

СВІТОВА ФЕДЕРАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЛЕМКІВСЬКИХ ОБ'ЄДНАНЬ  
ВСЕУКРАЇНСЬКЕ ТОВАРИСТВО “ЛЕМКІВЩИНА”  
УПРАВЛІННЯ КУЛЬТУРИ ЗАКАРПАТСЬКОЇ ДЕРЖАВНОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ,  
УЖГОРОДСЬКА ОБЛАСНА ОРГАНІЗАЦІЯ ВУТ “ЛЕМКІВЩИНА”

# АКТУАЛЬНІ НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛЕМКІВЩИНИ: ІСТОРІЯ, ПОСТАТИ, ГОВІР



СВІТОВА ФЕДЕРАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЛЕМКІВСЬКИХ ОБ'ЄДНАНЬ  
ВСЕУКРАЇНСЬКЕ ТОВАРИСТВО "ЛЕМКІВЩИНА"  
УПРАВЛІННЯ КУЛЬТУРИ ЗАКАРПАТСЬКОЇ ДЕРЖАВНОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ,  
УЖГОРОДСЬКА ОБЛАСНА ОРГАНІЗАЦІЯ ВУТ "ЛЕМКІВЩИНА"

## **АКТУАЛЬНІ НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛЕМКІВЩИНИ: ІСТОРІЯ, ПОСТАТІ, ГОВІР**

*Матеріали IV Міжнародної наукової конференції  
(Ужгород, 3–5 травня 2008 року)*

**Хоц по світі давним лемкы розметани,  
Але в серци каждый носит край коханий.**

*П. Бескид*

**Львів — 2008**

УДК 908 (477.87 + 438 + 437.6 = 161.2)

ББК Д 890 (45 = УКР 33)

А-43

Актуальні напрями дослідження Лемківщини: історія, постаті, говір / Упорядник М. В. Гнатюк. — Львів: УАД 2008. — 258 с.

У виданні подано доповіді, виголошенні на IV Міжнародній науковій конференції "Актуальні напрями дослідження Лемківщини: історія, постаті, говір", що відбулась 3–5 травня 2008 року в м. Ужгороді.

Для науковців, зокрема істориків, етнологів, лінгвістів, а також для широкого кола читачів, які цікавляться долею Лемківщини.

### **Статті видруковано в авторському варіанті**

Покликання на використані матеріали зі збірника "Актуальні напрями дослідження Лемківщини: історія, постаті, говір" є обов'язковими

Редакційна колегія: Володимир Ропецький, голова СФУЛО;

Олександр Венгринович, голова ВУТЛ, член Президії СФУЛО;

Ігор Дуда, відповідальний секретар, член Президії СФУЛО;

Стефан Криницький, голова Контрольної комісії СФУЛО;

Богдан Дурняк, професор Української академії друкарства

Упорядниця — Мирослава Гнатюк, член Секретаріату Президії СФУЛО

Редактори — Ольга Рим'як, Мирослава Гнатюк

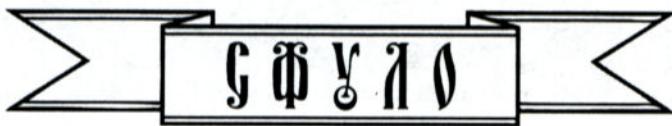
Комп'ютерне верстання — Володимир Сабат

Рецензенти: Микола Мушинка, член Президії СФУЛО,

Мирослав Саполига, член Президії СФУЛО

**Світова федерація українських лемківських об'єднань щиро вдячна спонсорам конференції** — фірмі "Нафтогазбуд", зокрема голові правління — генеральному директорові **Пончку Андрієві Ярославовичу**, радниківі голови правління — **Майковичу Степанові Григоровичу**. Начальникові Будівельного управління № 21 — заступникові голови правління **Даю Михайлові Івановичу**.

За кошти для друку цього збірника складаємо подяку голові Городоцької районної ради **Василеві Андрійовичу Полумацканічу**, ректорові, доктору технічних наук, професорові Української академії друкарства — **Богданові Васильовичу Дурняку**.



200  
р.  
11.08.

Відектуємо, що вибачені  
за відсутності відповідного  
документа вимоги були зроблені.

С. Попович



Відектуємо

Д. Ковальчук



**Учасники IV Міжнародної наукової конференції,  
Ужгород, 4 травня**

*Світлина Ігоря Дуди*

## ЗМІСТ

|  |     |
|--|-----|
| <b>Володимир Ропецький</b> (Львів)   | 7   |
| <b>Юдіта Євчак</b> (Ужгород)   | 8   |
| <b>Іван Красовський</b> (Львів)  |     |
| Лемки у світлі давньої і сучасної історії — їх національна<br>принадлежність                                     | 11  |
| <b>Святослав Семенюк</b> (Львів)   |     |
| Лемківщина як етнічний феномен України-Русі  | 15  |
| <b>Іван Козак</b> (Перечин)  |     |
| Лемківські пракорені закарпатців, процес їх животворення   | 33  |
| <b>Степан Павлюк</b> (Львів)   |     |
| Особливості етнографічної історії лемків   | 40  |
| <b>Ірина Фаріон</b> (Львів)  |     |
| Національно-етнічна ідентичність — основа буття<br>(лемки як етнічна група в мозаїці українства)                 | 47  |
| <b>Ольга Кровицька</b> (Львів)   |     |
| Писемні пам'ятки з Лемківщини та їх місце в етнокультурному<br>просторі України                                  | 51  |
| <b>Марія Старчак-Вавричин</b> (Львів)  |     |
| Іван Прислопський — перекладач Псалтиря лемківською<br>говіркою  | 62  |
| <b>Мирослава Гнатюк</b> (Львів)  |     |
| Лемківські говірки крізь призму словникарства  | 65  |
| <b>Стефан Криницький</b> (Івано-Франківськ)  |     |
| Генезис політичного русинізму і спекуляції довкола нього   | 71  |
| <b>Олег Баган</b> (Дрогобич)   |     |
| Теорії русинства і Лемківщина: націологічний,<br>культурологічний і політичний аспекти                           | 84  |
| <b>Ігор Дуда</b> (Тернопіль)   |     |
| Церковні діячі Лемківщини  | 105 |
| <b>Іван Констанкевич</b> (Львів)   |     |
| Іван Констанкевич — священик, релігійний та громадський<br>діяч української діаспори в США 1893–1918 р.          | 113 |
| <b>Володимир Бадяк</b> (Львів)   |     |
| Русофільство на Лемківщині й боротьба з ним<br>владики Йосафата Коциловського                                    | 125 |
| <b>Юрій Шип</b> (Ужгород)  |     |
| Духовне життя та християнська ментальність в історичній<br>долі лемківської гілки корінного народу Срібної Землі | 142 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Богдан Завідняк</b> (Борислав)   |     |
| Християнство у творчості Богдана-Ігоря Антонича. Спроба філософсько-богословського синтезу “альфа та омеги” поетики Антонича..... | 145 |
| <b>Микола Зимомря, Іван Зимомря</b> (Дрогобич)  |     |
| Лемківські мотиви у творчості Якова Гудемчука<br>та Ольги Петик .....   | 182 |
| <b>Олександр Німилович</b> (Дрогобич)   |     |
| Мініатюри на лемківські народні пісні Василя Барвінського.....  | 187 |
| <b>Ярослав Бодак</b> (Борислав)   |     |
| Роль весілля в збереженні лемківської народної культури .....   | 198 |
| <b>Володимир Грабовський</b> (Дрогобич)   |     |
| Дослідження музичного фольклору лемків<br>у працях Ярослава Бодака .....  | 208 |
| <b>Ярослав Бодак, Володимир Грабовський</b>   |     |
| Бортне і Бортнянський (до питання про лемківське<br>коріння композитора) .....  | 212 |
| <b>Микола Вовк</b> (Ужгород)  |     |
| Равщина і Лемківщина .....  | 213 |
| <b>Орест Корчинський</b> (Львів)  |     |
| Мегаполіс давніх хорватів на верхньому Дністрі.....   | 225 |
| <b>Валентин Дем'янов, Олексій Андреєв</b> (Рівне)   |     |
| Геофізичні методи пошуку в археології<br>Волино-Карпатського регіону .....  | 245 |
| <b>Ярослав Швягла</b> (Львів)   |     |
| Конференція в Ужгороді – наступна з черги подія<br>в духовному житті лемків (до історії лемківського<br>руху в Україні) .....     | 252 |
| <b>Додаток 1.</b> Перелік делегатів конференції .....   | 255 |
| <b>Додаток 2.</b> Фотографії Ігоря Дуди .....   | 257 |

**Володимир Ропецький (Львів),**  
голова СФУЛО,  
заслужений діяч мистецтв України,  
доцент

## **Шановні пані та панове!**

Складає неабияку радість запропонувати Вашій увазі матеріали наукової конференції "Актуальні напрями дослідження Лемківщини: історія, постаті, говор", яку проведено 3–5 травня 2008 року в м. Ужгороді за ініціативи Світової Федерації українських лемківських об'єднань.

У житті Федерації — це велика подія та вагомий знак. Вірю, що глибокі, виважені та змістовні напрацювання науковців — учасників конференції знайдуть свого читача і достойне місце в суспільно-культурному та інтелектуальному світі України.

Наукову конференцію та Президію Федерації проведено на "Срібній Землі" (так величають з давніх часів українське Закарпаття) в прекрасну весняну пору. Ужгород вітав учасників та гостей сонячною погодою, ароматом щойно розквітилих біло-рожевих магнолій та розкішних сакур, а також безупинним виспівуванням солов'їв. Думаю, що і це є символічно в нашій роботі щодо відновлення та збереження лемківської матеріальної та духовної культури.

Закарпатська Україна розташована в одному етнографічному просторі з територією Лемківщини з польської сторони, тому твердо переконаний, що велика культура русинів-лемків не втрачена і є перлинною в багатошій етнографічній культурі України. Вірю, самобутність й неповторність духовної культури нашої Малої Батьківщини — Лемківщини — безсмертна, її не вдалося знищити найлютішим ворогам і людиноненависникам, адже їй сьогодні наші краяни примножують та утверджують славу України, вірячи в її державну могутність.

Я вдячний професорам, доцентам, усім науковцям, суспільно-громадським діячам та гостям за проведену роботу та участь в науковій конференції СФУЛО. З розумінням ставлюся до Вашої сподвижницької праці, бо, вважаю, що саме вона утверджує нас в єдності і соборності українського історичного розуму.

З великою надією дивимося в майбутнє, плекаємо думки про повернення на нашу перліну — Лемківщину, віримо, що історична неправедливість отримає юридично-правову оцінку, і весь демократичний світ засудить акт геноциду супроти українського народу в 1944–46, 1947, 1950–53 pp.

Нехай більше ніколи не приходить біда в український дім, щоб ніхто і ніколи не намагався розірвати тіло України, розводячи по різні політичні боки українців.

Саме Ваші наукові історико-краєзнавчі та етнографічно-фольклорні доповіді доводять, що русини-лемки — це однокровні історичні брати зі збереженою мовою, етнографічною, матеріальною та духовною подібністю. Вони були, є і залишаться історичними спадкоємцями держави, назва якій — Україна. А нам, лемкам, треба утверджуватися з тому, що у своїй географії ми велики, бо в нас є брати — русини, руснаки на Лемківщині в Польщі, Словаччині, Сербії, Хорватії, Угорщині, Румунії й українському Закарпатті. Ми маємо во ім'я кого працювати, ми маємо давню історію, і, дякувати Богу, є кому її берегти, примножувати і досліджувати.

Нехай "Срібна Земля" утверджить в нас віру через ширу працю кожного з нас, нехай Лемківщина переконується, що вона не самотня в сьогоднішньому українському світі.

Щиро дякую організаторам та місцевій владі за проведений захід, а жертвам — за матеріально-фінансову підтримку.

Нехай в усьому Вам усміхається доля!

**Юдіта Євчак,**

начальник відділу у справах національностей  
Закарпатської облдержадміністрації

## **Шанозні учасники конференції!**

**Шановні пані та панове!**

Дозвольте щиро подякувати організаторам за запрошення і від імені Закарпатської обласної державної адміністрації, відділу у справах національностей привітати учасників Міжнародної наукової конференції: "Актуальні напрями дослідження Лемківщини: історія, постаті, говорі".

Те, що місцем проведення цього поважного зібрання стало Закарпаття, очевидно, не є випадковістю. У нашому краї вже століттями в мірі й злагоді проживають представники різних національностей і народностей та етнографічних груп.

Культура та побут українського народу, маючи багато загально-національних рис, і в наш час зберігають певні особливості. Ці особливості виявляються в територіальному аспекті й зумовлені характером історичного розвитку окремих районів України.

Формат сьогоднішнього зібрання дає можливість обговорити питання збереження, відродження, популяризації звичаїв та обрядів лемківського народу. Сподівається, що значна увага буде приділена також окремим аспектам спільної роботи органів виконавчої влади та місцевого самоврядування, громадських організацій культурно-просвітницького спрямування, об'єднань на засадах збереження та відродження історико-духовної, культурної спадщини лемків області.

Переконана, що питання стану задоволення етносоціальних та етнокультурних потреб представників українського етносу, у тому числі лемків, у районах їх проживання потребує сталого моніторингу, вимагає державного підходу і систематичного контролю з боку органів влади й органів місцевого самоврядування.

Свідченням тому є прийняті Державні Програми духовного відродження, збереження культурної спадщини гуцулів, бойків, лемків на період до 2009 року та обласні заходи щодо їх реалізації. Вони скерують діяльність, співпрацю державних органів влади і місцевого самоврядування з обласними, районними, міськими, селищними, сільськими товариствами та об'єднаннями у всіх сферах суспільного життя, збереження самобутньої гуцульської, бойківської та лемківської культур.

Ефект виконання зазначених програм та заходів міг би бути більш дієвим у разі належної фінансової підтримки з боку держави.

Мені приємно наголосити, що значну роботу з обліку, збереження пам'яток матеріальної, духовної культури проводить обласне товариство "Лемківщина" (голова Дмитро Семак), яке об'єднує найзахіднішу гілку українства, активно і плідно працюють Перечинська, Великоберезнянська районні організації лемків.

Місцева влада спільно з низовими осередками Всеукраїнського товариства "Лемківщина" проводять різноманітні заходи: круглі столи, конференції, брифінги, свята з питань відродження, розвитку, збереження та популяризації лемківської культури, звичаїв, обрядів, розширення етнокультурних зв'язків з лемками близького зарубіжжя.

Пропозиції та рекомендації громадських організацій з питань соціального та етнокультурного розвитку, що стосуються інтересів і запитів етнографічних груп, нині знаходять практичне застосування під час розробки планів соціально-економічного розвитку регіону.

Своєрідною базою вивчення спадщини лемків для науковців та студентів є народний етнографічний музей "Лемківська садиба", що в селі Зарічево Перечинського району. Тут збережено цінні експонати, музейний фонд постійно збагачується новими матеріалами, сюди приходять відвідувачі на екскурсії, зустрічі, семінари.

Популяризації творчої спадщини лемків у травні минулого року сприяло видання збірки творів члена правління Закарпатської обласної організації Всеукраїнського товариства "Лемківщина" Василя Мулеси "Псоглавці", у якій автор прагне привернути увагу читачів та громадськості до свого карпатського лемківського роду.

Тішить той факт, що в області активно функціонує самодіяльний народний фольклорно-етнографічний ансамбль "Лемківчанка" (керівник Ганна Пекар) с. Зарічеве Перечинського району, який у липні 2007 року представляв лемків Закарпаття на 25-ому міжнародному фестивалі "Лемківська ватра" у с. Ждяня (Польща) та на фестивалі "Лемківська ватра" у м. Монастирську Тернопільської області, куди з'їхалися лемки з усієї України та з-за кордону.

Триває постійне поповнення зразками матеріальної культури етнічних груп експозицій Закарпатського обласного краєзнавчого музею, обласного музею народної архітектури та побуту, окремих районних та шкільних музеїв.

Вважаю, що органам державної влади та місцевого самоврядування, розуміючи важливість справи, слід докласти більше зусиль у питанні сприяння громадським організаціям, науковцям, студентам, членам Малої академії наук в організації збору матеріалів фольклорної спадщини етнографічних груп у місцях їх компактного проживання, надавати посильну допомогу в розвитку та збереженні їх духовної та матеріальної культури в цілому.

Допільно було б зібрані навчальними закладами області у рамках Всеукраїнської експедиції "Моя земля — земля моїх батьків" матеріали не тільки систематизувати, але й віднайти можливості їх друкування та подальшого використання в навчально-виховному процесі з вивчення "Українознавства" та "Народознавства". Це б у кінцевому результаті збагатило культуру, історію, звичаї та обряди краю, нашої держави в цілому.

Слід приділити особливу увагу проблемам захисту народної культури, збереженню, відродженню, популяризації лемківської культури, її значенню в сучасному етнокультурному просторі.

Користуючись нагодою хочу повідомити, що 15 травня цього року обласна державна адміністрація спільно з громадськими організаціями етнічних груп області проводитиме круглий стіл "Актуальні питання збереження та відродження історико-духовної та культурної спадщини гуцулів, бойків, лемків Закарпаття: витоки і сьогодення", яка, можливо, вперше за останні роки збиратиме до свого кола представників органів влади, науковців, працівників культури та представників Карпатського регіону.

Під час круглого столу будемо розглядати питання окремих досліджень етнографічних груп українців (етнографічне районування українського Закарпаття; гуцульські, бойківські, лемківські реалії в сучасному етнокультурному просторі краю; збереження, відродження, популяризація звичаїв та обрядів; організація та відзначення у місцях компактного проживання знаменних дат, подій з історії культури, літератури та мистецтва тощо).

Наша мета — отримані від представників українських етнічних груп пропозиції узагальнити з тим, щоб розробити рекомендації та у формі звернення скерувати до центральних органів влади з метою розробки нової Державної програми, яка б за умови належного фінансування сприяла збереженню, відродженню та популяризації самобутньої культури бойків, лемків та гуцулів.

А відтак, після закінчення роботи круглого столу на площі Театральній у м. Ужгороді відбудеться обласне фольклорно-етнографічне свято "Всі ми діти твої, Україно". Я щиро запрошу ю усіх вас на урочистості.

Сподіваюсь, що учасники міжнародної наукової конференції вироблять відповідні рекомендації, які слугуватимуть для практичного використання органам державної влади, органам місцевого самоврядування з питань задоволення етносоціальних та етнокультурних потреб лемків краю.

Бажаю всім учасникам Міжнародної наукової конференції плідної творчої роботи, а гостям — приємного перебування в нашому старовинному й гостинному Ужгороді.

*Іван Красовський,*  
історик, автор понад тисячі статей,  
нарисів, рецензій та 40 книжкових  
видань лемкознавчої тематики<sup>®</sup>

## Лемки у світлі давньої і сучасної історії — їх національна принадлежність

Лемківщиною називаємо лісисто-гористу смугу землі по обох схилах Західних Карпат від річок Сян і Боржава на сході до Попраду з Дунайцем на заході.

Дослідники сходяться на тому, що племена східних слов'ян поселилися в Карпатах ще в римську добу. Міграція мешканців Подніпров'я

у Карпати в IV ст. закріпила за мешканцями західних Карпат загальну національну назву "русини" або "руси". Цю істину ствердив угорський літописець Анонім (єпископ Петро), довівши, що місцеве населення повсюдно трактувало себе як "русини" або "руси" ("Historica Carpathica", т.3, Кошиці, 1969).

Окремі дослідники давньої історії Західних Карпат схильні до думки, що давні мешканці цього краю трактували себе "білими хорватами". Твердження таке сумнівне. Можливо, що назва "хорвати" умовна і може походити від поняття "гори" → горвати, а "білі" означає "західні". Не виключено, що плем'я хорватів у давні часи мандрувало через Західні Карпати на Балкани, залишивши після себе деякі сліди. Насправді обидва схили Західних Карпат заселяли русини, які себе вважали єдиним народом з русинами Подніпров'я і підтримували тісні контакти з Київською Руссю.

У VIII–IX ст. русини Західних Карпат входили до складу Великоморавського князівства. 863 року брати Кирило і Мефодій (церковники-ченці з Болгарії) розпочали поширення християнства східного обряду серед населення Західних Карпат.

Вважаючи Західні Карпати краєм, що фактично належав до Київської держави, князь Володимир Святославович (Великий) вирішив 992 року піти в похід з метою приєднання цих земель до Київської Русі, що тоді вже належали до Чеського князівства. Русини поставились до князя і його дружини з великою повагою. Похід князя не викликав жодних непорозумінь з боку чеських сусідів, які не заперечували, що Західні Карпати належали до Русі. Князь Володимир залишив у Західних Карпатах численну кількість священиків, дяків, іконописців, переписувачів церковних книг, торговців. Більш тісний контакт з Руссю сприяв швидкому розвиткові культури і науки на заході Русі.

За князювання Володимира Святославовича (978–1015) землі значно розширилися і простяглися на той час на заході аж до Krakowa. Польським історикам, які щодо того мають сумніви, варто взяти до уваги польське джерело "Wybor tekstów źródłowych historji Państwa Polskiego i Prawa Polskiego" (т.1, Варшава, 1952), де йдеться про землі вzdовж моря (Балтійського) кордонами Пруссії аж до місця, яке зветься Руссю, і кордонами Русі до Krakова (С. 11).

У середині XI ст. розпочалось будівництво західноруської оборонної фортеці – міста Сянока. Тут прибули численні інженери, будівничі та інші майстри з Русі. Тоді ж засновано на Сяніцькій землі багато сіл на руському праві, що значно збільшило кількість русинів у Карпатах. Потрібно враховувати і той факт, що помітно зросло

русинське населення в Карпатах після міграції русинів Подніпров'я в гори, спричиненої навалою татаро-монголів на Русь 1240 року. Звісно, що сумніви в єдиних коренях русинів Подніпров'я і Карпат є зовсім безпідставні.

У 1340-их роках Польща захопила північну (галицьку) частину Західних Карпат, а Угорщина — південну. Повсюди було заведено панщиняні повинності. З метою витіснення русинів углиб Карпат розпочалася польсько-німецька колонізація. Насильно відтиснено у гори, а колонізатори загарбали найкращі рівнинні землі. Виникли нові поселення з німецькою назвою (напр., Горлиці від нім. Herlitz, Рихвальд від Reichwald, Шимбарт від Schón Berg та ін.). Для нових панщинянських умов потрібні були нові правові норми. Руське право не нормувало панщинянських відносин. Магдебурзьке право нормувало промисловоторговельні стосунки міщен. Своїх (польських) правових норм Польща не посадила, а тому були запозичені волоські (румунські) правові норми. Почалася масова локалізація сіл з руського на волоське право. Цю подію окремі польські дослідники потрактували як "Волоська колонізація Західних Карпат", за якою русини і волохи колонізували Західні Карпати в XVI–XVII ст., де нібито проживали винятково поляки. Цю вигідну польським шовіністам "теорію" підтримав також польський етнограф Роман Райнфус.

У 1772 році західнокарпатський край було об'єднано з Австро-Угорчиною, зберігаючи панщинянський лад, який було скасовано 1848 року. Але в селян не було коштів на викуп землі. Це породило масову еміграцію за океан на заробітки. У цьому часі зародилася етнографічна назва населення Західних Карпат — "лемки". Назва створена із-за вживання русинами мовної частки "лем" замість "лише", "тільки". Вперше ця етнографічна назва з'явилася у XVIII–XIX ст. у творах Й. Лозинського, І. Вагилевича, О. Торонського. Сформувалася тоді і назва адміністративної території — "Лемківщина".

Саме на той час знайшла своє поширення нова національна назва для русинів — українці. Велика заслуга в усвідомленні нової назви належить письменникові В. Хиляку, культурним діячам Закарпаття О. Павловичу та О. Духновичу, Філарету Колесці та ін.

Великий вплив на формування національної свідомості мали товариства "Просвіти". У 1893 році перше товариство засновано у великому селі Одрехова Сяніцького повіту. Згодом відкрито філії "Просвіти" по всій Лемківщині. У 1914 році лемки урочисто відзначили 100-ліття від дня народження Т. Шевченка. Вони остаточно усвідомили свою приналежність до українського народу.

Перша світова війна принесла багато горя лемкам. Уже в 1914 році австрійська влада вивезла понад 3000 лемків до концентраційного табору Талергоф. Більшість вивезених належала до т.зв. "русофілів", серед них були також прихильники української орієнтації.

Після розпаду Австро-Угорської імперії у 1918 році на Лемківщині утворено дві "ресурсубліки". Одна з них була української орієнтації — т.зв. "Команецька республіка", яка приєдналася до ЗУНРу. Республіка ця була дуже не до вподоби польській владі за своє стремління до України і тому вже через три тижні була жорстоко розгромлена.

Друга "ресурсубліка" — це "Народна Руська Республіка" русофільського спрямування, що орієнтувалася на з'єднання з Росією. Вона була менш небезпечна для Польщі — проіснувала більше, ніж півроку. Варто зауважити, що за відсутності протиріч серед лемків вони могли б вибороти якусь політично-адміністративну автономію для лемків у Польщі.

У міжвоєнному періоді в умовах буржуазної Польщі місцеві лемки та русини Чехословаччини жили порівняно мирним життям. У Польщі помітну культурну працю здійснювали керівники музею "Лемківщина" у Сяноці: маляр Лев Гец, правник Франц Коковський, етнограф Ірина Добрянська та інші. Помітною була діяльність талановитого поета з Лемківщини Б.-І. Антонича.

Болючі трагічні наслідки принесла лемкам Друга світова війна. Німецькі окупанти вивезли на примусові роботи велику кількість лемківської молоді. Особливо незабутньою залишилася трагедія Лемківщини 1944–1946 років, коли було насильно інтерновано більшість лемків до СРСР. Решту їх, унаслідок акції "Вісла" вивезено 1947 року на північно-західні землі Польщі.

Лемки в Польщі, хоч і були піддані рішучій асиміляції, зберегли свою культуру. Интереси лемків захищає Об'єднання Лемків Польщі (ОЛП), яке відстоює їхнє українське лице. Шкода, що в Польщі існує також Стоваришіння Лемків, яке бореться в інтересах польських шовіністів за відрив лемків від їх рідного українського народу. Ідею окремішності лемків створив і продовжує втілювати її в життя канадський науковець Павло Магочай. Ідея ця — велика історична помилка.

Польські історики та етнографи намагалися довести, що їм не байдужа доля національних меншин. У 70-их роках наукові установи Польщі організували ряд конференцій, присвячених історії та культурі лемків. Конференції відбувалися в Сяноці, Горлицях, Варшаві. Доцільно зауважити, що скерування конференцій було антиукраїнським у трактуванні лемків, загалом конференції присвячували позитивній оцінці ідеї

“волоської колонізації” Західних Карпат, спробам знищення культури лемків на їх віковічних землях.

Пам'ятаю випадок: у 1972 році нас, учасників міжнародної конференції (делегати Польщі, Німеччини, Англії, Чехословаччини), запрошено на екскурсію в с. Улюч, де збереглася дерев'яна церковця XVI ст. Зустрівши делегацію, екскурсовод ствердив, що це “римо-католицький костел, побудований за кошт польського короля”. Я спитав: “А що це за сліди на стінах?”. У відповідь почув: “А це сліди риштування...”. Далі я попросив п. Романа Райнфуса дати належне пояснення. Він, почервонівши, заявив: “Перепрошую, панство, це насправді греко-католицька церковця, а сліди на стінах від іконостасу”. Опісля Р. Райнфус перепросив мене за невиправдану помилку науковців музею.

У перші роки після депортациі лемки в Україні, в умовах більшовицької диктатури, були позбавлені права виявляти активність у культурному житті. І лише після смерті Сталіна в кінці 50-их рр. така можливість настала. Почали формуватися хорові колективи, осередки різьбярського мистецтва. У 1969 році було створено у селищі Рудно, що поблизу Львова, хорову капелу “Лемковина”, що незабаром здобула велику популярність. З ініціативи активістів-лемків створено 8 липня 1988 року у Львові товариство “Лемківщина”. Згодом такі ж товариства створювали і в інших обласних осередках України, які незабаром об'єдналися у Всеукраїнському товаристві “Лемківщина”. 1991 року створено у Львові ще одне об'єднання — Фундацію дослідження Лемківщини, з ініціативи якої на території Музею народної архітектури збудована гарна лемківська церква. Діє також видавниче об'єднання “Бібліотека Лемківщини”. У Львові працює правління Світової Федерації українських лемківських об'єднань.

Усі зусилля лемківських організацій України сприяють зближенню інтересів лемків з метою зміцнити їх єдність з рідним українським народом.

**Святослав Семенюк,**  
історик®

## Лемківщина як етнічний феномен України-Русі

З моменту утворення незалежної української держави, несподівану гостроту, яка не спостерігалася з тих часів, коли Кара — мурза (Карамзин) присвоїв Росії назву Русь, набула проблема етнічної назви

українського народу й лемків зокрема. У 1991 р. утворилася не тільки Україна, а й стався потужний вибух етнічного сепаратизму, спровокований "професорами" типу Роберта Магочі, коли протягом 1–2 років відбувся Світовий конгрес русинів та Міжнародний конгрес русинської мови, на якому було заявлено, що лемки Словаччини не належать до українського етносу, а становлять окрему від нього етнічну групу руснаків.

Явний збіг у часі всіх цих подій уже викликає настороженість і цілу низку запитань, відповіді на які стануть цілком зрозумілими після того, як ми ретельно проаналізуємо концепцію Магочі.

Суть її полягає у тому, що всі без виключення українці, які проживають на південнь від Карпатського хребта, насправді не є українцями, а так званими карпатськими русинами, які походять з числа не названих ним "ранніх слов'янських народів", русинів-переселенців з Галичини та Поділля, білих хорватів і волохів із Південних Карпат (Магочій, С. 17).

Характерно, що пан Роберт вважає прабатьківщиною слов'ян територію на сході сучасної Польщі та Західної України, але твердить при цьому, що "ранні слов'янські народи прийшли до котлини Дунаю з цієї прабатьківщини разом із гунами та аварами", хоча відомо, що останні були кочівниками, пересувалися зиклоною степом і як вони могли потрапити на цю прабатьківщину слов'ян незрозуміло, оскільки їхніх археологічних пам'яток там практично немає (Магочій, С. 13).

Крім того, на 54 сторінці він дає оглядову карту усієї Карпатської Русі разом із лемками, долинами, руснаками, верховинцями та гуцулами, але на етнографічній карті (Стор. 6) виключає верховинців (бойків), гуцулів та лемків з району Коросна, Риманова та Сянока з числа карпатських русинів і, таким чином, виходить так, що одна карта абсолютно не узгоджується з іншою.

Власне, складається враження, що основний удар концепції Магочі спрямований насамперед саме проти лемків, бо усю їх етнічну територію він ділить навіть не на дві, а на три частини, одну з яких, на захід від річки Ослави, певно на догоду Польщі, він взагалі не вважає лемківською і, крім того, йде на безпрецедентний в історії ХХІ ст. крок, виділивши зі складу етнічної Лемківщини усю її південну частину, назвавши її мешканців не лемками, а руснаками і надавши цій території абсолютно штучну назву Пряшувська Русь, яка в жодних історичних документах не зафікована.

Подібні експерименти з етносами та етнічними територіями дозволяли собі хіба що "спеціалісти" СС з відомства Гіммлера, які для

лемків з району Криниці та гуралів з-під Нового Торгу придумали штучну назву "гораленфольк", а також радянські і польські комуністи, які не придумували жодних нових назв, а елементарно викинули лемків з їх етнічної території на півночі від Карпатського хребта.

Схоже на те, що щось подібне готується також і для лемків Словаччини, але на цей раз не так нагло й відкрито як 60 років тому, а більш витончено та хитро, коли спочатку позбавляють народ своєї історичної та етнічної пам'яті, доводять його до стану, коли, як писав Т. Шевченко, їм самим починає здаватися "моголи ми, моголи", а потім роблять з ним усе, що завгодно.

На відмову від виконавця чужого і надто ворожого до лемків замовлення, який є англомовним нащадком мадярського роду і навіть не знає ні сучасної, ні, тим більше, давньоруської мови (його твори перекладає на русинську мову В. Падяк) і не в стані користуватися давньоруськими джерелами та літописами, а тому заплутався в поняттях "Русь", "рус", "русин", "рутен", "руснак", "руський", сприймаючи їх як щось окреме та абсолютно незалежне один від одного, ми постараємося крок за кроком спростовувати усі без винятку твердження Магочі.

Першою і чи не найбільшою вигадкою пана Роберта є та, що прастьківщина слов'ян була на північному боці Карпат і що лише завдяки гунам та аварам вони потрапили на територію Закарпаття та Пряшівщини.

Насправді, слов'яни є індоєвропейцями і їх прастьківщина має знаходитися там, де була прастьківщина всіх без винятку народів індоєвропейської мовної сім'ї, тобто на Дунаї, на території сучасної Угорщини. На Карпато-Дунайський регіон, як на прастьківщину всіх індоєвропейських народів, у свій час уже неодноразово вказували такі видатні вчені як Шредер, Шерер, Парет, Майєр, Чайдл, Філіп. Як Дунайський тарденауз його також виділяв Зотц (Zotz, S. 44; Schreder, S. 514; Filip).

Ретельний аналіз мов народів, що заселяють територію від Атлантики до Тихого океану, переконливо засвідчує їх походження з одного центру і регіон сучасної Угорщини є єдиною точкою, де всі вони межують між собою (Долуханов, С. 17). Визнано, що з усіх гематологічних зон найбільш стабільною є Карпатська зона, де концентрація групи крові "А" наближається до свого максимуму і поступово зменшується в міру просування на схід, що в жодному разі не могло бути, якби місцеве населення прийшло сюди зі сходу (Данилова, С. 55-57).

Коли лінгвісти, у свою чергу, також спробували локалізувати, станом на II тисячоліття до нашої ери, місце знаходження протогер-

манців, протороманіців, протобалтів та протослов'ян, то вийшло, що протослов'яни серед них займають центральне місце і знаходяться в регіоні Середнього Дунаю (Krahe, S. 5–21).

Про те, що саме Карпато-Дунайський регіон був зоною формування всіх індоєвропейських народів свідчить не тільки концентрація тут германських, фракійських, іллірійських, романських, кельтських, слов'янських і навіть іранських топонімів та гідронімів (варто нагадати, що нижня течія Дунаю носила іранську назву Істр), але також і писемні джерела, як наприклад, "Історія франків" (Gregoire de Tours, S. 46), чеська хроніка Кузьми Празького, "Хроніка Великої Польщі" (Великая Хроника, С. 46), а наш "Літопис Руський" узагалі не залишає місця для сумнівів у тому, що прабатьківщиною слов'ян була територія сучасної Угорщини: "По давніх часах сіли слов'яни на Дунаєві, де єсть нині Угорська земля і Болгарська. Од тих слов'ян розійшлися вони по землі і прозвалися іменами своїми..." (Літопис, С. 2).

Археологи також твердять про те, що напрям поширення всіх археологічних культур тут ішов з півдня на північ і з заходу на схід, а не навпаки (Етногенез, С. 118, 486).

Отже, Магочі пішов шляхом радянських учених, які конче бажали бачити прабатьківщину слов'ян більше до Росії і з усіх сил прагнули довести, що заселення Центральної Європи йшло зі сходу на захід. Нам, однак, завжди слід пам'ятати, що свідчення періоджерел завжди є визначальними і мають братися до уваги в першу чергу, бо в будь-якому разі вони варто вважати набагато більше, ніж тисячі томів висмоктаної з пальця на догоду своїм політичним інтересам писанини радянських, і особливо російських, учених, які були здатні на партійне замовлення перевернути істину з ніг на голову.

Уже тільки свідчення Нестора-літописця та сучасної лінгвістики, археології й генетики здатні повністю спростувати тезу Магочі про заселення Карпатського регіону невідомим науці "раннім слов'янським народом, який прийшов до котловини Дунаю зі своєї прабатьківщини разом гунами та аварами", тобто у 370 р., а також те, що Закарпаття було заселене слов'янами з території Галичини та Поділля (у джерелах є єдина згадка про князя Федора Корятовича, який привів переселенців з Поділля, але автори цієї теорії ніколи не наголошують на тому, що це сталося лише на поч. XV ст., коли руська історія Закарпаття нараховувала вже понад 1000 років (достатньо лише пригадати собі опис боротьби князя Лаборця з угорськими зайдами у 898 р.), а також той факт, що цих переселенців він оселив лише на Мармарощині і тільки на землях уздовж невеличкої річки Иза, що свідчить про те, що їх не

було так багато, як це вигадав у свій час Венелін) (Войтович. Родина, С. 7–11; Puzyна, S. 438–440).

Про волохів ми взагалі не будемо вести мову, оскільки вони з'явилися тут лише наприкінці XV ст., коли стінчний склад місцевого населення був уже давно сформований і навіть сам Магочі визнає, що ця назва була не етнічною і не означала румун, а русинів з території Трансильванії, які займалися вівчарством і були звільнені від податків.

Отже, з усіх можливих найбільш давніх предків сучасних карпатських русинів залишаються білі хорвати і це дійсно відповідає історичній правді, так як свідчення про них саме в цьому Карпатському регіоні є не з моменту появи тут гунів у 370 р., а на два сторіччя раніше і, цілком можливо, навіть з I ст. до н.е.

Більше того, ми маємо унікальне підтвердження того, що саме в цьому хорватському середовищі і саме в Карпатському регіоні народилася назва "Русь" і "русин", якою, згодом, користувалися не тільки білі хорвати, але й усі без винятку інші руські племена.

На це першим звернув увагу Володимир Антонович у своїй праці "Істория Галицкой Руси", але, на жаль, вона не була надрукована, залишається в рукописі (Львівська бібліотека Академії Наук України, рукопис № 29398) і тому факти, які наведені там, мало відомі навіть українським історикам.

Мова йде про "Карпатських Оросів" (*Karpathes Oroś*), що згадуються в "Географії" К. Птоломея, який жив протягом 100–178 рр. Сьогодні вже практично ні у кого немає сумпівів у тому, що назва карпи і Карпати поступово трансформувалася у хорвати, а оросами мадяри називають русинів до сьогодні. Як вона виникла і що означає серед істориків та лінгвістів, іде дискусія дотенер і тому немає жодної потреби просто переповідати всі версії з цього приводу, а варто висловити свою думку, яка, на мій погляд, заслуговує на увагу.

У 10 році до нашої ери римські джерела згадують про осів, яких підкорив консул Марк Вінзій. Більш конкретні відомості подає про них Тацит (55–120 рр.) у своїй "Германії" і хоча він чітко заявляє про те, що осі не є германцями, мало не до наших днів усі історики вважали їх якщо не германцями, то іллрійцями, аж поки 1920 року німецький історик Е. Ріттерлінг спростував усі ці хибні версії і довів, що це могли бути тільки слов'яни, оскільки римляни постійно використовували їх у боротьбі з германськими племенами (Ritterling). Вони проживали на сході від германців, які концентрувалися в той час на заході сучасної Словаччини, і, не дивно, що останні називали їх "остами", тобто "східним народом" або "східняками". З уваги на те, що римляни сприймали цю

назву лише на слух, то у них вони стали не “остами”, а “осами” і саме так потрапили на сторінки історії. Упродовж цілого тисячоліття ця назва, поза всяким сумнівом, трансформувалася як “осі — ороси — роси — руси — русини”, поступово витісняючи всі старі, і з XI ст. стала панівною не тільки у білих хорватів, але і в середовищі всіх без винятку інших руських племен, які мали спільне з ними “східняцьке” етнічне походження.

Той факт, що, як стає зрозуміло з повідомлення Птоломея, першими її стали використовувати білі хорвати, тобто вона спочатку прижилася саме в їхньому середовищі, а не була запозичена в інших, має величезне значення, бо свідчить про їх особливу роль у руському етногенезі (“білі хорвати”, власне, й означають “східні хорвати”, оскільки білий колір у слов’ян символізував саме схід і, якщо вдуматися, то це і є саме те, що мав на увазі Птоломей, сповіщаючи про цих “карпатських оросів”). Вони першими серед усіх руських племен виходять на історичну арену, станом на X ст. займають величезну територію Центральної і навіть частково Східної Європи, що свідчить про їх величезну чисельність та колосальний демографічний потенціал (розкопки хорватського городища Сільська біля Львова свідчить про те, що в IX–X ст. там проживало більше людей, ніж у Києві чи навіть Парижі і, не випадково Баварський географ у IX ст. саме в Карпатському регіоні згадує про якесь плем’я зорян, “від якого походять усі інші слов’янські племена” (*Wybór zdrojów*, S.50).

На історичну арену хорвати вийшли першими від усіх інших слов’янських племен. Відомо, наприклад, що з території Семигородщини римські легіони витіснили не воложи, тобто фракійці, а карпи-хорвати, і в 305 р. імператор Глорій змушеній був поселити частину цих хорватів у Паннонії. Як про русів про них можна говорити вже з поч. V ст., так як німецька “Кайзерхронік” згадує про те, що разом з іншими народами вони брали участь у нападі Аларіха у 410 р. на Рим. Поза усякими сумнівами, ці руси брали участь також і в походах Аттіли на Європу, адже в 448 р. саме його столицю десь на території Угорщини відвідав Пріск Понійський і він занотував у їх таборі слова, які могли належати лише давньоруському етносу (мед, квас, тризна та ін.) (Сказання, С. 40, 52). Безліч українських слів (вода, пити, гора, зима, птах, брат, вітер та ін.) ми знаходимо також у книзі Орбіні, який на основі римських джерел зробив вибірку слів, які вживали у 455 р. після захоплення Риму так звані “вандали” (безумовно, тут були і германські вандали, але цей набір слів свідчить також і про присутність там русів).

Ось чому свідчення про руського князя Одоакра та Карпатську Русь у жодному разі не можна вважати історичним курйозом, а однією

з перших сторінок нашої давньої історії, тим більше що ці сторінки сьогодні лукаво підміняються антинауковими сентенціями про наше походження від гунів, аварів, аріїв, трипільців, хозарів та навіть єгиптян (тільки один висновок біологів про максимальну тотожність генетичного коду українців із хорватами та чехами повністю спростовує цю абракадабру і підтверджує той неспростовний факт, що тривалий час вони жили поруч на теренах Центральної Європи).

Плита з латинським написом, яку знайшли в катакомбах перших християн під Зальцбургом повідомляє нам про те, що: “Року Божого 477 Одоакер, король русинів... лютуючи проти церкви Бога, блаженно-го Максима, разом з його 50 товаришами, що в тій печері ховалися, з огляду на їхню віру замордували, зі скелі кинули, а провінцію Нориків шаблею і вогнем знищили” (Краєзнавчий словник).

Безумовно, Одоакр – це не його власне ім'я, а латинізована версія руського, про яке ми можемо тепер лише здогадуватися, але володіння цього князя явно локалізуються саме в Паннонії, де Галерій у свій час оселив карпів, і це є ще одне свідчення того, що в Центральній Європі русини мають давню історію, тут вони, власне, і народилися, а білі хорвати, фактично, нікуди звідси так і не пішли, а були тільки поступово витиснені кочівниками дещо далі на північ.

Своєї найбільшої потуги білі хорвати досягнули в Х ст. і, не випадково, що візантійський імператор Костянтин Багрянородний присвятив їм значну кількість сторінок у своїй книзі “Про управління державою”. З неї ми можемо довідатися, що вони займали тоді величезну територію вздовж Карпатського хребта від річки Прут на сході до Баварії на заході. Не дивно, що вражений таким величезним простором, яке займало лише одне це плем'я, імператор назвав цю територію Великою Хорватією (Ізвестия, С. 7–41).

Далеко не кожне плем'я в часи середньовіччя має про себе настільки чіткі і докладні відомості як білі хорвати і логічно постає запитання: для чого Магочі потрібно було вигадувати якихось протослов'ян, які прийшли сюди з гунами та аварами, волохів та псевдопереселенців з Галичини та Поділля, коли вже з Х ст. зрозуміло, що всю територію Гуцульщини, Бойківщини, Галичини, Закарпаття, Лемківщини, зокрема і вигаданої Магочі Пряшувської Русі, Волоського Острова в Словаччині, Півночі Моравії та Чехії займало плем'я білих хорватів і саме від нього мають походити лемки, бойки, гуцули та навіть і галичани, яких канадський “професор” взагалі не бере до уваги.

Відповідь абсолютно зрозуміла: саме для того, щоб вигадати так званих верховинців, долинян, руснаків, крайняків і на тій підставі,

що вони походять не від одного етносу, а від різних етнічних зайд, які з'явилися тут у різні часи, максимально розмежувати їх один від одного, і тим самим дати всі "закони" підстави для сусідніх з Україною держав розібрати їх поміж себе. Тут буквально одразу пан "професор" заявляє про те, що "культурні характеристики долинян суть подібні до мадяр" (Магочій, С. 11), то стає зрозуміло, що Угорщина отримує право претендувати не тільки на ті 32 руські села, які залишилися на теренах Угорщини, а навіть на ціле Закарпаття, усі гуцули мимоволі попадають в орбіту Румунії, Лемківщина є "законною" здобиччю Польщі, а руснаки, яких тепер навіть назва не зв'язує з лемками, — Словаччини. Іншими словами, перед нами класична імперська схема, яка відома ще з часів Стародавнього Риму — поділяй та володарюй. Зрозуміло, що якби Магочі чесно визнав, що лемки, бойки, гуцули, галичани та закарпатці походять з одного спільногоГ білохорватського етнічного коріння, то всі його наступні твердження про відмінність руснаків від українців виглядали би маячнею хворою людини. Тому; скориставшись тим, що лемки й закарпатці, у т. ч. не тільки з політичних, а і чисто природних обставин, тривалий час перебували у відриві від основного українського масиву і виробили багато суто своїх специфічних рис, він відокремлює їх від українців, а потім від лемків ще й відриває руснаків.

Звертає на себе увагу той факт, що червоною ниткою через усю писанину Магочі проходить не стільки турбота про те, як уберегти місцевих русинів від асиміляції з боку державних націй, що в даний час дійсно є найбільшою загрозою для їх існування, а вся bona спрямована насамперед на те, щоб довести, що русини не є українцями, що трояка лемківсько-бойко-гуцульська класифікація не є адекватною, що Карпатська Русь завжди перебувала в політичній та культурній сфері Центральної Європи і ніколи не була під гегемонією Київської Русі (Магочій, С. 11–17). Подібною фальшю та ненавистю до українського народу переповнені всі описи цього американізованого мадярона, який не вміє навіть писати мовою тих людей, яких несподівано взявся "захищати" від українців.

Насправді, якби Магочі розумів бодай хоча б один діалект української мови, не говорячи про мову літопису Нестора, то вже той факт, що білі хорвати згадуються в переліку руських племен разом із полянами, волинянами, дулібами, деревлянами та іншими давньоруськими племенами (Літопис, С. 6, 16, 68) і їх немає в жодному переліку польських, чеських чи, тим паче, мадярських племен, змусив би чесного дослідника негайно облишити цю дражливу тему і не пхати свого носа в надзвичайно складні етнічні проблеми цього

абсолютно невідомого та незрозумілого йому регіону на цілком протилежному від нього боці планети.

Саме руськими племенами вважають білих хорватів Ф. Палацький та П. Шафарик, які чи не найбільш докладно з усіх істориків мали змогу вивчити минуле території сучасної Словаччини. Урешті-решт, як ми вже встановили вище, у середовищі білих хорватів, власне, і виникла сама назва Русь та ороси-руси, яка протрималася тут аж до того моменту, коли сюди в IX ст. прийшли угорці. І. Філевич нарахував у цьому регіоні 34 назви типу Оросвар, Оросло, Ороші, Орослан, Орослімос, Оросфальва, Кішоросі, Нагіоросі (Філевич, С. 4–9), а якщо додати до них ті, що виникли дещо пізніше і мають корінь “рус” (Русовці, Русава, Гончруска та ін.) та визнати, що Вишгород, Комарно, Острий Холм (Естергом), Ягер (Егер), Доброчин (Дебрецен) та багато ін. також є далеко не угорськими, то стає зрозуміло, що “Руська земля” виникла спочатку саме тут, а потім уже ця назва разом з іншими руськими племенами помандрувала в Україну, де в давні часи згадується лише одна річка Рось (Істория, література, язык, С. 3–4).

