРИМІТКИ

1. Ware T., *The Orthodox Church*, Baltimore: Penguin Books, 1964, pp. 243; Bociurkiw B.R., “Religion and Nationalism in the Contemporary Ukraine”, *Nationalism in the USSR and Eastern Europe in the Era of Brezhnev and Kosygin*, Detroit: Un. Detr. Press, 1977, pp. 81-85.
2. Марунчак М., *Студії до Історії Українців Канади*, Вінніпег: УВАН, 1964-7, т. I, ст. 55-61, т. II, ст. 19-30.; Баран С., *Митрополит Андрей Шептицький*, Мюнхен: Верховина, 1947, ст. 21-40.
3. Качор А., “Роля Духовенства і Церкви в Економічному Відродженні Західної України”, стаття цього Збірника, ст. 91-124.
4. Сзмер W., *Recollections about Life of the First Ukrainian Settlers in Canada*, Edmonton: C.I.U.S., 1981, pp. 1-58.
5. Марунчак М., “До Організаційних Початків Української Католицької Церкви в Канаді і ЗСА”, *Ювілейний Збірник УВАН*, Вінніпег: УВАН, 1976, ст. 414-418.; Божик П., *Церков Українців в Канаді*, Вінніпег: Канадійський Українець, 1927, ст. 25-76.
6. Марунчак, “До Організаційних...”, ст. 410-414.
7. Казимира Б., “Митрополит Андрей Шептицький та Канадські Українці”, *Пропам'ятна Книга ОО. Василіян у Канаді*, Торонто: Василіяни, 1953, ст. 99-105.
8. Мойолі Й., “Приїзд Перших Василіян до Канади в Світлі Документів”, *Пропам'ятна Книга ОО. Василіян*, ст. 67-78.; Марунчак, *Студії*, т. II, ст. 27-168.
9. Казимира, *Митр. А. Шептицький*, ст. 106-149.
10. Welykyj A., *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ukrainae Spectantia*, Romae: Basiliani, 1953-4, vol. II, pp. 508-511.

10. Бала О., *Перший Український Єпископ Канади Кир Никита Будка*, Вінніпег: Центр Укр. Кат., 1952, ст. 36-7.; Кушнір В., "50-ліття місійної праці Української Католицької Церкви в Канаді", *Пропамятна Книга Поселення Українського Народу в Канаді*, Йорктон: Гол. Спасителя, 1941, ст. 29.
11. Луговий А., *Золотий Ювілей Української Католицької Ієрархії Канади 1912-1962*, Вінніпег: Поступ, 1962, ст. 14.
12. Yuzuk P., *The Ukrainian Greek Orthodox Church of Canada*, Ottawa: Univ. of Ottawa Press, 1981, pp. 55-77.
13. Савчук С.В. — Мулик-Луцик Ю., *Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді*, Вінніпег: Екклесія, 1985, т. II, ст. 253-293, 484-500.
14. Там же, т. II, ст. 573-632, т. III, ст. 282-302, 454-478.; Оленчук М., *В обороні правди*, Йорктон: Гол. Спасителя, 1971, ст. 12-16.
15. Оленчук, цит. твір, 12-16.; Савчук і Мулик-Луцик, цит. твір, т. II, ст. 573-632.
16. Yuzuk, *op. cit.*, p. 137.
17. Соловій М., "У Сторіччя Народин Архиепископа Василя Ладики ЧСВВ", *Світло*, (Торонто) 1984, число 9, ст. 296-8, число 10, ст. 336-8.
18. Там же.
19. Там же, число 11, ст. 376-8.
20. Семчук С., *Золотий Ювілей Брацтва Українців Католиків*, Вінніпег, 1982, ст. 4-18.
21. Bedoyere M., *The Layman in the Church*, London: Burns & Oates, 1954, pp. 77-84.
22. *New Catholic Encyclopedia*, New York: McGraw Books, 1967, vol. III, pp. 262-3.
23. Kubijovyc V., *Encyclopedia of Ukraine*, Toronto: Univ. of Toronto Press, 1984, vol. I, p. 383.
24. Семчук С., *Братство Українців Католиків Канади*, Едмонтон: Бібл. Кат. Акції, 1958, ст. 5-8.
25. Там же, ст. 9-11.
26. Там же, ст. 11-15.
27. Там же, ст. 3-5, 12-18.
28. Там же, ст. 15-18.
29. Тут велику роль відіграло "Видавництво Католицької Акції" в Едмонтоні. Воно видало понад 20 публікацій до кінця війни.
30. Семчук С., "Братство Українців Католиків Канади", *Пропамятна Книга Поселення Українського Народу в Канаді*, Йорктон: Голос Спасителя, 1941, ст. 79-80.
31. Семчук, *Братство..* ст. 23-30.
32. Денека В., "Обнова та її участь у праці спільноти", *Обнов'янин*, (Вінніпег, 1963) ст. 6, ч. I, ст. 20-27.
33. *Пропамятна Книга Поселення..* ст. 327.

Манітобський Університет, Вінніпег

ЛІТЕРАТУРА

Магдалина Ласло-Куцюк

ШЕВЧЕНКОВІ НАСЛІДУВАННЯ ПРОРОКІВ

Відношення Тараса Шевченка до юдейсько-християнської культурної традиції — питання далеко не вивчене. З цього приводу були висловлені цілком протилежні погляди, починаючи ще з часів життя поета, і суперечки не затихають і в наш час. Його характеризували як глибоко релігійну людину, і як матеріяліста й атеїста. Порізно оцінювали і міру, і характер впливу Біблії на його творчість, починаючи від Щурата, який абсолютизував вплив Святого Письма на творчість Шевченка¹ і кінчаючи Юрієм Івакіним, який висловлюється так: "Інтерес Шевченка до Біблії, звичайно, не випадковий. Він аж ніяк не є виявом релігійного почуття. Шевченко свідомо використовував стилістику й образність Біблії для завдань революційної поезії".² Роман Коропецький цілком справедливо закидає Івакіну відрив форми творів Шевченка від їх змісту.³ Шевченко зміг перейняти виражальні засоби Біблії саме тому, що пройнявся духом біблійних книг, причому зустріч Шевченка з Біблією була не випадковою. Він з неї учився грамоти і в своєму "Букварі" поручав такий спосіб і підрастаючому поколінню. Він з дитинства знав напам'ять фрагменти з Біблії, і вона була настільною книгою цілого його життя.

Подібним був і підхід Г. Сковороди до Біблії. Але не можна отожднювати відношення Шевченка, поета-романтика, до Біблії з підходом чисто барокового письменника, яким був Сковорода. Роман Коропецький підкреслює, що в переспівах Давидових псалмів Шевченко, подібно польським романтикам і Костомарову, авторові "Книг буття українського народу" протиставляє одне одному минуле, коли проявилось Боже провидіння і Божа поміч, сучасність, яку він бачить як щось цілком негативне і майбутнє, коли неодмінно торжествуватиме Божа воля.

Якщо елементи з книг пророків проникли до Шевченкових переспівів псалмів, то тим природніше вони наявні в його наслідуваннях пророкам. Тому найбільш доцільно вивчати ставлення Шевченка до

Біблії саме на цих наслідуваннях. Зіставлення цих наслідувань з старозавітним оригіналом відразу показує, як глибоко Шевченко проникає в архетипову структуру біблійної символіки. А така глибинність була можливою тільки тому, що Шевченко перейняв, як романтик, від Біблії певну історіософську концепцію освячену високим авторитетом і більше того, піднісся до обривів тієї космології, яка була найвищим досягненням культур Стародавнього Близького Сходу. Такі горизонти, навіть на тлі великої романтичної поезії — унікальні.

Найпомітніше зовнішня обставина віршів Шевченка пов'язаних з старозавітними книгами пророків, це їх приурочення до зустрічі Нового Року.

В дослідженнях Мірча Еліаде про міти й релігійні повір'я кілька разів говориться про типові для народів Стародавнього Близького Сходу ритуали зустрічі Нового Року, в яких обов'язково присутня націленість на оновлення світу, як результат побороення сил Хаосу.⁴ В давніх єгиптян ці сили втілені в постаті Змії темряви. Ця концепція відображена в обрядах коронації фараона. В інших народів цього ареалу такі обряди приурочені як до коронації монарха, так і до зустрічі Нового Року і в даній урочистості саме монарх керує ритуалом як особа, яка відповідає за стабільність світопорядку, за добробут довіреного йому царства і за плодючість землі. Обожнення царя, в давнину було пов'язане саме з таким поглядом на їх функції.

Євреї спочатку відмовились від таких ідей. Вони, внаслідок цього, жили довгий час без монарха і навіть коли головний священик Самуїл переконав їх про потребу визнати над собою авторитет царя, вони відмовили йому божественні атрибути. Натомість, вони вважали царем світу єдиного Бога. В єврейських молитвах він і досі виступає як цар світу мелех гаолам. У первісних церемоніях цієї монотейстичної релігії виразно виступали певні елементи ритуалу обрання фараонів. Ягве вступав на престол у результаті перемоги над своїми ворогами — силами Хаосу.⁵

Оскільки в єврейській релігії ідеться не про служіння космічним Богам, а про славу єдиного Бога, який безпосередньо втручається в життя людей і керує історією народів, то він і призиває людей до відповідальності за їхні нелюбі йому вчинки. Виникає безпосередній діалог між людиною і Богом, людина звітує перед Богом і просить о прощення за свої гріхи. Цей діалог, унаслідуваний і християнством пронизує ритуал всіх єврейських свят. Але його витоки найбільше вияскравлені саме в ритуалі зустрічі Нового Року. Спочатку різні дні виконували цю роль, вони мали різні функції: аграрний, тваринницький, національний Нові Роки. Найпізніше таким святом

став перший день місяця тішрі, про значення якого в П'ятикнижжі Мойсея згадується дуже туманно. Вибір цей був, вірогідно, підказаний містичним значенням числа сім, адже тішрі — сьомий місяць єврейського місячного календаря. Книжники висловили припущення, що людина була створена Богом в перший день місяця тішрі і цим моментом завершився процес космогонії, оскільки людина — “вінець творіння”. Першого дня місяця тішрі починається щороку в небі суд над людьми, і він завершується через десять днів в день великого посту Йом Кіпур — в день очищення від гріхів, коли і записується доля індивідуума, продовж наступного року, яка підсумовує результат екзамену його поведінки. Взаємний зв'язок трьох понять, а саме, творення світу (берія), суду божого (дін) і відповідальності людини перед своїм Творцем (тшува), підкреслюється у всіх літургічних текстах, які відносяться до єврейського свята зустрічі Нового Року (рош гашана).

Такий погляд на місце людини в світі, її завдання і відношення між людиною і надприродним, корінно відрізняється від мислення поклонників богів у космічних релігіях, хоч, як вище показано, в даному разі в монотейстичній релігії юдаїзму були розвинуті деякі елементи, заложені в поганських культах Стародавнього Близького Сходу, стосовно спеціально зустрічі Нового Року. Саме на цьому тлі зазнала знеменний розвиток і суспільна функція пророків (староєвр. невіім). Старозавітні пророки, які знаходячись у стані екстазу, описували свої візії і виступали рупорами Божого слова, здебільшого повідомляли про небесні судові вирокі стосовно цілого народу, його ворогів і його володарів. Їхні книги справили на Шевченка таке глибоке враження, що він бачив себе часто в образі одного з них, здебільшого, пророка Єремії, чий особисті переживання, постав й жести, Біблія найяскравіше зафіксує. У вірші Шевченка “Чигрине, Чигрине”, написаного в Москві 17 лютого 1844 р. читаємо:

А я юродивий, на твоїх руїнах
Марно сльози трачу: заснула Україна
Бур'яном укрилась, цвіллю зацвіла,
В калюжі, в болоті серце погноїла
І в душло холодне гадюк запустила,
А дітям надію в степу оддала.

На це свідоме ототожнення Шевченка з Єремією звернув, свого часу, увагу Василь Щурат і провів детально цю паралель у виголошеній на спеціальній промові у Відні. Франко відкинув цю паралель заявляючи, що Єремія провіщав своєму народові загибель, а Шевченко, навпаки,

боровся за народне відродження. Франко мав рацію лише, оскільки книга Єремії писалась до падіння Єрусалиму, а Шевченко писав свою поезію після втрати Україною своєї автономії, після задушення народних визвольних рухів, і тому поразки предвіщати не міг. Але, Франко не звернув увагу на те, що Шевченко вибрав, як епіграф до рукописної збірки “Три літа”, уривок не з книги Єремії, а з біблійної книги, названої в слов’янських версіях, внаслідок неправильного атрибування Септуагінти, “Плач Єремії”, хоч, насправді, вона складається з 5-ти голосінь, створених принаймні чотирма різними особами, жодна з яких не була пророком Єремією.⁷ Всі ці голосіння написані після падіння Єрусалиму.

Шевченко сприйняв цю книгу за автентичну книгу Єремії, його “Молитвою” і, саме з авторами цих голосінь, ототожнював себе. В перекладі на сучасну українську мову цитовані Шевченком вірші звучать так:

“Батьки наші согрішили, але їх нема, а ми двигаємо їхні провини.
Раби запанували над нами, нема нікого хто нас рятував би від
їхньої руки!

Князі наші їхньою рукою повішені, лиця старих не пошановано.
Старшина носить камінь млиновий, а хлопці під ношею дров
спотикаються.

Перестали сидіти старші при брамі, молодь свою пісню співати.

Цитований вище уривок з вірша “Чигрине, Чигрине”, який входить до рукописної збірки “Три літа”, явно перегукується саме з цим епіграфом до цілої збірки і, уявляючи себе пророком, Шевченко мав намір виражати, саме такого роду настрої. Адже, в обох випадках висловлена ціла історична концепція, яку Шевченко розвиватиме послідовно у своїй інтерпретації історії України. Тут висловлена *ідея про вину і її наслідки*.

А чи оновлення світу можливе? Шевченко ставить собі це питання неодноразово. І оскільки в традиції, на яку взуравався український поет, було прийнято ставити собі такого роду запитання саме на порозі Нового Року, який повинен був ознаменувати собою нове народження світу внаслідок очищення його від зла, то і вірш, за яким названа рукописна збірка “Три літа”, також написаний на порозі нового 1846 року — а саме 22 грудня 1845 року. Можливо, і нарисоване на обкладинці поросся, це також іронічний коментар до цього, марно очікуваного, щасливого Нового Року:

Добрідень же, новий годе,
В торішній свитині!
Що ти несеш в Україну
В латаній торбині?
“Благоденствіє указом
Новеньким повите”.
Іди ж здоров, та не забудь
Злидням поклонитись.

Цими рядками завершується вірш “Три літа”. Хоч в цьому закінченні російський цар прямо не названий, але, безперечно, поет мав на увазі саме його, автора “указів”, з якими пов’язувалось безпідставно очікування людей, їх надія на покращення життя. На особу царів, як правителів країни, були націлені і пророцтва біблійних пророків, чії витоки пов’язані, на нашу думку, а ритуалом зустрічі Нового Року більшості народів Давнього Близького Сходу.

Пророцтво не було специфічно єврейським явищем. Його зустрічаємо в різних країнах Давнього Близького Сходу, в яких віщуни виражали своє розуміння того, що станеться неминуче, як вирок долі. До речі, і в давніх греків віщуни мали подібну функцію. І Старий Завіт зберігає (в книзі Самуїла) свідчення про широке розповсюдження віщунства, як професії в добу цього верховного священика. В главі 10 стих 5 першої книги Самуїла згадується про “невіім”, які ходять юрбами по горах і, будучи доведені до стану екстази, при допомозі танцю і гри на арфі, бубні і сопілках, прислухуються до голосу Бога. За порадою Самуїла, молодий Саул приєднався до них, але, після смерті свого наставника, став їх заклятим ворогом. Однак, в пізню добу царів, настає різка зміна в характері пророкувань і в самосвідомості самих пророків. Пророки почали почувати себе носіями суворого монотеїзму і виступали рішуче проти впливу звичаїв навколишніх, язичницьких народів. Потреба такого відмежування повстала внаслідок того, що на дві держави, на які поділилось царство Соломона, на Юдею і Ізраїль, нависла страшна небезпека, яка загрожувала самому їх існуванню. Ці нещастя розглядалися видатними пророками тієї доби як ознаки гніву Господнього. Будучи свідомими свого особливого покликання, біблійні пророки, чії книги дійшли до нас, відважились сказати в очі царям правду, відважились судити вчинки власного народу і сусідніх народів, визначити характер вини і погрожувати божою карою.

Було би, звичайно, крайнім спрощенням вважати, що всі виступи пророків були приурочені до зустрічі Нового Року, однак — ми вва-

жаємо, що існує генетичний зв'язок між цими пророцтвами і розумінням Нового Року, як доби звіту перед Богом і відповідного суду, як виразу відношення між людиною і її Творцем в монотеїстичній релігії давніх євреїв. Пророцтво в відповідних книгах Старого Завіту завжди пов'язане з очікуванням драматичних змін.

В душі Шевченка відбувалось щось подібне, коли він, повернувшись із заслання, попав до Петербургу, де ціле суспільство переживало добу тривожного чекання обіцяних царем Олександром II-им реформ. І Шевченко виразив свою власну позицію в даних обставинах, позичаючи слова і жести старозавітних пророків. В таких обставинах появились відомі його наслідування пророків.

Оскільки, хронологічно перше з них “Ісає. Глава 35” (Подражаніє), написане 25 березня 1859 р., оспівує зміни, які, нібито вже відбулись, залишимо його розгляд на останку і почнемо з віршів, в яких висловлений осуд поета над існуючою дійсністю.

Перше з таких наслідувань — це вірш “Подражаніє Іезекіїлю, Глава 19”, датований 6 грудня 1859 р.

Восплач пророче, сине божий!
 І о князях і о вельможах,
 І о царях отих. І рци:
 Нащо та сука, ваша мати,
 Зо львами кліщилась, щенята?
 І добувала вас, лихих?
 І множила ваш род проклятий?
 А потім з вас, щенят зубатих,
 Зробились левичища! Людей!
 Незлобних, праведних дітей
 Жрете, скажені!... Мов шуліка
 Хватає в бур'яні курча,
 Клює і рве його. А люде...
 Хоч бачать люде, та мовчать.
 Отож львєня те дике! люте!

Так починається твір. Його порівняння з взірцем показує, що Шевченко тримається дуже близько тексту, навіть до таких деталей, як натяк на царя Йоахаза в Єгипті і рабство у Вавілоні царя Юдеї Йоякіма. Але наявні і певні показові розходження. В оригіналі сказано “щоб голос його (тобто царя) не чувся на горах Ізраїлевих” (стих 9), а у Шевченка: “щоб не чуть було на світі того року Самодержавного владика”. Така заміна знаменна — з одного боку, при допомозі узагальнення “на світі”,

знімається локалізація, а з другого, вводиться уточнення “самодержавного владика”, яке надає авторові можливість зміни особи: мовляв, у тюрму вавілонську попав не цар маленької Юдеї, а цар самодержець, можливо, самодержець “всія Росії”. На тлі такого натяку Шевченко вводить вже чисто суб'єктивну оцінку монархії, використовуючи епітет “неситий”. Проте, образна система початку твору, окрім порівняння представників династії, у наведеному нами уривку, з шуліками, взята вся з оригіналу. І, оскільки події подібної до тієї, на яку натякає Іезекіїль, тобто ув'язнення царя, в Росії не сталось, і навіть не передбачалось, то схожість між текстом і реальністю, яку мав на увазі український поет, скоріше всього емблематична. Шевченкові йшлося про те, щоб ще раз висловити свою ненависть проти “неситих” царів Росії, так як це зробив у творах “Царі” і “Неофіти”.

Новизна обговорюваного твору полягає у внесенні елементу пророцтва, відсутнього у 19-ій главі з книги Іезекіїля. У даній книзі попередня, 18-а глава, була повністю присвячена питанню справедливості божого суду, однак почуття висловлене в 19-ій главі скоріше скорбота з приводу того що сталось, це “жалобна пісня про князів Ізраїлевих”. Династія царів Юдеї порівнюється з посадженим на водах великих виноградником, який виростив міцне пруття, але вітер його висушує, і він спалюється внаслідок того, що його пересаджено в краї безводні і сухі.

Шевченко позичає деякі елементи з цієї алегорії і переносить їх в контекст з цілком іншим значенням. Не оплакувати збирається він династію Романових, на це не було підстав. Але існувала певна історична аналогія хоча б у тому, що вірш писався після катастрофи Кримської війни, після смерті царя Миколи I-го, в неясних обставинах (можливо це було самогубство). Однак, Шевченко не вважає цю наглу смерть трагедією, і цим він відрізняється від юдейського пророка, який сприйняв подібні події як трагедію для свого народу і тому уподобив царський рід до насильницько знищеної міцної рослини. Шевченко же, який зневажав царську династію, пророкує їй кінець, як наслідок органічної непридатності до зросту. Ця думка виражається при допомозі змін, внесених в ту саму алегоричну картину, яка, таким чином, перестає бути “плачем” по минулому і перетворюється у візію майбутнього:

...Минуть,
 Вже трохи і минають
 Дні беззаконія і зла.
 А левичища того не знають,
 Ростуть собі, як та лоза

У темнім лузі. Уповають
На корінь свій, уже гнилий,
Уже червивий, і малий,
І худосильний.

Шевченко перетворює значення тексту — користаючись ірраціональними моментами, подібними логіці сновидінь. Тільки у сновидіннях можлива така некоордонованість образів, як зміщення від образу тварини — льва до образу рослини з гнилим коренем. Однак, в біблійному зразку, така некоордонованість допустима, оскільки, як вище сказано, видіння пророків мали ірраціональні витoki. Саме Шевченко спирався у процесі творчості також часто на свої сновидіння. Його “Щоденник” постачає на це незаперечні докази. Вивіток цього тяжіння його до книг біблійних пророків пов’язано в певній мірі і з подібністю акту творчості. Вагомість кожної деталі сновидіння залежить завжди від інтенсивності емоції, яка її викликає і завжди запам’ятовуються лише ті символи, які ми, під час сну, найвиразніше ідентифікували з певними реаліями денного життя нащого. Це стосується і техніки пророцтва, як у старозавітних пророків так і в Шевченка. Найбільш яскраві образи є завжди ті, які випадають в собі найбільше інформації про те, що неминуче станеться, навіть якщо такий оніричний образ є результатом несподіваних зміщень.

Таку техніку спостерігаємо в цьому творі і у фокальній образі вітру. У Іезекіїля є ряд уточнень, з яких недвозначно випливає, що цей вітер — який повіває зі сходу — царство Набуходоносора. Це царство, яке значно сильніше від юдейського, зсушив виноградні стебла, тобто династію юдейських царів. Такого противника, який міг би її знищити, царська Росія не мала. Отже довелось змінити і саме пророцтво, замість того, щоб напрям вітру підказав певну реальність, довелось оперувати новим образом, образом крові, який заміняє образ вогню в тексті пророка.

Вітер з поля
Дихне — погне і лама.
І ваша злая сваволя
Сама скупається, сама
В свій крові.

Ставлячи цей вірш у контексті цілої творчості Шевченка, можна припускати, що “вітер з поля” — натяк на народне повстання. Але образ цей далі не розвивається, оскільки, повертаючись до власної ранньої

творчості, Шевченко знаходить, посилаючись у певній мірі на поему “Сон”, відповідне завершення оніричного образу звірини, присутнього і в біблійного пророка. Щоправда, в поемі “Сон” йшлося не про лева, а про ведмедя, уособлення образу царя. Коли всі чиновники і військові, на яких він крикнув пішли в землю, і без виконавців своєї волі, “ведмідь” став безсилим. Стоїть він, похиливши голову мов кошеня, а далі, від сміху поета-сновидця, зикнув.

Подібне відбувається і в цьому переспіву пророка:

Плач великий
Вомісто львчищого рика
Почують люде. І той плач,
Нікчемний, довгий і поганий
Межи людьми во притчу стане,
Самодержавний отой плач.

Паралелі до цього місця в Іезекіїля немає. Це явно самоцитування. Але воно цілком згодне з духом і поетикою відповідного біблійного жанру пророцтва. Адже ідеться про здійснення іманентної, божої справедливості, суду й кари, за Богу неугодні діла земних владарів.

Не минуло і три тижні після написання цього переспіву і Шевченко створив, 25 грудня 1859 року, інший вірш, подібного змісту — “Осії Глава XIV. Подражаніє”. Ми вже на порозі нового року, а тему оновлення землі ще не вичерпнуто. Лишилась недоторкнутою тема України. Яке буде її місце на судилищі Господньому? Як поставити її проблему на тлі того комплексу питань, які наявні у книгах пророків: про гріх батьків і тягар вини, що гнітить синів? Як оцінити її місце, чи буде підсудна вона, коли судитимуть царя? Може і вона провинила? Чи виконав народ України своє моральне призначення, яке впливає з того, що він створений Богом?

Для того, щоб відповісти на ці питання, слід було віднайти спільний знаменник між двома рівняннями. Чи це можливо? Шевченко розкрив спільне між своїм осудом гріхів України й осудом старозавітних пророків проти гріхів єврейського народу, саме вивчаючи цю главу, главу XIV — з книги пророка Осії. Можливо, що це випадковий збіг обставин, але навіть якщо це так, то це збіг знаменний. Чотирнадцята глава з книги пророка Осії посідає в єврейському ритуалі дуже важливе місце, саме в синагогальному богослужінні відразу після Нового Року,⁸ в період, коли віруючі моляться за прощення своїх гріхів. Отже люди, які складала цей ритуал, вважали, як і Шевченко, що цей текст особливо

У темнім лузі. Уповають
На корінь свій, уже гнилий,
Уже червивий, і малий,
І худосильний.

Шевченко перетворює значення тексту — користаючись ірраціональними моментами, подібними логіці сновидінь. Тільки у сновидіннях можлива така некоордонованість образів, як зміщення від образу тварини — льва до образу рослини з гнилим коренем. Однак, в біблійному зразку, така некоордонованість допустима, оскільки, як вище сказано, видіння пророків мали ірраціональні витоки. Сам же Шевченко спирався у процесі творчості також часто на свої сновидіння. Його “Щоденник” постачає на це незаперечні докази. Внаслідок цього тяжіння його до книг біблійних пророків пов’язано в певній мірі і з подібністю акту творчості. Вагомість кожної деталі сновидіння залежить завжди від інтенсивності емоції, яка її викликає і завжди запам’ятовуються лише ті символи, які ми, під час сну, найвиразніше ідентифікували з певними реаліями денного життя нашого. Це стосується і техніки пророцтва, як у старозавітних пророків так і в Шевченка. Найбільш яскраві образи є завжди ті, які вміщують в собі найбільше інформації про те, що неминуче станеться, навіть якщо такий оніричний образ є результатом несподіваних зміщень.

Таку техніку спостерігаємо в цьому творі і у фокалізації образу вітру. У Іезекіїля є ряд уточнень, з яких недвозначно випливає, що цей вітер — який повіває зі сходу — царство Набуходоносора. Це царство, яке значно сильніше від юдейського, зсушив виноградні стебла, тобто династію юдейських царів. Такого противника, який міг би її знищити, царська Росія не мала. Отже довелось змінити і саме пророцтво, замість того, щоб напрям вітру підказав певну реальність, довелось оперувати новим образом, образом крові, який заміняє образ вогню в тексті пророка.

Вітер з поля
Дихне — погне і ламає.
І ваша злая сваволя
Сама скупається, сама
В своїй крові.

Ставлячи цей вірш у контексті цілої творчості Шевченка, можна припускати, що “вітер з поля” — натяк на народне повстання. Але образ цей далі не розвивається, оскільки, повертаючись до власної ранньої

творчості, Шевченко знаходить, посилаючись у певній мірі на поему “Сон”, відповідне завершення оніричного образу звірини, присутнього і в біблійного пророка. Щоправда, в поемі “Сон” йшлося не про лева, а про ведмедя, уособлення образу царя. Коли всі чиновники і військові, на яких він крикнув пішли в землю, і без виконавців своєї волі, “ведмідь” став безсилим. Стоїть він, похиливши голову мов кошеня, а далі, від сміху поета-сновидця, зикнув.

Подібне відбувається і в цьому переспіву пророка:

Плач великий
Вомісто левичищого рика
Почують люде. І той плач,
Нікчемний, довгий і поганий
Межи людьми во притчу стане,
Самодержавний отой плач.

Паралелі до цього місця в Іезекіїля немає. Це явно самоцитуння. Але воно цілком згодне з духом і поетикою відповідного біблійного жанру пророцтв. Адже ідеться про здійснення іманентної, божої справедливості, суду й кари, за Богу неугодні діла земних владарів.

Не минуло і три тижні після написання цього переспіву і Шевченко створив, 25 грудня 1859 року, інший вірш, подібного змісту — “Осії Глава XIV. Подражаніє”. Ми вже на порозі нового року, а тему оновлення землі ще не вичерпнуто. Лишилась недоторкнutoю тема України. Яке буде її місце на судилищі Господньому? Як поставити її проблему на тлі того комплексу питань, які наявні у книгах пророків: про гріх батьків і тягар вини, що гнітить синів? Як оцінити її місце, чи буде підсудна вона, коли судитимуть царя? Може і вона провинила? Чи виконає народ України своє моральне призначення, яке випливає з того, що він створений Богом?

Для того, щоб відповісти на ці питання, слід було віднайти спільний знаменник між двома рівняннями. Чи це можливо? Шевченко розкрив спільне між своїм осудом гріхів України й осудом старозавітних пророків проти гріхів єврейського народу, саме вивчаючи цю главу, главу XIV — з книги пророка Осії. Можливо, що це випадковий збіг обставин, але навіть якщо це так, то це збіг знаменний. Чотирнадцята глава з книги пророка Осії посідає в єврейському ритуалі дуже важливе місце, саме в синагогальному богослужінні відразу після Нового Року,⁸ в період, коли віруючі моляться за прощення своїх гріхів. Отже люди, які складала цей ритуал, вважали, як і Шевченко, що цей текст особливо

яскравий у пляні вираження відношення народу до власного історичного шляху а також у пляні екзамону сумління окремої особи.

Яскравість цих рядків не поблідла навіть тисячоліття після того, як історичні обставини, які їх породили, цілком щезли. Справа в тому, що ця глава, як і вся невелика книга Осії, виникла не на терені царства Юдеї, а на терені царства Ізраїль, яке, раніше від Юдеї, втратило свою незалежність і попало в ассирійське, з якого ці десять племен більше не повернулись і слід їх пропав. Під час існування цього царства в ньому особливо сильно відчувались впливи релігій оточуючих народів, а це причинилося до проникнення, навіть до царського двору, вірувань, які суперечили вимогам строгого монотеїзму.

Це сталося, головним чином, під час правління царя Ахаба і його дружини Іезебеель (чиє ім'я навіть має в своєму складі ім'я божества Баал), але продовжувалось і пізніше. Ідеться про популярність обожнення сил природи, тобто про вплив релігій, які ми, взагалі, називаємо язичницькими, але, які в книзі Мірча Еліяд про історію релігій і релігійних ідей названі "космічними".

Як відомо, стосунки народу Ізраїля до єдиного Бога основувались, згідно з П'яткнижжям, на, свого роду, обопільному порозумінню, на контрактуральних відносинах між вищою і нижчою стороною — формулювання яких, згідно з найновішим дослідженням учених, нагадує типологію порозумінь хеттських царів із сусідніми, значно слабшими від царства хеттів, державами. ⁹ Це порозуміння, на основі якого Бог зобов'язувався підтримувати єврейський народ, а єврейський народ, в свою чергу, зобов'язувався визнавати його єдиним Богом, виникло, згідно з Старим Завітом, в дні прародича єврейського народу, патріярха Авраама. Проте, в Біблії згадано про ще давніші угоди, які виникли між Богом і праотцем людського роду, Адамом. Непослух Адама був, свого роду, порушенням угоди між ним і Богом. Так уважав, принаймні пророк Осія, який заявив, говорячи від імені Бога: "Бо я милости хочу, а не жертви, а богопізнання більше від всепалення. Вони (тобто жителі царства Ізраїль) заповіта мого порушили, мов той Адам, вони так мене зрадили" (Глава 6 стихи 6-7).

Тобто, в книзі пророка Осії ми знаходимо безпосереднє підтвердження тези висунутої нами на початку цієї статті, а саме, що проповідь пророків має безпосереднє відношення до космогонічного міту — народ, який не визнає єдиного Бога, який готовий служити іншим богам, чинить непослух, мов Адам перед своїм Творцем, а це гріх непростимий.

Осія картає народ Ізраїля, головним чином, за культ богів кохання й родючості. Характерним для цих культів є практикування оргії.

Слово "оргія" означає, з погляду сьогоднішньої людини, розпусту і нічого більше. У свідомості людей, які поклонялись богам родючості, це була річ не тільки допустима, але й жадана. Т.зв. сакральна проституція мала місце в храмах, як вияв практики наслідувальної магії. Молодь парувалась вільно в храмах, щоб впливати на космічних богів, спонукуючи їх до збільшення родючості полів і множення людського роду.

Засуд подібних звичаїв — головна тема книги пророка Осії. ¹⁰

Не дотримуючись тісно оригіналу, Шевченко, в загальних рисах, намагається наслідувати манеру цього пророка. І тоді появляються такі драматичні, хоча не менш загадкові як в Осії, рядки:

Погибнеш, згинеш, Україно,
Не стане знаку на землі.
А ти пишалася колись
В добрі і розкоші! Вкраїно!
Мій любий краю неповинний!
За що тебе Господь кара,
Карає тяжко? За Богдана,
Та за скаженого Петра,
Та за панів отих поганих
До краю нищить...

Між імітацією та моделлю існує певна узгодженість в образах і в емоційному навантаженні, але абсолютна різниця в пляні ідейному. Ніякого поклонництва космічним богам не можна було закидати Україні. Але, в такому разі, чому Шевченко згадує в цьому вірші про "гріховну утробу" і "розтлінну землю"? Значить гріх, з погляду Шевченка, мав місце, гріх, до певної міри, аналогічний з гріхом блудниці, про яку згадує Осія. Осія назвав царство Ізраїль блудницею тому, що допустило проникнення сакральної проституції і, внаслідок цього, край породив "неправедних синів". Шевченко вважає гріховною православу Україну за те, що гетьманат, свого часу, добровільно, без примусу, підкорився цареві, віддав, без примусу, довірений йому край на поталу. Така інтерпретація, підказана згадкою про Богдана Хмельницького і Петра Першого, в цьому контексті.

Знову, як у переспіві Іезекіїля, Шевченко, цілком у дусі книг пророків, посилається на неминучість божої кари, божого суду:

Покара
Уб'є незримо і правдиво,

Бо довго довготерпеливий
Дивився мовчки на твою,
Гріховну твою утробу
І рек во гніві: “Потреблю
Твою красу, твою оздобу,
Сама розіпнешся”

Як у випадку інших наслідувань пророків, і тут Шевченко бере під увагу цілу книгу, а не тільки названий ним розділ. В 1-ій главі книги Осії читаємо: “Над синами її я не змилююся, бо вони сини блуду, бо їхня мати блудлива була, та, що ними була вагітна, сором чинила, бо казала вона: “Я піду за своїми полюбовниками, що дають мені хліб мій і воду мою, мою вовну та льон мій, оливу мою та напої мої. Тому то ось я вкрию твою дорогу тернями і обгорожу її огорожею — і стежок своїх не знайде вона” (стихи 6-8).

Хоч мотивацію “блудниці” в Осії, яка була вдячна богам родючості за щедрі врожаї, в Шевченка не знайдемо, зате наявні ознаки гніву Господнього проти неї і її синів:

Во злобі
Сини твої тебе уб'ють
Оперені, а злочачаті
Во чреві згинуть, пропадуть
Мов недолежані курчата!...

В цілому вірші можна помітити, поруч із взоруванням на модель, тонку роботу селекції, внаслідок якої актуалізується текст, відкидається те, що до теми не підходить, змінюється асоціативна основа. В Осії завдання знищити матір-блудницю припадає Богові (“і знищу я матір твою” глава 4 стих 5); у Шевченка цю страшну роботу беруть на себе сини, предвіщаючи в такий спосіб відому повість М. Хвильового “Я”. Як іншу паралелю можна навести таке місце з книги Осії: “Порозбивані будуть їхні діти, вагітні їхні розпороті будуть (Глава XIV стих 1). Таке видиме розходження з книгою Осії не означає однак, що Шевченко відступив від духу старозавітних пророків. Навпаки, як і вони, він у своїх передбаченнях, алегорично висловив свій погляд на реальні, конкретні перспективи. Осія передвіщав столиці царства Ізраїль, Самарії, ассирійське рабство, і тому він говорив про те, що будуть порозбивані діти блудниці, і вагітні жінки будуть розпороті. Для України ХІХ століття така перспектива була нереальна, — загрози від зовнішнього ворога не існувало. За те була перспектива все більшого під'ярмлення,

аж до цілковитої втрати національного ества, цілковитої асиміляції. Саме цю думку Шевченко виражає у двох формах: з одного боку самознищення “сама розіпнешся”, з другого боку — зникнення, через невірність синів заповітам батьків: “сини твої тебе уб'ють”. У всіх випадках, однак, у Шевченка, як і в пророків, конкретні події, лише прояв іманентної, божественної справедливості, оскільки Бог безпосередньо втручається в історію народу. А це, безперечно, вияв впливу релігійних ідей юдаїзму, в християнстві такі ідеї у великій мірі затушковані, “первісний гріх”, як центральна ідея християнства, стосується скорше винуватості людського роду, кожної людини зокрема, як його представника, ніж колективної вини і колективної відповідальності народів і суду божого над ними. Дану свою історіософську ідею Шевченко безперечно перейняв від пророків.

Абраам Йошуй Хешел, який присвятив двотомну працю розкриттю своєрідності візії і стилю старозавітних пророків, писав: “Над усе пророки нагадують нам моральний стан народу: мало є винуватих, але всі відповідають... Пророк має перед собою союз бездушності установлені влади і береться затримати могутній потік за допомогою одних слів... Але мета пророцтва — це покорити бездушність, змінити душу людей, і, водночас, викликати революцію в суспільстві... Його стиль, аж ніяк не віддзеркалює внутрішній стан гармонії і рівноваги. Він сповнений неспокою, тривоги і безкомпромісності... Він захищений природою, а історією, а в історії рівноваги немає”.¹¹

Ці слова можна повністю віднести і до творчості Шевченка і внаслідок цієї співзвучності стилю і візії Шевченка з стилем і візією старозавітних пророків, постійна праця конденсування й адаптації моделі відбувається так природно, так невимушено, що розкриття творчого процесу, завдяки якому появляється новий твір, вимагає збоку дослідника особливої уваги. Це стосується в першій мірі, аналізу символів.

Вище ми згадували про те, що Шевченко повністю засвоїв мову символів, якими оперує Біблія, він не модернізує і не парафразує біблійні символи, а проникає в їх первісну основу.

Так, наприклад, порівняння України з матір'ю, стало з часів Шевченка, ледве чи не стереотипом української літератури. Але, цей емблематичний образ бере свій початок, саме з текстів, подібних до обговорюваного нами наслідування з пророка Осії, де також малося на увазі рідний край автора. Осія, в свою чергу, спирався на широкорозповсюджене порівняння з дівчиною або жінкою, пов'язане з тим, що слово із значенням місто “ір” та “кірія” в староеврейській мові жіночого роду. Про подібний випадок ішлося у нас і в розділі “Ритмізована проза” з книги “Засади поезики”, де пророк Ісаїя в першій главі (стихи 21-23)

згадує про те, що місто вірне Богові стало повією. Це та сама амбівалентність ставлення до рідного краю, яку подибуємо в Осії, і яка виражається в Шевченка символами запозиченими в пророків.

“Погиє народ мій за те, що не має знання; тому що знання ти відкинув, відкину й тебе, щоб не був ти для мене священиком, а тому, що забув ти закон свого Бога, забуду синів твоїх і я!”, — читаємо в Осії (глава 4 стих 6), але він же каже: “Не вчиню жару гніву свого, більше нищити Єфрема не буду, бо Бог я, а не людина, серед тебе Святий і не прийду в люті гніву” (глава 11, стих 9). “Як Ізраїль був хлопцем, я його кохав” (глава 11, стих 1). “Я буду Ізраїлеві як роса, розцвіте він неначе ліля” (глава 14, стих 6). Отже, не тільки погрози чуємо від пророка, але і слова сповнені любов’ю. Шевченко, підкоряючись логіці центрального образу вірша, переносить ці висловлювані почуття любови на постать матері, чие символічне значення покривається із його значенням в Осії. І він пише:

Воскресни, мамо! І вернися
В світлицю-хату, опочий!
Бо ти аж надто вже втомилась,
Гріхи синовні несучи.

Зміна емоційного ставлення до матері відбулась завдяки внутрішній трансформації образу. Вона була очищена від гріха. Гріх її був перенесений на її синів.

Спочивши, скорбная, скажи,
Прорци своїм лукавим чадам;
Що пропадуть вони лихі,
Що їх безчестіє, і зрада,
І криводушіє — огнем,
Кровавим, пламенним мечем¹²
Нарізані на людських душах,
Що крикне кара невисипуща,...

Ця внутрішня трансформація образу матері віддзеркалює подвійне почуття гніву й жалю поета в відношенні до України. Але, таким же подвійним було і ставлення пророків до єврейського народу, якого картали тому, що став недостойним бути народом священиків у Бога і якого оплакували, будучи самі часткою його. Це протиріччя, — джерело емоційної напруги, як слова Шевченка, так і слова пророків.

В останній частині цього вірша Шевченко картає царя Росії як і тих синів України, які на нього уповають. Для такої теми він також знайшов зразки у старозавітніх пророків, які він відповідно адаптував до дійсності своєї епохи.

Осія жив у північній частині колишнього царства Давида, в часи одного з найбільш видатних володарів царства Ізраїль, Ієробоама II-го. Але пророк бачив тіневу сторону блиску його правління. Багачі жили у великих розкошах; під пливом сусідніх країн широко розповсюджувалось ідолопоклонство, цілий тягар воєн ліг на плечі народу. І він твердив, що цар заодно з злодіями, які грабують народ, вони “злістю своєю втішають царя і своїми обманами — зверхників” (глава 7 стих 3); князі (в оригіналі “сарім”), від них не кращі, вони також бенкетують у царя “У святковий день нашого царя похворіли князі від жару вина, і він простяг до насмішників руку свою” (там же, стих 5).

Ці стихи перегукуються з аналогічними обвинуваченнями пророка Ісаї: “Князі твої вперті і друзі злодіям вони, люблять всі і женуться за дачкою, не судять вони сироти і удовина справа до них не доходить” (глава 1 стих 23). Покровительство сиротам і вдовам вважалось в єврейській традиції головним обов’язком царів і князів, а порушення цього наказу — найтяжчим гріхом перед Богом.

Все це синтезовано у Шевченка:

І додай,
Такеє слово їм додай
Без притчі, вискажи: “Зробили,
Руками скверними створили
Свою надію; й речете,
Що цар наш Бог, і цар — надія,
І нагодусь, і огріє
Вдову і сирот.

При такому цареві панівні верстви України, які шукають біля нього захисту, сподіваються марно на його поміч.

...Не спасе їх добрий цар,
Їх кроткий, п’яний господар,
Не дасть їм пить, не дасть їм їсти,
Не дасть коня вам охляп сісти
Та утікати; не втече
І не сховається; всюди
Вас найде правда — мчта.

В XIV-ій главі книги Осії знаходимо такі стахи: “Вернися, Ізраїлю, до Господа, Бога свого, бо спіткнувся ти через провину свою! Візьміть із собою слова та й зверніться до Господа, до нього промовте: “Прости нам усяку провину та добре прийми, і ми принесемо в жертву плоди своїх уст! Ашшур не спасе нас, не будемо їздити ми на коні і не скажемо вже чинові рук наших: Боже наш, бо тільки тобою помилуваний сирота”.

Осія протиставляє тут віру в справжнього єдиного Бога, спасителя сиріт, вірі в ідолів, витворів людських рук, засуджує панівні верстви за уповання на чужі країни, зокрема на Ассірію, яка саме в той час, розбила арамейців. Застереження його виявились правильними, оскільки набравшись сили, Ассірія, під царем Саргоном, розіб’є Ізраїль і поведе його народ у рабство.

Шевченко же знаходить явище, подібне в свою епоху, прислужництва нападків колишньої козацької старшини, які стали дворянами, перед царем Олександром II-им, про якого йшла чутка, що він любить випивати. Тут ідеться про адаптацію образного арсеналу Біблії, створеного в певних умовах до іншої епохи, у жодному разі не про “біблійно-революційний містицизм, за який картав Шевченка Драгоманов. Порівнюючи символічну мову Шевченка з мовою деяких пізніх віршів Словацького, легко можна помітити, що на відміну від останнього, натяки Шевченка легко піддаються розшифруванню, навіть найменші деталі є посиланням на конкретні факти, тоді як піднесений стиль, енергія слова, були найкращим засобом вплинути на читачів, які самі добре знали біблійні тексти. Взорування на Старий Завіт давало можливості Шевченкові внести в поетичний текст навіть найстрашнішу інвективу.

І без царя вас біснуватих
Розпнуть, розірвуть, рознесуть,
І вашей кровію собаки,
Собак напоять.

Адже, це сказано не вперше, це повторення прокляття пророка Іллі, адресованого царю Ахабу, який обманом забрав землю селянина Навота (1 Книга Царів глава 21, стих 19).

Але, що найголовніше для цього вірша, взорування на Біблію давало Шевченкові поетичні засоби, щоб вияснити читачам, що прислужництво цареві — це служіння чужим ідеалам, зрада національних інтересів України. Щоб це довести, Шевченко використовує один з наскрізьних мотивів Біблії, настирливо підкреслений і в главі

XIV книги пророка Осії — ідолам не можна поклонитись, тому що болвани створені самими людьми. Шевченко розширює цю думку, вважаючи і авторитет земних богів — царів витвором людей.

Брешуть боги,
Ті ідоли в чужих чертогах...

Епітет “чужий” надзвичайно вагомий у цьому тексті, оскільки саме він нагадує про зраду. Все це було і в Осії і уповання на чужу силу, і служіння чужим богам, а в Шевченка, в несподіваний спосіб, все це синтетизовано і стає засобом до вираження не релігійних і політичних, а в першу чергу політичних ідей. І коли Осія наприкінці XIV глави, виражає свою надію на поворот свого народу до віри в єдиного Бога, тому що “Хто мудрий, то це зрозуміє, розумний і пізнає, бо прості Господні дороги і праведні ходять по них, а грішні спіткнуться на них”, то в Шевченка перемога правди виявиться у просвітленні народу, який перестає вірити в доброту царя. Коли нове слово рознесеться між людьми воно

Люд окрадений спасе
Од ласки царської.

Мотив “слова” був присутній і в тексті Осії, це слова людей, звернені до Бога. Вживання терміну в Осії іронічне, оскільки грішні люди, відступившись фактично від Бога, приносять ще йому в жертву “плоди уст своїх”.

У Шевченка термін “слово” має значення заповіту, нового євангелія, спроможного збудити народ до революційної дії. І тоді переможе правда-мста й прислужники царів будуть покарані,

а люде
Підстерезуть вас на тотеж,
Уловлять і судить не будуть,
В кайдани туго окують,

і страшна смерть на них чекає, але за те, оновиться земля.

У порівнянні з попереднім переспівом пророків, переспівом Іезекїїля, тут ще більш підкреслений елемент, який ідеологічно відокремлює Шевченка, революційного поета XIX століття, від старозавітних пророків — сподівання на народну революцію, як способу впровадження на землю божої справедливості. Старозавітні пророки таких ідей не мали і не могли мати. З їхнього погляду Божою справедливістю здійснюється в

людській історії в формі безпосереднього Божого втручання, тоді як, з погляду Шевченка, її здійснює народ, як носій Божої правди. Поет в такій мірі вірив у правду як правду святу, що навіть підкреслював у цьому вірші, що винуваті будуть покарані на смерть (“розіпнуть”) не тільки без ката, але й без суду. Природний інстинкт правди й справедливості в народі навіть не потребує для свого впровадження процедури суду.

Конкретним історичним прецедентом для здійснення перевороту внаслідок якого до влади прийде народ, Шевченко вважав американську революцію. Про це писав він у поемі “Юродивий”: “Коли ми діждемося Вашингтона з новим і праведним законом?”

Два аналізовані нами вище подражання пророкам, писались на порозі Нового Року і цим самим, якщо їх аналізуємо в рамках традиції, до якої належали відповідні моделі, туга за оновленням світу, поверненням до невинних початків людства, цілком в них природна. Цю тугу він найкраще висловив у переспіві, який хронологічно є першим — у вірші “Ісаїя Глава 35” (Подражаніє), написаного 25 березня 1859 року в якому оновлення землі оспівується як уже здійснений факт. В ньому читаємо:

Радуйся, ниво неполітая!
Радуйся, земле, не повитая
Квітчастим злаком! Розпустишь,
Рожевим крином процвіти!
І процвітеш, позеленієш,
Мов Іорданові святіє
Луги зелені, береги!
І честь Кармілова, і слава
Ліванова, а не лукава,
Тебе укриє дорогим,
Золототканім, хитро шитим,
Добром та волею підбитим,
Святим омофором своїм.

Текст майже цілком повторює модель, з одною важливою різницею. В Ісаї все це станеться, коли природа стане свідком слави Господа, величі Бога. У Шевченка “святий омофор”, підшитий “добром та волею”. Отже, в канонізований церквою текст Шевченко вносить слова, які виражають ідеали народної революції. І це цілком природно. Адже вішуння, висловлене давнім пророком як втіхи для тих, які ослабли після поразки й мучаться у вавилонському рабстві, як обіцянка Божа про викуп з неволі, у Шевченка переадресоване убогим і перетворене на обіцянку про визволення з соціальної неволі, з кріпацтва, а це була

цілком реальна перспектива весною 1859, коли вже офіційно було декляровано, що царський уряд має намір ліквідувати кріпосне право. Тому слово “воля” зустрічається в вірші кілька разів у різних формах: воля, визволити, вольнії (шляхи).

Не місце тут пуститись у поглиблений аналіз цього вірша, надзвичайно цікавого для виявлення способів модифікації Шевченком підтексту книг пророків, з метою його осучаснення. Оскільки нам ідеться про використання Шевченком біблійного космогонічного міту, то наше завдання виділити лише цей аспект. А такий аспект наявний. І ключ до нього знайдемо знову таки у фундаментальних дослідженнях Мірча Еліяде про природу мітів. Еліяде зазначає:

“Ритуальне оновлення проходить через всю історію людства, як надія на річне або періодичне відродження світу. Це — віра в відновлення абсолютного початку й тому включає в собі і потребу символічного усунення, або знищення старого світу. Кінець імплікується в початок і навпаки, циклічний перебіг року включає в собі початок, початкову досконалість (рай, золотий вік), а втрачений рай випереджує теперішній стан. Там на початку зустрічається повнота й сила. Есхатологія — це бажання повернення до абсолютного початку.” 13

Саме прославлення такого стану знаходив Шевченко у старозавітних пророків, які пристосували до описання майбутнього свого народу уявлення, які паралельні до біблійної легенди про початки людства. Не тяжко це помітити у главі Ісаї, яку наслідував Шевченко. В Ісаї читаємо: “І буде там бита дорога та путь, і будуть її називати: дорога свята — не ходитиме нею нечистий, і вона буде належати народові Його, не заблудить також нерозумний” (35:8). Це картина невинності початків: “Тоді то розплющатся очі сліпим і відчиняться вуха глухим, тоді буде скакати кривий, мов олень, і буде співати безмовний язик, бо води в пустині заб'ють джерелом і потоки в степу! І місце сухе стане ставом, а спрагнений край — збірником вод джерельних, леговище шакалів, в яким спочивали, стане місцем тростини і папірусу” (стихи 5-7).

Повна трансформація цього тексту була для Шевченка неможливою та й небажаною. Він зберіг всі натяки на райське життя, на легенду про квітучий едемський сад, де було багато вологости — бо ж так могли лишень уявити собі рай народи, життя яких було zagrożене постійно наступом пустині, для яких вода дорівнювала життю. Але в умовах України, все це вже не було до такої міри вагомим, і тому Шевченко накладає нове, символічне значення, на первісне значення образів, і він пише:

Німим отверзуться уста
Прорветься слово, як вода.

Біблійний символ води, як підстава для появи едемського саду стає для Шевченка підставою для дійовости Слова і буде: “дебрь пустиня неполита Зцілющою водою вмита”, пише поет і додавання епітету “зцілющий” вносить українське народне уявлення про зцілющі властивості води, щоб посилити значимість цього поняття, пов’язуючи його із рятунком від всякої біди, навіть від смерті. Пророк наказав ці райські дороги нечистим і обіцяв їх Божому народові, тобто народові єврейському, вірному заповітам Божим. Шевченко закрив їх для панів:

Оживуть степи, озера,
І не верстовіі,
А вольніі, широкіі
Скрізь шляхи святіі
Простеляться; і не найдуть
Шляхів тих владики,
А раби тими шляхами
Без гвалту і крику
Позіходяться докупи,
Раді та веселі.
І пустинню опанують
Веселіі села.

Американський дослідник Джордж Г. Грабович, написав цікаву книгу “Поет як мітотворець”, в якій дослідив семантику символів у Тараса Шевченка. Вихідний пункт його дослідження епохальні праці структуралістів соціологів — Леві Стросса і Тернера. Автор має багато в чому рацію. Але йому можна зробити один закид і то вагомий, що він виринає творчість Шевченка із світової літературної традиції, розглядає її безпосередньо, при допомозі соціологічних категорій і в такий спосіб, намагається розшифрувати його персональний “міт”. Насправді, цей процес поетизації суспільних явищ, української історії, українського села, відбувається в фантазії поета не тільки на тлі фольклору, але і на тлі біблійних текстів і zostавити цей момент поза полем дослідження, це значить надто возвеличити Шевченка, але водночас і надто применшити його, вважати що цей чудовий поетичний світ, народився з нічого, готовим, як Афіна з голови Зевса. Вищенаведена цитата — найкращий доказ, що це не так “веселіі села”, вираз який носить печать особистости Шевченка, біблійний пророк такі поняття не вживає, тому що його

творчість виникла на тлі іншої культури. Наголос на соціальні аспекти відновлення світу, типовий також для Шевченка, вчорашнього кріпака. Більше того, текст маркований і хронологічно, це утопія, яка створена напередодні селянської реформи 1861 року, в цьому сумніву немає, навіть, як би ми не знали дати написання твору.

Але література твориться з літератури. Способи поетизації дійсности в ньому формуються на протязі віків і тисячоліть і поета не можна ані розуміти, ані оцінити, якщо вирвати його творчість із цього ряду літературної традиції. Ми не кажемо як Мурат, що Шевченко був “біблійним поетом”. Обсяг його творчости набагато ширший, вона має і національні коріння, і зв’язки з сучасним авторові європейським романтизмом і багато, багато інших координатів. Але ж і відірвати поезію Шевченка від Біблії річ малопродуктивна. Справжню його велич можемо оцінити лише коли збагнемо як глибоко він проник в інтимну структуру біблійних віршів, і в якій мірі він майстерно зумів підкорити арсенал символів цієї книги, своїм безпосереднім творчим завданням. Тому під його пером давні тексти, створені для потреб зовсім іншого, давно зниклого суспільства, стали трепетним словом, “новим, неветхим”, як він сам виражається, в умовах України середини ХІХ-го століття.

ПРИМІТКИ

1. В книзі: Василь Щурат, *Святе письмо в Шевченковій поезії*, видав Михайло Петрицький, Львів, 1904.
2. Юрій Івакін, *Коментар до “Кобзаря” Шевченка. Поезії до заслання*, Вид-во “Наукова думка”, Київ, 1960, стор. 355.
3. Roman Koropeckyj, *T. Sevcenko's Davydovi Psalmi, a romantic Psalter*, “Slavic and East European Journal”, Vol. 27, number 2, Summer 1988, page 229.
4. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, Bucuresti, 1978, p. 47, Mircea Eliade, *Istoria credinșelor religioase*, I, Bucuresti, 1981, p. 145.
5. Hermann Strack, *Einleitung im Talmud und Midras*, Munchen, 1921, S. 42.
6. Позицію Франка висловлено у статті *Шевченко Єремія*. Див. І. Франко, *Зібрання творів у 50 томах*, т. 35, Київ, 1982, с. 187.
7. Див. про це Samuel Sandmel, *Hebrew Scriptures. An introduction to their literature and religious ideas*, New York, Oxford University Press, 1978, p. 303 sq.
8. Цю главу читають в синагогах в день Шабаттшува — Субота відповідальности, який називається і Шабат шува — “субота повернення” саме тому, що другий стих цієї глави книги Осії, від якого починається читання, відкривається словами “Шува Ізраел ад Єгова Елойхеа” — Вернися Ізраїлю до Бога — Господа свого.

9. Див. про це книгу: Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, N.J., 1975, p. 88 sq., де подається і відповідна література.

10. Див. цікавий коментар Мірча Еліаде про Осію у першому томі його "Історії релігійних вірувань і ідей". З подібними ідеями боролось єврейське духовенство з самого початку завоювання, оскільки, перейшовши до осілого життя і землеробства єврейський народ неминуче попав під вплив культу місцевих богів. Єврейський філософ Мартін Бубер яскраво описав у книзі "Пророцька віра" контраст між племенами, які мали за собою тяжкий досвід блукання по пустині і цими еротичними ритуалами релігій, скерованих на природу, в яких використовувались магичні дії для того, щоб примусити богів виконати волю людей. Століття були потрібні для того, щоб переміг монотеїзм, який захитав підвалини хліборобських, космічних релігій. Див. про це також вищезитовану книгу Бернгарда Андерсона стор. 146 і наступні.

11. Цитується за книгою, *Jewish American Literature, An anthology*, edited by Abraham Charman, New York, 1974, p. XLIV.

12. Образ кривавого меча зустрічається у пророка Ісаї гл. 34, стих 6.

13. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Bucuresti, 1978, p. 48-49.

Букарестський Університет

Ярослав Розумний

“МОСКАЛЕВА КРИНИЦЯ” ОКОМ ІРОНІЇ

1

Шевченка розуміємо настільки,
наскільки розуміємо себе —
свій час і Україну в нім.

І. Дзюба (У всякого своя доля)

Повища думка Івана Дзюби є наче перегуком зі словами Михайла Драгоманова, який, у статті “Шевченко, українофіли і соціалізм”, писав: “Шевченко настільки великий чоловік для українства, що зовсім не дивно, коли на нього так часто оглядаються українці і не українці, коли заїде розмова про українську справу. Лихо тільки, що досі ніхто не зважився докладно розсудити о тім, що таке справді Шевченко сам по собі і у свій час, а всі, хто бравсь писати про нього, перш за все думали про себе і кожний повертав Шевченка, як йому на той час було треба, та глядачи на те, перед ким говорилось про українського кобзаря”.¹ А Віталій Коротич, у репліці Йосипові Кисельову, писав, що діалог поета з критиком — це розмова з своїм найбільш кваліфікованим читачем, і тому в рецензії поет шукає для себе відповіді на два основні питання — “чи зрозуміли?” й “чи повірили?”²

Мабуть, з подібною інтенцією посилав Шевченко свій рукопис “Москалевої криниці” (1857) Якову Кухаренкові, щоб не лише почути від нього чи поет “постарішав серцем” на засланні, але й відчути як сприймуть нову редакцію його поеми “молоді очі” — Кухаренкові сини³ та чи вдалось Шевченкові захватись від уважливого ока цензури на порозі свого звільнення. “Чи получив мою “Москалеву криницю”. Мене вона турбує”, — писав поет Кухаренкові.⁴

Питання чи Кухаренко, його сини, читачі й критика “зрозуміли” й “повірили” Шевченкові “Москалеві криниці” залишається актуальним донині. Навколо поеми, зокрема останніми роками, ведеться жива дискусія дослідників, які доходять до різноманітних висновків та тверджень, уважаючи цей твір свідомством Шевченкової релігійності, непослідовності й протиріччя його світогляду в етичному й психологічному сенсі.

Завданням цієї статті є загально проілюструвати повищі думки та запропонувати інший можливий кут бачення цього твору, а саме, його іронічний та сатиричний підтекст.

Шевченкознавці вважають обидві “Москалеві криниці” (1847 і 1857) або варіантами тієї ж теми, або самостійними творами, з яких перший, написаний в Орській фортеці, починає період Шевченкового заслання, а другий, створений у Новопетровській кріпості (й остаточно зредагований у Петербурзі 1858 р.), підсумовує поетів досвід заслання.

Аналітичну методологію дослідників “Москалевих криниць” можна, загально поділити на дві категорії — “традиційну” й “модерну”. В основі першої, яка включає радянських і значну частину діяспорних критиків, лежить суспільно-етичний і морально-релігійний критерій, а в центрі другого напрямку, до якого належать прихильники структуральної, юнгівської, Леві-Строссової та інших новочасних метод, є відкриття “глибинних структур” поеми — її констант, символів та мітонем, закодованих у поетовій творчості, або захованих у його біографії та в національній колективній підсвідомості, які демонструють себе в Шевченковому світобаченні, тематиці й образності його творів.

Не зважаючи на відмінність підходів, у деяких аспектах обидві течії критиків доходять до наближених висновків. Для “традиціоналістів” (та декого з “модерністів”) “Москалева криниця” (1857) є відзеркаленням нового Шевченкового соціально-релігійного світобачення, зумовленого важкими поетовими переживаннями на засланні, які загострили його релігійні почування. Натомість, для структуралістів Шевченкові травми й соціальні обставини були причиною його психологічного “роздвоєння” й конфлікту між “пристосованим” і “непристосованим” Шевченком, чи, вкінці, його спротивом “структуризованому” громадському (рустикальному) етосові. Дехто з дослідників поеми об’єднує конвенціональні й сучасні аналітичні методи.

З повищих позицій впливає морально-реалістичне й психологічно-символічне трактування головних персонажів поеми — Максима й варнака. Дослідники суспільно-етичної орієнтації вважають Максимову “святість” перемогою над варнаковою “гріховністю”, а модерністи (структуралісти) — перемогою “непристосованого” варнака (Шевченка-поета) над “пристосованим” Максимом (Шевченком-солдатом).

Радянські шевченкознавці твердять, що, “Виходячи саме з природного розуміння добра і зла, Шевченко в поемі “Москалева криниця” створив образ гуманної благородної людини, в якій під селянською світою б’ється велике серце, сповнене любові й співчуття до знедо-

лених;”⁵ що в поемі автор виклав свій погляд на “сенса людського існування й моральні норми поведінки людини”⁶ та, що в персонажі Максима Шевченко втілює “свій етичний ідеал життя “по правді”.”⁷

Юрій Івакін зараховує Шевченкового Максима до категорії поетових “пасивних праведників”, які є втіленням народних етичних ідеалів “добра й людяності”.⁸ Між обома версіями поеми, на його погляд, існують тільки “кардинальні сюжетно-композиційні відміни”,⁹ але немає в них різниці щодо ідейної концепції та образу головного героя, Максима. Першу поему дослідник вважає “соціально дещо гострішою” і з дидактичним спрямуванням, характерним Шевченковим “побутовим поемам”.¹⁰

Подібно підходить до задуму й структури поем західний шевченкознавець, Леонід Білецький. Першу “Москалеву криницю” він вважає “мозаїкою” мотивів, відомих у інших Шевченкових творах, але відхід від цих стандартів він додає в Шевченковому зображенні Максима, який “віддає себе на службу церкві, школі і взагалі громаді” та в сполучі “прекрасного образу Максима” з “таємничим образом криниці”.¹¹ Білецький констатує в обох поемах ідентичність мотивів і послідовність дії, однак бачить відмінність поем у “внутрішній комплікації мотивів”. У першій поемі домінує добрість Максима, “погожа вода” криниці й “відпочинок”, а в другій — “гнів і помста варнака”.¹² В першій — Максим є синонімом працьовитості й прикладом для пасивної інтелігенції “як треба жити і не впадати даремне в розпуку” та відображенням “здорового духа українського народу” й поетових “власних переживань”,¹³ а в другій поемі ці Шевченкові настрої міняються й фокусом поеми стає не Максим, а варнак і криниця як докір варнакового сумління за неморальні вчинки минулого.¹⁴

Григорія Грабовича цікавить суспільно-побутовий аспект поеми. Опираючись на виводах “структуральної антропології”, він шукає констант і кодів, які відзеркалюють поетове ставлення й філософію подружніх відносин між Максимом і Катериною, наголошуючи суспільні чинники, які стоять на перешкоді Шевченковому ідеалові родини та будь-якої подружньої гармонійності й перспективності в “структуризованому” суспільстві. В першій “Москалеві криниці” родину ідилію Максима й Катерини розчавлює заздрість сусідів, які палять їхню господу, після чого Катерина йде “з москалями”, а в другій — їх хату підпалює ревнивий чумак (варнак), що й доводить Катерину до смерті (від страху), а Максим доживає свої дні, як “восний інвалід, творячи добрі діла”, та гине від руки варнака.¹⁵

З повищого трагічного конфлікту Грабович робить висновок, що Шевченкова родина, як цілісна одиниця, позбавлена передумов для

існування, і що цей “мікрокосм” (скалічена родина) є відображенням “макрокосму” — Шевченкового суспільства.¹⁶ “Москалева криниця” (як і “Катерина”, “Сова” й “Титарівна”), на його думку, є узагальненням дефектів, характерних “структуризованому суспільству” “сільського етосу”. Така громада (комунітас) накидає одиниці свій “кодекс” вартостей,¹⁷ які породжують ряд парадоксальних суспільних феноменів — “кобзаря”, “добру” й “святую” людину-Максима, що, натхнений своєю долею й терпінням, чинить людям добро й гине за свою добрість, та “великого грішника” — варнака, який мстить над спричинниками своїх кривд, але, усвідомивши свій гріх, кається та просить заслуженої кари.¹⁸

Продуктом “негнучкості” суспільної структури і звичаїв бачить також Богдан Рубчак Шевченкових відкинутих наймитів, неодружених матерів, кобзарів, бунтарів, каторжників, байстрюків та бездомних волоцюг.¹⁹

З інакших позицій дивиться на Шевченкове суспільство Юрій Івакін. У першій “Москалевій криниці”, на його думку, воно “похмуре” й “суцільно негативне”, без “добрих людей” і в конфлікті з “добрим” Максимом, а в другій поемі, під “позитивним впливом” громадської праці Максима, воно перероджується й “голокою” помагає Максимові копати “москалеву криницю”. І ця відсутність “добрих людей” у першій поемі, твердить Івакін, непокоїла Шевченка й була прямою причиною написання другої версії.²⁰

Варнак, в оцінці Івакіна, це людина “морально деградована”, яка стала жертвою “власних пристрастей” і узагальненням “людських моральних вад у їх граничному виді”. Це — “антипод добродесного Максима” й убивця людської праведності.²¹

З такої ж морально-етичної позиції оцінюють Максима й варнака Леонід Білецький і Леонід Плющ. Білецький, протиставляючи Максимову “праведність” і “стійкість” людини “із золотим серцем” варнаковому “розбійництву” й “злочинності”, перетворює ці персонажі в алегорії “абсолютного добра й абсолютного зла”.²² А Плющ, контрастуючи варнакову грішність святості Максима, що “своєю працею для людей і невинною смертю з руки заздрісного суперника переборов гада заздросів в його серці і перетворив тим самим і його”, — зображує Максима Христоподібним символом “стражденика-мученика”.²³

Існує між критиками загальна схожість поглядів щодо джерел і прототипів обох персонажів. Витоком морального образу Максима Юрій Шевельов вважає Шевченкову релігійність. “Шевченко виростав (і лишився ним), — пише критик, — “на релігійній літературі.., а в роки заслання відповідне світовідчуття перетворив на світогляд”. Підтрим-

уючи Плющеву аргументацію, Шевельов твердить, що “шлях від першої ‘Москалевої криниці’ до другої визначається, серед іншого, як шлях від праведности до святости”.²⁴ Плющева інтерпретація Шевченкової еволюції, на його погляд, підтримана “константами християнської віри” в творчості поета, “добре вмотивована” й “не підтягає все до однієї тези”, що критик бачить у праці Грабовича, але розкриває “відмінне й протилежне” в Шевченкових творах і його житті.²⁵ І тому, персонаж москаля-Максима виловлюється як “ідейно-філософська істота”.²⁶

Плющ відкриває схожості Максима з кількома прототипами — з біблійним Іовою, з християнським св. Максимом Ісповідником, староукраїнським мітологічним Волосом-Велесом та індійським Тріті. Подібність між “богостраждальним” і “добродесним” праведником Іовою і Шевченковим Максимом додає теж Ю. Івакін з тією відмінністю, що біблійного Іову (за його стійкість і відданість Богові) винагороджує сам Бог, а Шевченків Максим бачить свою заплату в усвідомленні добрих наслідків свого труду.²⁷

Можливими джерелами образу варнака Леонід Білецький вважає популярну тоді в Європі “розбійницьку літературу”, під впливом якої, думає Білецький, Шевченко написав свою другу версію поеми, та народну легенду про “Правду і Кривду”. А образ криниці, місця варнакової помсти над Максимом, міг бути навіяний “азійською легендою”, яку поет, мабуть, чув на засланні.²⁸

Основними мотивами поеми дослідники визначають праведність, примирення, всепрощення, помсту та каяття. На думку Миколи Шлемкевича, ці мотиви зароджуються в “Відьмі” й “Варнаку”, розгортаються в “Москалевій криниці” й завершуються в “Неофітах” і “Марії”. В “Москалевій криниці” — вони в служінні й творенні суспільству “дрібних добрих діл”, а в “Неофітах” і “Марії” — це вже служіння “великій ідеї правди і любові, що має переродити весь світ”.²⁹

В інтерпретації Юрія Бойка варнак, з однойменної поеми, усвідомлює “гріховність своєї помсти” і знаходить “містичне просвітління” й “моральне очищення” під впливом видіння київських бань і звуків торжественних дзвонів,³⁰ а в Івакіна варнакове каяття і всепрощення (в “Москалевій криниці”) коріняться в “суперечностях світогляду поета” та в “християнській моралі”.³¹

Подібно й Леонід Новиченко бачить мотив всепрощення в Шевченковій “ідеї братолюбства”, яка оформилась у поета “під впливом Біблії”, “християнської релігії” та “народної моралі”. Ідею братолюбства критик ставить над варнаковим “стихійним месництвом”, що й було, на його думку, задумом першої “Москалевої криниці”. “Співчуваючи

своєму героєві”, — пише Новиченко, — “як скривдженому панською сваволею борцеві-протестантові, поет не може виправдати його безцільно-жорстоке ‘месництво’, що призводить до повної моральної деградації... І звідси — абсолютно закономірний фінал твору, торжество, можна сказати, соціально-етичної справедливості”.³² Критик називає це Шевченковим “гуманізмом” і цією моральною категорією пропонує точку схрещення між двома підходами дослідників до поетових тем-мотивів помсти і всепрощення. Це середина між інтерпретаціями західних критиків, які, на думку Новиченка, зображують Шевченка “апостолом всепрощення” та радянськими авторами, які вважають поета крайнім “революціонером”. І якраз у цьому “гуманізмі” й “братолюбстві” Новиченко бачить поведінку героя поеми “Варнак”, який іде до громади просити за свої діла “суда людського”, і Максима (першої “Москалевої криниці”), який, “з принципових альтруїстичних міркувань”, прощає “егоїстично-заздрісній громаді” злочин перед його домом і родиною.³³

Варнакову помсту з однойменної поеми та загалом Шевченкову “романтику жаху” Дмитро Чижевський уважає “найбільшою історичною обмеженістю” Шевченкової поезії.³⁴

Немає однозначності між критиками щодо жанру, структури і стилю “Москалевої криниці”. Д. Чижевський зараховує її до Шевченкових “байронічних поем”, а Ю. Бойко бачить у поемі “відхід від романтизму”.³⁵ Збігається з останнім теж погляд Ю. Івакіна, який твердить, що “Москалева криниця” й образ Максима не пов’язані з “романтичною традицією”, але з “давньою дидактичною літературою”, з якої випливає будова сюжету поеми, яка нагадує “притчеву структуру”. Однак, Шевченко не піддається притчевій “схематичності” і креслить персонаж Максима як живий зразок “кращих представників народної маси” та їх “соціальної поведінки й моралі”.³⁶

В підсумку хочемо зазначити, що поданий тут огляд критичної літератури навколо “Москалевих криниць” не претендує на повноту, але й з нього бачимо основні течії критичних думок, які себе або доповнюють, або стикаються. Вони свідчать про багатоплощинність Шевченкового замислу та поетове тонке вміння свій задум комунікувати. Абстрагуванням реального й одночасним “земним тяжінням” поета “Москалева криниця” охоплює широкий спектр концепційних та естетичних шарів, які відкривають перед дослідниками ряд логічних можливостей для інтерпретацій поеми.

Однак, як і в кожній аналізі, повнота відкрить залежить від того, наскільки критикові вдасться визволитись від власних світоглядних “навантажень”, смаків та обмежень аналітичних моделей, які часто “під-

тасовують”, а не розкривають поета в його повноті. Необхідно теж балансувати поетову творчу “стихію” з його творчою свідомістю та інтелектуальною настановою, бо кожний поет є, до значної міри, теж відзеркаленням думання своєї епохи.

Це стосується й “Москалевих криниць”, в яких видна повна авторова підпорядкованість серця розумові й глибока продуманість теми й мистецької форми.

2

Мені здається, що я точно такий же,
яким був і десять років тому назад.
Ні одна риса в моїм внутрішнім образі
не змінилась...

(Т. Шевченко, “Щоденник”, 20.06.1857)

Вихідним пунктом і zarazом основною слабкістю досліджень “Москалевої криниці”, на нашу думку, є донині психологічно не обґрунтоване твердження критиків про “полярності” Шевченкового світобачення, зокрема, месництва й релігійності в його творчості.

Нам здається, що цей Шевченків “парадокс” зникнув би, якби ми поглянули на “Москалеву криницю” очима Шевченкової іронії й сатири та допустили б думку, що його “стихійність” та “релігійність” є, в першій мірі, концепційною ідіомою та стилістичною тропою поета. Християнізм з його моральними засадами справедливості, відсутніми в політичній системі, з якою поет постійно бореться, був для нього середником, яким поет міг сягнути естетичних і етичних глибин читача християнської цивілізації. Це була відбитка “безплотної ідеї добра й чистоти” на якій, до речі, опирався і статут Кирило-Методіївського товариства, перетканого цитатами з Нового Завіту, частими референціями до основника “святої релігії” — Христа та об’єднаного словами євангелиста Івана — “Зрозумійте правду, і правда визволить вас”.³⁷

І Новий Завіт, і Біблія з своїми законами, конфліктами й суперечностями були для Шевченка творчою точкою опертя, джерелом тем, афоризмів і символіки. Як речник свого часу і його реформатор, він був надто свідомий своєї суспільної ролі, своєї романтичної “обранности” та ваги свого слова. Шевченко намагався і серцем, і розумом приземлити метафізичну Правду, наблизитись до найтонших нюансів психології своїх читачів і персонажів та вкласти в них комплекси своєї

добу до тієї міри, що вони часто видаються нам кальками побуту. А, тимчасом, під тим реалізмом і поетовою іронією ховається філігранний філософський підтекст і Шевченкова ідіома, які до сьогодні стимулюють критичну думку та многогранне читання його творчості.

Тому небезпечно, як це робить багато дослідників Шевченкової творчості, намагатись вбгати поета в будь-який конфесійний чи атеїстичний табір, забуваючи, що Шевченко не вкладається в рамки інституційно-релігійного вчення чи ортодоксальної системи. Теж, не можна буквально розуміти Шевченкові образи “помсти” й окреслювати їх “романтикою жаху”, бо в романтиків, як твердить Д. Чижевський (який і робить поетові цей закид), — усе має подвійне й переносне значення та є відбиткою ідей “іншого” світу. Це, радше, Шевченкова поетична ліценція, яка свідомо ігнорує конвенціональні поняття й зосереджується на інтелектуально-емоційному імпакті образу. Це романтична “балядність”, “казковість”, де дозволяються гіперболізації, щоб здраматизувати поетові-героєві-читачеві почування в їх вершинному напруженні, гніві й протесті проти всіх форм кривди й насилля людини над людиною.

Такий глибинний біль і обурення напевно міг відчувати варнак, якому паничі збещестили наречену й перетворювали в покриток сільських невинних красунь. Тому його помста над панськими дітьми — це не акт “стихії”, але та найвища поетична форма ненависти до тих, хто забрав варнакові право бути законним батьком. Це взагалі метафоричний бунт проти байстрюків поетового народу й усякого насилля пануючого над підневільним. У цій метафорі теж Гонтове вбивство своїх дітей (і вбивство сина в Гоголевому “Тарасі Бульбі”), де батько вбиває не своїх синів, а гріх національної зради — свідомої й несвідомої. Такі образи, до речі, існують і в Біблії, де жертвується дітей не в буквальному, а переносному сенсі — в ім’я вірності ідеї-Єгови й родо́ві.

Якщо підійти до “Москалевої криниці” (1857) з таких позицій романтичного мислення та в контексті проблематики Шевченкової творчості, то побачимо, що це не побутова поема з “святим” Максимом і “розкаяним” варнаком, а сатира на політичну реальність у підросійській Україні половини дев’ятнадцятого сторіччя, — іронія з усіма атрибутами гротеску.

Розглянемо “Москалеві криниці” на тлі ключевих творів поета, в яких, на наш погляд, символічними образами й метафорами Шевченко накреслює психологічну діаграму політичного спаду українського суспільства в міру зовнішнього тиску. Подивимось на них у контексті ідеологічних дискусій між “західниками” та “монархістами”, об’єднаними в російському слов’янофільському русі сорокових і п’ятдесятих

років та в душі Шевченкового “байронічного” романтизму. Такою порівняльною методою наміряємо довести думку, що ці поеми не є витвором “роздвоєної” душі, не є відображенням зміни в поетовому релігійному світосприйманні, але є послідовною тяглістю Шевченкового поетичного думання та антипозицією до тез російських теоретиків поетової епохи.

Цю тяглість Шевченкової думки бачимо в його творах — “Никита Гайдай”, “Гайдамаках”, “Катерині”, повісті “Наймичка”, обидвох “Москалевих криницях”, “Неофітах” та “Марії”. Вони, на наш погляд, є політичною й соціологічною психограмою поетового народу від його вільної самореалізації (“Никита Гайдай”), почерез його повну політичну стагнацію, затрату почуття духовної окремішності й самопошани, під тиском зовнішніх ворожих чинників, — до перших проблисків національної самообнови (“Неофіти” й “Марія”).

В драмі “Никита Гайдай” поет відтворює динамізм народу в часі формування Гетьманської держави часів Богдана Хмельницького — патріотизм і жертву, а в “Гайдамаках” — народ у початковій стадії своєї підневільності, але в ньому ще існують внутрішні стимули відвоювати втрачені вольності. В “Катерині” — наступна фаза психічного стану народу, який уже захоплюється й піддається чужинцеві, але в ньому ще не погасли вартості своєї національної самобутності, і він відкидає самозражену Катерину. В повісті “Наймичка” — самодеградація народу продовжується по нисхідній і вже доходить до стану, в якому зведення і покритство стають явищем нормальним, і в народі зникає протест проти свого покритства й наймитства. В “Москалеві криниці” (1857) — це вповні переможений і підпорядкований національний організм, який, прийнявши чуже світосприймання, знайшовся на дні своєї екзистенції й заперече себе самого (варнакове каяття). В “Неофітах” і “Марії” — в персонажах Алкида (“сильної людини”) й Христа, які вмирають за ідею свободи, довершується перемога над слабкістю й пасивністю та починається процес висхідний — відродження.

“Москалева криниця” (1857) є синтезом тем і мотивів “Москалевої криниці” (1847), поеми “Варнак” (1848) та однойменної повісті, написаної в Новопетровському укріпленні (орієнтовно наприкінці 1853-54 рр.). У другій “Москалеві криниці” Шевченко вводить деякі модифікації персонажу варнака, Максима, Катерини й суспільства навколо нової концепції поеми. “Невинний гріх” і релігійну примирливість варнака в поемі й повісті “Варнак” поет переносить на Максима; самосуд і містичну обнову варнака міняє на помсту й покаяння; природну смерть Максима першої “Москалевої криниці” змінює на насильну смерть; самозраду й самогубство Катерини з цієї ж поеми міняє на смерть

Катерини “з переляку”; а заздрісне суспільство першої поеми трансформує в пасивне та вилишує політичні референції, що є в першій версії поеми.

Під зовнішньо-ілюзійним побутовизмом поеми захований її сатиричний підтекст і головна концепція нової “Москалевої криниці” — висміяння Максимової “святости” й варнакового “розкаяння”, щоб розбудити почуття протесту проти “москалевої криниці” і тих, що “беруть з неї воду”.

Шевченко торкається в новій версії поеми трьох зовнішніх факторів, які вплинули на оформлення Максимової “праведности”, варнакового “самосуду” й пасивності суспільства. Це питання російського самодержавства, народу й російського православ’я, що були предметом дискусії російських монархістів-слов’янофілів та сторонників західної орієнтації часу “Москалевих криниць”.

Становище російських теоретиків стосовно цих питань впливало з політичного прагматизму державного й пануючого російського народу, який вони гльорифікували, приписуючи йому найвищі чесноти, включно з вродженою моральністю, яка, на їх думку, проявлялась у всіх формах російського православ’я та в монолітності російського народу й особи царя.

Шевченкова позиція до повищих квестій базувалась на засадах національної свободи й рівноправності всіх народів та на універсальних етичних принципах, які поет знаходив у християнському вченні. Шевченко, намагаючись розбудити свій народ з політичної летаргії, протиставляв вільне і взнесле минуле свого народу приниженому його сучасному й не восхваляв, а критикував і висміював свій народ за його пороки смиренности й податливости. Російському православ’ю, з його візантійсько-суздальським підкорюванням народів, поет протиставляв етичність і чистоту первісного християнства, що зберігались у релігійній філософії його народу.³⁸

В своїх “Письмах к противнику” Олександр Герцен писав, що “Головною віссю, навколо якої обертається наше життя, — це наше відношення до російського народу, віра в нього ... й бажання брати активну участь у його судьбах”.³⁹ Російські “західники” дивились на “судьбу” російського народу, в першій мірі, з позицій соціальних і революційних, що частинно збігались з концепціями Шевченка, а російські “консерватисти” дивились на свій народ як на реалізатора російського месіанізму — державного й релігійного. Визначальними рисами російської нації останні вважали її “глибоку релігійність”, “віру в

царя”, “смиренність”, “антиреволюційність”, “богобоязливість” та природну свідомість святости морального закону і свій самосуд перед цим законом. Вони підтримували власну тезу, що російський народ не потребує громадянських понять законодавства, яке, на їх думку, є продуктом “гнилого Заходу”, бо своє суспільне життя росіяни влаштовують на релігійно-моральних засадах.⁴⁰ У цьому, вони твердили, крилась надпересічність і “богообранність” російського народу, а цар є його містичним узагальненням. “Нема, нема сьогодні в світі народу над народом російським”, — писав М. Погодін у *Московських Ведомостях* (10 вересня 1856), а М. Катков твердив, що “Російський народ — це передусім його найвища власть”.⁴¹

Слов’янофіли визначали православ’я не релігією, а “вірою”, яка, за своєю “внутрішньою сутністю” і “призначенням”, є “єдиною істинною” і “вселенською” вірою, а реалізування її вселенськості, згідно з Хом’яковим, є місією російського народу.⁴²

Шевченкова “позиція” до повищих положень почалась далеко до виступів Герцена, Хом’якова й інших, але в іншій формі. Він підійшов до цих проблем з позиції нації, яка не мала ні месіаністичних, ні з цим пов’язаних аспірацій, але ряд комплексів, зумовлених тими тенденціями, які голосили російські ідеологи. Формою Шевченкової “аргументації” була не теоретична (часто без наукової переконливости), інтелектуальна спекулятивність російських колег, але форма мистецька — живі картини й персонажі, в які Шевченко втілював політичні, соціологічні й психологічні феномени й пороки доби й свого народу. Ця форма впливала з романтичних традицій іронії, ілюзії та недоречности; з притаманної Шевченковій натурі “іронічної насмішкватости”, яку він уважав українською схильністю “прошивати всяку матерію тонкою голкою іронії”,⁴³ та, в головній мірі, з Шевченкового глибокоіронічного розуму. Іронія й сатира характерна більшості Шевченкової творчости, включно з писаною в обставинах заслання. В повісті “Прогулка с удовольствием и не без морали” (1856-58), присвяченій С. Аксакову, Шевченко називає своїх “непорочних земляків” “безплатними робітниками”, що “годуються крихтами, які падають від пишної трапези зажерливих”. А в повісті “Наймичка” (орієнтовна дата 1852-53, а авторська 1844) Шевченко з обуренням картає своїх покриток — “Ніякі криваві драми вас не навчать”. У “Щоденнику” називає російське православ’я тибетсько-суздальським візантинізмом та “головним вузлом давньої московської внутрішньої політики”.

“Москалевою криницею” Шевченко наміряє викликати в народі усвідомлення свого стану, самокритику й почуття національного сорому за свою нетривкість, перекиньство, відступництво та мовчазне

рабство й розбудити приглушену здатність народу мислити й розрізняти. Поетові “заклинання”, до яких він звернеться після “Неофітів” і “Марії” в часі “Москалевих криниць” були б безрезультатними, тому треба було образно й наочно ілюструвати національні аномалії, вкласти їх у зрозумілий читачеві побутовий контекст і викривати перед ним його інвалідство, чужу “набожність” і карикатурність власної поведінки та вказувати на “криницю” його байдужости до себе.