Власне, саме завдяки тим руським поселенням, які застали тут угорці, ми можемо встановити первісні межі тієї частини Білої Хорватії, яка пізніше отримала назву Лемківщина. Вони були сконцентровані переважно в північній частині сучасної Угорщини і тепер уже немає жодних сумнівів у тому, що етнографічна карта Лемківщини станом на IX–Х ст., яка була опрацьована лемками і видана 1988 р. в Америці, абсолютно відповідає реальному станові речей. Вона включає в себе Krakівську землю, усю Словаччину до річки Ваг, а на півдні її кордон іде по лінії Дунай – Вац – Тисафюред – Дебрецен на території сучасної Угорщини (Лемківщина, С. 7–40). До 623 р. хорвати заселяли також і Західну Словаччину аж до витоків Вісли, але після перемоги хорватського князя Самослава (Само) над аварами частина їх посунулася на звільнені від кочівників землі на Балканах і заснували там свою Хорватію (не дивно тому, що, як встановили нещодавно генетики, генотип українців є найбільш близьким саме до цих хорватів). На місці їх колишнього проживання утворилася своєрідна дірка, яку пізніше заповнили чехи, а гірські регіони в XV ст. колонізували волохи. Ось чому територія Лемківщини на заході обмежилася лише Високими Татramи, хоча до VII ст. існували всі можливості, щоб її кордони йшли аж до Моравії. Щоправда, південні хорвати не відхрещуються від своїх родинних зв’язків з білими хорватами, вони частково фінансують проведення археологічних досліджень у Стільсько, а щодо лемків, то існує навіть думка, що частина хорватського князівського роду Леміків за-

лишилася в Карпатах і саме від них, а не від специфічного українського діалекту, походить сучасна назва лемків.

Усе ж, лемками їх почали називати зовсім недавно і, якщо взяти до уваги, що хорватами вони звалися до XI ст., то більшу частину своєї бурхливої історії вони разом з усіма українцями все ж таки більше відомі як русини, а їх етнічна територія як Рутен фільд (Руська земля), хоча угорці із зрозумілих обставин воліли в документах називати її Верхньою Угорчиною і рідше Руською Країною. Можна сперечатися про те, де конкретно була розташована Марка Руссorum Рутенорум, яку угорський король Стефан Великий надав в управління своєму сину Імріху, але факт залишається фактом — саме з цього моменту білі хорвати остаточно почали називати себе тільки русинами.

Практично одночасно з утворенням на території Угорщини Руської Марки під 1027 р. є повідомлення Люпуса Протоспата про похід на Італію русів разом із болгарами (*Przeglađ historyczny*, S. 257). На жаль, так сталося, що всі державні архіви Угорщини були знищені під час турецької окупації цієї країни і ми маємо тільки спорадичні відомості про русинів Угорщини лише з іноземних джерел та єдиного вцілілого архіву в Лелесі, який, однак, був провінційним і не може донести до нас справжню картину руського минулого цього краю.

Однак, саме в XI–XII ст. тут виникають такі населені пункти з велими промовистими назвами як Русков, Руска, Гончруска, Смильно, Рославиці, Мокролуг та ін., а в документах 1357 р. перераховані десятки поселень, як наприклад: Свидник, Строчин, Орлик, Домбовиця та ін.; чітко вказано, що тут живуть рутени, які займаються землеробством (*Anjouk*, S. 349, 549). Біхорське єпископство в документах XI ст. названо Руським, саме про руську віру говорять документи 1340, 1367, 1437 рр. і в одному лише Шариському комітаті 1439 р. уже було зафіксовано 14 православних храмів (*Toth*, S. 212). У листі 1402 р. Римського папи Боніфачія IX до угорського примаса є заклик “навертати у святу католицьку віру місцевих рутенів” (*Monumenta Vaticana Hungariae*, s. 415). Угорська хроніка Симона де Кеза називає також Карпатські гори “Альпес Рутенорум”.

Отже, усі найдавніші письменні джерела свідчать про проживання на теренах Карпатської Русі русів, русинів або рутенів, але жодного разу не згадуються руснаки. Чому Магочі не взяв для означення лемків Словаччини традиційну і задокументовану в багатьох джерелах історичну назву, а пристав на хуторянських руснаків, яку вживали хіба що в окремих поселеннях і то вже в наш час, викликає величезне здивування.

А тому, що одночасно з остаточним переходом білих хорватів на назву “русини” русинами почали називати себе також і поляни, волиняни, дуліби, дреговичі, сіверяни та всі інші руські племена і ця спільна як для Карпатської Русі, так і для Київської та Галицької Русі назва протрималася аж до XIX ст. Саме тоді в Києві перед собою поставили запитання: “звідки есть пошла земля Руськая?”, з’явився “Руський літопис”, було кодифіковане звичаєве руське право і написана “Руська Правда”, з’явилися численні літературні твори давньоруською мовою, зокрема знамените “Слово о погибели землі Руськой” та ін. Уже перший польський літопис Галла Аноніма в XI ст. згадує про “русинів, які повстали і вигнали поляків зі своїх укріплень та замків”, Руські вулиці і безліч поселень з подібною назвою з’явилися в Любліні, Ряшеві, Львові і навіть у Вроцлаві, що свідчить про масовий перехід до цієї загальноетнічної назви не тільки в Карпатській Русі, а й на всьому величезному просторі від Одри до Чернігова. Від XI до XIX ст. тут була не тільки одна спільна назва, а й суцільний етнічний масив, доказів чого є навіть не тисячі, а мільйони, практично ціла історія, яку переповідати тут немає жодного сенсу. Не дивно, що саме цей період руської історії Магочі оминає з найбільшим поспіхом (у його підручнику для дітей з 50 сторінок йому присвячено лише 6). Якби Україна та український народ і далі ще залишали собі стару назву Русь і русини, то, погодьтесь, уся писанина Магочі була би курям на сміх, але, сталося так, що в XIX ст. на знак протесту проти принизливого для честі і гонору будь-якого народу клейма малороса, наддніпрянці почали вживати назву Україна і, відповідно, українець, яка поступово визрівала впродовж багатьох століть, але до цього часу вживалася досить рідко. Хоча в Австрійській імперії, яка практично вже у 1526 р. загарбала значну частину, будемо вже говорити, українських земель, на відміну від Росії не додумалися до того, щоб називати місцеве населення малоавстрійцями, але в XX ст. галичани, які були найближчими сусідами наддніпрянців, підтримали цю зміну і також почали називати себе українцями. Для Карпатської Русі нагальні потреби в цьому не було і, не дивно, що саме тут найдовше втрималася наша стара етнічна назва “русины”. Хоча в кінці XVIII ст. в Україні ще була написана “Історія Русів”, а М. Грушевський та М. Аркас назвали свої фундаментальні праці “Історія України – Русі”, але, слід визнати, що українці поступово забувають про справжню етнічну назву своїх предків і таким як Магочі та його московським колегам це дає величезне поле для різних маніпуляцій на історичну та, що є найбільш небезпечно, – етнічну тему. Тому я цілком підтримую ініціативу пана В. Ро-пецького звернутися до президента України В. Ющенка з пропозицією

повернути Україні її стару назву Русь, точніше, поєднати їх в одне ціле і називати нашу державу Україна-Русь.

У зв'язку з цим, абсолютно безпідставним є твердження Магочі про те, що Карпатська Русь не мала нічого спільного з українським народом і ніколи не була під гегемонією Київської Русі. Як ми вже встановили, прабатьківщиною всіх слов'ян була Карпато-Дунайська котловина і до III ст. усі без винятку давньоруські племена проживали саме тут і разом із хорватами становили одне ціле. Після V ст. тут проживали вже тільки білі хорвати і дуліби, але дулібів витіснили геть авари і з VII ст. на території Карпатської Русі залишилися лише самі білі хорвати. Це не означає однак, що вони розірвали буквально всі зв'язки з тими руськими племенами, які пішли геть. Доцент Національного університету "Львівська політехніка" Л. Войтович першим звернув увагу на той факт, що, з'явившись разом із своїм сином у Києві, князь Олег назвався Аскольду і Диру "гостем із землі подугорської", що дає всі підстави поряд із "норманською теорією" походження династії Рюриковичів розглядати також і "білохорватську" (Войтович, С. 197, 202-211). Не дивно, що 907 р. разом із князем Олегом і 944 р. разом із його сином Ігорем білі хорвати ходили на Візантію, що могло статися лише в тому випадку, якщо вони визнавали їх також і своїми князями (Літопис, С. 6, 16, 68). У Б. Папроцького є відомості про іншого сина князя Олега, якого він направив на князювання в Чехію і хоча ці відомості польського історика вважаються легендарними, але вони не беруть до уваги той факт, що на території Чехії в той час також перебували хорватські племена і ці, на диво, надто тісні династичні зв'язки Олеговичів з білими хорватами підтверджуються даними Костянтина Багрянородного про Велику Хорватію аж до Баварії та свідченням Яна Коменського під 939 р., який, щоправда, говорить про територію Моравії і що цей князь був не сином Олега, а братом київської княгині Ольги (Войтович, С. 232).

Такі речі не можна залишати поза увагою істориків і про взаємини Карпатської та Київської Русі тільки за одне Х ст. можна написати цілу монографію, настільки вони були тісними і, я би сказав, бурхливими. Після смерті князя Ігоря у 945 р., коли Києву вже було не до своїх західних земель, хорвати дійсно утворили свою власну державу і вийшли зі складу Київської Русі, принаймні, Костянтин Багрянородний чи то в 949, чи то в 955 р. уже свідчить про існування Великої Хорватії (Багрянородний, С. 131). Однак, в оцінках цього періоду хорватської незалежності 949–993 рр. також треба бути досить обережним, бо і візантійські, і німецькі джерела вказують нам на те, що великим князем у них тоді був князь same Чеської Хорватії на ім'я Славник (Багрянородний,

С. 135), а якщо дійсно підтверджується, що він походив з роду Олеговичів, то після смерті Ігоря, зважаючи на дитячі роки Святослава, Славник просто був змушений взяти оборону цілої Хорватії у свої руки, адже відомо, що саме в той час на неї розпочав свій наступ чеський князь Болеслав Жорстокий.

Відомо, що після того, як на київський престол сів Володимир Великий, він розпочав процес об'єднання "всех Русі" і розцінив факт існування самостійної хорватської держави як вияв сепаратизму. Що було далі, відомо всім школярам, тільки не Роберту Магочі: 993 року, як пише Руський літопис, "Володимир іде на хорвати" і знову підкорює для Київської Русі величезну територію аж до кордонів з Чехією, який, як вважає більшість істориків, проходив тоді по річці Ваг. Оскільки в літописі під 996 р. є повідомлення про те, що Володимир живе у мірі та злагоді не тільки з чеським королем, а також і з угорським, то, поза всяким сумнівом, кордони Київської Русі досягнули тоді лінії Вац – Тисафюред – Доброчин, тобто вся територія давньої Лемківщини опинилася, як висловлюється Магочі, "під гегемонією Києва" і хоча цей стан не тривав надто довго, але не знати про цей факт нашої історії вченому із ступенем професора просто соромно (Літопис, С. 68).

Про період XI–XII ст. ми мало що знаємо і не випадково сам Магочі на карті № 2 (Магочій, С. 12) чи не всю територію Карпатської Русі визначив як "ничия земля", але забув при цьому вказати, що за неї йшла вперта боротьба між Угорщиною та Києвом. Ось чому слова Володимира Мономаха з "Поученія" у розповіді про його 4-місячний похід у 1074 р. аж до Чеського лісу – "Ми йдемо и поищем протори своя" – не слід сприймати лише як описку чи історичний казус, а як одну зі спроб повернути собі всі землі Великої Хорватії, спробу далеко не першу і не останню.

Основні події у боротьбі Русі за колишню Білу Хорватію та, зокрема, за Лемківщину, розгорнулися в 1253–1321 рр., коли в результаті походів Данила Галицького, Лева Даниловича і його воєводи Жирослава в 1271 р. практично вся Лемківщина знову потрапила під протекторат, на цей раз уже Галицько-Волинського князівства. Відомо, що у 1262 р. Данило Галицький тривалий час перебував у лемківському Тиличі, а з уваги на те, що саме сюди князь Василько привіз здобич, яку він захопив під час походу на Литву, то виникає припущення, що в кінці свого життя Данило задумав перенести свою столицю з небезпечного від нападів татар Холма до більш спокійного Тилича. Свого намісника Григорія в Карпатський Русі аж до 1306 р. мав також його син Лев Данилович, а оскільки багато хто вважає, що назва міста Левоча є похідна від його

імені, то можна собі наочно уявити кордони Галицької Русі, які включали тоді в себе практично всю Лемківщину (Акти, С. 111).

Не дивно, що в 1306 р. між Галичиною та Угорщиною розпочалася справжня боротьба за Карпатську Русь, а оскільки син Лева Юрій був досить пасивним, то, фактично, усі проблеми боротьби з Угорщиною взяли на себе місцеві руські магнати на чолі з Омадеями та Петром Порошенко. На жаль, свої дії вони між собою не скоординували і після того як Порошенка в 1321 р. було розбито під Маковицьким замком, то ця споконвічна українська територія нарешті остаточно потрапила до складу Угорщини.

Як повелося лемкам під угорським правлінням, як ішов процес їх денационалізації й перетворення на словаків — не тема цієї короткої статті, а спеціального дослідження, основи якого були закладені галицьким етнографом Володимиром Гнатюком у праці “Словаки чи русини?”, але таким як Магочі варто нагадати, що коли в XIX ст. повстало питання — яку мову взяти на території Словаччини як літературну та офіційну, то, пам'ятаючи про свої руські корені практично вся інтелектуальна еліта (Шафарик, Коллар, Радлінський, Богун, Гвєздослав та ін.) висловилася не за чеську і навіть не за словацьку, а саме за ту мову, якою був написаний у Києві “Літопис Руський”, “Руська Правда”, “Слово про похід Ігорів” та інші твори, які становлять золотий фонд не тільки давньоруської, але і світової літературної творчості. Давньоруська мова була на теренах Словаччини офіційною впродовж 1850–1859 рр., але в XIX ст. її, навіть у середовищі священиків, уже мало хто зновував, а запропонувати живу розмовну лемківську мову тоді ніхто не здогадався. У 1859 р. цей експеримент припинили й пристали на пропозицію Л. Штура запровадити як літературну вже кодифіковану на той час словацьку мову, що, урешті-решт, і зробило з місцевого руського населення словаків.

Про те, наскільки довго, незважаючи на століття перебування поза материнським етносом, лемки Словаччини відчували свій зв'язок з Україною, свідчать бурхливі історичні події вже минулого ХХ ст.

На початку листопада 1918 р. у Старій Любовні відбулося народне віче, яке сформувало Руську Народну Раду на чолі з Омеляном Новицьким. Більшість (31) членів цієї Ради висловилися тоді за вихід із складу Австро-Угорської імперії та приєднання до України. Значну роль при цьому відіграли слова Новицького: “Ми називаємося Карпатськими Русинами, але знаємо, що і за Карпатами таки самі русини живуть, як ми” (Ванат, С. 7).

Подібні настрої панували також і в 1945 р., коли по всій Карпатській Русі були проведені збори з вимогою приєднання до радянської

України. 1 березня 1945 р. була скликана Українська народна рада Пряшівщини, яка поставила питання про приєднання цієї чи не найдавнішої руської землі до України.

Однак, створення Великої України ніколи не входило в плани Москви і 6 травня 1945 р. було дано вказівку заарештувати та засудити як буржуазних націоналістів найбільш активних діячів цієї ради.

Подібна ситуація мало не повторилася у 1968 р., коли на 31 травня вже був призначений Народний з'їзд, від якого можна було сподіватися нових вимог щодо приєднання Карпатської Русі до України. Але, виходячи зі своїх власних геополітичних міркувань, Москва і на цей раз дала команду словацьким комуністам протидіяти цій тенденції і за "добрюю порадою" Василя Біляка, цей з'їзд не відбувся. Розпочалася всім відома компанія "На Словенську оно по-словенську" і творення з місцевих лемків хай і руснаків, щоб тільки не українців, з кінцевою метою відриву їх не тільки від України, але і від північних лемківських територій. Уже з першого погляду на етнічну карту Карпатської Русі, яку опрацював Магочі, стає зрозуміло, що етнічний кордон між лемками на півночі і руснаками на півдні проходить точно по лінії державного кордону між Польщею та Словаччиною, що вже свідчить про явно замовний характер цієї акції з боку державних чинників Словаччини.

Світ вперто не звертає уваги на той факт, що вже в ХХІ ст. у самому центрі Європи, руками словацьких шовіністів за допомогою таких псевдонауковців як Магочі, розгортається справжній етноцид стосовно лемків як невід'ємної частини українського народу і до повного вирішення "українського питання" тут залишилося життя хіба що тільки одного покоління. Це не робиться методами, за допомогою яких німці розв'язували "єврейське питання", тут немає концтаборів і не димлять труби крематоріїв, але з 500 тис. русинів, яких у сер. XIX ст. нарахував тут Яків Головацький, українцями себе визнають уже тільки 10 тис. чоловік, а русинами 34 тис. З двох тисяч початкових шкіл рідною мовою, як це мало місце за часів імперської Австрії, тепер діє лише 12, тобто, за допомогою більш витончених, так би мовити "цивілізованих" і мало помітних для стороннього ока методів етнічних чисток, запозичених у мадяр, словацькі шовіністи мають змогу вже в найближчий час досягнути у створенні моноетнічної держави ще навіть більших успіхів, ніж у свій час Німеччина.

Постає запитання: чому ця схема була реалізована саме 1991 р., коли в кількох державах майже одночасно були проведенні русинські конгреси, виникла "Русинська оброма" у Словаччині, "Общество цимборув Підкарпатської Русі" в Чехії, "Організація русинів Мадярщини" і, немов би

змовившись, влада Словаччини, Угорщини, Румунії та навіть Сербії на диво швидко, як для складного етнічного питання, негайно визнали карпаторусинів за окрему від українців національну меншину?

Відповідь цілком зрозуміла: саме у 1991 р. розпався Радянський Союз та нарешті утворилася незалежна українська держава і якщо всі наші “любі сусіди” до цього часу були абсолютно переконані в тому, що Москва за жодних обставин не допустить існування Великої України не те що в територіальному, про що немає навіть мови, а навіть і суто в етнічному плані, то у 1991 р. ця гарантія зникла і сусіди України почали гарячково педалювати проблему русинства.

Тут явно не обійшлося без координації відповідних дій з Москвою, бо, одночасно, абсолютно подібні процеси відбуваються і в самій Україні, коли московська агентура з усіх сил намагається реанімувати проблему малоросійства і переконати українців, які проживають на сході нашої держави, що вони не є українцями, а “руським народом”, підмінити навіть на державному рівні українську мову російською, виховати у них нехіть до українського народу та всього українського, вдаючись при цьому до методів не тільки етнічного, але і політичного сепаратизму, про що свідчить проведений ними в 2004 р. “з'їзд східних регіонів” у Сєвєродонецьку.

Не можна не помітити, що наступ на українство відбувається по всіх фронтах одночасно, і тільки Польща, яка на своєму гіркому досвіді переконалася в тому, що коли “зavalять” Україну, то неминуче “зavalиться” також і їхня держава, більш обережно ставиться до перегляду етнічної карти Центральної Європи.

Ми ніколи не даємо собі звіту в тому, що саме український етнос є найчисленнішим поміж усіх інших слов'янських народів і, отже, є становим хребтом усього слов'янського світу. Росіяни насправді, і про це вже відкрито говорять незаангажовані у політичних іграх свого керівництва російські вчені, які не є слов'янами, а угро-фіно-татаро-монгольським етнічним конгломератом (мурома, весь, єм, карели, фіни, вять, ерзя, мещера, удмурди, бесермяни, мокша, марійці, ести, водь, вепси, ханти, манси, угорці, іжорці, ладожани, вежани, чудь, меря, мордва, черемиси, пермь, комі, печера, ям, зимигола, корсь, нарова, ліб, кипчаки, кінгіти яси, касоги, сіджиути, чичили, іграки, киргизи, черкеси, огузи, тухси, ячма, чаруки, булгари, чисельні племена монгольського еміра Хушитая та еміра Байку), у якому лише 10% від загальної чисельності становлять нащадки трьох справді руських племен — радимичів, в'ятичів та новгородців.Хоча ця меншість і спромоглася нав'язати більшості давньоруську мову, але розвиток її

вже пішов за іншою схемою, ніж у слов'ян, і значний відсоток спільних фонем російська мова має лише з болгарською, що, урешті-решт, і не дивно, бо у формуванні болгарського народу, так само як і російського, і це вже давно доведено, взяли участь тюрковові волзькі булгари. Що стосується не мовної, а суто генетичної складової, то чудес у природі не буває і 10% населення за жодних умов не могли переродити генетичний код решти 90% росіян, і за своєю психологією та ментальністю росіяни є зовсім іншим народом, ніж слов'яни, у чому протягом ХХ ст., багато народів, а особливо чехи і словацки в 1968 р., могли переконатися на власній шкірі.

Усе ж Росія вперто видає себе за слов'янську націю і намагається нав'язати свою гегемонію всьому слов'янському світові, а найбільшою перешкодою їй на цьому шляху, безумовно, є Україна. Тому послаблення, а при першій нагоді і знищенння української держави, є ідеєю-фікс зовнішньої політики нової Російської імперії, яка, і всі ми є свідками цього процесу, поступово відроджується.

Те, що словацькі шовіністи, щоб позбутися постійного остраху за долю своїх кордонів на сході, на які, до речі, ніхто і не претендує, вирішили підтримати у цій грі Росію, ще можна якось зрозуміти. Але ніколи не можна зрозуміти того, чому на догоду їм цілий народ фактично іде на знищенння себе не тільки як українця, але і конкретно лемка, починає мислити категоріями Російської православної церкви Московського патріархату, усупереч волі предків, які вперто трималися орієнтації на своє українство, називає себе руснаком, що вже є першим кроком заперечення себе не тільки як українця, але і лемка, відкидає генетично притаманну йому українську мову і знову бере за основу своєї писемності, базоване на російській мові та російському алфавіті архаїчне "язичє" — цього вже зрозуміти аж ніяк не можна.

Якщо залишити поза увагою політичні аспекти цієї справи і відповідну роботу з боку державних чинників, то схоже на те, що основну роль тут відіграли суто економічні, матеріальні фактори нашого буття. Уже в 1947 р., з моменту переселення в Україну 12 тис. словацьких лемків, чи то, як каже Магочі, руснаків, більшість з яких з величезними труднощами повернулися додому, усі твердо усвідомили собі той факт, що рівень життя в Україні є не те що нижчий, а катастрофічно низький, а після приєднання Словаччини до ЄС взагалі не надається до порівняння зі словацьким. Поступово виробилося стійке переконання в тому, що нічого страшнішого, ніж приєднання Карпатської Русі до України немає, і на догоду державним чинникам люди почали підігравати владі та підтримувати ідею етнічного сепаратизму.

Разом з тим, слід чесно визнати і те, що через свої власні численні проблеми вже сотні років Україна практично ніколи не цікавилася долею своїх етнічних родичів на заході і навіть в умовах уже незалежної України фактично залишила їх сам на сам з державою, яка ставить собі за мету в кінцевому результаті денационалізувати їх і остаточно закрити "українську проблему".

Матеріальні проблеми рано чи пізно будуть вирішенні і поступово відійдуть на задній план. Але ніколи не варто забувати, що в Давній Русі найбільшим покаранням для людини було вигнання з роду, коли всі довкола починали просто вважати її мертвою. Чи не на таке саме етнічне "ізгойство" прирікають своїх дітей ті, хто не надто замислюючись над можливими наслідками, коли в умовах глобалізації стає проблемним існування значно більших етнічних спільнот, ніж та, що нараховує 34 тисячі, фактично відмовляють їм у своєму етнічному, духовному, культурному та мовному майбутньому.

Адже ми переконалися, що білі хорвати і Лемківщина зокрема є своєрідним серцем України – Русі, тут народилося поняття "Русь", і кому-кому, а саме лемкам не личить виrivати це серце з багатостражданального тіла своєї матері – України.

### **Використана література**

1. Гриценко П.Ю. Лемківський говір // Українська мова. Енциклопедія. – К., 2000.
2. Акти Галицько-Волинського князівства. – Львів, 2005.
3. Антонович В. "История Галицкой Руси". – Львівська бібліотека Академії Наук України, рукопис № 29398.
4. Багрянородний К. Об управлений империей. – М., 1989.
5. Ванат І. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. – Пряшів, 1979.
6. Великая хроника о Польше, Руси и их соседях. – М., 1987.
7. Войтович Л. Княжа доба на Русі: портрети еліти. – Біла Церква, 2006.
8. Войтович Л. Родина князів Корятовичів // Срібна земля, № 47.
9. Данилова Е. Гематологическая типология и вопросы этногенеза украинского народа. – К., 1971.
10. Долуханов П. География каменного века. – М., 1979.
11. Этногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Львів, 1999.
12. Известия Гос. Академии истории материальной культуры. – М., 1934. – Вып. 91.
13. История, литература, язык и искусство восточных славян XI–XIII вв. – Szeged, 1981.

14. Лемківщина. — Нью-Йорк — Торонто, 1988.
15. Літопис Руський. — К., 1989.
16. Магочій Р. Наша отцівщина. — Ужгород, 2005.
17. Сказания Приска Панийского // Ученые записки второго отд. Императорской Академии Наук. — Ки. VII. — Вып. I. — Спб., 1861.
18. Филевич И. Угорская Русь. — Варшава, 1899.
19. Anjouk. Okman (1353–1357). — Budapest, 1891.
20. Filip J. Pradzieje Czechosłowacji. — Poznań, 1951.
21. Gregoire de Tours. Histoire de France. — Paris, 1886. — T. I.
22. Krahe H. Germanistische Sprachwissenschaft. — Berlin, 1960.
23. Puzyna J. Korjat i Korjatowicze // Ateneum Wileńskie, t. 7, zesz. 3-4, 1930.
24. Przegląd historyczny. 1911. — T. XIII.
25. Ritterling E. Die Osi // Germania. — 1920. — №1.
26. Schrader J. Sprachwergleichung und Vargeschichte. — Jean, 1907. — T. II.
27. Toth S. Saros varmogye monografiaja. — Budapest, 1910. — T. III.
28. Wybór źródeł do historii Polski średniowiecznej. — Poznań, 1966. — T. I.
29. Zott L. Kulturgruppen Des Tardenoisien in Mitteleuropa // Prachistoriche Zeitschrift. — Wien, 1922. — T. XXIII.

**Іван Козак,**

член національної спілки письменників України,  
член колегії Всеукраїнського товариства "Лемківщина",  
голова Перечинського районного громадського об'єднання "Просвіта" <sup>®</sup>

### **Лемківські пракорені закарпатців, процес їх животворення**

Якщо поставити питання: "Чому ми сьогодні й через віки так бережливо ставимось до культурно-освітньої і духовної спадщини нашого славного лемківського роду, намагаємося не лише відродити, але і злагатити їх цінні надбання?". Очевидно це тому, що в карпатських русинів, лемків, бойків, гуцулів їх прийдешні покоління мають змогу вчитися, як і в складних історичних умовах, не порушуючи принципи християнської моралі, жити в мірі й злагоді, як по-господарськи користуватися Богом даними природними багатствами, свято оберігати їх.

Велика лемківська родина Ужанщини здавна славилася своїми самобутніми талантами, історичними постатями, серед них: Іван Пастелій — греко-католицький священик, педагог, історик, культурний діяч; Іван Чуркович — теолог, філософ, педагог (18 ст.); Катерина Шелепець —

педагог, художниця; Федір Зубанич – письменник, публіцист; Іван Рогач – громадсько-політичний і культурний діяч; Антон Кащай – народний художник України, педагог; Мирослав Лацанич – відомий музикант, хормейстер, народний артист України (20 ст.).

Турянський лемківський край відомий також славними своїми синами, зокрема, Євген Фенцик – богослов, письменник; Іван Мурані – богослов, письменник, просвітитель, педагог – математик (19 ст.); Августин Штефан – громадсько-політичний і культурний, діяч, педагог; Титус Карпинець – громадсько-культурний діяч, педагог; Микола Балтович – богослов, педагог; Юрко Добей, Василь Опаленик – громадсько-культурні діячі, організатори просвітянського руху на Перечинщині; Афтанасій Пекар – богослов, історик, письменник; Василь Діянич – поет, публіцист; Федір Соханич – педагог, культурно-громадський діяч, Михайло Кречко – хормейстер, професор, композитор, народний артист України; Іван Крайник – композитор, хормейстер, заслужений діяч культури України; Василь Мельник – науковець, історик, професор (20 ст.).

Оскільки йдеться про життя лемків Закарпаття, дозвольте висловити деякі уточнення щодо етнографічного району (локально-територіальної групи) закарпатських лемків. Згідно із наявною на сьогодні мапою територія Лемківщини значно обділена. До неї не включено цілу низку населених пунктів В.Березнянського, Перечинського, Свалявського, Боговецького, Ужгородського районів. Хоча за всіма основними ознаками, зокрема: мовними, культурно- побутовими, фольклорними, релігійними відносинами і, нарепті, економічними обставинами, усі 25 поселень Перечинського району треба зарахувати до території Лемківщини. А не лише три села – Новоселицю, Дубриничі і Пастілки, як то відображене на цій мапі. До того ж у науковому збірнику “Карпатика” (Етнічні та історичні традиції населення українських Карпат кінця XVII–XX ст.), значиться, що (цитую дослівно) “Етнографічний район закарпатських лемків займає лише села правого берега верхів ріки Ужа”. Тут названо тільки сім поселень Березнянщини і лем два – Новоселицю і Зарічево Перечинського району. Але ж Зарічево розташоване не на лівому березі Ужа і саме тут діє народний музей “Лемківська садиба”. А хіба селище Великий Березний, села Сіль, Кострино, деякі інші розташовані не на правому березі Ужа?

А наш райцентр Перечин, Дубриничі? Вони теж розташовані на правому березі ріки. Я особисто непогано обізнаний з культурно- освітньою і духовною спадщиною наших країн, як ужанської, так і турянської долин та верховин, оскільки очолюю місцеве товариство “Просвіта”. Переконаний, що і сам принцип розкраювання територій етнографічних груп течією Ужа в цьому випадку помилковий. Невже

таке невеличке у своєму верховинському зародку русло може бути водорозділом такого великого, самобутнього роду, як лемки? У тій гірській місцевості через Уж не треба і лавки, аби перейти до свого родича, сусіда.

Спираючись на дослідження відомих науковців Ласла Деже (Будапешт) й Івана Фекети (Ужгород), Юрій Шип, член Національної спілки письменників України, лауреат літературних премій Леоніда Глібова і Федора Потушняка, стверджує, що його рідне село Мокре на Перечинщині, було відоме як лемківське поселення білохорватського походження вже у XIII столітті. Бо все, і люди, і природа навколо його рідного села, їх доля пройняті неповторною романтичністю Лемківщини, за характером співзвучною з описами Ольги Кобилянської у повісті "У неділю рано зілля копала".

Василь Мулеса, літератор, член Національної спілки журналістів України у своєму рефераті "Зарічево — село-берегина лемківської культури", виголошенню на II-й Міжнародній науковій конференції з "Актуальних проблем етнічного відродження Лемківщини: родовід лемків, їхнє минуле, сучасне і майбутнє", переконливе довів, що лемки живуть і в Дубриничах, Перечині, Сімері, Тур'я-Реметі, Великому Березному — по всій Ужанській та Тур'янській долинах. І що їхня міловзвучна говірка лине і на берегах Латориці й Боржави та й не тільки там...

У Зарічеві, як ніде інде, ніби зупинився плин часу, а лемківські традиції, звичаї, обряди й через віки дають свої животворні плоди. Саме в цьому селі створено народний музей "Лемківська садиба", при якому з січня 1985 року успішно діє народний фольклорно-етнографічний ансамбль "Лемківчанка". Аматорський колектив об'єднує 12 жінок, активістів місцевого лемківського осередку. Керівник ансамблю Бокшан Ганна Василівна, ветеран праці, колишня вчителька української мови та літератури. Основні риси, що характеризують творчу працю колективу: систематичне пропагування старовинних народних пісень, традицій, звичаїв та обрядів, спрямованіх на відродження і збагачення культурно-освітньої і духовної спадщини славного лемківського роду. Окрім систематичних виступів на своїй рідній Перечинщині й області, ансамбль з успіхом презентує свою високохудожню, самобутню майстерність на Всеукраїнських та Міжнародних фестивалях та конкурсах, зокрема на Львівщині, Тернопільщині, у Криму, в Чехословаччині, згодом у Словаччині, Румунії, Угорщині, Польщі, США.

Згадуючи своє дитинство, що пройшло в селі Лупків під зеленокосими Бескидами, Семак Дмитро Григорович, нині доктор фізико-математичних

наук, професор Ужгородського Національного університету, академік Вищої школи України, лауреат Державної премії України в галузі науки і техніки, заслужений діяч науки і техніки України, почесний доктор Пряшівського університету (Словаччина), голова Закарпатської обласної лемківської організації, з болем у серці говорить, як в сорокових роках ХХ ст. у центрі Європи було вчинено жахливий злочин. Коли зі своїх споконвічних земель під зловісним гаслом операції "Вісла" було депортовано понад мільйон найзахідніших українців-лемків. Їх поділили кордонами Польщі, Словаччини та України. Лемки розійшлися по цілому світу. Близький серцю рідний край, до болю милі спогади про таке вже далеке дитинство нерідко збуджують незабутні юнацькі мрії:

Бескиди мої  
З пожовкливих гаїв,  
Крислатих розгіль  
Листочки свої  
Зривали — най біль,  
    Бо ж чулі вони  
    В замріях весни...  
    Мали б крила журавлині,  
    А й весла, човни...  
По морю й з небес  
Рід лемківський весь  
В Карпатський наш край  
Вернув би ся й десь.  
О Господи, дай!

Про лемківську етнічність наших краян Ужанщини та Тур'янщини візьмемо саму основу їх поселень — *народну архітектуру їх садиб*. Тут не слід брати до уваги нинішні новобудови. Гляньмо на історичну правду. На згаданих вище територіях як справа, так і зліва Ужа наші прадіди, зазвичай, будували свої оселі поблизу дороги, рядочком, хижка в хижку. Спереду — житлова кімната, за нею — сіни, комора, пиливня, хлів, а над ним сінашув для сіна. І все то на одному вінцюві, під одним дахом. А далі, десь на загrodі, зводили на чотирьох стовпах оборіг, теж для зберігання сіна.

Другим переконливим чинником причетності наших краян до лемківського роду є *народні говірки*. В усіх без винятку поселеннях Велико-березнянського, Перечинського і серед значної частини наших сусідів: Свалявського, Ужгородського районів та й на Боловеччині, як то кажуть,

од грудей матері сплекані самобутні лемківські говірки. Для прикладу: лем (замість літературного — тільки, лише), кунь, а не кінь; вул, вуз, стул, пуп, вусям, а не вісім, гуслі, а не скрипка, гудак, а не музика і т. ін.

По-третє, важливою прикметою лемківської говірки, котра й досі на устах у повсякденному нашому побуті є **наголос на передостанньому складі слова**: вода, а не вода, на веру, а не на віру; надале, а не надалі; нигде, а не ніде тощо.

Незаперечним доказом належності наших краян до лемківського роду є **самобутність обрядів і звичаїв**. Особливо таких, як хрестини, свадьба, латкання, коляди, вінчування, лемківська своєрідність проведення релігійних свят: Різдва, Йорданя, Великодня, Спаса, Покрови Пресвятої Богородиці, святого Миколая. Усі релігійні урочистості в нас проводять у дусі християнського вчення, моралі, у злагоді між різними конфесіями.

Про єдність лемківських пракоренів на Ужанщині й Тур'янщині красномовно говорить їх багатий пісенний колорит, який звікудавну ввібрал у себе чимало гарних мелодійних співанок наших сусідів: поляків, словаків та угорців. До вашої уваги лише кілька строф із цих співанок:

Ой дівчино, не вір ми,  
Бо я хлопець мандрівник,  
Я мандрую тут і там,  
Де повернусь, там дівча мам...

Або:

Кедзі я ішел престодле,  
Жали там три дівки овес,  
А я їм щастя вінчовав,  
За свою милу ся пітал...

Важливим чинником єдності лемківської родини як на східних, так і на західних схилах і долинах є **економічні обставини, характер ведення лісового господарства, землеробства, вівчарства, садівництва, народних промислів, ткацтва, вишивання, різьби по дереву** тощо.

Як бачимо, територія закарпатських лемків набагато обширніша, аніж вона відображенна на нині існуючій мапі. А це означає, що на Закарпатті проживає сьогодні понад 200 тисяч нашадків цього славного українського етносу, а не 100 тисяч, як це констатують деякі сучасні науковці. Про це свідчить сьогоднішнє життя-буття наших краян, відродження і збагачен-

ня культурно-освітньої і духовної спадщини лемківського роду. Свою посильну роботу у цій благодоріжній справі проводять об'єднані в Закарпатській обласній організації Всеукраїнського товариства "Лемківщина" Перечинська, Великоберезнянська районні та Ужгородська міська та районна лемківські організації, у роботі яких бере участь понад 100 фіксованих лемківських активістів. Переважно це творча інтелігенція, учителі, журналісти, художники. Відрядно, що до цієї важливої справи активно долучається обдарована молодь. Спільно з відділами освіти і культури місцевої влади, громадських об'єднань, особливо з товариствами "Просвіта", "Спадщина" лемківський актив бере безпосередню участь у розробленні сценаріїв, програм різних театралізованих тематичних фольклорних свят, а в багатьох випадках виступає ініціатором їхнього проведення. За участі наших активістів проводяться вже традиційні свята: "Перечинщина — край талантів", "Дні села", художні виставки, урочисто відзначаються історичні дати, ювілеї культурних, громадсько-політичних діячів українського народу і багато інших культурно-освітніх дійств. У селі Тур'я-Реметі, яке в нас величають столицею Тур'янської долини, за сценарієм наших просвітянських та лемківських активістів проводилося театралізоване свято "Барвінкова долина", на якому, окрім народних танців, пісень, фольклорних вистав, ігор та забав, перед учасниками ніби із легенд виступив листоноша, вірний син лемківської родини Федор Фекета. Він ще в першій половині XIX ст. берегами річки Тур'ї та Ужа щодень Божий, долаючи пішки понад 60 км, доносив у свою рідну Тур'я-Ремету пошту. На знак вселюдської поваги 1842 року на стіні місцевого Храму вдячні односельці встановили йому єдиний свого роду в світі пам'ятник — барельєф Послу-письмоноши.

Ще на початку минулого століття наш верховинець-лемко Стах, як був на зарібках у Канаді, у Великодні свята згадував свою любку-душку Каточку, як вона писанки розмальовує, ріхтує святковий кошик для посвячення паски коло церкви у світлу Воскресну недільку. Зітхаючи, він у подумках лине до рідного краю:

Коли я міг би  
Статися вітром...  
І понад вечір,  
Начим засвітить  
В них каганечик,  
Знов поглядіти б  
(Най краєм ока)...  
Треба се вміти...  
В селі ніхто так  
(Може, й на світі)

Писанок пишно,  
Як вна, не пише.

Візьме, найперше,  
Свічку розтопить.  
Тоненьким перцем  
Тоді виводить,  
Ніби за нитков,  
А що не видко —  
Змішає фарби,  
Всяке там глиння,  
Зілля, навари,  
З трав, цибулиння...  
І порозливає  
В малі горнятка.  
Що в яке — знає.  
Все по порядку...

Вміє вмочити  
Всі боки файнно,  
І посушити.  
Потім — чекай-но  
Нігтиком вправно  
Слід свічки зносить  
И малюнок явно,  
Як скло морозить.  
Все оживає.  
И рано в недільку  
Не спочиває.  
День встав тільки —  
Навкріг церкви,  
По груnochку  
Попід липами віночком.

Оповиті рушниками  
Повні кошики дарами...  
Паска — сонечко ясненьке,  
Грудка сиру чепурненька,  
Шинка, гуджена ковбаска,  
Вино біле й рум'яненьке,  
Сіль ай хрін, овечка з масла,  
Нова свічка у пшениці  
Й писаночки-парадниці.

За безпосередньої участі творчих працівників-активістів "Просвіти", лемківських осередків, ми спромоглися за останні два роки видати книжки з історико-краєзнавчими нарисами про Перечин, села Тур'я-Ремету, Дубриничі, Новоселицю, Сімер, Ворочево, про родину Дідиків – талановитих педагогів із верховинського села Турички під назвою "Просвітніми стежками".

Переконаний, що і нинішнє обговорення актуальних проблем збереження та відродження історико-духовної та культурної спадщини гуцулів, бойків, лемків Закарпаття: витоки і сьогодення за участю провідних науковців, дослідників лемківського роду послужать не лише відродженню культурно-освітньої і духовної спадщини наших праਪрадідів, але і її збагаченню.

### **Використана література**

1. Тарнович Ю. Мова століть – Лемківщина в народних переказах. – Львів, 1939.
2. Мельник О. Філарет Колеса – видатний дослідник музичного фольклору лемків. – Львів, 2003.
3. Козак І., Мегела Ю. З-під Бескидів – у світ. – Перечин, 2007.
4. Матеріали II Міжнародної наукової конференції. Актуальні проблеми етнічного відродження Лемківщини: родовід лемків, їхнє минуле, сучасне і майбутнє. – Львів, 2003.

**Степан Павлюк,**

доктор історичних наук, професор,  
член-кореспондент НАН України®

### **Особливості етнографічної історії лемків**

Формування народу – це особливо еволюційно складний історичний процес, і кожен народ має свою долю, тільки йому властиву динаміку становлення, а навіть стихію буття. Неповторним виявився процес появи та історичного утвердження української нації, де заклалась міцна основа визначальних етнічних чинників, серцевиною яких була мова і культура. Культурна й етнічна спорідненість напрочуд активно проявилася у формі держави – Київській Русі. Родоплемінні набутки лягли в основу загальноукраїнських традицій.

У контексті згаданих давньоукраїнських історичних та етнокультурних процесів доволі легко пояснюється загальноетнічність тради-

• Павлюк С., 2008

ційної культури етнографічної групи українського народу — лемків, а заодно і її культурна своєрідність. Археологічні пам'ятки з I-го тис. н. е., зокрема епохи черняхівської культури, знайдені у багатьох місцях розселення лемків, чітко засвідчують культурно-генетичну спорідненість гірського населення Карпат з населенням Подніпров'я. Підсилює переконання у присутності культури племен з Правобережжя Дніпра у гірському масиві в другій половині I-го тис. н. е. — величезний культурний масив від Дніпра аж до Західних Карпат розвивався на основі декількох археологічних культур: зарубинецької, карпатських курганів, пряшівської і пшеворської. Наступна історична епоха, незважаючи на її короткосочіність, була інтенсивною за поширенням достатньо високого рівня культури, окреслена буттям черняхівських племен. Хвиля черняхівської культури охопила майже всю етнічну територію українців, чи не вперше до певної міри уніфікувавши на цьому просторі спосіб життя з його найрізноманітнішими і регіональними проявами. Культурно-історичний симбіоз відбувся, як можна оцінити з всеохоплюючого засвоєння і сприйняття культурних набутків тутешнього населення міграційних племен, толерантно.

За археологічними даними, дослідженням лінгвістів, етнологів названі аргументи беззастережно засвідчують освоєність значного масиву Карпат ще давньоруськими поселенцями, і зовсім не волохами (давнє романське населення) чи поляками. На спільнокарпатську етнокультурну контактність це з давньоруського часу вказує характер усіх сфер життедіяльності і побуту горян, у тому числі і лемків. Уесь обрядовий спектр, як найбільш стабільний і визначальний компонент етнічної світоглядності, і якому характерна пасіональність на зовнішню агресію, викликає подив збереженістю цілісного традиційного пласти епохи Київської Русі. Принципи місцевого традиційного самоврядування поміж лемками проявляються як цілісна система звичаєвого права, частково укладена в "Руській правді". Введене волоське право не припинило функціонування узвичаєних соціальних норм і правил взаємовідносин.

Центробіжна тенденція з особливою повнотою проявилася на прикладі історичного і культурного буття лемків. Знаходячись на міжетнічному порубіжжі декількох етносів: поляків, словаків, угорців, румунів, українські горяни підживляли предковічну загальноетнічну основу новими набутими явищами, елементами етнічної традиційності. Саме у гірському етнокультурному масиві збереглись у живому побутуванні значні прадавні форми способу життя русинів. Міжетнічне контактування, яке безумовно існувало і внаслідок чого відбувався обмін

етнічними набутками з різних ділянок життя, не привело до якогось впливу у місцевій узвичаєності. Більше того, привнесені господарські, культурні навички, особливості асимілювались, розчинялися в усталеному способі життедіяльності лемків.

Увесь комплекс споруд Лемківщини в основних конструктивних вузлах нагадував поліські, а почасти подільські будівлі, суттєво відрізняючись від забудови поляків, словаків чи румунів. Подібні процеси помітні в аграрній традиційній культурі, яка здебільшого базувалася на однотипному етнічному обрядовому матеріалі і традиційних українських знаряддях, щоправда, із значним місцевим доповненням і колоритом.

Фольклору властивий унікальний етнічний індикатор, у якому фіксуються свідомі і підсвідомі почуття, адекватна реакція на різні суспільні, соціальні, побутові, державні події.

Етногенетична адекватність лемків ґрунтovno підкреслюється змістом, стилем і образним ладом мистецької спадщини.

Тривала політична підпорядкованість лемків сусіднім народам спричинилаась до асиміляційного процесу. Більше того, психологія гуртової поведінки, спрямованої на самозбереження, психологічно консолідувала порубіжне українське населення навколо етнічної ідеї, факту спільноетнічного походження тощо.

Генетичні інстинкти, соціальна інтрровертність, детермінованість на суспільно-культурну консолідацію всього етносу генералізувало великий ступінь етноорганізації етнотворення.

Українсько-русська людність західного етнографічного масиву, витворивши свою регіональну етнокультурну своєрідність, яку прийнято називати лемківською, а західних горян лемками, на міжетнічному порубіжжі має особливо загострене етнічне почуття. Етнопсихологічні флюїди були сильнішими за насильницькі асиміляційні процеси мадяризації, ополячення, словакізації чи русифікації.

І сьогодні, коли українська нація виборола своє природне право на державну самостійність, імпершовіністичні сили намагаються спекулювати на недостатній обізнаності закарпатських українців з історією свого краю, історичними етнічними процесами, запустили цілковито надуману, виключно політизовану думку про закарпатців як окремий народ – русинів. Ідея розпорощення української нації була закладена в geopolітичній стратегії ще царської Росії, розгорнувши в Галичині у другій пол. XIX ст. сепаратистський московофільський рух, безсороно спекулюючи на спорідненості слів “руський” – “русин”, віроломно відкидаючи історичну правду і замовчуючи, що Московське царство (Московія), з метою політичного возвеличення, а заодно і психологіч-

ного розчавлення українства, лише з XVIII ст. перейняло давню назву України — “Русь”, найменувавши свою імперію “Россієй”. Тому зовсім не важко розпізнати замовників думки про русинство як політичну інвазію в українське життя.

Стала помітною ще інша тенденція, можливо, це епізодичність, коли на теорію сучасної етнологічної науки працюють філософи, соціологи, історики, по-своєму, з позиції філософії визначають дефініції окремих понять, зокрема “субетнос”, “субнація”, “субетнічна спільнота” тощо, коли невповні розуміється суть цього явища. Дуже часто у цьому контексті відбувається підміна етнічного, традиційного з наданням переваги соціальному, культурі тощо, у той же час їх слід розглядати симбіозно, але з перевагою генетичного, синкретичного, а не соціального. Автори цих термінів у “Малій енциклопедії етнодержавознавства” визначають субетнос не як етнічну спільноту, а чомусь як етнічну систему, що виділяється в середині етносу і на соціальних засадах. Українські козаки через свій військовий стан визнаються як субетнос українського етносу, забуваючи про те, що це тимчасовий стан, військово-суспільний патріотичний обов'язок українців захищати свою Батьківщину. Запорізька Січ була представлена козаками майже з усієї етнічної території, майже з кожного села на певний час, демократизм військової організації дозволяв відвідувати свою сім'ю, родину і покидати військове козацьке товариство за власним бажанням. Козацтво — це соціальна і зовсім не етнічна категорія. Також безпідставно, некоректно говориться про субетнос за принципом етнолокальних культурних традицій, протиставляючи або підмінюючи етнографічні групи — гуцулів, лемків, бойків, поліщуків тощо. Субетноси — це давні згаслі етнічні спільноти, частина яких етнокультурно збереглася в середовищі іншого етносу, зберігши також етнічну пам'ять. За певних сприятливих умов такий субетнос може проявляти свою етнічну самостійність. Субетнічні спільноти збереглися у Російській Федерації — помори, сибіряки, донські козаки та ін. В Україні відсутні історичні та етнічні умови наявності субетносів. Пора малокваліфікованим ученим з різних гуманітарних наук відкинути нав'язливу думку про те, що етнографічні групи українців є не що інше як субетноси.