Джерелом індивідуальних і колективних пороків свого суспільства Шевченко вважав не “структуризованість” і сільські обичаї, але політичну й духовну реальність — панування Катерини II, яка, остаточно зліквідувала козацьку державність та ввела в Україні чужу законність і філософію мислення:

За Катерини за цариці,
Москаль ту викопав криницю...

починає Шевченко свою поему і продовжує:

Прийшов указ лоби голить.
Се в перший раз такий указ
Прийшов з Московщини до нас.
Бо на Україні в нас бувало,
У козаки охочі йшли,
А в пікінери вербовали,
Та теж охочих.

Цим “пікінерам”⁴⁴ Катерини Шевченко протиставить вільне минуле — недавніх запорожців.

А що то за люде
Були тії запорожці —
Не було й не буде
Таких людей.

Антиподами ідеалізованих поетом запорожців є всі персонажі другої “Москалевої криниці” — Максим, що в часі руйнування Катериною Запорізької Січі, бере участь у здобуванні Очакова російськими військами, де його “скалічено” й нагороджено “медаллю” й “хрестом” “заслуги”, “розкаяний” варнак, самозведена й “перелякана” Катерина, її брат та їх мати-удова. Це пародійні різновиди скаліченого народу й колективна алегорія слов’янофільського ідеалу громадянина імперії.

А Максимові кривому
Нічого не вадить;
Шкандибає на милиці
І гадки не має.

Затративши власну подобу, він вдягає чужу маску й “мов генерал”, “сановито” ходить по кону Шевченкового маскарадного дійства.

Мундир надіває,
І медаль, і хрест причепить,
І заплете косу,
Та ще й борошном посипле.

Це — актор петербурзького водевілю в переспіві з франко-німецького репертуару. І з сарказмом Шевченко продовжує:

Я не знаю й досі,
Нащо воно москалі ті
Коси заплітали,
Мов дівчата, та святес
Борошно псували?

В Максима не лише змосковщений вигляд, але й думання й “суржикувате” мовлення:

“Треба работати, —
Було скаже по-московськи, —
А то, лежати в хаті,
Ще опухнеш”.

Цикль Максимової екзистенції обертається навколо культових практик і побожного відвідування храму в неділі і свята.

Ото ж було, мов генерал,
Максим сановито
Прибереться у неділю
Та й пошкандибає
У храм Божий.

Тут, з дяком, “Апостола” прочитає серед церкви, візьме “святий псалтир в руки”, піде “у садочок” на гріб Катерини й удови та, “у холодочку”, прочитає,

Тихо заспіває
 С о с в я т и м и; та й заплаче.
 А потім пом'яне тещу з сином
 І веселий стане.
 “Все од Бога, — скаже собі, —
 Треба вік дожити”.

Грамоти й слов'янофільської побожності й покірності Максим навчився “у москалях” і став апостолом цих чеснот серед “невольників людей”, які “толокою” помагають Максимові “криницю” копати,

Щоб заходили з криниці
 Люде воду пити
 Та за того, що викопав,
 Богу помолитись.

Жіночими синонімами Максимового безсилля й “непротивлення злу” є його дружина, Катерина й удова — її мати, що, в своєму безсиллі,

Думала іти в черниці
 Або вбитись, утопитись.

Вона віддає свою дочку не за сироту-чумака (пізнішого варнака), який “двічі” посилав і “втретє” думав посилати до Катрусі “за рушниками”, але за — то “сяк собі, то так” розбагатілого наймита Максима.

Удова і її син (“удовиченко”) непомітно зникають з кону Шевченкового “дійства”, а Катерина кінчає свою роль трагічно. В першій “Москалевій криниці”, після пожежі їх з Максимом дому, в якому

До стебла все погоріло,
 І діти згоріли,

Катерина покидає Максима й іде “з москалями” і вкінці топиться. А в другій версії поеми, на вид пожежі, вона гине “з переляку”. Ця відмінність смерті Катерини є, мабуть, метафоричним відображенням спаду суспільної психології, що стався між першою й другою поемою.

В особі варнака Шевченкова іронія доведена до бурлеску. Бо тоді, коли карикатурність Максимової “святости” викликає в читача тільки співчутливу посмішку, — варнакове каяття й самосуд збуджують гіркий сміх і зневагу до його особи. Колишній месник над Максимовою примирливістю й пасивністю, під тягарем заслання, кається, називає

себе “дияволом проклятим” та просить поетової молитви за свою “гріховність”. — Таким чином, варнак стає “малоросійським” варіантом слов'янофільського антипротесту й морального самосуду.

Поет іронізує над варнаковою “роздвоєністю” щодо “свідомости” й “несвідомости” свого гріха. Бо, з одного боку, варнак “тверезо” підпалює Максимову господу й свідомо веде його до криниці, щоб утопити, а, з другого, він звинувачує в своїм гріху “сатану”, якому “запродав душу, і який довів його до “Каїнового” й “Іудиного” злочину.

Я вбив його.

.....
 Не знаю, мій друже,
 Чи сатана лихо коїв?
 Чи я занедужав?
 Чи то мене злая доля
 Привела до того, —
 Таки й досі ще не знаю,
 Не знаю нічого.

Іронією пронизана вся тканина сюжету “Москалевої криниці”, починаючи назвою поеми, “заплутаністю” оповіді, неясним місцем дії й тропами, а кінчаючи присвятою твору отаманові Чорноморського війська, Якову Кухаренкові, що “забув нашу християнську мову і доценту побусурманився”⁴⁵ та ходить “вражого черкеса та прескурвого сина по кручах ганяти”.⁴⁶

Варнакову “сповідь” Шевченко будує згідно з законами “байро-нічної поеми” та своєрідної кінематографічної структури кадрів-рефлексій. Кожна з восьми частин останньої “Москалевої криниці” зосереджується на одному або більше інцидентах біографії персонажів, які розвивають і поступово загострюють конфлікт між варнаком і Максимом та завершуються трагічною розв'язкою.

Суспільну панораму й поведінку персонажів Шевченко комунікує властивою його перу синтезою розповідної й контемплативної манер та іронічними коментарями, натяками й двозначностями. Як монтажист варнакової розповіді, поет дотепно втручається в неї та кпить собі з пародійної обстановки і “серйозности” поведінки своїх героїв. Він бавиться своїм “преподобним” Максимом, “проклятим” варнаком і “тихою” Катрусєю (як і колись своєю покриткою Катериною). Шевченко, то наближається до них і співчуває їм у їх долі, то, несподівано, відвертається від них і пародизує їх подоби.

Всі вони — жертви сил, обставин, своїх слабостей й одне одного. Це — антигерої й маски трагікомічної містерії й театру абсурду, в якому всі поведуться навпаки. Це алегорії наймитства, психологічного масоцизму й “пікінерства” в чужих перуках, медалях і хрестах служіння.

Стилістично, “Москалева криниця”, в душі іронії, складена з несумісних гіперболізованих образів, епітетів, пестливостей, мовних суржиків, релігійних афоризмів та співставлень “високого” й “низького” стилів — церковно-слов’янізмів, колоквіалізмів та вульгаризмів.

Максим — “ласкавий”, “роботящий”, “тихий”, “преблагий” та “святий”. Така ж — “тиха”, “тудяща”, “роботяща”, “квіточка” й “сонечко” — Катерина; “лукавий”, “Іуда”, “Каїн”, одинокий на світі “диявол проклятий” і “сатана” — варнак, та “скурвий син” — удовиченко.

Скрізь у поемі іронічні порівняння, протиставлення, антитетичні паралелізми, несумісні ситуації та двозначності. Традиційній фольклорній і літературній “криниці”, з її символікою життєдайності й національної духовності,⁴⁷ Шевченко протиставить “москалеву криницю” — джерело чужих накинених вартостей. Поруч “москалевої криниці” ставить “зеленого дуба”, а вдругій версії — “височенний хрест”, як символ терпіння і парадоксальний дороговказ до чужих джерел. Порівнює цю ж “криницю” зі смиренністю “божого села”, а Максимову “святість” з його ж “каліцтвом” і “генеральською” пихою. Катерину — “сонечко” перевтілює в солдатську повію і страх.

Доцільно неясним робить поет сам жанр поеми, називаючи її то “казкою”, то “билицею” та підказує паралелю між “великою зимою” (1787 року) та царюванням Катерини II (1762-1796); між розкаяним “недобитком” — варнаком і “преблагим” Максимом; та, врешті, кпить собі з “свідомости” й “несвідомости” варнакової помсти над “москалем” — Максимом.

У ключі іронічних двозначностей потрактована в поемі символіка, яка функціонує в двох площинах — побутовій і переносній. В площині побутовій “москаль” означає російського солдата, “варнак” — каторжника, Максим — колишнього солдата — “москаля”, Катерина — сільську дівчину-сироту, “божий храм” — місце християнського культу, а “криниця” — місце щоденної (необхідної) ужитковості.

В площині символічних узагальнень “москаль” уособлює росіянина й чужі панівні сили, “варнак” — переможену тими силами відпорність народу, — Максим — zdeформовану душу нації, Катерина — національну емоційність і податливість, “москалева криниця” — чужі духовні джерела, а “божий храм” і “божє село” — “слов’янофільську” смиренну Україну.

Ці площини Шевченко часто схрещує, сплітає й зливає і крізь призму каламбуру відображує три гатунки Шевченкової іронії — “індивідуальну”, яка відзеркалює ставлення його героїв до світу, “романтичну”, що зображує відношення його героїв до протиріч, які існують між реальністю та людськими ілюзіями, та “історичну” іронію, яка вказує на сили, що стоять на дорозі людських стремлінь до самореалізації й досконалості.⁴⁸

В Шевченковій “Москалевій криниці”, на наш погляд, домінує історична іронія, що опирається на законі сильнішого з його постійним і ненаситним гоном до панування, освяченого комплексом “месіянїзму” й “богообранности”. Ці пороки “Божого покликання” й “суперіорности” доводять підкорених до психологічних комплексів — комплексу неповноцінності, особистої й національної самозневаги, почуття вини та безсилля. Таким є Шевченкове суспільство “Москалевих криниць” під маскою “Максима”, “Варнака” й “Катерини”.

Середником, що міг усвідомити й вивести Шевченкове суспільство з його психологічного інвалідства й комплексу несвідомої самозневаги, була зневага свідомо, тобто, гіркий, гротеский, але доброзичливий сміх над суспільними пороками. І такою, нам здається, була інтенція “Москалевої криниці” — корони Шевченкової іронії.

ПРИМІТКИ

1. М. Драгоманов, “Шевченко, українофіли і соціалїзм”, *Громада* (Женева), ч. 4, 1879, стор. 101. Цитата з І.С. Романченко, “Т.Г. Шевченко у висвітленні М.П. Драгоманова”, *Український історичний журнал*, ч. 3, березень, 1967, стор. 61.

Оте — “перед ким говорилось про кобзаря” — донині існує в українській радянській і місяцями в західній критиці, коли мова про Шевченкового “москаля” або Шевченкову критику Богдана Хмельницького за Переяславський договір з Росією 1654 р. Не змодифіковано старих коментарів і в критиків “перебудови”.

2. Віталій Коротич, “Відповідь на лист критика”, *Дніпро*, ч. 7, 1964, стор. 152.

3. Лист Шевченка до Якова Кухаренка з 5 червня 1857. Тарас Шевченко, *Твори в п’яти томах*, том 5, Київ, 1979, стор. 373-74.

4. Лист Шевченка до Якова Кухаренка з 15 серпня 1857, *там же*, стор. 380-81.

5. *Шевченківський словник у двох томах*, Київ, Академія наук УРСР, том 2, 1976, стор. 31.

6. *Там же*, стор. 8.

7. *Історія української літератури у двох томах. Том перший. Дожовтнева література*, Київ, “Наукова думка”, 1987, стор. 297.

8. Юрій Івакін, *Поетія Шевченка періоду заслання*, Київ, “Наукова думка”, 1984, стор. 134.

9. Там же, стор. 141-42.
10. Там же, стор. 143.
11. Леонід Білецький, Тарас Шевченко, *Кобзар*, том четвертий, Вінніпег, Українська Вільна Академія Наук у Канаді, 1954, стор. 96.
12. Там же, стор. 99.
13. Там же, стор. 92.
14. Там же, стор. 93.
15. George G. Grabowicz, The Poet as Mythmaker. A Study of Symbolic Meaning in Taras Shevchenko, Cambridge, Harvard Ukrainian Research Institute, 1982, p. 15.
16. Там же, стор. 64.
17. Там же, стор. 95.
18. Там же, стор. 100.
19. Bohdan Rubchak, "Images of Center and Periphery in the Poetry of Taras Shevchenko", in *Studies in Ukrainian Literature*, Edited by Bohdan Rubchak, The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S., Inc., Volume XVI, 1984-1985, Number 41-42, Clifton, N.J., 1986, p. 87.
20. Юрій Івакін, *цитована праця*, стор. 142.
21. Там же.
22. Леонід Білецький, *цитована праця*, стор. 103.
23. Леонід Плющ, *Екзод Тараса Шевченка. Навколо "Москалевої криниці". Дванадцять статтів*, Едмонтон, Канадський Інститут українських студій, 1986, стор. 146.
24. Юрій Шевельов, "Слово впроваду до Леоніда Плюща як шевченкознавця", в Леонід Плющ, *Екзод Тараса Шевченка...*, стор. 20.
25. Там же, стор. 21.
26. Там же, стор. 13.
27. Юрій Івакін, *цитована праця*, стор. 138.
28. Леонід Білецький, *цитована праця*, стор. 102.
29. Микола Шлемкевич, "Глибинна верства світогляду Шевченка", в Микола Шлемкевич, *Верхи життя і творчості. Промови — Доповіді*, Нью-Йорк — Торонто, 1958, стор. 92.
30. Юрій Бойко, "Шевченко і релігія", *Вибране*, т. 1, Мюнхен, 1971, стор. 101.
31. Юрій Івакін, *цитована праця*, стор. 138.
32. Леонід Новиченко, "Шевченкова вселюдськість", *Сучасність*, ч. 5 (337), травень, 1989; і в *Літературній Україні*, ч. 23, червень, 1989.
33. Там же.
34. Дмитро Чижевський, *Історія української літератури від початків до доби реалізму*, Нью-Йорк, УВАН у США і НТШ, 1956, стор. 439.
35. Юрій Бойко, *Творчість Тараса Шевченка на тлі західноєвропейської літератури*, Мюнхен, Український Вільний Університет, 1956, стор. 53.
36. Юрій Івакін, *цитована праця*, стор. 139.
37. У Статуті Кирило-Методіївського товариства наголошується: (а) "Товариство і кожний член повинні узгоджувати свої дії з євангельськими правилами любови, лагідности й терпіння;" (б) "правління і законодавство, право власности й освіта в усіх слов'ян повинні ґрунтуватися на святій релігії Господа нашого Ісуса Христа" і (в) "щоб свята віра Христова була основою закону і суспільних справ у цілому світі і в кожній речі посполитій". А в зверненні кирилометодіївців до польського й російського народів говориться: "і нехай метою життя і діяльності кожного з вас буде: слов'янський союз, загальна рівність, братерство, мир і любов Господа нашого Ісуса Христа". (З доповіді С. Козака, 1987).

38. Питання Шевченкового відношення до російських слов'янофілів опрацьовано в книжці Івана Дзюби, *У всякого своя доля (Епізод із стосунків Шевченка зі слов'янофілами)*. Літературно-критичний нарис, Київ, "Радянський письменник", 1989, 376 стор.
39. Іван Дзюба, *цитована праця*, стор. 186.
40. Там же, стор. 186 і 189.
- "Принцип переваги морально-релігійного начала над громадянським, совісті над законом слов'янофіли поширювали і на весь державний лад Росії" (Там же, стор. 190).
41. М.Н. Катков, *1864 год. Собрание передовых статей "Московских Ведомостей"*, Вып. 3, Москва, 1887, стор. 774. Цитата з Іван Дзюба, *цитована праця*, стор. 191. На цій же сторінці наведено слова К.С. Аксакова: "...Русский народ по существу своему никогда не посягнет на власть правительственную."
42. Там же, стор. 140.
- "Русской Бог, Святая Русь — подобных наименований Бога и отечества, кажется, ни один европейский народ не имеет," — писав В.А. Жуковский (*Полное собрание соч.: В 12 т.* — СПб, 1902, Т. X., с. 121; див. Іван Дзюба, *цитована праця*, стор. 143).
43. *Шевченківський словник...*, том перший, стор. 259.
44. Пікінерські полки — це військові поселення з козаків і селян у південній Україні, які були створені російським урядом у 1764 р. (скасування Гетьманської держави). В 1783 р., після приєднання Криму до Росії, пікінерські полки було ліквідовано.
45. В одному з листів до Шевченка Кухаренко, вживши російського вислову, назвав Шевченка своїм "закадичним другом", замість, "задушевним приятелем", на що поет йому відповів: "А тепер я заходжусь сердиться на тебе, отамане, наш батьку кошовий! Мабуть, ти давно в землях християнських не бував і доброї мови християнської не чував, що зовеш мене закадичним другом. Чи ж чути було коли-небудь меж християнами таке бридке, паскудне слово? Мабуть, ти, батьку, забув нашу християнську мову і доценту побусурменився? Та дарма! Зови, як знаєш, тільки не забувай твого искреннего Т. Шевченка." (Лист з 17 січня 1859). Це Шевченкове обурення на Кухаренка відмітив Павло Зайцев, який уважає, що це був час загостреного ставлення Шевченка до російської поведінки в Україні й нівечення української духової самобутности. Маляр Григорій Честахівський, який познайомився з Шевченком у Петербурзі 1858 р., занотував наступну Шевченкову репліку:

"А поганець-москаль топче його (український народ, Я.Р.) личаком калюжним і сам не знає, паскуда, яке добро нівечить." І далі: "Показуючи якось гостям свій ескіз до епізоду з життя Мазепи, коли мазепинці ввіймали якихось козаків, прихильних Москві, Шевченко заімпровізував перед слухачами діалог між Мазепою й Войнаровським і тими козаками-зрадниками:

"Старий гетьман і питає їх:
 — А що там діється в нашій неньці Україні, чи ви й козацтво хоть трохи одумались, що москалі ведуть усіх нас до згуби?
 — Ні, пане гетьмане. Ми і вся Україна дуже ремствує на твоє порядкування на Україні, що звів таке горе на весь люд козачий.
 Войнаровський, почувши таку розмову, як опарений, схопився на ноги — та за пістоль:
 — А, клятї душі! Я вам приткну язики кулею до горла, щоб ніхто не почув вашої поганої мови. Не гетьманське порядкування, а сонний мозок ваш зводить на вас і все козацтво горе й веде до згуби, самі підставляєте москалеві ноги, щоб надівав вам важкі пута, залізні кайдани, й гнете шиї, щоб запрягав вас у віковичную цугу. Ось підодждіть трошки, тільки дайтеся

москалеві запрягти вас в шори та в вбори, а тоді вже, поки світа сонця, він буде вашим погоничем, а ви — повозарі чужого тягла.” (Павло Зайцев, *Життя Тараса Шевченка*, 1955, стор. 322-23).

46. З Шевченкового листа до Кухаренка з 5 червня 1857.

47. Порівняймо кінопритчу Івана Драча “Криниця для спраглих” (*Дніпро*, ч. 10, 1964) та теми й мотиви “криниці” в інших сучасних письменників.

48. Hallie Anne White, “Irony and Poetic Point of View in Cyprian Norwid’s “Ironia”, in *Slavic and East European Journal*, Volume 23, Number 4, Winter 1988, p. 586.

Манітобський Університет, Вінніпег

Олександра Черненко

ХРИСТИЯНСЬКИЙ СВИТОГЛЯД В ЕКСПРЕСІОНІСТИЧНІЙ ТВОРЧОСТІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА

Тема статті “Християнський світогляд в експресіоністичній творчості Василя Стефаника” пригадує думку Макса Шелера, що “більшість людей здобуває свій світогляд з релігійної або якоїсь іншої традиції, яку вони всмоктали з молоком матері. Проте той, хто прагне по-філософському обґрунтувати свій світогляд, мусить відважитися довіряти своєму розумові, бо філософія не може служити церковним догмам, але виключно науці”.¹

В цьому твердженні Шелера розрізняємо наче два світогляди. Перший, що впливає на людину від її народження тими світоглядовими традиціями, — в середовищі яких вона виросла, та другий, — вже власний, дозрілий на логічному мисленні та інтуїтивному відчутті, засвоєний певний світогляд, який, передусім в інтелігентної та освіченої людини, розвивається на виразно означеній філософській базі.

Мартін Гайдеггер твердив, що всяке мистецтво “в дослівному сенсі є світоглядом”.² Тому в основі кожного мистецького напрямку лежить певне характеристичне для нього світовідчуття та своєрідне сприймання дійсності, — світогляд, що виріс на чітко означеній філософській настанові.

Постає питання, який релігійний світогляд репрезентує творчість Василя Стефаника? На підставі аналізу його прози приходимо до висновку, що в творчості Стефаника органічно злилися і доповнили себе два згадані вже світогляди. Перший, який він, сказавши словами Шелера, “всмоктав з молоком матері”, — глибоко християнський, оснований на довговіковій традиції українського народу і на здоровій селянській моралі, та другий, — вже пов’язаний з творчістю, в якій він намагався висловити дозрілу і на філософській базі розвинену суть своєї віри, що нераз сягала радше до містичного, а не до релігійно-доктринального світовідчуття.

Постає друге питання — який є літературний напрямок творів Василя Стефаника? Українська літературна критика, яка обширніше

займалася та й ще досі займається творчістю Стефаника, пішла різними, часто наскрізь суперечними, шляхами. Немає тут місця розглядати те питання, Скажам тільки, що українська критика, як це влучно запримітив Михайло Рудницький, не могла знайти зв'язку “між стилем Стефаника і його поглядом на світ”.³ Іншими словами, — не могла віднайти в його творах органічної єдності між ідейним змістом, тобто світоглядом письменника, і формою його вислову. Створюється враження, що забулися давніші попередження Івана Франка, який писав, що “ті трагедії і драми мають мало спільного з економічною нуждою, се трагедії душі, що можуть повторитися в душі кожного чоловіка”. Ото ж для Стефаника “головна річ — людська душа, її стан і рухи в таких чи інших обставинах”.⁴ Таким чином, доходимо до висновку, що зовнішній світ служив Стефаникові тільки на те, щоб у ньому або крізь нього показати й висвітлити внутрішній невидимий світ, психічний та глибоко духовий, і зокрема роллю свідомості людини в її житті. І Стефаник досягає цього не тільки своєю витонченою інтуїцією та власним зусиллям набутою освітою, але також своєю методою творчості, — такою однозвучною з напрямком експресіоністичного світогляду та з його творчими засобами вислову. Можна сміло сказати, що Василь Стефаник — це найвиразніший представник експресіоністичного напрямку в українській літературі. Точніше: він прищепив експресіонізм на український ґрунт, втілюючи його в українську народну тематику, до того ж надихав чаром української природи та фолкльору.⁵

Щасливою умовиною для Стефаника було ще й те, що течія експресіонізму, яка опанувала всю європейську арену в часі розквіту його творчого таланту, не суперечила своїми ідеями тому середовищу, в якому Стефаник виріс і яке найкраще знав. Експресіоністи хотіли віднайти в людині те просте, що спільне всьому людству і природі. Це прямування виявилось м.ін. в ряді їх творів зверненням до селянських і робітничих тем, бо там людина не ховається за куртуазійну, професійну чи якусь іншу утилітарну маску. Тому Стефаникові не треба було їхати аж до Таїті, як це зробив Гоген, щоб там малювати тубільців.

Експресіоністи, що виступили як реакція проти позитивістичного емпіризму імперіонізму з його натиском на зміслове сприймання дійсності, впевнювали, що тільки своєю інтуїцією може мистець чи письменник, як суб'єкт, досягнути об'єктивного пізнання світу та дійсності і надати виразу, тобто експресії, абсолютного та духового, тій реальності, що є захищеною сутністю поза зовнішньою видимістю явищ і появ доколишнього світу. Щобільше, вони вірили, що не матеріальна субстанція, а Дух, Бог чи Абсолют, є основною суттю всього буття. В деяких творах експресіоністів згадані навіть такі християнські містики,

як Іван від Хреста, Тереса з Авілі, майстер Екхарт чи Якоб Беме, — а в Стефаника зустрічаємо сліди містичної філософії Григорія Скороводи. Цей суб'єктивізм, ідеалізм та введення духового аспекту у творчість, як головного, пригадує нам таких давніших філософів романтизму, як Фіхте, Шеллінг, Гегель, Шопенгауер та інші, а теж популяризує іраціональний віталізм Анрі Бергсона і його твердження, — пізніше, й Едмунда Гуссерля, — що інтуїція, як фактор пізнання, має основне та велетенське значення. Гуссерль вийшов поза кантівське заперечення пізнання світу з його зовнішніх появ і намагався пізнавати “речі самі в собі”, досліджуючи їх як феномени, що з'являються в “чистій свідомості”, — не як психологічні досліди, а як зредуковані до своєї сутності (ейдос) дійсні явища, відкидаючи тому творчості без решти імпресіоністичний психологізм та його дослідження аналітичною метою. Казімір Едшмид, один з найвиразніших теоретиків експресіонізму, дорікає людству, що воно не визнає духа, що не підноситься до вищого буття, — того буття, яке зформоване зовсім інакше, ніж земний світ, що його показують наші змісли. Для нього “мистецтво — це лиш один етап до Бога”.⁶ Так народжувався новий принцип — інтуїтивного пізнання.

В мистецтві Вінцент ван Гог, Поль Сезан, Анрі Маттіс, Поль Гоген і пізніше Едвард Мунх, намагалися у схопленні дійсності, перебороти її зовнішність і з появ видобути стан свідомості та всю внутрішню структуру сутності, а в намальований образ влити усвідомлення онтологічного розкриття динамічної напруги експресіоністичного виразу. Едвард Мунх казав: “Я малюю не те, що бачу, але те, що я уздрів”.⁷

Те саме можна сказати і про Стефаника. Він писав не про те, що бачив, а про те, що “уздрів”. Зокрема про те, що сам інтуїтивно відчув та пережив у своїй душі. І тому творча праця так сильно його виснажувала. Про свої творчі переживання і свою творчу методу вислову звірюється він дуже виразно Ользі Гаморак і Вацлавові Морачевському. Для Стефаника було м.ін. важливим висвітлити свідомість людини в даних умовах життя, — всі її внутрішні переживання, емоції, терпіння, радості та сумніви й болі без будь-якої ідеалізації, байдуже, чи вони добрі, чи злі, гарні чи погані, радісні чи сумні, чесні чи злочинні, бо всі вони виявляють роздвоєну людську психіку та, щобільше, за цією полюсовою напругою суперечних сил, виявити захищене світло духа. Василь Стефаник вірив у людину, шукав у її душі проблесків добра та слідів Бога. Вже у своєму маніфесті “Моє слово” письменник відокремив Абсолют від зла. В нього нема Бога-Сатани, як у польського експресіоніста Станіслава Пшибишевського. Бог-Абсолют стоїть вище, понад людською роздвоєністю між добрим і злом. Його чистоту, —

непричетність до зла, — Стефаник зображує білим, срібним та золотим кольорами й різними символами та оригінальними образами, які висвітлюють його наявність у глибинах людської душі. Тому твори Стефаника багатоплощинні — і тільки в їх значенневому полі можна за позірною зовнішністю т.зв. “реальности” віднайти всю глибину Стефаникового світовідчуження. Такий світогляд однозвучний з християнською доктриною “*privatio boni*”, згідно з якою зло не існує саме в собі, а є станом, який з’являється при відсутності добра. Ця доктрина суперечить переконанню, що добро і зло є принципами, які існують споконвіку, незалежно одне від одного. Франц Кафка називає це чисте добро Абсолюту “саме добро” (*das Gute selbst*). Критик творчості Кафки підкреслює в цьому вплив неоплатонізму, зокрема Плотина, який це “саме добро” Кафки називав “понаддобрим”. Проте, віра у понаддобро й у понадправду лежить теж в основі нехристиянської філософії буддизму і ця орієнтальна філософія мала незаперечний вплив на світогляд Шопенгауера, якого трактати були вельми популярні серед експресіоністів. І радше тут треба б шукати цього впливу на Кафку, чи й на цій же базі побудованої світоглядової подібності Стефаника і Кафки. Різниця є тільки в тому, що у Стефаника переважає християнський, а в Кафки юдейський світогляд, який водночас виявляє і конфлікт Кафки з теологією юдаїзму. Єдине спасіння для людини Кафки, — це усвідомлення своєї колективної провини і свідоме самоосудження та прийняття кари. Ця позбавленість усякої надії на ласку Божу героїв Кафки суперечить Старому Заповітові, побудованому на концепції спеціальної ласки Божої для Ізраїля, як “вибраного народу”, що чекає приходу Месії. Псалми, книги пророків сповнені мотивами про Божу ласку та надію на неї. Але для Кафки нема на світі невинних людей, нема навіть невинних дітей, бо гріх, що його вчинив Адам, існує вже в новонародженій дитині. Він пише: “Адам став нещасний, і в ньому ми всі стали нещасні”.⁸ Така настанова про безнадійну долю людини витворила в Кафки переконання, що все земне життя є інкарнацією зла і на його думку, такого сатанинського зла, як у світі, ніде більш немає.

І хоч герої Стефаника також несуть кару за свої та за колективні провини своїх предків, навіть і всього людства, віра в молитву і в покаяння дає їм надію на ласку прощення. Ось лише кілька прикладів: “Гріхи, люди, гріхи, треба Бога просити”, чи “— А як тобі подіється така заворот у голові... чому до церкви не підеш?”, або “Коби ти очі не пускав удолину, але вгору, тої легше би твоїй душі було” і т.д.⁹

Не зважаючи на всі злі чи добрі вчинки, вислови і думки про провини чи й без провини, герої Стефаникових творів ходять, як він писав, “всі в білих сорочках, як на Великдень”. Вони всі одягнені в

чистобіле світло Абсолюту. Нема сумніву, що світогляд Стефаника близький до світогляду Сквороди, який учив, що є дві людини: “земна і небесна в тій самій людині”. Для нього “дійсна (тобто небесна) людина не вмирає... (хоч) ми ніколи не бачили дійсної людини...”¹⁰ Стефаникова людина теж не вмирає, бо її сорочка така біла, як на Великдень, — як на Воскресіння. Згідно зі Сквородою вже сама віра в існування невидимої небесної людини, незалежно від видимої й тілесної, дає запоруку росту до самопізнання.

Вже в ранньому своєму етюді “Самому собі”, — В. Стефаник говорить про те, що треба шукати у глибинах власної душі тієї небесної людини. Важливим фактом є й те, що згаданий твір, написав він ще до появи першої версії “Мого слова”, не опублікованого етюдю “Конфітеор”. Стефаник висловив уже в тому свою думку, якою має бути його творчість і не змінив цього свого світоглядного погляду до останнього свого твору. І мабуть у ньому, як теж в усій творчості Стефаника, суперечні душевні переживання та вияви людської свідомості об’єднуються так, як спектр кольорів у світло, — в цю одну провідну думку його світовідчуження.

Формою нагадує це звернення до себе самого в етюді “Самому собі” біблійний переказ із книги “Буття” про сотворення світу, бо воно поділене на шість дій “бесіди”, наче днів, яких кожне окреме речення починається активним дієсловом у наказовій формі, а сьоме, — “день відпочинку”, звучить так: “Як знеможеш, то сядь на вербу та дивися на став тихий. Така будь, моя бесідо!”

Символічна метафора “Сядь на вербу та дивися на став тихий”, це вже типовий і виїнятковий оригінальний Стефаніків вислів, з глибоким філософським звучанням, що в інших формах своїми характеристичними появами прикрашує всю його творчість, зраджуючи внутрішній і, в ідеологічному сенсі, одноцілий її зміст.

Цей специфічно своєрідний образ Стефаника пригадує Шевченкового Перебендю, який відпочиває на вершці високої могили і, літаючи орлом-думкою, розмовляє з Богом. І тут, і там впроваджено український фолклорний мотив, лише Шевченкова “висока могила” стає вербою для Стефаника. “Верба”, — це символ фізичного життя людини. Різниця між романтизмом і експресіонізмом є в тому, що в першому випадку, щоб “розмовляти з Богом” треба літати, як орел, думкою вгору, — “до неба”, а в другому, дивитися “на небо” своєї власної душі, яким є “тихий став”.

Проте і Стефаник переживав хвилини слабости. Про злети і падіння своєї душі він пише при кінці етюдю “Моє слово” і нераз довіряється своїм друзям. Часом з’являються йому візії тих негативних сил,

що існують у роздвоєній психіці людини. І тоді серце його заповнюється сумом. В одному листі до Ольги Гаморак він скаржиться, що з-поза сирій одежі його духа виповзають великі павуки з хрестами і снують над ним таку павутину “як коли б тут була чорна крепа над труною його духа”.¹¹ Іншими словами, зло приймає постать павуків, — (засіб, якого часто вживав теж Кафка, (пор. його твір “Метаморфоза”).

Стефаніка проймав страх, коли думав про долю майбутньої людини. В етюді “Діти” старий дід, що “голосом цілим полем вандрував”, каже “А це по правді, а де є Бог? У цих людей вже нема Бога, ой нема...” “Ще й головою казав, що нема Бога в молодих людей.” Тим молодим людям Стефанік став дороговказом життя і наче шептав їм усією своєю творчістю: “Шукайте Бога у глибинах своїх власних душ”. Нема сумніву, що експресіоністична творчість Василя Стефаніка стала мостом між романтикою Шевченка та неоромантизмом Лесі Українки та найновішою творчістю українських дисидентів у процесі розвитку літературної релігійної духовости. Це ж українські дисиденти, — Василь Стус, Ігор Калинець, Іван Світличний, Микола Руденко та інші, — в країні атеїзму заговорили своєю творчістю про Бога.

Проте Стефанік, як і всі експресіоністи, був переконаний, що людина неспроможна пізнати духове “в чистому вигляді”, зате може відчуті й пережити його в собі та в об’єкті, коли духове пов’язане з матерією. Та це не значить, що дух, який творить або нищить конкретні форми об’єктів, не є водночас абстрактний. Абстрактна духовість людини пов’язана з конкретним об’єктом тіла, і це тому письменник може цю абстрактну духовість зобразити правдиво тільки в конкретних формах вічно мінливої матеріальної субстанції.

Василь Стефанік тверезо дивився на зло, що існує у світі. Він присвятив ряд своїх творів проблемі вини і кари, як наприклад: “Бесараби”, “Новина”, “Злодій”, “Суд”, “Лесева фамілія”, “Гріх” та ін. Зло в його прозі є невід’ємною частиною життя на землі. Але він вказує і на те, що треба знати, щоб його обминути. Злочину й усякого зла, які людина зробила іншим, вона вже не може позбутися, бо, по суті, вона доконала їх водночас і на собі. Тільки крізь докори сумління та пережиті муки вона пізнає в собі існуюче зло, очищує душу і для неї відкривається можливість спасіння, бо, як каже один з його героїв, як “сумління точить, то кара над усіма карами”. Сам Стефанік мав дуже витончену і вразливу душу на голос сумління. Болі інших людей він завжди переживав як свої власні. Проте сердило його, коли українська критика несправедливо його осуджувала й не розуміла. Після появи оповідання “Новина” він жаліється в листі до Морачевського, що не хоче “заходити у спілку з тими”, які хочуть у його “душевній роботі все видіти новинку

газетярську...”¹² Так м.ін. думали й інші експресіоністи. Вольфганг Роте цитує у своїй статті “Людина перед Богом: Експресіонізм і теологія”, серед інших прикладів, також думку Альфреда Бруста, висловлену героєм його драми “Вічна людина”: “Вина і покута є рухами на шляху до вдосконалення, до вдосконалення грішника і вдосконалення світу”.¹³ Таким чином терпіння конче для духового росту.

Герої Стефаніка своїм визнанням провини, покаянням, покутою і терпінням досягають очищення та переходять у хвилині смерти в нове світле життя, — вони переживають позитивну віталізацію смерти. Цією тематикою переповнені твори Стефаніка. Його віра в безсмертну душу людини, яка покидає тіло у хвилині смерти, зображена м.ін. таким образом позитивної віталізації смерти: “Повіки впали з громом. Вікна в хаті отворилися. До хати всотується біла плахта, всотується без кінця і міри. Ясно від неї як від сонця. Плахта його уповиває як маленьку дитину... Йому легонько, легонько...” Звичайно, “хата”, в якій вікна самі відчиняються, це душа людини. Таким малюнком переходу від смерти до життя автор потверджує свої слова, висказані на початку оповідання “Скін”: “умирати би кожному, смерть не страшна”. В цьому уривкові маємо подвійну віталізацію. Віталізація страждання, — бо Лесь мучився перед смертю за свої провини, — перемінюється в динамічну віталізацію смерти. Усі попередні експресивно-активні дієслова кульмінуються в остаточному акорді: “Повіки впали з громом”. Для побільшення експресивної віталізації смерти Стефанік вживає гіперболі, порівняння зі звуком грому. Ясно, що страждання змінюється у звільнення душі від провин, а смерть — у нове життя, яке є другою віталізацією. Вони з’єднуються у звільнення енергії, такий могутний рух, що звуково уподібнюється до грому.

Як бачимо, зображення смерти наскрізь нереалістичне. Невіддані ячмінні снопи падають на умираючого Лесь “з височезної високости”. Можна сказати з “понад сонця”, коли порівняти цей образ до образу в ліричному етюді з ранньої творчости Стефаніка “У воздухах плавають ліси”. Совість людини й ці далекі високости наче в’яжуться в одну цілість. Голос Бога відзивається в її душі, але джерело психічного й фізичного страждання лежить у людині, не в Богові. Людина сама себе карає, — Бог тільки помагає їй, бо нічого нечистого не може ввійти в чисту сферу нового життя, що зображене “білою плахтою”. Як ми вже підмітили, страждання у творах Стефаніка не абсурдне явище, а дорога до перетворення: на цій дорозі людина змушена пізнати себе саму, вглибитися в усе своє життя, зрозуміти всі свої вчинки та думки, пережити почуття вини, покаяння та покути. Зображення “білої плаhti”, — тобто чистої, що “уповиває умираюче тіло як маленьку дитину”,

звертає увагу на те, що жива душа старої людини, скинувши одяг матері, мусить бути такою невинною, як душа маленької дитини, щоб одягнутися в нову чисту одягу, призначену для нового життя, що “ясно від нього як від сонця”. Гіперболею образу “сонця” письменник каже нам про його могутнє сяйво, яке освітлює це нове життя.

Проте автор присвятив деякі свої твори також негативній віталізації смерті, зокрема коли сумління людини оглухло й вона навіть у хвилині смерті не визнає своїх провин і не кається. Для прикладу оповідання “Сама-саміська”. В ньому автор не розповідає про провини старої вмираючої жінки, а тільки каже, що її хатина подобала “на якусь зачаровану печеру з великою грішницею, що каралася від початку світу та до судного дня каратися буде”. Вона чула скажені голоси, що доходили з-під землі. Мотив підземелля характеристичний для цього типу оповідань. Жінці здавалося, що земля розпадається, і вона скочувалася і падала вниз. А коли чорт схопив її і “почав летіти як вітер, баба рвонулася та й головою грянула до стола. Кров потекла, баба схилилася та й умерла”. Зображуючи гротесково-макабричний вигляд смерті і мертвого тіла, автор додає: “Чорти перестали гарцювати, лишень мухи з розкошшю лизали кров. Позакривавлювали собі крильця і щораз більше їх було у хаті червоних. Сідали на чорні горшки під піччю та на миски... Всюди розносили там бабину кров”. Насправді по хаті літали тільки мухи, але вони здавалися бабі чортами і чортенятами, бо всюди сідали та залазили бабі в рот і в вуха. Мухи, як і всі комахи, належать до найжорстокіших виявів життя на землі. Письменник вибирає такі предмети в хаті, як миски і чорні горшки, на які мухи розносять бабину кров, щоб підкреслити, що її смерть віталізується в те життя, яке буде служити поживою для інших, тобто в негативну віталізацію смерті. Цю думку висловив автор на початку оповідання, першим реченням, що є справжнім зразком експресіоністичного зображення: “У цій хатині, що лізе під горб, як перевалений хрущик, лежала баба”. Дієсловом “лізе” висвітлене сповільнення руху, а ногами вгору “перевалений хрущик” — це те саме, що хрущик нерухомий, — призначений на смерть або вже мертвий. Отож віталізація смерті сповільнена рухом життя до його найдалших меж, бо дієсловом “лізе” автор хоче сказати, що абсолютної смерті, — абсолютного застою й нерухомості, — взагалі нема. “Хатина”, в якій живе баба, так само як у попередньому оповіданні “Скін”, може означати теж її тіло, в якому живе її грішна душа. А “перевалений хрущик”, що “лізе”, є діалектичною сполукою протиріч, — інтелектуальним парадоксом, у якому розкритий феномен безперервності й переміни форм життя. Свідомість умираючої баби позбавлена будь-яких переживань у сенсі докорів сумління та почуття вини. Ця

німота й оглухлість душі уподібнює її психіку до тваринної. І саме тут інше значення “хрущика”, введеного в оповідання, — так як значеннєво розгалужується кожний накреслений образ, навіть слово у творах Стефаніка.

Мартин Гайдеггер у своїй праці “Буття і час” стверджує те саме, що Стефанік показав своїм малюнком. Він пише: “Коли з’являється якийсь внутрішній сенс у феномені, то спалахне він тільки так, що вказати на інші феномени: Посилання показує зв’язок між посиланнями, в якому відкривається повна суть феномену”.¹⁴ Гайдеггер для прикладу інтерпретує малюнок Ван Гога “Два черевики”: “Що назовні вражає у творі маляра і що зображене з наполегливістю, це не пара випадкових селянських черевик, а справжня істотність знаряддя, яким вони є. Увесь світ селянського життя є в тих черевиках. Так теж мистецтво виносить назовні правду про те, що існує”.¹⁵ А Гуссерль вважає, що тільки зовнішній світ розщеплений на буття і його появу, — в невидимому душевному світі нема різниці між буттям і його появою.” Феноменальне буття є в постійній течії, і збагнути його в його сутності можна тільки інтуїцією”.¹⁶ Творчість Стефаніка досягає сутності існування, як такого, — в ньому нема застою, все є в рухові, — в течії життя. Навіть смерть і тління мають ознаки руху, мертва матерія теж є темою руху, не згадуючи вже органічного світу природи, якому Стефанік придає навіть людські прикмети, наміри, емоції і почування. Ще виразніше говорить про цей феномен вічної течії існування короткий його нарис “Нитка”. Мати, що працює коло кужелі навіть уночі, коли її вся родина вже спить, каже: “Мушу їх накривати, любити і на них робити. — Нитка довга та предовга, без кінця ніхто не скінчив нитки...” І пізніше додає: “Вони всі мої, як ідуть по сонцеві”. Образом “ідуть по сонцеві” автор натякає на течію життєвого руху, осяяну могутнім світлом. Його внутрішня суть знову ж натякає на ще інше значення попереднього речення. Предовга нитка, що ніколи не кінчиться і руху якої ніхто не може зупинити, говорить нам про безконечну течію життя, що виповнює весь світ, постійно впливаючи з кола вічності, як і праця людини витягає нитку з колоротного руху кужелі.

Щоб зматеріалізувати цей феномен внутрішнього світу і довести його невидиму реальність до нашого зміслового сприймання, Стефанік використовує багато різноманітних творчих засобів. Але це вже окрема тема про засоби його стилістичної майстерності. Для нас важливим було — показати в які глибини релігійного світовідчуження сягає творчість цього великого гуманіста та підмітити його непохитну віру в людину і її духовий світ. Досліджуючи експресіонізм Стефаніка, матеріаліст може сказати, що в його творах постійно впливає якась

невидима енергія на поверхню матеріального світу, а ідеаліст відчує в цій енергії Абсолют Духа, який виповнює весь світ, кожне матеріальне явище, кожну зовнішню, але в постійному русі вічно мінливу появу. На перший погляд наче реалістично зображене життя людини щоразу переходить у його психічний, а то й у його духовий світ: матеріальна поява, несподівано знищена, розпадається і на поверхню впливає та таємна одність, що в'яже все органічне і неорганічне буття, щоб наново розсіпатися у видимості множинних появ і предметів. Це — наче дух і матерія у своїй постійній взаємності виповнюють космос творчості письменника і кожна людина в цьому творчому космосі є окремішньою, наскрізь індивідуальною одиницею у свому психічному житті, — у сполучі та в розриві тих двох сил. З одного боку вона поєднана з силами природи і наче разом з нею вросла своїм корінням у землю, а з другого боку, відірвана від землі своїм свідомим і духовим життям, прямує крізь жах страждання і біль смерті до духової повноти та досконалости, — до тієї незбагненної, світлої мети.

У повоєнному періоді, після страшних знищень і жахливих наслідків Першої світової війни, експресіоністична творчість змінила дещо свій світоглядний напрямок у майже всіх європейських країнах. З'явилися патріотичні нотки і зокрема прийшов інтенсивний пошук за душевно сильною людиною, яка могла б перебороти ці воєнні наслідки. В такому сенсі з'явився теж ряд оповідань Василя Стефаника, які вже належать до іншого періоду його творчості. До найпопулярніших з них належать оповідання “Марія” і “Сини”. Не місце тут займатися їх інтерпретацією, але слід підкреслити, що й “нова людина” того ж часу творчості Стефаника напоєна християнським світовідчуттям. Вона знаходить свою душевну силу в непереможній вірі в Бога, поборює всі удари нещасливої долі та перемагає навіть зневіру.

Василь Стефаник із захопленням читав “Божественну Комедію” Данте Алліг'єрі і вважав, що цей твір мистецтва повинен бути в кожній хаті. Тому й закінчуємо наше з'ясування тими ж словами, якими й закінчена наша монографія про “Експресіонізм у творчості Василя Стефаника”, — словами Данте: “Людське мистецтво можемо назвати дитям Господнім”.

ПРИМІТКИ

1. Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bern: Francke Verlag, 1954, p. 5.
2. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* Stuttgart: Philipp Reclam, 1967, p. 112.
3. Михайло Рудницький, “Василь Стефаник”, *Від Мирного до Хвильового*, Львів: “Діло”, 1936, стор. 241.
4. Іван Франко, “Старе й нове в сучасній українській літературі”, *Літературно-науковий Вісник*, 1904, т. 25, кн. 2, стор. 83.
5. Тут і далі використано матеріали й уривки з рукопису монографії: Олександра Черненко: *Експресіонізм у творчості Василя Стефаника* (В-во “Сучасність”).
6. Kasimir Edschmid, *Über den Expressionismus in der Literatur und die neue Dichtung*, Berlin: Erich Reiss Verlag, 1919, p. 53.
7. Цитовано в: Reinhold Heller, Edvard Munch, *The Scream*, New York: The Viking Press, 1972, p. 24.
8. Hans Walther: Franz Kafka: *Die Forderung der Transzendenz*, Bonn: Bonvier Verlag Herbert Grundmann, 1977, p. 95.
9. Тут і далі цитоване за виданням: Василь Стефаник: *Твори* Регенсбург: Вид. Спілка “Українське слово”, 1948.
10. Дмитро Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди* Варшава, Праці Українського Наукового Інституту, 1934, т. XXIV, стор. 104.
11. В. Стефаник, “Лист до Ольги Гаморак з вересня 1900 р.”, *Повне зібрання творів, Листи*, Київ: Вид-во АН УРСР, 1954, т. 3, стор. 219.
12. *Там же*: “Лист до Вацлава Морачевського з квітня 1898 р.”, стор. 138.
13. Wolfgang Rothe, *Expressionismus als Literatur*, Bern und Munchen: Francke Verlag, 1969, p. 59.
14. Wolter Falk, *Leid und Verwandlung Rilke, Kafka, Trakt un der Epochenstil des Impressionismus und Expressionismus*, Salzburg: Otto Muller Verlag, 1961, p. 20.
15. Heidegger, p. 115.
16. Quentin Lauer: “Introduction” to Edmund Husserl's, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York: Harper & Row Publishers, 1965, p. 11.
17. Данте Алліг'єрі, “Пісня одинадцята”, *Пекло, Божественна Комедія*, переклад П. Кримського та М. Рильського (Київ, Державне вид-во художньої літератури, 1956, стор. 55).

Галина Мухина

УКРАЇНСЬКИЙ ЕКСПРЕСІОНІЗМ

Нові літературні процеси приходили в українську літературу дещо більше тоді, коли на Заході вони доживали вже свого віку. Таке запізнювання особливо позначилося на хронології стилів. Перші прояви імпресіонізму, раннього експресіонізму та неоромантизму, наприклад, появилися в українській літературі, майже, паралельно. І хоч вони відрізнялися своїми світоглядами та художніми засобами, однак їх об'єднувала своєрідна солідарність у боротьбі проти застарілих народницьких літературних канонів. У загальному запізнюванні постановки нових стилів винятком був український експресіонізм, ранні ознаки якого появилися, майже, рівночасно з першими пагонами цього стилю в інших літературах.

Вважають, що західноєвропейський експресіонізм, який ґрунтувався на одному з різновидів ідеалістичної філософії та був першою найсильнішою реакцією на позитивізм, розвинувся в Німеччині й був стихійно пов'язаним з подіями Першої світової війни. Однак, коли розглядати цей стиль основніше, коли не брати до уваги лише дати появи перших експресіоністичних кличів, то світоглядний розвиток, народження літературно-художніх форм завважувалися вже у провісника німецького експресіонізму Франка Ведекінда, а особливо в його творі *Fruhlings Erwachen* (1891). Елементи експресіонізму, як твердив Альберт Зоргель, були вже також досить виразними у творах Августа Стріндберга, Йоганна Шляфа, Якоба Вассермана та Гайнріха Манна.¹

Отже це дає підстави твердити, що експресіонізм у багатьох випадках цілком виразно виявляв свій специфічний розвиток у той час, коли в літературі були ще не заглушені чисто імпресіоністичні тенденції.

Початки польського експресіонізму, згідно з Артуром Гутнікевичем, також появилися на переломі 20-го століття під впливом німецького експресіонізму в творах письменників "Молодої Польщі", зокрема в екстатичній творчості Тадеуша Міцінського та Станіслава Пшибишевського,² особливо в останнього, який упродовж довшого часу жив і публікувався в Німеччині.

Як реакція на пасивний імпресіонізм, експресіонізм шукав бази в більш активному ставленні до життя. Коли імпресіоністи ставили в

центрі своєї творчості об'єкти зовнішнього світу і, спостерігаючи їх, пасивно розпливалися у враженнях, то експресіоністи зовсім відмовлялися приймати світ таким, яким він був. Базуючись на дослідженнях Казіміра Едшміда, найвидатнішого німецького теоретика експресіонізму, Ульріх Вайштайн відзначав, що експресіоністи, замість зосереджуватися на візуальних деталях, прагнули відтворити візіонерські переживання з метою досягнути “mystical access to permanent values” і таким чином поєднати суб'єктивне з об'єктивним.³

Імпресіонізові, як споглядальному мистецтву, експресіоністи протиставили мистецтво спіритуалістичне, сповнене максимальної духової екзальтації, напружених емоцій, прискішеного пульсу, внутрішньої екстази, прагнення вивести людину з стану резигнації. Фрагменти, розбитого імпресіоністами життя, в експресіоністів прагнули знову звестися в інтегральну цілісність. І тому експресіоніст ставив перед собою завдання шукати магічного контакту з суспільством, нав'язувати з ним духову комунікацію, відчувати всепроникнений зв'язок у природі, а не тільки об'єктивно описувати її.

Такий підхід до літератури вводив заперечення багатьох естетичних цінностей — чисте мистецтво повинне було поступитися перед важливістю висловити глибини духу. Завданням твору було не повідомляти про подію, а бути подією, що примушувало б читача заглиблюватися в нуртуючі думки й відчуття, чути емоційно піднесений голос героїв.

У свої світоглядні основи експресіоністи поклали спіритуальний монізм, вірили, що тільки через внутрішнє перетворення можна досягнути перетворення зовнішнього, приймали гасло духа як вічного революціонера. У центрі своєї філософії вони ставили ніцшеанське експансивне діонісійство й бергсонівський інтуїтивізм.

Деякі експресіоністи зберігали частково зовнішні художні ознаки імпресіоністів, наприклад, уникання деталізації подробиць, збереження малих форм, лаконічність, несподіване закінчення, однак значно посилювали їх. Українським критикам це, очевидно, й дало підстави змішувати ці два поняття, точніше — феномен раннього експресіонізму називати імпресіонізмом.

Явище експресіонізму в українській літературі взагалі не досліджене, а тим більше його початки не були в центрі уваги української критичної думки. Більшість дослідників якщо й торкалися цього питання, то відносили його початки до 1920-х років. Однак досліді виказують, що перші паростки цього стилю помітно вибрунькувалися вже у творчості Василя Стефаника в кінці 19-го століття, паралельно майже до експресіонізму німецького та польського. Тому початки

українського експресіонізму можна датувати 1899 роком, часом появи першої збірки оповідань Стефаника *Синя книжечка*. Ігноруючи чи не добачаючи цього факту, критики, які пробували аналізувати творчість даного автора, натрапляли на труднощі визначити його стиль, а разом з тим і його світогляд. У наслідок цього між дослідниками виникли незгідності: одні називали його імпресіоністом, інші — реалістом, а ще інші просто мужицьким письменником, який майстерно фотографував селянське життя. Це, до речі, й дало привід сучасним молодим дослідникам еміграції українців до Канади використовувати твори Стефаника як документи для ілюстрації своїх наукових праць про крайню “неуду” українського селянина.

Іван Франко був першим, хто ототожнив Стефаникову творчість з творчістю Коцюбинського, аналізуючи їхні твори як рівнорядні за художніми ознаками. Однак тонке критичне відчуття відразу диктувало Франкові, що новелі Стефаника відзначалися не лагідністю, а “сильним, як океан глибоким чуттям, що тремтіло в кождім слові, чулося в кождій рисочці”, що воно “силою своєю захоплювало нашу душу”.⁴ Збільшену підкресленість, інтенсифікацію окремих деталей в оповіданнях цього автора критик завважував також, коли казав, що письменник знав, “де зупинитися, який деталь висунути на ясне соняшне світло”.⁵

Спростовуючи хибне тлумачення Стефаникових оповідань критиками народницького напрямку, що розглядали їх як крайній песимізм, Франко тонко відзначав суб'єктивно-логічні концепції письменника відбивати “сильний дух енергії, ініціативи... речі зовсім суперечні песимізму”.⁶ Полемізуючи з Софією Русовою, яка називала Стефаника малярем страшної економічної нужди селян, зокрема в новелі *Камінний хрест*, що появилася друком у 1900 році та яку можна вважати кращим зразком українського експресіонізму, Франко писав:

Хіба в *Камінному хресті* нуждарі вибираються за море?.. Ні, трагедії й драми, які малює Стефаник, мають небагато з економічною нуждею; се трагедії душі, конфлікти та драми, що можуть повторитися в душі кожного чоловіка, і власне в тім їх велика сугестійна сила, їх потрясаючий вплив на душу читача.⁷

Цікаво, що Франко співставив свій натуралізм із Стефаниковим експресіонізмом на прикладах свого оповідання *Хлопська комісія* та Стефаникової новелі *Злодій*. Критик твердив, що в його оповіданні насправді не було, майже, зовсім мистецької творчості, воно було, майже, “живцем записане з уст одної з жертв того самого конфлікту”, що й у новелі Стефаника. “Порівняння тих двох оповідань — відзначав Франко — може, по моїй думці, дати найкраще розуміння нової манери,

нового способу бачення світа крізь призму чуття й серця... тут уже не сама техніка... тут окрема організація душі”.⁸

Не дивлячись на засадничі різниці між Коцюбинським та Стефаником, що були критикові виразно наглядними, він, зовсім зрозуміло, не міг визначити та конкретно розмежувати їхні стилі. Франковими слідами пішла пізніша критика і, не завдаючи собі труда, продовжувала пов'язувати Стефаникову творчість з творчістю Коцюбинського.

Першу сутнісну характеристику Стефаникових новель зробила Леся Українка в 1900 році, підкресливши саме ті елементи, що наближали автора до пізнішого європейського експресіонізму, та провівши виразну межу між ним і письменниками народницького напрямку. Її відразу вражали Стефаникові маленькі оповідання-етюди, що своїм чорним колоритом, акцентованою виразністю та телеграмною творчою екстазою були подібними на рисунки пером, без ліричних акордів та поетичних прикрас. Ця характеристика стосувалася, передусім, новелі *Камінний хрест*, де, завважувала Леся Українка, автор показав “поражающую и хватающую за душу картину переселения в Канаду”.⁹ Короткі оповідання письменника вона бачила як ескізи для майбутньої картини, а в гаданій пасивності героїв відзначала стихійний рух за інерцією, “они полны такого живого, захватывающего страдания, перед которым невозможно оставаться спокойным”.¹⁰

Авторка виразно бачила, що Стефанік не мав нічого спільного з традиційними штампами української літератури:

Стефанік не народник; его “народ” не является носителем каких-то “устоев” и добродетелей, неизвестных “гнилой интеллигенции”, но именно отсутствием этих устоев и добродетелей, раскрытое умелой рукой, производит на мыслящих и чувствующих читателей более сильное, более глубокое и — более плодотворное впечатление, чем все... панегирики идеализированному народу в народнической литературе.¹¹

Вона добре розуміла, як сильно відрізнявся автор *Камінного хреста* від етнографічно-казкової описовості селянського життя, такої властивої його сучасникам. У противагу до них, писала Леся Українка, цей письменник входив у саму сутність селянина, в його внутрішній світ і “двумя-тремя быстрыми штрихами он необычайно ярко изображал нам целые драмы”.¹²

Стефанік свідомо інтенсифікував деталі, робив виразнішими лінії, змальовував надіндивідуальне, посилював одні явища коштом інших, щоб висловити головним чином крик самотньої душі, переконати читачів у тільки йому доступній істині не зовнішньої, а внутрішньої реальності.

Тільки виходячи з таких поглядів можна, здається, зрозуміти Стефаникові твори, щоб прийти до правдивих та переконливих висновків.

Сергій Єфремов, виходячи з принципів українського літературного народництва, доводив, що Стефаникові твори були всього-на-всього “коротенькими образками... немов сфотографованими з дійсних подій”,¹³ а манера його писання була “наскрізь реалістична... і йшов він старими шляхами”.¹⁴ Ця народницько-конвенціональна характеристика особливо маркантно зарисовувалася на тлі, скажімо, наступної оцінки Стефаникової творчості, яку спромігся дати Богдан Лепкий:

Стефанік... добуває теми з незримого нутра народної душі, як нурець поринає в глибін буденного життя, з лямпою генія блукає по найтемніших і найкрутіших підземеллях хлопського існування, і виносить наверх такі дива, такі драми, такий жах життя, що, дивлячись на них, ви дрижите, мов осиковий лист. Його слова мов блискавиці освітлюють захмарені виднокруги, як громи б'ють у гнилу атмосферу брехні й самодурства, як землетрус ворухать основами нашого світогляду й нашим галапасним отупінням. Він не пише, він ножем крає, сокирою валить, огненною сльозою перепалює ваше серце і вашу совість наскрізь... Я замикаю його книжку дріжучими руками... і почуваю себе так, немов би хтось у моїй хаті відчинив нараз усі вікна й двері, і впустив на мене вітер Чорногори після великої бурі.¹⁵

Про таку реакцію на свій твір міг тільки мріяти хіба зразковий представник найбільше розвиненої стадії експресіонізму в найкраще розвиненій літературі.

Суттєво підходив до характеристики Стефаникових новель також Микола Євшан, доглядивши в них багато ґрунтовних ознак експресіонізму: натуралізм оголеної душі, оголену до кісток фабулу, крайнє напруження нервів людини, а над усім — голос-дух, що виходив з найтемніших глибин людської психіки. Критик схоплював усю суть Стефаникової творчості кількома словами: “чорна прірва”, “груба фатальна сила”, що хоче “вирватися наверх у своїй природній ненарушеній формі.”¹⁶ Кожне емоційно-напружене явище, кожне загострене почуття, писав Євшан, “хоче бути самим у собі, не зносить ніяких поправок, ніякого вигладження чи оброблення літературного; хоче бути самим первісним і диким, майже сліпим у своїй безоглядності, яким збудилося на дні душі. Тому творчість його... це якась стихія”.¹⁷

Так само, як Леся Українка, Євшан доводив, що Стефанік не був схожим на народницьких письменників, “які писали про мужика”, не давав етнографічних описів села й сільського побуту, “не підслухував і не фотографував”.¹⁸ З витонченою чутливістю неоромантика, Євшан

завважував Стефаникове акцентоване слово, що своєю силою “било неначе молотом”, авторові зусилля “заховати себе, щоб дати слово мужикові”, яке було скрите “десь на дні душі, що падало силою грому в якусь мертву тишину”.¹⁹ Євшан збагнув також принцип експресіоністів брати у фокус окремі деталі відділяти їх від сукупності інших явищ. Він писав:

Стефаникові оповідання — це тільки моменти, короткі хвилини... Лише поет, щоб передати їх у первісній силі, відграничує ті моменти від цілої драми життя, бере їх самі в собі. Це неначе ті безчисленні... короткі й рішучі монологи душі людської, монологи без слів, в яких наступає тільки піднесення, дається відчувати в усій силі вага рішучого моменту, це тільки коротка німа боротьба — хвилина, яка не забувається ніколи.²⁰

Як бачимо, Євшанові вдалося завважити багато ознак експресіонізму в оповіданнях Стефаника, хоч терміну, як такого, він ніколи не застосовував. Євшан розумів, що, ставлячи людину в центрі своїх зацікавлень, автор уявляв її як фрагмент великого організму. Сильний голос його монументального героя затрачався, “де більший натовп людей, де людина говорила серед гурту... бо [там] хотіли говорити всі”,²¹ а де герой був сам, “він стояв неначе перед Богом, і кожне його слово — сповідь”.²²

Зумів цей критик віднайти й хаос душі, відбитий у творах імпресіоністів, та реакцію на нього експресіоністів, які чинно прагнули наново інтегрувати розбитий світ людини. “Він бореться, — відзначав Євгаш, — напружує всі сили духа, щоб привести ту хаотичну масу до стану кріпкого, дати йому тіло.”²³ Відокремлюючи своїх героїв від усього іншого, — продовжував критик, — автор хотів, “щоб вони зискали на силі й величині” та нагадували б скульптури, “в яких світиться ще первісна дикість і велична краса неотесаних зломів каміння”.²⁴

Тонкі, правильні, інтуїтивно схоплені Лесею Українкою, Лепким та Євшаном характеристики Стефаникового стилю, дають підстави зробити висновок, що слово автора оповідань *Синя книжечка, Камінний хрест, Дорога, Моє слово* дійсно крило в собі ту потенційну енергію грому, якою відзначалися кращі твори європейського експресіонізму.

Досить багато уваги присвячували аналізам творчості Василя Стефаника літературні критики 1920-х років, намагаючися визначити його стиль і натрапляючи постійно на розбіжності в поглядах. Микола Зеров, наприклад, був переконаним, що письменник користувався “*імпресіоністичними* прийомами, з словом поводився економно, умів дбати про

ритм і музичність форми”.²⁵ Він категорично твердив: “психологізм і імпресіоністична техніка.”²⁶

Але з Зеровим рішуче не погоджувався Андрій Музичка і так само схильний був добачати у Стефаника елементи експресіонізму. Тільки, на жаль, добре розуміючи відмінності між пасивністю імпресіоністів та динамічністю й активним втручанням у різні явища життя експресіоністів, він робив суттєву помилку, коли казав, що Стефаник писав на підставі наукових досягнень, був далеким від “суб’єктивного філософування”, малював “фотографії... фіксував і записував слова... та вчинки”.²⁷ У наслідок таких тлумачень, критик приходив до нелогічних висновків, мовляв, Стефаник “підшукував чи навіть записував слова, щоб у коротких словах якнайбільше змісту вложити”, що в нього вибір слова “виражав зміст і тим його можна порівняти з експресіоністами”.²⁸ Важко сказати, якими критеріями Музичка керувався, роблячи таке порівняння. Певним є лише те, що, аналізуючи твори Стефаника, він надавав їм ознак чистого реалізму:

Цілі студії були йому потрібні, щоб вийшов маленький нарис... іде праця розумова, щоб орієнтуватися в явищах, щоб їх синтезувати, щоб їх привести до порядку, щоб їх прочути, щоб дати правдиву внутрішню симфонію, де всі мотиви між собою пов’язані, де бачимо причину й наслідок.²⁹

Щождо “фотографії”, яку нібито сам Стефаник казав, що хотів нам дати.³⁰ то цю історію Музичка просто вигадав, свідченням чого можуть послужити Стефаникові слова обурення проти тих, хто так спрощено тлумачив його твори. “Не хочу заходити в спілку з тими — писав Стефаник, — що хочуть у моїй душевній роботі все видіти новинку газетярську на дні.”³¹

Микола Зеров, рецензуючи працю Музички, теж протестував проти представлення Стефаника як натураліста-протоколіста, обороняв його естетичні позиції, але настоював на тому, що він таки імпресіоніст.³²

Інший передовий критик 1920-их років, Олександр Дорошкевич, зараховуючи Стефаника до неореалістичного напрямку, що своєю сюжетністю мав би пов’язувати його з побутовим реалізмом і тільки відрізнявся новими поетичними засобами, доводив, що цей автор виходив саме з такого ґрунту, але додавав “символістичний дух”,³³ з домішкою “імпресіоністичної риси Мопассанового стилю”.³⁴ Критик фантастично підсумовував: “Давши клясичний імпресіоністичний стиль... Стефаник нарешті усталив ту школу в літературі, яку ми назвали неореалістичною.”³⁵ Дорошкевич полемізував з Музичкою ще й у

зв'язку з тим, що він зробив з Стефаніка “продовжника психологічного реалізму”.³⁶

Не менше авторитетний критик цього ж періоду Агапій Шамрай також розглядав Стефаніка як імпресіоніста, добачаючи в його оповіданнях “елегійний сум”, “спокійне ставлення автора та його персонажів до трагічних явищ життя”, і підкреслював: “не треба забувати, що Стефанік — імпресіоніст; щоб викликати, насамперед, враження — ‘імпресії’ входило в першу чергу в його завдання.”³⁷

Виходячи з поглядів Івана Франка на Стефанікову творчість, що, на його думку, відзначалася схильністю до ритмічності й музичності як вияву елементарних зворушень душі, Фелікс Якубовський категорично запевняв, що письменник твердо стояв на основах “цілої схеми найглибших, ґрунтовних підвалин імпресіонізму”,³⁸ що його безпосереднім спадкоємцем був Григорій Косинка, і в такому дусі писали Михайло Коцюбинський та... Ольга Кобилянська.³⁹

Аналогічна плутанина зустрічається й у Дмитра Рудика: “Стефанік, — писав він, — як художник у виборі тем — реаліст, в опрацюванні — імпресіоніст з символістичними моментами.”⁴⁰

Критик-публіцист Володимир Коряк, класифікуючи Стефаніка як письменника народницького напрямку “в кращому розумінні”, що нібито мало суперечити поглядам на нього як на імпресіоніста”.⁴¹ Подібно до інших критиків цього часу, Коряк брав в основу свого визначення Стефанікового стилю висновки Івана Франка про те, що такі, як Стефанік і Коцюбинський, вносять в українську літературу нове трактування тем, нову літературну манеру. Він стверджував: “У цих словах Франка дано чудову характеристику *імпресіонізму*... Такечки почали писати Стефанік і Ольга Кобилянська.”⁴² Стефанікові уривчасті нервові речення, на помилкову думку критика, були притаманними рисами імпресіонізму.⁴³ Виходячи з таких хибних поглядів, критик співставив творчість Василя Стефаніка з творчістю Ольги Кобилянської й знаходив “повну співзвучність” їхнього “імпресіоністичного” стилю з єдиною різницею, що в Стефаніка “додається ще момент суспільний”.⁴⁴

Коряк та інші критики, які намагалися звести до спільного знаменника творчість Стефаніка та Кобилянської, наскрізь помилялися. Тут цікаво буде дати слово самому Стефанікові, що засвідчить його повне розуміння власного стилю та неоромантичні тенденції Кобилянської. Твори та листи цієї письменниці він називав ніжно-білими лілеями. Читаючи їх, він боявся, “аби не спеклися” в його руках. У відповідь на один з її листів, Стефанік писав:

Лілію Вашу я вбив. Я не люблю цього квіту — він такий біленький, що чоловік мусить его сплямити. Най ангели тримаються его, бо то їх чічка. Тому я поклав червоний і жовтий лист коло неї, аби вона вмерла. Я її файно замордував. Тепер білість її від неї відстала, а за нею десь далеко видніється сива ткани. Так з білого мрамору виглядає сивий. Я люблю червону рожу. З неї, як зі скла спливає червоність і по світі розходиться — ріки грубі і масні. Як по дорозі стоїть лілея, то пропадає в зливні червоности. Кожда пропадає.

Ще люблю жовту рожу. Вона, як дідько смієся з червоної, з грубої і масної...

Я Вам дам жовту і червону рожу. Ви їх лілеями не замордуєте. Ваші лілеї умруть.⁴⁵

Розміряний неоромантизм ніколи не був близьким духові Стефаніка, а тим більше йому не подобався неоромантизм Кобилянської в її творач з селянською тематикою:

“Нарис” Кобилянської мені не сподобався, бо дуже помотаний. То все так буде, як поет у сильну мужицьку природу схоче вкладати безсильну нервовість і пікантність. Не перечу, що я міг дати єї охоту писати мужицькі “нариси”. Тішив би-м ся, якби Кобилянська чула, як рвеса мужицька душа, якби виділа їх рожі і їх царівни як царюють. Може щодо артизму воно рівне пірваній струні у фортеп'яні, або рожі в склянці, або царівній в кабінеті, але щодо простору і сили — воно більше.⁴⁶

Стефанік дуже виразно бачив істотні розбіжності між своєю динамічністю, перед якою мусив поступитися невиразний естетизм Кобилянської, і силі свого вислову надавав більшого значення.

В іншому листі до Кобилянської він знову, не без іронії, говорив про слабосильність, про відсутність мечів у її творі:

Читав Ваш нарис *На полях*. Гарний тому, що дійсно держаний є у тоні тої синявої мраки... Вже то Ви умієте писати так, що прочитавши Вашу робітку, у мене очі добріють, як у дитини, і гляжу наперед себе без крихітки злости на світ і людей. Всі вістря, що могли би ранили людей, Ви ховаєте у себе, всі прості лінії, що вибігали б поза гармонію, Ви нагинаєте своїми делікатними руками... Як читаю Ваші твори, то Ви дивитеся на мене смутно і лагідно, як та Матір Божа, що має в серці мечі, а на лиці любов до всіх.⁴⁷

Письменник надзвичайно тонко завважував усі оті характеристичні гармонійні лінії неоромантизму, що повинні були зливатися в ніжну симфонію з метою облагороднювати людські почування, і так

же тонко характеризував лінії експресіонізму, що повинні були інтенсивно випинатися, жовтіти, червоніти, чорніти, ставати підкреслено кривими, ламаними, загнутими для того, щоб акцентувати окремі вражаючі деталі, крик розкиданих атомів, стогін людської душі. Назви ні для одного, ні для другого стилів автор, звичайно, не мав. Він тільки глибоко усвідомлював істотні відмінності між ними.

Стефанік був достоту поінформованим про тодішні західноєвропейські літературні процеси, студіюючи у Кракові медицину, будучи в тісних зв'язках з польськими письменниками, маючи доступ до старих та нових видань світової літератури. Літературні зацікавлення автора відбиті, до деякої міри, в його епістолярній спадщині. У листі до свого приятеля він писав, що по сім годин на день сидів між “мерцями”, маючи на увазі дизсекцію трупів, потім “спасав мир політикою, етикою — Спенсера, Золя, Дюма — бігав по всяких Kolkach literackich”,⁴⁸ позичав у бібліотеці книжки сучасних німецьких письменників, читав сам і надсилав їх друзям у Галичину.⁴⁹ Письменник захоплювався Стріндбергом і обруювався, що “цього шведського найбільшого літерата” хотіли “замкнути до вар'ятів”.⁵⁰ Втомлювали його одноманітні розмови про Золя та Верлена, бо все, мовляв, “має свою міру і нерви також мають свою”.⁵¹ На запрошення Пшибишевського, з яким був у дуже близьких взаєминах, ходив до театру “на вольну сцену”,⁵² і досить пасивно реагував на п'єси Метерлінка, завважуючи лише “цікавий феномен техніки драматичної”.⁵³ Драму *Затоплений дзвін* Гавптмана уважав “правдивим доробком літератури теперішньої”.⁵⁴ Цікавився творами французького письменника П'єра Люїса⁵⁵ та німецького автора монографій про мистців Германа Кнакфусса.⁵⁶ А польських письменників найбільше любив Яна Каспровича: “Один Касропович подобався мені дуже.”⁵⁷ З-поміж українських авторів, крім Кобилянської, з радістю читав ще Коцюбинського. “Ваші писання — відзначав він у листі до Коцюбинського — читаю радо і вони мені найбільше подобаються зі всіх теперішніх наших”.⁵⁸ Творчість Франка, хоч і дуже цінував, проте вважав, що він надто пристрасно був захопленим ідеями народництва: “Він облишився... фанатиком, щоправда, талановитішим... але все ж таки фанатиком.”⁵⁹

Перебуваючи закордоном у часи навальних суспільних перемін і бурхливих літературних процесів, Стефанік пильно стежив за всіма подіями, мав ясне уявлення про них і чітко їх з'ясував:

Тоді стояла непохитно теорія раціоналізму, тоді стояв непохитно Спенсер зі своєю тезою, що суспільність людська є організм, тоді Маркс поставив десять заповідей бідним — було в що вірити, було що писати.

Тепер сі тези поволі уступають, а виходить Толстой, а виходить Верлен і багато позолівських романтиків, що чогось ждуть і чогось надіються, і не знають чого. Се ж такий час, який був за Байрона, Лермонтова, — а не той сам, як висше... хотів-ем написати. Два рази ніколи нічого не буває. І чи Золя сам не читає Байрона? І чи думає, що як ми і після нас будуть читати Бодлера, то его “L'Argent” забудуть? Таж ми нині читаєм Lenau'a, Musset'a — і Золю, і Гонкурів. Чи вернеся такий сам натуралізм, як віщує Золя, тяжко осудити, хіба на даних можем per analogiam сказати, що як романтизм Байрона є інший від романтизму Якобсена, так натуралізм будучий буде інший від золівського. Я хотів Вам лиш дати образ течій і борбів, які ведуться нині в Європі межі двома школами літературними. Ся борба є не лише в літературі, вона дійшла і до штук красних і витворює символістів, імпресіоністів і ніколи, як Золя, не можна говорити, що ся борба — є борбою в жовніри хлопчиків. Навіть такий Ібсен в посліднім часі стався містиком. Се діло не маловажне; его треба знати, як хочеса “мати вікно до Європи”.⁶⁰

Епістолярна спадщина письменника ясно виказує, що його талант розвивався на ґрунті світової літератури, а його творчі прямуння були співзвучними з експресіонізмом, який тількищо починав накреслюватися на порозі 20-го століття. Сам автор не був свідомим цього, але він виразно непокоївся, не знаючи до якого стилю оприділити себе: “Я маю раз вийти з ліса ріжних напрямів літературних, котрі тепер мене на роздоріжжю напали і кожний тягне в свій бік.”⁶¹

Багато завдячував Стефанік своєму великому приятелю Вацлавові Морачевському,⁶² за його всіляку допомогу, а зокрема за те, що він вірив у його талант, заохочував працювати. “Через Вас — писав він іронічно — я стався славним і декадентом, через Вас на русинів незабавки найде новий напрям у літературі. Боятся, що Ви заведете молодих русинів з моєю помочою на манівці фраз і безідейности. Я слухаю і весело мені на душі, що Ви наважилися русинів кинути у пропасть безідейности.”⁶³

Здавалося, Стефанік тріюмував, відчуваючи, що він прямує в бажане русло модерної літератури. Однак це торжествування впливало, насправді, не так з його радості, як з надмірного болю, бо його творів не розуміли, не цінили й не хотіли друкувати:

У послідних місяцях я пробував друкувати малу книжечку... але ті, що мали дати гроші, сказали: “Талант є та нема у сих творах служби громаді, нема науки для теперішнього покоління, таке можут собі багаті німці друкувати.”

Я все боявся бути “початкуючим літератом”. А тепер видно, що не дармо боявся. Леда дурень, то зараз має претензії батька, брата, меценаса з радами і порадами. Я й подер у їх очах мої папери і тепер лиш є ті нотатки, що я з них черпав до моїх праць, що нема в них служби громаді. Тепер я буду служити людям і собі, а не громаді.⁶⁴

Справа стосувалася *Літературно-наукового вістника*, точніше одного з його реакторів, Осипа Маковея, якому автор дав до друку три свої оповідання: *Вечірня година*, *З міста йдучи*, *Засідання*. Перші авторіві твори — *Виводили з села*, *Лист*, *Побожна*, *У корчмі*, *Стратився*, *Синя книжечка*, *Сама самісінька* — друкувалися в 1897 році в газеті *Праця* й своїм новаторством насторожили традиційну критику. Тому, коли письменник дав свої нові оповідання до соліднішого, на цей раз, літературного журналу, то отримав від Маковея дипломатичну відмову у формі різних порад. Між обома письменниками розгорілася листовна полеміка, що своїм духом нагадувала полеміку між Михайлом Коцюбинським та Панасом Мирним і вияснявала істотні розходження в їхніх поглядах на літературу та її призначення.

У своєму листі до Стефаніка Маковей признавав йому “знамениту обсервацію”, але завважував: “Ви, мавуть, гадаєте, що мало що ще більше й потрібно, крім обсервації. Так гадати не можна.”⁶⁵ Автор листа підкреслював, що з його поглядом погоджуються й інші члени редакції — Іван Франко та Михайло Грушевський. Він порівнював Стефанікові оповідання з записами “стенографа або фонографа”,⁶⁶ дораджуючи йому краще “обробляти, угруповувати сцени і моменти”,⁶⁷ щоб оповідання виходили “правдивими і артистично заокругленими”.⁶⁸ Маковей називав Стефанікові новелі “скупими фотографіями”, а його персонажів — “фонографами”,⁶⁹ вимагаючи, щоб він докладніше описував їх: “варто би хоч кількома словами нарисувати тих розмовників.”⁷⁰

Маковей не розумів Стефанікового естетичного принципу й з усією рішучістю засуджував найістотнішу рису його стилю — драматично зарисовувати контуру одного моменту в космічних просторах часу. В уявленні Маковея такий драматичний момент відбивався лише незрозумілою білою плямою:

Се виходить не раз так, якби маляр лишив на образі місце на чоловіка, але не намалював його: лишив тим, що дивляться, аби догадалися, що тут має бути чоловік... Враження псується.

На мою думку, шкода би таку гарну обсервацію вбирати в такі убогі лахи. Як кажуть: мелодія є, але гармонізація кепська.⁷¹

Закінчуючи лист, Маковей ще раз завважував, що “шкіци занадто сирі”,⁷² радив краще їх опрацьовувати, бо інакше, “вони підуть у рубрику ту, в яку зачисляють малярі свої ‘сирі’ шкіци: махнув рукою сюди-туди і сховав до теки, як матеріал до чогось ліпшого. Схопив кілька черт вірно, а решту лишив”.⁷³ І ще раз наголошував: “Без терпеливості і ‘шліфування’ тут не обійдеться”, а спішити друкуватися

немає, мовляв, потреби — важливо — відзначав він — “щоб річ була добра і варта хоч на кільканадцять літ.”⁷⁵

Вражений Стефанік обурювався та з гірким сарказмом писав редакторам *Літературно-наукового вістника*:

Я готовий пристати на то, що мої оповідання закороткі, заборзо шкіцовані, загрубі, аби увійшли в літературний журнал. Може борше найшли би собі примісте у споді якої політичної часописі. Сирий матеріал — то хиба. Але більше Ваших закидів не приймаю. Будовою своєю вони, мої оповідання, не кривдять естетики і штуки.²⁵

Молодий прозаїк з питомою йому стислістю в кількох точках з’ясував у цьому листі своє літературне кредо:

1. Максимальна напруга, що досягається шляхом концентрації на одному образі чи на одному споміні: “Спочатку вони мотаються, зникають, як та хмарка на небі, а потім запановує один спомин і він тримає душу в тузі через ту годину. Се образ без рамців — але образ.”⁷⁶

2. Мала епічна форма, що зображає не епопею, а вражаючі “окрайці безлично голих образів з життя мужицького”.⁷⁷

3. Не описовість, не фотографія, а плетиво емоцій творчої фантазії, що в ній губиться сама присутність автора: “Чи може штуці не впасти до сподоби, що вона чує три голоси мужицькі, як полем розходяться і байку творять? Чи доконче тут голосу автора або опису тих ротів, що балакають?”⁷⁸

4. Нехтування естетичними елементами на користь граничного контакту з читачем, уважаючи, “що ті естетичні заокруглення, то є на то, аби їх читач борзенько минав, або на то, аби заплісілому мозкови не дати ніякої роботи.”⁷⁹ Тут він наголошував: “Я таких оповідань буду сотки писати, я буду і повісті писати, але ніколи не буду давати їх публіці заокруглених. Як ме їх пожирати, най чує, що дре або скобоче.”⁸⁰

До свого кредо, що могло б успішно лягти в основи українського експресіонізму, Стефанік додавав ще свій негативно наснажений опис народницької літератури:

Я ще маю наших літератів за дуже нещасливих людей. Вони говорять до своєї публіки, а вона нічо, вони патосом намагають, і вона знов нічо! Ви бачили може коли-небудь бесідника, що бесідує до збору, бесідує він, а збір не переймається его словами ані за ніхоть! Попадає в фальшивий тон, бо его морозить публіка і бесіда зла, і вражіння нема, і збір з-під лоба глядить! А наші літерати мусять балакати до своєї публіки і стараються так балакати, аби робити вражине. І виходить таке... “О, нещасливий народе, яке страшне фатум висить над тобою!..”