Насамкінець доцільно зосередити увагу на декількох найсуттєвіших моментах українського етнічного явища як існування української етнографічної групи — лемків.

1. Лемки є частиною українського етносу, основу буття якого становить український етнічний пласт, сформований ще у I-му тис. н. е.

на створеній базі племенами декількох синхронно і діахронно функціональних археологічних культур ( зарубинецька, пряшівська, пшеворська, черняхівська, карпатських курганів та ін.). Києво-руська епоха стала початком консолідації всього українського етносу.

2. Окупація української етнічної території угорцями, поляками, словаками, австрійцями , росіянами, яку обжила етнографічна група українців — лемки, не призвела до асиміляції з окупантами народами. Виявилась дивовижна закономірність: насильство над етнічною культурою витворювало небувалий імпульс до самозбереження силою історичної пам'яті і саморозвитку.

3. Закономірні фактори, до яких зараховують ландшафтно-кліматичні умови, історико-політичні процеси, спричинилися до витворення на загальноетнічному культурно-традиційному ґрунті дивовижної естетичності і раціональності етнографічної лемківської традиційності в усіх сферах життедіяльності.

4. Тривале міжетнічне сусідування з поляками, словаками, почасти угорцями, активний різноманітний взаємообмін розкрив особливості сприйняття елементів іноетнічної культури, які можна характеризувати більшою мірою як інтервертним, тобто зовсім незначне іноетнічне засвоєння. Очевидним стає факт достатнього рівня власної культури. У той же час помітні впливи (у певних галузях) української етнокультури сусідніх народів.

5. Спроба царської Росії втрутитися у звичай спосіб буття і самовизначення українців Галичини, зокрема гірських масивів Карпат, насильницько запропонувавши русофільську ідеологему, знану як московофільський рух, зазнав цілковитого провалу, однак не без негативних наслідків, відгомін чого донісся і в новітню добу Української Держави, як "політичне русинство".

6. "Політичне русинство" як спроба "конструювання" нового народу здебільшого на базі етнографічної Лемківщини і почасти закарпатської частини Бойківщини, як агресивний маневр здійснити етнічний розбрат, що частково сталося на релігійному ґрунті, була приречена на крах. Адже пробу на етнічну принадлежність українці-горяни яскраво продемонстрували впродовж тисячоліття.

7. Стабілізуючим етнічним чинником на Лемківщині виступала церква. Проте міжконфесійна дискусія і локальна політика церковних діячів не завжди відповідала національним інтересам. І все ж традиційна світська основа виявилася міцнішою.

8. Історико-політична специфіка лемків проявилась у належності їхньої етнічної території до території інших держав — Польщі, Словач-

чини. У той же час депортаційні дії і міграційні процеси призвели до розсіяння лемків практично по всіх континентах.

Доцільно звернути увагу ще на невідповідність і некоректність означення всіх представників етносу поза межами України як "діаспора". Такий термін не може бути застосований до частини народу, який залишився на своїй етнічній землі, яка з політичних причин опинилася на території іншої держави. Найбільш коректно і точно таке явище слід окреслити терміном "етнічне зарубіжжя". Лемків, які проживають на своїй етнічній землі на сучасній території Польщі та Словаччини, слід називати "українським зарубіжжям".

Для глибшого розуміння цих понять, подаємо їх у повному викладі.

Субетнос — одна із ланок історичного формування деяких етносів. Для більшості із них у їх історичному процесі становлення відсутня така ланка, оскільки появі мікроетнічних спільнот пов'язана, найбільш вірогідно, із втратою деякими етносами своєї ідентичності і в новому етнічному середовищі, зберігши лише культурно-побутові ознаки і на початковій стадії консолідації етносу — племінні об'єднання. Не відповідають дійсності припущення, а навіть твердження деяких учених, що субетноси виникли на основі етнографічних груп, переросли їх (Ю.В. Бромлей, А. Пономарьов, М. Тиводар). Якщо для росіян у їхньому етнічному таксономічному ряді присутня категорія субетносу — донські козаки, мещери, в угорців — кумани, у німців — шваби, баварці, то в сучасній історії українців таке явище відсутнє, хіба що в часи існування Київської Русі, коли племінні союзи були об'єднані в одну державу. Науково хибним виділяти етнографічні групи українців Карпат у субетноси.

Етнічне зарубіжжя — споконвічно освоєна й обжита територія певним етносом, яка в окремих історичних обставинах, здебільшого внаслідок загарбницьких воєн чи політичних маніпуляцій, опиняється в територіальних межах сусідньої держави чи держав. Це частина історико-етнічної території, яка штучно відокремлена від основного етнічного ядра, на якій залишились пам'ятки етнічної культури, побуту, традицій тощо. Корінні мешканці від окупаційної влади зазнавали жорстоких репресій шляхом виселення з предковічних батьківських земель, як це сталося у польській державі з корінним українським населенням (сумнозвісна операція "Вісла" та ін.), або наполегливим процесом асиміляції. Прикладом таких дій може бути нещадна асиміляція білорусів та українців на їх історичних етнічних територіях, які захопила ще царська, а узаконила за собою Радянська Росія.

Узгоджувальна комісія ЦВК СРСР з представників України (від України були учасниками М. Грушевський, Д. Багалій та ін.), Білорусії та Росії в 1924 р. рекомендувала повернути Україні території з населенням 1019230 осіб, тоді як російські представники вважали за доцільне повернути територію з 236 тис. жителями. ЦК РКП(б) у 1925 р. прийняв постанову повернути Україні територію з населенням 278,1 тис. осіб. У 1928 р. від України були відірвані землі з населенням 478 тис. осіб, зокрема індустриальні райони, такі як Шахтинський і частина Таганрозького. Українське етнічне зарубіжжя в Російській Федерації складається з частини Донщини, південно-західної частини Брянської губернії.

У складі Російської Федерації існують території компактно заселені українцями вже понад два століття — на Північному Кавказі (3107 тис. українців), Центральних Чорноземних областях (1652 тис. українців), Кубані, Далекому Сході (Зелений Клин) з величезними територіями суцільного заселення.

Згідно з договором між Польщею і Радянським Союзом від 16 серпня 1945 р. та "Договору між Польською Республікою і СРСР про обмін ділянками державних кордонів" до Польської Республіки відійшли історико-етнічні українські землі площею близько 19,5 тис. км<sup>2</sup> (Надсяння, Лемківщина, західна частина Бойківщини, Холмщина, Підляшшя).

У межах державної території Республіки Біларусь знаходяться історико-етнічні українські землі (Берестейщина), як наслідок імперської позиції Радянської Росії, у процесі безвідповідального влаштування кордонів між республіками СРСР.

Радянський уряд залишив за Румунією Південну Буковину, що є прадавньою етнічною українською територією.

З поверненням 26.11.1944 р. Закарпаття до складу УРСР частина української етнічної території (Пряшівщина, 6 тис. км<sup>2</sup>) була залишена урядом СРСР у складі Чехословаччини.

Біля 300 тис. км<sup>2</sup> українських історико-етнічних земель знаходяться на територіях сусідніх держав і мають статус українського етнічного зарубіжжя чи просто — українське зарубіжжя, цілком відмінне по-суті від поняття "українська діаспора".

Діаспора (розсіяні у просторі) — частина етносу, яка внаслідок певних історичних обставин чи з власної волі покинула свою етнічну територію (батьківську землю), опинившись на етнічній території іншого народу, отримавши можливість набути громадянство іншої держави і водночас стати там частиною етнічної групи чи національної меншини.

Українська діаспора поділена на східну, тобто ті українці, які опинились на території республік, а з розпадом СРСР держав колишнього Радянського Союзу, і західну, тобто українців, які оселилися у решти країнах світу, незалежно у якій півкулі вони розташовані. Міграція відбувалась здебільшого через західні європейські держави на американський, австралійський, африканський континенти чи в азійські держави.

Міграція через Західну Європу була викликана соціально-економічними важкими умовами в часи польського, австрійського, румунського й угорського панування у західних областях України, на Буковині і Закарпатті та історично-політичними спонуками в часи визвольних змагань за Українську Державність. Східна діаспора була сформована як наслідок репресивних дій російської окупаційної влади проти українського народу, від неволиницького будування Санкт-Петербургу козацькими силами, постійним рекрутуванням українських юнаків до російської армії і насильницьким переселенням у Поволжя, Сибір, Казахстан та інші території СРСР.

Лемки своєю історією, культурою, національною свідомістю, власним буттям беззастережно доводять свою етнічну принадлежність і тепер, коли активізувалися антиукраїнські сили, застосовуючи середньовічне завойовницьке гасло — “Розділяй і владарюй!” — з наміром організувати розкол нації, порушити політичну стабільність держави, доводять світу, що вони були, є і будуть українцями!

**Ірина Фаріон,**

доцент кафедри української мови  
Національного університету “Львівська політехніка”,  
депутат Львівської обласної ради®

## **Національно-етнічна ідентичність — основа буття (лемки як етнічна група в мозаїці українства)**

Ідеї творять час — час вмонтований у духове ідейно-філософське наповнення доби. Добу Відродження (XV–XVII ст.) можна назвати великою прелюдією етнічно-національної ідентичності, і стосовно Лемківщини також. Знаками доби є не лише перебіг історичних подій, а найперше яскраві особистості, що синтезують у собі Дух часу — і навіть випереджають його. На небосхилі Лемківському, а отже, і всієї України в добу Відродження таким був Павло Русин із Кросна (Paulus

*Crotnensis Rutenus*) (бл. 1470 – бл. 1517), що народився у місті Кросно, неподалік Перемишля – на Лемківській землі, яка тепер через світові політичні махінації опинилася у складі Польщі. Його називають одним із перших поетів-гуманістів, що своєю книгою “Пісні Павла Русина з Кросна” (Віденський, 1509 р.) засвідчив абсолютну вмонтованість своєї батьківщини у Ренесансову добу, а саме: культурно-освітню переорієнтацію на західноєвропейську науку, мистецтво, літературу, культуру на противагу до Середньовічного візантійського аскетизму; активний процес секуляризації культури на противагу до його ортодоксальної релігійності; повернення до джерел античної ученості поряд із засадничими біблійними постулатами.

Вірші Павло Русин писав латинською мовою, що тоді не лише творила аполітичний глобалізований простір інтелектуального спілкування, але водночас латинська мова для поневолених народів “була своєрідним буфером проти денационалізації та асиміляції – для українців проти полонізації, для чехів – проти германізації і т. д.” [5, с. 16–17].

Входження до європейської системи освіти мало невід'ємну умову: знання цієї мови та прийняття католицької віри. Унаслідок такої освіти і нових політичних обставин виникає українська латиномовна поезія, що триває аж до 20-х років XVII ст., так звана “латинська Русь” – новітній симбіоз, що поряд із вбиранням у себе ренесансових віянь, загрожував етнічній ідентичності. Вимушена дорога до космополітизації або ополячення викликали природний інстинктивний спротив русинів або пробудження етнічності, для маніфестації яких вони віднайшли знаковий спосіб: додавати до своїх прізвищ слова-етноніми – Русин (Григорій Чуй Русин із Самбора), Роксолан, Рутенець (Станіслав Оріховський Рутенець Роксолан, Іван Туробінський Рутенець), хоч усі вони, наголосимо, творили латинською чи польською мовами.

У Павла Русина з Кросна натрапляємо на цікавий вірш “Промовляє книга, яку добуто зі сковища і якій повернено давній полиск”, де персоніфіковано книгу не лише як джерело людських знань, а передусім як оберіг від безпам'ятства: книга втішається тим, що, читаючи її, “Павло мене знов осяяв, / Він мене й зцілив, той, кого Русином / Весь тямущий гурт залобки йменує, / Словом солодким” – зв'язок з українською землею зосереджений у цьому слові “русин”, промовленому безнаціональною латиною. Доволі промовисто втасманичені та вглиблені епітети “слово солодке” і “тямущий гурт” як для космополітичного часу доби Відродження, часу, що творив наднаціональний феномен – Республіку гуманістів [5, с. 19]. Отож етнічність і самототожність жила всупереч усьому і понад усе! Про це свідчить і вірш “До Севастяна Маді, щоби він, коли залишил Польщу і

повернеться до рідного краю, привітав свою Батьківщину таким віршем". Розлога назва вірша і є його провідною ідеєю: відчуття Батьківщини дарує людині найтонші і найтрепетніші переживання:

"Завжди я прагнув побачити тебе, дорогу свою матір,  
Завжди про долю твою вдень і вночі турбувавсь,  
Зараз спішу, годувальнице мила, до тебе вернутись,  
Довго не бачив тебе, о найдорожча моя!"

Павло Русин перший в історії української літератури створив ідеалістично-оптимістичний образ Батьківщини-Матері, із чого згодом виросте різномовна громадянсько-патріотична лірика українського Ренесансу, зокрема в "Роксоланії" Себастіяна Кленовича.

Поряд із безнаціональною латиною по елітарних європейських університетах у живому мовленні нутрувала народна мова – діяlectи. Лемківська говірка сформувалася саме у цей час, у XIV–XVI століттях, унаслідок переселення людності з Надсяння (Сяноцької і Перемиської земель) [1, с. 287] і, що цілком логічно, саме тоді закріпилися межі Лемківщини, перетривавши з малими змінами до 1946 року – мова ж бо – духові кордони етносу. Не вдаючись до основних маркерних ознак лемківської говірки, що загальновідомо у мовознавстві, зауважу на двох визначальних причинах її відмінного характеру:

а) географічне розташування поміж польськими та словацькими говірками – відтак у результаті словацької експансії у Пряшівщину постала смуга переходно-мішаних українсько-словакських говірок; у результаті польської експансії від південного заходу лише як мовний острівець зосталася проміжна до надсянської говірки – говірка замішанців (кілька сіл на південь від Ряшева);

б) консервативно-архаїчний характер говірки, зумовлений значною мірою, з огляду на географічне розташування, природним інстинктом етнічного самозбереження і самоототожнення.

Щодо цього, останнього, визначальної роль відіграли самоназви руснаки, лемаки (поширені лише на Закарпатті), лемки, русини (поширені лише в Галичині). Перші наукові відомості про Лемківщину подав галицький історик Д. Зубрицький, відтак польський дослідник В. Поль, який називав лемків русинами, а Лемківщину Завислощю Руссю або Підбескидською Руссю і ніде не вживав назву лемки, Лемківщина. Етнонім лемки вперше до наукового обігу впровадив Й. Левицький 1834 року у своїй німецькомовній граматиці руської мови. Якщо зважити на те, що Й. Левицький жив і працював у Перемишлі, то, очевидно, він почерпнув цю назву із сусіднього з лемківським надсянського говору. На думку професора М. Худаша, цей етнонім має відантропонімне походження через спосіб усічення від якогось із

давньослов'янських імен типу Лелімир — Лемир — Лем — себто імени вождя автохтонного давньоруського племені, що входило, найімовірніше, до білих хорватів. Але з розпадом цього племінного союзу, з поширенням на Східну Слов'янщину назви Русь, локальну назву лемки поступово витіснено з активного вжитку. Найраніше писемне антропонімне свідчення Lemko датоване 1317 роком і називає воно польську особу, далі, як свідчить П. Чучка, у XVI столітті таку особову назву зафіксовано на Закарпатті (Мукачівщина). Подальші свідчення — це волинський Лемкевич XVIII століття та Lemkow зі Сколівщини наприкінці XVIII — початку XIX століття [2, с. 279, 288–289; 3, с. 369]. Відантропонімну гіпотезу назви лемки (усупереч народноетимологічному виникненню цього апелятива від частки *лем* за передражнювальним мотивом номінації), завдяки наполегливим пошукам А. Лимича, підтверджують імена Алім, Елім чи Елем, відапелятивний кореневий афікс який, за відомим санскритологом А. Кобилюхом, із санскриту означає “мовлений, повідомлений, визначений, навчений, домовлений”.

Апелятив лемки, мало відомий загалові, за свідченням Я. Головацького, ще у XIX столітті набув свого поширення разом зі зростом національної самосвідомості українців у XX столітті. Принагідно згадуються слова С. Петлюри: “Нема тої сили, яка переможе свідому націю”. Національна свідомість народжується з віднайдення своєї зав'язі, що, як у випадку з лемками, гуцулами, бойками, подоляками, слобожанцями, поліщуками тощо, є кронами на розлогому українському дереві.

Як ми зазначали вище, Павло Русин з Кросна латинською мовою записував себе Rutenus, себто русин. Знаково, що саме ця назва, як слушно зауважує П. Чучка, виконала свою інтеграційну функцію: вона хоч термінологічно об'єднала населення Закарпаття з населенням решти північно-східних провінцій колишньої Австро-Угорщини [4, с. 25]. Парадоксом є те, що етноназва, яка колись, вирізнивши, насправді творила цілісність, — сьогодні виступає знаряддям сепаратизму. У такий спосіб відбуваються позамовні процеси вимивання значень зі слів і панування чужої політики у власному домі. Йдеться про масове поширення чехословацьким урядом на поневоленому Закарпатті на початку ХХ століття етноніма русин і штучного прикметника русинський, “аби демонструвати світові, що закарпатці — це не той народ, який живе на північних схилах Карпат, над Дністром, Дніпром і далі” [4, с. 24] — і це тоді коли вже давним-давно по всій Україні вживано етнонім українці та, звичайно, історично пам'ятний етнонім русини.

Ще більш парадоксальним і навіть зловорожим є безпрецедентна теперішня ухвала Ужгородської обласної ради з ініціативи блоку “Наша

Україна" і за диригування секретаріату Президента, зокрема В. Балоги, про визнання русинів як окремого етносу. Таке рішення не тільки не входить до повноважень місцевих органів влади, але є історичним безглуздям і брудним політиканством. Отож, за філологічною ширмою древнього етновизначального слова русини чинять чорну справу вже не чужинці-окупанти, а дезорієнтовані в часі і просторі перевертні. Як усе-таки далеко назад у самоусвідомленні відійшли окремі наслідники нашої благодатної землі від славетного Павла Русина з Кросна, що дав нам перший урок любові до єдиної і неподільної Батьківщини.

Ідеї творять час. Невже наступила безідейна пора? Тоді, думаю, теперішній ліберально-демократичний (розумій сваволекратний) розбрат називається безчассям — чорною дірою нашої незалежності, у якій, теперішній владі нічого іншого не зостається, як "саму себе звоювати".

### **Використана література**

1. Гриценко П.Ю. Лемківський говор // Українська мова. Енциклопедія. — К., 2000.
2. Худаш М. Походження назви лемки // Народознавчі зошити. — 1995. — № 5.
3. Чучка П.П. Антропонімія Закарпаття і міграція населення в українських Карпатах // Праці Х Республіканської діалектологічної наради. — К., 1971.
4. Чучка П. Національна свідомість закарпатських українців у ХХ столітті: етнолінгвістичний та культурно-історичний аспекти. — Ужгород, 2005.
5. Яременко В. Панорама української літератури від початків до кінця XVIII ст. // Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу та Бароко XV–XVIII ст.). — Книга перша. — К., 2006.

**Кровицька Ольга,**

старший науковий співробітник

Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України,  
членкиння Фундації дослідження Лемківщини<sup>®</sup>

### **Писемні пам'ятки з Лемківщини та їх місце в етнокультурному просторі України**

*"Будь-який народ хоче бути не тільки ситим,  
але й вічним... Безсмертя народу — в його мові"*

*(Ч.Айтматов)*

Етнокультурний вимірожної нації визначається з-поміж іншого тим, що її мова стає ідентифікатором у конкретно-історичній ситуації.

Завдяки мові народ зберігає свою самосвідомість, свої етноментальні та етнокультурні особливості. Тут варто нагадати відомі слова Я. Грімма про те, що мова є живішим свідченням про народи, ніж кістки, зброя і могили. Про велику роль письменства у суспільному й культурному розвитку людства говорив також І. Франко: “Аж там, де в цивілізованому поході являється письмо, до нас починає промовляти душа чоловіка безпосередньо устами до уст, і ми одразу здобуваємо можність заглядати в душу, в чуття, змагання, радощі й смутки прадавніх, давно загиблих і забутих поколінь”.

Історичні зміни в мові зумовлені не тільки внутрішніми принципами і потребами, але й впливом позамовних чинників, здебільшого етнологічних. На всі слов'янські мови можна поширити висновок, що вони склалися на основі принаймні двох генетично різних складових частин: внутрішній розвиток мови і зовнішня її історія [Царук, 18].

Мова жила і живе у писемних джерелах. Власне у них закарбовується магістральний струмінь кожного народу, серцевина його духу. Мовний простір давніх і сучасних писемних пам'яток — це не тільки мовна історія, це також своєрідний код нації, через прочитання якого можна виявити всі зміни історичних форм світосприймання етносу, його часову тягливість і безперервність. Мова — активна, діяльна сила народу на його історичних шляхах.

Історико-антропологічний підхід до вивчення джерел передбачає, за висловом Наталії Яковенко, “читати джерело не тільки в рядку, а й між рядком, і то читати, женучи від себе, наскільки вдається, “вірус сучасності” [Яковенко, 9]. Саме “нескінчена інформаційна еластичність” джерела дозволить прочитати пам'ятку крізь призму суб'єктивних уявлень автора.

На сьогодні для вивчення історії, мови, культури та ін. варто залучати якнайбільшу кількість джерел: а) архівні документи; б) приватні збірки; в) бібліотечні рукописні фонди; г) публікації; д) музеїні колекції (Музей українського народного мистецтва в Києві, Музей архітектури і побуту України (Пирогове), Музей історії м. Сянока, Сяноцький скансен, музей Ряшева, Ланцути, Krakowa, Музей-скансен у Зиндронові, Музей української культури в Свиднику, Санкт-Петербурзький етнографічний музей, а також українські музеї в Торонто і Стенфорді (США) та ін.

У такій багатій палітрі пам'ятки обростатимуть новими списками, копіями, оригіналами; з'являться також ті джерела, які вперше будуть опрацьовані науково; можливо навіть будуть наукові відкриття.

Очевидно, що на часі створення реєстру різноманітних писемних джерел, що походять з Лемківщини. Можна було б скласти такий реєстр

у віртуальній формі. До цього реєстру необхідно включити такі жанри писемних пам'яток (минулого і сучасного): 1) документацію; 2) мемуаристику; 3) епістолярій; 4) періодику; 5) наукові праці; 6) церковні книги; 7) пісеннікі; 8) етнографічні записи; 9) словники; 10) художню літературу (наприклад, твори Григорія із Сянока, Павла Русина, Станіслава Оріховського, Арсенія Коцара, Івана Югасевича, Петра Лодія, Йосифа Ярина, Олександра Духновича, Олександра Павловича, Анатолія Крамницького, Михайла Врабеля, Юлія Ставровецького-Попрадова, Володимира Хиляка, Олексія Торонського, Миколи Малиніяка, Клавдії Алексович, Богдана-Ігоря Антонича, Григорія Гануляка, Івана Русенка та ін.). Звичайно, що цей перелік можна продовжити, але навіть він дозволяє виявити потужну джерелознавчу базу для гуманітарних (і не тільки) досліджень.

Історичні джерела кожної мови закарбовують певний етап мовного розвитку, залишають певний слід у мовній картині кожного народу. Адже за словами відомого польського письменника Яна Парадовського, "у словах, у граматичних формах, у синтаксисі відбуває свій образ душа даного народу; як сліди на скам'янілих пісках від хвиль давно не існуючих морів, закріплени в них прагнення, схильності, вірування, забобони, первісні знання про світ і людину" [Парадовський, 158].

Хочемо привернути увагу передовсім до історичних пам'яток, які зберігаються в українських архівах. Наприклад, у Центральному державному історичному архіві у м. Львові знаходиться ціла низка ділових пам'яток, які можуть бути включені до реєстру, зокрема, а) документи магістрату м. Сянока, Сяноцької землі Руського воєводства з 1783 р., Сяноцького округу (1366–1939 рр.), ф. 44, спр. 27, 1685–1864 рр.; б) книги війтівсько-лавничого уряду (1685–1787 рр.), ради (1742–1766 рр.), майнові і фінансові документи (1778–1864 рр.); в) документи громадських урядів с. Ванівки (про виплату спадщини), с. Вільки Балутянської (податкова книга села), с. Вороблика Королівського (листи окружного уряду до громади), с. Гломчі, с. Доброї, с. Климківки, с. Королика Волоського, с. Костарівців (опис земельних меж і повинностей), с. Липовець (люстрація села), с. Мощанець, с. Одрехова, с. Пулави, с. Тирява Сільна, с. Чершенів; г) документи Сяноцького земського суду (1423–1784 рр.); д) матеріали редакції "Наш лемко" та ін. [див. дет.: Центральний...].

Надзвичайно цікавий матеріал містять стародавні акти, які становлять собою приватні угоди між різними особами і характеризують побут народу в певний період його існування. Звичайні життєві факти – основний зміст таких документів. Відповідно до цього їхнє мовне оформлення характеризується тісним зв'язком із живою народною мовою, охоплюючи при цьому

значний ареал живомовної лексики і фразеології. Писарі повинні були додержуватися точності в записах усних повідомлень. Однак, необхідно зазначити, що внаслідок окремих стилістичних обмежень, ці пам'ятки зберігали деякі консервативні і традиційні риси, оскільки писемна мова споконвіку становила здобуток насамперед панівних класів, і їй, як і будь-якій іншій формі вияву духовного життя, притаманна була тенденція відрізнятися від звичайного простонародного. Як підкresлюють дослідники пам'яток, мова судових актів періоду Литовсько-Руської держави, можна гадати, була не чим іншим, як живою мовою з домішкою старослов'янізмів, полонізмів і значно рідше – латинізмів. Вона використовувалася не тільки на письмі, а й побутувала серед української шляхти, в офіційних установах, навіть у канцелярії польського короля.

Серед опублікованих джерел назвемо, у першу чергу, акти села Одрехови, що зберігаються у Центральному державному історичному архіві України у м. Львові. Вони подають цінний історичний матеріал, що стосується тогочасного звичаєвого права, соціально-економічних стосунків, розвитку правових норм та самоврядування. З-поміж історико-правових аспектів можна виділити також майнові, родинно-побутові, спадкові тощо. До речі, окрім документів з Одрехови публікували та досліджували Ю. Суліш, М. Грушевський, І. Панькевич, Я. Мельничук, Я. Ісаєвич, І. Керницький та ін.

Як відомо, “Село Одрехова розташоване на північних схилах Лемківського (Пізького) Бескиду, в бассейні верхньої течії Вислоки – лівої притоки р. Сяну. Про те, що район цей був здавна заселений свідчить знахідка неолітичної сокири в с. Одрехові, а також археологічні пам'ятки, виявлені в сусідніх селах. Перша згадка про село відноситься до 1419 р., однак є підстави вважати, що воно існувало вже раніше. За адміністративним поділом XV–XVIII ст. с. Одрехова належало до Сяноцької землі Руського воєводства і входило до королівських маєтків Сяноцького староства” [Акти, 9].

Зважаючи на основний зміст цих актів, можна виділити такі групи аналізованих документів:

1. Духовні заповіді (Testamenta).
2. Дарчі записи (Donatio).
3. Продажні записи (Venditio).
4. Заставні записи (Obligatio).
5. Віновні записи (Dotalitium).
6. Дільчі записи (Divisio) (розділ спадщини).
7. Уступні записи (Cessio) (одна особа уступає свою нерухомість іншій).

## 8. Мінові угоди (Commutatio).

Ось зразок продажного акту 1549 року, у якому повідомляється, що селянин Іван Глоденський продає селянинові Грицеві, синові Бринциному, свою землю: "Стало сѧ есть пре/д/ оса/д/ цоу одре/х/ въскы/м/ пре/д/ пано/м/ га/л/ ко/м/ И пре/д/ присѧ/ж/ники ставши ива/н/ глоде/н/ скы/и/ доброво/л/ не зозна/л/ то иже о/н/ прода/л/ ролю свою грицеви сынови бры/н/ циномоу. За. м. зло/т/. и за 3 злоты/х/ доброво/л/ не безъ жѧ/д/ но/г/ примоушѣна и то зозва/л/ при оста/т/-ни/х/ пѣвназе/х/ иже сѧ  моу соупо/л/ на/ !/ заплата станоула. И вирекль сѧ зо вши/т/ ко/г/ о/д/ далюючи дѣти/и/ !/ своѣ и вши/т/-ки пото/м/ кы и записоу(ю)чи сѧ боронити то/г/ грица сна б(r)ы/н/-цина грошѣ/м/ свои/м/ Еслыбы кто има/л/  моу в ти/м/ покоу/и/ не дава/ти/ де при то/м/ бы/ли/ присѧ/ж/ ници коу/з/ ма ф(€)да/р/ко. яц/ъ/ко го/л/ ды/ш/ ива/н/ ка/м/ ба и ты/ж/ соусѣде и/ж/ ма/ц/ко пе/т/ рикоу/в/. фили/п/ копиноу/в/. ва/с/ко клю/ч/ коу/в/ федоу/р/ ка/м/ ба/н/ чи/н/. олекса за/н/ чѧ. гри/ц/ ве/р/ нѣ/и/ чѧ. гри/ц/-цоуприкуовъ и ины/ж/ людіи добры/х/ не мало. дѣло сѧ ро/к/ а ф мѣ".

Звичайно, що одрехівські документи цікаві не тільки для істориків, правознавців, вони також є необхідним джерелом для пізнання мовного розвитку у XVI–XVII ст. Вивчаючи їх, можна певним чином виявити окремі історичні зміни у мові (що характерно для будь-якого мовного періоду), також знайти ті мовні риси, які вибудовують мовну систему. Тому варто наголосити, що "однією з найістотніших об'єктивних властивостей мови є її здатність не тільки весь час змінюватися, а й зберігатися, бути одночасно й стабільною. Більше того, мова не могла б виконувати своїх функцій, коли б вона тільки змінювалася, не зберігаючи стабільності. Основу, кістяк будови мови становлять саме ті її структурні елементи, ті мовні явища, які відзначаються тривалістю, виявляють опір повсякчасним змінам, обмежують, а то й унеможливлюють їх появу, міцно з cementовують воєдино всі конституційні компоненти будови мови і забезпечують можливість її функціонування" [Історія, 7].

Необхідно підкреслити, що великий вклад стосовно вивчення мовної специфіки лемківського говору зробили передовсім І. Верхратський, І. Панькевич та І. Керницький, залишаючи для цього давні пам'ятки, польові записи та фольклорні матеріали.

Розглянемо детальніше деякі мовні особливості одреховських писемних джерел, які пов'язують воєдино український мовний ареал. Як відомо, тут першорядне значення матимуть методи "ареальної лігвістики мовознавчої галузі на межі соціолінгвістики й зіставного мовознавства,

що вивчає територіальне поширення певних мовних явищ різних рівнів, їхню міжмовну й міждіалектну взаємодію і фіксує ці взаємодії шляхом картографування” [Селіванова, 36]. Власне шляхом глибокого мовного прочитання давніх і сучасних діалектних записів ми зможемо відтворити також й етнокультурну специфіку конкретної території. Це, зрештою, випливає із переліку завдань ареальної лінгвістики: “1) ареальна характеристика особливостей мов і діалектів, що взаємодіють у певному регіоні; 2) установлення й опис закономірностей мовних контактів; 3) дослідження типологічних корелятів мов, що взаємодіють у певному регіоні чи в межах мовних союзів (ареальна типологія); 4) побудова теорії мовних союзів; 5) визначення ролі субстратів в ареальних зв’язках; 6) аналіз мовної інтерференції та атракції у мовах, що територіально межують; 7) діахронічна характеристика діалектів прямов, опис процесів архіїзації й неологізації в контактних мовах тощо” [Селіванова, 36].

Серед засадничих фонетичних рис української мови заслуга назвати, у першу чергу, наявність повноголосся. В актах села Одрехови ми виявили кілька слів із повноголосними формами, напр.: боронити (№ 34), полотно (№ 7), жеребець (№ 24) та ін. Давні сполучення \**trot*, \**tłt*, \**trłt*, \**tłłt* на українському мовному ґрунті мають такі континуанти: *tort*, *tolt*, *tert*, *telt*, напр., *торгу* (№ 4), *долги* (№ 178), *смерти* (№ 72) та ін.

Півголосний ѣ в сильній позиції в іменниках, а також у прийменниках, перед словами, що починаються двома приголосними, вокалізується в o, напр., в *п’яток* (№ 85), *полуланокъ* (№ 179), *въ вши(т)ки(x)* (№ 200). Колишні м’які шиплячі приголосні у словах повністю стверділи: *межа* (№ 201), *януща* (№ 70), *належачий* (№ 57) та ін. До загальноукраїнських фонетичних рис належать також: наявність початкового цв у прикметниках: *квітний // цвітний* (№ 102); спрошення в групах приголосних, напр., *шѣдесят* (№ 91), *власный* (№ 60) та ін. Згідно з старою правописною традицією та з сучасною звуковою системою лемківських говорів у рукописах канцелярії с. Одрехови, за незначними відхиленнями, зберігається різниця між ы та и як у коренях слів, так і в закінченнях, напр.: *сыно/m/* (№ 3); *были* (№ 10), але: *записоуочися... боронути* (№ 11) та багато інших.

Замість властивого українській літературній мові o<є на початку слова в одрехівських рукописах у більшості випадків є зберігається, напр.: обру/c/ єди/n/; без єдена/i/цлати гро/shии/ (№ 6). Рідше початкове e>o, як у загальноукраїнській мові, напр.: оди/n/ другому (№ 117) та ін.

Елентетичне л у документах с. Одрехови поширене, хоч не послідовно, напр.: *не зоставляючи* (№№ 90, 106, 113, 136); *нoprавляти* (№ 88);

*постановленя* (№ 7); *коноплѣ* (№ 178) та ін. Однак унаслідок сусідства з західнослов'янськими мовами (польською, словацькою) правильність цього явища порушується: трапляються випадки, коли вставний лівідсутній, напр.: *в добрую/м/ здоровю* (№№ 106, 107, 108, 122, 129, 132); *одправя/л/* (№ 134); *не зоставляючи* (№ 143); *соумѣння* (№ 122) та ін.

Під час мовного аналізу одрехівських актів можна виявити конкретні особливості не лише на фонетичному рівні, але й на морфологічному. Зокрема, родовий відмінок однини в іменниках закінчується на *-a*, *-я*, *-y*, *-ю*. Закінчення *-a*, *-я* приймають усі назви істот і місяців, а з назв предметів лише ті, що позначають конкретні поняття, напр.: *пна анъдрея* (№ 81); *мисеца /ма/р/ца* (№ 110) та ін. Назви абстрактних, просторових, матеріальних та збірних понять мають флексії *-y*, *-ю*, напр.: *гроу/н/ту* *свого* (№ 212); *о/ð/ до/л/гоу* (№ 194); *ве/ð/лу/г/запису* (№ 17); *до зросту* (№ 19); *воску купити* (№ 60); *с котого дароу* (№ 192); *перъцуу за п-/т/ гро/ш/* (№ 6) та ін.

У давальному відмінку однини серед іменників переважають тільки форми на *-ови*, *-еви*, водночас спостерігається тенденція для вирівнення закінчень м'яких основ з твердими, напр.: *андр\ови ханасово/моу/* (№ 100); *го/л/дишови грицлови* (№ 179); *паноу яноушови* (№ 66); *зятови иванови* (№ 207) та ін. У кількох записах засвідчені форми на *-овѣ*, *-евѣ*, напр.: *продали очи/з/ну свою лоукачовѣ /то/с/чаковѣ сесѣтѣцов [!] бѣласовому* (№ 196) та ін.

Орудний відмінок однини іменників твердої групи закінчується на *-омъ*, а м'якої — на *-емъ*, але останні за аналогією до іменників твердої групи приймають також флексію *-омъ*, напр.: *гнатомъ го/л/дышио/м/* (№ 206); *перед пано/м/ яноушомъ* (№ 193); *пере/ð/ святы/м/ гео/р/гио/м/* (№ 114). Зрідка під впливом польської мови трапляються форми орудного відмінка іменників твердої групи на *-емъ*, напр.: *за записѣ/м/* (№ 4); *пре/ð/ оса/ð/ци пане/м/ гри/ц/ко/м/* (№ 15); *и/з/ снемъ своимъ* (№ 211) та ін.

Форми називного відмінка множини іменників чоловічого роду на *-и* (—*ы*), *-i* (—*-ѣ*) та іменників середнього роду на *-a(-я)*, *-я* (—*-ја*) властиві всім говорам української мови. Проте, для лемківських говірок характерні форми називного відмінка множини з давньою флексією *-i* (що закономірно змінилася фонетично в *-и*, але із збереженням передіального пом'якшення *г→з*, *к→ц*, *х→с*: парібци, пастуси, дуси) [Історія, 102–103].

На синтаксичному рівні лемківські говірки незначно відрізняються від української літературної мови. Серед найістотніших відмінностей необхідно назвати вживання прикметників, числівників та займенни-

ків у постпозиції стосовно означуваного слова, напр., вживання частки *буд* – виключно в препозиції у складних словах, напр.: *будь-ни-чым*, *будь-чым* та ін.

Називний та знахідний відмінки однини прикметників жіночого й середнього родів звичайно виступають у нестягненій формі, хоча зрідка появляються також стягнені форми, напр.: *боудоучи здоровая* (№ 178); *право одрехо/в/скoe* (№ 181); *су/к/ню оболочистую* (№ 19); *сорочки женскыѣ* (№ 19) та рідше: *часть небощико/в/ска* (№ 126); *вшистъко буцѣтивс право одреховске* (№ 190); *купнѣ поволокы* (№ 19) та ін. [Акти, 26].

Родовий відмінок однини прикметників чоловічого і середнього родів закінчується на *-ого* для твердих основ і *-его* для м'яких основ, напр.: *фрымаро/к/ федора лецового* (№ 146); *о/д/ сидора брата ста/p/-шего* (№ 71). Зрідка прикметники м'якої групи (головним чином які закінчуються на шиплячий приголосний) приймають флексію твердої групи *-ого*, напр.: *блишого не было до того ста/д/коу* (№ 173). З другого боку, зрідка трапляються форми *-его* від прикметників твердої групи мабуть під впливом польської мови, напр.: *vasиля филовего* (№ 92); *яноуша... о/д/рехо/в/скего* (№ 125) та ін. [Акти, 28–29].

Прикметники жіночого роду приймають у родовому відмінку однини флексію *-oѣ* (графічно також *-oi*, *-ouѣ*) тверда група, та *-eѣ* (графічно також *-ei*, *-euѣ*) м'яка група, напр.: *з велико \ первыны* (№ 19); *о/д/ межѣ вы/щ/неѣ* (№ 61) та ін. Але, крім наведених вище форм, широко застосовуються також форми з флексією *-ыи*, напр.: *сли/ч/бы по/л/скы/u/* (№ 42); *ролѣ василе/в/скы/u/* (№ 165). Зрідка кінцеве *и* в названих формах занепадає, напр.: *по/л/скы ли/ч/бы* (№ 17) [Акти, 28].

У місцевому відмінку однини прикметників чоловічого й середнього родів спостерігаємо хитання в уживанні форм на *-омъ* (> *-умъ*), *-емъ* (> *-юмъ*) та діалектних на *-ымъ*, напр.: *по свято/m/ петрѣ* (№ 105); *по святоу/m/ пе/m/pѣ* (№ 77), а також: *при пноу яноушоу о/д/рехо/в/-скы/m/* (№ 98); *при правѣ o/д/рехо/в/скы/m/* (№ 144). У жіночому роді вживаються форми на *-ои* (> *-уи*) та *-еи* (> *-ой*), напр.: *на ролѣ мигале/в/скоу/u/* (№ 139); *на смѣ/r/тиноу/u/ постели* (№ 129); *при оста/m/чию соумѣ* (№ 10). Зрідка трапляються також форми на *-ыи*, напр.: *при межи василе/в/скы/u/* (№ 160) [Акти, 29].

Займенник *хто* вживається ще в старій формі, напр.: *если бы ся кто озвा/l/* (№ 173). Займенник *що* поряд із старішою формою *что* частіше вживається у формі *што* і *що*, напр.: *што сѧ тыче стороны* (№ 29); *што сѧ дѣяло* (№ 189); *що и сиъ тоежъ оулки давидянки призналь* (№ 208). Декілька разів займенник *що* виступає в польській формі *цо* (пол. со), напр.: *цо сѧ и сѧ/m/ по/д/писа/l/* (№ 120) [Акти, 29].

Необхідно підкреслити, що при укладанні історичного словника української мови XVI — першої пол. XVII ст. використано 118 документів з с. Одрехови, що, безперечно, збагатило історичне тло функціонування української мови.

Фіксуючи, насамперед, те стійке, що зберігається в морфологічній будові протягом століть, історична морфологія української мови повинна “виявляти процеси змін у морфологічній будові української мови, виявляти хронологію і територіальні (діалектні) межі поширення цих змін” [Історія, 8].

Необхідно підкреслити, що “питання про те, чому саме певні морфологічні (граматичні) явища зберігаються без істотних змін протягом тривалого періоду, а інші протягом цього ж часу зазнають значних змін, а в окремих випадках з'являються і морфологічні (граматичні) новотвори, одна з найскладніших, остаточно ще не розв'язаних наукових проблем” [Історія, 10]. Зокрема, на думку П. Кузнецова, причини розвитку граматичної будови закорінені “в узагальнючому характері граматичної будови мови, у наростиці узагальнень (напр., в уніфікації типів відмінювання іменників) і в створенні диференційованих засобів для вираження відношень, які раніше передавалися недиференційовано (напр., в утворенні окремої форми додатка у назвах істот)” [Кузнецов, 4].

Серед важливих пам'яток, які вже частково опрацьовані, насамперед з погляду ономастики є метрики. Власне перші земельні кадастри Галичини в історичній літературі відомі під назвами Йосифінської (1785–1788 рр.) і Францисканської (1819–820 рр.) метрик. Початок створення Йосифінського кадастру поклав урядовий патент від 12 квітня 1785 р. з інструкцією про порядок складення опису земельних угідь місцевими комісіями. Найціннішою частиною Йосифінського кадастру є книга поземельного доходу з переліком землевласників (ім'я та прізвище). Ці матеріали Йосифінського та Францисканського кадастрів стали вже джерелом для створення лексикографічної праці Івана Красовського “Прізвища галицьких лемків у XVIII ст.” (Львів, 1993). Однак це лише перший крок (дуже необхідний) для глибшого опрацювання ономастичному Лемківщини в етнокультурному аспекті. Адже реальна антропонімія — це один із важливих засобів ідентифікації особи. Зрештою, особливості прізвищевих назив українців, їхнє місце і роль на загальнослов'янському мовному тлі, важливість застачення прізвищевих назив для комплексного опрацювання іншими гуманітарними науками — усе це досить детально простежено у праці кандидата філологічних наук Ірини Фаріон “Українські прізвищеві назви Прикарпатської Львівщини кін. XVIII — поч. XIX ст. з етимологічним словником” (Львів, 2001).

Ще одна група писемних пам'яток — дипінти (написи на іконах), які лише останнім часом стають об'єктами глибокого лінгвістичного аналізу. Тут необхідно згадати цікаві наукові розвідки доктора філологічних наук Лідії Коць-Григорчук (“Ікони “карпатського регіону” — українські”; “До проблеми локалізації пам'яток за мовними і графічними ознаками” та ін.). На думку дослідниці, “Потрібні ширші, всебічні дослідження пам'яток з урахуванням кожного елементу, здатного нести атрибууючі ознаки, щоб максимально розкрити авторське обличчя митців та генезис авторів. Відомо, що найбільше таких ознак можна виявити в написах на творах, передусім у їх мові, бо вона — це “голос” самих авторів. Своєрідним голосом авторів є також графіка написів. Вивчаючи їх, можна об'єднувати пам'ятки за характером письма окремих мальярів та мистецьких шкіл. Засоби палеографії та епіграфіки дають можливість визначити часові й територіальні координати виникнення пам'яток. Доповнити ці спостереження можуть архівні відомості та лінгвогеографічні дослідження текстів дипінті”. Дослідниця виділяє з групи написів: 1) написи з короткими, здебільшого грецькими, позначеннями назв святих, а також написи повних слів, словосполучень та речень, писаних грецькою або церковнослов'янською мовами з певними видозмінами; 2) написи з повними словами, словосполученнями й реченнями євангельського слов'яноукраїнського тексту; 3) обширні написи, багаті на вияви “простої” мови, на живомовні елементи та на такі графічні риси, вивчення яких дозволяє робити висновки про час створення пам'ятки, місце походження чи тривалої діяльності автора [Коць-Григорчук, 166].

У фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника у колекції кириличних рукописних книг XI–XVI ст. зберігаються писемні джерела, які також мають окремі додаткові записи, що вказують або на власника книги, або на переписувача чи візитера тощо. Деякі з них містять також інформацію про лемківські села. Наприклад, у Євангелії тетр. (середина XVI ст.) міститься досить великий матеріальний текст (1768–1770 рр.) про найрізноманітніші події з таким підписом: “Попадя< Ждынска< безъ похыбы” (документ № 130); у цій же пам'ятці є вкладений бланк “Галицько-руської матиці во Львові” з таким написом: “1 листокъ “НД” 423 1) надпись на рукоп. євангелии в Избахъ приведена у Іерон[има] Анонима [Хиляка Володимира]: Шибеничный верхъ” (Документ № 130). Трапляються також записи, де згадуються: Лемківщина галицька (документ № 157), Сяноцька земля (документ № 219), м. Горлиці (документ № 157), с. Лелюхів (документ № 91), с. Березка (документ № 132), с. Незнаєва (документ № 157), с. Розтоки Долішні (документ № 132) та ін. [Кириличні...].

Дуже цінним джерелом для пізнання матеріальної та ментальної історії українського народу є епістолярій. Однак на сьогодні кількість публікацій приватних листів, доступна сучасному дослідникові, незначна. Вони трапляються в окремих архівних виданнях, які вже стали раритетними, або, зрідка на сторінках серійних чи періодичних видань. За конкретною тематикою, змістом їх можна поділити на дві велики групи: 1) листи, пов'язані з різними приватними діловими стосунками між більш чи менш знайомими людьми, іноді — навіть членами однієї родини. Зміст таких листів стосується питань купівлі-продажу майна, його поділу, успадкування, потреби позичити гроші або повернути борг, суперечок і сварок між сусідами-власниками та ін.; 2) листи, пов'язані з різними побутовими питаннями; у них повідомляється про стан здоров'я, про різні справи, про родину та ін. Вони адресуються близьким родичам, приятелям, батькам. До речі, редакція лемківського календаря вже започаткувала збирання таких необхідних листів. Вважаємо, що необхідно також збирати спогади лемків.

Створити якнайповніший реєстр писемних джерел — це складне завдання, над яким повинна працювати спеціальна комісія науковців-гуманітаріїв. Адже історія лемківського краю, написана без прогалин, із максимальним зачлененням джерел (уже вкотре!) стане надійною підставою для обґрунтування українських етнічних коренів і традиційної культури у лемківському середовищі.

### Використана література

1. Акти села Одрехови / Упоряд. І. Керницький, О. Купчинський. — Київ, 1970.
2. Історія української мови. Морфологія. — Київ, 1978.
3. Керницький І. Система словозміни в українській мові на матеріалі пам'яток XVI ст. — Київ, 1967.
4. Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України: Каталог. — Т. 1: XI–XVI ст. / Уклад.: М.М. Кольбух (гол. ред.), Т.М. Гуцаленко, О.О. Дзьобан та ін. — Львів, 2007.
5. Коць-Григорчук Л. Лінгвістично-географічне дослідження українського діялектного простору. — Нью-Йорк; Львів: НТШ, 2002.
6. Ломтев Т. О соответствии грамматических средств языка потребностям взаимонимания // Вестник филологический. — 1958. — № 5. — С. 79–85.
7. Парандовський Я. Алхімія слова. — Київ, 1991.
8. Рusanівський В. Структура українського дієслова. — Київ, 1971.
9. Селіванова О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. — Полтава, 2006.