Се те, що є в новинках *Діла*, се те, що посол Окуневський рекламує, а за ним сотка попадянок. Як ми маємо стати на якусь оригінальну і сильну літературу, то треба писати безлично голі образи з життя мужицького. І хоть вони сирий матеріял, то все-таки не деклямація.⁸¹

Такої думки був молодий прозаїк про “заокруглені” твори своїх старших сучасників, проголошуючи до того найстрашнішу “єресь”, що письменник не є слугою народу, а “штука не є учитель гімназії”.⁸²

Однак лист Стефаніка зробив своє. *Літературно-науковий вістник* прийняв таки до друку його оповідання, хоч і в дещо змодифікованій формі. Письменник радів, пишучи до Морачевського: “Тішуся, що маю накладцю. Ще більше тішив би-м ся, якби я міг книжку надрукувати після моєї волі, але так не можна. Але се пусте.”⁸³

Прихильно привітав появу нових оповідань молодого прозаїка художник і мистецький критик Іван Труш, поставивши його ім'я нарівні з Франковим. “Тут заговорив до нас Стефанік перший по Франкові сильним артистичним голосом, — завважував критик — а представив мужика, або ліпше сказати його душу, так пластично і так знаменито, як ніхто перед ним.”⁸⁴ Будучи мистецтвознавцем, Труш прекрасно розумів та міг позитивно оцінити Стефанікові “невигладжені рапаві” оповідання, як характеризував їх Маковей, знаючи, що в мистецтві “недогладжений шкіц може бути великим ділом штуки супроти кількатомового роману, і то гарно обробленого”.⁸⁵ Разом з тим він відзначав і те, чим сам Стефанік дуже турбувався, тобто: “фабули у творах Стефаніка нема, для того не буде він тішитися популярністю у широких кругах читачів; зате для вище розвинених одиниць новелі Стефаніка становитимуть джерело правдивої духової розкоші”.⁸⁶

Стефанікова проблема власне й була в тому, що крім вузького кола його приятелів, тих “розвинених” істот не було. Існувала скалічена інтелігенція, що вважала себе “сіллю землі”, що диктувала літературні смаки, і яку письменник глибоко не поважав. Він розумів причини відсталості тієї інтелігенції, він робив навіть спроби виправдати її, але погодитися з крайнім примітивізмом він не міг. Не міг він погодитися і з фактом гвалтування молодих талантів в ім'я тих же “артистичних” смаків, що й призводило, на його слушний погляд, до “грубого нерозуміння поетів, браку тепла і заохоти до праці, а то і до явної ненависти до них”.⁸⁷ Стефанік добре передбачав, що народження модерної літератури прийде на український ґрунт не скоро, що боротьба буде затяжною, однак вірив, що “наш люд має в собі багато сили” народжувати нескорені таланти, і народить він колись, писав він, свого поета, “але то відай буде Гоголь, а его твір — будуть Мертві душі”.⁸⁸

У липні 1898 року Стефанік повернувся на деякий час з Кракова у своє рідне суспільство, обмеженість якого, відзначав він у листі до Кобилянської, ранила його душу: “Мають рацію, що кажуть за мене: коби хотів писати. Для неї, інтелігенції, я не маю серця. Писати для неї не буду. Не можна любити те, що вродилося тому п'ятдесят років і є маленьке та до того миршаве. Оправдати я годен, але любити не могу”.⁸⁹

І письменник відмовлявся творити для “батьків народу”, зрікався мас, творив тільки для своїх приятелів. У тому ж листі він писав: “Хочу їм подобатися. Хочу їм заплатити за те, що вони приятелі. Кожна моя новелка — подяка для них.”⁹⁰

Надмірну відданість справі збирання матеріялів до історії та етнографії, підпорядкування літератури етнографізові Стефанік називав “спеціальністю до втовмасювання людей у болото”.⁹¹ Осіб, відповідальних за такий стан, він звинувачував, що вони пропагували “затрату особистости — соціальний будизм, загибель чоловіка як такого”.⁹² Літературне народництво, його декляративний патріотизм, Стефанік виразно не поважав:

...біда, що мужиків кривдять, але вже найбільша біда, що всі їх жалують... Часом і сон присниться патріотичний. Се така мода і такий фалш, а як не фалш, то така слямазарність, що вбиває кожне молоде серце. Нема одного русина інтелігентного, аби не жалував “простолюддини”... сей головний тон нашої інтелігенції глупо-жалісливий видає всяку силу в молодих душах і робить з них декляматорів і калік. Гляньте довкола себе, а побачите старих сантиментальних акторів, що грають ролю “селянолюбців”. Грати ролю — се патріотизм.⁹³

Він рельєфно зображував старих дубів, у тінях яких несміливо пробивалися, заглушені тінню паростки нової української літератури:

Бачу наших руских панів, що жалують “селянина” і слизькі сльози проливають, і жаден з них не має відваги або здерти з мужика мільйонів, або его безконечно любити. Бачу тих калік, що увихаються, як шевці, аби з них взяти голоси і стати рускими послами або підслухати співанку і видати етнографію... Хоче стати інтелігенцію і хоче, аби мала поетів ота погань, що закрила ціле наше жите хмарою сліз ошуканчих і потоками деклямацій з Шевченка. І хотів би-м мститися на тих каліках, що зробили патріотичний шпиталь з нашої землі.⁹⁴

У таких обставинах, скаржився він Морачевському, молодим письменникам були закриті всі дороги, і вони

Нарікали, кивали пальцем у чоботі на львівських редакторів, що не хотять містити їх праць. Казали, що аби який редактор помістив яку працю, чи наукову, чи літературну, то треба: або стояти в его таборі політичним, або просто перекупити редактора. Додавали ще, що найрадше беруть до друку такі твори, котрі в данім случаю мають тенденцію сего або того гурту політичного. Конєць жалів такий: не маємо своєї газети, тож марнуємося, а як котрий вийде наверх, то перефільтрований і скривлений. Я кажу рацію сим жалям, бо знаю, що редактори літературних наших часописів — се дурні, старі і шубраві панки. Дурні, бо нічого не знають і не хотять знати, старі, бо мають лиш Шевченка в мозгу та й то Шевченка, перейшовшого через коректу святого Юра, а шубраві тому, що шубраві.⁹⁵

Стефаник поробив заходи видавати новий літературний журнал, довкола якого могли б гуртуватися “лише молоді літерати”, друкувати в ньому свої оригінальні твори, переклади з чужих літератур, літературно-критичні огляди, “політики і духом не мало пахнути в газеті”.⁹⁶ На редактора він спочатку пропонував Василя Щурата: “Був-єм зі Щуратом; в справі нашого журналу літературного говорили-сьмо довго, і стало на тім, що аби видавати.”⁹⁷ Однак, не дивлячись на Стефаникові наполегливі старання, реалізація журналу залишилася не здійсненою, а він хотів небагато, “лише трохи сонця пустити меж людей... хотів ті зорі, що блимають слабеньким світлом згуртувати і зробити молочну дорогу, аби людям зробити дорогу зі звїзд краси”.⁹⁸

Загальна важка атмосфера, тривала безпросвітність та безвиглядність травматично відбивалася на поглядах молодого прозаїка стосовно його дальшої творчости. Він продовжував писати тільки для себе й малого кола своїх приятелів. “Мені дуже жаль, — писав він Морачевському, — що я не можу післати Вам на свята своєї книжечки. Ще не скінчений друк. А я лиш для Вас єї друкував і лиш на то, аби єї Вам дати на святий вечір. Бо для публіки я нічого не друкую і не буду друкувати.”⁹⁹ В листі до Кобилянської він знову підкреслював: “Я пишу для приятелів... А більше для нічого і нікого.”¹⁰⁰ І знову, до своєї майбутньої дружини Ольги Гаморак: “Посилаю Confiteor... писане для сестри Калитовської, хотів би-м, аби крім Вас двох ніхто не читав. То є моя біографія, держана в тоні ‘*Wahrheit und Dichtung*’ ”.¹⁰¹

Новелі Confiteor¹⁰² та Суд, написані в 1899 році, коли Стефаникові було 28 років, коли він був у зеніті своїх творчих сил, і коли він, незрозумілий і невизнаний, замовк до 1926 року, не написавши ні одного рядка. Письменник відчув остаточно свою глибоку самотність, спричинену ще й особистими переживаннями, і попав у надмірне нервово потрясення. “Я дістав нервовий напад, — повідомляв він Гаморак, — по нападі прийшла сильна депресія”,¹⁰³ а серце, “коли зачує якусь неспокійну

думку в голові, то зараз боїться, тріпочеться, як пташина і б’є в грудях, як вогнем”,¹⁰⁴ “здається мені, що дієся щось, що мене має роздавити і знівечити, і під обухом сеї манії хожу”.¹⁰⁵ Коли стан покращувався на деякий час, письменник писав:

Моя нервовість ніби переходить. А як вона минає, а сили приходять, то я знов підіймаюся і знов лечу у висоти. І чую шум орлиних крил попри острі, піднебесні скали, і чую самоту орла і висоту его. А zarazом чую кривду всю, що серце люцке в кусні крає і хотів би-м знайти таку тихеньку, мохом порослу церкву, десь на забутім приліску. Притулив би-м коліна до єї нерівних плит і губами своїми розпік би-м студений камінь на вогонь і так просив би-м пощади і помилування для серця, що в кусні розкравуєся! І чую в собі силу всіх спорохнявілих поколінь і всіх живучих, аби шукати щастє на землі. І чую як по моїм лиці спливають всі сльози діточі, що ними всі діти плачуть, як сонця дістати в малу долоню не годні. І пропаду я серед великих діточих бажань і не буду жити як Бог приказав — сумирно і спокійно. І нині вже маю упертість, аби не уступити перед своїм сконом, бо не боюся ніякого скону і жадного бога. А тепер дивлюся на червоне небо крізь сухе галузе дерев, а вони як коли чорними нумерами пишуть на небі мій конєць. І не боюся.¹⁰⁶

І останній акорд розпачу:

Я не можу ніколи бути здоровий, я можу лише більше або менше терпіти, — коби менше. Ви знаєте пізні осінні дні. студено, чужо, сумтно. А низьке слабе сонце вихилиться з полудня, з того полудня маленького, низенького, безсильного — і ще стає сумнійше. Бо воно освітить, на очи виведе той сум, меланхолію змученої землі, траву ізсохлу, припопане, чорне листє. І від такої веселости стає тяжко, ще тяжче.

Моя веселість йде до мого серця як жебрак. Стає перед чорними думами, що там здавна засіли, і жебрає маленькі монети. І вона стоїть, стоїть і тихенько виходить, аби дверима не рипнути, аби газди не гнівалися — і виходить без нічого. І стоїть за дверима, і вмирає поволи.¹⁰⁷

Як цинічно й недоречно на тлі Стефаникових літературних аспірацій та його важкої душевної травми звучали ще донедавна штампи сучасних українських радянських стефанікознавців про те, що він, мовляв “сам того не знаючи, перебував під впливом великої пролетарської ідеології”;¹⁰⁸ що він служив своїм словом “мільйонам... звертався до кращих традицій української реалістичної прози”,¹⁰⁹ схоплював дійсність “об’єктивом фотоапарата”.¹¹⁰ Вони безпардонно заявляли, що Стефаник “спирався на великі досягнення попередньої й сучасної йому

української та російської реалістичної літератури”,¹¹¹ і, разом з Коцюбинським, був “зачинателем соціалістичного реалізму”;¹¹² що він “поборював впливи модернізму”,¹¹³ і будучи “захопленим ідеєю служіння народним масам, він цілком віддався літературній роботі”.¹¹⁴

Щождо порад Маковея, щоб Стефаник настроював свою музу на громадський лад, то ці стефаникознавці казали нам: “радили молодому авторові добре, бажали щоб він пішов напереків модному тоді модернізмові, по шляху реалізму”, і автор скоро, мовляв, “вірними порадами скористався”.¹¹⁵ Вони в один голос проклямували: “Відповідь Маковея була слухною”, а Стефаникову, сповнену сарказму відповідь — “Я готовий пристати на то, що мої оповідання закороткі, заборзо шкіцзовані” — трактували, як визнання автором його помилок, бо оповідання переходили, мовляв “у натуралістичні”, і “застереження проти подібного підходу до зображення явищ життя мало цілком реальні підстави”.¹¹⁶

Спрощене народницькими традиціями тлумачення Стефаникової творчості, намагання віднаходити в ній лише фотографічне зображення дійсності, представити його тільки співцем бідного галицького селянства, протягнулося чорною ниткою від народницької до української радянської літературної критики — від О. Маковея, який бачив у Стефаникових творах лише те, “як наш мужик живе дома і поза домом, як він думає про працю і про землю... які в нього навикі і звичаї, який він у щасті і нещасті”,¹¹⁷ до сучасного найавторитетнішого стефаникознавця М. Грицюти, який, подібно до Маковея, ключ до розуміння Стефаника знаходив у безпосередньому економічному становищі селянства, висував на перший плян авторову “тонку спостережливість, прекрасне знання життя села”, його “болі й муки, що струмками течуть в широку ріку пролетарського розуміння кризи”.¹¹⁸

Колись Володимир Дорошенко також сказав був у своїй праці про Стефаника, що він співець села. Знаменним з цього приводу було велике Стефаникове обурення:

В. Дорошенкові раз вихопилося, що я поет загибаючого села, що я сирота стою між двома клясами. Чи село загине і чи я є лиш поетом якогось суспільного кадавера, це треба б доказати. Я писав тому, щоби струни душі нашого селянина так кріпко настроїти і натягнути, щоби з того вийшла велика музика Бетховена. Це мені вдалося, а решта — це література.¹¹⁹

Цю кардинальну Стефаникову заяву критики вигідно промовчували, залишаючи його далі на списку “співців села”. Це саме стосується й

Стефаникового листа до Маковея, в якому він дуже ясно виклав своє літературне вірую, що дає досить матеріалу для розкриття його стилю, його літературного світогляду. Однак, як признавався Грицюта, цей лист “у цьому плані ще не знайшов належного осмислення в нашому літературознавстві”.¹²⁰ І дуже ймовірно, що з позицій ідеології партійності й народності важко буде колибуть наблизитися до вірного тлумачення Стефаникових літературних позицій, зформульованих у листі до Маковея.

Цікавим залишається ще питання Стефаникового діалекту. Сам він часто жалів, що не писав літературною мовою, однак, як завважував Богдан Лепкий, нічого в цьому напрямку не робив: “Говорив так само, як і писав... Літературна мова спливалала по ньому, як дощ по парасолі.”¹²¹

Чи був Стефаник суцільно пройнятий духом експресіонізму? Все його наставлення до літератури, як доводять критичні аналізи його творчості, його епістолярна спадщина та його літературне кредо, такий факт явно маніфестують. Коли ж додати до цього ще й діалект, який свідомо мучив автора, але домінував у підсвідомому творчому акті, то можна зробити висновок, що навіть і ця ознака письменників експресіоністів, які відкидали божків науки, кидали гасла — геть з логікою в мові, стихійно панувала над ним.

У розмові з своїм приятелем Богданом Лепким, який перебував разом з ним на студіях у Кракові, Стефаник висловив був сумнів щодо вартості своїх творів через те, що вони писані жаргоном. Лепкий дуже слушно відповів: “Якраз у тім жаргоні один із секретів твоєї великої сили. Літературною мовою не можна би з такою експресією сказати того, що ти покутською говіркою сказав.”¹²²

Якщо для реалістів та імпресіоністів мова була найважливішим засобом художніх характеристик і в основу свого образу вони заклали метафору, то експресіоністи рішуче заперечували таку домінуючу функцію й тому, замість метафори, вони будували свої образи на катахрезах — на дисонансах та внутрішніх контрастах. Для реалістів, імпресіоністів, а також експресіоністів важливим було зображення емоційного стану їхніх героїв, однак експресіоністи, в тому числі й Стефаник, значно гіперболізували емоційні нюанси того стану і в ім'я якнайсильнішого вираження їх нехтували літературною мовою та дозволяли собі користуватися діалектами.

Експресіонізм у загальному поділяють на три фази: рання, до Першої світової війни, позначена метафізично-моральними тенденціями; друга, в час війни, відзначалася пацифістичною політично-громадською заангажованістю; третя, після війни, наближалася до сюрреалізму.¹²³

В українській літературній критиці, як згадувалося на вступі до цього розділу, початки українського експресіонізму, обминаючи Стефаніка, датуються 1920-ми роками, отже тоді, коли в Європі експресіонізм був у третій стадії свого розвитку. Питання, в якій формі український експресіонізм пов'язувався з експресіонізмом європейським та з якою фазою його розвитку, не висвітлюється. Критики, однак, досягнули деякої однозгідності, що він відбився в українській поезії, прозі і драмі. Іван Кошелівець, наприклад, встановлюючи дату народження українського експресіонізму 1920-ми роками, відзначав, що під впливом німецьких експресіоністів Газенклевера та Бехера "писав Валеріян Поліщук; оригінальним і свіжим був експресіонізм Тодося Осьмачки... Миколи Бажана. У драмі наближалися до експресіонізму Микола Куліш... та Іван Дніпровський".¹²⁴ До цієї групи експресіоністів критики також залічували Євгена Маланюка.

Питання українського експресіонізму в літературній критиці 1920-х та пізніших років не було ще в центрі уваги критичних досліджень. Однак цікаво, що такі авторитетні критики, як Святослав Гординський,¹²⁵ Іван Кошелівець,¹²⁶ Юрій Лавріненко,¹²⁷ паралельно до експресіонізму, знаходили в цих письменників виразні ознаки конструктивізму. Такі висновки, напевне, мали добрі підстави й вказують на потребу окремих дослідів цього питання, тим більше, що Валеріян Поліщук, визнаний критикою як експресіоніст, також визнається головним теоретиком українського "конструктивізму".

ПРИМІТКИ

1. Albert Soergel, *Dichtung und Dichter der Zeit. Neue Folge: Im Banne des Expressionismus* (Leipzig: R. Voigtlanders Verlag, 1925), p. 11.
2. Artur Hutnikiewicz, *Od sztytej formy do literatury faktu* (Torun: Panstwowe wydawnictwo naukowe, Oddzial w Poznaniu, 1967), p. 82.
3. Ulrich Weisstein, "Expressionism in Literature," *Dictionary of the History of Ideas*, t. 2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), p. 207.
4. Іван Франко, "З останніх десятиліть ХІХ в.," *Літературно-науковий вістник*, т. 15 (1901), стор. 130.
5. Там же.
6. Іван Франко, "Старе й нове в сучасній українській літературі," *Літературно-науковий вістник*, т. 25 (1904), стор. 82.

7. Там же, стор. 83.
8. Там же, стор. 82-83.
9. Леся Українка, "Малорусские писатели на Буковине", *Твори*, т. 12 (Нью-Йорк: Видавнича спілка Тищенко та Білоус, 1954), стор. 142.
10. Там же, стор. 143.
11. Там же.
12. Там же.
13. Сергій Єфремов, *Історія українського письменства*, т. 2, Видання четверте (Київ-Ляйпціг: Українська накладня, 1919), стор. 270.
14. Там же.
15. Богдан Лепкий, "Василь Стефанік," *Незабутні літературні нариси* (Берлін: "Слово", 1922), стор. 80-81.
16. Микола Євшан, "Василь Стефанік," *Під прапором мистецтва; літературно-критичні статті* (Київ: 1910), стор. 103.
17. Там же, стор. 104.
18. Там же, стор. 105.
19. Там же.
20. Там же, стор. 106.
21. Там же.
22. Там же, стор. 107.
23. Там же, стор. 108.
24. Там же.
25. Микола Зеров, *Нове українське письменство*, Випуск перший (Київ: "Слово", 1924), стор. 20.
26. Микола Зеров, "Марко Черемшина", *До джерел*, (Стейт Коледж, Па.: "Життя й школа", 1967), стор. 202.
27. Андрій Музичка, *Марко Черемшина* (Харків: Державне видавництво України, 1928), стор. 54.
28. Там же.
29. Там же, стор. 53.
30. Там же, стор. 54.
31. Василь Стефанік, 3 листа до В.І. Морачевського, Краків, квітень 1898, *Повне зібрання творів*, т. 3 (Київ: Видавництво Академії наук Української РСР, 1954), стор. 138.
32. Микола Зеров, "А. Музичка, *Марко Черемшина*," *Життя й революція*, 2 (1929), стор. 188-189.
33. Олександр Дорошкевич, *Підручник історії української літератури*, Видання п'яте (Харків: Книгоспілка, 1930), стор. 195.
34. Там же, стор. 196.
35. Там же, стор. 197.
36. Там же.
37. А. Шамрай, *Українська література* (Харків: Кооперативне РУХ видавництво, 1928), стор. 128.
38. Фелікс Якубовський, "На зломі українського імпресіонізму", *Життя й революція*, 3 (1927), стор. 315.
39. Там же.
40. Дмитро Рудик, "Василь Стефанік," *Життя й революція*, 4 (1927), стор. 63.
41. В. Коряк, *Українська література; Конспект* (Харків: Державне видавництво України, 1928), стор. 122.

42. В. Коряк, Вступна стаття, В. Стефаник, *Твори* (Харків: Державне видавництво України, 1929) стор. 10-11.

43. Там же, стор. 14.

44. В. Коряк, Нарис історії української літератури (Харків: Державне видавництво України, 1929), стор. 534.

45. Василь Стефаник, "Лист до О. Кобилянської, 1 жовтня 1898, *Повне зібрання творів у трьох томах*, т. 3, стор. 149.

46. Там же, "Лист до О.К. Гаморака", листопад 1898, стор. 157.

47. Там же, "Лист до О. Кобилянської", 16 грудня 1898, т. 3, стор. 160.

48. Там же, "Лист до Л.В. Бачинського", 4 грудня 1893, т. 3, стор. 27.

49. Там же, "Лист до Л.В. Бачинського", квітень 1894, стор. 29.

50. Там же.

51. Там же, "Лист до Л.В. Бачинського", 26 червня 1896, стор. 75.

52. Там же, "Лист до О. Кобилянської", 26 лютого 1899, стор. 172.

53. Там же, "Лист до О.К. Гаморак", грудень 1896, стор. 83.

54. Там же, "Лист до О.К. Гаморак", червень 1897, стор. 110.

55. Там же, "Лист до В.І. Морачевського", листопад 1897, стор. 126.

56. Там же, "Лист до О.К. Гаморак", січень 1899, стор. 165.

57. Там же.

58. Там же, "Лист до М. Коцюбинського", 8 липня 1901, стор. 235.

59. Там же, "Лист до В.І. Морачевського", 30 жовтня 1895, стор. 46.

60. Там же, "Лист до О.К. Гаморак", 29 лютого 1896, стор. 56-57.

61. Там же, "Лист до В.І. Морачевського", 3 березня 1896, стор. 58.

62. Морачевський — польський учений-природодослідник, професор Львівського ветеринарного інституту, захоплювався літературою, писав літературно-критичні статті, перекладав Стефаникові оповідання польською мовою, був великою духовою опорою автора.

63. Василь Стефаник, "Лист до В.І. Морачевського", серпень 1899, т. 3, стор. 191.

64. Там же, "Лист до В.І. Морачевського", квітень 1899, стор. 138.

65. Осип Маковей, "Лист до Василя Стефаника," 9 березня 1898, Фотокопія, Публікується вперше, *Літературна Україна*, 27 листопада (Київ, 1964).

66. Там же.

67. Там же.

68. Там же.

69. Там же.

70. Там же.

71. Там же.

72. Там же.

73. Там же.

74. Там же.

75. Василь Стефаник, "Лист до редакції *Літературно-наукового вісника*," 11 березня 1898, *Повне зібрання творів у трьох томах*, т. 2, стор. 72.

76. Там же.

77. Там же, стор. 73.

78. Там же.

79. Там же.

80. Там же, стор. 74.

81. Там же, стор. 73.

82. Там же, стор. 72.

83. Там же, "Лист до В.І. Морачевського," грудень 1898, т. 3, стор. 159.

84. Іван Труш, "Василь Стефаник," *Матеріали до вивчення історії української літератури*, т. 4 (Київ: "Радянська школа", 1959-1966), стор. 313. Вперше друковано: *Будучність* (Львів, 1899), стор. 6-7.

85. Там же, стор. 314.

86. Там же, стор. 315.

87. Василь Стефаник, "Поети і інтелігенція," *Літературно-науковий вісник*, т. 5 (1899), стор. 185.

88. Там же, стор. 186.

89. Василь Стефаник, "Лист до О. Кобилянської," листопад 1899, *Повне зібрання творів...*, т. 3, стор. 153.

90. Там же.

91. Там же, "Лист до О. Кобилянської," січень 1899, стор. 166.

92. Там же, "Лист до О.К. Гаморак", лютий 1899, стор. 173.

93. Там же, "Лист до О.К. Гаморак", 29 березня 1899, стор. 177.

94. Там же, "Лист до О. Кобилянської," 23 квітня 1899, стор. 180.

95. Там же, "Лист до В.І. Морачевського," листопад 1896, стор. 79.

96. Там же.

97. Там же, "Лист до О.К. Гаморак," грудень 1896, стор. 83.

98. Там же, "Лист до В.І. Морачевського," листопад 1896, стор. 80.

99. Там же, "Лист до В.І. Морачевського," грудень 1897, стор. 131.

100. Там же, "Лист до О. Кобилянської," лютий 1899, стор. 166.

101. Там же, "Лист до О.К. Гаморак," 25 лютого 1899, стор. 172.

102. Вперше появилася друком на сторінках *Літературно-наукового вісника*, т. 13 (1901) під назвою *Моє слово*.

103. Василь Стефаник, "Лист до О.К. Гаморак," листопад 1900, *Повне зібрання творів...*, т. 3, стор. 225.

104. Там же, "Лист до О.К. Гаморак," листопад 1900, стор. 226.

105. Там же, стор. 227.

106. Там же, "Лист до О.К. Гаморак," грудень 1900, стор. 228.

107. Там же, "Лист до О.К. Гаморак," 11 березня 1902, стор. 241.

108. М.С. Грищота, "Василь Стефаник," *Історія української літератури у восьми томах*, т. 5 (Київ: "Наукова думка", 1968), стор. 224.

109. Там же, стор. 228.

110. Там же, стор. 230.

111. В.М. Лесин, *Творчість Василя Стефаника* (Львів: Вид-во Львівського університету, 1965), стор. 3.

112. Там же, стор. 5.

113. Там же, стор. 8.

114. Федір Погребенник, "Дебют Василя Стефаника," *Радянське літературознавство*, 1 (1967), стор. 60.

115. В.М. Лесин, *Творчість Василя Стефаника*, стор. 33.

116. Ф. Погребенник, "Дебют Василя Стефаника," стор. 60.

117. О. Маковей, "Дрімляючі душі," Буковина, 3 листопада 1901.

118. М.С. Грищота, "Василь Стефаник," *Історія української літератури в восьми томах*, т. 5, стор. 223-224.

119. Василь Стефаник, "Лист до редакції журналу *Плужанин*," 1 серпня 1927, *Повне зібрання творів*, т. 3, стор. 249.

120. Микола Грицота, "Сторінка творчої дружби," *Літературна Україна*, 27 листопада 1964.
121. Богдан Лепкий, *Три портрети* (Львів: Видавнича спілка "Діло", 1937), стор. 89.
122. Там же, стор. 128.
123. Walter H. Sokel, *The Writer in Extremis: Expressionism in Twentieth-Century German Literature* (Stanford, California: Stanford University Press, 1959).
124. І.К. [Іван Кошелівець], "Експресіонізм," *Енциклопедія українознавства; словникова частина*, т. 2 (Париж — Нью Йорк: Видавництво "Молоде життя", 1955-1957), стор. 624.
125. С.Г. [Святослав Гординський], "Конструктивізм," *Енциклопедія українознавства; словникова частина*, т. 3 (Париж — Нью Йорк: Видавництво "Молоде життя", 1959), стор. 1115.
126. Іван Кошелівець, *Сучасна література в УРСР* (Мюнхен: Видавництво Пролог, 1964), стор. 118.
127. Юрій Лавріненко, "Микола Бажан," *Розстріляне відродження* (Paris: "Kultura", 1959), стор. 957.

Торонто

Володимир Жила

ХРИСТИЯНСЬКІ МОТИВИ В УКРАЇНСЬКО-КАНАДСЬКІЙ ПОЕЗІЇ

Проблема вивчення християнських мотивів у літературі в наш час, напередодні 1000-річчя хрещення Руси-України, набирає все більшого значення й привертає до себе увагу не лише письменників, літературознавців, а й широких кіл громадськості. Глибше розробляються різні аспекти цієї важливої проблеми, видаються присвячені їй наукові праці та збірники. І хоч наші успіхи в цій галузі незаперечні, все ж таки заспокоюватись на досягнутому не маємо права.

Під таким кутом зору хочемо заглибитись в українсько-канадську поезію, яка, хоч порівняно молода, має вироблені мистецькі принципи, що дають їй творцям можливість заглянути в тайники життя, відобразити людину, її бажання до кращого життя, її духовий світ, показати його характерні особливості й мистецькі вартості. Не торкаючись традиційних компонентів будови окремих творів, спинимось на розгляді християнських мотивів та їх ідейного спрямування й мистецького зображення.

Цікаве змалювання цих мотивів знаходимо в поетичній творчості Митрополита Іларіона (у світському житті Івана Огієнка), який вважав, "що для того, щоб мати успіх в житті треба міцно вірувати, надіятись і невтомно працювати".¹ Таким він був у практичній діяльності, таким залишився в своїй творчості. При всій різноманітності підходу, у своїх віршах він виступає носієм вищої істини, сіячем зерна "Божої правди на Христовій ниві".² Релігійно-національний момент у нього — це сильний засіб для створення ідейно-естетичних цінностей загальнолюдського значення. Визначається він споконвічним прагненням пізнати Бога. Свої шукання робить доступними і зрозумілими, щоб чутлива душа читача могла легко відгукнутися на його здобутки. Для прикладу зачитуємо в цілості його вірш "Умом я Бога не відчую".

Люблю я Господа душею,
Люблю Його і серцем всім,
І все істотою своєю
Собі про Нього розповім!

Я чую рухи скрізь Господні,
Я чую подихи весни,
І звуки Божі Великодні
Мені приносять тихі сни.

Я чую Бога кожним рухом
І в кожному звуці чуткий Він,
І чую серцем, чую духом
Його в природі тихий дзвін...

Я Бога серцем і душею
Любовно чую й пізнаю,
А ум істотою своєю
Не бачить Бога і в Раю! ³

У вірші досягнуто сильної експресивності в змалюванні контрастних картин, які мають захоплюючий і далекосяжний характер. Усе тут відображено вичерпно й передано гарячим серцем, благородною душею і великим розумом. Читача настроює уже сам зачин вірша, скерований на визначення Бога, якого не можна пізнати розумом, а можна лише відчутти серцем і душею. Психологічний момент набирає тут помітного значення, збагачує духовий світ вірша, вносить новизну в пізнання Бога та є добрим здобутком прекрасного. А сам процес пошуків Бога не ідилічний, не придуманий, а наскрізь реальний. Він є витвором духу поета збагнути сутність Бога й, таким чином, поєднати релігійно-етичне з естетичним.

Глибоку християнську проникливість виявив поет Володимир Скорупський у своєму вірші “у храмі”. Трагічним епізодом розп’яття він нашттовує читача на широкі роздуми та внутрішню заглибленість, що переплітаються з людським життям і мають не один, а багато вимірів, розкриваючись у багатьох площинах:

Свіча горіла теж моя у храмі
І зором я втуплявся в ікону.
І на долівці зогрівався камінь
Від поцілунку і поклону.

.....
Здалось, що молитви сягають цілі.
Де таємниці невблаганні.

Але ні світлі ризи, ні кадило,
Не йшли буйніше на уяву
Від цвяхів, що умертвлювали тіло
Того, Хто з духа склав державу. ⁴

Надзвичайно тонко й справді по-мистецькому розкрито тему. Ми є свідками духового піднесення, в якому поет змальовує картину розп’ятого Христа. Щось справді величне, сповнене надлюдською силою, з’являється перед нами. У той момент поет розкритий високої меті, а в його роздумах рельєфно проступає божеська сутність Христа. Особливу увагу привертає останній рядок, який має глибокий філософсько-психологічний підтекст, бо в ньому самосильно без затрати матеріальної енергії щедротами Божого духа з’являється Христова держава.

Широко повчальний характер має вірш Віри Ворскло “Церква мусить гартувати людину”. ⁵ У ньому нерозривно переплітається громадсько-національне й релігійне. Тут викладено завдання церкви в українському житті. Вона має завжди бути як “школа, кузня людських душ”. Таким чином, церква має не лише виховувати українську людину, а також охороняти її “в тяжкій мандрівці — Із життям боротись і творить”, а найосновніше бути її провідником:

Не веди нас у чужі столиці,
Не веди нас у чужі краї!
Поведи у Київ сяйнолиций —
В рідне серце нашої землі!

Все це разом узятє — це наше трудне життя, яке пройти не легко, а зокрема в розсіянні. Поетка свідомо викриває ті сили, які затьмарюють і послаблюють нас на магістралях далекої дороги по чужині, якою прагнемо повернутися до “серця нашої землі”, як сказано вище.

Своєрідно відображено християнські мотиви в творчості Микити Мандрики. Цей поет, науковець і громадський діяч розглядає християнські мотиви передусім із філософського боку. В них він додає глибокий зміст. Напр., у вірші “Похорон”, з надзвичайною проникливістю, поет підносить і поетизує постать блаженнішого Митрополита Іларіона:

Він у труні... Угрузло в митру чоло,
І ризи, і хрести... ⁶

З пієтизмом написані його вірші про Різдво Христове й Великдень. Ці великі християнські свята в розумінні Мандрики гартують нашу душу, дають нам справжню радість і незрівняне відчуття людяности:

Там у яслах, де спали ягнята,
Породила Сина Божа Мати.

І тому сяють ночі Різдвяні,
Усміхнулась вдова й сирота.
І всі люди зробились людяні,
Що пішли за словами Христа.⁷

Християнські мотиви високої людської честі й моральної сили знаходимо у вірші “Великоднє”. Духово зрілими, розумними й глибокими словами, поет закликає нас до єдності:

Коли звучить архангельська трембіта:
“Друг друга обніміте!”
В ці дні, із мороку сует, п'ютьми
Виходять люди в білих ясных шатах —
Воскреслими людьми,
як сам Христос розп'ятий.⁸

Хвилюючі образи цих віршів цілком реалістичні, вони уособлюють наш народ, його традиції і прагнення до добра. Немає сумніву, що за цими роковими святами поет бачив щось більше, щось значливіше, що визначає сутність нашого життя та нашу любов християнського світу, що в його розумінні твердо своїть за поцінування людини. Розгорнута тут і проблема прекрасного, що з'являється в турботі за суспільство, і його майбутнє.

Невеликий за обсягом вірш “Молитва” Олександра Смотрича — це оригінальне й цікаве явище, з углядженням політичного аспекту, в українсько-канадській літературі. Ввібравши досвід історії, поет склав мужню молитву, в якій кожне слово має своє історіософічне значення й стає відгомонам на кривди, заподіяні Україні Росією:

Молюсь, щоб в мене кожен вірш,
а в ньому кожне слово
й кожен звук,
став цвяхом
у труну Росії,

так, щоб її ніхто й ніколи
не зумів відкрити,
щоб світ забув про цю
падлючу й не людську
кацапську візантію —
О, Господи,
допоможи мені
убить Росію!⁹

Можна б закинути поетові проблему помсти, але це було б безпідставне твердження, бо перед нами не релігійно-філософський трактат, а вірш, в якому поет для змалювання своїх почувань і образів використовує лексику різних мовних пластів, зокрема публіцистики. Змальовує в ньому жаль наболілої душі та скривавленого серця! А біль у нього великий, переходить межі людського терпіння, стаючи переломною подією в його еволюції.

Поезія Іларіона Тарасюка, відомого українського євангельського поета, є в основному відповіддю на хвилюючі, релігійно-етичні, питання сучасности. Вона приховує у собі могутній потенціал, який досі ще далеко не оброблений і не вичерпаний. Кожен його вірш освітлений християнською думкою, яку висловлено в прямому розкритті подій, або в системі змалювання дійсности. Він захоплює нас своїми строкатими картинками, які не завжди є високо мистецькими, але зате ідейно насиченими й наскрізь емоційними. Його вірш “Христос” дає широкую й послідовну скалю визначень Спасителя людського роду:

Христос — особистий мій вічний Спаситель,
Христос — це причина мого буття,
Христос — мій найбільший у світі Учитель,
Христос — моя радість, і щастя й життя.

Христос — Добрий Пастир і Приятель вірний,
Христос — моє світло в дорозі земній,
Христос — мій рятунок, Йому все покірне,
Христос — вся надія, як гасне обрій.

Христос — моя втіха у рідній країні,
Христос — моя радість в скитаннях сумних,
Христос — мій фундамент, коли скрізь руїни,
Христос — моя пісня в мандрівках земних.

Христос — певний захист від стрілів ворожих,
Христос — у достатках й в нужді той самий,
Христос — від лукавих спасти завжди може,
Христос — Провідник на дорозі вузькій.

Христос — дивний Лікар душі, духа й тіла,
Христос — джерело добра, правди й життя,
Христос — у хворобі завжди моя сила,
Христос — у здоров'ї мій “хліб і пиття”.

Христос — є, був і буде! Землі як не стане, —
Христос — Пан панів! Він на троні сидить.
Христос — Зоря ясна у Новонастанні,
Христос — все у всьому! Як добре з ним жить!¹⁰

Усі ці визначення Христа будять у душі читача складу гаму почуттів, переносять його в світ радості, любови й захоплення, формують його настроєність, емоційне сприймання ідеї твору та його патосу.

Християнські мотиви у вишуканій ліричній формі знаходимо в творчості Івана Кмети-Ічнянського. Вони походять від серця й розуму й передані в формі душевного горіння автора:

Як Нарцис зацвів
Та у ясельцях,
Гукнув Ірод гнів,
Засмутив серця.

Той Нарцис — Любов,
Що з небес зійшла.
Пролив Ірод кров
Повен заздри-зла...

Та не міг Христа
Він Любов убить.
Ой! Зоре свята, —
Ти Нарцису квіт!¹¹

Сутність цитованого глибока, а ідейні обрії широкі. Христос у зображенні автора — це любов, якої не в силі знищити Ірод, що є втіленням зла. Поет користується імпресіоністичними засобами, які виходять у

нього рельєфно, яскраво з користю для кращого змалювання християнських мотивів.

Велич і значення християнського вчення, за думкою наступного українсько-канадського поета, о. д-р Степана Семчука, лежить у тому, що воно звеличує людину, дає їй справжнє духове піднесення, відкриває їй радість, тепло життя та робить її душевно багатою. Важливим виразальним засобом цього вчення є церква, яку автор зображує в повній відповідності до своєї душевної настроєності й філософського відчуття. Він стоїть на передньому краї боротьби за світлі християнські ідеали, які втілює Церква — організація духовництва й віруючих, об'єднана спільністю вірувань та обрядовості.

Церква постала з вогню любови,
Церква триває в крові ягнят,
вона сильніша понад всі змови
в тисячократ!

В тиранів ласки вона не просить,
ні не боїться жодних погроз —
Церква прощає, вона все зносить,
з нею Христос!¹²

Тут зображено тонке відчуття ролі церкви в християнському світі. Вона живе знаряддя, скарбниця духових надбань народу, невичерпне джерело наснаги. Сила її походить від Христа, мета її ясна, а шлях визначений.

Церква є вічна, вона містична,
Церква є щастям людства —
глибинні правди, шляхетні цілі,
її добра.

.....
Та Церква вічна й непобідима,
ще від апостольських літ,
вона прекрасна і незнищима,
аж доки світ.¹³

Ці думки не випадкові, вони породжені настроєм поета, його глибоким переконанням, виплеканим тривалими роздумами над долею рідного народу, його культури, його церкви. Естетичні позиції автора, з яких він

говорить — авторитетні, ідейно сильні, а в той же час щирі й простодушні.

Як пише Яр Славутич, “будучи глибоко віруючим, — Дан Мур, — гадав, що треба словом і серцем звертатися до Бога, говорити про страждання Христа в ім'я спасіння людства, про непорочну Діву Марію — покровительку українського народу”.¹⁴ Поетове зацікавлення християнською тематикою не пройшло безслідно; він дав нам кілька добрих віршів із царини релігійної поезії, в яких звернув пильну увагу на значення християнського вчення в житті людини. Його нове в релігійній поезії виростає із старого, воно переломлюється крізь призму естетичних вимог і поглядів і неодмінно позначається новизною в творчості поета:

Христос воскрес! Роздзвонює невпинно,
Дзвенітиме нащадкам і вікам!
Замучена, воскреснеш, Україно,
На славу Бога і ганьбу катам!¹⁵

Ця строфа при всій своїй зовнішній різноманітності є справжнім джерелом надхнення для читача. Привабливо, сміливо змалював поет образ воскресення України. У нього немає стандартности, а домінує свіжість та оригінальність.

Глибиною та розмахом пізнавальної сили позначений також вірш “Вифлеємська ніч”:

Бога Слово родить Пресвята Дівця,
Для спасіння людства від важких провин.

Зглянься, Божий Сину, на руках Марії:
Над моїм народом розпадись тюрмо!
Зоре вифлеємська, надсилай надії,
Щоб кайдани спали й каторжне ярмо.¹⁶

Тут поет не обмежується мистецькими роздумами, а діє цілеспрямовано, пов'язуючи “спасіння людства” з усіма гранями життя, а насамперед з визволенням свого рідного народу. Це проходить у нього не випадково, а в повному взаємозв'язку з його творчою метою та світоглядом.

Проблема організації єдності у поета зумовлена єдністю мети й завдання у процесі пізнання й відображення життя. Вона добре зображена Муром у вірші “Не плач, Рахиле”:

Помнож заповіді Місійного Сина!
Хай Божої Правди Лунають стихи!
Розіпнеться в муках, як виб'є година,
За наші важкі, непростенні гріхи.

Воскресне тридневої смерті з могили,
З ним жертви мільйонів, замучених, тлінь.
У бій поведе він уярмлені сили,
А воля хай сонцем засяє! Амінь.¹⁷

Тут неодмінно проявився характер митця, міра його таланту, рівень і спрямованість світогляду. В уривку філософічність поєднана з психологічним підтекстом. Сам вірш звучить напружено, суворо, але дещо стримано. У стриманості відчувається його сила, стійкість почуття й переконливість. Озброєний ідеями християнського вчення, Мур твердо вірить в глобальну розв'язку громадсько-політичних справ та із запалом фанатика проповідує воскресення мільйонів замучених жертв.

Проте найсильніше й найглибше відображено християнські мотиви українсько-канадської поезії в творчості Яра Славутича. У своїх творах він дав рідкісні вияви любови до Христа і Його вчення. У вірші “Христос” поет пише:

На скрипт не склавши й куцою рядка,
З метким стилетом будучи в розлуці,
Підняв Христос найбільшу з революцій,
Якій дзвенить прослава гомінка.

Снажної віри збурена ріка
Тече потужно в radoщах і в муці.
Ні Магомет, ні Будда, ні Конфуцій
Не згасять згаги, що гуде палка.

Неповториме арамейське слово
Несли апостоли в широкий світ,
Щоб вічна правда сяяла святково.

І взяв назавжди Божий Заповіт
На тло скрижаль, сумирне і пречисте,
Твоє навчання, всемогутній Христа.¹⁸

Сонет наповнено єдиною в своєму роді вірою в могутні сили Христового вчення, що привело людство до найбільшої революції, яка пройшла без кривавої боротьби, без памфлетів і маніфестів, оволодівши народами. Сьогодні її вже ніхто не в силі погасити, бо вона знайшла шлях до людського серця, заторкнула струни душі людської, влявши в неї любов та найбільші потенціальні можливості людського життя. Христова наука взяла людину за живе, за найсокровенніше в її душі — вже дві тисячі років веде її до пошуків істини та до її сприйняття. У світі, як стверджує поет, запанував Божий закон з невід'ємними складовими частинами мислі й почуття, побудований на сумирному й пречистому вченні всемогутнього Христа. Це ті великі потенції Христової науки, яка своїм емоційним впливом залучає людину до активної співучасті у творчій роздумі про Бога, час і людину. Сам вірш надихнутий пристрасною і творчою одержимістю, пройнятий ідеєю новаторського пошуку, захоплення й вічного шукання духової гармонії.

У кровних зв'язках з народом поет черпає творчу силу і творить свою безсмертну “думу про Кемптен”. Ця ліро-епічна пісня, у стилі традиційної думи, глибоко релігійна в своїй основі; покладена на музику Григорієм Китастим, вона розповідає про страждання українців-вигнанців, яких 1947 року московські гебеушники силою повертали в країну неволі. Якщо це правда, що нам “відомо близько 50 сюжетів дум у більше ніж 300 варіантах”,¹⁹ то тепер матимемо 51 сюжет дум у більш ніж 301 варіанті, бо Славутичева дума не тільки близька до історичних пісень, вона своїм змістом і формою кращий взірць для них. Її композиція традиційна, почавши від заспіву, розгортання сюжету, ліричних відступів, епічних повторень, тавтологічних зворотів, тощо. В основному вона пройнята благанням до Матері Божої, бо в бідного українського люду не було тоді зброї, щоб боронитись, а його знаряддя для оборони було лише палке, молитовне слово-благання:

Тоді вірні християни,
Війною гнані
Навколішки ставали,
Руки підіймали,
До Матері Божої промовляли:

“Мати Божа, заступнице наша,
Ти врятувала Храм Почаївський,
Ти покривала славу козацькою,
Спаси-порятуй від загибелі

Віру християнськую,
Не допусти до хижого плюндрування
Люд український”.²⁰

Читаючи ці рядки поймає нас острах, пригадуються жахи турецько-татарської неволі й не хочеться просто вірити, що це опис автентичних подій, які відбувалися в ХХ сторіччі. У думі багато енергії, пристрасності, а головне любови до народу і його християнських переконань. Поет блискуче стверджує брак справедливості й людяності у світі, дає зображення злочинності й нечуваного звірства:

Як зачують про ту молитву
Та три кати-людоїди, гебеушники,
Ще й сімсот жуйців,
Нерозумних людців,
За московське золото куплені, —
До церкви йдуть,
Гуму жують,
Людей прикладами б'ють...