- Царук О. Українська мова серед інших слов'янських: етнологічні та граматичні параметри. — Дніпропетровськ, 1998.
- Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Путівник. — Львів; Київ, 2001.
- Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. — Київ, 2002.

**Марія Старчак-Вавричин,**

науковий співробітник

Інституту археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України®

### **Іван Прислопський — перекладач Псалтиря лемківською говіркою**

Псалтир — одна із книг Біблії (Старого Завіту), що складається зі 150 ліричних пісень-псалмів, які приписують царю Давиду. Широко вживается у богослужіннях християнських церков. Для цього Псалтир поділено на відповідні розділи — катизми, яких є 20.

Текст Псалтиря був у числі найдавніших перекладів слов'янською мовою за часів Кирила і Мефодія і поширився в Україні відразу після прийняття християнства.

Дуже рано тут став відомий Псалтир толковий — з толкуваннями; поясненнями незрозумілих місць у тексті.

Із Псалтиря в давнину ворожили. Текст гадательного Псалтиря був відомий уже в XI ст. У ньому до кожної псалми додавались пояснення, що в певних обставинах життя слід робити.

Псалтир віками використовували як шкільний підручник, його читали над хворими і померлими. У зв'язку із таким широким застосуванням існувала потреба в його примірниках. До виникнення друкарства Псалтир переписували писці. Тому він був серед перших друкованих українських та білоруських книг. Відомий Псалтир у виданні Франциска Скорини 1517 р., Івана Федоровича 1570 р. (Заблудів) та 1580 р. (Острог).

Цитати псалмів широко використовувались у літературних творах, вони служили основою для музично-поетичних обробок. Псалми виконували мандрівні дяки, лірники, студенти-бурсаки.

Псалми наслідували, переспівували, перекладали Григорій Сковорода, Петро Гулак-Артемовський, Тарас Шевченко, Пантелеймон Куліш, Степан Руданський, Іван Франко.

Переклади Псалтиря українською мовою зробили: Іван Пулуй (1903), о. А. Бачинський (1903), о. Я. Левицький (1925), Михайло Кобрин (1938, 1941), Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) (1962), о. І. Хоменко (1963) та ін. [1].

Перша згадка про переклад Псалтиря з церковнослов'янської мови лемківською говіркою, який виконав парох с. Кам'яної Грибівського повіту на Лемківщині Іван Прислопський, що з'явилася в шематизмі Перемишльської Єпархії на 1879 рік, яку подав о. Никонович [2].

1893 року у статті Івана Петровича (Прислопського) "Сандецька Русь. Исторические заметки" [3] автор подав ширші відомості про священичий рід Прислопських, вихідці з якого протягом півтора століття на правах спадковості були парохами у Кам'яній. Він повідомляє, що 1637 року священиком тут було поставлено Петра Прислопського, у 1674 р. — Дем'яна, у 1710 р. — Григорія, 1714 р. — Теодора, 1736 р. — Івана, 1768 р. — Василія. Автор статті інформує, що один з Прислопських — Іван, парох Кам'яної від 1736 р. відзначався своїми зацікавленнями до науки, до історії свого народу і церкви. Він переклав псалми Давида (Псалтир) з церковнослов'янської мови лемківською говіркою, написав переклад кирилицею й оправив у книгу. До кожного псалма дав пояснення, тлумачення. Зазначено, що Іван Прислопський також переклав з польської мови лемківською говіркою "Оповідання св. Патрикія" про чистилище, переписав для своєї церкви Літургікон св. Івана Золотоустого і цим перекладом користувалися при богослужіннях на час написання згаданої статті, тобто на кінець XIX ст. Іван Прислопський також переписав Ірмологіон (нотну книгу) та церковні пісні на всі свята.

Михайло Возняк у своїй праці "Історія української літератури" написав, що попович Іван Прислопський у Камінній переклав "Учительну Євангелію", у якій подав 273 приклади з "Великого Зерцала" в українськім перекладі. Слід сказати, що "Велике Зерцало" — це популярний в українській літературі XVII–XVIII ст. збірник переважно коротких легендарних оповідань, призначених для використання провідниками у своїх проповідях [7].

При перекладах текстів Прислопський користувався "Лексиконом словено-роским" Павла Беринди 1627 року видання, який також на час написання статті зберігався в церкві.

Першим, хто зробив науковий аналіз перекладу Псалтиря Івана Прислопського, був Іван Франко. У статті "Карпаторуська література XVII–XVIII віків" [4] він дав детальний археографічний опис пам'ятки, з якого довідуємося, що це була рукописна книга на 330 аркушах — 660 сторінках, оправлена в шкіру. У тексті і титулах подекуди вжито кіновар —

червону фарбу, початок і кінець розділів (катизм) оздоблено примітивними рисунками. За змістом книжка складалася з двох частин — Псалтиря з поясненнями до кожного стиха (на 1–314 с.) та оповідання св. Патрикія (на 314–330 с.). Іван Франко зауважив, що можливість вивчення й опису пам'ятки він завдячує подружжю Лінинських та священикові с. Більцареви на Лемківщині о. Прислопському, у якого зберігалася книга як родинна реліквія.

У 1922 р., подорожуючи по Лемківщині, на цю пам'ятку натрапив Іван Огіенко. На той час книга зберігалася у пароха села Жегестова Ново-Сандецького повіту о. Романа Прислопського. Іван Огіенко дуже високо оцінив цю працю, він писав: “Псавтир у перекладі на українську мову, власне — лемківську говірку... доповнює довжелезну низку наріжніших перекладів Св. Письма на українську мову, що йдуть в українськім культурнім житті з XV віку невпинно аж до сьогодні і наочно показує, що вже в старовину мали ми свої переклади не тільки на літературну українську мову, але й на окремі говірки українські. Переклади Св. Письма постійно були правдивою ознакою культури кожного народу...” [5].

Іван Огіенко глибоко проаналізував мову, характер письма перекладу, покрайні записи, пояснення до псалмів, визначив час здійснення перекладу — середина XVIII ст., та джерела, якими користувався перекладач у своїй роботі. Порівнявши тексти церковнослов'янського перекладу Псалтиря, яким, як греко-католицький священик, Іван Прислопський, без сумніву, користувався, та перекладу цієї книги польською мовою Якова Вуйка (перше видання її 1594 р.), Іван Огіенко прийшов до висновку, що основним джерелом для перекладу був останній.

Підsumовуючи, Іван Огіенко підкresлив: “Пам'ятка наша має дуже велике значення своєю цікавою мовою — хоч це й добре знана нам західноукраїнська мова кінця XVII — поч. XVIII віку, але вона має виразні діалектологічні ознаки, а власне ознаки лемківської говірки. Пам'ятка наша красномовний свідок високої культури нашої минувшини: вона свідчить, що ми мали переклади Св. Письма не тільки на звичайну літературну українську мову, але мали їх в перекладі на мови місцеві” [6].

Ознайомлення з діяльністю Івана Прислопського як перекладача і переписувача цілого ряду книг, що використовувались при богослужіннях, дозволяє зробити логічний висновок, що Іван Прислопський був непересічною особистістю. Використання у своїй роботі таких раритетів, як “Лексикон славено-росский” Павла Беринди, Біблія в перекладі Якова Вуйка “Велике Зерцало” говорить про високу освіченість перекладача, його обізнаність не тільки з релігійною, але й світською науковою літературою. Переклад псалмів вимагав таланту поета, а толкування стихів — таланту

філософа. Написання тексту перекладу тільки Псалтиря на 660 сторінках, не враховуючи цілого ряду інших книжок, перекладених і переписаних ним – Літургікона, Ірмологіона, Учительного Євангелія, збірника релігійних пісень свідчить про досконале володіння пером, наполегливість і витривалість, яких вимагало фізичне виконання такої великої за обсягом і копіткої роботи. А щоб прикрасити тексти малюнками, хоч і примітивними, необхідний був і талант художника.

Як уже відзначалося, у 20-их рр. ХХ ст. Псалтир у перекладі Івана Прислопського зберігався в родині о. Романа Прислопського – пароха с. Жегестови. М. Возняк повідомляє, що переклад “Учительної Євангелії” у перекладі І. Прислопського знаходився в Перемишлі у фондах капітульної бібліотеки.

Подальша доля цих праць на сьогодні невідома.

### **Використана література**

1. Енциклопедія українознавства. Перевидання в Україні. – Львів, 1998. – Т.7. – 2408–2409с.
2. Схизматисм всего клира руско-католического... на год 1879. – Перемишль, 1879. – С. 272.
3. Праця була надрукована також окремим виданням. Див.: Іоанн Петрович. Сандецка Русь. Історични замітки. – Новий Санч, 1911. – С. 8. – Додаток до №17–18 газети “Лемко”. До речі, автор статті також священик, Іван Петрович Прислопський, який помер у Флоринці 1909 р. – Там же. – С. 1.
4. ЗНТШ. – Т.38. – Львів, 1900. – С.96-100.
5. Огієнко І. Псалтир половини XVIII в. в лемківськім перекладі // ЗНТШ. – Т.99. – Львів, 1930. – С.97.
6. Там само. – С.97.
7. Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1924. – Т.3. – С. 142.

**Мирослава Гнатюк,**

викладач кафедри української мови  
Національного університету “Львівська політехніка”<sup>®</sup>

### **Лемківські говірки крізь призму словникарства**

Увагу багатьох учених привертала ще із другої третини XIX століття одна із самобутніх етнографічних гілок українського населення Карпат – лемки. У часі їх компактного проживання до-

слідникам вдалося зібрати значний фольклорний матеріал (див., напр. [13]), виявити властиві цим говоркам фонетичні, морфологічні, синтаксичні риси [9; 23], а також записати вживані в мовленні слова, що по-іншому звучать, аніж в українській літературній мові [22]. Зацікавлював цей найдалі висунений на захід говорік українського діалектного обширу й просто аматорів — тих, хто охоче записував лемківські діалектизми і доносив зібране до ширшого кола людей, що не мали змоги чути “говорящого Лемка, дати хотя малое понятіе о бесѣдѣ Русиновъ, жиющихъ въ горахъ Бескидскихъ” [19, с. 121]. Відтоді почала з'являтися низка різних за обсягом діалектних словників, опублікованих у періодичних виданнях та наукових збірниках, а також як додатки до окремих праць з діалектології. Ми ставимо за мету охарактеризувати ті лексикографічні праці, у яких репрезентовані діалектизми північноlemkівського ареалу.

Одне із перших досліджень про лемків “*Lemki – mieszkańcy zachodniego wzgórza Kęprat*”, яке дійшло до нас у рукописі, належить І. Вагилевичу. Український переклад праці І. Вагилевича в середині 60-их рр. минулого сторіччя здійснив І. Красовський [5, с. 76–80]. Г'яний розділ цієї праці з назвою “Наріччя” вміщує невеликий словничок лемківських лексем. До реєстрових слів (41 позиція), що розташовані без дотримання абетки, автор подав тільки їх семантику і не поставив наголосу [5, с. 79].

Зазначмо, у коротких передмовах до своїх праць кожен із дослідників того часу звертав увагу на специфіку лемківського наголошування (на передостанньому складі слова), т. зв. парокситенезу [5, с. 79; 18, с. 450; 4, с. 139]). З огляду на це простежуємо, що тільки в поодиноких лексикографічних виданнях у реєстрових словах проставлений наголос (пор., напр. [5, с. 79] і [18, с. 448]).

У розвідці Русина-Лемка “Нѣкоторыи слова уживаны въ щоденной Лемковской Бесѣдѣ” подано 65 лемківських діалектизмів і їх значення, перераховані прокляття лемків, наведені характерні риси цього говору [19, с. 121–122]. Автор зауважив, що весь цей опис, який запропоновано широкому колові читачів ще є недостатнім, аби вивчити мовлення лемків, а для детального пізнання цього говору треба “конче чути бесѣдующего Лемка и съ нимъ долший часъ жити” [19, с. 122].

Спеціальне дослідження лемківського говору започаткував І. Верхратський. У кінці своєї праці “Про говор галицьких лемків” подав значний за обсягом словник (3084 слова) [6, с. 388–489]. У структурі словникової статті окрім значення діалектизму (відповідники українською і німецькою мовами), подає ілюстративний матеріал і його

паспортизацію (56 населених пунктів), зробив деякі завваги до окремих реєстрових слів (напр., указував на відмінкову форму, число, рід [6, с. 436, 459]).

На сторінках щомісячного українського науково-популярного журналу “Рідна мова”, особливо в 1933–34 роках, друкувалися невеличкі за обсягом лексикографічні матеріали з північної Лемківщини. Тут уміщені кілька спостережень над мовленням лемків о. І. Бугери [2; 3; 4], Ф. Коковського [10; 11; 12], М. Приймака [18] та Ф. Тихого [20].

У своїй статті про “Цікаві лемківські слова” о. І. Бугера зауважив, що “в лемківському діалекті є багато дуже гарних слів, що могли б збагатити нашу літературну мову” [2, с. 153]. Роком пізніше тут опубліковано його розвідку про “Найчастіше вживані німецькі слова в лемківському говорі”, у якій автор з’ясовував шляхи проникання германізмів у цей найдалі висунений на захід український говор; не вказавши до 68 реєстрових слів їхнього значення, подав тільки лемківські діалектизми та німецькі відповідники [3, с. 349–352]. На наш погляд, праця о. І. Бугери носить ознайомлювано-інформативний характер.

Вартий уваги є один із небагатьох опублікованих у той час тематичних словників північнолемківського говору. У невеличкому за обсягом дослідженні Ф. Коковського “До словника назов народних одягів” перелічено назви чоловічого та жіночого одягу, головних уборів та жіночих прикрас із поясненням їх значення [10, с. 111–112]. Матеріалом спостережень автора стали два села Сяніцького і Ліського повітів.

Іще одним диференційного типу словником, що викликав неабияке зацікавлення в дослідників північнолемківського говору, став словник М. Приймака [18]. Ця лексикографічна праця, що вийшла друком на сторінках “Рідної мови”, вміщує розташовані уже в алфавітному порядкові 189 лемківських діалектизмів із проставленим наголосом та поясненням їхнього значення.

Розширили словничок М. Приймака дослідники о. І. Бугера та Ф. Коковський, про праці котрих ми вже згадували вище [4; 12]. Ф. Коковський доповнив 73 діалектними словами, що їх не було ні в М. Приймака, ні в І. Верхратського [12, с. 74–76].

Зауваги до лемківського словника о. І. Бугери [4] подав д-р Ф. Тихий, котрий здійснив порівняння деяких слів лемківського говору з польськими та чеськими відповідниками на основі трьох джерел із чеської лексикографії [20, с. 265–268].

1993 року силами “Стоваришня лемків” у Польщі побачило світ т. зв. пробне видання – “Перший лемківско-польський словник” Я. Горощака [7]. Словник насамперед розраховано на молодих лемків,

котрі “штораз частіжше знают ліпше мову польську як лемківську” [7, с. 12]. Словник налічує близько 9000 гасел, розміщених за лемківською абеткою, 530 з яких автор узяв від І. Верхратського [6, с. 388–489], інші зафіксував від осіб, котрі походять із сіл Фльоринки, Конечної, Білянки, а також авторські записи із Білцарева. До лемківського реестрового слова, що не має проставленого наголосу, подано тут тільки його значення польською мовою; ілюстративний матеріал — відсутній. Зауважмо, що до поодиноких діалектизмів автор словника подав ремарки — з якої мови те чи інше слово є запозиченим (напр. вішак (pol.) [7, с. 33]; бровы (ukr.) [7, с. 27]). У питанні впливу інших мов на мову лемківську чітко бачимо позицію дослідника про відокремлення від української, яку зазначає як чужоземну. Усе ж цей словник можна вважати ще одним джерелом для опанування лемківських говірок. Реєстр словника можна використати під час створення повного словника лемківського говору.

Наукове опрацювання лексики лемківських говірок у Польщі знаходимо у дослідженнях Я. Рігера [21] та М. Лесєва [15]. У вступі автор “Słownictwa i nazewnictwa lemkowskiego” здійснив огляд лексикографічних праць за останнє століття [21, с. 7–8]. У наступних частинах своого дослідження Я. Рігер проаналізував лемківські лексеми [21, с. 15–24], подав словничок [19, с. 25–156], опрацював топонімію і антропонімію лемків [21, с. 157–178; 218–225], подав за абеткою перелік населених пунктів та прізвища лемків [21, 180–217; 226–243], репрезентував на п'ятьох картах реалізацію і межі поширення вибраних слів (карти №1–3 [21, с. 249–251]), простежив також угорські запозичення (карти №4–5 [21, с. 252–253]). Словник Я. Рігера відтворив багатство лемківської лексики, значну варіантність слів, а також окреслив на основі лексичного фонду ареал лемківського говору.

Про лемківську лексику можна почерпнути відомості із монографії М. Лесєва “Українські говірки в Польщі”. Тут подано словник діалектизмів, що містить форми слів українських говорів з польського ареалу, котрі цитовано в праці як діалектизми. Сюди входять вирази з бойківських, волинських, лемківських, наддністриянських, надсянських та підляських говірок [15, с. 414–425]. Видеться цікавою така робота в порівняльному плані, оскільки до кожного реестрового слова зазначено, у яких говірках побутує ця чи інша лексема (напр., *слонко* лемк. ‘сонце’ і *слонку* надсян. ‘сонце’) [15, с. 423].

За останні роки в Україні з’явилася низка діалектних словників, але жоден із них не є повним словником лемківського говору.

У Тернополі С. Панцю в “Матеріалах до словника лемківських говірок” зафіксувала понад 600 дієслівних лексем, якими сьогодні ко-

ристуються лемки-переселенці Тернопільщини [16]. Цей словник є не тільки цінною джерельною базою для дослідників цього говору, а й важливий для усієї лексичної системи українських говорів. Реєстр словникових статей подано за алфавітом. Реєстрове слово відтворено засобами літературної графіки, однак проставлений наголос і подано значення слова. Ілюстративним матеріалом є записи від переселенців — носіїв говірки із понад 15 населених пунктів, подекуди з фольклорних матеріалів та зі сторінок “Нашого Слова”. Кожну ілюстрацію паспортизовано. Словник С. Панцьо знайомить читачів із невичерпним багатством лемківських дієслів. У своїх “Матеріалах до словника лемківських говірок” авторка зафіксувала дієслівну лексику галицьких лемків (понад 600 дієслів), що є цінною джерельною базою для дослідників цього говору.

Автори лемківського словничка, що вийшов 1997 року, зібрали понад 2200 діалектизмів [1]. Майже чверть віку А. Бігуняк та О. Гойсак записували мовлення лемків, котрих після акції “Вісла” розпорошили по цілій Україні, — усе ж найбільше їх нині проживає у Львівській, Тернопільській та Івано-Франківській областях. У словнику вміщено також назви місяців, цифри, приповідки, вітання, здивування, клятви, імена, найуживаніші вирази.

В Івано-Франківську 2004 року побачив світ “Короткий словник лемківських говірок” П. Пиртея, який упорядкувала і підготувала до друку Е. Турчин [17]. Багата лексика народнорозмовної мови лемків відтворює особливості їх побуту, господарської діяльності та культурної спадщини; словник відображає не лише діалектизми, а й загальнорозмовну і термінологічну лексику, зокрема й слова іншомовного походження. Реєстрові слова подані за чинним алфавітом; описано значення лексем і тільки до окремих знаходимо ілюстративний матеріал. Цей словник можна вважати одним із найбільших за обсягом лексикографічних праць, що представляють лемківські говірки.

На сторінках “Дзвонів Лемківщини” побачили перші кілька букв “Українсько-лемківського словника”, який зібрав та упорядкував І. Дуда [8]. Цікавою видається ідея створення словника, у якому до українських літературних можна знаходити лемківські діалектні відповідники, адже щороку кількість осіб, котрі забивають чи не знають, а хочуть володіти говіркою своїх прабатьків, збільшується.

Усі описані вище словники — різні за обсягом, але, без сумніву, є неоціненною джерельною базою до створення повного словника лемківського говору, якого ми ще, на жаль, не маємо.

## Використана література

1. Бігуняк А.В., Гойсак О.Г. Лемківський словничок. — 1997. — 46 с.
2. Бугера І. Цікаві лемківські слова // Рідна мова. — Варшава, 1933. — Ч. 3. — С. 153.
3. Бугера І. Найчастіше вживані німецькі слова в лемківському говорі // Рідна мова. — Варшава, 1934. — Ч. 8. — С. 349–352.
4. Бугера І. Лемківський словничок: Доповнення до словничка М. Приймака // Рідна мова. — Варшава, 1938. — Ч. 3. — С. 139–143.
5. Вагилевич І. Лемки — мешканці Західного Прикарпаття / пер. укр. І. Красовського // Народна творчість та етнографія. — Київ, 1965. — н-р 4. — С. 76–80.
6. Верхратський І. Про говор галицьких лемків // Збірник Філологічної секції НТШ. — Львів, 1902. — Т. V. — 489 с. — Додаток: Словарець: С. 388–489.
7. Горощак Я. Перший лемківско-польський словник. — Легніца: Стоваришина лемків, 1993. — 254 с.
8. Дуда І. Українско-лемківский словник // Дзвони Лемківщини. — № 4 (61). — Тернопіль, 2007. — С. 4.
9. Зілинський І. Лемківська говірка с. Явірок // Lud Słowiański. — T. III. — 2A. — Kraków, 1938. — С. A178–A212.
10. Коковський Ф. До словника назов народніх одягів // Рідна мова. — Варшава, 1933. — Ч. 3. — С. 111–112.
11. Коковський Ф. Лемківські слова // Рідна мова. — Варшава, 1933. — Ч. 7. — С. 249–250.
12. Коковський Ф. Доповнення до "Лемківського словничка" М. Приймака // Рідна мова. — Варшава, 1935. — Ч. 2. — С. 74–76.
13. Народні пісні з Галицької Лемківщини. Тексти й мелодії. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Філарет Колесса // Етнографічний збірник. — Т. 39–40. — Львів, 1929.
14. Кульчицька Т. Українська лексикографія ХІІІ–ХХ ст. Бібліографічний покажчик НАН України ЛНБ ім. В. Стефаника. — Львів, 1999. — 360 с.
15. Лесів М. Українські говірки в Польщі. — Варшава, 1997. — С. 9–82.
16. Панцю С. Матеріали до словника лемківських говірок: Дієслівна лексика. Ч. 1. — Тернопіль, 1997. — 54 с.
17. Пиртей П. Короткий словник лемківських говірок / Упорядкування й підготовка до друку Є.Д. Турчин. — Івано-Франківськ, 2004. — 364 с.
18. Приймак М. Лемківський словничок // Рідна мова. — Варшава, 1934. — Ч. 10. — С. 450; Ч. 11 — С. 495–498.
19. Русин-Лемко [Астраб М.] Нѣкоторыи слова уживаны въ щоденной Лемковской Бесѣдѣ // Временник Ін-та Ставропігійського з Місяцесловом на год простиць 1873. — Львів, 1872. — С. 121–122. Те ж: Учитель. — 1872. — Р. 4. — Ч. 8.

18. Тихий Ф. Замітки до лемківського словника // Рідна мова. — Варшава, 1938. — Ч. 6. — С. 265–268.
19. Rieger J. Słownictwo i nazewnictwo lemkowski. — Warszawa, 1995. — 256 s.
20. Stieber Z. Atlas językowy dawnej Łemkowszczyzny. — Łódź, 1956–1964. — Zeszyt I–VIII.
21. Stieber Z. Dialekt Łemków. Fonetyka i fonologia. — Wrocław, 1982.

**Стефан Криницький,**

доцент Івано-Франківського медуніверситету,  
голова Контрольної комісії СФУЛО®

## **Генезис політичного русинізму і спекуляції довкола нього**

*“Такий мій рід, і вже не буду іншим Я,  
та знати муши про своє походження”*

*(Софокл “Цар Едіп”)*

Серед науковців і тепер тривають дискусії щодо походження народу, який заселяв територію Київської Русі і, зокрема, сучасної України. Не менше питань виникає щодо назви цього народу — русичі, русини, українці. Чи можливе ототожнення цих понять, чи русини — це архаїчна назва того народу, який тепер називають українським, чи вони “руssкие”, як дехто це доводить?

Різноманітні публікації та статті про етнос Бескидів, Галичини належать переважно спеціалістам і політикам різної орієнтації. Мабуть, залежно від цього, цей народ по-різному ідентифікується, а в окремих випадках навіть зображається як ворожий елемент, народ, що не має нічого спільного з українцями. Виникає і багато інших питань, але про все по порядку.

Руський народ існував на теренах Київської Русі щонайменше декілька тисячоліть (Г. Кониський. “Історія Русів”, М., 1846). Про сліди праслав'янського етнічного елементу по обох боках Карпат перед н. е. пишуть Е. А. Балагурі (“Закарпаття — земля словянська”. Ужгород, 1976), Юліян Тарнович (Ілюстрована історія Лемківщини. Львів, 1998) та ін.

С. Плачинда доводить, що роси, руси, русичі були прапредками українців та інших народів. Основними ознаками етносу він називає мову, спільну територію проживання, традиції, одяг, архітектуру, релігію. Етнограф та історик Ю. Целевич додає і стверджує, що

основна ознака нації, крім всіх інших, це самовизначення, усвідомлення людини, хто вона є, ким себе почуває. І це суттєво. Скільки сьогодні в Україні проживає народу, а скільки почиваються українцями, скільки є "русскоязычними"?

Олександр Мишанич у статті "Енциклопедія Подкарпатської Русі" і що за нею?" (Київ, 2002) пише, що "...руси впродовж віків в умовах жорстокого іноземного панування й постійного асиміляційного тиску (з боку угорсько-румунсько-німецько-польського оточення) зуміли зберегти свою самобутню народну культуру, мову, релігію, звичаї, свою руську ментальність". І вони не випадково вижили в оточенні інших народів без вождів, без державності на теренах Бескидів, Пряшівщини, на Закарпатті до наших днів. Їх тримала віра, свідомість своєї автентичності. Віками вони спілкувалися з братами над Дніпром, йшли "свій до свого по своє". Не було змішаних шлюбів, етнічних чвар і суперечок. Було чітке самовизначення і необхідність зберігати себе в чужому, часто ворожому оточенні. Був постійний духовний і культурний зв'язок із братами з цього боку Карпат.

"Захисник поневолених народів" і їх "будитель" А. Духнович у статті "Состояніє русинов в Угорщині" (Зоря Галицька, 1848, 6 квітня) стверджує, що угорські і галицькі русини – це один руський народ, по-сучасному – український. Він має спільну історію, спільну мову і його розділяти не можна.

"...Бо свої то за горами не чужі,  
Русь єдина, мисль одна у всіх в душі..."

У той же час І. Поп у своїй "Енциклопедії Подкарпатської Русі" (Ужгород, 2001) пише, що "...підкарпатські (тепер Закарпаття) русини – окремий народ, ...окремий етнічно-культурний масив", який не має нічого спільного з русинами Галичини й інших регіонів, декларує русинів як народ, що близчий до "руських".

Русини – не щось міфічне, а недалека реальність. Підтвердженням цього є політичні документи та історичні довідки. Століттями існуvalа Київська Русь. За часів Ярослава Мудрого і Володимира Великого це була потужна європейська держава, на якій проживали слов'янські племена – праукраїнці. Галичина після Кревської унії 1385 р. входила до складу польського королівства та іменувалась руським воєводством. Уперше в найменованому руському воєводстві Магдебурське право отримало 1339 року місто Сянок на Лемківщині, 1356 – Львів, потім Галич – 1374, Коломия – 1405 тощо (В. Грабовецький, 2008). Очевидно, що народ, який проживав на цих теренах, називався руським.

Галичан називали русинами до 1939 року, на теренах Польщі русини жили аж до депортації 1945 року, на Закарпатті вони живуть і сьогодні. Руський народ, українська нація не виникла з небуття, а творилася із східнословянських племен, які споконвіків проживали на теренах Європи (Нестор літописець "Повість временних лет"). Проходила трансформація в хорватів, русів, русинів і українців. Більшість людей Бескидів і Закарпаття з плином часу без комплексів пройшла еволюцію назви русинів до лемків, українців, та ще живі люди, які русинами себе почують і хочуть зберегти за собою етнонім "русин" як історичну назву, яка існувала ще з часів Київської Русі. І в цьому нічого дивного немає. Напевно, у русинів пробуджується кров предків і вони хочуть, хоч би в назві, залишитися ними. Як ім не тяжко, але вони зберігають свою мову, віру, звичаї і співанки та закони прадідів. Вони, як "фата моргана", ніби вертаються з минулого, нагадують про себе, але через діяльність новітніх сепаратистів і політичних спекулянтів терплять осудження та ізоляцію.

Бойки, русини-лемки і гуцули мають свої особливості архітектури, одягу, звичаїв і традицій. Про єдність і автентичність цього народу на Закарпатті, Лемківщині й Галичині свідчать назви сіл і місцевостей, які там розташовані, — Солотвино, Устріки, Криниця, Пороги, Гута, Виноградів, Полдяна, Смерековець, Магура та інші. Значну особливість має мова русинів-лемків. Ця мова подібна на Лемківщині, Закарпатті, Словаччині, але всюди відчувається вплив оточуючого середовища. Слово — це душа народу, це генетичний код, з якого твориться мова. В утробі матері, а потім в родині, дитина засвоює мелодику мови, її ритміку і особливостізвучання. Шляхом спілкування, навчання вона накопичує словесний запас, стає часткою свого народу. По суті, національне почуття програмується генетично, дитина всмоктує його з материнським молоком і свою національну тотожність виражає словом і мовою.

Характер мови, її мелодика, словесне багатство найкраще зберігалися і передавалися в піснях, мелодіях, колядках, переказах та легендах. Жодна країна світу не має таких скарбів, які має український народ. Серед них — величезна скарбниця русинських, лемківських пісень по обидва боки Карпатських гір. Їх ритміка, мелодійність та змістова насиченість своєрідна й усіма пізнавана. Ця пісенність, звичаї, залишки говірки живуть на Лемківщині, Закарпатті і Прикарпатті ще сьогодні та свідчать про архаїчність і автентичність цього народу, про його спільність з українцями. У той же час нам не відомі російські колядки, різдвяні та великовідні звичаї і писанки. І це є доказом того, що ми — не "руські".

Історичне Закарпаття (нинішні Закарпаття і Пряшівщина), Лемківщина і Галичина завжди мали велике політичне й економічне значення. Тут перехрещувалися торговельні шляхи вздовж Сяну з Києва в Австрію, Чехію, Німеччину та Паннонську долину. Через географічне положення і віддаленість від культурних та економічних центрів, русинам Бескидів випала важка доля підневільного життя впродовж століть у різних державних устроях. Кожен із завойовників (угорці, чехи, словаки, поляки, росіяни) з великою заповзятливістю діяли так, щоб захоплену ними частину української етнічної території навічно залишити у своєму володінні. Тому цими теренами в минулому цікавались різні європейські держави і, особливо, гітлерівська Німеччина та СРСР. Приваблюють ці землі сучасні держави, які непомітно, але цілеспрямовано підтримують різні напрямки національної орієнтації автохтонного руського населення так, щоб виглядати захисниками їх інтересів, опікунами і благодійниками.

В усі часи духовенство, маючи величезний вплив на людей, формувало національну свідомість і було вогнищем слов'янської культури. Але духовенство, на жаль, було залежне від можновладців. У період Реформації в Європі угорські пани Ракоції, Другети, Естергази та Каролі до своїх підлеглих застосовували девіз *"cuius regio-eius religio"* — "чия земля, того і релігія". У 1613 р. в Ужгороді та Пряшеві організовано католицьку колегію, іде поголовне навернення русинів на кальвінську або лютеранську віру, заміна простих русинських прізвищ на "шляхетські". У 1652 році 529 руських священиків пристало до унії, а мукачівський єпископ дістав титул апостольського вікарія. Однак духовенство не отримало обіцяного рівноправ'я з латинським.

Польсько-угорська колонізація принесла автохтонам Бескидів панщину, релігійні і правові утиски та нові гноблення. У відповідь проти гнобителів посилилась боротьба. На Лемківщині загони селян під проводом розбійницького ватажка Андрія Савки чинили відчутний опір польській шляхті. Визвольна боротьба в Галичині досягла свого апогею під час польсько-української війни під проводом Б. Хмельницького.

На південних схилах Карпат сваволя магнатів і кріпацтво привели до повстання русинів-українців у 1705–1711 рр. під проводом Франца Ракоція. "Вісім років тривала війна, а русини вірно служили своєму панові та жертвували свою кров за чужу справу, що їм мадяри представляли як свободу" (Срібна земля. В. Пачовський // Дзвін, ч. 9, 1991). Після розгрому Ракоція мадярську шляхту проголошено вільною від податей, а 88% воєнних витрат накладено на українських селян і тільки 12% — на міщенан.

Доба відродження Закарпатської Русі почалася за часів правління Марії-Терези. Важливу роль у збереженні русинства тут відіграли єпископ Андрій Бачинський (Ужгород, 1772–1809), Йоанікій Базилович, який перший заговорив про Закарпаття як про частину спільної Русі-України, Михайло Лучкай та інші. На противагу цьому, антиукраїнська політика на Закарпатті активно почала продовжуватися після окупації її мадярами у 1830 році. Тут закривалися школи, заборонялась українська мова, а до українців, які відстоювали своє право, застосовувались репресії. Зате до “рускоязичних” людей влада ставились поблажливо (Ю. Балога “З відстані часу”, Ужгород, 2006). Усе робилось для того, щоб шляхом поділу людей на різні групи панувати над ними.

Подібно до мадярів, польські шовіністи і колонізатори постійно старалися відірвати русинів Лемківщини від впливу зі Сходу і поширити свою експансію на східні землі. Вони давно зрозуміли, що дорогу на Захід їм закрили німці, а терени, які зайняли русини, дуже непевні, бо ще Б. Хмельницький та І. Виговський говорили, що Україна простягається доти, “де грецька віра була і мова їх ще існує – до Вісли”. Треба було правдами і неправдами втримати той край, знищити русинство взагалі.

І вони повернули свої надії на Галицю і Схід. Після смерті останніх Рюриковичів і отруєння в 1340 році князя Болеслава-Юрія, поляка родом, але руського державника, Галицько-Волинська Русь припинила державне існування. Польський король Казимир, взявши Львів, оголосив себе “паном Руської землі” і з того часу аж до 1939 року польське панування тут фактично не припинялось. Шість століть у Галичині тривав економічний визиск, обмеження в правах автохтонного “русько-українського” населення. Ще в 1711 році був виданий циркуляр, який забороняв давати освіту русинам, не дозволяв спілкуватися із галичанами, обмежував їх у всіх правах.

У 1772 році, після розподілу Польщі, Галичина ввійшла до складу Австрійської імперії. Русинам-українцям нібито стало трохи легше. У період “весни народів” до віденського парламенту потрапило 39 депутатів українців. У Львові була створена Головна Руська Рада та 45 провінційних рад. На противагу польській Раді Народній, яка намагалась зробити Галичину провінцією польської держави, Головна Руська Рада висунула вимогу поділу Галичини на українську і польську, причому українська частина Галичини разом із Закарпаттям і Буковиною мали стати автономним краєм. Щоб зміцнити свої позиції, 20 липня 1849 року Головна Руська Рада у зверненні до “народа руского в Угорщині” говорить: “...Галицькі русини п'ятсот років терплять польський гніт, а

закарпатські — тисячу років угорський, і тепер настала пора з'єднатись, щоби всі Русини були одним сильним і спільним сообщно щасливим народом". Під петицією було зібрано приблизно 200 тис. підписів і закарпатський діяч Адольф Добрянський оголосив цю пропозицію перед урядом імперії.

За таку підтримку монархії "вірні русини" були названі "тирольцями сходу", а мати-імператриця власноручно вишила для галичан синьожовтій стяг. Оце була вся подяка. Русинсько-українські сподівання на вихід з-під гніту знову не оправдалися.

Ідеї Головної Руської Ради про автономію полякам не сподобалися. "Політичний русинізм і сепаратизм" став клеймом для всіх схизматів, усіх, хто мав іншу віру, хто боровся за незалежність. Стала наростиати конфронтація між поляками та українцями. Національний і соціальний рух українців гальмувався всякими можливими і неможливими способами. Використовувалися австрійські закони, проводилася "підтримка" русинства, московофільства. Навіть 800 тисяч жіздів зараховували до поляків, щоби відсоток українців на тих теренах був менший. Обмежувалися громадянські права, для русинів не було школ, землі і роботи. Народ бідував. У 1845–50 роках почалася еміграція в Америку, Канаду (І. Красовський), частина русинів-лемків мігрувала на Балкани → Хорватію, Сербію (Р. Мизь. "Слідами лемків", 2002 р.).

На Закарпатті таку тактику поділу, на жаль, підтримували священики, які служили мадярській владі і виконували її волю. З другого боку, серед населення підтримувався "московофільський" дух. Споконвіку московські царі, завойовуючи різні території, за допомогою духовенства формували у людей переконання, що Росія несе народам свободу, що вона захищає їх від зовнішніх і внутрішніх ворогів. Віра в російське "месянство" полонила значну частину русинської інтелігенції, головно духовенство, яке зневірившись у допомозі австрійського уряду, переорієнтувались на Росію, яка, на їхню думку, мала би захистити русинів від полонізації та мадяризації.

Так московофільство почало процвітати на Галичині і Закарпатті, почався поділ на греко-католиків і православних, на "своїх" і "чужих". Розповсюджувалися читальні Качковського, "батюшки" безкоштовно хоронили і сповідали людей та повертали людські душі на Схід. "Досвід" Переяславської Ради забувся.

На той час московофіли виграли, бо одержали солідну фінансову підтримку від "Лемкосоюзу", агенти якого довгі роки проводили і проводять московофільську діяльність у Бескидах. Польські політики і це успішно використали. Мовляв, ви, австрійці, вважаєте русинів вірними

трону, а вони допомагають Росії забрати Галичину, працюють на користь Росії. Ця карта близкуче зіграла в 1914 р. Багато лемків-московофілів потрапили в Талергоф, піддавались репресіям і переслідуванням.

Отже, сепаратистський рух русинів-українців був прогресивним явищем, спрямованим на відстоювання національних інтересів, досягнення самостійності і незалежності, тому говорити про низьку національну свідомість русинів Галичини і Закарпаття — гріх. Ще одним доказом цього є революційний рух після розпаду австрійської імперії у 1918–1919 рр. У Галичині виникло аж 17 республік, серед яких: Лемківські, Гуцульські і Закарпатські.

Уже на третій день після проголошення ЗУНР було створено Команецьку Лемківську республіку. Але через те, що вона мала проукраїнський напрямок, поляки її “задушили” за три місяці. Друга — Західно-Лемківська республіка була проголошена у с. Фльоринці. Вона мала орієнтацію на Велику Росію і протрималася понад рік. Чому? Та тому, що, фактично, її діяльність була на руку полякам, бо посилювалася розбрат між русинами.

Українофобські наміри польської влади щодо русинсько-української інтелігенції та українських культурних установ особливо яскраво виявилися у 30–40 рр., коли почалася “дезинфекція Лемківщини від українських бацил”. Закривалися українські школи і читальні “Просвіти”, українським учителям не давали працювати на Лемківщині, обмежувалася культурна і просвітницька діяльність серед русинів-українців. “Польські органи закрили все церкви в учебных заведениях, госпиталях и тюряма... отняли от православных более 100 приходских церквей..., более десятка церквей вообще разрушили...” (Епископ Афанасій (Мартос). Цит. газ. “Аспекти”, 28.XII–3.I.2008).

Друга світова війна допомогла полякам позбутися “українських бацил” і нарешті будувати однонаціональну Польщу. Коли нависла загроза перекроювання кордонів по-новому, вони відразу висунули ідею “добровільної” депортації всіх схизматів. 9 вересня 1944 року була терміново сфабрикована “Угода...про евакуацію всіх громадян української, білоруської, російської і русинської національностей” з території Польщі.

Неважаючи на те, що русинів вони вважали більш лояльними до Польщі, їх спіткала така сама доля. Звернення лемківських делегатів до польської влади з вимогами прав для лемків, шкільництва на рідній мові тільки посилило депортаційні заходи.

“Бацили” ще жили і відповідні польські структури та політики організували у 1947 р. акцію “Вісла”. Що не вдалося зробити протягом

століть, у період міжвоєнного лихоліття стало можливим. Для русинів Лемківщини настутили часи геноциду. Методично продовжувалась політика поділу русинів на лемків, українофілів та московофілів. Відновилася політика роз'єднання народу. Працівник польської служби безпеки Е. Прус та інші "авторитети" Польщі почали доводити, що "лемки — не українці", але такими вони можуть стати і цього допустити не можна. Усіма засобами треба переконувати їх в тому, що вони не українці, і тоді в ізоляції, під постійним впливом польської культури, вони поступово асимілюються. Е. Прус та інші "кресовяки" створювали відповідну психологічну атмосферу, нагнітали страх, українців зображали тільки бандерівцями, "різунами", людьми з "чарним поднебеснем", лякали волинськими подіями, які самі і створили.

Свідченням неправдивого трактування поляками волинських подій є документи і матеріали, опубліковані в Москві ("Повстанческая армия: тактика борьбы" С. Ткаченко, 2000). Планово готувалась операція "Буря", під час якої підпільні гміни на Волині і в Галичині мали встановити польську владу після вигнання фашистів. «...Уже в 1941 г. на Холмщине и в Подляшье появились польские боевки, совершившие убийства украинцев и поджоги их сел... Польский терор ...наиболее ожесточенным был на Волыни... Все кровавые события на Волыни стали следствием прихода поляков на службу во вспомагательную полицию вместо украинцев, ушедших из нее в УПА. Тут же начались систематические погромы украинского населения, кроме того, поляки принимали участие в ответных акциях немцев против УПА».

У польській післявоєнній пресі і навіть тепер уся вина за події на Волині приписується українцям. Нас закликають "на колінах вимолювати прощення". Але ніхто не говорить про трагедію депортованого народу, трагедію автохтонів, які століттями жили і працювали на своїй землі. "Якой дикости треба било, жеби по нашим вигнаню нищити і бесчестити наши цвинтарі, церковці, замінити їх в стайні, світлиці, магазини або розберати і деревом палити в пецу" ("Гірке яблоко вигнання". С. Мадзелян, 2007).

Розпад СРСР, створення нових демократичних європейських держав і відносин між ними дозволили депортованим народам заявiti про себе на увесь світ. Заявили про себе русини-лемки. Назва "русин" поступово вийшла з ужитку, а дуже популярною стала в народі назва "лемко". Можливо цьому сприяла популярність лемківських пісень, які співали і співають сестри Байко, Іван Попович, русини Закарпаття і Лемківщини, лемківські ватри та лемківські організації. Цей народ став цікавим для оточення своєю говіркою, культурою, особливостями

ся, а тих людей, що йдуть до суду і домагаються свого, з кожним роком стає все менше і, як казав “вождь всіх народів” — “нет человека — нет проблем!”

Є організації іншого формату. У Польщі від УСКТ відбрунькувалось Об'єднання лемків Польщі, у 90-х роках створився “Союз русинів-українців” Словаччини, у багатьох областях України організувались товариства “Лемківщина,” які об'єднались у Всеукраїнське товариство Лемківщина (ВУТЛ). У 1992 році створено Світову Федерацію лемківських українських об'єднань, до складу якої входять Організація оборони Лемківщини Америки і Канади, Союз русинів-українців Словаччини і Хорватії, ОЛП та ВУТЛ. Усі суб'єкти і члени цих організацій вважають себе русинами-лемками, етнографічною групою українського народу і беруть активну участь у житті своїх держав. Основна мета їх діяльності — це захист прав людини, засудження всіх депортаційних акцій і ліквідація їх наслідків, захист депортованих і національних меншин, збереження і відродження надбань культури, матеріальних і духовних цінностей, звичаїв і народних традицій цієї самобутньої гілки українського народу. Організації легалізовані у своїх державах, працюють відкрито на користь своїх громадян та підтримують тісні контакти з урядовими структурами та громадськими організаціями і партіями.

Деяло по-іншому проходив процес національної ідентифікації на Закарпатті. Незважаючи на те, що народ Західної України, Закарпаття, Лемківщини і Пряшівщини був одним руським народом, тут усе сильніше і сильніше стала проповідуватись ідея окремої нації русинів, карпаторосів. Не береться до уваги спільне пісенне багатство, історія, культура й етнографічні особливості. Знову декого вабить російське месіанство, райське життя. Тут організовано “Общество карпатских русинов”, створено “уряд”, до складу якого входять запеклі прихильники Московського Патріархату і “політичного русинізму”. Подібно до “Русинської оброди” та інших “союзів”, вони уникають співпраці з українцями, діють усім лемкам на шкоду.

Особливо підступними є дії агентів московофілів, які різними засобами стараються посіяти розбрат серед населення Закарпаття і Лемківщини. Граючи на співзвучності назв “русиц”, “русин”, “русський”, вони нав’язують населенню твердження, що русини — окрема нація, яка не має нічого спільногого з українцями. П.Р. Магочі, за походженням мадяр, колишній агент СБ у Чехословаччині, найбільш затяжий московофіл, творить штучну мову — “язичіє” для русинів, пропонує назви “карпатороси”, “угороси”, проповідує четвертий

18. Тихий Ф. Замітки до лемківського словника // Рідна мова. — Варшава, 1938. — Ч. 6. — С. 265–268.
19. Rieger J. Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie. — Warszawa, 1995. — 256 s.
20. Stieber Z. Atlas językowy dawnej Łemkowszczyzny. — Łódź, 1956–1964. — Zeszyt I–VIII.
21. Stieber Z. Dialekt Łemków. Fonetyka i fonologia. — Wrocław, 1982.

**Стефан Криницький,**

доцент Івано-Франківського медуніверситету,  
голова Контрольної комісії СФУЛО®

## Генезис політичного русинізму і спекуляції довкола нього

*“Такий май рід, і вже не буду іншим Я,  
та знати мушу про своє походження”*

(Софокл “Цар Едіп”)

Серед науковців і тепер тривають дискусії щодо походження народу, який заселяв територію Київської Русі і, зокрема, сучасної України. Не менше питань виникає щодо назви цього народу — русичі, русини, українці. Чи можливе ототожнення цих понять, чи русини — це архаїчна назва того народу, який тепер називають українським, чи вони “руssкие”, як дехто це доводить?

Різноманітні публікації та статті про етнос Бескидів, Галичини належать переважно спеціалістам і політикам різної орієнтації. Мабуть, залежно від цього, цей народ по-різному ідентифікується, а в окремих випадках навіть зображається як ворожий елемент, народ, що не має нічого спільного з українцями. Виникає і багато інших питань, але про все по порядку.

Руський народ існував на теренах Київської Русі щонайменше декілька тисячоліть (Г. Кониський. “Історія Русів”, М., 1846). Про сліди праслав'янського етнічного елементу по обох боках Карпат перед н.е. пишуть Е.А. Балагурі (“Закарпаття — земля слов'янська”. Ужгород, 1976), Юліян Тарнович (Ілюстрована історія Лемківщини. Львів, 1998) та ін.

С. Плачинда доводить, що роси, руси, русичі були прапредками українців та інших народів. Основними ознаками етносу він називає мову, спільну територію проживання, традиції, одяг, архітектуру, релігію. Етнограф та історик Ю. Целевич додає і стверджує, що

основна ознака нації, крім всіх інших, це самовизначення, усвідомлення людини, хто вона є, ким себе почуває. І це суттєво. Скільки сьогодні в Україні проживає народу, а скільки почуваються українцями, скільки є "русскоязичними"?

Олександр Мишанич у статті "Енциклопедія Подкарпатської Русі" і що за нею?" (Київ, 2002) пише, що "...руси впродовж віків в умовах жорстокого іноземного панування й постійного асиміляційного тиску (з боку угорсько-румунсько-німецько-польського оточення) зуміли зберегти свою самобутню народну культуру, мову, релігію, звичаї, свою руську ментальність". І вони не випадково вижили в оточенні інших народів без вождів, без державності на теренах Бескидів, Пряшівщини, на Закарпатті до наших днів. Їх тримала віра, свідомість своєї автентичності. Віками вони спілкувалися з братами над Дніпром, йшли "свій до свого по своє". Не було змішаних шлюбів, етнічних чвар і суперечок. Було чітке самовизначення і необхідність зберігати себе в чужому, часто ворожому оточенні. Був постійний духовний і культурний зв'язок із братами з цього боку Карпат.

"Захисник поневолених народів" і їх "будитель" А. Духнович у статті "Состояніє русинов в Угорщині" (Зоря Галицька, 1848, 6 квітня) стверджує, що угорські і галицькі русини — це один руський народ, по-сучасному — український. Він має спільну історію, спільну мову і його розділяти не можна.

"...Бо свої то за горами не чужі,  
Русь єдина, мисль одна у всіх в душі..."

У той же час І. Поп у своїй "Енциклопедії Подкарпатської Русі" (Ужгород, 2001) пише, що "...підкарпатські (тепер Закарпаття) русини — окремий народ, ...окремий етнічно-культурний масив", який не має нічого спільного з русинами Галичини й інших регіонів, декларує русинів як народ, що близчий до "руських".

Русини — не щось міфічне, а недалека реальність. Підтвердженням цього є політичні документи та історичні довідки. Століттями існувала Київська Русь. За часів Ярослава Мудрого і Володимира Великого це була потужна європейська держава, на якій проживали слов'янські племена — праукраїнці. Галичина після Кревської унії 1385 р. входила до складу польського королівства та іменувалась руським воєводством. Уперше в найменованому руському воєводстві Магдебурське право отримало 1339 року місто Сянок на Лемківщині, 1356 — Львів, потім Галич — 1374, Коломия — 1405 тощо (В. Грабовецький, 2008). Очевидно, що народ, який проживав на цих теренах, називався руським.

слов'янський народ. Це стара політика комуно-фашистських ідеологів. У таємному меморандумі до Гітлера Гімлер радив фюреру, що для успішного винародовлення на Сході, слід культивувати серед українців як найбільше окремих "націй" — "русинів", "малоросів", "карпаторосів". Комуністи творили "єдиний совєтський народ". Сьогоднішня політика творення нової нації "русинів", заперечення їх тотожності з українцями — це ще один крок боротьби з українським народом, це спроба викреслити з історії Русь-Україну, княжу добу і тисячолітній період економічного, політичного і культурного розвитку, хоча б Південно-Західної України.

Ідейними наставниками нових "фюрерів" очевидно є "Карпато-русский етнологический исследовательский центр США", засновниками якого є православний священик А. Шабак з синами (Флорида, Форт Лаудердейл). Мета центру — висвітлення "карпато-русской проблематики". Сьогодні вони не вирішують долю депортованих українців, а баламутять русинів і ведуть політику "відірвання" Закарпаття від України. Сучасні спритні політики, кандидати до владного корита, підтримують їх, перед виборами обіцяють русинам автономію, розпалюють ксенофобію. Щікаво, чому в період існування СРСР Закарпаття не претендувало на створення ще однієї республіки?

Цей розбрат і навіть ворожнеча в розпорощеному русинсько-лемківському середовищі в нинішній час вміло підтримується на всіх рівнях, і геноцид продовжується. Це новий "тряянський кінь", якого пасуть наймані конюхи.

Не від імені жертв депортациї і не за свої гроші вони видають томи відповідної літератури, проводять з'їзди і конференції, і не про знедолений народ вони думають. Хто працює чесно в інтересах скривдженых людей, не проводить свої з'їзди і наради за закритими дверима, без преси і ТБ, уникаючи зустрічі з громадськістю.

Не "русинство" блукає між лемками Польщі, Словаччини та навіть "...серед декого з лемків в Україні", а вихованці КДБ, новітні диверсанти і покручі, які не можуть і не хочуть змириться з тим, що будеться самостійна Україна, що русини всього світу як праукраїнці, або ще одна етнографічна група українців будуть мати державний захист. Тут бродять "висвітлювачі карпато-русской проблематики", комуноідеологи, які мусять відпрацювати "тридцять срібняків" і для цього не гребують нічим.

Щоб відвернути увагу від актуальних проблем, розпорощити національно-свідомий потенціал, "перевести стрілки", змусити народ забути про депортaciї, вбивства та винародовлення українців у центрі

Європи у ХХ столітті, вони використовують старі більшовицькі прийоми — творять серед українців образ нового ворога, зосереджують увагу людей на лемківській граматиці, лякають “українізацією”, закликають до псевдопатріотизму й обіцяють новий рай.

“Рай” русинам створила комуністична Польща і СРСР у 1945–47 і 51 роках. “Трагедія, яку пережили українці Польщі, назавжди залишиться незагоєною раною в душах їхніх нащадків та українського народу ... Їхня вина ніколи та ніким не була доведена, але й донині ніхто з польської влади перед ними не вибачився. І ці люди далі продовжують страждати лише за те, що народилися українцями”(В. Павелчак, “Ватра”, ч. № 4, 2007).

Лемки століттями відстоювали свою землю і співали: “...Гори наши, гори наши Карпати, не даме вас, не даме вас, гей, за жадни дукати!” Хоч фатально, але факт. Не за гроші вони їх віддали і не з доброї волі. У середині ХХ століття “цивілізована” Польща разом із сталінськими сатрапами вчинили злочинну розправу над автохтонами Бескидів. Депортация в СРСР і акція “Віслі” прирекла найзахіднішу й автентичну гілку українського народу — лемків на вимирання. Розкидані на понімецьких землях і по всьому “радянсько-му гетто”, вони втратили свою історичну Батьківщину, своє коріння, свої родинні зв’язки і в багатьох випадках були позбавлені громадянських прав. Етнос без території і мови — не існує! Цю трагедію цілого етносу забути неможливо.

Засуджені голокост жидів, голодомор в Україні, розвалена Берлінська стіна, компенсацію отримують остарбайтери, татари повернулися в Крим. Тільки наша трагедія ніким не засуджена, ніхто за це не несе відповідальності. Усі багаторічні зусилля Світової федерації українських лемківських об’єднань добитись справедливості і засудження акту депортациї і геноциду залишаються поза увагою політиків світу. Трагедія продовжується. “Хто стоїть за вами, русинами?” — так сказав А. Енштейн Івану Пулюю, коли Нобелівську премію за відкриття X-променів присудили Рентгену, а не йому. А “за Рентгеном стоїть уся Європа!” Мадяр Рудольф Буянович, великий “прихильник” русинів, писав “Поскільки ... русини суть глупії, лінівії, не робочі і словом не достойні народа ... то спокойні могут бити если будуть рабами. Записка, 1861. Нота). Це було сказано прямо і цинічно відверто 100 років тому, але актуально і тепер. Не менш цинічно писала польська преса вже в 90-х роках про Світовий Конгрес лемків у Львові. З багатьма епітетами називали його “шабашем відъом” тільки за те, що ми звернулися до урядів Європи з вимогою засудити депортацию українців з Польщі та акцію “Віслі”.

Відповіальність за збереження цього народу, створення умов для його відродження лежить на тих державах і їх спадкоємцях, які ділили світ, переселяли народи після Другої війни 1939–1946 і 51 роках (Америка, Англія, Німеччина, Польща і СРСР). Ці держави визнали голодомор жidів, відстоюють права албанців, сербів і інших репресованих народів, розслідують причини терористичних актів і аварій. Питання депортованих з Польщі залишається поза увагою.

Зате не заспокоюються “дослідники карпато-руської” проблеми, творці нової нації. Вони хочуть повернути колесо історії назад, зупинити еволюцію народів, а русина перетворити на “кацапа”. Але як неможливо відтворити Київську Русь, так неможливо реставрувати русинів як націю. Сьогодні реально можна говорити про збереження русинів-лемків як архаїчної етнографічної групи українського народу. Для цього є умови на Закарпатті. На щастя, вони не зазнали депортаций, як лемки Польщі, і проживають компактно на своїй споконвічній землі.

Для цього необхідна державна політика збереження краю, розвитку його економіки і культури та зупинка “прихватизації” споконвічних земель, лісів і мінеральних джерел іноземцями із сусідніх держав. Ні державі, ні Світовій федерації українських лемківських об'єднань не треба боротися з русинами, відмежовуватися від русинів-українців, які так себе ідентифікують у деяких країнах. Також не треба іти на компроміс з “русинством”, бо русини – це українці, які користуються цією історичною назвою ще з часів Київської Русі. Треба боротися проти комунофарисеїв, ксенофобів, які хочуть створити “такий собі комунорусинський заповідник”, резерват.

Забути про русинів, тим більше рахувати їх ворогами українства, – це зрада, це відмова від своєї історії, від свого коріння. Необхідно об'єднуватись, захищати своїх братів, нейтралізувати діяльність прихильників нового московофільства, чинити опір політиці нищення лемків і Лемківщини. Позиція нейтралітету недопустима. Необхідно всім русинам, лемкам, українцям відстоювати свої права, добиватись засудження геноциду в центрі Європи в кінці ХХ століття. Тільки так можна зупинити процес вимирання цієї найзахіднішої і своєрідної гілки українського народу, добитись його відродження і процвітання.

А, може, це утопія? Так, утопія, до того часу, поки твориться спекуляція довкола русинів!

**Олег Баган,**

доцент кафедри теорії та історії української літератури  
Дрогобицького педагогічного університету<sup>®</sup>

## **Теорії русинства і Лемківщина: націологічний, культурологічний і політичний аспекти**

Сама географія, ментальність, культурно-лінгвістичні особливості Лемківщини спонукають до того, щоб дати відповідь, пояснити етнологічні та ідеологічні концепції русинізму як явища, яке зародилося в XIX ст. і шукає собі у вільних умовах сучасності нових реалізацій і поширень. На перший погляд видається, що все русинство як теорія ґрунтуються тільки на спекулятивному використанні етноніму "русин", слів "Русь", "руський", "руснак" та ін., які штучно протиставляються поняттю "українець", "український", "Україна" та ін. Тому в сучасній українській публіцистиці часто порушується тема популярного тлумачення "масам", що таке протиставлення є безглуздим, що "Русь" і "руський" — це лише частково втрачені самоозначення українців, отже, робити між ними розрізнення — означає не розуміти сути і блукати в трьох соснах. Така логіка має свою рацію, але вона аж ніяк не вичерпує проблеми. Про це свідчить живучість ідей та суспільних тенденцій русинства в регіоні Закарпаття, на теренах українського етнічного розселення в Словаччині і Польщі, переважно в зоні Карпат. Це стверджує і недавно видана в київському видавництві "Критика" книжка головного ідеолога русинізму, американського історика Павла Роберта Магочія "Народ нізвідки. Ілюстрована історія карпаторусинів" (2006).

Отже, спробуємо розширити проблематику питання, зрозуміти глибші джерела русинської психології та ідеології. Тим більше, що сам теоретик русинізму П.Р. Магочій у деяких своїх працях, наприклад, "Лабораторне вирощування національної свідомості" (часопис "Критика", 1998, № 10) і "Кінець національних держав" ("Критика", 2000, № 4), власне, пробує ввести націологічну логіку у свої роздуми про зародження, розвиток і призначення націй та етносів. Найфундаментальніша його студія: Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948). — Ужгород, 1994. — 196 с. — хоч і має переважно історіографічний зміст, теж не позбавлена націологічних розмислів. Ідеться про спробу включити в теорію русинства ментальний, мовний, історичний, територіальний принципи з формування потенційної "нової нації русинів", використовуючи при цьому традиційні схеми творення націй, методологію, детально описану класиками націології М. Грохом, Е. Геллнером, Б. Андерсоном, І. Кедурі, Е. Гобсбаумом,

<sup>®</sup> Баган О., 2008

Г. Коном, Р. Шпорлюком та ін. Отже, поступово була запроваджена ціла "мікролабораторія" з проєктування нової національної ідеології. Тож розглянемо головні її складові.

**I. Націологічний аспект.** Теорія нації має у своїх основах такі головні принципи: раса (антропологія), територія (природний ландшафт), мова (лінгвальні відмінності), історія (теорія пам'яті), ментальності (психологічні відмінності), культура (духовно-мистецькі і літературні впливи) [3: 180–257]. У глибинах усіх цих чинників лежить цивілізаційний принцип, іноді він може підноситися над ними і відігравати вирішальну роль. Наприклад, усі народи Балканського півострова у своєму етногенезі мають складовими названі чинники, однак іх споріднє майже невловима, але істотна цивілізаційна подібність: середземноморський темперамент, глибокий традиціоналізм у звичаях, "кам'янистий" стиль мистецького мислення і символіки, міфо-поетичне сприйняття світу, психологія окремішності, зрозуміло, подібні звичаї і побутова поведінка. Усе це й творить поняття "балканська цивілізація". Так само Росія є типовим евразійським цивілізаційним утворенням: захоплення просторами, кочівничий спосіб свіtotрактування і життя, настороженість супроти інакшого, душевна роздвоєність між прогресом і традицією (вічні брати Карамазови, за Ф. Достоєвським), глибинне язичництво і безвір'я (звідси — феномен російського комунізму-большевизму) і т. ін. Тому іноді в деяких народів виникає ідеологія національно-цивілізаційної унікальності, типова з них — російське "слов'янофільство": цілісна концепція обґрунтування абсолютної самобутності і виняткової ролі Росії як цивілізації. Серед балканських народів такі місіонерські ідеї цивілізаційного змісту були поширені, і то лише початкового характеру, серед сербів і греків з їхніми візіями "Великої Сербії", яка синтезує весь південнослов'янський світ, чи "Великої Еллади", яка ніби-то здатна синтезувати весь православний світ.

Наче над усіма цими факторами і зasadами височіє політична свідомість нації, тобто здатність якогось етносу об'єднатися за допомогою сили, ідейної пропаганди і державно-правових інструментаріїв навколо програми створення своєї суверенної державності. Отже, вирішальним є все-таки принцип вольового зусилля.

Тепер проаналізуємо всі ці чинники щодо наявності їх в концепції "суверенности русинської нації/етносу".

**1. Расовий принцип.** Вести мову про якусь глибинну расову відмінність мешканців Закарпаття чи, тим більше, "трохи західніших Карпат" від основного масиву українського етносу, здається, безпід-

ставно. Карпати ніколи не були аж таким суттєвим вододілом між просторами мандрувань антропологічно відмінних етносів, щоби вважати закарпатський світ цілком чужим і відмінним у цьому аспекті від людського масиву між Дністром і Доном. Навіть той факт, що в останні століття до Р.Х. і перші століття по Р.Х. на просторах придунайських рівнин кочували сарматські племена язигів (а це був найактивніший період етногенезу в Європі), говорить про спорідненість цього регіону із простором цілої Припонтиди, в етногенезі якої відіграли основну роль скіфо-сарматські племена [13]. Нічого особливого щодо антропології закарпатців не доводять і дів, можливо, нагрuntовніші книжки останнього часу на цю тематику: колективний збірник науковців з Львівського Інституту народознавства НАН України [7] і монографія ужгородського автора Михайла Тиводара [17]. Навпаки, відомий класик української антропології та етнографії Федір Вовк науково доводив антропологічну спорідненість мешканців по обидва боки українських Карпат, їхню загальну подібність до південного, динарського (чи адріатичного) антропологічного типу [6: 535–574].

Узагальнюючи, можна ствердити наступне. В етногенетичну основу мешканців Східних і Північних Карпат лягли нащадки венецького і фракійського суперетносу в доісторичну добу (до 5 ст. до Р.Х.). У цивілізаційно-мутаційний період (у т. ч. у період великого переселення народів), тобто від 5 ст. до Р.Х. до 5 ст. по Р.Х. карпатський регіон зазнав етно-ментальних впливів протослов'ян, кельтів, германців і скіфо-сарматів. Однак усі ці домішки істотно не змінили його генотипу, причиною чого був гірський ландшафт краю, який уможливлював збереження стійких етно-соціальних і етно-культурних традицій. Власне, це й пояснює, чому сучасні мешканці українських Карпат антропологічно подібні до мешканців Балкан: в етногенетичній основі цих народів лежить венето-фракійський етнічний субстрат. Цей симбіоз народів, які водночас і взаємозбагачували себе постійними контактами та культурно-господарськими впливами і зберігали при цьому якісь сталі традиції (чого не можна було досягнути, наприклад, у степовій зоні України), привів до утворення першої протодержавності з етнічним домінуванням слов'ян — Великої Хорватії. У VI ст. “Північно-Східне Прикарпаття та Верхнє і Середнє Подністров'я стали тією вихідною територією, звідки почалося велике розселення слов'ян на Балканах і вверх по Дунаю у межиріччя Ельби та Заала” [7: 493].

У VII–IX ст. приблизно на цих теренах і з охопленням Закарпаття існувала протодержава слов'ян-хорватів Велика Хорватія [12: 155–186], крайніми форпостами якої, можливо, були міста Krakiv — на заході,

Дебрецен (слов'янський Доброчин) – на півдні, Галич – на сході і Пліснеськ на півночі (південна Волинь, сучасна північна Львівщина), а столицею був прикарпатський Перемишль. З цією Хорватією й пов'язані численні слов'янські перекази її етнічні звичаї, які й сьогодні збагачують фольклор карпатського регіону, у т. ч. про легендарного князя Лаборця, який геройчно захищав свій край проти угрів і якого П.Р.Магочій прагне зробити “першим героєм русинської історії”. Якщо цей князь є героєм, то тільки героєм спільногоД етно-культурного простору Закарпаття і Північного Прикарпаття, які тоді ще творили собою етно-ментальну суцільність, хоч, можливо, й дещо порізну природною відокремленістю через карпатські хребти.

Те, що карпатський регіон (умовно кажучи, Цизкарпатія і Транскарпатія) навіть ще у Х–ХII ст. творив собою етно-моральну і культурну суцільність, підтверджує факт легкого і відкритого сприйняття тодішніми мешканцями Закарпаття духовно-цивілізаційних впливів Візантії, православної традиції через Київ. Очевидно, що закарпатські і частково північно та східноєвропейські карпатські слов'яни-хорвати були у IX ст. поступово християнізовані новою могутньою державою – Великою Моравією, коли там у цей час розгорнули ідею Слов'янської церкви брати Кирило і Мефодій [5: 71]. Поступово, у X ст., коли православ'я прийняло велетенське Болгарське царство, збільшився духовний вплив на Закарпаття з боку півдня. Однак усі впливи християнства на теренах Паннонії і Словаччини були майже вщент винищені кочівниками-уграми, що прийшли в придунайську долину у 895 р. із українських степів [5: 106]. Це була справжня катастрофа для слов'ян Транскарпатії, вона тривала майже століття, до часу коронування першого християнського короля Угорщини Стефана Великого (1000 р.). Увесь цей період тривав наполегливий процес католичення західних слов'ян (чехів, поляків і словаків). Тож якою може бути відповідь на питання: яким чином давні мешканці Закарпаття втримали православно-візантійський обряд і традицію? Вони змогли це зробити тільки завдяки ширшим і відкритим зв'язкам із своїми етно-культурними одноплемінниками з-поза Карпат. Тобто етно-психологічна єдність східнокарпатського пра-українського регіону зберігалася у Х–ХII ст. Саме це й давало підстави нашадкам Данила Галицького – князям Левові і Юрію – претендувати і в XIII–XIV ст. на терени Закарпаття.

**2. Географічний принцип.** На перший погляд, весь регіон українського Закарпаття – це якась окрема зона, чітко відмежована карпатськими хребтами. Однак так відається тоді, коли дивитися на цей край зі східного, українського боку. Коли ж подивитися на нього з позиції

історичної ретроспективи, то весь карпатський комплекс виявиться не загірською окраїною, а якраз епіцентром, серцевиною українського етногенезу. Карпати протягом століть були на межі зіткнення великих європейських цивілізацій: скіфо-сарматської зі сходу, кельтської — із заходу, греко-римської — з півдня. Перебуваючи під тиском цих геокультурних просторів-цивілізацій, регіон зберіг свою самобутність, став водночас субстанційною і відштовхувальною базою (певним етновітальним "бастіоном") для етногенетичних процесів. Власне, через це тут і почалося таке успішне формування слов'ян, тут визріла їхня творчо-експансивна вітальна психологія. Іншими словами, гірський ландшафт, гірська ментальність і спосіб свіtotрактування увійшли в глибини української етнопсихології. Ця поетика гір, відчутно містичіфікована, яскраво представлена у творчості кожного західноукраїнського письменника. Тому, коли теоретики русинства намагаються якось протиставити гірську психологію "закарпатських автохтонів" степової психології українців, то вони й не завважують, що прямують до глибин української душі. Український прайтнос ще в VI–VIII ст. глибоко проникав у Південні і Західні Карпати, охоплював простори аж до Дунаю, лише бурі історії та наступ інших народів і держав розмежували, асимілювали широкі маси українства на цих просторах. Українці в Мараморошині чи Словаччині, їхні культурно-церковні раритети в Угорщині — це лише дрібні уламки колись могутнього і суцільного українського світу в межиріччі Дунаю і Дністра.

**3. Мовний принцип.** Великою мірою русинські теорії спекулюють на деяких мовних відмінностях між мешканцями Закарпаття і Прикарпаття. Однак, коли ми вслухаємося у вимову, вдумаємося у семантику і словотвір закарпатських говорів (не діялктів), то відчуємо їхню глибинну спорідненість із говорами українців, які проживають по той бік Карпат. Передусім говори майже всього Закарпаття (окрім його крайніх західних і східних околиць, які мають, відповідно, лемківську і гуцульську діялектні основи) дуже подібні до говорів Бойківщини, великого карпатського і прикарпатського регіону між Сяном і Дністром, між Ужем і Тисою. Зрозуміло, у закарпатських говорах і говірках є багато відмінностей, зумовлених і запозиченнями з угорської, румунської, словацької мов, і розвитком власного, специфічного словотвору та вимови, і впливами російської (від XIX ст.) та чеської (від початку ХХ ст.) мовно-граматичних систем, які накидувалися або через ідеологію (слов'янофільство), або через державну політику (перебування Закарпаття у 1920–30-і рр. у складі Чехословаччини). І це закономірно: хіба могла зберегтися мовна єдність протягом 1000 (!) років, коли Закар-

паття було відмежоване від решти України міцними кордонами і перебувало під колосальним тиском асиміляції з боку угорців?

Феномен бойківського субетносу полягає в тому, що він є прямим нащадком прадавніх карпів, про яких писали ще грецькі і римські автори, як про народ, який міцно засів у Карпатах і звідси впливав на сусідні терени, відбиваючись і від скіфів, і від германців. Можливо, правдивою є версія, уперше висунена ще П. Й. Шафариком, що етнонім "бойки" походить від назви великого кельтського народу боїв, які, зазнавши поразок від римлян і германців у Галлії, Італії (Болонья — їхнє велике місто, назва походить від етноніму "бої") та в Баварії і Богемії (обидва ці краї названі за їхнім іменем), частково переселилися десь перед Р.Х. у Карпати. Принаймні, археологічні дослідження фіксують потужні кельтські центри (опідуми) у районі Мукачева і Галича, на теренах між Північними Карпатами і Дністром [8: 42–121; 1: 8–16 та ін]. Це й є простір сучасної етнографічно-лінгвальної Бойківщини. Історично назва "бойки" зафіксована вперше у знаменитому трактаті візантійського імператора Константина Багрянородного "Про управління державою" у Х ст. Саме прадавністю бойківського субетносу пояснюється те, що його самоназва загубилася протягом століть, особливо на Закарпатті. На відміну від самоназв гуцулів і лемків, які широко побутують, хоча з'явилися зовсім недавно, відповідно, у 18 і 19 століттях. І це при тому, що в теперішньому сприйнятті якраз лемки і гуцули вважаються носіями патріяхальної культури через те, що їхні етнографічні особливості мають яскравість і контрастність.

Отже, карпи-бойки, міцно вкорінившись у Карпатах і Прикарпатті по обидва боки гірських хребтів, стали тією основою, на якій і зміг сформуватися один із найбільших слов'янських субетносів — хорвати. Їхні мовні особливості й несуть сьогодні мешканці великої Бойківщини в Закарпатті і галицькому Прикарпатті.

**4. Історичний принцип.** Уже навіть наведенні історичні факти дають пояснення, до чого насправді прив'язана історія Закарпаття: до західноукраїнського (карпатського) державо- і націотворчого ядра, яке визріло з праісторії (карпи-бойки), увібрало в себе цивілізаційно-духовні інтенції Великої Моравії і Києва, стало другою за важливістю регіональною опорою першої української держави, активно взаємодіяло (особливо в період могутнього Галицько-Волинського князівства XI–XIV ст.) з цілим комплексом центральноєвропейських держав і культур (Польща, Чехія, Литва, Угорщина, Молдова) і яке зуміло у XVI–XVII ст. вийти на рівень творення модерної національної ідеології у вигляді засвоєння європейської ренесансної і барокої культури, при-

лучення до загальноукраїнської (козацької) системи моральних, ідеологічних, військово-політичних та геостратегічних принципів і вартощів. Чим є історія Закарпаття без взаємодії, взаємовідзеркалення щодо цього західноукраїнського націотворчого ядра? Питання риторичне.

Історія Закарпаття до кінця XVIII ст. практично розчинена в історії Угорського королівства й угорської нації. Асиміляційний тиск завойовників на русино-українських мешканців регіону був настільки потужним і жорстоким, що не дав розвинутися хоч би мінімалістичним тенденціям до культурного самоусвідомлення на національній основі, до вироблення державницького мислення, формування еліти. Єдиним заборолом проти асиміляції для закарпатців стала Церква православної традиції (від 1646 р. — Унійна Церква). Лише в добу реформ в Австрійській імперії, тобто в другій половині XVIII ст., на теренах Закарпаття намітилася тенденція до якогось культурного відродження його православних мешканців. Саме ця доба зродила такі могутні постаті, як Андрій Бачинський (1732–1809), єпископ Мукачівської єпархії у 1773–1809 рр., Михайло Лучкай (1769–1843), Петро Лодій (1764–1829), Михайло Балудянський (1769–1847), Василь Кукульник (1765–1821), Іван Орлай (1771–1829), Іван Фогарашій-Бережанин (1776–1834), Юрій Гуца-Венелін (1802–1839) та ін. Це були визначні вчені-інтелектуали, що відчутно вплинули на культурне життя і свого рідного краю, і Галичини, де тоді пробивалися перші паростки національного відродження, і Російської імперії, куди мігрувало багато відомих закарпатців.

Піднесення руського руху сталося великою мірою під впливом загальнослов'янських ідей відродження, передусім під впливом діяльності чеських будителів (Й. Добровський, П. Й. Шафарик, В. Ганка та ін.). Центром нових ініціатив був Віденсь, де діяли навчальні заклади (славетний *Barbagueum*), організовувалися спорадичні видання для церковних потреб підкарпатських мешканців. Австрійські просвітні монархи (Марія Терезія, Йосип II) таким чином пробували після 1772 р., коли до імперії були долучені мільйони русинів-українців в Галичині, якось організувати культурне життя цього, може, найменш освіченого і найменш соціального захищеного народу у своїх володіннях.

Однак паралельно із слов'янським відродженням в Угорщині спалахнув могутній націоналістичних рух, який, маючи добру героїчну традицію, державну підтримку і вміння, якісну еліту (свідому шляхту) і велике почуття власної національної гідності та місії, почав упевнено протидіяти своїм найближчим сусідам — румунам, словакам, хорватам, сербам, підкарпатським русинам-українцям. Останні постраждали від цього найбільше, бо у плані національної змобілізованості, самосвідо-

мости і рівня культури були набагато слабшими. Ось як підсумовує про цей період П.Р. Магочій: “Та, на відміну від своїх слов'янських сусідів, підкарпатські русини не зробили навіть будь-якого першого кроку, потрібного для національної консолідації. 1848 р. вони ще не мали ні газет, ні наукових журналів, ні національних музеїв, ні культурних товариств. Та найважливіше, що вони навіть не вирішили, яку мову вживати. Одні казали, що треба користуватися слов'яно-руською (церковнослов'янська мова з домішками місцевих діалектів), інші схилялись до місцевої говірки. Зрештою, наукові трактати писали переважно латиною. Саме через це підкарпатські русини не мали єдиного культурного підмурку, з якого можна було б розпочинати будівництво, і були не готові до бурхливих подій 1848–1849 рр.” [11: 30].

Революція 1848 р. сформувала нове покоління закарпатських діячів на чолі з енергійними і творчими Адольфом Добрянським (1817–1901), Олександром Духновичем (1803–1865), Іваном Раковським (1815–1885) та ін. Тоді ж розвинулася доволі багата література, але вона так і не набула народної глибини і духовно-естетичного розмаху через використання штучної мови на базі церковнослов'янщини і російщини. З посиленням у краї слов'янофільських ідей і тенденцій культурне життя Закарпаття захлинулося в облудних теоріях єдності з російським народом. Так тривало до 1920-х років, коли почалася нова велика хвиля національного відродження в умовах демократичної Чехословаччини і під впливом ідей Національної української революції 1917–20 рр., зокрема під впливом по-особливому динамічного українського націоналістичного руху (УВО-ОУН).

Література, попри те, що в закарпатському регіоні з'явилося у 2-й половині XIX ст. багато активних і плодовитих авторів (О. Духнович, О. Павлович, О. Митрак, І. Сільвай, Ю. Ставровський-Попрадов, Є. Фенцик, А. Кралицький та ін.), не набула ідейно-естетичної повноти, передусім тому, що переважно калькувала чужі, особливо російські, художні зразки, не була повернута до народних джерел. Наслідком стали великі масштаби денационалізації серед інтелігенції і навіть селянства, оскільки тепер воно в умовах щораз інтенсивніших соціальних змін відривалося від традиційної церковної культури, але не знаходило хоч якоїсь чіткої національної ідеології у світській культурі.

Отже, до ХХ ст. уся історія Закарпаття не має внутрішньої цілісності, суцільності, надміру фрагментизована під тиском чужої (насамперед угорської) політики. Закарпатським русинам не вдалося створити визначальних зasad для започаткування власного націотворення: вони не сформували цілісної ідеології націоналізму, не мали візії і хоч якихось

традицій власної державності, не спроектували програми чіткого культурного розвитку (постійно орієнтуючись то на російську версію культури (москофіли-пансловісти), то на угорську (мадярони), не мали у своїй історії хоч якихось значущих етапів і постатей героїчної боротьби за свої права; а саме геройка — романтичний порив, жертви, культи змагання і завзяття — дає кожному народові історичне право стати нацією. За великим рахунком усі змагання закарпатців були переважно лише пошуками легшого шляху, як пристосуватися до влади сильного. І в цьому був головний сенс їхньої історичної поразки до періоду 1-ї половини ХХ ст. Нація, яка не бореться, прирікає себе на долю недонації. Тобто у змаганнях закарпатців так і не з'явився вирішальний принцип націотворення — психо-волонтаристський (за О. Бочковським).

Натомість у контексті цілої західноукраїнської історії, у співвідношенні з уже означеним нами західноукраїнським ядром націотворення, історія Закарпаття отримує свій сенс. По-перше, тому, що з цим простором підкарпатців єднає генетична, психологічна, мовна, духовна, культурна, геополітична спільність і подібність. По-друге, тому, що всі конкретні перипетії соціальної, політичної, ідеологічної, правової, культурної історії Закарпаття є відображенням і доповненням усіх тих проблем і тенденцій, які визначали історію Західної України, і, власне, своєю специфікою Закарпаття лише увиразнює всі складнощі національних змагань українців у регіоні Карпат.

**5. Цивілізаційний принцип.** Безумовно, Закарпаття є далеким уламком колись єдиної прадавньої (ще з пратисячоліття) балкано-дунайської цивілізації. Це ледь відчувається сьогодні на рівні глибин ментальності, творчо-мистецьких нуртів. Однак воно є власне уламком, тобто чимось нецілісним у загальному контексті надрегіону. Проблемою цілого балкано-дунайського комплексу народів і культур під геополітичним і цивілізаційним кутами погляду є його розщепленість, мозаїчність, яка склалася внаслідок відомих глобальних історичних процесів у Південно-Східній Європі: глибокі розлами духовно-конфесійного змісту (лініями досягів православ'я, католицтва та ісламу), різкі національні контрасти (співіснування різко відмінних слов'янських, угро-фінських, германських, тюркських і власне балканських (албанці) етнічних традицій), постійне змагання за цей надрегіон деструктивних щодо нього імперських потуг (Візантії, Туреччини, Австрії, Росії), різко відмінні темпи модернізаційних процесів, коли різні народи по-різному прилучалися до загальноєвропейських процесів наукового просвітництва (XVII–XVIII ст.), урбанізації й індустріалізації (XIX ст.), технологізації (XX ст.). Усе це зробило весь балкано-дунайський простір

невдивовижу несуцільним, поліваріантним, різnobічним. І, закономірно, що в цьому просторі підкарпатські русини з, як ми з'ясували, невиробленою національною ідеологією, без концепції і реальних можливостей своєї державності (поза Україною, в рамках русинського концепту), без поліфункціональної культури, без значних господарсько-виробничих можливостей не мають ніяких історичних шансів. Водночас реальним цивілізаційним та національним простором для Закарпаття є лише Україна: там двигтається праслов'янські джерела нашого спільногого етногенезу і єдиної церковно-релігійної традиції, там розвивається спільна національна ідеологія, там можлива спільна державна незалежність, там існує єдиний культурний простір. І все це разом гарантує закарпатським українцям захист від будь-якої асиміляції: у релігійно-конфесійному, національному, культурному планах.

**ІІ. Культурологічний аспект. 1. Фактор історії.** Уже короткий огляд історичного процесу в Закарпатті дає можливість зrozуміти специфіку культурних основ русинства. Це така ж уривчастість, незавершеність, відсутність стратегічної націотворчої програми. До XIX ст. культура підкарпатських українців в основному мала церковний характер, не беручи до уваги багатої народної творчості. Саме ж церковне життя краю було вражене всіма негативами підневільності і бездержавності: постійні удари чужої влади, цензурно-несприймальний прес асиміляторів, відсутність широкого ідейного розмаху в діях і застиглість провінційності, загальний низький рівень освіченої верстви та її систематичні переходи в угорську культуру, відірваність від головних мистецьких та інтелектуальних нуртів Європи. XIX ст. мало що змінило в закарпатській культурі. Проект повноцінного національного відродження навіть після бурхливої всеєвропейської революції 1848 року тут не відбувся. Розриваючись поміж московофільством і мадяронством, закарпатська інтелігенція сама себе прирекла на глибоку вторинність, як може бути тільки вторинною народністю, яка не вірить у власні сили і сподівається на благотворний вплив чужих ідей і культурно-мистецьких віянь.

Повноцінне культурно-національне відродження в Закарпатті почалося лише у 1920-і рр. І цей "прорив" був настільки ефективним, що Ужгород уже в 1930-і рр. став другим містом після Львова в Західній Україні за кількістю україномовних видань. З'явилася близькуча плеяда закарпатських письменників: В. Гренджа-Донський, Ю. Боршош-Кум'яtskyй, І. Колос, Зореслав (С. Сабол), І. Ірлявський (Рошко) та ін. Але з'явилися вони саме на основі послідовного українофільства, органічно вписалися в загальноукраїнський літературний процес і стали справжньою окрасою української словетності.

Те ж повторилося, хоч і в підцензурних умовах, уsovєтський період історії Закарпаття (1945–1990): потужно розвивалася закарпатська література на однозначно проукраїнській основі, найкращими символами чого є творчість І. Чендея і П. Скунця. Попри всі негаразди культурних можливостей у комуністичну добу, саме в той час закарпатське українство змогло виробити собі вагомі принципи ѹ орієнтири для широкого і багатоспектного національного розвитку: з'явилася повноцінна система освіти на україномовній основі, у регіоні функціонував великий Ужгородський університет, який готував кваліфіковані кадри для майже всіх сфер культурної життєдіяльності краю, виходила масова україномовна преса, діяли видавництва, зв'язки з цілою Україною забезпечували потік нових і динамічних націо- та культуротворчих ідей; закарпатці відчули себе представниками великої нації, з її давніми традиціями, могутнім інтелектуальнім потенціялом, поліфонічною і багатогранною культурою.

**2. Духовний фактор.** Як уже зазначалося, найважливішим фактором збереження закарпатської русино-української ідентичності була Церква. Особливо позитивну роль відіграла Унійна (Греко-Католицька) Церква Закарпаття, що виникла внаслідок Ужгородської унії 1646 р. Саме вона виплекала численний прошарок освіченого священства, заснувала низку якісних освітніх і наукових інституцій, створила свою внутрішню ідеологію національної ідентичності. У ХХ ст. унійне священство стало чи не головною силою з формуванням культурної еліти краю, символом якої є монументальна постать о. Августина Волошина.

Сучасне Закарпаття через різні причини, насамперед через вправність російських імперських потуг (фінансових, політико-маніпулятивних, ідеологічно-пропагандистських), є переважно православним за своїми конфесійними орієнтаціями. Сильні позиції в регіоні зберігає саме Православна церква Московського Патріярхату, яка тут знайшла собі сприятливий ґрунт серед традицій закарпатського слов'янофільства XIX ст., тобто серед традицій національної вторинності і невизначеності частини закарпатського соціуму. Зрозуміло, що така широка присутність у краю проросійської, проімперської духовно-ідеологічної структури не сприяє його націоцентричним тенденціям, навпаки, впливає деструктивно, розбалансовує його культурно-ідейну основу.

Однак уявімо собі, що Закарпаття, згідно з русинськими теоріями, здобуло якусь більшу автономію чи прилучилося до якоїсь із сусідніх країн (Словаччини, Угорщини чи Румунії, хоча самі русини чітко не знають, до кого вони хочуть прилучитися, вони лише не хочуть бути українцями). У якій ситуації опинилася б Церква Закарпаття, відірвав-

шись від справжньої своєї живодайної основи — від духовної традиції Києва? Адже вже й сьогодні відчутна потужна експансія католицизму, який має чудову базу в Угорщині і Словаччині та загальний розмах у всеевропейському контексті. Румунське православ'я, збудоване на сильній націоналістичній основі і традиційна настороженість румунської національної ідеології проти всього слов'янського навряд чи позитивно вплинула б на становище православ'я в Закарпатті. Водночас Унійна Церква, яка історично вже довела, що може бути ефективною основою для національного зростання, хоч зараз, після комуністичних репресій і внаслідок перепідпорядкування Мукачівської єпархії римо-католицькому архієпископі, перебуває в покаліченому стані. Але й вона опинилася б у ще гіршому стані, якби зв'язки із Галичиною, де є основний масив українських греко-католиків, були послаблені чи заблоковані цілком.

Тож у всіх вимірах для церков Закарпаття вигідніше зберігати тісніші і ширші зв'язки з духовно-церковним світом цілої України як із найвагомішою запорукою забезпечення суверенності і міцності закарпатських духовно-релігійних традицій та розвитку нормальної національної ідентичності в краю.

**3. Інформаційний фактор.** З переходом світової цивілізації у фазу телекомунікацій найважливішим фактором цивілізаційного розвитку стала інформація і технології, пов'язані з її акумулюванням, передавання і трансформацією. Коли ми уявимо собі Закарпаття в русинському варіанті в цю добу інформаційних потоків і змагань, то якими виявляться перспективи регіону на майбутнє? Чи спроможні будуть "руси" прилучитися зі своєю ще не виробленою мовою до світового інформаційного простору? З трьох боків — з півночі, заходу і півдня — закарпатський регіон оточений країнами, в яких розвинувся потужний, динамічний націоналізм і які зараз переживають новий етап національного піднесення й утвердження. Маємо на увазі Польщу, Словаччину, Угорщину і Румунію. Чи зможе витримати інформаційну конкуренцію русинська ідеологія і культура в цьому середньоєвропейському полі? Адже тут вона зустрічається з тими національними ідеологіями, які вважають великою мірою Карпати і Закарпаття своїм стратегічним геополітичним простором. Натомість саме в українському аспекті мешканці і культура Закарпаття отримують логіку органічного розвитку у плані сучасних цивілізаційних тенденцій: вони "вписуються" в національну ідеологію українства, отримують надійне заборону від асиміляції, отримують для себе потужний інтелектуальний потенціал країни, яка має велетенську за середньоєвропейськими мірками наукову і техно-

логічну базу, яка зараз щораз упевніше перетворюється на державу трансрегіонального геополітичного розвитку (чорноморська доктрина України, що передбачає особливу роль України у всьому Чорноморському регіоні, у широкий міжнародній взаємодії на перехресті ліній Балтика – Чорне море і Кавказ – Балкан). І якраз Україна найбільше засікавлена у збереженні русино-української ідентичності Закарпаття (чого, зрозуміло, не дуже хочуть інші сусіди регіону), бо це дає змогу українській державі впевненіше почувати себе у всіх центральноєвропейських ініціативах. Пішовши шляхом русизму, закарпатці приrekли б себе на тотальну провінціалізацію в інформаційному просторі Європи, це був би фатальний крок назад в усіх вимірах сучасного цивілізаційного розвитку.

**ІІІ. Політичний аспект. 1. Принцип регіоналізму.** Першою істотною проблемою Закарпаття є психологія і суспільна ідеологія регіоналізму, яка виробилася в краї через описані вище історичні і культурні причини. Власне, на цьому й пробує спекулювати теоретик русинізму П.Р. Магочай, використовуючи ідейні концепти регіоналізму, які розвинулися в європейській політологічній і культурологічній думці у післявоєнну добу [14: 221–245]. Так, ще у 2000 р. він писав: “Після 1993 року можна вже реалістичніше говорити про три рівні суспільно-політичної організації: 1) загальноєвропейський; 2) національно-державний; 3) регіональний. Якщо раніше найважливішим був середній, національно-державний рівень, то в майбутньому його вагомість, вірогідно, меншатиме, натомість зростатиме значення рівнів загальноєвропейського та регіональних. Уже сьогодні деякі держави Європейського Союзу (Бельгія, Німеччина, Єспанія, Велика Британія) з економічних і політичних причин почали децентралізацію влади, передаючи чимало повноважень із центру до регіонів. Скоріш за все, ця тенденція розвиватиметься, повертаючи нас до “Європи Середньовіччя”, де Шотландія мала прямі економічні стосунки з Провансом, Фландрія – з Ломбардією, без посередництва штучних столиць – Лондона, Парижа, Брюсселя, Рима...” [10: 12]. І далі: “Оскільки всі східноєвропейські країни палко прагнуть приєднатися до економічних і суспільно-політичних порядків, що їх установлює Європейський Союз, вони мають також усвідомити, що європейське майбутнє означає зокрема зменшення впливу національних держав і збільшення ваги регіонів та місцевих культур. Подібно до басків, котрі в Європейському Союзі перестають бути розділеними французько-єспанським кордоном, мадярське населення Словаччини, Румунії та Югославії має шанс у рамках об’єднаної Європи фактично з’єднатися зі своїми одноплемінниками в Угорщині, не покидаючи своїх культур-

них регіонів... Суть у тому, що ті, хто закликає до повної політичної незалежності для країн чи їхніх частин, згідно з їхніми теперішніми кордонами, озвучують ідеали минулого. Це добре, що чимало народів здобули незалежність, але тепер, щоб просунутися далі до стабільніших і тривкіших політичних відносин, їм у жодному разі не можна зациклувати свою геополітичну свідомість на ідеях незалежності. Доба національних держав як найдієвіших соціальних і економічних цілостей закінчилася. Європа може й мусить показати шлях до нової дійсності, розбудовуючи Європейський Союз і поступово поширюючи його на весь континент. Таке майбутнє може забезпечити добробут національних меншин у Центрально-Східній Європі й у зв'язку з цим показати, що 1989-й революційний рік був справді початком нової доби, а не поверненням до старої" [10: 13].

У цій логічній еквілібрістиці легко вловити два хитро подані "підривні" пункти: затирання держаних кордонів і ствердження ролі національних меншин. Ми бачимо, як легко підважилися два наріжні камені європейського (і світового) гармонійного устрою: визнання недоторканності державних кордонів, бо інакше світ може бути кинутий у хаос нескінчених війн, і усвідомлення незнищенності національних сущностей. П.Р. Магочій вдався до елементарних кругтійств, правда, витриманих за логікою ліберально-космополітичних теорій сучасності. По-перше, він абсолютновував цілком конструктивну політичну тезу швейцарського мислителя Дені де Ружмана про зростання ефективності регіонів у післяіндустріальну епоху як конкретних чинників взаємодії на всіх рівнях і у найвіддаленіших просторах, що відповідає світовим процесам глобалізації. Регіони, справді, мають право і навіть певне покликання до найбільшого самоствердження і самостійності, але з тою умовою, що вони цим не перетворяться на деструктивні, дестабілізуючі фактори. По-друге, ідеологія Євросоюзу цілком не зводиться до заперечення ідеї і ролі націй. Навпаки, ми бачимо, що націоналістичний фактор, ширше — національна логіка поведінки й оцінки явищ — зростають в Європі. Про це свідчать і низка юридичних актів, до яких вдаються уряди різних країн, щоб посилити свою національну ідентичність на рівні освіти, захисту національних мов, зупинення хаотичної міграції, дотримання суворіших норм надання громадянства та ін., і наукові праці провідних націологів, які доводять пріоритетність національних і націотворчих парадигм у здійсненні проекту майбутнього у світі [15; 16; 18; 19 та ін].

Безумовно, через різні причини — географічні, соціально-гospodarsькі, історичні, культурні, геополітичні — Закарпаття сьогодні ви-

діляється в яскраво окреслений регіон. Це справді вельми самобутній, колоритний варіант українського етносу. Однак це зовсім не може бути підставою до інтенсивнішого і кардинальнішого відцентрування цього регіону від українського простору, поза яким цей регіон, власне, буде приречений до втрати самобутності і колоритности, причину чого ми вже частково пояснили вище. Додамо лише: закарпатський регіоналізм не має глибшої сутності якраз тому, що він не має етнічної основи, а тільки відмінності, набуті історично.

На цьому також намагається спекулювати П.Р. Магочій. У статті “Лабораторне вирощування національної свідомості” (“Критика”, 1978, № 10) він детально описує спробу формування національної ідентичності у монегасків – мешканців мікрокраїни Монако на Півдні Франції. Уся логіка статті доводить, що в будь-якому регіоні можна сформувати національну свідомість певної групи мешканців, аби лише було бажання і якісь політико-фінансові імпульси до цього. Так приховано ніби проектується моделювання нової русинської народності у підгір'ї Карпат.

Історія знає такі приклади, коли національні ідентичності були змодельовані не на етнічній свідомості і відмінності, а під впливом тих чи інших розрахунків (Люксембург, Швейцарія постали з геополітичного протистояння сильних сусідів – як нейтральні “буфери” між Францією і Німеччиною). Найяскравіший приклад – моделювання націй у просторі цілої Латинської Америки (крім Бразилії), де руспійними чинниками були не етнічні чи культурні відмінності, а передовсім геополітичні тенденції та інтереси певних політичних еліт. Саме вони поділили єдиний еспаномовний та культурний простір. Завжди можна підживити якісь інтенції до відокремлення, до регіональної суверенності, до набуття більшої мовної і культурної специфіки. З останніх прикладів можемо навести, як зміцнили свою національну самобутність боснійці і черногорці на просторі колишньої Югославії: у 1990-і роки, коли почала розпадатися Югославська федерація, вони посилили нормування регіональних відмінностей своїх діалектів у напрямку відрізнення від колись єдиної сербо-хорватської мови; зробили більший наголос на власній культурній окремішності. Правда, в обидвох випадках в основі сепаратизму лежали дві потужні причини: релігійна (мусульманство боснійців) і геополітична (традиційна прилушеність до Адріатики Черногорії). Та найважливіша причина таких новаторських проектів націотворення полягає у доцільноті суспільно-економічного змісту і важливості для інтересів культурно-політичних еліт. В обидвох європейських випадках така доцільність полягала у тому, що маленькі країни на Балканах відокремлювалися від нестабільного югославського простору, який об'єктивно, через історичний імперіалізм-гегемонізм сербів,

саморуйнувався у міжнаціональних зіткненнях (сербо-словенська, сербо-хорватська і сербо-боснійська війни 1991–1995 рр.) і занепадав; а важливість відкривалася у тому, що ці народи отримували можливість по-новому розвинути свої етно-культурні потенціяли (особливо у випадку Чорногорії) та зберегти свою етно-ментальну самобутність через захист традицій віри (ісламська специфіка боснійців).

Якщо ми проведемо паралелі до русинського феномену Закарпаття, то побачимо, що, поза вже проаналізованими нами факторами, таких доцільності і важливості для сепаратизму регіону нема. Тому, що ніякої соціально-економічної вигоди мешканцям Закарпаття будь-яка форма сепаратизму принести не може, надто стагнаційним виявився цей край у виробничих і технологічних вимірах, а його культурно-політичні еліти не мають ні ідеологічних, ні геостратегічних, ні політико-інформаційних, ні культурно-цивілізаційних проектів щодо важливості сепарації від України.