Тоді вірні християни,
Війною гнані,
Один одного за руки брали,
До кам'яної підлоги припадали,
Словами промовляли:

“Краще нам, невинним людям,
Отут на чужині кістьми лягти,
Ніж у московську неволю йти:
Білим тілом гноїти бори сибірські,
Заповняти надра уральські,
Щоб над нами жирували кати кремлівські.
Чуєш, Сталіне, бусурмане окаяний,
Від української крові п'яний?
Умремо — не підемо,
На поталу не поїдемо!”²¹

Завдяки широті інтересів, вмінню всебічно аналізувати життя й по-філософському усвідомлювати, ця “Дума про Кемптен” є живим літописом повоєнного часу, з його складністю та драматизмом. Її глибокі християнські мотиви віри в Бога, віри в Божу Матір є блискучим

взірцем синтези ліричних ідеалів поета, тісно пов'язаних з історичною долею багатостраждального українського народу.

Не можна обійти мовчанкою і палкої молитви автора з другої пісні (“Голод”), що в поемі “Моя доба”. Сильний ідейно-емоційний поштовх змусив поета докорінно переоцінити свої погляди на життя. Цим поштовхом для Славутича був навмисне створений Москвою голод, що показав йому всю трагедію України 1932-33 років. З його грудей нестримним струмом виривається благальна молитва:

З октави 63: О, зглянься, Боже! Мудру дай пораду!
Дідизна гине, вмирає люд...
Невже був прадідів даремний труд?

Октава 64: Невже сплюндрює до ноги, до краю,
Розтопче нас розгнузданий москаль?
Допоки буде хмарами відчаю
Скверниво тьмарити розмайну даль?
І доки ти, розчавлений ратаю,
Здихати будеш на краю проваль?
Спини свій похід, фатуму ганебо!
Невже осліпло ти, жорстоке небо?!

Октава 65: Невже ж і ти з-над райдужних воріт,
Могутній Творче пралюдини й тварі,
Зориш байдуже на приземний світ,
Осівши владно на найвищій хмарі,
Щоб слати пагубу, зневіру, гніт,
І зло, й загладу, неподатну карі,
Страждання й муки, й розпачі без меж
На безконечність людських безбереж?

Октава 66: Невже оглух ти й не вчуваєш крику —
Вулканних скарг мільйонів голосів?
Яви надію, чисту і велику,
Достойну трону, на якому сів,
Благословивши землю яснолику.
Допоки ж буде пекла чорний зів
Ковтати радощі земного раю
І розвогнати вигубу безкраю? — ²²

“Таке звернення до Бога, — пише протоієрей Святослав С. Сасс, — часто сполучене з розпукою буває і в Шевченка, який питає Творця всесвіту: “Коли ляжеш одпочити, утомлений Боже, і нам даси жити?” Але в обох поетів цей докір знаходиться у палкій молитві до Бога, у глибокій вірі до Нього”. ²³ Поетова молитва — це драма його серця. Вона трагічна в кульмінації та у фіналі. Автор склав її в переконанні, що вона не тільки хвилюватиме покоління, але розкриє перед людством усю трагедію українського народу.

Яр Славутич, глибоко віруючий християнин, по-християнському похоронив свого діда, загорнувши його тіло в рядно, бо на труну не було дощок:

Спустив у яму на санках — на дно.

Октава 84: Коли упав на діда перший дерен,
Немов китайка на козацький прах, —
Засяли зорі на розлогий терен,
Що був вінком Христові попервах,
Як по старих, гетьманських прапорах,
Проходив місяць по багряних хмарах
І панахиду правив у пожарах. ²⁴

Улаштовуючи дідові козацький похорон, хлопець замість китайки, що мала покрити рідний прах, поклав дерен, — густо пронизаний трав'янистими коренями української землі. Навколишня природа створила всі лаштунки для похорону — він став по-справжньому християнським. Цей особистий мотив народного християнського характеру сильно підкреслює наставлення поета і його любов до традицій українського народу. Що більше, в автора з'являється проблиск думки: “А може хрест поставити? Дубовий? ²⁵ На могилі діда, щоб звеличити його пам'ять символом мук, терпіння й смерті Христа, як це робили споконвіку в Україні. Але від цього відштовхує автора розум, він не хоче зрадити лютому ворогові “де спочиває козацький прах”. ²⁶ Про це нехай знають лише “місяць і зірки”.

Найповніше виявилась любов Славутича до Христа та його науки у “Славні Христові”:

Слався навіки, слово Христа!
Йде над землею пісня свята.

Русь-Україна, людьми не мала,
Тисячу років із нею жила.

Слався навіки, слово Христа!
Нас окриляє сила свята.

Сяйво могутнє з'явила блакить —
Благо й свободу народам вістить.

Слався навіки, слово Христа!
Правда предвічна — віра свята! ²⁷

Славутич виступає тут, у цьому “кільці”, не просто поетом, а свідомим християнином, послідовним борцем за тожество Христа в Україні. Його слова стоять у тісній гармонії, вони творять гимн, що викликає подив і зачарування. Тут же його слова поліфонічні й, по-справжньому, мистецькі. Природність риторичних окликів, тонка деталізація Христового слова, глибока історична перспективність, лагідність інтонації та всесторонність думки — усе це засвідчує безмежну відданість поета Христовому вченню. Воно для нього — естетичний ідеал, що народжується в його душі, вибухає ідейною розлогістю, лагідністю оповіді й глибиною думки. Хочеться вірити, що “Славень Христові”, покладений на музику вже двома композиторами, ²⁸ стане гимном для звеличення тисячоліття хрещення Руси-України.

Підсумовуючи, хочемо підкреслити, що християнські мотиви в українсько-канадській поезії — це не безсистемне накопичення інформативного християнського матеріалу, а глибоко продумані змалювання Бога, Христа, Пречистої Диви Марії, Церкви, тощо. Зображення в основному поєднують у собі гостре відчуття сучасності з глибоким знанням історико-літературних традицій. Мотиви передані в освітлені мистецького світобачення при великій єдності слова, думки й почуття. Для багатьох авторів, згаданих у цій доповіді, християнські мотиви стали мистецьким ідеалом, вони вистраждані й тому звучать стійко й переконливо. Подані в образному змалюванні з особливою рельєфністю та яскравою виразністю. Думки авторів дохідливі, конкретні, зрозумілі. Їх легко закріпити в пам'яті. В цілому християнські мотиви відкривають світлі перспективи для українсько-канадської поезії, надихаючи її свіжим розумінням Христового вчення.

ПРИМІТКИ

1. Прот. д-р Іван Стус, “Пам'яті великого сина українського народу та його святої Православної Церкви, бл. п. Владика Митрополита Іларіона”, *Український голос*, 23 березня 1987, стор. 4.
2. Там же.
3. Митрополит Іларіон, “Умом я Бога не відчую”, *Антологія української поезії в Канаді*, за ред. Яра Славутича (Едмонтон: Об'єднання українських письменників у Канаді “Слово”, 1975), стор. 45.
4. Володимир Скорупський, “У храмі”, *Антологія української поезії в Канаді*, стор. 50.
5. Віра Ворскло, Церква мусить гартувати людину”, *Антологія української поезії в Канаді*, стор. 87.
6. М.І. Мандрика, *Завершення літа* (Вінніпег: “Арс”, 1975), стор. 30.
7. Мандрика, “Різдво Христове”, *Завершення літа*, стор. 187.
8. Мандрика, “Великоднє”, *Завершення літа*, стор. 185.
9. Олександр Смотрич, “Молитва”, *Антологія української поезії в Канаді*, стор. 122.
10. Іларіон Тарасюк, *На крилах віри* (Торонто: Християнське видавництво “Дорога правди”, 1962), стор. 60.
11. І. Кмета-Ічнянський, *Крила над морем* (Філядельфія: Об'єднання українських письменників “Слово”, 1970), стор. 39.
12. о. Стефан Семчук, *Світлість думки* (Вінніпег, 1970), стор. 67.
13. Там же.
14. Дан Мур, *Другоцвіт*, з вступною статтею Яра Славутича (Едмонтон: “Українські вісті”, 1979), стор. 7.
15. Там же, стор. 85.
16. Там же, стор. 84.
17. Там же, стор. 83.
18. Яр Славутич, *Зібрані твори 1938-1978* (Едмонтон: “Славута”, 1978), стор. 242.
19. В.М. Лесин і О.С. Пулинець, *Словник літературознавчих термінів* (Київ: “Радянська школа”, 1965), стор. 106.
20. Славутич, *Зібрані твори*, стор. 94.
21. Там же, стор. 95.
22. Там же, стор. 270-271.
23. Прот. д-р Святослав С. Сасс, “Християнські мотиви у творчості Яра Славутича”, *Вісник* (Вінніпег), 1-15 грудня 1985, стор. 4.
24. Славутич, *Зібрані твори*, стор. 274.
25. Там же, стор. 275.
26. Там же.
27. Прот. д-р Святослав С. Сасс, “Християнські мотиви у творчості Яра Славутича”, *Вісник*, 1 лютого 1986, стор. 7.
28. Сергій Яременко, *Славень Христові* (Едмонтон: “Славута”, 1985); Роман Бородієвич, *Київ та інші пісні* (Едмонтон: “Славута”, 1987), стор. 38-42.

МИСТЕЦТВО

Богдан Стебельський

ВПЛИВ ГАЛИЧА НА ЦЕРКОВНУ АРХІТЕКТУРУ І СКУЛЬПТУРУ ВОЛОДИМИРО-СУЗДАЛЬЩИНИ

Пам'ятки культури різних народів не все покриваються із територією, яку займають в сучасному. На деяких теренах народи є автохтонами, і культурні процеси на їхній території мають глибокі традиції, незалежно від посторонніх впливів інших народів і їхніх культур. До таких народів належить український нарід на території лісостепу Наддніпрянщини та Наддністрянщини із Північним Причорномор'ям степової зони, що в історичній перспективі є давнім полем бою між автохтонами хліборобами — предками українців та ірансько-тюркськими кочовиками-скотарями і, в якійсь мірі, симбіози, між ними.

Цей стан на півдні тривав від бронзової доби, за визначенням археологічної науки, і давав доволі ясну карту етнічних процесів, а в тому генези українського народу, носія слов'янства на терені Східньої Європи. На півночі етнічні кордони слов'янства, а в тому й наших предків, обмежувалися на Північному Поліссі межами зарубинецької культури, яка стикалася із двома етнокультурними масивами: балтів — на північ від Прип'яті у сточищах Двини аж до джерел Дніпра, та угро-фінів — від джерел Десни та Оки на півдні і в сточищі вод Волги і Ками та на півночі на територіях, що згодом дістали назву Новгородської землі.

Як балти, так теж і угро-фіни були етнічно і культурно автохтонами. Зокрема угрофіни були ізольованими у глибоких лісах, над великими ріками — мисливцями та риболовами, культура яких, як вірування, мова та матеріальні потреби і соціальна структура суспільства не тільки різнилася від характеру культури слов'ян, але й від їхніх цивілізаційних досягнень, розвинутих у контактах з цивілізаціями народів Малої Азії, а згодом грецько-римської культури.

Слов'яни вторгнулися на землі балтів і угро-фінів в другій половині першого тисячоліття від народження Христа. Нестор вираховує пле-

мена, що “сідають” на відомих йому теренах і називає окремі слов'янські і угрофінські, але часу їхнього “сідання” слов'ян Нестор не пам'ятає. На допомогу Несторові приходять сьогодні археологи, які на основі знахідок осель та форм поховань визначають шляхи і терени слов'янської колонізації на землях балтицьких і угрофінських автохтонів, їх підкорення та повільної асиміляції, яка, як кожна асиміляція діє не лише на субстрат населення, але й на колоністів, що приймають льокальні традиції. Археологи не можуть однозгідно визначити час приходу слов'янських племен на землі балтів і угро-фінів. Польський історик Ф. Буяк в статті “Звідки прийшли радимичі і вятичі на Русь” доказує, що названі племена жили до VIII ст. по Христі в околицях ріки Висли, а появи вятичів над Окою в VIII ст. підтримує археолог А.В. Арціховський. Очевидно є теж знахідки пам'яток пізнішого часу до XII ст. включно.

Перші колонізаційні рухи слов'ян припадають на VI-VII ст. по Христі в напрямі Балкан через Наддунайщину. Колонізація на північ, на землі балтів і угро-фінів на думку І.І. Ляпушкіна, московського археолога (в праці “Слов'яни східньої Європи в початках формування давноруської держави”) почалася не раніше, як в VIII-IX ст. по Христі. Несторові слов'янські племена, визначені на північ від Прип'яті і Десни, — словени, кривичі і вятичі із радимичами — були розсіяні островами в морі автохтонного населення без політичного і культурного зв'язку між собою, для чого у жодного із них не було відповідних сил в умовах чужоетнічної ізоляції.

Такі сили виявилися на автохтонній території слов'ян лісостепової Наддніпрянщини, на землі полян і сіверян, що на державних традиціях антів і династії князя Кия дали початок державі Київської Русі. Русь із столицею у Києві до оформлення у великодержаву, а згодом в імперію Східньої Європи, мала не лише підготовані державотворчі адміністраційні і військові засоби, але рівночасно культурні основи. У літописі Нестор каже: “І були мужі мудрі й тямущі, а називалися вони полянами, від них поляни і донині у Києві.” А далі: “Всі ці племена мали свої звичаї і закони — свій норів і побут.” І не тільки звичаї, але й мова різнилася племена слов'янські від балтицьких племен та племен угро-фінських. Мало того, Нестор у руську спільноту слов'ян не враховує кривичів, радимичів і вятичів, бо каже: “Ось, який тільки слов'янський народ на Русі: поляни, деревляни, новгородці, полочани, дреговичі, сіверяни, бужани, [так звані,] бо осіли уздовж Бугу, а потім [прозвані] волинянами. А от інші народи, які платять данину Русі: Чудь, меря, весь, мурома, черемиси, мордва, перм, печора, ям, литва, корсь, нерома, либ, — усі вони говорять своїми мовами, Яфетового роду, і живуть у краях північних.” “Радимичі і вятичі — від роду ляхів.”

Цими обставинами треба вяснити, чому південні слов'янські племена етнічно українські, однорідні мовно і культурно, могли створити воєнну і державну силу, що під назвою Київської Русі поширила володіння на всі слов'янські і неслов'янські терени Східньої Європи.

Домонгольський період державности України-Русі, зі столицею у Києві, можна ділити на три етапи розвитку. На першому етапі відбувається процес формування імперії шляхом воєнних походів князів Олега і Святослава та включення в межі імперії широких просторів північносхідньої Європи. Творці імперії забезпечують торговельні шляхи — “З варяг у греки” Дніпром і Чорним морем до Царгороду та Волгою через Каспійське море до Азії. Підбиті народи балтів та угро-фінів платять данину, а також слов'янські колонії Півночі доставляють сирівці торговим валкам Русі, а почасті і військові сили для більших військових походів. Київ стає центром не лише торгівлі на Сході Європи, але й військової сили.

Другий етап імперії — це час княження Володимира Великого і його сина Ярослава Мудрого. Імперія України-Русі закріплюється, росте вглиб, консолідується. Київ стає християнською столицею найбільшої держави в Європі. Престиж тієї держави вимагає дорівняння Царгородові, столиці східньоримської імперії. Київська Софія має рівнятися грецькій у Царгороді. І не тільки церквами, розписами, мозаїками та іконами, але й книгами мудрости, освяченої християнством. Піднявся Київ, як сонце, що кинуло світло на Східню Європу. І хоч першими християнськими учителями на Русі були греки і болгари, вони знайшли там гідних науки послідовників. Русь-Україна мала своєї старі традиції ще від неоліту, із часів скитського заліза, від антських кам'яних ідолів і того “Світовида”, що його зберіг Збруч. На цьому етапі імперії ростуть міста-городи, твердині, що сторожать межі імперії, беруть данину від Висли на Заході до Волги на Сході, від Білого моря на Півночі до Чорного-Понтійського на Півдні, перещеплюють красу Києва у Новгород і Псков, у Смоленськ. Київ стає взором не лише кам'яного церковного будівництва, але й усіх його досягнень усіх родів мистецтва та літератури. Саме на Новгородській землі збереглися зразки билин київського періоду. Їх не створили новгородці, вони тільки їх зберегли. Збереглися у Новгороді твори київських майстрів. Чи то собор св. Софії, чи то Золоті ворота в багатьох містах Півночі були наслідуванням київських зразків, а то й київських майстрів, що прекрасно опанували техніку кам'яного будівництва, візантійського розпису, іконографії, мозаїки, емалії, золотництва і т.п. Багато перлин українського духу Київської Русі були розсіяні на периферіях імперії від Новгороду до Володимира над Клязьмою. Але це сталося головно у

третьому періоді тривання імперії Київської Русі, в часі межиусобиць удільних князів.

Після смерти князя Ярослава Мудрого імперія України-Руси була поділена між його синів. Київ залишався столицею, і київському князеві мали підпорядковуватися удільні князі земель, що входили в склад імперії. Феодальний устрій не забезпечив і не міг забезпечити тягlosti ролі Києва самим авторитетом столиці — “матері городів руських.” Не всі князі київські, що займали його стіл, вмiли власним авторитетом і силою його вдержати. Це ще вдалося Володимирові Мономахові, завдяки своїм прикметам розуму і хоробрости лицаря, він зумів не лише гармонійно княжити в Києві та у цілі імперії, але теж спрямувати увагу і сили держави на її оборону проти зовнішніх ворогів. Його політичні напрямні продовжував коротко син його, князь Мстислав. Після смерти останнього, увага князів концентрується на власних князівствах, що зростають кількісно із збільшуванням династичних родів князя Ярослава у наслідок його системи удільних васальних князівств.

Роздрібнення князівств дає нагоду сильнішим і багатшим князівствам, а також видатним індивідуальностям унезалежнюватися від Києва чи поширювати свої володіння коштом інших. В XII ст. такі тенденції проявляють князівства: Новгородське, Володимиро-Суздальське і Смоленське на Півночі та Чернігівське і Галицько-Волинське на Півдні.

“Не подолавши зовнішнього важного тиску, Київська Русь розпалася в кінці XII ст. Але не пропали її великі культурні традиції. Вони були передані і до Смоленська і до Новгороду, у Владимирсько-Суздальську і Рязанську землі. Від київських традицій вийшли володимирсько-суздальські і новгородські будівничі і іконописці; ці традиції були занесені і в західні князівства, і до Пскова.”¹ пише В.Н. Лазарев. І саме в цьому місці приходимо до питання впливів не лише Києва на північні землі імперії, але і культури Галицько-Волинської держави на архітектурне будівництво і скульптуру Владимирсько-Суздальської землі.

Київ і Чернігів на самих початках розвитку церковного кам'яного будівництва були первовзором для інших міст і земель Київської держави. Імітації св. Софії Київської, Золотих воріт Києва, появляються чи не в кожному визначнішому місті північних земель. Успенський собор Печерського монастиря в Києві став взором для ряду Успенських церков у Смоленську, в Ростові, в Суздалі, у Володимирі та інших містах.

“Київсько-Печерський патерик розказує, що Володимир Мономах був приявний в своїх молодших роках разом із своїм батьком при

заснуванні Успенського собору Печерського монастиря... Патерик же згадує, що Мономах побудував у Ростові і Суздалі собори на взір “Великої церкви” Печерського монастиря... Розкопи в Суздалі відкрили в підвалинах колишнього собору мури будови Мономаха... В цілому тип конструкції близько нагадував Печерський собор, що був для нього взором... Сама техніка будови із плоскої цегли у формі плиток і штучного каменю доволі точно показувала традиційне київське мурування. Всі ці окремі дані свідчать, що Мономах переніс на Північ київську архітектурну традицію; до Суздалью були донесені не лише виміри Печерського собору, сюди, показується, прийшли і київські будівничі, архітекти перших кам'яних церков на Північному Сході. Був це важливий факт в історії давньоруської архітектури — досягнення київської будівельної архітектури, передані в нові віддалені краї. Вони тут ще не зазнали будь-якої місцевої перерібки, і собор Мономаха по суті був пам'яткою південної архітектури на Півночі.”²

Князь Мономах був теж основником міста Володимира над Клязьмою, що перебрало ролю столиці Суздальської землі. Після його смерти якийсь час був занепад архітектурної справи, і вона дістала новий поштовх вже за панування Юрія Довгорукого, молодшого сина Володимира Мономаха, який рівночасно намагався вдержати свою спадщину Володимиро-Суздальської землі і посягав на престижевий стіл Києва. Тричі добиваючись володіння Києвом, здобув його і там помер в 1157 р. Однакчеспів у своєму удільному князівстві побудувати ряд архітектурних пам'яток, церков і фортець.

Володимиро-Суздальське князівство, зорганізоване на угро-фінській території, формували військові дружини та адміністратори Київської держави у фортифікованих центрах міст, завдяки яким відбувався процес зливання автохтонного населення угро-фінів, слов'янських в'ятичів — кольоністів та дружинників, ремісників і купців, пов'язаних мовою і культурою Київської Русі. Саме такий триверстовий етнічний стан мусів існувати в тому часі і на тій території, бо на це вказує розповідь Мономаха про його походи на вятичів: “На вятичів я ходив дві зими — на Ходоту і на його сина...”³ Ходота, як дерев'янський Мал, належав до племінних вождів, що платили дань князям Русі або князям її Земель.

Юрій Довгорукий збудував ряд церков, які згадує літопис, але збереглася церква у Кідекші, собор Спаса-Преображення в Переяславлі Заліському, церква Георгія у Володимирі та Георгія в Юрієві Польському.

“Будови Довгорукого різняться від попередніх церков Мономаха і від сучасних їм храмів інших областей прекрасною технікою мурування

із блоків білого каменю місцевого вапняка. Камінь клали майже на сухо, заповняли проміжок поміж двома його рядами відломками каменю, заллятими споюючим розтвором. Прегарно вирівняні один до одного і дбайливо витесані квадрати каменю давали ідеально рівну білокамінну гладь стіни. Ця техніка притаманна для Галицького князівства; в побудові Юрія існують теж і декоративні деталі, подібні до галицьких: аркатурний пояс з побериком в Кідекші і Переяславлі, перспективні порталі входів.

Це свідчить про участь у праці над будовою Юрія зайшлих майстрів. Правдоподібно, були це будівничі, що до 1152 року працювали для галицьких князів, з якими Юрій був у дружніх відношеннях.⁴

Після Юрія Довгорукого княжив у Володимирі на Суздальщині Андрій Боголюбський, що вславився недоброю славою — знищенням Києва. Лякаючись постійної боротьби князів за київський стіл, Андрій Боголюбський рішився розбудувати у затишку від степових половецьких нападів (сам будучи по матері половецької крові,) Суздальську землю у новій столиці, Володимирі. Не в його силах було протиставити Володимир Києву, який формувався століттями, але в його силах було Київ знищити. Він же вивіз ікону Вишгородської Богородиці на Суздальщину, щоб проголосити там теж культ Матері Божої-Покрови для протиставлення культу Матері Божої у Києві.

Той же Боголюбський прагнув не тільки новими соборами прикрасити свою столицю, але і розбудувати оборонні твердині у містах Суздальщини. Прагнув перенести красу і славу Києва на Північ.

У Володимирі, щоб закріпити культ Богородиці, побудував Успенський собор, який своєю могутністю і красою мав би протиставитись Софії Київській. Білокамінними валами і вежами оточив місто і побудував аж двоє воріт, як у Києві, — Золоті та ще другі — Срібні.

На час 1158-1164 р. припадає будівельна гарячка Боголюбського не лише церковного характеру, але й оборонно-фортечного. В 1161 році завершено будову Успенського собору, а в 1165 р. церкву Покрови Богородиці над Нерлею, якій присвячено Богородичний празник, проти волі київської церковної влади, з наміром прикрити діяльність владимирського князя небесним патронатом Покрови. В Боголюбіві збереглися виявлені археологами останки тогочасного храму Рождества Богородиці, що підкреслює релігійно-політичні тенденції Боголюбського, який авторитетом Церкви і військової сили намагається закріпити свою силу удільного князя, що вже не змагається за стіл у Києві, а намагається унезалежитися від нього.

Білокамінна архітектура Володимиро-Суздальщини у своїх засновках стилю продовжує Київську школу і традиції, але розвиває елементи скульптурного декору, який своїм стилем є теж київським, але із новими рисами романського стилю, що розвинувся на Заході та мав вплив на архітектурні стилі і скульптурні їх елементи на Балканах і в Галицько-Волинському князівстві. Зрештою ці елементи романського стилю помічаються не лише на Заході у Галичі, але й в центрі України, у Чернігові і Києві, тільки не так виразно.

В історичній, мистецтвознавчій літературі розвинулася широка дискусія про архітектурне походження церковного будівництва часів Юрія Довгорукого і Андрія Боголюбського. Відомо, що територія Володимиро-Суздальського князівства, заселена у минулому угрофінами, а згодом сколонізована слов'янськими вятичами, до піонерської культурної діяльності князя Мономаха, ледве чи могла мати будь-які традиції, на яких можна би будувати теорію місцевого розвитку архітектури і кам'яної різьби, що появилася у зрілій, мистецькій формі.

Покликаючись на Лаврентіївський літопис (під 1160 роком), в якому сказано про будівництво Боголюбського — “приведе... Бог із всіх земель майстрів,” дослідники, не озброєні порівняльною методою, висловлювали різні, часто фантастичні, здогади. Про це так каже Н. Н. Воронін: “Оцінюючи блискучий розцвіт будівництва в часі княження Андрія Боголюбського, давні дослідники шукали його причин перш усього у факторах зовнішніх впливів і пояснювали його приходом у Суздальщину чужоземних будівничих. Такою була, наприклад, “болгарська” теорія, що спиралася на цілковито незадовільних даних пізнього життя Андрія Боголюбського про привіз для андріївської будови білого каменю із Поволжської Болгарії, з чим і була пов'язана гіпотеза про прихід із тих сторін будівничих. За іншою теорією успіхи владимирської архітектури за часів Андрія були ніби зумовлені приїздом майстрів із Західної Європи, що вияснялося приявністю романських рис у пам'ятках 1158-1165 років. Це в першу чергу оздоблення фасад: різьблений камінь, перспективні порталі входів, складні пілястри з півколоною, завершеною різьбленим капітелем, точні колонкові пояси з особливо притаманними в Успенському соборі “кубічними” капітелями, суворі аттичні профілі цоколів і підстав з їхніми кутковими “листочками” чи “рогами.” Всі ті риси, відомі у будівництві ряду країн Західної Європи, свідчать про те, що архітекти князя Андрія були добре ознайомлені з технічними та мистецькими методами романської архітектури. Дуже правдоподібно, що це були будівничі із Галича, що тількищо закінчили були собор, збудований Ярославом Осьмомислом...”⁵

Архітектура і скульптура Галицького князівства не збереглася в повному вигляді, якою вона була за часів Ярослава Осмомисла і короля Данила, але те, що збереглося, вповні доказує, де треба шукати джерел для Володимиро-Суздальської архітектури і скульптури. Здається, корисним буде покликатися на авторів, що заторкують цю тему:

“Найважливішим серед галицьких церков є відкритий розкопками великий білокамінний Успенський собор, збудований, як відомо, коло 1157 р. князем Ярославом Осмомислом. Із храму збереглися лише фундаменти і незначна частина цокола. Зв'язок Успенського собору із київською традицією виявляється у наслідуванні схеми пляну Десятинної церкви... Знайдені при розкопах фрагменти капітелів з волютами і пальметками, тесані цоколи, обломки різних орнаментованих деталей свідчать про заіснування плястики в декорі білокамінного храму. Карниз апсид прикрашував аркатурний пояс з різними масками замість консолей і поребрик. Зіставлення цих фрагментів з тогочасними пам'ятками романського Заходу творить найближчі аналогії із будівництвом Франції і зокрема Німеччини XII століття. Будівничі пограничного Галича активніше, як їхні співплемінники із земель Наддніпрянщини, освоювали мистецькі способи закордонних майстрів, органічно пов'язуючи їх із руською архітектурною основою.

Про зацікавлення галицьких будівничих західнім мистецтвом, зумовленим відміченими вище тісними зв'язками зі Західньою Європою, свідчить і будівництво Данила Галицького в його новій столиці — Холмі (в 40-50 роках XIII ст.). Про холмські пам'ятки багато цікавого переказує літопис, подрібно описуючи знищені пожежаром міста будови. Серед них помітний великий собор Богоматері і дві церкви — Кузьми і Дам'яна та Йоана Золотоустого. Храм Йоана особливо захопив увагу літописця багатством різьби та поліхромій в декорації фасад; там були і чотирилиці капітелі, і рельєфні зображення Спаса і Йоана над порталами, складеними із білого галицького і зеленого холмського каменю; самі ж скульптури, вирізьблені “якимсь хитрецем” Авдієм, були покриті різноколірним розписом і позолотою...

Кам'яне будівництво було широко розвинуте не лише в столичних містах але й в мешних центрах. Так, в малому удільному Звенигороді під землею лежать руїни семи кам'яних будов; із Бакоти і Городниці над Дністром походять окремі фрагменти різаного каменю. Все це говорить про багаточисленних галицьких будівничих і про силу галицької архітектурної школи.”⁶

Як бачимо із свідчення Іпатіївського літопису про будови Данилового Холму, а також із розкопів Ярослава Пастернака Успенського собору у Галичі, галицькі майстри багато уваги приділяли скульптурі, а

плоскорізьбі зокрема. І не тільки скульптурі орнаментальній з геометричними мотивами, але із рослинними, звіринними і антропоморфними. Авторство галицьких майстрів у архітектурних будовах Володимиро-Суздальщини часів Юрія Довгорукого, а згодом Андрія Боголюбського, здобуває все більше визнання. Багато авторів намагається для скульптурних прикрас Володимиро-Суздальських пам'яток шукати льокальних традицій в деревних промислах цієї лісистій країні, вважаючи, що справа не так у символах скульптурних рельєфів, як у техніці ремесла, перенесення засобів різьби із дерева у камінь.

Однак справа не є такою простою. Мотиви орнаментів у різьбах рослинних чи звіринних, застосовані в декорації Успенського собору у Володимирі, або рельєфи антропоморфні, поміщені там же, а також рельєфи церкви Покрови Богородиці над Нерлею чи рельєфи на стінах Дмитрівського собору у Володимирі або в соборі Рождества Богородиці у Суздалі і врешті настінні скульптури Георгіївського собору у Юрієві Польському, сягають традицій глибших і дальших, ніж могли вони зберегтися на ізольованій території Суздальщини.

Візантійський стиль християнської духовости не є плодом тільки грецького духу, який безперечно взяв велику участь у його поширенні в Європі. Однак в своєму мистецтві, цей стиль зберіг багато чого з мотивів, символів культур Малої Азії, можливо і Єгипту та Африки. Символічного значення птахи чи звіри, як грифони, леви і т.п. не без причини сплелися з мотивами орнаменту та скульптури не лише Асирії, Ірану, Малої Азії, Кавказу, Греції та Балканів, але й степів України, Києва, Галича і Західньої Європи.

Геленістична скульптура не була прийнята східнім візантійським обрядом. Була толерована в декоративному характері архітектури, і тому зразки її збереглися у рельєфах, на стінах соборів, на саркофагах князів, на вмурованих плитах з тематичними рельєфами. До найстарших у Києві належать барельєфи, що оздоблювали хори Успенського собору Печерського монастиря. Один із них зображає боротьбу Геракла із левом, інший Діонісія на колісниці, запряженій у два леви. Одна із плит із Михайлівського Золотоверхого собору опинилася в Третяківській галерії, друга у Софійському заповіднику. Тематично зображують святих воїнів із списками. Скульптурні барельєфи збереглися у руїнах Успенського собору у Галичі, але тільки у фрагментах, які нагадують скульптуру на пам'ятках Володимиро-Суздальських соборів, про які вже була згадка.

“Вже Київська Русь прикрашувала фасади будов рельєфами з фігуральними зображеннями. Мале число фрагментів, що збереглися, не дозволяють, на жаль, визначити, наскільки поширеною тут була

подібна система декорації. Вповні можливо, що цю традицію занесли у Суздальську землю київські майстри,” каже В.Н. Лазарєв.⁷ Але треба припускати, що ця опінія відноситься тільки частинно до Києва. Згодом, коли відношення між Суздальщиною та Києвом стають ворожими, Довгорукий і Боголюбський користають із допомоги Галича, як у будівництві білокамінної архітектури, так і у її скульптурній декорації, як орнаментального, так і фігурального характеру.

У збірній праці Академії Мистецтв *История Искусства СССР* в 9-ти томах (Вид. “Искусство”, Москва, 1973,) у другому томі на сторінці 376 читаємо ствердження: “Поява на храмах Володимиро-Суздаля скульптурної декорації не було несподіваним в мистецтві XII ст. Скульптурні рельєфи, що прикрашували фасади будов, були відомими у Київській Русі. Однак у Володимирі скульптурний рельєф прийняв значення, якого він не мав ні до, ні після другої половини XII — першої половини XIII ст.” Ствердження багатозначне, воно відкидає органічне наростання із будь-яких традицій Суздальщини, бо появилася знічєв'я у половині XII ст. і подібно зникає в другій половині XIII ст. Появляється в зрілій формі, з виразно окресленим забарвленням романського стилю. Цей факт каже нам шукати творців мистецтва будов і різьби Владимирщини-Суздальщини поза її межами. Вже сказано про архітектурні споруди, що їх творцями були майстри із Галича, галицькі майстри князя Ярослава Осьмомисла.

Дуже обережний у визначенні авторства скульптурних декорацій Володимиро-Суздальських церков Г.К. Вагнер у “Резюме” свого твору *Скульптура древней Руси* все ж таки признає, що “...фактом є, що всі скульптури... висловлюють одну ідею, як творче змагання головного майстра усього колективу мистців. Але ним не був місцевий майстер, але гість із Західної Русі, правдоподібно із Галича. Орнаментальні різьби показують сліди впливу Галича.”⁸

Дальше, той же автор — Г.К. Вагнер, в іншому місці, називає по імені головного мистця галицької екіпи скульпторів, що працювали на Суздальщині і пише: “...Відносно владимирсько-суздальської скульптури початку XIII ст. це питання гідне уваги ще й тому, що основний комплекс скульптури того часу (Георгіївський собор в Юрієві Польському) пов'язаний з авторством майстра Бакуна, правдоподібно вихідця із Галицької Русі, а Галицько-Волинська Русь, як відомо, найраніше стрінулася з новим культурним рухом.”⁹

В останній праці, яку цитую, про галицьких майстрів на Володимиро-Суздальській землі Г.К. Вагнер каже: “...Група скульпторів Георгіївського собору була доволі численна, але, безсумніву, керівну роль в ній грав головний майстер Бакун, творчість якого

помітно виступає від усіх інших. В його роботі зовсім не має візантинізмів, навпаки, скоріше пробивається пристрасть до романського стилю, але ті романські риси не сприймаються як щось консервативне, але як сміливі прояви зацікавленень реальною дійсністю. Бакун вирісовується по-європейськи освіченим мистцем. Правдоподібно він піддержував зв'язки з передовими людьми, цікавився новою літературою. Подекуди є підстава думати, що Бакун був знайомий з “Моленієм Данила Заточника,” а може й з його автором... Для характеристики змін в старих іконографічних мотивах скульптури Георгіївського собору треба конче розглядати їх на тлі нових сюжетів. Гостро окреслені профілі вусатих горбоносих воїнів на капітелях собору з'явилися у руському мистецтві XIII ст. такою же новістю, як для італійського мистецтва були профільні портрети Джьотто.”¹⁰

На однім із капітелів вміщений підпис автора скульптури — Бакун. Обличчя чоловіче, з гострим носом, тонким вусом без бороди, у гостроверхій шапці, яка зимою прикривала голови українських і молдавських чоловіків. Антропологічно і етнографічно точно визначений т.зв. “карпатський” або “динарський” тип, в ширшому розумінні — балканський.

Авторові цієї праці пощастило віднотувати існуючі прізвища “Бакун” в Україні і на еміграції, що, як подає преса, займаються спортом: 1) Андрій Бакун, змагун клюбу “All American,” син Володимира Бакуна, змагуна клюбу “Чорноморська Січ,” народженого у Західній Україні; 2) Василь Бакун, живе у селі Кути, повіт Золочів, Західня Україна і 3) Олена Бакун, спортсменка, народжена в колгоспі “Світанок” Рівенської області, в Західній Україні.¹¹ В українській літературі мало присвячували уваги питанню впливів галицького будівництва і скульптури на теренах Суздальсько-Владимирського князівства. Всесторонньо освічений історик Михайло Грушевський перший звернув увагу на стилеві зв'язки архітектури Галича і Суздальщини.

Він пише: “...Сими прикметами галицькі церкви зближаються до суздальських XII і XIII ст., також будованих з тесаного каменя і також багато, на деяких аж занадто, декорованими різьбою. Плани церков стрічаються між ними тотожні вповні, теж і подробиці декорацій: нпр., портал церкви св. Пантелеймона досить близько нагадує церкву Покрови на Нерлі, хоч і ця остання вже визначається накопиченням різьби, що характеризує взагалі суздальські церкви, тимчасом як галицька церква св. Пантелеймона задержує дуже добре міру в декоруванні. Ця подібність знаходить зовсім природне об'яснення в тісних династичних і політичних зв'язках, які лучать від середини XII ст. (від шлюбу Ярослава Осьмомисла) і до часів Романа, суздальських князів з галицьким двором: суздальські церкви, дуже правдоподібно, були твором тої ж

архітектурної школи, що й галицькі, галицьких майстрів. В кожному разі в обох групах маємо ті самі прикмети: основи київського типу модифікуються новішими впливами, безперечно західними... Кам'яна декоративна різьба суздальських церков, що, при зазначеній подібності, може нам дати певне поняття, за браком галицьких пам'яток, про декоративну різьбу галицького будівництва XII і XIII ст., вдаряє часом незвичайною подібністю до західноєвропейських декоративних різьб XII і XIII ст.”¹²

Вже після археологічних розкопів княжого Галича Ярославом Пастернаком (1934-1941 рр.) і відкриття ним фундаментів галицького катедрального Успенського собору український археолог міг категорично ствердити: “...Відкриття залишків Галицького Собору розв'язало також питання взаємних впливів княжого Галича і Володимиро-Суздальського князівства в ділянці церковної архітектури. Дослідники цієї справи: Толстой-Кондаков, М. Грушевський, Д. Бережков, Д. Айналов, Ф. Галле та М. Каргер вважали, що архітектура володимиро-суздальських церков була галицького походження. Ленінградський же дослідник будівництва княжої доби Н. Воронін твердив, що це власне Галицька Русь діставала собі будівничих і каменярів із Володимиро-Суздальського князівства. Коли тепер узяти до уваги, що галицький собор був побудований у роках 1154-1157, а за літописними даними Успенський собор у Володимирі над Клязьмою в рр. 1158-1161, тоді стає цілком ясним, що це Ярослав Осьмомисл міг вислати майстрів Андрієві Боголюбському, а не навпаки.”¹³

Н.Н. Воронін, як згадує Ярослав Пастернак, належав до тих російських вчених, що довго оспорювали галицьке походження суздальсько-володимирської архітектури та скульптури часів княжіння Юрія Довгорукого та Андрія Боголюбського. Однак, остаточно, погодився з доказовими аргументами інших учених, як теж із історичними фактами та дав ряд правильних оцінок, що їх треба тут згадати:

“До кінця XI чи самого початку XII століття відноситься будова перших кам'яних храмів: Успенського у Ростові і Різдва Богородиці у Суздалі. Ростов і Суздаль були старими центрами області, що були рівночасно великими вогнищами поганства (включно із XI ст.) Тут на площах ще стояли ідоли, а ряд суздальських урочищ зберегли до наших днів свої культові поганські назви. Християнство в тому часі не було там ще пануючою релігією...”

Патерик згадує, що Мономах побудував у Ростові і в Суздалі собори на взір Великої церкви (Успенський собор) Печерського монастиря... Сама техніка будови із плоскої плиткової форми цегли природного каменю повторяла точно традиційну київську будову...

Всі ці окремі дані свідчать, що Мономах переніс на Північ київську архітектурну традицію; до Суздаля були доставлені не лише виміри Печерського собору; сюди, очевидно прийшли і київські будівничі, архітексти перших кам'яних церков на Північному Сході. Був це дуже важливий факт в історії давньоруської архітектури — досягнення київської будівельної культури були передані у нові віддалені краї. І тут вони не зазнали ще будь-якої місцевої перерібки, і собор Мономаха по правді був пам'яткою південної архітектури на Півночі... Після смерті Мономаха (на Суздальщині) наступає в будівництві довга перерва, що продовжується до середини XII ст. Більший список побудов Юрія Довгорукого в ряді міст Північного Сходу з'являється у літописі щойно 1152 роком.”¹⁴

Продовжуючи цитати із думок Н.Н. Вороніна, зближаємося до того місця, в якому він погоджується з іншими авторами про участь галицьких майстрів у архітектурних та скульптурних творах церковного мистецтва Володимиро-Суздальщини. Він каже: “Зовсім вірогідне, що будівничими були майстри із Галича, котрі щойно закінчили собор, збудований Ярославом Осьмомислом.”¹⁵

Дальше, той же автор, все таки хотів би знайти автохтонність архітектури та скульптури на території Суздальщини у її стилевих рисах романських впливів, занесених із Галича, хоч справа не у впливах чи посвояченнях, як все ще думає Воронін, а таки у майстрах з Галича з часів Довгорукого і Боголюбського, подібно як ішлося про майстрів-будівничих із Києва за часів Мономаха на Суздальщині. Тому висновок його праці не покривається не лише з висновками інших авторів, але й з його власними оцінками, висловленими раніше. Ось його остаточні думки: “Володимиро-суздальська архітектура відрізняється від усіх інших областей архітектури XII-XIII століть рядом специфічних, тільки їй прикметних особливостей, вона виявляє споріднені риси лише з архітектурою Галицької Русі, близької стилем і духом.”¹⁶

Справа стає трудною до обговорення, коли автори починають говорити про традиції і культурні впливи, вживаючи сучасних самоназв народів в тих історичних часах, в яких вони, як народи, зформованими не були, а на сучасних їхніх етнографічних землях існували субстратні етнічні масиви, ступнево асимільовані мовно і культурно слов'янськими племенами-колоністами та адміністраційно-військовими осадниками імперії Київської Русі. Для ясності викладу залишімо назву “Русь,” “русин-русич,” “руський” для території тих племен, що творили “Руську землю,” і в літописах так були відмічувані, для відрізнення від тих племен і того населення, що підлягало удільним князівствам, як князівство Новгородське, Владимирсько-Суздальське, Рязанське,

Тверське, Смоленське, Псковське і т.п. та зазнавало процесів “обрусіння” і християнізації під впливами Києва. З упадком ролі Києва, як центру “Руської землі,” занепадає і вживання терміну “Русь,” про що згадує В.Н. Лазарев: “...Саме слово ‘Руська земля’ все рідше і рідше появляється на сторінках літописів удільних століть, що наочно доводить послаблення політичних зв’язків між замкненими у собі уділами.”¹⁷

В.Н. Лазарев, один із визначніших дослідників скульптури галицько-волинської школи у Володимиро-Суздальському князівстві, признаючи її походження Галичеві, рівночасно намагається розділити архітектурні та скульптурні досягнення на творчість зовнішню, галицьку, і на місцеву, майстрів, що перейняли скоро техніку праці в камені, маючи споконвічні традиції праці в дереві.