**2. Принцип геополітики.** Можна розглянути русинський проект і за логікою геостратегічних тенденцій. Поза сумнівом, в усьому світі постійно відбуваються, часто невидимі, внутрішні процеси соціально-культурного, релігійного, економічного, науково-інформаційного змісту, які ведуть до зміни балансу сил усередині якоїсь країни, регіону, макрорегіону, на просторі цілого континенту чи хоча б частини його цивілізаційних основ. Наприклад, ментально-цивілізаційні тенденції колись розвалили єдину Римську імперію на Західну і Східну, які раптом відчули себе цілком чужими; націоналістичні рухи та ідеології розвалили Австро-Угорську імперію цілком, а Російську частково (у 1918 році); культурно-національні тенденції у світі завдали удару гіантській Турецькій імперії і велики її частини опинилися серед абсолютно інших геополітичних розрахунків. Сьогодні такі глибинні інтенції відбуваються у Центральній Азії, на Далекому Сході, в Африці. Незабаром світ побачить саме там суттєві зміни в національному, культурному і геополітичному бутті народів цих макрорегіонів і континентів. В основах цих процесів передусім лежать географічні умови життя народів, які формують їхню ментальність, і духовно-вольові фактори життєдіяльності їхніх еліт. Іншими словами, географічні умови утворюють зручні або незручні ситуації для конкуренції або консолідації між певними народами. Так виникають міжнародні союзи чи протистояння, змагання за спільну вигоду (найкращий приклад — Європейський Союз) чи за корисливу перевагу (найкращий приклад — прагнення до домінування у пострадянському просторі Росії). Історичне буття народу, здебільшого, формує у ньому піднесено-геройчу психологію, наступальну

національну ідеологію, високоідейну, динамічну культурну свідомість. Усё це в сумі витворює елітарну (шляхетну), експансивну, пасіонарну ментальність нації. Однак при цьому можуть діяти і зворотні чинники (розростання психології плебейства, історичної пасивності і пораженства, примітивно-провінційного самозамикання). Вони провадять, зрозуміло, до поступового занепаду народу. Ось це внутрішнє балансування сил та інтенцій і витворює здатність чи нездібність певного народу до регіональної, геополітичної активності.

Ми для того так детально описали процеси геополітичного розвитку, щоб дати розуміння безнастанності геополітичної конкуренції в кожному більш-менш важливому, багатому регіоні. Тобто у кожному куточку землі постійно відбуваються змагання за домінування і використання потенціялу якогось регіону у політичному, економічному, суспільному, гуманітарно-культурному, інформаційному планах. Тож ідеологи русинського регіоналізму мали би здати собі звіт: куди ведуть вони своїх краян? До яких випробувань і змагань? Чим ризикують при цьому?

У геополітичному вимірі сьогодні макрорегіон Центральної Європи характеризується посутью стабільністю, гарантією цього є і структури ЄС, і, особливо, стратегія НАТО, до якого входять Польща, Словаччина, Чехія, Угорщина, Румунія, Болгарія. Водночас саме в цьому просторі, як у жодному іншому в Європі, зберігаються численні культурно-етнічні регіони, за які ведуться суперечки між державами і які є середовищами прихованого протистояння. Це і Південна Словаччина із 500-тисячною угорською меншиною, яка претендує на автономію, і Східна Словаччина із десятками тисяч русинів-українців, і румунська Трансильванія з 2,5 млн. угорців, і румунська Добруджа, яка історично належала до Болгарії і де збереглося болгарське населення, і сербська Воєводина, де зріє змагання угорців за більшу автономію, і Західна Македонія, де домагаються більших прав албанці, і Північна Греція, де історично склалися великі анклави замешкання албанців і болгарів, і складний та напруженій конгломерат народів та інтересів у Боснії і Герцеговині і т. ін. Для складної будівлі Центральної Європи дуже небезпечними є будь-які рухи до етнічного, автономістського, конфесійного сепарування. Вони можуть спровокувати зміни в сусідніх регіонах. У цьому контексті регіон Закарпаття має стратегічну вагу: цілісно або частинами його територія входить у плани експансіоністських ідеологічних накреслень Угорщини, Румунії і Словаччини, кожна з яких має тут свої етнічно-історичні "закоріненості" і в мріях власного посилення розглядає цей регіон як простір бажаного розвитку. Зрозуміло, що кожна з названих країн, теоретично і, думаємо, матеріально підтримуючи русинство, не прагне

ніякого етнічного зміцнення тут місцевих жителів. Русинська карта розігрується тільки для того, щоб послабити у цьому геостратегічному регіоні позиції України. Тож чи задумуються теоретики та ідеологи русинізму про свої перспективи? Адже й не пророкові ясно, що за якої зміни геополітичної ситуації якраз “русини” були б першою жертвою асиміляції з боку головних гравців, бо саме їх (русинів) би розглядали, як найслабший, нестійкий елемент, який треба “перетравити”.

Натомість українські національна політика та ідеологія є найменше загрозливими для закарпатської ідентичності, якщо загалом можна говорити про якусь загрозу з цього боку. По-перше, тому, що регіон Закарпаття не є аж таким геостратегічно важливим для держави Україна. Ця держава має надто великі розміри і передусім зацікавлена у розвитку своєї південної, чорноморської, міжнародної політики, яка може у майбутньому дати їй великі можливості, прибутки і перспективи; у західному, середньоєвропейському, напрямку Україна і так добре геополітично утверджена, оскільки до її складу входять Галичина, Буковина і Волинь, що дає можливість бути гравцем і в Центральній Європі. По-друге, закарпатська регіональна ідентичність не є викликом для української національної ідеології та ідентичності за великим рахунком, адже закарпатська відмінність сприймається радше як колоритне різноманіття, ще одна грань української етнографічно-субетнічної мозаїки, а не як іонаціональна суспільна маса, яку бажано асимілювати.

**3. Принцип політичних маніпуляцій.** Мешканці Закарпаття через свою історію і ментальність стали вже віддавна об'єктом маніпуляцій з боку різних чинників. На закарпатську суспільно-політичну свідомість намагаються впливати названі західні держави-сусіди, які зацікавлені в цьому просторі з національно-геостратегічних міркувань. Тут, за їхніми версіями історії, є часточка їхнього минулого, культури, тут відкриваються перспективи ширшого міжнародного утвордження.

Традиційно Закарпаття є об'єктом далекосіжжих імперських впливів з боку Росії, яка завжди прагнула грati свою домінантну роль у просторі Середньої і Південної Європи. Ці впливи від XIX ст. пустили глибоке коріння, бо базувалися на сутнісних ідеологічних і духовно-конфесійних схемах та концепціях: слов'янофільстві і православ'ї. Росії вдалося прищепити частині закарпатського соціому ідеологічну міфологему про слов'янську єдність, підмінену сліпою орієнтацією на все російське як нібито “найслов'янськіше”, “цивілізаційно вище” (тут спрацював, зрозуміло, фальшивий фактор проповіді російського мессіанізму). Так само доктрина православ'я здобула собі міцні позиції в регіоні (особливо, хоч це дивно, у совєтський і постсовєтський час)

завдяки навіюванню надуманої “всеправославної” мобілізації супроти “грішного” католицького світу, з використанням давніх прив’язаностей місцевих мешканців до візантійсько-православної традиції перед наступом угорців-католиків. Унаслідок цих російських впливів відбулася доволі відчутна деформація свідомості закарпатських українців у бік до плекання міфотеорії “общероссійства”, відречення від національної традиції і параметрів національного мислення, формування психології меншовартості перед “великою російською нацією і культурою”. До сьогодні ці деформації виявляються у вигляді відносно широкого, хоч і смішного за вимовою, побутування російської мови серед міських мешканців Закарпаття, які у такий спосіб прагнуть показати, що вони тек “передові”.

Русинська течія зазнає маніпуляцій і з боку теперішнього українського лібералізму. Ми вже цитували статті П.Р. Магочія з провідної київської ліберальної газети “Критика” (редактор — Григорій Грабович), яка в такий спосіб прагне “озвучити” русинську проблему. У видавництві “Критики” з’явилася “Історія України” П.Р. Магочія (2007), у якій не тільки з позицій ліберального космополітизму потрактовано українську історію, а й кинуто легкі натяки щодо реальності русинів і загалом щодо “полієтнічної” сутності проекту “Україна”. Також тут вийшла відразу трьома мовами — українською, англійською і “русинською” — книжка П.Р. Магочія “Народ нізвідки”. Що за цим стоїть? Звідки такий інтерес позаєтнічних лібералів до, власне, етнічного русинізму? Передусім, очевидно, космополітичний ідеологічний принцип плуралізму, за яким навіть Зло має право голосу і, безумовно, стратегічне завдання за будь-яку ціну зупинити український націоналізм, його розростання і зміцнення. І тут русинський фактор етнічного парткуляризму може бути дієвим, навіть тоді, коли самі його організатори до всього національного ставляться або з іронією, або з насторогою. Мак'явеллізм відкидається лібералами, зрозуміло, лише в теорії, але не на практиці.

Ми зробили лише короткий огляд русинської проблеми як своєрідної форми нового/старого націотворення. В усіх головних вимірах — націологічному, культурологічному, geopolітичному, політичному — русинство проявляє себе сьогодні не тільки як безгрунтovne, штучне явище, а й як явище суттєво деструктивне. Воно витворює перед українськими мешканцями Закарпаття і західнокарпатського регіону химерні уявлення про їхні походження та історичну місію, позбавляє ширших, ідейних нуртів у культурному і духовному планах, вносить руйнівні, загрозливі тенденції в геополітичну стабільність цілої середньої Європи, стає інструментом для різноманітних політичних спекуляцій та корис-

ливих інтриг. Під цим кутом зору це явище є й антидержавне, і антиукраїнське, і тому вартоє адекватної оцінки і конкретних дій.

Русинство у всіх сенсах як політична і культурна теорія є квазі-ідеологією, оскільки побудоване на фальшивих і хибних уявленнях та розуміннях етногенезу, не виражає глибших і перспективніших ідейно-інтелектуальних та духовних потреб регіону, немає цілостності і завершеності як власне програма дій на завтра. Воно завжди буде залишатися лише комбінацією — для вражених комплексом національної неповноцінності культурників і політиків, з їхнім вічним мадяронством і московіфільством чи іншими варіантами якогось малоросійства, для міжнародних зацікавлень і чинників, для цинічних політичних і регіоналістських груп. Особливо неконструктивно є роль сучасного українського лібералізму в русинському питанні, який прагне використати цей деструктивний фактор тільки для того, щоб послабити, зупинити український націоналізм, що постійно зростає в державі. Так, у полеміці з Романом Кабачієм; який чітко означив русинську проблему, як штучно й антиукраїнську [9], Сергій Біленський контраргументує: "... ми не можемо заперечувати права людей бути тим, ким вони хочуть бути. Принаймні доти, доки вони не починають діяти всупереч карному кодексу. Це підставовий принцип демократії... Сучасний світ — це світ різних виборів, пропозицій та альтернатив, а його метафорою чи навіть репрезентацією є ринок" [2: 38–39]. Також зі статті С. Біленського можна довідатися, що, виявляється, є навіть дві окремі національні ідентичності — русинська і лемківська, і цих лемків і русинів відштовхнула від українства в міжвоєнних і повоєнний час діяльність УПА. Тобто все перевернуто з ніг на голову: не терор угорської та польської влади за участь і співчuvання діям УПА відштовхнули лемків і русинів від українства, а чомусь навпаки. Засадою самого С. Біленського є таке: "Проте етнографічні аргументи в запереченні (щоправда, і в ствердженні) існування якогось народу є дуже непевними, адже з подібного чи навіть із того самого етно-лінгвістичного матеріалу можна творити різні національності" [2: 38]. I автор наводить приклад українців, яким найбільше сприяли австрійська і радянська влада. (Це шляхом терору і голодомору в СССР, чи як?). Справді, нації творилися в минулому з різного етнографічного матеріалу, але або під силовим тиском держави з метою асиміляції чужих елементів, або шляхом компромісів і синтезу відмінних етнографічних регіонів, однак завжди вирішальною була стратегічна ідея доцільності національної і державної єдності. Це особливо яскраво видно на прикладах таких регіонально відмінних

держав, як Франція, Німеччина, Еспанія, Італія та ін., де регіональні відмінності збереглися, та вони не перешкоджають функціонуванню перспективної загальнонаціональної програми (баски і каталонці в Еспанії — це винятки збереження цілком національних ідентичностей в регіонах).

Русинство стало міжнародним фактором — і це чи не головна сутність його живучості й деструктивності. Як теорія, воно в різних відмінах існує в Сербії і Боснії, серед емігрантів США і Канаді, взаємодіє з державними інтенціями в Румунії, Угорщині, Словаччині і Польщі. Це, власне, приклад того, коли діаспора, відчуваючи об'єктивне ослаблення національної і культурної ідеології (причина — тривала безодержавність України), починає витворювати свої окремі, часто дуже химерні, ідентичності. Таке в історії траплялося з різними народами.

“Русинська комбінація” сьогодні є загрозою і дезорієнтацією для українства в багатьох планах, що ми вже висвітлили вище. Найважливіше, що вона є великим самообманом насамперед для самих мешканців західнокарпатського і підкарпатського регіонів, бо гальмує їхній національно-цивілізаційний поступ. Русинство пробує підмінити елементарною регіональною відміннотю концепцію творення нової етно-культурної ідентичності, при цьому не маючи визначального чинника — психо-волонтаристського пориву. Залікування України з боку деяких ідеологів русинізму “новими талібами у центрі Європи”, тобто гаданим терористичним рухом, звучить радше, як гротеск, аніж, як погроза. Насправді це лише чергова спроба, і тут сходяться у своїх цілях різні міжнародні і внутрішні чинники антиукраїнства і космополітизму, послабити “Карпатський бастіон” українства, тобто геополітично і цивілізаційно закономірну присутність української держави в Середній Європі, в органічному для нас геокультурному просторі у межиріччі Дунаю і Дністра, що зберігає свою цілісність протягом тисячоліть.

### Використана література

1. Бандрівський М., Йосипишин Я. Кельти на Заході України // Україна в минулому. — Вип. 9. — Київ-Львів, 1996. — С.8–16.
2. Білецький С. Заперечення заперечення // Критика. 2008. — № 1–2. — С.38–39.
3. Борковський О. Розділ “Елементи нації” // Борковський О. Вступ до націології. — Мюнхен, 1992. — С. 180–257.
4. Відкритий лист до європейців. — Львів: Літопис, 1998. — С. 221–245.<sup>41</sup>
5. Власто А. Запровадження християнства у слов'ян. Вступ до середньовічної історії слов'янства. — К.: Юніверс, 2004. — С. 71.

6. Вовк Ф. Антропологічні досліди українського населення Галичини, Буковини й Угорщини // Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат. — Т.1. — С.535–574.
7. Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат. — Т.1. Археологія та антропологія. — Львів, 1999.
8. Ідзьо В. Вілив кельтів на розвиток слов'янського етносу і слов'янської державності // Ідзьо В. Ранньослов'янське суспільство і ранньослов'янська державність. — Львів: Сполом, 2004. — С.42–121.
9. Критика. — 2007. — № 9.
10. Магочій П.Р. Кінець національних держав // Критика. — 2000. — №4. — С.12.
11. Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848-1948). — С.30.
12. Майоров О. Українське Прикарпаття — прабатьківщина хорватів // Записки НТШ. — Т.ССХХII. — Львів, 2006. — С.155–186.
13. Палій О. Ключ до історії України. — К., 2005. — 205с.
14. Ружмон Д. де. До федерації регіонів // Ружмон Д. де. Європа у грі. Шлях Європи.
15. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. — К.: Ніка-Центр, 2006. — 320с.
16. Сміт Е. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. — К.: К.I.C., 2004. — 170с.
17. Тиводар М. Етнологія. — Львів: Світ, 2004.
18. Хантингтон С. Кто ми? Вызовы американской национальной идентичности. — М.: Издательство АСТ, 2004. — 635с.
19. Хюбнер К. Нація: от забвения возрождению. — М.: Канон, 2001. — 400с.

*Igor Duda,*

заслужений працівник культури України,  
директор Тернопільського обласного художнього музею,  
доцент Тернопільського національного педагогічного  
університету імені В.Гнатюка,  
редактор газети "Дзвони Лемківщини",  
відповідальний секретар, член Президії СФУЛО®

### **Церковні діячі Лемківщини**

Лемки в усі часи відрізнялися високою релігійністю. Може саме тому з Лемківщини вийшли ряд церковних діячів — “пастирів душ і духовних батьків”, які походили зі старих священичих родів.

До першої (найдавнішої) групи належать роди, прізвища яких за-кінчуються на -ський і -ц'кий. Вони беруть початок від назв відповідних

сіл: Бажанські, Вербицькі, Волянські, Добрянські, Зубрицькі, Ільницькі, Копистинські, Коцловські, Криницькі, Медвецькі, Мишковські, Могильницькі, Полянські, Соболевські, Тиханські, Юрковські. Зокрема, з родини Копистинських походить єпископ Перемиський Михайло Копистинський, який очолював Перемисько-Самбірську єпархію в 1592–1610 рр., тобто в часі укладання Унії в Бересті (8, 20–22).

Другу частину складають прізвища на *-вич*, які виводяться з власних імен давніх княжих службовців-тивинів, а пізніших дідичів. До них входять: Антоничі, Алексовичі, Василевичі, Венгриновичі, Войтовичі, Делькевичі, Константиновичі, Мировичі, Носалевичі, Прокоповичі, Сембратовичі, Тарновичі, Федоровичі, Юрчакевичі (8, 22–23).

До третьої групи лемківських священичих родів належать представники селянського стану: Бескиди, Демянчики, Дуркоти, Гнатишаки, Качмарчики, Малиняки, Прокопчаки, Савчаки, Станчаки, Хиляки, Хомишаки. Сини вільних селян шляхом одружения з доньками давніх священичих родів переймали їх родинні та патріотичні традиції, вірно служили Церкві і Народові (8, 23).

У XVI ст. у Сяноці діяла "Школа Книгописців", де переписували релігійні книги для лемківських церков. З цієї школи вийшов проповісник Михайло Василевич. Переїхавши у монастирі Пересопниця на Волині протягом 5 років (1556–61), він переписав на 950 пергаментних аркушах "Євангеліе", перекладене з "болгарської" (тобто старослов'янської) на "руську" (староукраїнську) мову за дорученням князя Гольшанської. Від "Пересопницького Євангелія" починається нова українська література, свідчить Іван Огієнко. Тепер ця унікальна книга зберігається в приміщенні Верховної Ради України. На ній присягали Президенти України Л. Кравчук, Л. Кучма і В. Ющенко.

Визначним церковним діячем початку XVIII ст. був о. Іван Прислопський з Кам'яної, п-т Грибів. Від 1736 р. служив парохом у рідному селі. Переїхав з польської на лемківську "просту мову" "Псалми Давидові", з відповідними поясненнями до кожного вірша, переписав кирилицею "Літургікон" та "Ірмологіон" для потреб своєї церкви. При укладанні збірки "Пісні церковні на всі празники" він користувався "Лексиконом" (1627) П. Беринди, що до 1939 р. зберігався у с. Жегестові (5, 383–385; 8, 37).

З Лемківщини вийшли ряд єпископів, митрополитів, два кардинали і патріархи. Єпископ Перемиський Тома Полянський (1796–1869) походив з Бортного, п-т Горлиці. Був сином місцевого пароха. Рукоположений 1819 р. Був довголітнім членом Капітули Перемиської Єпархії, а в 1847–51 рр. — її головою. Реалізував на терені єпархії ухвали "Головної

Руської Ради" у Львові. У 1850–60 рр. був політичним провідником Перемищини, сприяв правовому вирівнюванню між греко- і римо-католиками в Галичині. Єпископом став у 1859 р. (8, 39–40).

З іменем Йосифа Сембратовича (1821–1896), митрополита Галицького в 1870–82 рр., пов'язані церковні "Брацтва Тверезости" і реформа монастирів оо. Василіян. За його тверду позицію супроти польських зазіхань на українську (греко-католицьку) церкву цісар Франц Йосиф I, за доносами намісника Галичини, примусив Й. Сембратовича залишити митрополичий престол. Він народився в Криниці-Селі (п-т Новий Санч) у родині місцевого пароха о. Теодозія. Відвідував гімназії в Новому Санчі та Перемишлі. Студіював теологію у Відні. Відтак був ректором Духовної Семінарії у Львові і професором Львівського університету, віце-ректором Семінарії у Відні. У 1858–67 рр. працював у Конгрегації в Римі. У 1865 р. папа Пій IX іменував о. Й. Сембратовича титулярним архиєпископом, який опікувався науковою греко-католицького обряду в Колегії св. Атаназія в Римі. Архієрейські священня провели митрополит С. Литвинович і єпископ Т. Полянський. У 1867 р. Й. Сембратович став помічником Перемиського єпископа, а 1870 р. обняв митрополичий престол у Львові. Після залишення престолу, перенісся до Риму, де, неначе у вигнанні, прожив ще 18 років. Помер у Римі, був похований у спільній могилі римських кардиналів.

З тієї ж родини походив другий митрополит Галицький (1883–98 рр.), згодом кардинал Сильвестр Сембратович (1836–1898), який відіграв визначну роль у церковному житті і крайовій політиці Галичини кінця XIX ст. Він народився в с. Дошниця (п-т Ясло) у родині місцевого пароха о. Антонія — рідного брата Йосифа Сембратовича. У 1848 р. батько помер і мати Анна з Вислоцьких не мала змоги віддавати дітей до гімназії. Стрийко о. Йосиф забрав Сильвестра і Юліяна до Львова, а в 1852 р. — до Відня. Молодий Сильвестр закінчив богословські і філософічні студії у Відні та Колегії папи Урбана VIII у Римі. Після цього був сотрудником у с. Фльоринка на Лемківщині. У 1863 р. став префектом Духовної Семінарії у Львові, відтак — професором богословія Львівського університету. У 1879 р. висвячений єпископом. Управляв, як адміністратор, митрополією протягом трьох років. З 1893 р. — митрополит Галицький, з 1895 р. — кардинал. Помер у Львові (8, 40–41).

Кардинал С. Сембратович був визначною політичною постаттю в Австро-Угорщині. З його іменем пов'язана реформа ЧСВВ, скликання собору у Львові в 1891 р., початок т.зв. "Нової Ери" в галицькій крайовій політиці, заснування Української Християнсько-Суспільної Партиї та його друкованого органу "Руслан" у Львові, уведення (1895 р.) фонетич-

ного правопису в галицьких школах, замість етимологічного. У 1894 р., перебуваючи на Крайовій виставці у Львові, Й. Сембратович зустрівся з цісарем Францом Йосифом I. Як віце-маршал Галицького Крайового Сейму часто підносив голос в обороні прав русинського населення, з яким змушена була рахуватися Рада Міністрів. Кардинал, який лише з допомогою стрижка закінчив середню і високі школи, став меценатом здібних молодих письменників і молярів (зокрема І. Труша), сприяв відкриттю бурси Українського Педагогічного Товариства у Львові, яка носила ім'я кардинала Сильвестра Сембратовича. З-поміж вихованців цієї бурси перед Першою світовою війною вийшли отці д-ри Семен Демидчук, Іван Бучко, Петро Хомин. Завдяки впливу Й. Сембратовича у Львові відкрито першу руську (українську) народну школу імені Маркіяна Шашкевича. Написав він "Послання", що не втратили історичної вартості, зокрема актуальне "Послання по ділу 900-літнього ювілея крещення Русі" (1888) (8, 40–45).

З лемків також походив єпископ Перемиський д-р Юліян Пелеш (1843–1896), який народився в с. Бортному (або Смерековець, п-т Горлиці) у родині місцевого дяка. Закінчив гімназію в Перемишлі (1863 р.), богословські студії у Віденському університеті. Був префектом Духовної семінарії у Львові і Перемишлі. У 1874–83 рр. — парох церкви св. Варвари у Відни і ректор семінарії. Через деякий час — домашній учитель архікнязя Рудольфа. У 1883 р. — архидиякон і декан Митрополичної Капітули у Львові. В лютому 1885 р. іменований єпископом новоствореної греко-католицької епархії в Станиславові. У 1891–96 рр. — єпископ у Перемишлі. Обстоював самостійність русько-української мови. Ю. Пелеш є автором багатьох наукових праць, серед яких найвизначніша "Історія церковної унії зі св. Римським Престолом" (у 2-х т., Віденськ, 1878), "Пастырське богословіє" (Віденськ, 1877), "Краткое богословие" (Ужгород, 1890) (8, 45–46).

Сином Лемківщини й останнім Перемиським єпископом був Йосафат Коциловський (1876–1947) зі с. Пакощівка, п-т Сянік. У 1895 р. закінчив гімназію в Яслі. Рукоположений 1907 р., висвячений на єпископа 1917 р. У 1946 р. ув'язнений більшовиками і вивезений поблизу Києва, де згинув як мученик за віру (8, 45–46).

З-поміж університетських професорів, які вийшли з Лемківщини, були Й. Ярина, Й. Делькевич, Т. Мишковський. Отець д-р Йосиф Ярина (1750-і – 1817) походив зі с. Радоцина, п-т Горлиці. Був професором Фільософічно-Богословського Інституту у Львові (з 1805 р. — Університет).

За часів конституційної Австрії Львівський Університет мав одного ректора-русина, ним був лемко о. д-р Йосиф Делькевич (1822–1912).

Він закінчив гімназію в Перемишлі, був крилошанином Перемиської Капітули. З 1864 р. — професор церковної історії Львівського Університету (у 1868–69 рр. — ректор). Автор наукових праць, що писані латиною “De cruciatis eorumque origine”, “Praelectiones ex Historia Eclesiastika”. Був членом управи “Народного Дому”. У 1888 р. організував (разом із проф. І. Шараневичем) виставу церковного мистецтва в музеї Ставропігійського Інституту у Львові. Прожив у Львові понад 50 років. Навіки спочив у Львові на Личаківському цвинтарі. Над його могилою промову виголосив о. Т. Мишковський (8, 47–49).

Отець д-р Тит Мишковський (1861–1939) народився у с. Перегримка, п-т Ясло в родині місцевого пароха о. Івана. У 1880 р. закінчив гімназію у Перемишлі. Богословські студії проходив у Відні (1880–84 рр.) Від 1903 р. був професором богословія Львівського Університету і головою товариства “Галицько-Руська Матиця”. Мав репутацію “амбасадора” Лемківщини у Львові. Був членом управи “Народного Дому”. Під час Першої світової війни ув’язнений у концтаборі Талергоф. Член-засновник Богословського Наукового Товариства у Львові. У 1928–36 р. — професор Греко-Католицької Богословської Академії у Львові. Автор багатьох богословських і літургійних праць та спогадів. Видавець книг літургійного вжитку (2, т. 4, 1564).

Лемківські священики зробили пам’ятний внесок у розвиток української літератури і мистецтва. У кінці XIX ст. був широко знаний “Ієронім Анонім” — письменник, “співець Лемківщини”. Під цим псевдо крився скромний священик о. Володимир Хиляк (1843–1893), син пароха о. Іgnatія, родом зі с. Верхомля Велика, п-т Новий Санч. Він учився в гімназіях Перемишля і Пряшева. З 1862 р. студіював у Духовній Семінарії у Львові, потім у Перемишлі. Працював священиком у селах Долина, Ізби, протягом 20 років — у с. Бортне (п-т Горлиці). Редагував часопис “Сандецька Русь”, який виходив у Новому Санчі. Автор повістей “Польський патріот” (1872), “Повість на часі” (1873), “Потяг сердець” (1874). Краща повість — “Шибеничний верх” (1877–78), перекладена російською мовою, була надрукована в часописі “Славянський мир” (1880). Пізніші повісті — “Руска доля”, “Перекинчик”. У 1882 р. “Академіческий Кружок” у Львові видав 3-томну збірку творів “Повісті и рассказы Иеронима Анонима” (4-ий том — 1887). Помер у с. Літиня біля Дрогобича (8, 52).

Свого славетного представника-священика Лемківщина має в музиці. Ним був композитор о. Михайло Вербицький (1815–1870) зі с. Улюч, п-т Сянік. У 1863 р. він написав музику до Національного гімну України “Ще не вмерла Україна” (слова П. Чубинського).

Уперше публічно виконаний 1865 р. на Шевченківському концерті в Перемишлі. З 1833 р. він учився у Львівській Семінарії. Музику студіював приватно у Перемишлі та Львові. Рукоположений 1850 р. З 1852 р. був довголітнім парохом у с. Млини на Яворівщині, де помер і був похований. Перший у Галичині почав укладати музику до поезій Т. Шевченка (найбільш відомий його "Заповіт"), пісні на вірші Ю. Федъковича, І. Гушалевича. Композитору належать також оркестрові симфонії й музика до драматичних вистав "Підгоряні", "Верховинці", "Галя", "Панщина", "Сільські пиніпотенти". Станислав Людкевич високо оцінив значення його творчого доробку: "Михайло Вербицький — перший піонер української музики в галицькій Україні, найбільший після Бортнянського духовний та хоровий композитор, перший наш симфонік, перший галицький плідний оперетист і останній композитор-гітарист" (6, 7–10).

Отець Іван Констанкевич (1859–1918) зі с. Ріпки, п-т Горлиці — відомий церковний і громадський діяч у США. У 1878–82 рр. студіював на теологічному відділі Львівського Університету. Був парохом у с. Ялин, п-т Сянік. У 1893 р. виїхав з родиною до США. Протягом 25 років працював парохом у м. Шамокін, штат Пенсильванія. Був одним із перших організаторів русько-українського життя в Америці. У 1894 р. співзасновник Руського (з 1914 р. — Українського) Народного Союзу і редактор його друкованого органу — газети "Свобода" (1895–96 рр.). Організатор хору "Боян" (з 1914 р. — "Бандурист") (2, т. 3, 1111).

З лемків вийшли чимало ієромонахів ЧСВВ. Отець Маркіян Шкирпан (1866–1941) походив зі с. Маластів, п-т Горлиці. У 1894 р. вступив до ЧСВВ. У 1902 р. виїхав на місійну працю до Бразилії, де ревно працював протягом 39 років. Отець Анатоль Стремецький (1869–1939) був ігуменом монастиря оо. Василіян у Краснопущі. Отець Юстин Роман (зі с. Босько, п-т Сянік) у 1944–46 рр. був останнім парохом василіянської церкви св. Йосафата в Перемишлі. Як уніата його заслали до Сибіру. З того ж села походить отець-vasilianin, д-р Мелетій Войнар, який у 1938 р. закінчив Григоріанський Університет у Римі. Від 1955 р. викладав канонічне право в Католицькому Університеті у Вашингтоні. Автор наукових праць (1949, 1954, 1958 рр.), виданих у Римі (9, 33–35).

Коли у листопаді 1918 р. на Сяніччині розпочався рух за приєднання Лемківщини до ЗУНР, його ініціатором став о. Пантелеймон Шпилька, родом зі с. Дмитровичі, п-т Перемишль. У 1904 р. закінчив Перемиську гімназію. Працював греко-католицьким

парохом у Вислоці Великому. З огляду на те, що в Сяноці квартирувало польське військо, осідком Повітової Української Національної Ради став Вислок. Отця П. Шпильку обрали головою т.зв. "Лемківської Республіки", яка проіснувала до 23 січня 1919 р. Після цього виїхав на Закарпаття. З 1945 р. перебував у Західній Німеччині, де написав спогади (5, 180–183).

Декретом від 10 лютого 1934 р. була заснована "Лемківська Апостольська Адміністрація" — греко-католицька установа, що охоплювала 9 деканатів, виділених з Перемиської епархії, та 121 парохію. Адміністрація була створена під тиском папського Риму і польського уряду, щоби протистояти поширенню православія та українізації Лемківщини. Осідком її було спершу с. Риманів, пізніше — м. Сянік. Апостольськими адміністраторами в 1934–45 рр. були оо. В. Масюх, Я. Медвецький, О. Малиновський.

Типовим представником лемківських священиків у його традиційному консерватизмі був о. д-р Василь Масюх (1873–1936) — селянський син з Нової Веси, п-т Новий Санч. Рукоположений 1899 р. Теологію студіював у Відни. Був доцентом церковного права у Львівському Університеті, професором Духовної Семінарії в Перемишлі, відтак парохом у Горожанній Великій (п-т Рудки). У кінці 1934 р. папа Пій XI покликав його на першого Апостольського адміністратора Лемківщини (2, т.4, 1448).

У 1936–40 рр. адміністратором був о. Яків Медвецький (1880–1941) зі с. Цвітова, п-т Бучач. З 1910 р. — професор Греко-Католицької Духовної Семінарії у Станиславові. Помер у Krakovі (2, т.4, 1505).

Отець мітрат Олександер Малиновський (1889–1957) у 1940–46 рр. багато зробив для національного відродження Лемківщини. На еміграції — ректор Духовних Семінарій у Німеччині і Голландії. З 1950 р. був генеральним вікарієм Екзарха греко-католиків у Великій Британії (2, т.4, 1449).

Традиції лемківського священицтва продовжують ієархи сучасності. Патріарх Київський і всієї України Димитрій (Володимир Ярема, 1915–2000) народився у с. Глідно, п-т Сянік. Початкову науку здобув самотужки. У 1931–38 рр. студіював малярство у Львові, займався стінописом. У 1938 р. мобілізований до Війська Польського, брав участь у перших боях, потрапив до німецького полону. Відтак студіював у Львівській Мистецько-Промисловій Школі в М. Осінчука. З благословення Митрополита А. Шептицького направлений на навчання до семінарії. У 1939 р. мобілізований до Червоної Армії. Згодом працював у Національному музеї. У 1947 р. прийняв

Уперше публічно виконаний 1865 р. на Шевченківському концерті в Перемишлі. З 1833 р. він учився у Львівській Семінарії. Музику студіював приватно у Перемишлі та Львові. Рукоположений 1850 р. З 1852 р. був довголітнім парохом у с. Млині на Яворівщині, де помер і був похований. Перший у Галичині почав укладати музику до поезій Т. Шевченка (найбільш відомий його "Заповіт"), пісні на вірші Ю. Федьковича, І. Гушалевича. Композитору належать також оркестрові симфонії й музика до драматичних вистав "Підгоряни", "Верховинці", "Галя", "Панщина", "Сільські пиніпотенти". Станислав Людкевич високо оцінив значення його творчого доробку: "Михайло Вербицький — перший піонер української музики в галицькій Україні, найбільший після Бортнянського духовний та хоровий композитор, перший наш симфонік, перший галицький плідний оперетист і останній композитор-гітарист" (6, 7–10).

Отець Іван Констанкевич (1859–1918) зі с. Ріпки, п-т Горлиці — відомий церковний і громадський діяч у США. У 1878–82 рр. студіював на теологічному відділі Львівського Університету. Був парохом у с. Ялин, п-т Сянік. У 1893 р. виїхав з родиною до США. Протягом 25 років працював парохом у м. Шамокін, штат Пенсильванія. Був одним із перших організаторів русько-українського життя в Америці. У 1894 р. співзасновник Руського (з 1914 р. — Українського) Народного Союзу і редактор його друкованого органу — газети "Свобода" (1895–96 рр.). Організатор хору "Боян" (з 1914 р. — "Бандурист") (2, т. 3, 1111).

З лемків вийшли чимало ієромонахів ЧСВВ. Отець Маркіян Шкирпан (1866–1941) походив зі с. Маластів, п-т Горлиці. У 1894 р. вступив до ЧСВВ. У 1902 р. виїхав на місійну працю до Бразилії, де ревно працював протягом 39 років. Отець Анатоль Стремецький (1869–1939) був ігуменом монастиря оо. Василіян у Краснопущі. Отець Юстин Роман (зі с. Босько, п-т Сянік) у 1944–46 рр. був останнім парохом василіянської церкви св. Йосафата в Перемишлі. Як уніата його заслали до Сибіру. З того ж села походить отець-vasilianin, д-р Мелетій Войнар, який у 1938 р. закінчив Григоріанський Університет у Римі. Від 1955 р. викладав канонічне право в Католицькому Університеті у Вашингтоні. Автор наукових праць (1949, 1954, 1958 рр.), виданих у Римі (9, 33–35).

Коли у листопаді 1918 р. на Сяніччині розпочався рух за приєднання Лемківщини до ЗУНР, його ініціатором став о. Пантелеймон Шпилька, родом зі с. Дмитровичі, п-т Перемишль. У 1904 р. закінчив Перемиську гімназію. Працював греко-католицьким

парохом у Вислоці Великому. З огляду на те, що в Сяноці квартирувало польське військо, осідком Повітової Української Національної Ради став Вислок. Отця П. Шпильку обрали головою т.зв. "Лемківської Республіки", яка проіснувала до 23 січня 1919 р. Після цього виїхав на Закарпаття. З 1945 р. перебував у Західній Німеччині, де написав спогади (5, 180–183).

Декретом від 10 лютого 1934 р. була заснована "Лемківська Апостольська Адміністрація" — греко-католицька установа, що охоплювала 9 деканатів, виділених з Перемиської єпархії, та 121 парохію. Адміністрація була створена під тиском папського Риму і польського уряду, щоби протистояти поширенню православія та українізації Лемківщини. Осідком її було спершу с. Риманів, пізніше — м. Сянік. Апостольськими адміністраторами в 1934–45 рр. були оо. В. Масциух, Я. Медвецький, О. Малиновський.

Типовим представником лемківських священиків у його традиційному консерватизмі був о. д-р Василь Масциух (1873–1936) — селянський син з Нової Веси, п-т Новий Санч. Рукоположений 1899 р. Теологію студіював у Відні. Був доцентом церковного права у Львівському Університеті, професором Духовної Семінарії в Перемишлі, відтак парохом у Горожанній Великій (п-т Рудки). У кінці 1934 р. папа Пій XI покликав його на першого Апостольського адміністратора Лемківщини (2, т.4, 1448).

У 1936–40 рр. адміністратором був о. Яків Медвецький (1880–1941) зі с. Цвітова, п-т Бучач. З 1910 р. — професор Греко-Католицької Духовної Семінарії у Станиславові. Помер у Krakovі (2, т. 4, 1505).

Отець мітррат Олександер Малиновський (1889–1957) у 1940–46 рр. багато зробив для національного відродження Лемківщини. На еміграції — ректор Духовних Семінарій у Німеччині і Голландії. З 1950 р. був генеральним вікарієм Екзарха греко-католиків у Великій Британії (2, т. 4, 1449).

Традиції лемківського священицтва продовжують ієархи сучасності. Патріарх Київський і всієї України Димитрій (Володимир Ярема, 1915–2000) народився у с. Глідно, п-т Сянік. Початкову науку здобув самотужки. У 1931–38 рр. студіював малярство у Львові, займався стінописом. У 1938 р. мобілізований до Війська Польського, брав участь у перших боях, потрапив до німецького полону. Відтак студіював у Львівській Мистецько-Промисловій Школі в М. Осінчука. З благословення Митрополита А. Шептицького направлений на навчання до семінарії. У 1939 р. мобілізований до Червоної Армії. Згодом працював у Національному музеї. У 1947 р. прийняв

свячення, служив у православних парафіях Львівщини, а з 1958 р. — у церквах Львова. У червні 1990 р. брав активну участь у підготовці і проведенні Помісного Собору УАПЦ. Не погодився з рішенням Собору про створення УПЦ. Пострижений у ченці, у вересні 1993 р. обраний Патріархом УАПЦ. Автор монографії “Дивний світ ікон”.

Архиєпископ Перемисько-Новосанчівський Адам (Олександер Дубець, нар. 1926 р.) — уродженець с. Фльоринка, п-т Новий Санч. У 1942 р. гестапо арештувало його батька Василія і замучило в Освенцимі. Богословські студії закінчив у Варшаві. Після висвячення перебував на парохії в с. Висова, п-т Горлиці. У 1966 р. призначений деканом у Сяноці. У 1983 р. пострижений у ченці. Зведений у сан архімандрита і єпископа, призначений у православну Перемисько-Новосанчівську єпархію. Ініціатор реставрації старих церков, будівництва нових храмів на Лемківщині, причислення о. М. Сандовича до ліку святих (1994 р.).

Єпископ УГКЦ Теодор Майкович (1932–1998) — зі с. Репедь, п-т Сянік. Початкову школу закінчив у рідному селі. У 1947 р. виселений на Ольштинщину. У 1956 р. прийняв священичий сан. Працював священиком у різних місцевостях Польщі. Сприяв поверненню законних прав греко-католицької церкви на Лемківщині. У 1996 р. висвячений на єпископа, став першим владикою новоутвореної Вроцлавсько-Гданської єпархії.

### **Використана література**

1. Іванусів О. Церква в руїні. Загибель українських церков Перемиської Епархії. — Вид. Св. Софії, 1987.
2. Енциклопедія Українознавства. Словникова частина / Гол. ред. проф. д-р Володимир Кубійович. — Paris-New York, 1955-84.
3. Лемківський Календар на 1973 рік. — Торонто, Канада, 1973.
4. Лемківський Календар. 1996. — Львів, 1995.
5. Лемківщина. Земля — Люди — Історія — Культура. — Ч. 1. / Редактор Б.О. Струмінський. — Нью-Йорк — Париж — Сідней — Торонто, 1988.
6. Лопата П. Богом обдарований композитор о. М. Вербицький // Лемківщина. — Кліфтон, США. 1986, весна. — Ч. 1.
7. Федорів Ю., свящ., д-р. Історія Церкви в Україні. — Люблюн, 1991.
8. Шах С. Між Сяном і Дунайцем. Спомин. Ч. 1. — Мюнхен, 1960.

**Іван Констанкевич,**

старший науковий співробітник

Львівського національного університету ім. Івана Франка<sup>®</sup>

## **Іван Констанкевич – священик, релігійний та громадський діяч української діаспори в США 1893–1918р.**

*“...He was a true leader and a dynamic force in the Ukrainianization of Rusyns from Ukraine. (Він був справжнім лідером, рушійною силою українізації русинів...)”* — так висловився про о. Івана Констанкевича професор Іллінського університету Мирон Куропась — визначний громадський діяч та дослідник історії української діаспори в США, багатолітній віце-президент УНСоюзу — найвпливовішої української громадської організації в США. То хто ж він — о. Іван Хризостом Констанкевич — людина, про яку так мало знають в Україні і так високо цінують у середовищі української діаспори в США?

З біди, а не з гараздів доводилося нашим предкам покидати рідні терени та шукати країці долі для себе та своїх родин у чужих краях і навіть за океаном. Першими весь тягар емігрантських бід взяли на себе мешканці гірських районів, у тому числі й Лемківщини, через відсутність роботи та достатньої кількості придатних для ведення господарства земельних угідь. Уже на початок 90-х років позаминулого століття в США існували досить значні громади українців-русинів, вихідців з Галичини, Лемківщини та Закарпаття. Вони були зосереджені в основному на вугільних копальннях Пенсильванії, де важкою працею в неплюдських умовах існування забезпечували прожиток для себе та своїм покинутим у рідному краї родинам. Зростання чисельності заробітчан призвело до необхідності створення громадських організацій, церковних братств та ін. з подальшою активізацією українського життя шляхом побудови церков, школ, заснування допомогових організацій, кредитних спілок, страхових товариств, газет тощо. Однією з перших таких організацій, у яку об'єдналися заробітчани, було “Соєдинені Гр.-Кат. Руских Братств”, засноване 1892 року у Вілкес-Беррі (Пенсильванія) як братсько-допомогова організація закарпатських українців в Америці. Спершу до “Соєдинення” належали і лемки та галицькі українці [1, 2]. З часом керівна верхівка цієї організації зайняла промадярські та московофільські позиції, відсунувши русинів-українців на задній план. Ситуація докорінно змінилася з прибуттям за океан о. Івана Констанкевича, який одразу засудив стан справ у цій організації і з ініціативи якого свідомі українці вийшли з “Соєдинення”, заснувавши у 1894

році нову організацію — Руський (а з 1914 року — Український) Народний Союз з власним друкованим органом — газетою “Свобода”, які успішно служать українській справі до нашого часу і незабаром відзначать своє 115-річчя [3, 4]. Не можна недооцінювати і ролі о. Івана Констанкевича у становленні греко-католицької парафії в містечку Шамокін у Пенсільванії. Саме завдяки його енергії та активній життєвій позиції Шамокін став на деякий час центром українського життя в Америці.

Але, на жаль, як це вже не раз було в українській історії, ім'я о. Івана Констанкевича, як і багатьох інших діячів української діаспори, в Україні відоме лише вузькому колові спеціалістів — теологів, істориків, журналістів. Коротенька стаття про нього, доступна для українського читача, уперше з'явилася 1994 року в українському перевиданні “Енциклопедії Українознавства” за редакцією В. Кубійовича.

Отже, хто він — о. Іван Хризостом Констанкевич?

### I. Родовід, освіта, еміграція

Походить Іван Констанкевич з Лемківщини, з давнього лемківського священичого роду Констанкевичів та Лаврівських. Найстаршим, відомим на сьогодні, представником роду Констанкевичів є о. Іван Констанкевич — парох села Ріпки (Ripky або Ropky) Горлицького повіту на Лемківщині на початку XIX століття. Внук о. Івана — Михайло також став священиком. Він був одружений на внучці о. Григорія Лаврівського — пароха села Мишана Кроснянського повіту — Наталії Міхулович. Після смерті о. Григорія Лаврівського парохом у с. Мишана став о. Михайло Констанкевич — це підтверджується виписками з метричних книг та Шематизмами. У сім'ї Михайла та Наталії 10 червня 1859 року народився син Іван.

Освіта, яку отримав майбутній священик, — спочатку 4 роки так званої нормальної школи, далі — 8 років гімназії. Духовну освіту він здобув протягом 4 років на теологічному факультеті у Львівському університеті, який закінчив 1882 року. Дружиною молодого Івана стала 18 липня 1882 року Неоніла Копко (13.02.1863) — дочка священика з села Боршовичі. Неоніла також отримала пристойну, як на той час, освіту — спочатку школа в Перемишлі, потім — вихідна жіноча семінарія, яку закінчила в 1880 році. Про це сам він описував у листі до свого сина Михайла в 1910 році. Брат Неоніли Копко був композитором, він — автор гімну м. Перемишля “Де срібний Сян пливе”.

Після закінчення університету Іван Констанкевич був капеланом у Ярославі, а в 1886 році став парохом села Ялин Сяніцького повіту.

23 травня 1883 народилася дочка Гая, а 16 квітня 1887 — син Михайло. Через півроку (26 грудня) захворіла (заразившись тифом) його дружина і померла 11 січня 1888 року.

22 березня 1893 року він отримав паспорт для виїзду в США на себе, дітей — Галю та Михайла, старшу сестру Констанцію, двоюрідну сестру Катерину Музичку та Розалію Ярець. До США вони відбули з Бремена пароплавом "Ельба" лінії "Гамбург — Америка" і прибули до Нью-Йорку 29 квітня 1893 року. 30 квітня разом з частиною емігрантів він прибув до Шамокіну (Па).

Що ж спонукало його до такого рішучого кроку? Докладно встановити це поки що не вдалося, однак однією з версій є пошук кращого стабільного життя для двох малолітніх дітей, які залишилися без матері і перебували в небезпеці, маючи можливість захворіти (оскільки були епідемії), бажання притупити особисте горе в зв'язку зі смертю дружини, повністю віddавшись служженню Богу та людям.

## ІІ. Становлення парафії в Шамокіні (штат Пенсильванія). Релігійне життя в середовищі української еміграції в Шамокіні та околицях до 1893 року

В останній четверті XIX століття повставали все більші скupчення українських емігрантів у населених пунктах біля вугільних кopalень Пенсильванії, які прибували до США в пошуках кращої долі з надією на можливість утримання себе та своїх покинутих родин. Їм було важко жити без своїх церков, де вони змогли б почути рідне слово та знайти розраду у своїх зліднях та труднощах життя. У 1884 році українські вуглекопи з місцевості Шенандоа написали лист львівському Архиєпископу-Митрополиту в Галичині Сильвестру Сембраторовичу з проханням прислати їм свого священика. Митрополит задовільнив їхнє прохання і вже 10 грудня 1884 року до Шенандоа прибув перший український священик до США — о. Іван Волянський. Він організував там першу українську парафію та побудував у 1886 році першу в США українську церкву св. Архистратига Михаїла.