Цієї гіпотези ми не збираємося валити, хоч автор нас не переконує жодним доказом у своїх здогадах, але мусимо оспорювати інше його твердження цього звіринної тематики скульптур Володимиро-Суздальської архітектури, що, мовляв, культурні традиції дохристиянської доби були спільні для Києва, Чернігова, Галича та Суздальщини, як традиції одного “русского народу.” Про які спільні доісторичні традиції можна говорити, як згадано на вступі цієї статті, щодо народів, які зформувалися на автохтоннім слов’янським субстраті (українці,) на балтицькому (білорусини) та угро-фінському (москалі?)

Уживання спільних термінів “Русь,” “русин,” “руський” для усіх народів у складі імперії Київської Русі, навіть у розумінні історичних часів, в zdeформованій термінології — “русский,” зводить до спільного знаменника культурні різновиди території Київської Русі доісторичної доби, визначені археологією, як самобутні культури різних народів.

Наведемо один із прикладів цієї термінологічної плутанини у праці В.Н. Лазарева — *Скульптура Владимиро-Суздальської Русі*. Читаємо там розумні думки, але із дезінформаційною тенденцією. Він каже: “Серед зображень звірят на стінах Дмитріївського собору багато із них походить із давніх тотемних символів. Ці зображення повинні були б існувати у народі продовж довгих століть. У всякому випадку, уже на творах Київського прикладного мистецтва в київських рукописах XI ст. звірята з’являються одним із улюблених мотивів прикрас. Вони стрічаються також у розписах Київської св. Софії (грифони, барси і т.п.) Це доказує, що на “русском” ґрунті звіринна орнаментика була дуже старою традицією, що своїм корінням сягає ще в скитську епоху. Позаяк східне срібло і східні візантійські тканини привозили на Русь продовж середніх віків, “русські” майстри мали повну нагоду черпати із них нові

звіринні типи, комбінуючи їх із старими, поширеними на Русі від непам’ятних часів.”¹⁸

Як бачимо із сказаного, автор говорить про предків і традиції українського народу і вживає терміну “русский” замість “восточнослав’янський” (східнослов’янський, т.т. руський.)

Про які дохристиянські традиції можна говорити на території автохтонного населення Володимиро-Суздальщини і що могло б дати звіринні сюжети церковній скульптурі, коли сам автор, хоч як намагається боронити участь місцевих майстрів поруч прибулих із Галича, каже: “...Чим більше вдивляється у дмитріївські рельєфи, тим більше кидається у вічі один помітний факт: місцевих звірів, як, наприклад, вовка і ведмедя, культу яких були широко практиковані на Півночі, тут зовсім бракує. Зате на стінах Дмитріївського собору ми бачимо дуже багато звірят, зв’язаних із східною фавною і східною мітологією. Видно із цього, що на Русі пройшов широкий процес асиміляції звіринних мотивів, що відбувався рівночасно і на Заході. Французькі вчені, очолені Анляром і Малем, переконливо доказали, як дуже багато романське мистецтво завдячувало Сходові.”¹⁹

І не тільки романське мистецтво багато завдячувало Сходові, однаково багато завдячувало йому мистецтво візантійського стилю, а головно християнство, що на тому Сході вийшло на світову арену з символами найстарших культур Передньої Азії.

І саме тому, заки говорити про місцеві традиції, а таких не знайшов на території Володимиро-Суздальщини навіть Лазарев, краще познайомитися із генезою цього мистецького явища там, де ті явища народилися, як окремі символи, і де вони органічно прийнялися і відіграли свою ролю в системі філософії та естетики християнського світогляду.

Спинаючись ще на тематиці володимирсько-суздальської скульптури, а зокрема Дмитріївського собору, знаходимо дуже різноманітні мотиви. В першу чергу відмітимо антропоморфні скульптури (святих, чоловіків, князя із синами, борців, жіночі маси, “Подвиги Геракля,” Богородицю;) зооморфні (кентаври, леви, барси, грифони, птахи;) рослинні орнаменти з зооморфними, або то рослинними мотивами.

Подібно в Успенському соборі відзначаються антропоморфні і зооморфні скульптури-композиції (жіночі маски, чоловічі маски, левині маски.) В церкві Покрови над Нерлею домінує звіринний і рослинний мотив скульптури, а зокрема леви і грифони як окремі мотиви. В соборі Юрієва Польського на щитах Георгія видні зображення барсів і грифонів. Нас зокрема цікавлять антропоморфні різьби на капітелях

собору Георгія в Юрієві Польському із підписом “Бакун,” про що була мова раніше.

Г.К. Вагнер, аналізуючи індивідуальні риси стилю окремих майстрів Георгіївського собору, знаходить їх у творах окремих одинадцяти майстрів. Цей об'єктивний та обізнаний із матеріалом вчений не лише погоджується із тезою галицького походження скульпторів і майстрів білокамінної архітектури Володимиро-Суздальського князівства, але теж висуває ім'я головного майстра колективу, як керівника скульптурних, а, можливо, теж і архітектурних робіт. В своїй праці, присвяченій темі скульптури Володимиро-Суздальського князівства, він каже: “...Твердження В.Н. Татищева про те, що майстром Георгіївського собору був болгарин, наука відкинула як вповні безпідставне. В.В. Суслов уважав майстром скульптури Георгіївського собору того “хитреця” [майстра] Авдія, що згадується у літописах як автор скульптур церкви у галицькому місті Холмі. Такої думки були Д. Бережков і Ф. Галле. Але й ця думка не йде далі приблизного припущення. Більше природно уважати головним майстром скульптури Георгіївського собору майстра Бакуна, який накреслив своє імення поруч ним виконаного рельєфу Спаса на північному притворі.”²⁰

А далі той же автор продовжує: “...В тому відношенні досить очевидно, що ті нечисленні елементи юрієвської різьби, що на перший погляд виглядають “кавказькими,” наприклад зооморфні мотиви, “кучеряві” пальметки, деякі мотиви “плетінки” і т.п., по суті не знаходять повних відношень ані до мистецтва Грузії, ані мистецтва Вірменії. Тут краще говорити про мистецьку “спільність середньовіччя.”

Головним майстром скульптури Георгіївського собору найбільш правдоподібно був такий майстер Бакун, прибулий, як можна припускати, із Галицької Русі. Це питання, зрештою вимагає окремого опрацювання.”²¹

А ще більше зайво шукати місцевих традицій, як це намагається робити всупереч фактам В.Н. Лазарев, який знає, що: “Уже Київська Русь прикрашувала фасади будов рельєфами з фігуральними зображеннями. Мала кількість фрагментів, що дійшли до нас, не дозволяє, на жаль, визначити, наскільки поширеною була тут подібна система декорації. Вповні можливо, що цю традицію занесли в Суздальську землю київські майстри.” І зараз же заперечує ним же самим сказане:

“Однак було б помилковим вповні виводити володимиро-суздальську скульптуру із київських джерел. В процесі її формування вирішальну роль, без сумніву, відіграли тут старі місцеві традиції дерев'яної різьби, що походять із давніх, ще поганських часів. Ані в Новгороді, ані в Пскові, ані в Москві монументальна скульптура не існувала.

Вона зазнала повного розвитку тільки у Володимиро-Суздальському князівстві...”²²

Ми ніяк не можемо погодитися з автором, а зокрема з його “доказами” про місцеве походження традицій і розвитку монументальної скульптури на Володимиро-Суздальщині. Покликання на те, що виїмково існувала вона лише на Володимиро-Суздальщині і в жодному іншому князівстві Півночі, доводить протилежного, а саме: білокамінна архітектура і скульптура, стиль і техніка будови, а головні мотиви скульптурних прикрас не мають нічого спільного з льокальними традиціями. Вони принесені із Києва, Чернігова і Галича галицькими майстрами з християнськими і дохристиянськими традиціями, на яких навірстувалося християнство, зформувавши свої мистецькі стилі і поширившись із Передньої Азії через Чорноморські та Середземноморські краї в Західну Європу та в Україну.

Незалежно від факту, що романський стиль розвинувся в країнах Західної Європи і подув його пройшов через Україну (Галич, Київ, Чернігів) а в Володимиро-Суздальщину з України, традиції символів, притаманних не лише середньовіччю, шукати треба там, де його коріння, і у далекому минулому.

За християнською символікою закріпилася традиція зображати не лише крилатих ангелів, але й звірят. На стінах багатьох соборів у Західній Європі у їх розписах ця тема виступає в композиціях символічного значення. В Леоні, в Іспанії, на стелі замку є зображення Христа у славі, оточеного символами євангелістів. Усі постаті євангелістів окрилені, як ангели, з головами: людини — Матей, орла — Йоан, лева — Марко і вола — Лука. Всі вони держать у руках закриті книги — євангелія, лиш Христос сидить у центрі з відкритою книгою і піднесеною рукою, що благословить, як символ “Слова.”²³

Окрилені ангели та символи євангелістів у виді окрилених: людини — Матей, орла — Йоан, лева — Марко і вола — Лука мають дещо відмінну розв'язку в композиції апсиди півкопули у французькому місті Монтуар у храмі Ст. Жіль.²⁴

Подібно у Гільдесгаймі, у соборі св. Михаїла на стелі нави у центральному панелі є композиція зі символами євангелістів Марка і Луки, крилатого лева і крилатого вола.²⁵

В Італії, в місцевості Ферентілльо збереглася із восьмого століття церква, на північній стіні якої є композиція “Адам, володар живих сотворінь.” Малюнок є зразком стилевого еkleктизму римських традицій клясичного мистецтва із стилізованими формами грифона, якого у реальному світі поза мітами знайти не можна, як теж і кентаврів, сфінксів і т.п.²⁶



Рельєфи Дмитрівського собору у Володимирі.

В скульптурі романського стилю, а зокрема в капітелях церковної архітектури постійно з'являються символічні звірі грифонів та левів, що в час середньовіччя мало пригожий ґрунт для традицій Сходу, зокрема в пов'язанні з хрестоносними походами і зустріччю з народами Передньої Азії.

Не забуваймо, що якраз там, на теренах Передньої і Малої Азії розвивалися найстарші людські культури, в яких віддзеркалюється відношення людини до природи, її подив до прикмет сили і властивостей звірів, птахів, і плазунів, яких людина респектувала і обдаровувала пошаною у своїх культурах і мітах.

В місцевості Каталь Гіюк, на території сучасної Туреччини, археологи відкрили святиню осілого населення з 6150-го року до народження Христа, культ якою була пошана бикові, що його роги охороняли від зла людину.²⁷

Своє відношення до природи, до життя залишили нам народи найстаршої цивілізації у формі письма, архітектури і різьби. Найстаршими історично є хліборобські культури Мезопотамії і Єгипту. На прикладі їх мистецтва, архітектури, скульптури і малярства видно, як народи маніфестують свої вірування, свій світогляд. В тому закарбовують своє відношення до інших істот, крім людини, чи апотеозують виїмкові прикмети звірят або птахів, приписуючи їх людині. Така адо-рація сили чи властивостей надлюдського виміру у інших істот доводила до їхнього культу (тотемізм.)

Бажання надати людині надлюдських прикмет приводило у єгиптян до сполучування людських постатей із головами звірів (лев, баран, шакаль, собака і т.п.), або птахів (сокіл.) Уосіблення прикмет звіринних властивостей людини, головно сили, висловлене у постатях сфінксів — левів із людськими головами. Віл, як і багато інших звірят користувалися теж певним культом, але тільки роги вола мали символічне значення у декорі голови людини, коли були застосовані як під-держка кола — символу сонця. Пташині крила у єгипетській мітології властиві ще тільки птахам і їх не пов'язують зі звірами чи з людиною.

Уосіблення льоту у людини чи звіря за допомогою пташиних крил виступає вже виразно в мезопотамських культурах. На рельєфі аккадської культури з третього тисячоліття до народження Христа є зображення бога сонця, від рамен якого променіють форми крил, що на початку першого тисячоліття до народження Христа дістають уже пташині крила реалістичної форми у зображенні божества родючости, над головою якого стоїть теж окрилене сонце.²⁸

Основою мезопотамської мітології стала сумерська культура, культура хліборобів, у яких домінує культ вола. Її перебирають пастуші

народи семітського походження, асирійці та вавилонці з культом лева, як культом фізичної сили. Вони міняють символ богині родючості сумерів Іштар та обдаровують її ролею богині війни. На рельєфах печатей вона дістає крила і зброю. Із символічних крил — променів вони ступнево переходять у реалістичну форму крил птахів. Тими крилами підноситься могутність не лише людей, але й звірів в асирійському мистецтві зокрема. Крилаті леви виступають з людськими головами, або окрилені людські постаті появляються з орлиними головами. Прикладом цієї своєрідності сюрреалістичних зображень і сполучень людини із звірами та птахами є плоскорізьби та різьби на капітелях палат Саргона II і Асурбаніпала. Ідеальним зображенням — синтезом найсильніших істот природи став грифон. Тут лев, сполучений з орлом, має свої композиційні різновиди та удосконалення. Грифон був улюбленим символом в Ірані, в якому у капітелях палат царя Дарія домінують зображення вола. Але грифон, як і бик та лев поширили територію свого культу також на європейський терен. Поширення хліборобства на європейський суходіл, через Егейські острови, Балкани та на Україну приносить теж культ вола. Подібно як у Малій Азії і в Мезопотамії, у Греції леви виконують “охорону” брам міст. Культom був оточений віл, зокрема на Криті, і був зображуваний у скульптурах бронзової доби і в Україні.

Зображення лева і культ його сили, як сторожа, принесли на територію сучасної України, до Ольвії грецькі колоністи. Туди проходив торговельний шлях збіжжям із “скитами-хліборобами.” Культ хижих звірів, лева, барса, а зокрема грифона присвоївся в Україні від впливу скитської культури. Позначився він теж на культурі грецьких колоній. Зображення грифона залишилося на монетах Боспорського царства із Пантикапеї, з IV ст. перед народженням Христа. З того часу походять теж монети із зображенням голови бика. Голови левів із бронзових бляшок прикрашували зброю (могила зі села Журівка,) лев’ячі зображення служили мотивами жіночих золотих прикрас (могила Трьох братів біля Керчі.) Також знаходимо їх у формі голівок золотих підв’язок і сережок (Миколаївська і Дніпропетровська області.) Зображення грифонів покривають золотий пекторал із Товстої могили на Дніпропетровщині (IV століття перед народженням Христа.)

Традиція звіринного орнаменту і скульптури взагалі не припинилася в Україні із відходом скитських кочовиків із Причорноморських степів. Свідком того, що вона передалася нашим предкам, є срібні прикраси, які зображують людей та левів (предмети Мартинівського скарбу в Черкаській області із VI-VII ст. після народження Христа.) Із сказаного вище можна зробити висновок, що Україна

раніше, ніж Західня Європа, була у зв'язках з Передньою Азією, а в кожному разі не пізніше, і тому вплив античного стилю на Україну був природний.

Таких зв'язків терени Володимиро-Суздальщини не мали до приєднання їх до володінь Київської Русі та християнізації. Тому про місцеві традиції походження церковної архітектури і різьби XII і XIII ст. на Володимиро-Суздальській землі, як думає В. Н. Лазарев, говорити не можна.

ПРИМІТКИ

1. В. Н. Лазарев, “Культурное наследие Киевской Руси,” *История Русского искусства*, Москва, АН СССР: в-во “Наука”, 1953, стор. 298.
2. Н. Н. Воронин, “Зодчество Владимиро-Суздальской Руси,” *История русского искусства*, т. I, Москва, АН СССР: в-во “Наука”, 1953, стор. 342-343.
3. *Хрестоматія з історії Української РСР*, Київ: в-во “Радянська школа”, 1959, стор. 62.
4. Н. Н. Воронин, цит. праця, стор. 346-347.
5. Н. Н. Воронин, там же, стор. 370.
6. Н. Н. Воронин, В. Н. Лазарев, “Искусство западнорусских княжеств,” *История русского искусства*, т. I, стор. 310-314.
7. В. Н. Лазарев, “Скульптура Владимиро-Суздальской Руси,” *История русского искусства*, т. I, стор. 396.
8. К. Г. Вагнер, *Скульптура Древней Руси. Владимир, Боголюбово*, Видання Інституту Археології АН СССР, Москва: в-во “Искусство,” 1969, стор. 464.
9. К. Г. Вагнер, “Теоретические вопросы изучения владимиро-суздальской скульптуры,” *Культура Древней Руси*, АН СССР, Институт археологии, Москва: в-во “Наука”, 1966, стор. 47-52.
10. Г. К. Вагнер, “Древние черты во владимиро-суздальской скульптуре XIII века как элементы нового стиля,” *Древнее русское искусство, Художественная культура домонгольской Руси*, Москва: в-во “Наука”, 1972, стор. 190-193.
11. *Україна*, ілюстрований журнал, Київ, ч. 6 (червень) 1980.
12. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 3, Нью-Йорк: в-во “Книгоспілка”, 1954, с. 430.
13. Ярослав Пастернак, *Археологія України*, Торонто: в-во НТШ, 1961, стор. 623-624.
14. Н. Н. Воронин, “Зодчество Владимиро-Суздальской Руси,” стор. 342-343.
15. Там же, стор. 370.
16. Там же, стор. 398.
17. В. Н. Лазарев, “Владимиро-Суздальская Русь,” стор. 339.
18. В. Н. Лазарев, “Скульптура Владимиро-Суздальской Руси,” стор. 426.
19. Там же.
20. Г. К. Вагнер, *Скульптура Владимиро-Суздальской Руси*, Москва: в-во “Наука”, 1964, стор. 164.

21. Там же, стор. 176.
22. В.Н. Лазарев, "Скульптура Владимиро-Суздальской Руси," стор. 396.
23. Otto Demus, *Romanesque Mural Painting*, New York: H.N. Abrams Inc. Publishers, 1968, page 35.
24. Там же, стор. 55.
25. Там же, стор. 143.
26. Там же, стор. 303.
27. James Mellart, *Earliest Civilizations of the Near East*, New York, McGraw-Hill Book Co., 1978.
28. John Gray, *Near Eastern Mythology*, London-Sydney-Toronto: Hamlyn, 1982, pages 25 & 44.

ЛІТЕРАТУРА ВИКОРИСТАНИХ ПРАЦЬ, НЕ ЦИТОВАНИХ У ТЕКСТІ СТАТТІ:

- Культура населения Ольвии и ее округи в архаическое время*, АН УРСР, Київ: "Наукова думка" 1987.
- Rene Huyghe, *Prehistoric and Ancient Art*, London: Hamlyn, 1981.
- Gardner, *Art through the Ages*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1970.
- Pierre Amiet, *Art of the Ancient Near East*, New York: Harry Abrams, Inc. Publ., 1980.
- Robert Graves, *Encyclopedia of Mythology*, London: Hamlyn, 1979.
- Joe Nigg, *The Book of Gryphons*, Cambridge/Watertown: Applewood, 1982.
- From the lands of the Scythians*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1974.
- Київський музей історичних коштовностей*, Київ: Видавництво "Мистецтво", 1974.
- Искусство первобытного общества и древнейших государств на территории СССР*, Москва: "Иобразительное искусство", 1971.

НТШ, Торонто

Роман Коваль

УКРАЇНСЬКЕ ЦЕРКОВНЕ МИСТЕЦТВО В КАНАДІ

З прибуттям перших поселенців до Канади, виникнула негайна потреба духово-релігійного забезпечення емігранта. Коли уряд для матеріально-фізичного життя призначував так зв. "земельну посілість" (homestead), то для духового життя не було жодної помочі. І коли емігрант вийшов у своє нове поле, коли глянув довкруги, то серед широкого степу ніде не було видно так улюбленої йому церковної бані, що завершувалась хрестом. Сходило і заходило сонце, і ніде не чути було рідного дзвону, лише була тишина і порожнеча. Не було цієї порожнечі в душі емігранта. Він був свідомий свого положення, у нього була візія нового життя. І щоб ця візія не була лише фантазією, він обмежився в першій стадії до найбільш скромних плянів, лише таких, що могли бути здійснені в тодішніх умовах. А до цих плянів належало відтворення за всяку ціну і продовження його релігійно-духового життя у такій формі, на яку дозволяли матеріальні обставини й засоби. Час визначував неділі і свята, це зобов'язувало до спільних згромаджень — спочатку спільних молитов, а пізніше Богослужень по приватних хатах. Таке положення породжувало потребу будови церкви. Коли завершувано такий великий задум на ті часи і обставини, поволі з великим опізненням виникала потреба оформлення нутра церкви.

Цей період можна уважати неплідним періодом церковного малярства. Неплідним тому, що не було засобів і не було виконавця. Перші потреби зорової духової передачі задовільняли книжечки, репродукції маленьких образців.

Згодом пов'язуються репродукції на папері, що ними прикрашують порожні стіни малих церков. З хвилиною напливу нової еміграції збільшується потреба виповнення порожнечі фаховими людьми. Тому що обставини були примітивні, прогалини у розвитку української еміграції виповнюють примітивні початківці-самоуки. Важко сьогодні з певністю ствердити, хто був цим першим відважним піонером-малярем, тому що є лише фрагментарні дані, або нема їх зовсім. Однак цей ранній еміграційний період не можна оцінювати як безпорадний, порожній, а треба його трактувати як примітивний, наївний, гротесковий, подекуди неймовірний у своєму вигляді.

В піонерських часах, коли з'являлася ініціатива прикрашення нутра церкви — найконечнішою потребою був запрестольний образ у ново-побудованій церкві. Цю потребу задовільняли десь купленою репродукцією, оправленою в раму та повішеною на стіну. Навіть після першої світової війни оформлення церков ішло майже одним і тим самим способом: замовляли три головні образи, а саме запрестольний образ патрона церкви і два образи бічних престолів, образ Божої Матері і образ Спасителя.

Ця система продовжується ще довго після першої світової війни з тією лише різницею, що мала репродукція образу вже не вистачає потребам розміру святилища. Починають замовляти побільшений образ, намальований на полотні, олійними фарбами, т.зв. кваліфікованим малярем як Майданик, Сич та інші. Термін “кваліфікований” означав, що цей маляр був обзнайомлений з олівцем, пензлем і фарбою. Мистецьке знання обмежувалось тим “що десь він таки вчився” і до малярської професії підходив по-професійному. Церковна управа зверталася до такого маляра, він підписував умову, чи договорювались на слово, та починав працю. В процесі праці виникали конфлікти, незадоволення, але кінець кінцем маляр завершував свою працю і отримував свою винагороду.

Церкви звичайно були дерев'яні, стіни були з вузьких дощок, що мали злучення і не дозволяли розвинути більшої композиції.

Пrawdopodobно першим малярем що впровадив нову методу, був Г. Сич: він вирівнював злучення дощок гіпсом, змішаний з олов'яною фарбою і олією, наліплював на це полотно і на цьому малював.

Таких образів в числі 44 збереглося в церкві Успіння в Портаж-ля-Прері, в Манітобі. Перед розібранням старої церкви знято полотна зі стін і вони зберігаються у сховищі нової церкви. Їх мистецька вартість невелика, тому що вони в більшості копії з латинських репродукцій виконаних у реалістичному стилі олійними фарбами. Вони мають зате історичну вартість як пам'ятки активного життя церковної громади, її духового характеру та рівня малярської спроможності. Г. Сич був принагідним малярем по-англійськи “free-lance painter”, що виконував свою працю в більшості по церквах, переходячи з одної до другої. Його ранні праці, образи бічних престолів у Розі в Манітобі краще виконанні як образи пізнішого часу. Це дуже прикре явище, бо повинно б бути навпаки. Давати здогадливу оцінку Сича, я не вважаю за доцільне, а загально прийняту опінію очевидців, що він був п'яницею, вважаю за кривду Сичеві, бо ми не знаємо про його внутрішні переживання, тому що не маємо документарних даних.

Яків Майданик був цілком іншої вдачі. Він, прибувши до Канади і увійшовши в українське середовище, поставив свою професію на комерційному рівні. Приймав замовлення і виконував їх для всіх, що потребували його послуг.

Майданик виповнив велику історичну роль в церковному оформленні, тому що його крамниця церковних речей, де приміщувалась рівночасно і його студія, виконувала всі замовлення, які тільки були потрібні: ікони, плащаниці, кивоти, престולי, хоругви і т.п.

Розмальовував Майданик церкви звичайно таким способом: він малював образи на полотні у себе в студії, а опісля наліплював на стіни церкви, або менші вкладав в рамі. Стиль його був реалістично-примітивний, народний з нахилом до гумору, подекуди з натяком на цинізм. Стилю його малярства не можна зараховувати до якихось існуючих стилів. Його власний будинок “Providence” пережив піонерські часи, депресію і вкінці впав жертвою бульдозера, коли Майданик вийшов з автомобільного випадку живим, але з ушкодженням хребтом аж до своєї смерті.

Приїзд нових мистців з Європи після другої світової війни зміняє цілий характер розмальовування церков в Канаді. В більшості це були завансовані мистці, обізнані зі стилем українського образотворчого мистецтва.

Деякі мали досвід з розмальовування церков в Галичині. На Наддніпрянщині (підсоветській Україні) церковне мистецтво не існувало. Також група молодших, що пройшли школи в західній Європі, збагативши своє знання враженнями зустрічі з великими мистецькими здобутками, особливо Німеччини, Австрії, Франції, прибули до Канади з великою готовістю творити за всяку ціну, які б обставини не були.

В Едмонтоні поселяється Юліян Буцманюк (1885-1967 р.), який мав досвід з розмальовування церков в Галичині (розмалював церкву оо. Василіян у Жовкві, та церкву в Раві Руській).

В 1951 році Буцманюк почав розмальовувати катедру св. Йосафата в Едмонтоні, що тривало до 1956 р. Його унікальний, монументальний стиль характерний тим, що особи виступають у строях палестинського народу і надають його творам автентичного близькосхідного характеру, хоч, приглянувшись ближче, ми можемо пізнати українські обличчя, тому що мистець користався моделями свого оточення. Крім розмалювання катедри Буцманюк намалював кілька ікон до українських церков Едмонтонської дієцезії. Розпочав він розмальовування намісних образів іконостасу цієї катедри, що був вирізьблений Л. Денисенком, але смерть перервала його працю.

В Саскатуні поселився Т. Баран, який поширив свою працю на цілу Саскачеванську провінцію, а згодом і поза неї. В Саскачевані крім Барана розмальював церкви Святослав Гординський (церкву в Саскатуні). Денисенко виконав іконостас в Ріджайні.

До Вінніпегу прибули мистці Мирон Левицький, Володимир Баляс та Іван Кубарський. З молодших мистців в 1948 р. — Роман Коваль, Петро Магденко та Леонид Молодожанин.

Мирон Левицький був заангажований покійним о. Золотим до церкви Христа Царя при Логан Авеню у Вінніпезі. Маючи досвід в розмальюванні церков в Галичині, Левицький розмальював святилище в імпресіоністично-реалістичному стилі, де можна побачити вплив школи Новаківського з тією різницею, що його кольори легкі, пастелеві, переважають теплі рожево-помаранчові тони з легко холодною, зеленкавою краскою для рівноваги. На запрестольній стіні Христос Цар на троні з короною на голові з стурбованим серйозним обличчям. По боках по два образи на кожному бічному престолі, а над ними два великі ангели. Замітним є нерукотворний образ на долішній частині престолу. Згадані ангели впали жертвою відновлення, парохіяльних експертів, які вживали “найновішого чудесного” порошку, що розмазав і змішав кольори з брудом. Кілька років пізніше я докінчив малювання головної нави, орхальйом що лишилась не помальована через брак грошей. Крім церкви Христа Царя Левицький ще намалював декілька образів для церков в північній Манітобі.

У 1958 р. я був заангажований о. Семчуком розмальювати першу церкву Божої Матері (при Телбот Авеню в Вінніпезі). В комплекс розмальювання входило 11 образів більшого формату. Праця над розмальюванням тривала цілий рік.

Баляс і Кубарський виїхали до Торонта, де перебував Дмитренко. Православна громада св. Володимира рішила розмальювати церкву та збудувати іконостас. Це була перша велика праця новоприбулих мистців. До праці приступило троє мистців: Баляс, Дмитренко та Кубарський. Працю розділено в такому порядку: Дмитренко працював над композиціями образів, Баляс проектував орнамент, а Кубарський працював над архітектурним оформленням. У висліді такої співпраці, Дмитренко створив твори, які досьогдні прикрашують цей храм. Його динамічні, реалістично бароккові образи перенесли частинно культуру придніпрянського образотворчого часу двадцятих років, яка розвивалась під впливом великого мистця Нарбута, що позначився на творах Дмитренка.

Баляс, мистець зі західної України, надзвичайно талановитий ілюстратор, винахідливий у компонованні побутово-рослинного орна-

менту, створив нові елементи, вкладені в рослинний орнамент, що разом створює приємну і шляхетну гармонійність. Кольорит Баляса, завжди гармонійно поєднаний з обережним тоновим переходом, створює кольорит радісний до сприймання гострим і вишколеним оком. Осягом своїх праць в Катедрі св. Володимира мистці сподівались відкрити собі двері до багатьох церков Торонта, околиці та цілої провінції Онтаріо. На жаль так не сталося. Коли прийшла черга розмальювання церкви св. Миколая при Квін Стріт, то церковна управа вибрала іншого мистця, майже незнамого серед українського середовища в Торонті. Це був для групи трьох великий удар і розчарування.

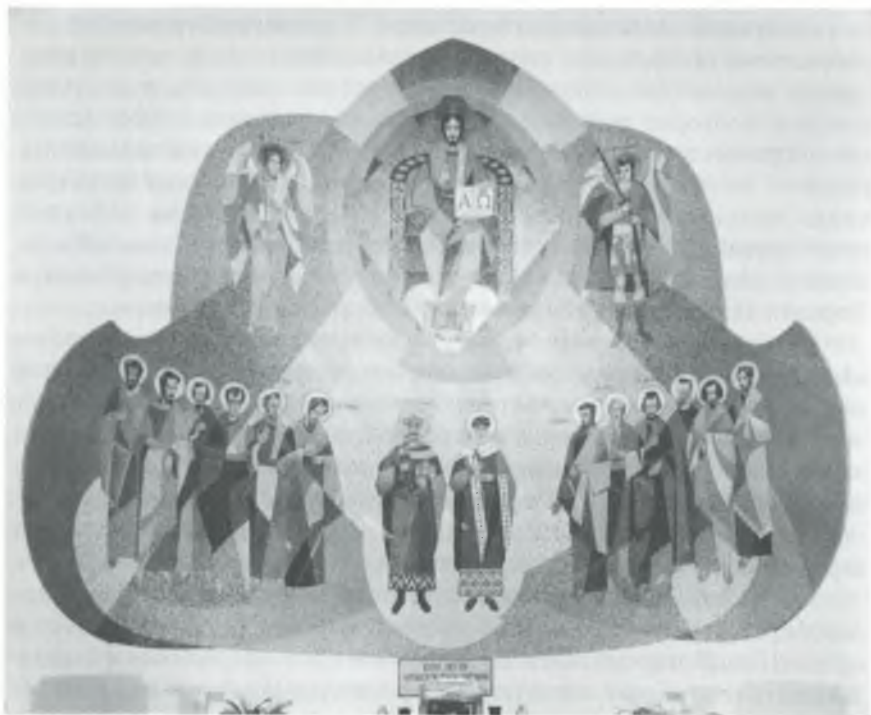
Треба взяти під увагу, що мистці які прибули з Європи, не малювали церков лише із самої жадоби творити, а церковні стіни не були для них широким полотном, де можна було виявити свою енергію, але були також джерелом заробітку на життя. Прибувши до Канади з валізками, заповненими дрібною мізерією скитальського життя, мусіли боротись за матеріальні засоби, щоб вдержатись на поверхні життя, тобто скромного прожитку самотньо або з родиною. Перспективи розмальювання церкви давали можливість матеріального забезпечення.

Михайло Дмитренко через матеріальні обставини виїхав до Віндзору і працював в американській фірмі в Дітройті куди вневдовзі переїхав на постійно. Баляс ще якийсь час залишався в Торонті, а опісля виїхав до Вінніпегу, та згодом покинув Канаду і виїхав до Америки до Льюс-Анджелесу. Кубарський залишився в Торонті, але чи він продовжував ще працювати для церковного мистецтва, мені невідомо.

Розмальювання церкви св. Миколая на Квін Стріті в Торонті спричинило роздвоєння поглядів на стиль церковного мистецтва. Деякі мистці обстоювали погляд, що церковне мистецтво є невідлучною ділянкою українського образотворчого мистецтва, котре є з народу і для народу, що культура українського народу є така багата в тій ділянці і така широка у стилевому засягу, що вона може задовільнити усі вимоги релігійних потреб, традицій та канонічних вимог. Життєвий досвід в тій ділянці вповні себе виправдав в історичному часі. Цей погляд не був ізольований від ширшого українського загалу, інтелігенції, духовних осіб, тобто священників та ієрархії.

Але був і другий погляд серед священників: що церковне мистецтво є виключно призначене для ілюстрування біблії, порядком встановленим ще перед прийняттям християнства в Україні. Його тематичне, композиційне і стильове регулювання і поширювання відбувалось під наглядом догматичного вчення, якому на ім'я візантійський стиль.

Візантійський стиль, що виник над Середземним морем з центром в Греції, відіграв важну роль у відрізненні мистецького стилю від



Мозаїка Романа Ковалю в церкві св. Михаїла у Вінніпезі.

мистецтва поганських часів періоду давньогрецької культури і мітології. Його стилізація руху, завивання людського тіла в одягу, підпорядкування ліній анатомії людського тіла молитовній позі, зредукування атлетизму до аскетизму — все це мало великий успіх у створенні божественної уяви про Бога, апостолів, євангельську науку. Але ніде не сказано, що візантійський стиль є невідлучною наукою релігії. Малярський стиль не змінює значення Євангелії, так як характер письма, азбука латинська, грецька чи кирилиця не змінює змісту мови. Коли ми поглянемо на історію розвитку християнізму, то побачимо що стилі змінювались, змінюються і будуть змінюватись. В західній і центральній Європі появляється готичний стиль, що у своєму масштабі не уступає візантійському. Після готики приходить ренесанс, який був найбільш плодотворним стилем, з нього вийшли бароко, класицизм, романтизм аж до реалізму.

Щоб справа стилів була ясніша для нас, українців, щоб потвердити погляди фактами, треба взяти приклад з нашої історії церковного мистецтва.

Церковне мистецтво датується у нас від прийняття християнства, від Десятинної церкви почавши. (Я тут не беру під увагу південної України: Херсонесу на Кримі). Приймавши християнство з Візантії, ми прийняли тодішній візантійський стиль чи, простіше кажучи, Солунського грека, що, так би мовити, запліднив малярський стиль на Україні. Дальший розвиток іде в тому напрямку аж до упадку княжої доби. Галицько-волинська держава продовжує цю традицію, а її розвиток поширюється на південно-східню і західню Польщу, але з часом починає підпадати під впливи центральної та південно-західньої Європи.

Козацька доба приймає свій характер через контакт з Європою, і дальший розвиток церковного малярства йде майже рука в руку з розвитком Італії, Австрії, південної Німеччини, існує також вплив Греції, а пізніше і північного сусіда. Це в більшості відноситься до центральної України. Західня Україна, особливо Галичина, є виїмком, де візантійський стиль служить двом напрямкам:

1. Протиставленню польській латинізації, щоб показати, що і український обряд, і церковний стиль є інший від польського.
2. Створенню підстави до того, щоб маляр-аматор міг надати образів божад трохи чогось святого.

Мистець Іван Дикий був ізольований від українського загальнокультурного життя. Його вся увага концентрувалась на церковному малярстві, а малярське знання базувалось на візантійському стилі.

Архітектурний зовнішній вигляд церкви св. Миколая не носить не тільки форми української церкви, вона немає натяку навіть на протестантську церкву, а її внутрішній уклад має стисло призначену функцію місця зборів.

Створений іконостас, намісні образи, розмалювання бічних престолів та святилища створюють святочну атмосферу монастиря. Візантійський стиль є там потрібний, щоб своєю формою протиставитися архітектурі і переконувати вірного, що це є святиня.

Візантійський стиль не мав великого успіху в Торонті. Після розмалювання церкви св. Миколая інші церкви пішли за власним вибором мистців. Навіть Катедра, як можна було сподіватись, не покликала до оформлення Ів. Дикого, а вибрала молодого мистця-реаліста, Бельського.

Однак вплив стилю Дикого мав поважний відгомін в провінції Онтаріо і поза нею. Друже популярним став його послідовник Сохачев.

Хоч його стилеві бракує візантійської чистоти, то він малює під смак пересічної людини, (що можна окреслити одним словом “приємно”). Українському критикові трудно дошукатися у його стилі українського обличчя та традиційного орнаменту. Сохачова залюбки ангажували там, де був конфлікт з місцевим мистцем, де була закулісова боротьба, або коли не могли рішитись з причини надмірного роздумування, кому передати працю, яка очевидно повинна бути чудовою. Його іконостаси є в Боссежурі (Манітоба), іконостас і розмальовання святилища в Роблені (Манітоба).

В 1962 р. рішено розмальовати катедру св. Володимира й Ольги у Вінніпезі, що була побудована 1952 р. До праці покликано Святослава Гординського. Беручи під увагу важливість такого завдання, Гординський покликав до співпраці Романа Пачовського з Нью-Йорку (родом з Рави Руської), Юліяна Волянюка з Льорейну (родом з Делятина) та мене. Крім того помічником був ще Петро Олійницький та Мечислав Рущинський — фахівець від трафарету орнаменту, тобто мультиплікації. Гординський працював над плянуванням, виготовлюванням рисунків, малюванням облич, рук, викінчуванням драперій та приготуванням кольористичної гами, як стін катедр так і орнаменту і т.п. Одним словом стиль розмальовання і композиція були в руках Гординського.

Я і Волянюк працювали над підмальовуванням фігуральним святих та ангелів, та вільного ручного орнаменту. Роман Пачовський працював над відбиванням головного орнаменту у святилищі, каплиці та нішах бічних престолів. Олійницький працював над вільним орнаментом, а Рущинський над луковим орнаментом. Крім того було троє малярів, що малювали стіни, колони і гзимси. Від 3 до 5 тисяч квадратних стіп площі позолочено японським золотом. При позолочуванні працювали всі з огляду на час.

На позолочену площу відбивали орнамент. Всі фігуральні малюнки святих, ангелів та орнамент на луці є мальовані на полотні з огляду на тривалість. Після закінчення розмальовання бічної каплиці, святилища, лука і стін цілої катедр Гординський залишився докінчувати сам чотири великі композиції — дві над бічними престолами і дві по боках хорів.

Це були монументальні композиції з історії нашої церкви, а саме: Київське хрищення, коронація короля Данила, жертви комуністичного терору, владики Західної України. Крім того Гординський намалював 38 святих натуральної величини по боках вікон головної нави.

Після розмальовання Катедр Гординський запланував іконостас, для якого різьбу виконав і позолотив відомий тоді скульптор Сергій

Литвиненко, родом з центральної України, учасник визвольних змагань (петлюрівець) що, виїхавши до Галичини, закінчив Краківську Академію та студіював у Парижі.

Розмальовання іконостасу виконав Святослав Гординський. Розмальовання Катедр Гординським було важною подією в церковному малярстві. Стиль Гординського, що його можна назвати “неовізантійським”, носить характер наш, тобто український. Впровадження лінійно візантійського орнаменту старої Київської Софії надає катедрі стилю завершеного мистецтва, що стоїть вище народного, де все є зведене до гармонійного сполучення без зайвих окремих фрагментарних ефектів, а є спрямоване в одну цілість. За прикладом катедр пішли інші церкви у Вінніпезі. Наступною церквою був Собор св. Покрови на розі вулиць Берровз і Сінклера. З огляду на менший об'єкт праці з нашої групи відпали Роман Пачовський та Юліан Волянюк. Праця в Соборі забрала чотири місяці. Протягом цього короткого часу Собор був розмальований переважно більшими образами по обох боках святилища.

За престолом більший образ Спасителя на троні, чотири євангелисти на підбанних трикутниках, велика композиція св. Покрови на стелі перед хорами, та чотири образи в бічних навах. Гординський запланував іконостас, для якого я виконав різьбу та позолочення. Гординський розмальовував образи, а столярську структуру іконостасу виконав Тимотій Гавриш, уродженець Канади. Після розмальовання Собору на наступний рік Гординський був покликаний розмальовати новозбудовану церкву св. Андрія на вул. Ювкліда.

Ціла наша група взяла участь в декоруванні цієї гарної, в романському стилі збудованої церкви. Гординський обмежився тут трьома малими композиціями. Намалював запрестольний образ Спасителя на троні, дві фігури по боках та по одному образі в кожній бічній наві. Посередині у замкненій бані кольористичні ангели (під банею чотири євангелисти в трикутниках), а решта церкви розмальована золотим орнаментом на луках.

Стиль орнаменту повторювався подібно, як в Катедрі. Взагалі Гординський унікав рослинного орнаменту. В обох згаданих церквах, образи були намальовані на полотні, а опісля наліплені на стіну, або навпаки, перше наліплювано полотно, а опісля мальовано.

По закінченні розмальовання церкви св. Андрія до Гординського звернувся о. Шпитковський з пропозицією розмальовати церкву св. Євхаристії при вул. Ватта. І знову, як попередньо, ми з цілою групою взяли участь у розмальованні цієї церкви. Традиційна українська церква о. Ру



Малюнок Святослава Гординського у катедрі св. Володимира і Ольги у Вінніпезі.



Образи з Іконостасу Мирона Левицького у церкві св. Евхаристії в Торонті.

(він і архітект), давала кращі можливості розмалювання через її велику відкрити баню, що була розмалювана золотим орнаментом та символами. Головну увагу звернув Гординський на три об'єкти, святилище та дві бічні нави. На запрестольній стіні розмалювана Евхаристія, Ісус на троні, а по боках ангели. Далі йдуть апостоли, що нагадують Евхаристію Михайлівського Собору в Києві. Висота фігур більше як натуральної величини. Над престолом на стелі лука Божа Мати, на грудях Ісус-дитячко в колесі, в руки Божої Матері піднесені, як в образах Оранти. Лице поважне, візантійсько-геленістичного виразу.

Довкруги орнаментальне колесо з софійського мотиву, а довкруги вільний лінійний орнамент, якнайбільше розтяглий на велику площу склепіння. Під банею в трикутниках розмалювано Євангелістів, а головним пунктом розмалювання є дві півкруглі великі площі в бічних навах, де розмалювані: Хрищення в Києві та Вселенський Собор. Обі праці заслуговують на увагу, тому що вони майже невідомі нашому загалові. Розмір Хрищення є великого формату, що вимагає великого числа осіб, щоб виповнити композиційний задум та щоб постала цілість. Найголовнішою перешкодою були троє вікон посередині в горішній частині, що немов вриваються в центр композиції, розділюючи її на двоє. Гординський розв'язав цю проблему тим, що Володимир з почотом зосереджений в лівій частині, а в правій зображено нищення старого поганського звичаю усуненням поганських ідолів. Цієї теми мистці завжди уникають з огляду на величність і торжественність події. Включення цього епізоду є важним з погляду історичного факту. Стилево ця композиція відходить дещо від візантійського трактування і переходить в реалістичний. Таку композицію українська придніпряньська термінологія називає "розпис", що правильне, однак в західньому розумінні може бути незрозумілим. Образ-композиція Вселенського Собору був ініціативою Митрополита Германюка. Проблему перерви Вселенського Собору через смерть папи Івана ХХІІ Гординський розв'язав даючи один період в ліворучному куті, а другий праворуч.