Першими людьми з інших місцевостей, які прийшли до о. І. Волянського, були українські емігранти з Шамокіна, переважно вихідці з Лемківщини. Вони просили взяти їх під свою опіку, на що він радо погодився, і вже у грудні 1884 року в Шамокіні відбувалися богослужіння, вінчання та хрещення дітей. Відбувалося це в приміщенні місцевої школи або в приватних домах. Тому саме цей рік вважають роком початку організованого релігійного життя українців у Шамокіні. До цього часу українські емігранти, поселені в Шамокіні та околицях, свої духовні потреби задовільняли в місцевому польському костелі латинського обряду, парох якого Каліновський прихильно ставився до українців, завдяки чому відносини між польськими та українськими емігрантами були досить дружніми. Проте з приїздом о. Волянського

всі українці покинули костел, що викликало невдоволення та неприхильність пароха та тамтешнього польського населення до українців.

З прибуttям більшого числа емігрантів виникла потреба побудови власної церкви, але розпочати таку поважну справу було важко, не маючи уповноважених людей чи органу. Тому 20 травня 1888 року група активістів зібралася в місцевості Ексселзіор і вирішила заснувати Братство св. Кирила і Методія, яке взяло б справу будови церкви у свої руки. Перше зібрання Братства було призначено на 21 червня 1888 року, головою було обрано Теодосія Таллаша, членами стали 43 особи. Було вирішено негайно розпочати збір коштів на будівництво церкви в Шамокіні. Гроші збирав Іван Глова, потім передавав їх о. Волянському. Уже в листопаді 1888 року було закуплено земельну ділянку та розпочато будівництво. Церква мала бути дерев'яною, будували її українці, які закінчивши роботу в копальнях, поспішали на будову. Будівництво закінчили наприкінці 1889 року, поблагословив церкву наслідник о. І. Волянського в Шенандоа — о. Константин Андрухович 23 серпня 1890 року.

На жаль, через брак священиків Шамокінська парафія не мала свого постійного пароха. Час від часу доїджали священики з сусідніх місць — о. Константин Андрухович та Корнило Лавришин з Шенандоа, о. Августин Лавришин з Маганой Сіті та о. Григорій Грушка з Джерсі Сіті. З червня 1890 року священиком став о. Теофан Обушкевич, однак через вісім місяців він переїхав до Олифанту і Шамокін знову залишився без священика. Тоді було укладено угоду з парафією в Шенандоа про те, що Шамокінська парафія стає дочірньою парафією, і таким чином богослужіння відбувалися в Шамокіні кожної третьої неділі і кожного другого свята. Так тривало майже два роки.

**Прибуttя о. Івана Констанкевича до Шамокіну.** Люди були незадоволені таким станом справ. Тому Братство св. Кирила та Методія звернулося до нового археєпископа-митрополита у Львові — високопреосвященного Андрея Шептицького з проханням про надання священика на парафію Шамокін і послало гроші на дорогу. Коли люди довідалися, що в списку священиків, які мають їхати до США, є о. Іван Констанкевич, лемко за походженням, то за дорученням Братства Іван Глова написав до нього листа в грудні 1892 року з проханням приїхати до Шамокіну. О.І. Констанкевич відповів, що приїде навесні 1893 року, і дійсно, 1 травня 1893 року він прибув до Шамокіну. Почалася нова сторінка в історії парафії, бо з того часу вона вже мала свого постійного священика.

Отець Констанкевич був працьовитим, енергійним і повним ініціативи, і при тому дуже тактовним священиком. Парафіяни любили його,

шанували та у всьому слухали. Шанували його також люди інших національностей у Шамокіні. Він перейняв керівництво у Церковній Раді і під його проводом розвивалося та поступало вперед релігійне життя в парафії. Незабаром після прибууття було упоряджено церкву всередині і поставлено іконостас. Також було закуплено будинок для пароха та земельну ділянку під цвинтар.

Тим часом число парафіян постійно зростало. Церква не могла вже помістити всіх вірних. Потрібно було перебудувати існуючу церкву на більшу, або будувати нову. Ідею перебудови було відкинуто, бо місце під церкву було невідповідне і невигідне для парафіян, дерев'яна церква не могла довго проіснувати. Проте братися до будівництва нової церкви при невиплачених боргах за стару було нелегкою справою. Якщо б це залежало від самих парафіян, можливо вони й відважилися б на будівництво невеликої церкви в якомусь закутку. Брак віри у власні сили та спроможності і певні почуття нижчості перед іншими народами та націями не допускали серед них думки, що вони можуть спромогтися на побудову репрезентативного Божого храму на одній з головних вулиць міста. Уже в травні 1895 року розпочався збір коштів на будівництво, водночас люди шукали місце, де б мала постати нова церква і роздумували, як би її побудувати незначним коштом.

Отець Іван Констанкевич, беручи до уваги кількість парафіян, яка щороку зростала, мріяв про будівництво величного храму в одному з найкращих районів міста, з вигідним доступом для людей з різних околиць. Він постійно доводив людям, що український народ не гірший від інших народів і тому повинен будувати церкву у відповідному місці, яка була б рівною найкращим латинським храмам. Його увагу привернула ділянка навпроти величного католицького храму св. Едварда. Парафіяни не думали про цю площеу, власником якої був ірландець Моллін, оскільки вважали, що вона буде оцінена дуже дорого. Проте з допомогою пароха латинського храму св. Едварда о. Каха о. Івану Констанкевичу вдалося викупити цю ділянку за відносно невелику ціну.

Оскільки парафія не володіла значними коштами на будівництво нової церкви, а навіть мала ще борги, тому в жовтні 1904 р. було вирішено відпродати незалежній польській парафії стару церкву, дзвони та парафіяльний будинок. Вилучені гроші частково було використано на погашення боргів та купівлю нового парафіяльного будинку. У цьому будинку було видалено деякі внутрішні стіни, перероблено його, прикрашено, і там відбувалися Богослужіння. В іншій частині того дому мешкав о. І. Констанкевич.

Потрібно було мати неабияку сміливість, щоб проводити такі трансакції при порожній церковній касі. Та о. І. Констанкевич вірив, що з Божою допомогою та прихильностю вірних йому вдастся виконати свої зобов'язання і побудувати храм, про який він мріяв. Він був упевнений, що коли розпочнеться будівництво, люди поспішать зі щедрими пожертвами. А поки що необхідно було відтермінувати виплату боргів банкам, спілкам гірників, товариствам та поодиноким громадянам. Банки вимагали поручителів для позичок грошей, тому в заставу пішло особисте майно о. Івана Констанкевича та членів Церковної Ради І. Глови, О. Шаршона, Ю. Копистянського, Д. Карпяка, М. Тиханського, І. Новака та ін.

Того ж 1904 року о. І. Констанкевич доручив архітектурній компанії "Луціф енд Гов" з м. Джерсі Сіті (Н. Дж.) розробити проект величного храму у візантійському стилі. Будівництво церкви з гранітного каменю було доручено будівельній компанії "Іст Енд Ломбер Ко". Розпочалося будівництво наприкінці 1904 року і тривало до кінця 1905 року. Незабаром Богослужіння почали відбуватися в церковній залі. Наріжний камінь церкви поблагословив 29 жовтня 1907 року перший український єпископ в Америці, їх Ексцеленція преосв. Сотер Ординський. Уже того року служив о. Іван Богослужіння в новій церкві, яка функціонує до сьогодні.

Кошти на будівництво церкви були не єдиними видатками парафії. Великі кошти було витрачено на внутрішнє облаштування церкви, розмалювання церкви у візантійському стилі та вівтарні образи. Крім того, було закуплено приміщення для парафіяльної школи. Це були величезні кошти на той час. Але о. Іван Констанкевич не розчарувався у своєму довірі до парафіян. Постійно надходили пожертви на покриття таких видатків.

Отже, у відносно короткий час постала одна з найкращих церков в Америці, якою пишаються шамокінці. Те, у що вони самі не вірили, стало дійсністю. Цей великий успіх був наслідком їх глибокої віри та прив'язання до своєї Церкви, обряду та звичаїв, які вони принесли з собою в душі зі своєї старої батьківщини, а, слідом за тим, і великої їх жертовності. Та найважливішою причиною їх успіхів було те, що парафіяни вважали священика за свого провідника, його шанували, слухали та у всьому підтримували. За їх віру, підпорядкування духовному авторитетові, згоду та єдність Бог благословив їх працю. Це велика наука для сучасних та прийдешніх поколінь.

**Наслідники о. Івана Констанкевича.** Після тримісячної хвороби 19 квітня 1918 року помер заслужений для парафії о. Іван Констанке-

вич, що був парохом у Шамокіні 25 років. Після нього в 1918–1924 роках душпастирями були о. Нікон Романюк, о. Константин Курило, о. Володимир Сполітакевич, о. Михайло Кузів. 2 січня 1922 р. поблагословив церкву у Шамокіні митрополит Андрей Шептицький, який у своєму зверненні до вірних закликав їх до подальшої праці над утвердженням та розвитком релігійного життя парафії. З 1924 до 1942 рік парохом був о. Михайло Олексів, при якому в 1929 році повністю було погашено всі заборгованості перед банками. На сьогодні парохом у церкві в Шамокіні є о. Михайло Федорович.

### **ІІІ. Громадська та культурницька діяльність у середовищі української еміграції в Шамокіні, Па**

Ще однією важливою місією о. Івана Констанкевича була робота в очолюваній ним Духовній Раді. Товариство руських церковних громад у Сполучених Штатах і Канаді було засноване 30.12.1901 на з'їзді в Шамокіні об'єднанням греко-католицьких священиків і церковних громад (15) для управління церковним життям з метою утворення гр.-кат. Епископату. На чолі товариства були Духовна Рада, вибрана на з'їзді делегатів церковних громад і священиків у США 30 травня 1901 р. у м. Шамокін, що складалася з 6 священиків (гол. о. І. Констанкевич) і Головна Рада (3 свящ. і 3 миряни). Завдання Духовної Ради — провадити цековні справи до прибууття першого українського гр.-кат. єпископа. Духовна Рада проіснувала до 1907 року. З'їзд у Гаррісбурзі в березні 1902 року домагався автономії "Руської церкви" від римо-католицьких єпископів. Товариство проіснувало до помінання єпископа С.С. Ортінського.

Проте не лише будівництвом та облаштуванням церкви і відправленням Богослужень займався о. Іван Констанкевич під час його перебування в Шамокіні. Він був всесторонньо розвинутою людиною та володів неабиякими організаторськими здібностями. Чудом збереглися записи народних пісень, зроблені о. Іваном ще з часу його перебування в Ялині. Отець Іван Констанкевич організував у 1894 році хор "Боян", першим диригентом якого був студент Володимир Сіменович, що приїхав з Галичини і згодом став лікарем у Чикаго. Хор був організований як окреме товариство, що мало свою, вибрану членами хору, управу. У 1914 році він був перейменований у хор "Бандурист". Своїми концертами та виставами він причетний до поширення національної свідомості та любові до української пісні. Парафія у Шамокіні також мала свій духовий оркестр, організатором якого був о. І. Констанкевич. У часи свого найкращого розвитку число оркестрантів доходило до 50. Усі інструменти було закуплено на кошти парафії. Вони мали мож-

ливість виступати зі своїми концертами перед своїми та чужими і так приносили честь українському імені. Проіснував духовий оркестр до Другої світової війни.

Священик та парафіяни чудово розуміли значення парафіяльної школи. Вони знали, що їх діти, якщо їх не виховати в релігійному дусі, не зможуть стати чесними людьми, та, що без знання своєї мови, історії, обряду, вони скоро відчужаться від своїх батьків та Церкви. Тому, як тільки було збудовано першу церкву, одразу ж засновано й першу цілоденну парафіяльну школу. Навчання релігії в цій школі було на першому місці, і вчив її сам священик, а дяковчителі навчали української мови, історії, географії.

#### IV. Роль у заснуванні та функціонуванні “Свободи”

В історії української журналістики часопис “Свобода” є унікальним феноменом і займає одне із чільних місць. Крім “Свободи”, жоден із українських часописів в Україні чи в діаспорі не виник за більш несприятливих обставин, жоден не мав перед собою важчого завдання бути пробудником, просвітителем і справжнім провідником своїх читачів, жоден не охоплював кількістю і розмаїттю своїх працівників та свою тематикою всі закутки землі, де жили українці, і, нарешті, жоден не залишився при житті вже близько 115 років. За весь цей час не змінилася головна мета “Свободи” — усебічне служіння інтересам українства. Засновником, власником і першим редактором “Свободи” був о. Григорій Грушка. Перше число “Свободи” вийшло у світ 15 вересня 1893 року з таким закликом: “Народе Рускій! Ти показанъ еси яка в тебі сильна віра, яка у тебе терпеливість, яка в тебе постоянність. Слава, слава да честь тобі, о народе мій! Хто ту въ Америці твій хліб істя, а о твоє добро, о твою просвіту не дбає, — да будет і Богомъ і людьми проклять! Ти во власнихъ силахъ йшовъ дорогою, котра веде до правди, а правда до свободи. Но тепер оглядається за провідникомъ, котрий бы завівъ Тебе до храму свободи. Тимъ провідникомъ власне есть часописъ “Свобода”. Нашою задачею есть просвіщати рускій народъ, боронити его честь от вражих нападів, всказати дорогу до поступу, до цивілізації, до добробиту! Дальше — святымъ буде обовязкомъ сохраняти межи народомъ ей сокровища, то есть: віру, обрядъ й мову...”

Поява “Свободи” була одним з факторів, який привів до створення Руського Народного Союзу, органом якого вона стала у 1894 році, виконуючи завдання об’єднання українських іммігрантів у сильну масову організацію — Руський (Український) Народний Союз. Від 18-го липня 1895 року співласником (разом з о. Н. Дмитрівим) і редактором “Свободи” був о. І. Констанкевич, які відкупили її від о. Г. Грушки.

Біл 18-го жнівня 1895 польська рада народів ухвалила законопроект про відмежування земельних ділянок землевласниками та землеробами. Законопроект було підготовлено міністерством юстиці та землеробства та відповідно до нього було створено земельну комісію, яка мала здійснювати перевірку земельних ділянок та встановлювати їхні межі. Комісія працювала з 1896 по 1901 рік.

Земельна комісія виконувала свою функцію згідно з законом про відмежування земельних ділянок, який було прийнято в 1895 році. Цей закон передбачав, що земельні ділянки повинні бути відмежовані та позначені на планах. Важливим аспектом цього закону було те, що він передбачав відмежування земельних ділянок землевласниками та землеробами, що дозволяло землеробам отримати землю, яку вони використовують для сільськогосподарської діяльності. Це було важливо для землеробів, які часто не мали власної землі та використовували чужу землю для вирощування харчових культур.

Земельна комісія виконувала свою функцію згідно з законом про відмежування земельних ділянок, який було прийнято в 1895 році. Цей закон передбачав, що земельні ділянки повинні бути відмежовані та позначені на планах. Важливим аспектом цього закону було те, що він передбачав відмежування земельних ділянок землевласниками та землеробами, що дозволяло землеробам отримати землю, яку вони використовують для сільськогосподарської діяльності. Це було важливо для землеробів, які часто не мали власної землі та використовували чужу землю для вирощування харчових культур.

Земельна комісія виконувала свою функцію згідно з законом про відмежування земельних ділянок, який було прийнято в 1895 році. Цей закон передбачав, що земельні ділянки повинні бути відмежовані та позначені на планах. Важливим аспектом цього закону було те, що він передбачав відмежування земельних ділянок землевласниками та землеробами, що дозволяло землеробам отримати землю, яку вони використовують для сільськогосподарської діяльності. Це було важливо для землеробів, які часто не мали власної землі та використовували чужу землю для вирощування харчових культур.

## V. Створення Земельної комісії

Земельна комісія виконувала свою функцію згідно з законом про відмежування земельних ділянок, який було прийнято в 1895 році. Цей закон передбачав, що земельні ділянки повинні бути відмежовані та позначені на планах. Важливим аспектом цього закону було те, що він передбачав відмежування земельних ділянок землевласниками та землеробами, що дозволяло землеробам отримати землю, яку вони використовують для сільськогосподарської діяльності. Це було важливо для землеробів, які часто не мали власної землі та використовували чужу землю для вирощування харчових культур.

Земельна комісія виконувала свою функцію згідно з законом про відмежування земельних ділянок, який було прийнято в 1895 році. Цей закон передбачав, що земельні ділянки повинні бути відмежовані та позначені на планах. Важливим аспектом цього закону було те, що він передбачав відмежування земельних ділянок землевласниками та землеробами, що дозволяло землеробам отримати землю, яку вони використовують для сільськогосподарської діяльності. Це було важливо для землеробів, які часто не мали власної землі та використовували чужу землю для вирощування харчових культур.

а мадярони почали проти нас боротьбу. Наперед запізвали братство св. Кирила і Методія в суд за незаплачені за З місяці вкладки. Ми справу програли, а кошти процесу й програної справи залатали ми обидва з о. І. Констанкевичем".

У зв'язку з тим у "Свободі" за 1 листопада 1893 року з'явилася стаття о. Грушки під заголовком "Нам треба народної організації", у якій містився заклик до створення нової організації українців: "Як є потрібна для риби вода, для птаха крила, як спрагненому вода, як голодному хліб, як накінець кожному треба повітря, так само і для нас розсіяних тут українців треба народної організації, то є такого братства, такого всенародного товариства, до котрого кожний українець, де б він не був, де б далеко не жив, повинен до цього братства, до цієї великої української родини, фамілії належати".

Услід за тим вийшло з Соєдинення шамокінське Братство св. Кирила та Методія, і тоді практично розпочалося створення нової організації. З цією метою перші збори було скликано в Шамокіні на 22 лютого 1894 року, тоді ж і було створено Русский Народний Союз.

Денис Голод згадував про заснування Союзу: "Раз у січні 1894 року я прийшов до мешкання о. Грушки, щоб здати йому звіт. Я застав у нього більше священиків. Були там крім о. Грушки ще о. Констанкевич з Шамокіна, о. Обушкевич з Олифанту, та о. Полянський з Пітсбурга. Я поздоровив усіх священиків, а потім кажу до о. Грушки: "Я прийшов з колектою, але бачу, що ви маєте тут церковні наради, то я прийду колись інде". На це о. Констанкевич каже: "Пане Голод, то не є церковні збори. Ми зібралися, щоб заложити братство для наших галицьких русинів, і ми хочемо, щоб і ви були на цих нарадах. А як будете хотіти щось сказати, то можете й слово забрати. Сідайте". Я сів, потім о. Констанкевич говорив далі: "Отці, я скажу вам, чому нам треба заложити товариство для наших галицьких русинів. Я був минулого року на конвенції Соєдинення, у Скрентоні. Не як священик, але як делегат від свого товариства. Як я прийшов на конвенцію, то чув, що конвенційний голова говорив до зборів по-словацьки. Багато делегатів собі говорили по-словацьки, а наші священики з Угорщини говорили до себе по-мадярськи. Я слухав це довго, а потім попросив словаків мені дати слово, я зачав говорити по-нашому: "Стид і ганьба вам, пане голово, — кажу я, — що ви говорите по-словацьки! А ще більший стид вам, панове отці духовні, що ви говорите по-мадярськи! Руський хліб єТЬте, а по-мадярськи говорите!". Я зганьбив також делегатів, що все це слухають і нічого на це не кажуть. Я скінчив і сів. Ніхто мене не відбирає слова, і ніхто мені не перебивав, і я все сказав, що мав сказати.

Ніхто проти мене не говорив. До кінця конвенції я вже сидів і нічого не говорив. Я виїхав з конвенції з думкою, що наші люди не можуть більше там лишатися. Я зараз повідомив своє братство в Шамокіні, щоб до Соєдиненія грошей більше не посыпало. Я повідомив ще три інші наші братства, що належали до Соєдинення, що вони грошей туди не посыпали. І всі ці чотири братства грошей не посилають. Вони вступлять до нашої організації, як ми її заложимо. Від вас тепер залежить, чи нам треба таку організацію і яка вона має бути".

Усі годилися на те, що треба будувати організацію. Тоді о. Констанкевич питався: "Якої організації нам треба? Церковної чи народної?" О. Обушкевич встав і каже, що краще буде церковної. На це о. Грушка, що весь час ходив по хаті (він був чоловік низького росту, але гарячий, рухливий і дуже відвергтий), каже "А я кажу, що народної! Я вже навіть що організацію охрестив! Я вже маю для неї назву: Руський Народний Союз! Чи добре я її охрестив?" Всі сказали що добре й так і лишилося".

У перший рік існування до УНСоюзу вступило близько 150 членів, у тому числі і 5 жінок (однією з них була старша сестра о. Івана — Константина). Як і "Свобода", УНСоюз функціонує в США вже 115 рік. Сьогодні УНС з своїм друкованим органом — це потужна організація, що володіє великими матеріальними цінностями і використовує їх на добре цілі нашого народу, це понад 50 тис. членів, об'єднаних у майже 300 відділів по всій території США і Канади.

*Іван Хризостом Констанкевич* — один з перших греко-католицьких священиків у США, відомий релігійний та громадський діяч у середовищі української діаспори наприк. 19 — поч. 20 ст. Народився 10 червня 1859 р. у сім'ї пароха села Мшана Кроснянського повіту на Лемківщині о. Михайла Констанкевича. У 1882 році закінчив навчання на теологічному факультеті Львівського університету. У 1886—1893 рр. — парох у селі Ялин Сяніцького повіту на Лемківщині. У 1893 р. переїхав до містечка Шамокін у Пенсильванії (США) на запрошення тамтешньої української громади.

Ще до прибуття о. І. Констанкевича в Шамокінській парафії було побудовано церкву та засноване Братство св. Кирила та Методія. З травня 1893 року почалася нова сторінка в історії парафії, бо з того часу вона вже мала свого постійного священика. Отець Констанкевич був працьовитим, енергійним і повним ініціативи, і при тому дуже тактовним священиком. Він перейняв керівництво у Церковній Раді і під його проводом розвивалося та поступало вперед релігійне життя у парафії. Незабаром, після прибуття, було упоряджено церкву всередині і встановлено іконостас. Отець Іван Констанкевич, беручи до уваги

число парафіян, яке щороку більшало, вирішив здійснити будівництво величного храму в одному з найкращих районів міста, з вигідним доступом для людей з різних околиць. Уже в 1907 р. служив о. Іван Богослужения в новій церкві, яка функціонує до нашого часу.

О.І. Констанкевич був засновником першої в США парохіальної школи, яку заснували одразу після побудови церкви. Священик та парафіяни усвідомлювали, що їхні діти, якщо їх не виховати в релігійному дусі, не зможуть стати чесними людьми, та, що без знання своєї мови, історії, обряду, вони скоро відчужжаться від своїх батьків та Церкви.

Проте не лише облаштуванням церкви та і відправленням Богослужень займався о. Іван Констанкевич під час його перебування в Шамокіні. Він був освіченою людиною та володів неабиякими організаторськими здібностями. Він організував 1894 року хор "Боян". Хор був організований як окреме товариство, що мало свою, вибрану членами хору, управу. Парафія у Шамокіні мала і свій духовий оркестр, організатором якого також був О.І. Констанкевич.

На початок 90-х років 19 ст. у США вже існували досить значні громади українців – вихідців з Галичини, Лемківщини та Закарпаття, які були зосереджені в основному на вугільних копальнях Пенсильванії, де важкою працею в нелюдських умовах існування забезпечували прожиток для себе та своїм покинутим у рідному краї родинам. Однією з перших організацій, у яку об'єдналися заробітчани в США, було "Соєдинені Гр.-Кат. Руских Братств", засноване 1892 року як братсько-допомогова організація. Спершу до "Соєдинення" належали і лемки та галичани. Проте з часом провід цієї організації зайняв промадярські та московфільські позиції. Ситуація докорінно змінилася з прибууттям о. Івана Констанкевича, який гостро виступив проти московфільської та угрофільської течій в українсько-американському житті, одразу засудив недоліки в господарській діяльності в цій організації і з ініціативи якого свідомі українці вийшли з "Соєдинення", заснувавши у 1894 р. нову організацію – Руський (а з 1914 р. – Український) Народний Союз. О. Іван Констанкевич був співзасновником та первім головним секретарем УНСоюзу. На першій конвенції УНС у травні 1894 р. було одноголосно ухвалено, щоб друкованим органом УНСоюзу стала газета "Свобода", засновником, власником та редактором якої на той час був о. Г. Грушка. На Другій конвенції в 1895 р. о. І. Констанкевич запропонував, щоб "Свободу" перебрала спілка з уділами, але оскільки охочих не виявилося, то о. Іван Констанкевич та о. Нестор Дмитрів вирішили відкупити "Свободу" в о. Г. Грушки і з 1895 р. газета почала виходити в Шамокіні. Протягом 1895–1896 pp. о. І. Констанкевич разом

з о. Н. Дмитрівим були головними редакторами "Свободи". На другій конвенції УНС о. Констанкевича було обрано заступником головного радного, а на третій у 1896 р. — головним радним. На ювілейній, восьмій конвенції, що відбулася в Шамокіні 1904 р., о. І. Констанкевич мав почесне право на голосування. УНС і газета "Свобода", біля джерел яких стояв виходець з Лемківщини о. Іван Констанкевич, у наш час є найбільшими українськими твердинями в США, жодного разу не переривали своєї діяльності і нещодавно відсвяткували своє 110-річчя.

Наприкінці грудня 1901 р. у Шамокіні відбувся з'їзд греко-католицьких священиків і церковних громад (15), на якому з метою управління церковним життям було засноване "Товариство руських церковних громад у Сполучених Державах і Канаді". Основним завданням "Товариства" було організаційне оформлення греко-католицької церкви в США та піднесення національної свідомості українських емігрантів. Керівним органом "Товариства" були, очолювана о. Іваном Констанкевичем, Духовна Рада, що складалася з 6 священиків, і Головна Рада (3 священиків і 3 мирян). Завдання Духовної Ради — управляти церковними справами до прибууття першого українського греко-католицького єпископа. У 90-х роках XIX ст. о. І. Констанкевич як голова Духовної Ради вів переговори з російським Синодом про надання національної автономії для українських парафій включно з назвою "Українська православна церква в Америці" та незалежної єпархії, на що Синод не погодився, і переговори було перервано. Товариство та Духовна рада проіснували до 1907 р. — до номінації першого українського єпископа в США С. Ортинського.

Помер о. Іван Констанкевич після тримісячної хвороби 19 квітня 1918 року, пробувши парохом у Шамокіні 25 років.

**Володимир Бадяк**

доктор філософії в історичних науках,  
професор Львівської національної академії мистецтв<sup>©</sup>

## Русофільство на Лемківщині й боротьба з ним владики Йосафата Коциловського

Русофільство (москофільство) як спершу мовно-літературна, а потім суспільно-політична течія виникло на західноукраїнських землях, головно серед інтелігенції, в кінці XVIII — початку XIX ст. з програмними намірами єднання з Російською імперією і російським народом.

Ця тема була і залишається об'єктом наукових зацікавлень, має ряд фахових праць [1], що звільняє нас від спеціального дослідження, тим паче в цій обмеженій за обсягом статті. Заакцентуємо лише на найсуттєвіших положеннях генези русофільства або москофільства.

Геополітичне становище крайньої західноукраїнської людності Лемківщини, що перебувала в чужому етно-мовно-релігійному оточенні, піддавалася утикам з боку поляків, угорців, що змушували сповідувати консервативний спосіб життя та шукати захисту. Одні з її представників все більше усвідомлювали себе гілкою єдиного русько-українського "дерева", що сягає аж за Дніпро, орієнтувалися на сили свого народу, тобто, ставали на народовські позиції, згодом — українофільські.

Інші представники зачаровувалисядалекою і загадковою Росією як рятівницею, й на це, крім об'єктивних підстав, працювали суб'єктивні чинники.

Російська імперія, що проголосила себе правонаступницею Руської держави та Візантійського православ'я (ідея "третього Риму"), прагнула якнайбільше приєднати земель, зокрема з тим слов'янським населенням, котре було незадоволене своїм становищем, вишукувала й плодила прихильників, надаючи їм фінансову та іншу допомогу.

Законсервоване життя Лемківщини розбурхали епохальні події кінця XVIII ст., коли вона як складова Галичини, а також Північна Буковина й частина Західної Волині (Володимерія) опинилися після поділу Польщі 1772 р. під скіпетром цісаря Австрійської імперії (від 1867 р. Австро-Угорської). Далі були воєнні кампанії 1779, 1800, 1805 рр., коли через Карпати переходила російська армія, і лемки бачили в цій, включно із солдатами з Наддніпрянської України, не тільки силу, здатну визволити їх з-під чужоземного ярма, а й своїх, з якими можуть легко порозумітися, котрі "так само хрестяться". Спільність релігійних обрядів, літургійної мови працювали на москофільську платформу. Чи дуже знали на Лемківщині русифіаторську політику царизму на Східній Україні, власне, насамперед у конфесійній справі, коли царизм ліквідував Київський патріархат, заборонив видання церковних книг українською мовою і т. ін.? Поборники москофільства не визнавали окремішності українського народу, відстоювали позиції "руськості", що насправді означало "російськості". Один із творців ідей російського панславізму та пропагандист етнічної і мовної єдності "Галицької Русі і Великоросії" М. Погодін відвідував Львів (1835, 1839, 1840 рр.), заприятелював з істориком Д. Зубрицьким, його соратниками, котрі організували гурток прихильників об'єднання з "Великою Росією", вдавалися у письмі до так званого "язичія" — мішанини церковно-слов'янської, укра-

їнської і російської мов. Далі були намагання вживання російської мови деякими її палкими прихильниками, що викликало серйозні труднощі, бо вона була малозрозумілою лемкам, навіть самі русофіли мусили переходити на народну мову, щоб спілкуватися з селянами. Прикро, але до цієї русофільської лукавої справи долучився ряд вихідців з Лемківщини, які навчалися у Росії, стали відомими діячами, внесли чимало в розвій її науки, культури.

Русофільському розвою сприяла поразка революції 1848 р. ("Весна народів") в Австрійській імперії, в придушенні якої взяла участь російська армія, а заодно послаблення позицій народовців, які, зайнявши нейтралітет у протистоянні, сподівалися отримати від цісаря обіцяні поступки, проте мусили глибоко розчаруватися. Це надихнуло русофілів на посилення проросійських агітацій і практичних дій. У їх руках опинилися такі структури, які стали рупором пропаганди пансловізму й православ'я а саме: Ставропігійський інститут, Галицько-Руська матиця та засновані (на зразок народовської "Просвіти") "Общество ім. М. Качковського" й газета "Слово", що фінансувалася царизмом.

Останні набували особливої актуальності в умовах зростання національної самосвідомості та міждержавно-етнічного протистояння, що характеризувався період кінця XIX – початку ХХ ст. До цього додамо позицію Перемишльської єпархії, яка прийняла унійну (греко-католицьку) конфесійність 1691 р., запроваджувала елементи латинської обрядовості, поєднуючи з українськими ознаками. Гостра полеміка в Америці між греко-католиками з Галичини і Закарпаття породила ідею реанімації православ'я як рятівника руського люду. Ідея донеслася через емігрантів на Лемківщину. Водночас тут зростала кількість паломників, котрі відвідували Наддніпрянську Україну, особливо Київ, де безроздільно панував Московський патріархат, щоб вклонитися святым місцям, придбати відповідну літературу тощо. Робився наголос, що первісна ("справжня") релігія є православна.

Звичайно русофіли вхопилися за цю ідею. Галицькі староруси – сите й задоволене духовенство – особливого спротиву не чинили. А між іншим, geopolітичні (ідеологічні) плани європейських держав вели до конфлікту двох міліарних потуг, серед яких значилася Російська імперія як противних Австро-Угорщини. Москвофіли не тільки пов'язували своє майбутнє, всіх поневолених слов'янських народів з Російським самодержавством, а й реально працювали задля союзу з Росією.

Православофільство викликало занепокоєння в Перемишльського єпископа К. Чеховича (1847–1915). У 1912 р. він оприлюднив спеціальне послання проти православної "схизматицької" агітації, провів нараду

деканів єпархії. Але даремно. У тому ж році Лемківщина вже мала двох православних попів, і надалі їх кількість зростала. Проте переважна кількість духовенства особисто байдуже поставилась до цієї русофільської пропагандистської акції, але й нічого не зробила, щоб застерегти вірних від неї.

Трагедія, що спіткала лемків русофільської орієнтації в роки Першої світової війни, загальновідома. Спочатку за їхню “зраду” (“шпигунство”) цісарський режим запроторив у табори (Талергоф), де багато загинуло, потім, коли російська армія відступила з Галичини (весна 1915 р.), в її обозі опинилося чимало симпатиків Москви, котрих доля порозкидала по різних кутках імперії.

Проголошення Західноукраїнської Народної Республіки (ЗУНР, 1918 р.) викликало велике піднесення серед населення Лемківщини, де своєю активністю виділявся П. Шпилька — греко-католицький парох з с. Вислік Великий (Сянівщина). Він був один із тих, на яких покладався новий Перемишльський владика Йосафат Коциловський (1876–1947), котрий посів єпископську палату в січні 1917 р. [2]. Владика, як і митрополит Андрей Шептицький, ряд інших українських духовників, були членами Української Національної Ради, котра, набувши статусу Конституанті, проголосила 13 листопада 1918 р. ЗУНР. З нагоди цієї історичної події преосвящений Йосафат відправив Службу Божу в Кафедральному соборі св. Іоана Хрестителя в Перемишлі, виголосив палку патріотичну промову, котру поляки йому не пробачили. На стіні собору майорів напис: “Боже великий, єдиний, Русь-Україну храни!”.

Служитель культу кир Й. Коциловський переймався ідеєю національної самосвідомості, що переросла в площину практичної української державності зі студентських років. Можливо, його родовід — давній, священицький теж плекав, успадковував справжній “руський дух”. Вийшовши з лемківського с. Пакошівка, що західніше від Сянока на декілька десятків кілометрів, він, двадцятилітній Йосиф, почав студії на правничому відділі Львівського університету як “русин”, “греко-католик”, поринувши у світсько-політичне молодече життя. Він контактує з одним із організаторів радикальної партії, соратником І. Франка Михайлом Павликом, стикається зі студентською “Академічною громадою”, національною фізкультурно-спортивною організацією “Сокіл”, яку невдовзі очолив. Разом з однодумцями-народовцями неодноразово бере участь у диспутах із суперниками-московофілами, що не завжди обмежувались словесними перемовинами.

Напевно, у цей період бурхливого національно-патріотичного піднесення Й. Коциловський бачив своє місце в руханково-військових

структурах як реальній силі, що здатна до звитяг, практичних результатів, вдосконалював фах учителя гімнастики в Празі. Повернувшись до Львова, він застав розкол у товаристві "Сокіл", де більшість опинилася у московофілів, зайнявся створенням організації з промовистою назвою "Український сокіл".

Здається, вже тоді перспективний правник, спортсмен (володів значною фізичною силою та чудовим голосом баритона) розчарувався цивільною метушнею, розладом в українському русі, бо подався у віденську школу артилеристів, після закінчення якої отримав звання підпоручника і 1900 р. був скерований на службу до львівського гарнізону.

Проте у військовій кар'єрі Й. Коциловський цілковито зневірився, його помисли опанував духовний світ, який вабив гармонією душі й тіла. Від 1901 р. навчається в Руській колегії в Римі, де його вихованці "зав'язали між собою кружок з українським характером, що підготовляв би своїх членів для молитовної і публічної праці", 1903 р. здобуває доктора філософії, 1907 р. — теології (богослов'я), викладає в Станіславівській духовній семінарії; 1911 р. він відважується на черговий крок свого життєвого покликання — постригається в ченці Чину святого Василія Великого Крехівського монастиря св. Миколая. Тут Й. Коциловський взяв собі чернече ім'я Йосафат, вшановуючи пам'ять поборника Берестейської унії, єднання зі Вселенським престолом Йосафата (Івана) Кунцевича, якого вороги унії жорстоко вбили 1623 р.

Ідеологія Василіанського чину полягала у вихованні нового покоління василіан, які поєднували інтелект, вірність Апостольській Церкві та вірність східнообрядовим традиціям, здобуваючи освіту в Римі, Інсбруку, Krakovі. Перебуваючи в західноєвропейському релігійному середовищі, Й. Коциловський бачив у католицтві зразки чистоти християнської моралі й самопожертви, пошанування Пречистого Ісусового Серця як свята, робота парафій серед дітей, і т. ін.

Прилучення владики Й. Коциловського до деяких латинських обрядів не означало, що йому були чужі форми й традиції "первісного обряду" — візантійського, або східного. Він неодноразово підкреслював багатство останнього, вболівав за використання його цінних форм, особливо давніх богослужінь, котрі щоденно відправляв з великим натхненням.

Звернення преосвященого Коциловського до латинських обрядових елементів зумовлювалися тією духовною руйною, в якій перебувала українська Церква, та історичним досвідом, здебільшого, немічності, консервативності православ'я. Стосовно його московського варіанта,

котрий панував у Наддніпрянській Україні й був складовою тріади “самодержавіє, православіє і народність”, то він відзначався шовіністично-антиукраїнською агресивністю, которую в Галичині добре затямили.

Як і кир станіславівський Григорій Хомишин, так і кир Йосафат Коциловський вважали корисним і ціпним для священиків целібат (исхожнатість), бо служитель культу не може повністю себе офірувати для Божої справи, якщо має клопоти з власною сім'єю, господаркою.

Спроба єпископа Коциловського запровадити целібат викликала серед частини галичан протест, і у цій справі він зазнав найбільшої невдачі. Тоді складалося враження, що ініціатива целібату виходила від перемишльського Владики. Без сумніву, він був серед активних його прихильників. Але вперше публічно ця ідея прозвучала в листі митрополита А. Шептицького “О вихованні питомців і євангельських радах”, опублікованому у “Львівських архієпархіальних відомостях” (1918, ч. V). Цій ідеї категоричний спротив висловили Ставropігійське братство, частини галицької інтелігенції. Проте він потрібного враження на галицьких єпархів не справив. Наступного року їхня конференція ініціювала цю незвичайну для східних церков реформу. Своє рішення, яке підтримала в Римі Конгрегація Східних Церков, вони мотивували “потребою відновлення духовенства, релігійного життя і віри в народі...”

Єпископ Хомишин почав одразу впроваджувати целібат — єпископ Коциловський, враховуючи наявні заперечення в єпархії, поки що утримався. Потребу наповнювати церкву свіжими, фаховими, патріотично наспінженими силами перемишльський Владика відчув особливо гостро, коли в січні 1920 р. розпочав регулярні візитації по єпархії: спершу в деканати, потім — у парафії, а в багатьох був по кілька разів; він мав зустрічі з духовенством на зібраннях деканатів, у низці випадків — гострих, усвідомлював потребу перманентного виховання духовенства, служителів церкви. Задля того видав багато розпоряджень, послань, що ставили за мету поліпшити працю в парафіях і забезпечити сумлінне виконання священиками своїх обов'язків, запровадив 1921 р. екзамени з теологічних предметів для священиків з трирічним стажем, а всім іншим рекомендував щорічно кількаденні спеціальні заняття (реколекції). Ці ініціативи супроводжувалися публікацією листів Владики до вірних, у котрих порушувалися катехично-апологетичні питання. Того ж року Владика зініціював народні місії, які набули поширення у зв'язку з 300-річчям від дня смерти св. Йосафата. Видав 1922 р. спеціальну “Інструкцію для отців, душпастирів”, у якій передбачалося впродовж трьох років, починаючи від пам'ятної дати (1923 р.), провести в кожній

парохіяльній і дочірній церкві принаймні триденну місію. Щоб належно впоратися з таким великим завданням, для єпархіяльного духовенства було організовано тридennий місійний курс у Перемишлі. Згодом такий курс відбувся в березні 1928 р. за участю о. Миколи Чарнецького з Ковеля. За свідченням учасників усі ці заходи мали дуже гарний вислід, бо від 1921 р. до кінця 1927 р. відбулося в перемишльській єпархії 335 місій, 22 реколекції на 688 парохій і 27 експозитур.

Цю роботу Владика ревно пильнував, вона забирала багато часу, сил, зрештою, здоров'я. Від червня до листопада 1920 р. він змушений відійти від функціональних обов'язків через хворобу, зокрема, тиф, який пройшовся і по єпархії.

Хвороба серйозна. Але не менше дошкуляли "недуги" суттєвого походження. Досить болісною видалася справа в липні 1919 р., коли Владика, незважаючи на наполегливі прохання місцевої інтелігенції, відмовив у проведенні поминального Богослужіння за І. Франка. Картина повториться у десяту річницю від дня смерті І. Франка (1926 р.) ще й отримає гучний розголос у пресі.

Оказія велими виняткова, особливо з погляду сьогодення на постать Каменяра — справді Великого за талантом, помислами, творчим доробком, якщо ізолюватися від тієї дріб'язковості, буденної сущності, пересудів тощо, котрих він мав удосталь за життя і які не зникли одразу з його відходом. За Франком трималася репутація атеїста, який не висповідався перед смертю, пропагандиста соціалістичних поглядів, що завадило одружитися з коханою Ольгою Ропкевич — донькою священика. Цю репутацію (як позитивну) роздмухували й роздмухують ліві прокомуністичні, особливо соціал-демократичні елементи.

Світська проблема "Франка", що потурбувала владику Йосафата, не була єдиною. У зіткненні з товариством "Сиротинський захист" ("Сиротинець") він зазнав і першої невдачі. Ще у воєнний час (1916 р.) австрійська влада звернулася до ординаріїв з проханням утворити комітети опіки над сиротами війни. Перемишльський єпископат не тільки організував єпархіяльний комітет на чолі з о. Волошинським, а й придбав дві кам'яниці для знедолених дітей. Проте противники церковного протекторату зуміли в серпні 1917 р. перетворити комітет у статутне товариство, поділити майно, прихопивши і кам'яниці. Цікаво, що єпархія продовжувала утримувати сиріт. Новий владика одразу відчув антиєпископські настрої у "Сиротинці", особливо коли туди проникли за допомогою "оборонця церкви" якогось "проф. Фор" соціялісти. Вони через байдужість багатьох членів товариства обрали на загальних зборах (1920 р.) свій виділ (правління), усунули Єпископа з

покровительства і змінили статут таким чином, що членами товариства могли стати тільки люди з їхнього гурту.

Антиєпископський “дзвінок” пролунав і в Українському інституті для дівчат, де конгломерат православних та соціал-атеїстичних віянь у цій інституції міста найбільше відчувався.

Напевно, що в менш обізнаного читача може зирнути запитання: власне, про яких соціалістів мовиться?

Надсяння, Лемківщина були місцем, де опинилася більшість інтернованих вояків Української Народної Республіки, багато емігрантів з Наддніпрянської України. Розгул більшовицького терору, переслідувань змушував людей ставати втікачами, емігрантами. Серед них були й художники — хоч і не численні, але постаті помітні, вони розписували галицькі церкви зазвичай на східний (візантійський) манер. Присутність східноукраїнців оживляла культурне життя в Галичині, а ідея соборності, що не забулася від Акту Злуки (1919 р.), наснажувала симпатіями галичан до братів-східняків, і в цій ситуації конфесійні нюанси фактично втрачали принциповість.

Доволі активні приїжджі почали організовувати православні осередки. Далі більше: деякі фанатично налаштовані православні взялися за перетягування греко-католицьких парафій на свій бік.

Усе це вкрай турбувало преосвященого Коциловського. Він цього “схизматичного” сектанства дуже остерігався, намагався запобігти осіданню в єпархії, демонструючи таким чином категоричність своїх позицій і дій. Останні, що набували масштабів, ваги й ефективності, найбільше проявлялися в докладних проповідях, які зобов’язані духовенство проводити в церквах, місіях, пресі та випуском книжок на релігійно-освітню, моральну тематики, яких видано десятки тисяч різних назв. В одному з “Єпархіальних відомостей”, торкаючись російського православ’я, наголошувалося: воно “холодне, пише, але незрозуміле галичанам”; Росія “багато брехе вгатила” на його пропаганду, проте наслідки мізерні. Полонені галичани, заражені колись московським православ’ям, швидко відходили від нього, коли зіткнулися з ним, ставали непохітними греко-католиками. Є факти переходу попів на греко-католицьку конфесію. Це писалося в лютому 1921 р., коли ще серйозних ознак громовиці, котра насувала на єпископську палату, не спостерігалося.

На разі преосвященний Коциловський значно більше мав клопотів з польським панівним режимом — він з ним не мирився, буквально боровся за національне виживання, розв’й. Для нього це було питанням принципу життя, і він не боявся конфліктів. Після 21 листопада 1919 р.,

коли Польща формально отримала від Ліги Націй право на Східну Галичину терміном 25 років, значна частина української громадськості, греко-католицький єпископат насамперед, стримано або навіть вороже поставилися до польської влади.

Свою принципову позицію єпископ Коциловський засвідчив у листуванні українською мовою з чужою владою, рекомендував упровадження її до метричних книг і кореспонденції.

Як негативна реакція на це нововведення, з'явилися скарги львівського і краківського воєвод на єпископа до Міністерства віросповідань і громадської освіти. Ба більше, львівський воєвода закинув Владиці, що той не дотримується права в процесі призначення священиків, протягує на церковні посади кандидатів з "виразною українською національною орієнтацією". Преосвященого звинувачено в організації спротиву українського населення під час перепису 1921 р.

Урядові чиновники мали всі підстави звинувачувати Владику і в негативному ставленні до парламентських виборів 1922 р. Він разом із єпископом Хомишиним і вікарієм Львівської архієпархії О. Бачинським підписав "Відозву до цивілізованого світу", спрямовану проти виборів у Східній Галичині. Бойкот виборів, до якого вдалися впливові українські осередки, позначився на низькій активності виборців у Галицькому краї. Як наслідок усіх "невизнань" — розпочато у Ватикані акцію у справі усунення єпископа Й. Коциловського з Перемишля.

У цей час Міністерство закордонних справ звернулося до Міністерства віросповідань і громадської освіти з проханням збирати компромативні матеріали на Єпископа за антипольські позиції греко-католицького духовенства в Перемишльській єпархії. На адресу згаданого міністерства надійшло чимало інформації від львівського воєводи, що посылався на донесення окружного комісаріату поліції у Львові й анонімних інформаторів. Серед доносів були відверті плітки, розповіді про нібито аморальне життя Єпископа, але через брак конкретних фактів, доказів, міністерство їх до уваги не могло взяти. Проте відповідний розголос мав місце.

Тим часом активність польської дипломатії увінчалася успіхом у визнанні Радою амбасадів Антанти у Версалі (1923 р.) східних кордонів Польщі по р. Збруч, які окреслив Ризький мирний договір 1921 р.

Неприязна позиція західних держав до українства базувалася на переконанні, що західні українці не є державною нацією, і вони неминуче будуть поглинуті радянським більшовизмом, який створить небезпеку західноєвропейській демократії.

У червні 1923 р. єпископ Коциловський відбув у Рим, де його двічі приймав папа Пій IX, здійснив візит і наступного року, що вплинуло на

його ставлення до польської влади. Після подорожей до Вічного міста перемишльський Єпископ двічі відвідав львівського воєводу, запевнив його у визнанні реальної ситуації і своїй лояльності до Версальської Польської держави, став, як кажуть, "законопослушним". У свою чергу, відповідні урядові органи утрималися від усунення єпископа Коциловського з Перемишля.

Уважаю, що цей епізод, котрий заслуговує на присліпливі дослідження, був у діяльності Владики певною мірою переломним. Він відмовився від публічної демонстрації своїх патріотично-світських почувань, що викликало нарікання з боку частини "своєї" української інтелігенції, котра затіяла з Владикою тяжбу, внаслідок чого потерпала загальнонаціональна справа.

У нормалізації церковного життя певного оптимізму час додавало укладення 1925 р. Конкордату — угоди між Польською державою і УГКЦ, за якою останню прирівняно в правах до Західної (Латинської) церкви, і її єпархи могли боронити свої права, що їх часто порушували неприхильно налаштовані польські церковні й урядові кола. Конкордат значною мірою регламентував участь єпархій у світських справах, визнавав Православну церкву як "автокефальну", підпорядковану Варшаві.