Посередині стоять розміщені у рівному ряді наші владика з Верховним Кардиналом в центрі. Їхні мітри майже доторкають долішньої лінії трьох горішніх вікон, що так як в попередньому місці вриваються в центральну частину композиції. Хоч це є звичайна технічна перешкода, вона насуває на думку інше символічне думання: чи не є ці вікна прикладом нашого роздвоєного становища у Вселенській церкві з нашим окремим східним обрядом, який наші владика постійно повинні мати на увазі. Чи це маляр мав на думці, чи так само вийшло, нехай залишиться

таємницею. Посередині є престіл, що наче символізує постійний жертівник християнського життя.

Вже протягом моєї співпраці з Гординським назрівали нові події. Церква св. Евхаристії в Іст-Кілдонані була останньою новою церквою, що була побудована у традиційному стилі минулого. У Вінніпезі появився новий архітект Віктор Денека, що студіював у Німеччині, а закінчив студії в Манітобському Університеті. Він був запрошений до запроєктування церкви св. Покрови у Вінніпезі. Була це перша церква у Вінніпезі збудована в модерному стилі. В новій архітектурі зникли луки головної і бічних бань, трикутники під банею, де традиційно були розмальовані євангелісти, та наві бічних престолів.



Іконостас І. Денисика в Укр. Православній церкві в Ріджайні

Кілька років пізніше прибув до Вінніпегу архітект Радослав Жук, який закінчив студії в університеті Мекгіла в Монреалі та магістерку в Америці.

Віктор Денека уважав, що розмальовання церкви повинно координуватись з архітектором та йти по лінії запланованих площ, де повинен бути малюнок, а де площа повинна бути порожня для рівноваги цілості. Радослав Жук архітектурним ритмом обмежував розмалю-

вання ще більше, залишаючи запрестольну стіну до малярського вияву. Оба архітекти впроваджують в планування потребу вітражів, Віктор Денека фігуративного характеру, Жук — декоративного.

Це був цілковитий зворот в розвитку церковного малярства. До будови українських церков стали запрошувати чужих архітектів, цілком не обзнайомих з надбаннями нашої архітектурної спадщини. Одна група священників з піддержкою церковних комітетів обстоювали, що хоч стиль церков повинен йти з духом часу сучасності, проте ініціативу повинні мати архітекти українського походження, що творчо відчують ґрунт української традиції та зуміють в модерну архітектуру включити питомі риси відмінності нашого минулого, тобто українську окремішність. Друга група обстоювала, що релігія є вселенна, головною ролею нашої церкви є літургія, а де вона і в якій архітектурній формі відбувається, немає значення або є другорядне. Неважливе, який архітект, якої вживає форми, як розміщує функційну частину предметів для провадження літургії. Головним завданням є створити приміщення для літургічних функцій, наслідувати модерний поступ чужих, що його ціллю є “простота”.

Перед мистцями стало нове завдання — оформлення модерних церков. Архітекти побоюючись, що залишення вільного вибору в розмальовуванні церков комітетам може допровадити до неузгодження внутрішнього стилю церкви з традиційним стилем розмальовування. Щоб це оминати, В. Денека вказував, хто повинен оформити помістецьки його церкву. Було очевидним, що кандидатами могли бути мистці з модерним напрямком, який вони виявляли у своїх творах, що були виставлювані на окремих виставках українських мистців.

Архітект Віктор Денека, ще коли плянував церкву св. Покрови на вул. Бойда мав на увазі її внутрішнє оформлення. Він виразно заступав погляд, що стиль С. Гординського не відповідає його архітектурі. Крім того серед інтелігенції виникла критика, що чотири церкви у Вінніпезі, мальовані в одному і тому самому стилі, не є позитивним явищем. Почали домагатись зміни у виборі мистців з іншим стилем. Коли рішенням комітету і о. пароха Добрянського впав вибір на мене, щоб розмальовати церкву, мушу признатись, що моя радість була рівночасно і побоюванням.

Церква на вул. Бойда в Вінніпезі має розмальовану в центральній апсиді велику композицію 20 x 20 стіп. Є тут образ св. Покрови, а внизу духовенство, та вірні. По боках над бічними престолами Різдво та трое Мудреців, на право Воскресіння. Решта церкви на бажання комітету була розмальована орнаментом.

Це була моя перша праця у виразно модерному стилі. Що я розумію під модерним стилем і на чому він базується? Стиль модерний, тому що сучасний, а базується він, так само як кожний інший стиль, на теорії малярського розвою.

Так як чужі мистці базують свої на готичному підґрунті, мій виходить з візантійського ґрунту. Чисто візантійський стиль зосереджує увагу на постаті та її виразі, тло має мінімальне значення. Модерний стиль включає тло, що має важну функцію в композиції. Головні риси — це лінійність, площинність та світло, що є важним чинником в пов'язанні композиційного задуму.

Цими засобами мистець хоче передати не тільки дану постать, але заразом дію, що відбувається. Лінія не є визначена за реалістичним принципом, а є чинником руху, що увесь час змінюється, тому що ми хочемо бачити постать не у мертво застиглій позі, а в живучому русі. Фактом є, що сьогодні ми не живемо при світлі свічки, що кидає промінь довкруги, а живемо в оточенні світел, що є довкруги нас в багатьох пунктах.

Дальше, активність нашого розуму не тільки обмежується самим зоровим спостереженням, але рівночасно бачене переходить розумову аналізу баченого. Є ще третій чинник: це звук, що передає нам не тільки слова, але і мелодійність голосу. Це явище вимагає окремої лекції, щоби в'яснити ширше сучасний спосіб передачі людині слова, думки, дії, і засвоювання людиною того, що діється.

ВІТРАЖІ

Коли ми говоримо про вітражі, то треба мати на увазі образи релігійної тематики, викладені з кольорового скла, обведеного оловом, та вставлені у вікно. Вітражем може бути також кольорове вікно з дешевого скла, що представляє хрест або хрести. Такі вітражі мають мінімальну або жодну мистецьку вартість, а є живані з двох причин:

1. Щоб створити декоративне враження,
2. Щоб ізолювати глядача від зовнішнього краєвиду: дерев, будинків і т.п.

Декоративні вікна почали вживатися в українських церквах мабуть між першою і другою війнами. Декоративні вікна, підібрані архітектором, дають принайменше зрівноважений ефект. Коли вони замовлені без фахової поради, можуть псувати колір цілої церкви та настрої в людей. Перші вітражі були впроваджені мабуть в Манітобі в Катедрі св. Володимира й Ольги, в виконанні фірми з Монтреалу. Одно вікно за

престолом — це Володимир і Ольга, а велика розета знаходиться на хорах Катедрі. Пізніше Лев Молодожанин виконав 16 вітражів великого формату: два у святилищі, а чотирнадцять у головній наві. Тема композицій є дуже широка, з історично-релігійного життя нашого народу. Вікна є так компоновані, що в одному вікні є два-три, навіть чотири сюжети. Важніші з них: хрищення Володимира Великого, Ольги, Слово о Полку Ігоревім, Маркіян Шашкевич і т.п. Щоб навітлити це все, треба окремої доповіді.

Внизу є другий ряд вітражів, виконаних пізніше, проекту Холодного, а виконані фірмою у Вінніпезі (англійською Westmacott). Тема чотирнадцятьох вітражів: українські церкви поза межами України та герби наших владик окремих дієцезій. Повторювання цієї самої теми, хоч відмінного гербу і церкви, стало дуже монотонним. Ще більше невдячно вийшов стиль в порівнянні до вітражів Молодожанина, що були зроблені раніше. До потрібного стилю вітражів ще доповнено два вікна у святилищі, запроєктовані і виконані ірландцем (Шон). Я думаю, що коментарі тут зайві. Окрім вітражів в катедрі є також вітражі великого розміру в церкві св. Миколая, виконані англійською фірмою, та в церкві св. Василя виконання цієї самої фірми, що зображують хресну дорогу.

У 1968 році я запланував вітраж Божої Матері в церкві св. Покрови, (на вул. Бойда). Це був мій перший вітраж, виконаний в робітні Юрія Козака в Дітройті під його керівництвом. Кілька років пізніше я сам його докінчив, доповнюючи цілість вітражу композиціями з життя Богоматері та зіслання св. Духа на апостолів. Мої вітражі є також у містечку Расселі (в Манітобі). Це дев'ятнадцять окремих композицій, символічних і фігуральних. В Боссежурі (Манітоба) є чотири фігуративні та сімнадцять символічно-декоративних. Є один вітраж у Вайті (Манітоба). Крім цього два вітражі в домі опіки св. Михаїла в Едмонтоні і 5 вітражів в каплиці сестер Службенець в Мондері (Альберта); це композиції: Народження, "Прийдіть до Мене", Розп'яття, Воскресення та герб сестер Службенець. А також 5 вітражів (малого розміру) символічних, над входом на хори, для церкви Успіння в Портаж-ля-Прері (Манітоба).

В Едмонтоні знаходимо вітражі в церкві св. Василя та найновіші в церкві св. Андрія також в Едмонтоні. Лев Молодожанин розпочав серію вітражів у церкві св. Евхаристії у Вінніпезі; досі виконано шість.

Вітражі в Мондері у церкві св. Петра і Павла ілюструють біблію. Хто виконав ці вітражі, мені невідомо.

Вітражі в Домі Опіки у Вінніпезі придбані сестрами Службеницями. Вони виконані англійською фірмою.

В 1983 р. я виконав вітраж до церкви св. Андрія у Вінніпезі над хорами у формі розети у розмірі 18 квадратних стіп, що зображує Христа Пантократора на троні. Про вітражі у провінції Онтаріо я не маю даних, за винятком вітражів у церкві св. Димитрія в Торонті (чи Миссиссазі). Хто їх виконав, мені невідомо. Стиль має народно-примітивний характер, а зміст побутовий та обрядовий. Є два підходи до вітражів. Перший — це композиції змішані з фрагментами візантійського стилю минулого. Це творить для цікавого ока різноманітність, а для критика накопиченість. Цей стиль я б назвав комунікаційним, тому що він цікавить молодшу українську генерацію на цьому континенті, що шукає себевиаву.

Другий підхід — це вітражі більш маллярські чим вітражні. Тут вільний підхід до композиції, трактування скла, начеб воно було полотном. Треба тут кращого вияснення, не тільки відваги.

МОЗАЇКА

Як нам відомо, наше церковне мистецтво починається від мозаїки. Завдяки її тривалості і незмінності збереглися донині наші мистецькі та історичні надбання. Однак мозаїка вимагає майже перфектних обставин. Перш за все позитивного думання на майбутнє, матеріальної жертвенності, ширшого контакту зі світом і непересічного, перфектного знавця мозаїки. Мозаїку виробляють і постачають лише італійці з осідком у Венеції. Без близького контакту з Венецією не може бути мови про мозаїку. Свою піонерську мозаїчну працю я почав від виконання мозаїки в розмірі 6 x 6 стіп для церкви св. Покрови в Расселі (Манітоба). В цей самий час в Едмонтоні маляр Доброліж створив іконостас для Катедрі св. Івана. Це мабуть одинокий іконостас в плоскорізьбі в Канаді. По закінченні іконостасу він приготувався до мозаїки, над якою щойно розпочав працювати, коли несподівано смерть перервала його працю.

Мене заангажовано до цієї праці. Вигодовивши проєкт, я розпочав працю, що тривала півтора року. Мозаїка вміщується в головну апсиду за престолом, є розміром 750 квадратних стіп. Композиція її складається з дванадцяти апостолів на луку, чотирьох євангелістів та хрищення в Йордані і молитви Ісуса в саді Гетсиманському. Посередині Спаситель Христос на троні, а по боках Божа Мати та св. Іван. Трохи пізніше я виконав Благовіщення на фронтальному луці над престолом, а ще пізніше 5 мозаїк на фронті церкви. У луковій формі над входом — образ св. Покрови, а внизу по боках дверей — чотири євангелісти.

В 1975 р. я виконав другу мозаїку для церкви св. Родини у Вінніпезі. Це церква модерного стилю проєкту архітекта Радослава Жука. Мозаїка розміру 7 x 11 стіп на запрестольній стіні, а саме композиція святої Родини.

Крім вищезгаданих праць, я ще виконав в мозаїці працю у 1985 р. для церкви Успіння пресв. Богородиці в Портіж-ля-Прері (Манітоба). Церква проєкту архітекта Віктора Денеки, який є прихильником мозаїчного оформлення церкви крім вітражів. У 1986-87 р. я виконав мозаїку розміром 22 стопи висоти на 20 стіп ширини для церкви св. Василія в Ріджайні. Мозаїка представляє Ісуса Чоловіколюбця, 10 стіп висоти, на золотому тлі.

У 1979 році я був запрошений о. Боячком до оформлення церкви св. Михаїла на Трансконі (Вінніпег). Проєктував церкву архітект Р. Жук. Церква має абстрактну баню, прекрасно освітлена запрестольна стіна, що луком обнімає престіл. Висота мозаїки 22 стопи, а ширина 28, посередині в горішній частині пантократор, з боків ангели-хоронителі. Внизу півколом дванадцять апостолів. Посередині в еліпсовім тлі св. Володимир і Ольга. По короткій перерві я приступив до виконання двох бічних образів, розміром 6 стіп ширини на 12 висоти. На одному образі зображене Різдво Христове, а на другому Воскресіння. І знову, як попередньо, по малій перерві я розпочав працю над Хресною Дорогою, що є розміщена в головній наві. Кожна мозаїка є розміром три на п'ять стіп, разом чотирнадцять мозаїк. При праці помагав мені мій син та ще один помічник, що працював над тлом. Мозаїку я закінчив 1985 р. (Задум о. Боячка, молодого священика та його церковної управи треба уважати за особливий вияв прив'язаності до нашого обряду, пошану до нашої церковної культури та віру в наше майбутнє).

Треба ствердити, що популярність мозаїки взагалі, зростає з кожним роком, через її особливий ефект, а ще важніше, через її тривалість.

Коли ми візьмемо під увагу, що Катедра Володимира й Ольги у Вінніпезі мусіла бути реставрована по двадцятьох роках, ціною сорока тисяч доларів, ми зрозуміємо вагу мозаїки. Реставрації виконав один ірландець, він теж реставрував згадану церкву св. Андрія у Вінніпезі. Тепер на черзі до реставрування є Собор св. Покрови. (Так само реставрацію пройшла і Катедра св. Володимира в Торонті).

У Ванкувері в новозбудованій церкві виконав мозаїку Макаренко з Нью-Йорку.

Окрім згаданої мозаїки, вітражів та малярства в ділянці церковного мистецтва, є прояви придбати також кивоти зі шляхетного металю, проєктовані нашими мисцтями чи архітектами, а також найно-

віші здобутки в емалі, над якою працює торонтонський мистець Струвер. Мені відмої його праці, хрести, свічники і т.інше. Вони прикрашують престоли та тетраподи в Катедрі в Торонті та церкві св. Михаїла в Грансконі (Вінніпег).

Окрім згаданої мозаїки впроваджено в українські церкви новий рід мозаїки: замість дрібної смальти вживаються великі кусні каменю, величини нерегулярних гонтів. Грубість кусків від одного сантиметра до двох. Є це природне каміння граніту, мармуру, кременя, вишукуваного по цілому світу з природними відтінками кольору. Цю мозаїку виконує німецька мозаїчна фірма в Мюнхені. Ініціаторами впровадження цього роду мозаїки був о. Дрібненький. Взірець цієї мозаїки є в Едмонстонській церкві св. Василя; це образ воскреслого Христа величезного розміру. Другий образ Воскресіння Христового, меншого розміру, знаходиться в церкві св. Василя у Вінніпезі.

СУЧАСНЕ І МАЙБУТНЄ

Коли ми робимо оцінку наших осягів в ділянці церковного мистецтва, то за останні тридцять років вони є поважні. Не тільки дорівнюють нашим сусідам, але подекуди і перевищують їх. Щоб ця дуже важна ділянка не послабла після відсвяткування тисячоліття Хрищення України, повинні бути напрямні на майбутнє. Не хочу зменшити значення тисячоліття, але вся наша творча праця, тобто мистців була під знаком творчого змагання за краще виконання, а не тисячоліття. І так треба продовжувати.

Мистецький розвиток оформлювання повинен іти у трьох напрямках:

1) Коли є вимоги від наших церковних ерархій, щоб задовільнити чисто релігійні вимоги, ми повинні вимагати мистецького оформлення молитовного характеру. Є мистці, що це завдання виконують.

2) Коли є вимоги від нашого загалу, щоб дати твори народного характеру, ми можемо знайти відповідних мистців, що це зроблять.

3) Коли ми хочемо іти шляхом майбутнього, заповнити наше місце присутности серед інших народів, щоб наша культура і мистецтво не відставали у світовому змаганні, ми повинні доручити працю тим мистцям, що прямують в тому напрямку. Ми повинні зрозуміти, що український нарід виявився прекрасно у своїй народній творчості. Вона подивугідна, вона належить народові.

Мистецтво індивідуальне, чи то буде Солунський грек, Леонардо Да Вінчі, Мікельанджельо, Тиціян, чи Ель Греко — належить до світового мистецтва. Нашим завданням є допомогти поодиноким мистцям у

змаганні в тому напрямку, а не пристосовуватися до вимог. Як приклад я наведу 100-ліття народження Олександра Архипенка: У Вашингтоні чужинці вшанували його виставку його творів. Його рідний край не прийняв, українці в світі не розуміють і є позаді його мистецького випередження в майбутнє, а чужинці не тільки його прийняли, але визнали першим творцем нового стилю. Це не є недоліки, це є кардинальні слабості нашої вищої духовости.

Так як на заході Канади мені прийшлося розв'язувати проблеми сучасного, тобто модерного стилю, так на її сході мистець Мирон Левицький, коли був заангажований до малювання церкви св. Евхаристії в Торонті посвоєму, типово індивідуальним стилем розмалював церкву. Так як індивідуальний є стиль малювання Левицького, також індивідуальною є його власна теорія.

Про неї він сам найкраще мабуть висловлюється. Пробивати леди нелегко, одначе не може бути мови, щоб в час, коли розвивається модерна архітектура, мистець був обернений плечима до життя. Не час говорить, а говорить людина і виповнює свою призначену місію.

Мистецтво в українських церквах сповняє не тільки релігійну функцію, але є формою поширювання української духової культури. Через заглиблення в її зміст людина переходить думкою в наше піонерське минуле в Канаді, а дальше в коріння української людини. Церкви є музеями нашого зусилля, нашої витривалости, гордістю нашого я та надією нашого завтра.

Завдяки українській церкві українські мистці змогли розвинути свою творчість в більшому масштабі. Завдання українського суспільства в охороні малярських здобутків церков. Треба створити організацію охорони церковного мистецтва, яка слідила б за порушенням порядку, тобто нищенням, замальовуванням та розбиранням церков. Треба створити умовини для збереження мистецьких здобутків в новій церкві, коли ліквідується стару. Треба добитись за всяку ціну, що був офіційний акт на папері при ліквідації експонату, про те, хто, що і коли знищив.

ДОДАТОК

Методические указания
к выполнению лабораторных работ
по курсу «Физика»



Лабораторная работа № 1
«Измерение ускорения свободного падения»

М Е Ц Е Н А Т И

МИКОЛА БРУЧКОВСЬКИЙ

Микола Бручковський народився 11-го вересня 1911-го року в містечку Соколівка, Золочівського повіту, в Західній Україні, в сім'ї Петра й Галини з дому Дедюк. Микола закінчив свої студії у Чехословаччині дипломом інженера економії. Приїхавши до Канади у 1949-му році, Микола Бручковський зайнявся бізнесом — відкрив власний готель у Су Сейнт Марі, Онтаріо. У 1950-му році одружився з Вірою Рак. У них двоє дітей — Роман і Марта. Микола Бручковський — активний член професійних і місцевих організацій, бувший голова місцевого КУК-у. Жертвував тисячі доларів на українську справу. Він також автор опублікованого видання.

MYKOLA BRUCHKOVSY

Mykola Bruchkovsky was born on September 11, 1911 in the town of Sokolivka, county fo Zolochiv in Western Ukraine in the family of Petro and Halyna (nee Dendiuk). Mykola completed his education in Czechoslovakia, graduating in economic engineering. He arrived in Canada in 1949 and turned to business, eventually opening his own hotel in Sault Ste. Marie, Ontario. He married Vera Rak in 1950 and the couple has two children: Roman and Martha. An active member of various professional and community organizations, he headed the local Ukrainian Canadian Congress and donated thousands of dollars to the Ukrainian community. He is also a published author.



СОЛОМІЯ ДРОЗДОВСЬКА

Соломія Дроздовська народилася в Підгайцях, в Західній Україні, в сім'ї судді Юліяна і Марії (з дому Крушельницька), сестри славної співачки Соломії Крушельницької. Після II-ї світової війни Соломія опинилася в таборі для переміщених осіб у Зальцбургу (Австрія). До Канади прибула 1947-го року на роботу домашніх послуг. Під патронатом Василя Семотюка, який в той час спонзорував до Канади багатьох біженців, Соломія разом із малим сином Андрієм, приїхала до Едмонтону. Свої успіхи в

Канаді Соломія завдячує щедрості Василя Семотюка. У пам'ять Василя Семотюка, що упокоївся 1958-го року, Соломія Дроздовська склала пожертви на різні українські цілі, в цьому і на УВАН.

SOLOMIJA DROZDOWSKA

Solomija Drozdowska was born in the town of Pidhaisi, Western Ukraine in a family of Julian and Maria (Krushelnytska). Her father was a judge. After World War II, she found herself in a refugee camp in Saltsburg, Austria from which she emigrated to Canada in 1947 to work as a domestic. In Edmonton, Alberta, Solomija and her young son came under the patronage of Wasyl Semotiuk, a benefactor who had sponsored a number of refugees to Canada. Solomija Drozdowska credits Mr. Semotiuk's generosity with her successful adaption to Canada. In recognition of Wasyl Semotiuk's memory (d. 1958), Mrs. Drozdowska has made numerous contributions to Ukrainian causes and institutions, including the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in Canada, in his name.



СТЕПАН ДУХ

Степан Дух народився 4-го лютого 1926-го року в селі Лопушка, Бірбського району, в Західній Україні, в сім'ї Миколи і Пелагії. Друга світова війна перервала Степанові агрикультурні студії і він був змушений емігрувати до Австрії, де працював в різних місцях. Кілька літ перебував у таборі для переміщених осіб, а опісля у 1948-му році виїхав до Канади. Поселився в Саскатуні, Саскачеван, де був співвласником робітні "Даймонд Автободи". Як самітній, безупинно помагав своїй рідні в Україні, а також українським організаціям у Канаді.

Будучи активним членом української католицької церкви, Степан жертвував багато грошей на віллу Св. Володимира й на катедру Св. Юра. Степан Дух пожертвував значну суму грошей на Канадську Фундацію ім. Тараса Шевченка.

STEPHAN DUCH

Stephan Duch was born on February 4, 1926 in the village of Lopushna in the Bibraka district of Western Ukraine in the family of Mykola and Paliahiya. His studies in agriculture were interrupted by World War II which forced him to emigrate to Austria where he worked at various jobs. After several years in

displaced persons camps, he emigrated to Canada in 1948. Settling in Saskatoon, Saskatchewan, he eventually acquired a part ownership in a car repair business (Diamond Autobody). A bachelor, Stephan has provided steady material support for his family in Ukraine as well as for Ukrainian organizations in Canada. A member of the Ukrainian Catholic Church, he has donated generously to its Saskatoon activities such as St. Volodymyr Villa and St. George's Cathedral. He has also made substantial financial contributions to the Ukrainian Canadian Foundation of Taras Shevchenko.

ОТЕЦЬ МИТРАТ ЯРОСЛАВ СОФРОН ГАЙМАНОВИЧ

Отець митрат Ярослав Гайманович народився 24-го березня 1924-го року в селі Іванків, Боршівського повіту, на Україні, в сім'ї Стефана й Анни (з дому Петраш). Своє навчання почав у Чорткові. Під час II-ї світової війни служив в Українській Дивізії, був ранений і вивезений до табору у Реміні, Італія. 1951-го року емігрував до Канади. Студював в Монреальському університеті, а теологію в Римі, де здобув звання бакалавра теології. Далше продовжував свої студії у Папському Східньому Інституті. У 1960-му був висвячений у сан священника. Як священник Української Католицької церкви, вів душпастирську працю у провінції Квебек, у Монреалі, Вал Дор і Руан-Норанда. Крім священничої праці, отець Гайманович брав активну участь в українському громадському житті, як наприклад, у Комітеті Українських Організацій за Патріархат, у Конгресі Українців Канади й в Інституті-Заповіднику Маркіяна Шашкевича. Отець Гайманович дуже жертвенно підтримує українські установи. За свої заслуги був нагороджений митрою від Патріярха Кардинала Йосифа Сліпого.

RT. REVEREND MITRAT JAROSLAV SOFRON HAJMANOWICZ

Father Jaroslav Hajmanowicz was born on March 24, 1924 in the village of Iwankiw, in the Borschchiw district of Ukraine to the family of Stefan and Anna (nee Petrash). He began his schooling in the town of Chortkiw. During World War II he served in the Ukrainian Division, was wounded and interned in a prisoner of war camp in Remini, Italy. In 1951 he emigrated to Canada and turned to education. He studied philosophy at the University of Montreal and theology at Urbana University in Rome earning the Baccalaureates in Sacae Theological. He continued his studies at the Pontifical Eastern Institute. In 1960 he was ordained a priest in the Ukrainian Catholic Church and served in Quebec: Montreal, Val D'or and Ruyan-Noranda. In addition to his Church work, he has been actively involved in Ukrainian community organi-

zations such as the Committee of Ukrainian Organizations for the Patriarchate, the Ukrainian Canadian Congress, and the Institute-Zapovidnyk of Markian Shashkevych. He has also been a generous supporter of Ukrainian institutions. Patriarch Cardinal Joseph Slipyj promoted him to the rank of "mitrat".



РУДОЛЬФ ЯКІВ І ОЛЬГА ФЕДОРОВИЧІ

Рудольф (Руді) народився 26-го листопада 1900-го року у Львові, на Україні. Рід його виводиться ще із козацьких часів. Батько його — Іван, учитель, прибув до Канади 1911-го року шукати кращого життя, залишаючи вдома дружину Теклю (з дому Стеців) з малим сином Рудольфом. Перша світова війна продовжила розлуку сім'ї. Рудольф вчився у комерційній школі в Києві. Коли розгорілась боротьба за незалежність України, він зголосився до війська. Брав участь у багатьох боях, включно з героїською битвою під Крутами. Піддержував політику гетьмана Павла Скоропадського. До Канади приїхав щойно 1922-го року й зараз же вступив до канадської армії. Брав участь у II-ій світовій війні, а також і у Корейській війні. У 1956-му році став членом Канадського Корпусу Комісарів. 1949-го року одружився з Ольгою Луцик. У них є чотирьох синів і одна донька: Данило Іван, Олександр Йосиф, Мирослав Богдан, Руді Мартин, Єва Павліна. Панство Федоровичі живуть у місті Реджайна, Саскачеван, і не лише беруть активну участь у житті української громади, але жертвенно піддержують її. Пан Рудольф є автор книжки: *Спомини про свободу України*. За участь у суспільно-громадському житті він одержав ряд нагород і медалів.

RUDOLF JACOB AND OLGA FEDOROWICH

Rudolf (Rudy) was born in November 26, 1900 in Lviv, Ukraine. His family tree dates back to the Cossack period in Ukrainian history. His father Ivan, a teacher, came to Canada in 1911 in search of better opportunities while Rudolf and his mother Tekla (nee Stetsiv) remained at home. World War I prolonged the separation of the family. Rudolf studied commerce in Kiev and during the Ukrainian wars of national independence, he volunteered for military service. He participated in a number of campaigns, including the

heroic battle of Kruty. Politically he supported Hetman Pavlo Skoropadsky. In 1922 he arrived in Canada where he joined the Canadian militia and later served with distinction in World War II and the Korean War. In 1956 he became a member of the Canadian Corps of Commissioners. Rudolph married Olga Lucyk in 1949 and they have four sons and one daughter: Daniel John, Alexander Joseph, Miroslav Bohdan, Rudy Martin and Eva Pauline. Mr. and Mrs. Fedorowich, who reside in Regina, Saskatchewan, have not only participated in Ukrainian community life but generously supported it. Rudolph is the author of *Memoirs of Freedom of Ukraine* and also received numerous prestigious awards and medals for his civic participation.



МИРОН КАШИНСЬКИЙ

Мирон Кашинський народився 20-го вересня 1908-го року в місті Ходорові на Україні, в сім'ї Михайла й Катерини (з дому Любінецької). Батько його був успішним підприємцем. Після примусової служби в польській армії, Мирон приготувався до кар'єри у продукції. Після II-ї світової війни, Мирон Кашинський перебував у таборі для переміщених осіб у Галендорфі (Німеччина). У 1950-му році емігрував до Канади разом із дружиною Марією з дому Кіндзір і донею Нізею. У Вінніпегу сім'я Кашинських вела крамницю м'ясних виробів і ділилася успіхами з українською громадою, щедро підтримуючи її установи. Мирон Кашинський належав до численних українських організацій таких як Клуб Українських Бізнесменів і Професіоналістів, Ліга Визволення України, Канадійсько-Український Інститут "Просвіта". У 1979-му році управа міста Вінніпегу відзначила громадську працю Мирона Кашинського, назвавши одну з вулиць його іменем.

MYRON KASHYNSKY

Myron Kashynsky was born on September 20, 1908 in the town of Khodoriv in Western Ukraine to a family of Mykhailo and Kateryna (nee Lubinetska). His father was a successful businessman. Following his required service in the Polish army, Myron prepared himself for a career in the meat packing business. During World War II he experienced the brutal Soviet and German occupation of his homeland. After several years in a displaced persons camp in Halendorf, Germany, in 1950 Myron emigrated to Canada with this wife

Maria (nee Kindzir) and daughter Nizia. In Winnipeg the Kashynksy family managed to establish a thriving meat store and shared their success with the Ukrainian community with their generous financial support. Myron belonged to numerous Ukrainian organizations, including the Ukrainian Professional and Business Club, the League for the Liberation of Ukraine, and the Ukrainian Canadian Institute Prosvita. In 1979 the city of Winnipeg recognized Myron Kashynsky by naming a street Kashynsky Bay.



ВАСИЛЬ і ІРЕНА КОВАЛЮКИ

Василь і Ірена (з дому Папірна) народилися на Україні. Після II-ї світової війни окремо приїхали до Канади і поселились у провінції Саскачеван: Василь у Саскатуні, Ірена у Йорктоні. У 1954-му році одружилися й замешкали в Саскатуні. У них є четверо дітей: Іван, Давид, Марійка і Леся. Панство Ковалюки є активними членами української громади в Саскатуні, а передовсім в українській католицькій катедрі Св. Юра, де Василь є дяком. В пам'ять своїх батьків, бл.п. Івана й Марії (з дому Колишчир) Ковалюків та

Дмитра й Марії (з дому Мацала) Папірних, Василь і Ірена зложили щедру пожертву на УВАН.

VASYL AND IRENA KOWALUK

Vasyl and Irena (nee Papirna) were born in Ukraine and arrived in Canada separately after World War II. Both settled in Saskatchewan, Vasyl in Saskatoon and Irena in Yorkton. In 1954 they were married and have lived in Saskatoon since then. They have four children: Ivan, David, Mariyka and Lesya. Mr. and Mrs. Kowaliuk have been actively involved in Ukrainian community life in Saskatoon, especially in St. George's Ukrainian Catholic Cathedral where Vasyl is a cantor. Their generous contribution to the Ukrainian Academy of Arts and Sciences was made in memory of their respective parents, Ivan and Maria (nee Kolyshir) Kowaluk and Dmytro and Maria (nee Matsala) Papirny.



МИХАЙЛО МАХІЙ

Михайло Махій народився 24-го листопада 1910-го року в селі Глібів, на Тернопільщині, в сім'ї Йосифа й Анастасії (з дому Марусин). Коли у 1930-му році поляки закрили українську гімназію в Тернополі, Михайло змушений був перервати свою науку. 1935-го року записався до малої семінарії у Львові, але продовжувати науку в університеті йому не дозволено. Працював в українській кооперації. 1944-го року втік з-під совєтської окупації до Інсбруку (Австрія). 1948-го року емігрував до Англії, а звідти до Канади й поселився в Торонто. Працював у лікарні Св. Йосифа аж до відходу на пенсію (1975-го року). Михайло Махій є членом української католицької церкви, Суспільної служби та багатьох інших організацій, яким він не щадить фінансової допомоги.

MICHAEL MACHIJ

Michael Machij was born on November 24, 1910 in the village of Hlibiv in the district of Ternopil in Western Ukraine in the family of Joseph and Anastasia (nee Marusyn). His education was interrupted in 1930 when the Polish authorities closed the Ukrainian high school in Ternopil. In 1935 he enrolled in the Minor Ukrainian Catholic Seminary in Lviv but was prevented from attending the university. He worked for the Ukrainian cooperative movement in a variety of positions. In 1944 he left the homeland to escape the Soviet occupation and found his way to Innsbruck, Austria. In 1948 he emigrated to England and from there to Canada, settling in Toronto. Until his retirement in 1975, he worked at St. Joseph's Hospital. A member of the Ukrainian Catholic Church, he also belongs to a number of organizations, including the Ukrainian social service, and financially supports major Ukrainian institutions in Canada.

МИХАЙЛО СОЛСУН

Михайло Солсян народився 1903-го року в селі Воркулиці, Заліщицького повіту, в Західній Україні. У 1924-му році закінчив учительську семінарію в Заліщиках. З огляду на дискримінацію польського уряду, не міг знайти праці на рідних землях і був змушений шукати її в Польщі. Михайло продовжував своє навчання у Варшавському університеті. Під



час II-ї світової війни він повернувся на коротко додому. У 1947-му році, на запрошення свого старшого брата, Миколи, що жив у Вінніпегу, Михайло емігрував до Канади. З 1949-го року живе постійно в Брендоні, Манітоба. У Брендоні працював у психіатричній лікарні, вчителював в українських школах, був головою місцевого відділу КУК і протягом багатьох років організував різні українські святкові імпрези. Будучи неодруженим, Михайло свою енергію та гроші посвячував своїй улюбленій ідеї — збереженню української мови в Канаді. З цією метою

Михайло Солосун установив у 1990-му році стипендійний фонд в Колегії Св. Андрея у Вінніпегу для студентів, що вивчають українську мову.

MICHAEL SOLSUN

Michael Solsun was born in 1903 in the village of Vorvulyntsi, county Zalishchyky in Western Ukraine. In 1924 he graduated from a teacher's college in Zalishchyky. However, in accordance with discriminatory practices, Polish authorities prevented him from teaching in Western Ukraine and he was obliged to find employment in Poland. There he also continued his education at the University of Warsaw. He returned to his homeland briefly during World War II. A refugee in post-war Germany, Michael was sponsored to Canada in 1947 by his older brother Nicholas residing in Winnipeg. Since 1949 Michael has been living in Brandon, Manitoba. While working as a practical nurse in the Psychiatric Hospital, he taught Ukrainian school, headed the local Ukrainian Canadian Committee and for years organized major Ukrainian national festivities. A bachelor, he devoted his energies and his money to his favourite cause — the preservation of the Ukrainian language in Canada. In 1990 Michael Solsun established a scholarship fund for that purpose in St. Andrew's College in Winnipeg.

ОСИП ТОРИЩАК

Осип Торищак народився 7-го січня 1923-го року в селі Ясінка Масьова, повіт Турка, в сім'ї Романа і Євгенії (Масьович). Закінчив гімназію в Дрогобичі. Під час II-ї світової війни служив в Українській Дивізії. Після вивозу до Італії, Осип емігрував до Канади 1952-го року і



поселився в Садбури, Онтаріо. Тут активно включився в кооперативну роботу і був управителем кредитівки. Осип Торищак — це активний член українських організацій, був головою УНО та Українських Ветеранів. Щедрий жертводавець на українські суспільні і наукові інституції.

OSYP TORYSHCHAK

Osyp Toryshchak was born on January 7, 1923 in the village of Yasinka Mas'ova in the district of Turk in Ukraine in the family of Roman and Evheniya (Mas'ovych). He completed high school in Drohobych and during World War II served in the Ukrainian Division. Following his internment in Italy, Osyp emigrated to Canada and settled in Sudbury, Ontario in 1952. An active promoter of the cooperative movement, he became manager of Sudbury's Ukrainian food cooperative and head of the credit union. He has been active at the executive level in Ukrainian community organizations (president of the Ukrainian National Federation local, president of the Ukrainian War Veteran's Association) and also contributed generously to Ukrainian social and educational institutions.



ГРИГОРІЙ А. ЙОПИК

Григорій Йопик народився 16-го листопада 1911-го року в селі Миколаїв, на Радихівщині, у Західній Україні в сім'ї Антона й Теодозії (з дому Вавричук). Батьки мали трьох синів і одну доньку, а Григорій був наймолодший з них. Залюбки цікавився веденням "бізнесів" так, що 1930-го року відкрив власну харчеву крамницю. Вчився в українській комерційній школі у Львові. Після II-ї світової війни відкрив українську книгарню в Авсбургу, Німеччина, яка постачала так дуже потрібні в той час книжки для українських біженців. 1949-го року емігрував до Канади і поселився в Едмонтоні. Він був власником ресторану і провадив це підприємство аж до відходу на пенсію 1980-го року. Григорій Йопик є основоположником Українсько-Канадського Архіву і Музею Альберти, фундатором

Шевченківської Фундації, членом і жертводавцем Конгресу Українців Канади. Вклад його праці у розвиток історії Альберти був належно оцінений Асоціацією Істориків Альберти.

GREGORY A. JOPYK

Gregory Jopyk was born on November 16, 1911 in the village of Mykolaiv in the district of Radekhiv in Western Ukraine in the family of Antin and Teodoziia (nee Wawrychuk). He was the youngest of three sons and one daughter. Interested in business, in the 1930s he owned and operated a grocery and dry goods store. He also took courses at the Ukrainian Commercial School in Lviv. After World War II, he opened a publishing house (Ukrains'ka Khnyharnia) in Augsburg, Germany which supplied the badly needed books for the Ukrainian refugees. He emigrated to Canada in 1949. In Edmonton he was involved in the restaurant business until his retirement in 1980. Gregory Jopyk and his wife Stephanie have been active members of the Ukrainian Catholic Church (St. Josaphat's Cathedral) and the Ukrainian community (credit union and the Ukrainian Professional and Business Club). Gregory Jopyk is the founder of the Ukrainian Canadian Archive and Museum of Alberta and the benefactor of the Shevchenko Foundation and the Ukrainian Canadian Congress. His contributions to the development of local history were duly recognized by the Alberta Historical Society.



МИХАЙЛО ВАСИЛЬ ЧЕПЕСЮК

Михайло Чепесюк народився 1908-го року в Західньому Форт Вільямі (тепер Тандербей), Онтаріо, в сім'ї Василя і Юзини (з дому Цюпій), де було чотирьох синів і дві доні. Всі вони високо цінили освіту. У 1930-му році Михайло закінчив з відзначенням агрикультуру при Торонтонському університеті у Гвелф. Як атлет з природи, Михайло виграв золоту медаль в дужаннях під час ігрищ Британської Імперії, а відтак грав у професійній спортивній дружині "Торонто Астронавтс". Працюючи професійно, він виконував

різні адміністративні функції у федеральному департаменті агрикультури Канади. Під час II-ї світової війни служив у війську в ранзі майора. Був завжди активний у громадському житті: займав провідні позиції в Юнайтед Церкві Канади, у Нью Брансвикському Агрологічному Інституті, а також у Професійному Інституті Державної Служби

Нью Брансвику. У 1970-му році пішов на пенсію і поселився в Келовна, Б.К., де й надалі бере активну участь у громадському житті, зокрема займається мешканевими проблемами для сеньйорів. У сім'ї панства Чепесюків є три доні: Карол, Варвара й Марджорі. Всі вони мають вищу освіту.

MICHAEL WILLIAM CHEPESIUK

Mike Chepesiuk was born in West Fort William (now Thunder Bay), Ontario in 1908 to Wasyl and Juzyna (nee Cupij), a family of four sons and two daughters, all of whom highly valued education. In 1930 he graduated with distinction from the University of Toronto's Agricultural College at Guelph. A natural athlete, Mike won a gold medal in wrestling at the British Empire Games and later played professional football for the Toronto Argonauts. His working life involved a wide variety of administrative positions in Canada's federal department of agriculture. During World War II, he served in the military with the rank of major. Always active in community life at the executive level, Mike Chepesiuk held leadership positions in the United Church of Canada, the New Brunswick Institute of Agrolologists, and the New Brunswick branch of the Professional Institute of the Public Service of Canada. In 1970 he retired to Kelowna, B.C. where he continues active community involvement, especially in the area of housing for the elderly. Mike and his wife have three daughters, Carol, Barbara and Marjorie, all with a university education.



ІВАН І СТЕЛЛА ЯМБОРКО

Іван Ямборко народився 2-го червня 1927-го року в селі Немирові, повіт Рава Руська, в Західній Україні, в сім'ї Михайла і Параскевії. В часі II-ї світової війни, під час німецької окупації на Україні, Іван був вивезений на примусові роботи. У 1943-му році служив в Українській Дивізії. Попав у полон у Франції і був вивезений до Шотляндії, де вступив до польської армії, в якій служив до кінця війни. У 1947-му році Іван Ямборко емігрував до Канади і поселився у Вінніпезі. 1954-го року одружився зі Стеллою Білінською з Росбурн, Манітоба. Ціле життя працював на залізній дорозі, аж до відходу на



пенсію. Іван Ямборко —це активний член української громади, який жертвенно підтримує українські установи.

JOHN and STELLA JAMBORKO

John Jamborko was born on June 2, 1927 in the village of Nemyriw in the district of Rava Rus'ka in Western Ukraine in the family of Mykhailo and Paraskeviya. During World War II and the German occupation of Ukraine, John was obliged to do forced labour but in 1945 he joined the Ukrainian Division. He became a prisoner of war in France and later was interned in Scotland. There he joined the Polish army and served until the end of the war. In 1947 John emigrated to Canada and eventually settled in Winnipeg. In 1954 he married Stella Bilinsky from Rossburn, Manitoba. Until his retirement, John Jamborko worked for the Canadian National Railroad. He has been an active member of the Ukrainian community and a willing supporter of its institutions.