Отже, з одного боку, Конкордат, укладений значною мірою за демократичним австрійським прикладом 1855 р., наче публічно врегульовував конфесійні проблеми українців на засадах рівності, з іншого — узаконював Православну церкву, котру прихильники єднання з Римом розцінюватимуть як посилення "схизми". Невдоволені були і ті, котрі не хотіли конфесійного поділу українства, прагнули підпорядкувати церкву загальноукраїнській соборній справі. Істинні наміри польських урядових кіл не забарялись. Антиєпископські антигреко-католицькі настрої перемишльського владика Йосафата відчував на різних рівнях і намагався їх приборкати, посилити свій вплив в ситуаціях краю. Проте наштовхувався на щораз організованіший спротив. Після "Сиротинця" прийшла черга Інституту для дівчат, де ще восени 1924 р. почалось антиєпископське збурення, котре завершилося 28 березня наступного року ухвалою загальних зборів про позбавлення єпископського покровительства.

Ця антиєпископська акція відбулася тоді, коли набирало обертів нове, найгостріше протистояння: 2 січня 1925 р. після реколекцій у Духовній семінарії владика Коциловського повернувся до питання целібату і зобов'язав кліриків 1–2 років навчання визначитися у цій справі.

Тогочасну атмосферу в греко-католицькому середовищі краю влучно оцінив єпископ Хомишин: "Коли в 1920 році в Станіславівській єпархії, а в 1925 році — в Перемишльській єпархії єпископи постановили висвячувати на священиків лише тих кандидатів до духовного сану, що вирішать залишитися неодруженими, тоді серед монашого духовенства і світської інтелігенції повстав такий крик, як ніби земля мала б провалитися. Преса, агітація, віча, терор щодо кліриків з боку агітаторів, одним словом, усі організувалися, ніби перед найстрашнішим ворогом".

Інтелігенція Перемишля утворила окремий громадський комітет "В обороні давніх прав церкви". Клірики, здебільшого це були вже немолоді люди — чимало колишніх вояків УГА, котрим польська влада перекрила дорогу до вищих державних шкіл, — підбурювані опозиціонерами Єпископа, надіслали протест до ординаріяту, погрожуючи масовою сецесією (відходом).

Спроба преосвященного Коциловського та конференції деканів вгамувати агітаційні пристрасті не допомогли.

Зрештою, конфесійний конфлікт у Галичині мав значно глибше коріння, ніж спершу може здаватися. Питання целібату було своєрідним індикатором, що гучно вихлюпнув на суспільну поверхню внутрішні протиріччя на практиці та в поглядах подальшу перспективу розвою УГКЦ. В умовах українізаційних процесів, витіснення московофільських елементів, які теж намагалися набувати якнайбільше національних ознак, помітними стали тенденції зближення з католицькою обрядовістю, що особливо засвідчив целібат. У другій половині 20-х років фактично викристалізувалося протистояння в українській громадськості Галичини, чітко прочитувалися дві полярні концепції: прихильників латинізації (оксиденталізації) та візантізації (орієнталізації) УГКЦ.

Особливої гостроти конфесійній ситуації надавало те, що всі три галицькі владики, відстоюючи канонічність УГКЦ, її єдність з Апостольським Престолом, у тактичних питаннях мали деякі розбіжності. Так, митрополит Шептицький, отримавши від папи Пія X (1903–1914 рр.) повноваження глави Київської церкви на слов'янському Сході,уважав, що подальша латинізація Галицької церкви відриватиме її від Київської церкви, бо навряд чи вірні останньої погодяться наслідувати греко-католицьких галичан, а, отже, перспектива екуменізму (рух за об'єднання християнських церков) Української церкви можлива тільки на засадах візантійського обряду з історичним центром у Києві. Тому Митрополит схилявся до повільної та послідовної реставрації київської традиції з часів Володимирового християнства, очищення літургійного обряду від зайвого златинення за ухвалою єпископської конференції усіх греко-католицьких

владик (1929 р., Рим), він розпорядився видрукувати літургійні книги ("Літургікон"), з яких були вилучені головні латинські елементи і внесені поправки з праць Івана Златоуста, Василія Великого тощо.

Поверненням церкви "до первісних" (візантійських) форм дуже втішалися русофіли. Вони сподівалися, що це суттєві кроки в ліквідації здобутків Берестейської унії та неухильному зближенні з російським православ'ям. Тогочасна конфесійна ситуація відзначалася проявами радикалізму, соціальним і національним протистоянням, асимілятивним наступом польського католицтва на українських галичан, значною мірою вона стимулювала власне антилатинські, православні, насамперед — московофільські орієнтири.

Збуджували суспільну пам'ять і свідомість недавні драматичні сторінки історії. Жертви війни, концтаборів (сумнозвісний Талергоф), роковини смерті Франка спонукали проводирів громадськості до переосмислення і переоцінки реалій, пошукув перспективних варіантів подальшого буття. Усе це було не тільки сприятливим ґрунтом для православних (русофільських), а й соціалістичних зваб, принесених з російського боку.

Отже, "старі нововведення" митрополита Шептицького проходили в складній атмосфері і викликали протести з боку деяких єпископів. Владика Коциловський, який перебував під впливом митрополита Андрея, не був активним противником його реформи як такої, але він уважав, що реформа суперечить волі Апостольської Столиці. Вихований на католицьких канонах у рамках Уніяцької церкви, кир Йосафат особливо гостро противився православно-русофільським віянням, а в них — "схизмі", котра, за його переконанням, могла збурити парафії, послабити національний поступ, спричинитися до церковного розвалу. Тому намагався пригасити її в зародку, посилити свій вплив у єпархії, громадських та освітніх установах.

У другій половині 1926 р. атмосфера в Перемишльській єпархії та поза нею була доволі напруженою. Зроблено чергову спробу усунути кир Йосафата з посади. Його опоненти гуртується, збирають компромат і в грудні надсилають за підписами 50 "найдостойніших з числа інтелігенції" в Рим до "Святого Отця" скаргу із 28 звинувачувальними "закидами" (пунктами). Докладно коментувати "скаргу" немає ні можливостей, ні, зрештою, потреби. За винятком кількох її пунктів, котрі привертають увагу і навіть заслуговують на полеміку, решта — дріб'язкові, побутового рівня.

Зліпивши "скаргу", автори були "дуже подивовані", що жодної перевірки з Риму не було; натомість 9 травня 1927 р. з Конгрегації Східних Церков, надійшов до нунція у Варшаву лист, в якому повідом-

лялося, що “не прийнято скарг”, бо деякі звинувачення “безпідставні”, навіть якщо “слухні і поправні”, але “зле толкуються”, “перекручені”; звинувачувати треба інших, бо єпископ “сповіяв свій пастирський обов’язок”, тобто висловлювалися повна довіра і підтримка його номовведень; водночас підкressлювалося, що він без “жодного примусу, свободіно і з власної волі запровадив целібат”.

Свою цілковиту підтримку зневаженого Владики висловили загальні збори духовенства єпархії, в яких взяло участь 36 деканів, багато священиків. У резолюції вони гостро “осудили роботу кириников, апелювали до всього українського загалу протидіяти незрозумілому засліпленню деяких одиниць, що хотіли би розпалити релігійну боротьбу. Треба в тяжкім часі лихоліття стреміти до злуки всіх сил для праці на добро Церкви і народу”.

Проте не всюди і не завжди такий послух був. Підступний удар очікував Владику на улюблений його Лемківщині. Саме тут знайшли сприятливий ґрунт консервативні сили, якими скористалися московофіли, чинячи відчайдушний опір українофілам. Ще до приходу кир Йосафата в єпископську палату, Лемківщина була “підмінована православофільством”. Втішалася і польська преса з приводу повернення русинів “na lono cervkvi prawosławnej”.

У цьому зв’язку наочним клубком тогочасних суперечностей стала т.зв. “Тилявська схизма”, про яку докладно описав А. Кругельський у книжці з аналогічною назвою (1933 р.). Почалося усе з “очищення” візантійського обряду, можна сказати, дрібнички, коли селяни с. Тилява, а за ними с. Терстяне (поблизу Дуклі), “раптом” відмовилися надалі вживати в богослужінні слово “правовірний” замість “православний”. На своєму віче 16 липня 1926 р. оголосили про перехід “на російське (!) православ’я”, бо Греко-Католицька Церква “є надто українізованою”. Ще перед Першою світовою війною Тилява була осередком руху “старорусинів”, які твердо стояли на тому, що росіяни і русини — єдиний народ. Наступного, 1927 року їхній перехід було узаконено. Натхненні здобутком московофілі й православні, з’єднавшись, повели брутальну агітацію і тероризування своїх противників методом биття шибок, побоїв, вливанні нафти в криниці, нападів і т.ін. Вдалося перетягнути на свій бік близько 20 парафій, хоча апетит був на всю Лемківщину. Але на заваді стала праця молодого українського кліру і самого Владики.

Проте це був серйозний сигнал застороги і серйозна конфесійна тріщина, тісно зав’язана на етно-національному ґрунті, точніше — теоретичному баламутстві. Але тріщина стала для кир Йосафата ланкою одного ланцюга, котрий веде до одіозної “скарги”. Агіатори поспішили сповістити,

що схизма в Тиляві підготовлена двоюрідним братом єпископа о. Кирилом Коциловським — вже стареньким греко-католицьким парохом села. Однак замовчувалося, що отець був обережний з нововведеннями і співав без пропуску слово “православний”. Це по-перше, а по-друге, отець помер двома роками раніше. Його обачний наступник пропускав це конфліктне слово.

Але якщо дуже кортить чогось досягнути, то всі методи, як свідчить ніца практика, підходять. Дуже кортіло опонентам скомпрометувати преосвященого Коциловського перед Апостольською Столицею, мовляв, ваш ставленик “докерувався”, що на Лемківщині існує реальна загроза унії, тому цього українського “націоналіста з хрестом у руці і митрою на голові” треба усунути, або бодай вирвати з-під його юрисдикції українську територію між Сяном і Дунайцем.

У “лемківській історії” прочитується етнонаціональна інтрига, котрою займалось і польське, і промосковське політиканство. Як не дивно, але польські і московські інтереси (при конфесійній полярності) збігалися. Москвофільським оплотом у Галичині був Ставропігійський інститут (колишнє церковне братство), котрий вважав, що і надалі володіє правом втрутатися в церковні справи за приписом 1593 р. патріарха Ієремії, тобто за 3 роки до Берестейської унії. З цієї оказії газета “Діло” писала: “Москофіли, що опанували Ставропігію, ведуть тепер серед українського населення Галичини розкладову роботу віковічного ворога українців — Москви. Дурманять, баламутять вони людей нісенітницями про національну нашу єдність із москалями та пропагують те, чого не визнає ані сама російська наука, ані російська політична думка, за винятком одних чорносотенців”. У 1925 р. Ставропігіон був серед тих, хто обурювався з приводу запровадження целібату, потім двічі (1928, 1936 рр.) апелював з “протестами” до сейму у Варшаву стосовно запровадження в державі назви “український” замість “руський”. Не раніше за вересень 1929 р. з його стін з’явилася не менш одіозна “скарга” російською мовою на єпископа Коциловського. Зазнавши невдач у попередніх герцях з побутових питань, противники вирішили взяти реванш на “теоретико-науковій” ниві, залучивши інститутський “генералітет”. Мотивація є така ж, що й раніше, плюс непохитність перемишльського Владики в утверженні УГКЦ.

Причиною чергового випаду стало єпископське розпорядження від 9 вересня 1929 р. не брати участі священикам у богослужіннях за померлих, “що потерпіли в часі світової війни, зокрема в Талергофі, на які з’їжджалися священики і миряни з подальших сторін”. Певні сили це вміло використовують, організовуючи церковні процесії, походи, академії, концерти, збори,

що часто закінчуються “невідповідними забавами, навіть з пиятикою”. Але найсуттєвіше, що ці сили використовують такі акції проти Апостольської Столиці, нерідко ведуть “одверту схизматичну агітацію”. Кир Йосафат не був “проти богослужіння у парафіяльній церкви за усопших”, особливо “за бувших парафіян”; він був проти практикованої форми, котра набула яскравого політико-анткатолицького забарвлення. Головний “гріх” Владики, за вердиктом “скарги”, — українофільство; він, мовляв, доходить до того, що “забороняє своїм підлеглим називати себе “руссکим”. Цей унікальний витвір — “скарга” — заслуговує окремої розмови, навіть публікації. У ньому зі школлярською старанністю повторюється великороджавницька “схема” про український народ імперського історика М. Погодіна з абсурдними додатками місцевих “теоретиків”.

Ось її окремі тезові “перли”:

- “руssкіе живущіе в Червонной Руси (въ давней russкой Галичине)”, — “часть малорусского племени”;
- названіе “руssкій” и еще более древнее “руsinъ” являются тысячелетними “объединяющими весь russkій народъ от рѣки Сяна въ давной Галичинѣ до Тихаго Океана”. Навіть в Австрії називали “руssкій народъ”;
- поява назви “украинскій” веде від однієї політичної партії і зумовлена війною між Австрією і Росією; було незручно, щоб “руssкій народъ воеваль с russкимъ народомъ изъ России”. Тому австрійський уряд ухвалив нову назву для “russкаго народа”;
- перемишльський єпископ (колишній австрійський офіцер) “глубоко проникся австрійской идеей расчлененія и уничтожения russкаго народа”;
- “украинцы въ Галичинѣ — это не особый народъ, а только политическая партія, созданная австро-германцами, то єпископъ принуждается” духовенство “служить одной политической партіи”;
- але перемишльська єпархія “не украинская”. “Тамъ живеть russкое племя “лемки”, исключительно преданное своей russкой национальности и поэтому ужасно пострадавшее во время войны от австрійского террора”. В усьому “виновень” єпископ, партія, “что народъ пострадалъ”.

Далі описується, як “народ” вшановує жертви, наполягаючи, щоби всілякі “зaboroni були зняті”.

Але преосвящений Коциловський без жодних вагань виявив негативне ставлення до будь-яких відступів від канонів своєї церкви і у відповідь на численні випади з особливою ревністю розвинув душпастирську діяльність в дієцезії, на Лемківщині зокрема. Тут він мав

відчутний опір, а в ряді випадків — хамське ставлення з боку окремих попів, про що описує о.-митрат Степан Дзюбина [3].

Владика відчував у цій “бунтарській” акції урядову “руку”. Після 1930 р., коли влада широко практикувала проти українства так звану пацифікацію, котру різко засудили галицькі владики як злочинну і з котрою церква не могла солідаризуватися, відчутно бракувало конструктивних дій з боку урядовців, які спричинилися до погіршення становища української меншини, а також до взаємних оскаржень, охолодження стосунків перемишльського преосвященого Владики і польської влади. Міністерство віросповідань і громадської освіти дорікало йому у фінансуванні різноманітних українських організацій, натомість Владика висловлював невдоволення з приводу наступу на попередні українські здобутки. А здобутки були як у єпархії, так і на улюблений Лемківщині, яку “обсадив українськими священиками”. Вже на початку 30-х років йому вдалося зупинити православну експансію (“схизму”) на Лемківщину і в історично короткому часі вона стала “українською”. На 127 тис. католиків (українських) припадало лише 17 тис. православних. Цікаве їх національне обличчя: католики всі українці, православні виключно московофіли (“руsskie”).

Серед тих, хто активно утверджував греко-католицьку віру, “українізовував” Лемківщину, був випускник Перемишльської духовної семінарії 1924 р. о. М. Жеплинський. 1928 р. він отримав парафію, можна сказати, в “серці” “бунтарської схизми” — у с. Завадка Римарівська, що по сусідству з Терстяним і Тилявою. За порадою преосвященого Коциловського о. Жеплинський організував у присілках села Кам'янці Абрамові осередки “Рідної школи”, збирав етнографічно-побутові, обрядові матеріали, світлини, які з вдячністю використав о. І. Бугера при написанні книги “Українське весілля на Лемківщині”, Ю. Тарнович — “Ілюстрована історія Лемківщини”, “Матеріальна культура Лемківщини”. Десять років ревної душпастирської та громадської праці о. Михайла на Лемківщині Владика відзначив подякою і Почесною грамотою, перевів його з об'єктивних міркувань у парафію с. Наконечне біля Яворова, де отець прислужився і національно-визвольній справі.

Можна впевнено стверджувати, що в 30-х роках під час єпископства Коциловського релігійна свідомість греко-католиків зміцнилася. Це й турбувало недругів українського поступу як на Сході, так і на Заході. Тепер достеменно відомо, що до “Тилявської схизми” української церковної руйнації долучилися Православна митрополія у Варшаві, насамперед Московська, та департамент згаданого польського Міністерства віросповідань, що керував справами Православної церкви в

Польщі. Навіть польська поліція допомагала збирати підписи за перехід на православ'я. Ще в 70—80-х роках ХІХ ст. посол до Галицького сейму граф Дунін-Борковський посився з проектом “Знищення Русі”, в котрому стверджував, що “трохи православ'я в Галичині не зашкодить”. Для поляків, звичайно, 10 лютого 1934 р. це найгірше сталося: старажинами польського уряду та не без допомоги частини збаламучених лемків і вчених-“земляків” з москофільських структур Конгрегація Східних Церков у Римі відокремила терміном на 10 років від Перешибльської єпархії 9 деканатів (Буківський, Горлицький, Грибівський, Динівський, Дуклянський, Короснянський, Мушинський, Риманівський і Сяноцький) із 121 парафією, 210 церквами та з понад 128 тис. вірними і утвердила окрему Апостольську Адміністрацію Лемківщини (ААЛ) з центром у Риманові, потім у Сяноку. “Обґрунтовувалася” ця ухвала “турботою”, щоб “уберегти Лемківщину від поширення православ'я”; насправді — ізолювати від українізації, щоб легше було її сполонізувати. Між іншим, студенти для Лемківщини мусіли студіювати в польських духовних семінаріях Krakova і Тирнова.

Відокремлена Лемківщина, не маючи надійного ідейно-конфесійного центру, авторитетних провідників, опинилася в передвоєнному п'ятиріччі у вирі, дезорганізованості, непевності, розгубленості, від котрих насамперед потерпав простий люд. Драма останнього сталася в час закінчення Другої світової війни, коли польський і радянський режими брутално депортували автохтонних українців з їхніх правічних земель до СРСР. Розділив з ними гірку чашу і владика Й. Коциловський, закінчивши земне життя в сталінському таборі.

### Використана література

1. Терлецький О. Москвофіли й народовці в 1870-х рр. — Львів, 1902; Павлик М. Москвофільство та українофільство серед австро-угорського народу. — Львів, 1906; Марков Д. Русская и украинская идея в Австрии. — Львов, 1915; Андрусяк М. Нариси з історії галицького москофільства. — Львів, 1935; Лемківщина. Земля — люди — історія — культура. У 2-х т. — Нью-Йорк — Париж — Сідней — Торонто, 1968; Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження. У 2-х т. — Т. 2. Духовна культура. — Львів, 2002 та ін.
2. Докладніше див.: Бадяк В. Наш владика. Життя та посмертні митарства перемишльського єпископа блаженного Йосафата Коциловського. Вид. др.; уточн. доп.— Львів, 2002.
3. Дзюбіна С. І стверди діло рук наших. Слогади. — Варшава, 1995.

**Юрій Шип,**

член Національної спілки письменників України®

## **Духовне життя та християнська ментальність в історичній долі лемківської гілки корінного народу Срібної Землі**

Лемки в Срібній Землі були вже тоді, коли ще Закарпаття було Підкарпаттям. Так сталося з Волі Божої не тільки історично, але й лінгвістично доказово. Через говори, старожитності, мовно-культурні особливості, традиції та гlosi, у тому числі й релігійно-духовні ознаки.

Закарпатські лемки — давні християни Східного обряду, з XVI ст. переважно греко-католики й православні Ужанської, Тур'янської, Боржавської, Латорицької долин та Південно-західної Притисянської низовини.

Історична й духовна доля Церкви і народу Срібної Землі водночас проста й складна, зрозуміла й заплутана. Та ніякої дивини тут немає, бо ж геополітично цей край розташований у центрі Європи. Саме тому завжди й привертає він до себе посилений інтерес можновладців світу цього. За їхніми примхами пишуть і тлумачать історію цієї піднебесної Землі з давнини і до сьогодні на свої лади за угорською, російською, українською, православною, католицькою, побожною, безбожною та іншими правдивими й неправдивими, не раз і шulerськими, інтерпретаціями, зокрема лемківських коренів. То вона підкарпатська, то рутенська, то закарпатська, безіменна, то ще якась інша земля. Хоч і сліпому видно, що європейсько-християнська, навіть за генетичними, географічними та релігійними ознаками. І кожий мислячий абориген тут, як завжди, так сьогодні усвідомлено каже, запитуючи:

Муй праотцюський край —  
То є Земля — Карпати.  
В ньому: “Боже, помагай!” —  
Казали няньо й мати.  
Зазнали туй біди  
Од шилляких бестій  
Мої баби й діди,  
Та не втрачали честі...  
Хто лемко? Він —  
Промінчик християнський.  
А ще Гуца-Венелін,  
Лучкай і Балудянський...

Це плем'я заслужило  
Пошану світову,  
Бо з мудрістю дружило  
З правіку наяву.  
Шевченкові дало  
Родительку його,  
Франка у світ вело...  
Скажіть ми, люди, чом  
Його не хочуть знати  
Бонзи цьогосвітні,  
Якщо для них Карпати  
Із прадавен рідні?

У значній мірі країова історія придворними й потворними "світилами" наук (і неук!) перелатана, як піджак безпорадного бідака. Однак, якщо над її лемківською долею порозважаємо, над колискою прабатьківських села і храму від праотців до наших днів, то напроситься висновок один:

У ней сива давнина мічена хрестами...  
У серці і в душі вона є і буде з нами.

І щоб там не казали, як би не лукавили "мудрагелі", а край цей високий, і люди ці такі — у Карпатських горах євищими від тих лжесвітил, бо де гори — там ближче до неба, а де небо — там Бог. Мабуть, тому й піс з незапам'ятних часів живуть такі тут побожні, чесні та працьовиті люди, бо їм Небесний Отець помагає.

Тим, хто на свій, истутешніяпський лад витлумачує життя цього родоводу, достойну відповідь дає лінгвіст Г. Стрипський: "Знайте, ож мы русины — западняки. Мы в'язані ид западови землесписным положеньем и исторію, в'язані господарски и церковно, в'язані политично и языково... Мы не хочеме нич спольного мати из русско-татарскою культурою восточной Москвы..., бо тота русская культура нам чужа". Хоч, звичайно, поміркований закарпатець так різко не скаже, але разом з тим і не збувається думки, як усякі медові політичні "покровителі", жорстокі завойовники та хитрі "визволителі", здавна рятують його одні від одних не для нього, а для себе, "з великої любові" до "місних" і пчіл. Тому, що перші, як і другі, — трудолюбиві, як воли, і роблять для них медове життя. В усі часи тут:

Усі душителі: чужі й свої поводились гріховно —  
Впрягали в плуг людей на цій Землі та гнобили духовно.

Така була мадярська, радянська й усяка інша прищельська любов до Срібної Землі не тільки на світських теренах історії. Усі вони завжди прагнули, крім прихватизації тутешнього довкілля і добра,

підкорити й поставити на службу собі й місцеві духовні святощі.  
Іншими словами цю думку можна висловити й так:

Люблять нас ділити, а ще більше — вчити:  
Як нам треба жити, щоб на них робити.

Так було... Та, дякуючи Богу, такі владні влазні як приходять, так і відходять, навіки зникаючи, а це побожне і тервуче (витривале) плем'я залишається незнищеним. Навіть і тоді, коли про його Церкви дбають не душпастири, а пастухи в овечих шкурах, усяких мастей лицеміри й фарисеї, нутро яких належить тому, у котрого на виду:

Христа розп'яття в замку є,  
А сам, як п'явка, з близьких п'є.

Саме такі та їм подібні дуки й перекотиполя балакали й балакають, що його, цього племені, не було й немає, подейкували й подейкують, що цей край “без імені”, а його заселяють глупі й лініві тутешняки. Та дарма побріхують, бо насправді візитка тубільця — мудрість і мозолі.

Звіку для чужих панів, та місних баїв  
Лемки сіяли й орали  
Та в любові до Бога в ріднум краї  
Кривдників переживали.

Рід цей затоптували, паплюжили й плюндрували, ним і на його хребті робили борозди, його викоріновали. Та він — тервучий. Знову пускав своє коріння і пагіння, яке давало щедрі плоди людського духу не тільки в Срібній Землі, а й по світах. З його насіння, рознесеного по всіх усюдах буревіями перемін, виростали величні думки, що нёсли науку й культуру, побожність і християнську цивілізацію багатьом континентам, ширili просвіту, зразки служіння й любові до Бога та до більшого на рідних теренах і за їх межами.

Побожні лемки (і не раз!) давали Господу в офіру  
У горезвісний пробний час життя за християнську віру.

Така його доля, цього племені, що завжди прагне волі, але ніколи в нього нічого не виходить з того. Проте на ньому збувались і збуваються Христові слова: “Мужай, маленьке стадо, бо я переміг світ... Я — твій пастир і ніхто з моєї руки не вирве тебе”. Так було і є. Ласка й поміч Господні завжди з цим нищеним, але незнищеним родом на його історичній хресній дорозі. У цьому контексті доречно й сказати:

Лемки — древній люд побожний, з біжнім не лукавить,  
Хоч ним зайдя, майже кожний, по жіванськи править.

Та сильний не той, хто б'є, а хто витримує. Той перемагать, бо такому Бог помагать.

Поможе й нам!

**Богдан Завідняк,**

викладач філософії Українського католицького університету<sup>®</sup>

**Християнство у творчості Богдана-Ігоря Антонича.  
Спроба філософсько-богословського синтезу  
“альфа та омега” поетики Антонича**

*Столітньому ювілею поета присвячується  
(5 жовтня 1909 р. — 6 липня 1937 р.)*

1. З-поміж корифеїв української літератури рівня Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, ім'я Богдана-Ігоря Антонича не надто усталене широким загалом за широтою помислів, національним аполоgetизмом, уособленням національного духа, зрештою — пам'ятниками. Широта розмаху не дається історією всім поетам, бо коли поглянемо на присутність навіть цих імен на літературно-енциклопедичній мапі світу, то й наші мегазорі розчиняються в сузір'ї собі рівних, з-поміж Гомера, Верглія, Петрарки... Не кожна з них здатна посилати своє сліпуче провідне світло в історію людства і служити йому вічним маяком. Та поки існуватимуть підкорювачі зоряного неба, доти й відкриватимуться нові імена на його мапі, які манитимуть до себе неповторним спектром чарівної сили світіння. Безперечно, зірка Антонича спалахнула на такій мапі і палатиме, набираючи все більшої сили зоріння в споглядальному просторі поетичного обрію. Вона підкорюватиме своєю зворушливою патетичністю й елегійним омріянням, крилатим надхненням і голубиною чуйністю, симфонією світла та барвами почуттів. Чистота її блиску — з царини глибоко-підводних перлин і високо-моральних помислів людського духа, рідної екзотики та шляхетної класики. Це чистота сердечного наміру та розкритості. Таким вона є і залишиться для шанувальників поета. Та все ж після Шевченка та Франка ліричний голос Антонича займає рівноцінну позицію<sup>1</sup>.

© Завідняк Б., 2008

<sup>1</sup> О. Зелінський: "У смислі всеохоплення життя це найзмістовніший голос, що зазвучав в українській поезії після Шевченка й Франка, хоч і є в ній ряд поетів зі значно більш безсумнівним ідейним вкладом" ("Слово про Антонича", С.109). Ось як характеризують Антонича упорядники видання антології сучасної української поезії на Заході "Координати": "Б.-І. Антонич з чарівного і талановитого поета лемківських красвидів став геніяльним поетом-мислителем, поетом-містиком" (Координати / Упорядкування Б. Бойчук і Б. Рубчак // Сучасність. 1969. — С.325)

Писати про Антоничеву творчість справа ризикованана, оскільки сам поет викрив своїх майбутніх критиків у “Кнізі Лева”: “І прийдуть із елеєм, прийдуть з терезами / краси помилні судді і відважать смуток, / діапазон п'яниня, думку, слова гаму, / а ти, як завжди, будеш сам, щоб все забути” (“Ars Poetica”).

Проте сам же ж і подав підказку до розв’язання проблематики його творчості, яка, виявляється, не така вже й марнославна, як на перший погляд:

“Хай ваші терези розумні / відважать форму, зміст, прикраси, / достоту зміряють безумне / і скажуть: небагато важить. / Хай! / Але в те сутнє, в дно dna срібне / не сягнути мірою ні разу / і сяятинуть, мов царство мідне, / ці строфи щільні і доцільні, / ці строфи — формули екстазі” (“Ars critica”). Перша частина поезії цілком посильна для розгляду з боку критиків, тому й лунає поспішний вирок раннім творам Антонича зі збірки “Привітання життя” та “Великої гармонії” на релігійну тематику: “слабкі вірші” (Л. Стефановська), начебто знаючи, а якими ж їм слід було бути витвореними?<sup>2</sup>

Проте, справді, Антонича все ще не прочитано в усьому багатстві його поетичного світу<sup>3</sup>.

Як у кожного великого поета з багатогранною оригінальною творчістю на загальнолюдські теми, в Антонича теж трапляється чимало таких тем: любові та патріотизму, життя і смерти, природи та мистецтва, села та мегаполісу, а пе — чимало місця присвячено, зокрема, містицизму, Христові та християнській вірі. В окремих публікаціях остання тема інколи викликає роздратування в тих науковців, які в недалекому минулому, належачи до радянської школи мислення, не в силах розіпрощатися з думкою про християнську тематику Антоничної творчості. Ще М. Ільницький зауважив, що “в еміграційних виданнях на Заході нерідкими були спроби зробити поета

<sup>2</sup> “Окрім жмені релігійних творів, друкованих у “Дзвонах” (зрештою, це, на мою думку, найслабші його речі), інших поезій він тоді не публікував”. Л. Стефановська, Антонич. Антиномії, с. 119. Ця же ж авторка зауважує: “На жаль, у цій книжці забракло місця, щоб уважніше розглянути релігійні вірші — яких в українській літературі до Антонича ніхто, крім Шевченка, не писав. Тема ця тим важливіша, що твори з тому “Велика гармонія” внесли до його поезії ще одне суттєве поум: глибоко особистісне трактування сфери релігійних переживань і релігійної символіки. Хоча вони й не належать до найліпшого, що написав Антонич, а пропе до певної міри вплинули на його пізнішу творчість, надаючи деяким віршам, з одного боку, біблійного патосу, з іншого — відчуття сакральності існування та віри в те, що сенс людського життя буде зреалізований в іншій дійності”, С. 22.

<sup>3</sup> Стефановська Л., С. 167.

співцем християнської релігії, що суперечить суті його творчості"<sup>4</sup>. Що на це відповісти? Питання суті творчості будь-якого поета ніколи не є однозначним і дослідимим з людської точки зору, адже творчість — це дарина свободі, а значить і Тому, хто цю свободу дарує — Першій Особі — за метафізичною термінологією, або Богові-Творцеві — за богословською. Розкрити можна хіба що ставлення автора до світу, природи, і ніколи не зайде для будь-якого великого письменника — до Бога.

Тож спробую поглянути під іншим кутом зору на сформульований не тільки концептуально, а й зреалізований мистцем Е. Бриж, пріоритет "Дажбога" над християнським Богом (завдяки короткому редакторству в журналі "Дажбог" та висловлюванням самого поета) та на сформульовану непорозумілу тезу про... атеїзм Антонича — а це вже ніким іншим, як шануванням прихильником Антоничевої поетики Д. Павличком (як у першому Київському виданні 1967-го за його редакцією<sup>5</sup>, так і у Львів-

<sup>4</sup> М. Ільницький. Б.-І. Антонич. Покажчик друкованих матеріалів та автографів. До 80-річчя з дня народження. Львів, 1989, С. 5. Що сказати про Антоничеву релігійність? Такі молився "Отче наш" українською ще у Сяноцькій гімназії, де мав "кул" дві години на тиждень цісю ж мовою. Знання української можна завдичити Володимирові Чайківському та згодом — художнику Леву Гецові. До шістнадцяти років поет ще добре не володів українською, а ідеально говорив польською. Тож української мови навчався з віршованих творів. Як зауважує вищезгаданий М. Ільницький, з 1928 до 1933 року в заплонізованому Львівському університеті не було жодного викладача української. Там же ж Антонич фактично отримав ступінь магістра польської філології (1933, а згідно з дипломом — магістра філософії — 23 травня 1934 р.) Див.: М. Ільницький, Богдан-Ігор Антонич. Нарис життя і творчості, Київ, 1991, С. 15–16. Друкувався в часописах під псевдонімом Зой. Антонич як львівський поет уперше назвав Львів "містом Лева", назва яка прижилася й до нині.

<sup>5</sup> "Сумніви Антонича в правді християнської віри відбиті у своєрідному розвитку і закінчуються перемогою матеріалістичного погляду. <...> Антонич уважає, що він у своїй книжці послуговується углубленим релігійним лексичним фондом якісно відкритий атеїст". С. 27, 49. Такі явно невіневажені тези домінуватимуть, якщо мовчачим християнський загал, на що, на жаль, і розраховується, бо й це права. Мабуть, така думка виникає ще й від часів публікацій у журналі "Жохтень", де не було надруковано релігійної тематики Антонича, ток, мабуть, школа було з такою думкою розлучатись, звикнувшись з нею. Це загалом було властивим підходом і до видань Петрагрекі, католицьких письменників, релігійна тематика яких не бралась до уваги. Напр., "Духовний рік" Аннети Дросте, "Гімні Церкви" Гертруди фон Ле Форт та ін. І коли про "Велику гармонію" Павличко наважився сказати таке: "Ця книга — рудимент класичного виховання" ("Слово про Антонича", Львів, 1989, С. 15), то в Німеччині, для прикладу, релігійний цикл Дросте нікому б і до голови не прийшло назвати непотрібним, а й навпаки — він є предметом не тільки душевної насолоди, а й всебічного дослідження (див. W. Woessler). Отож європейський критик не є жарт здивувався б, мовляв, що ж у цій країні відбувається — творять засекреченні під християнство літератори, а, насправді, — підліткою працюючі в зарині матеріалістичного світогляду? Таке ставлення до релігійної спадщини Антонича я міг би пояснити тільки таким чином. Зрозуміло, що з огляду на націвторчу тематику вірші Антонича важко було б запропонувати заідеологізованому радянському читачеві, ток годі було й говорити про релігійну тематику та ще й її пропагувати. Тому й стільки очернень на адресу релігійних критиків з боку видавця "Пісні про незніщеність матерії", зрештою про це свідчить і сам вибр для назви книги 1967 року.

Як і Шевченко, Антонич був охрещений (батько ж священик). А то виглядало б, і один, і другий, поміялися, соромилися своїх поглядів? А це так, як і в сьогодні: тогочасний критик може згодом соромитися атеїстичних поглядів у молоді роки? Тож такої строфі: "Сливавас мої Причастя" не з'явился б, для прикладу, у автора "Двох кольорів". І правий тут Павличко, та не науці робити остаточний висновок щодо існування чи неіснування вічності, а самій людині, наодинці з природою, як це й робив Антонич у своєму сумлінному зосередженні на філософсько-богословських питаннях.

ському виданні книги “Слово про Антонича” 1989 року). Хоча й не бракне об’єктивних оцінок на адресу “християнськості” у М. Новикової: “Обминути християнську традицію він не міг і не хотів”<sup>6</sup>, Я. Славутича: міркування у статті “Від ідолопоклонства до християнства” та в статті-питанні “Від землепоклонства до християнства?”<sup>7</sup>. Та про неї говориться насправді ж при нагідно, мовляв, тема християнства очевидна, а, значить, — вичерпана. Тож релігійність підмінюється метафізичним об’єктивом — пошуком Праслова, Прапервня, Праджерела, забиваючи, що метафізика — це й ступеневість феноменів, які потребують свого обґрунтування, оскільки самі по собі є безпідставовими. Метафізика — це стрибок, перевищення, розкриття сенсу існування.

Сучасні дослідники слідують за все новішими векторами пошуку, і відомі монографічні праці рівня М. Ільницького ризикують у скорому часі потрапити до списку невживаних.

Тепер же ж мова йде про здобуття академічних ступенів (кандидатських — Ю. Андрушович, докторських — Л. Стефановська). А це вже праці, які впливають на формування іміджу недомовленості, що тяжіє в напрямку до невідповідності правді, формуванню ось таких напрямків, як: модернізм (на рівні “Дванадцятьох обручів”), підтягування поета до “євростандартів”, мовляв, у нас не гірші, відходячи все далі і далі від нього самого, адже, йдучи за заготовленими схемами, у які з легкістю вкладається поетова творчість. Мовляв, і у нас свій Бодлер, Рільке, Єсенін, Тагор, Тувім або Лесьмян<sup>8</sup>. Так, і Асник, але й — Антонич. Мовляв, з оцінками науковці не збігаються, чому ж не подумати про крайності. Не думаю, що плях за готовими схемами веде до достовірності в науці. До епігонства — так. Проте, на мою думку, в Антоничевій тематиці слід відштовхуватись від християнської парадигми і до неї ж повернутись, адже Антонич — поет-мислєник, інтелектуал, який таки виразно засвідчив свою відданість християнській правді, Маріїнській опції. Та й у промові від 31 січня 1935 року зауважив: “Хочу і маю відвагу йти самітно і бути собою”.

На мою думку, слід відштовхуватись від самого Антоничевого слова, точної герменевтики його творів. Метою критика може служити розкриття суті поезії в прозі. Як і Антонич у своїй поетичній творчості, критику личить шукати самостійну візію, а не механічно, буквально зчитувати наявні рядки. Адже в іншому випадку критик дешифрує метафори, як наявне в поезії, як наявне в прозі.

<sup>6</sup> М. Новикова, у Б.-І. Антонич, *Твори*, Київ 1998. — С. 14.

<sup>7</sup> Славутич Я. Від ідолопоклонства до християнства // Шлях. — Філадельфія, 25 груд. 1949; Від землепоклонства до християнства? // Слово. — Ч. 8, — Київ, 1993. — С. 15–19 (Передрук у Славутич Я., *Дослідження та статті*. — Едмонтон: Славута, 2006. — С. 348–356).

<sup>8</sup> Б. Лесьмъяна перекладали Д. Павличко та В. Коптілов

2. У часи Антонича на фоні стрімких змін одного ладу іншим, "вселенських катаклізмів" і культового возвеличення тирана, мистецтво для багатьох мистців, що з недовірою ставились до змін, було шляхом до розкриття правди про дійсність. Згідно тез Бердяєва, Павида та ін., створюючи витвір мистецтва, автор, таким чином, пізнавав метафізичну таємницю буття, його глибинну суть. Антонич не стояв остоною творення теоретичних зasad мистецького пізнання реальності, а, окрім чималої кількості нарисів з теорії мистецтва, близькуче реалізовував свою мистецьку програму в поезіях.

На мовно-поетичному полотні поета зауважується зворушиливе поєднання слів, образів, подій, висвітлених свіжим і незвичним ужитком. Їх поставання — не тільки даніна живому струменю духової активності, надхненню, а, у першу чергу, — Вищій Реальності<sup>9</sup>. З іхньою допомогою Антонич з легкістю єднає, здавалося б, непоєднувані сфери буття та лексичні пласти з метою розкрити правдивий зміст буття. Сполучення слів виконує в його спогляdalній поетиці роль підґрунтя для спостереження за дійсністю, є символом вищої реальності, за якою поет сумує в земному вимірі "Для мене поетику / складає сам Бог". Поет неодмінно здатний запанувати над речами, як тільки на онтологічному рівні отримає доступ до необхідного слова, адже Кастальські джерела щирої лірики повертають людину до гармонійного поєднання з природою та Богом-Творцем. Поет виступає космічним пророком — посередником між Богом і людиною. Це уста, через які говорить Бог. Слово, кероване віджками творчої уяви мистця, без якої не зреалізувати цілісного задуму. Саме вона, уява, лягла в основу теорії Антоничевої космогонії та образотворчості. Слід зауважити, в Антонича не помічаються парадоксальності мислення. Наголошення на п'янкості? Так про це вже йшлося в німецького романтика графа Августа фон Платена-Галлермунде<sup>10</sup>. Звернення до природи як вічної трансформації? Так до неї звертався улюблений Антонича перський мислитель-поет Омар Хайям<sup>11</sup>. Фантастичні, сюрреалістичні<sup>12</sup> образи уяви, що підкорена

<sup>9</sup> "Тільки поети повинні зрозуміти, що їх співуче ремесло — це не автомат, але жива хвиля, електричний струм, що виходить із цього вищого світу і дрижить на чулих дротах душі" На другому березі. Твори. — Київ, 1998. — С. 428. Тут і далі посилання на це видання Антоничевих творів).

<sup>10</sup> Строфи газелі графа А. фон Плятена: Weim ich hoch den Becher schwenke süßberauscht ("Як знесу я вторг келиха, п'янкий").

<sup>11</sup> Нагадує мені берегова травиця

Ту кусь, що плела колись небеснолиця,

Тож не топчи стебла: воно в останках, може,

Тюльпановидної красуні корениться (пер. Василя Мисика).

<sup>12</sup> У поезії Антонича "Монументальний краєвид."

чіткій логіці ходу думок? До таких засобів поезії право вдаватись будь-якому вдумливому та талановитому поетові<sup>13</sup>.

Як і під час зображення таких важливих у його світобаченні образів, як, для прикладу, місяця<sup>14</sup>, сонця (мова про нього нижче), гармонії, уживаючи чималий ряд поетичних порівнянь, Антонич аналогічно підходить і до утворення багатолікого ряду "божеств", немов би запитуючи: якому з цих образів віддати перевагу? На перший погляд може скластися враження, що поет пропонує політеїзм. "Чи не був двоєвіром?" — запитує Я. Славутич<sup>15</sup>.

Слід звернути увагу на низку "нижчих" богів, названих у Антонича за збіркою "Зелена Євангелія": рослинним ("рослинний бог кохання, первісний і чистий"), "дуб до дуба два боги сердті", "дуб стрільчастоверхий — бог упертий", кораловий ("чарує є кличе нас спокусливо до себе / ваш коралевий бог з морського дна"), бог Півдня ("і місяць, мов король на ший бога Півдня"), поразки ("і ебеновий вождь з сережкою у вусі, спів поганський / жбурнувши в хмари, наче визив, прокляне поразки бога злого"), бог ляку ("столицій, хитрий бог, що все нове обличчя має"), брехливий ("Випреться всіх, сам бог брехливий"), зелений ("зелений бог рослин і звірів", "буяння й зросту"), міщанський ("міщанський бог рахує зорі, душі і монети"), білий ("білий бог ісходить — сонце"), "сонце — прабог всіх релігій".

Такий доволі оригінальний підхід можна пояснити як підсилювання гідності кожної окремої сфери буття та спробою достеменності вислову в наданні цим окремим сферам характеристики, засобом абсолютизації. Адже навколошній світ розуміється як сакральна цінність ("Я" — це ще й те, що мене оточує, зауважував Орtega-i-Гассет). Та, на мою думку, таємниця криється в керівництві "Держави слова", де поет — володар і натхненик, якому самі боги завдячують своє існування. Цю думку розвивав ще Платон, і про неї йтиме мова нижче.

<sup>13</sup> Щоправда М. Ільницький звертає увагу на деякі парадокси поезії Антонича. Див.: Ільницький М., с.57. Судження С. Гординського про стилізаторство Антонича у "Великі гармонії" вплинуло на Ільницького. Див. Гординський С. Богдан-Ігор Антонич // Антонич Б.-І. Збір. твори. — С.14.

<sup>14</sup> Про місяць у Антонича написана дипломна робота "Символіка місяця в поезії Б. І. Антонича" захищена 1989 року Лідією Стефановською у Варшавському університеті (фрагмент у "Зустрічі", №19, 1989, С.162-174) та опублікована стаття Ігоря Качурівського "Антонічів місяць і проблема українського імажинізму" // Сучасність. — 1997. — №6. — С.28-38. Тут див. далі.

<sup>15</sup> Славутич Я., С.354. Подібну думку з нахилом до матеріалістичного світогляду поділяє Д. Павличко: "Боротьба між ідеалістичними і матеріалістичними хвилями його (Антоничевої) свідомості має ще тут характер сумніву релігійного: один абстрактний бог, що живе на небі, чи множество конкретних богів, поселених у кожну видатну форму життя. Так, матеріалізм шукав собі дорогу в душу Антонича через прекрасні поетичні вірування наших предків, через культ природних сил, що близче був до філософських істин світу, ніж сколастика християнства" (у "Слово про Антонича", С.32).

Проте проступає ледь уловима риса в Антоничевих “сферах” та “богах” — це радні божки-ідоли, з виразним зізнанням упокореності перед християнським Богом.

Так у творі “Скарга терену”: “щопочі скаржиться рослинним болем терен, / що мусив він колись чоло Христа колоти”. У поезії “Фрагмент” (“О сірі міти! Як крила...”) проти бога брехливого виступає “Бог, що його враз громом звалить / аж на спід бездонної заглибини”, під яким розуміється той, що “рукою батька вознесе, / навік-віків одеснує себе / посадить тебе на слави трон!”.

В Антоничевих поезіях помітно образно зображеного множинного бога і вивищення над ним Бога ортодокального. Того, до якого ведуть сходини пошуку Геракліта, пітагорейців та платоніків, — до Бога “єдиної гармонії світу”, “акорду дзвінкодзвонного”.

Отож, між народженням у греко-католицькій священичій родині й актом вандалізму над могилою поета пролягає життя завдовжки двадцять вісім років<sup>16</sup>, позначене своєрідною, на перший погляд, для читацького загалу життєвою рисою — закоханістю в життя поганина, а з іншого, — струнко окресленою життєвою позицією — віданості християнському світоглядові у служінні його вартощам, як філософсько-професійне credo. Життя не тільки його, молодечо-авторове, але й життя його душі поза оковами плоті, у земному часі та просторі, у яких маємо змогу простежувати творчий лет поетового генія до осяяніх вершин всесвітньої слави.

Завдання дослідження полягає в тому, щоб окреслити правдиву картину християнської образотворчості поста у відповідь усіляким спробам її спотвореного зображення, як з боку ерудованих літературознавців (на підґрунті однієї чи прочитаного мітотворчого компоненту і поетових строф із “Автобіографії”: “Я — закоханий в життя поганин” та “Великої гармонії”: “Твоя любов була поганська”), так і з-поміж ідеологів деструктивних процесів у націєтворчому будівництві — свідченням чого спилена голова (погруддя) Дажбога на могилі поета. Завдання почесне ще й з огляду на соті роковини його народження, що відзначатимуться наступного року.

3. Поет Антонич прагнув привернути увагу української поезії до глибинних загальнолюдських питань. Не рідко дослідники акцентують увагу на Антоничеві як на поеті-філософі: “Тут сухар філософії поета був такий твердючий, що не розмочився навіть на морському

<sup>16</sup> Паралелі з Кітсом, Рембо, Шеллі, Махом, Петефі, Ботевим, Волькером, Богдановичем, Лермонтовим, Веневітіновим, Єсеніним, Близьком та ін., у так званому феномені, що отримав назву “смерть Шеллі”.

дні" — Д. Павличко<sup>17</sup>. Дійсно, в Антоничевій поезії розпізнається певна філософія, проте як її назвати? Критика підтримує філософічний стиль поета, який "утверджує примат концепції, в нього естетичне начало мовби накладається на філософське"<sup>18</sup>. Сам факт зауваження філософської тези в поета потягає дослідника до з'ясування поетової позиції.

Незважаючи на те, що Антонич як не філософ-фахівець<sup>19</sup> (хоч володів дипломом магістра філософії, як зазначалось вище) не ставив за мету послідовно викласти свою філософську позицію, усе ж можна було б, окресливши коло його ідей, провести реконструкцію його поглядів<sup>20</sup>.

Відомо, що Антонич окреслив опорні тези теорії нового українського мистецтва.

Дослідники ж його творчості висувають доволі розбіжні тези: від ідеалізму до матеріалізму.

Ідеалізм Платонівської системи розглядає постаті поетів двох типів: провидця і ремісника. Антонич у творі "Становище поета" з метою пізнання сенс багатовимірного існування не нехтує двома методами розуміння світу, творячи їхній синтез. А в статті "Національне мистецтво" (підзаголовок: "Спроба ідеалістичної системи мистецтва", Львів, 1933) сам поет віддає перевагу ідеалізмові: "Мистецький матеріалізм сам у собі суперечний. Навпаки, мистецький ідеалізм суцільнний та послідовний. Він є єдиною системою, яку можна оперти на науковій дефініції мистецтва та в логічний спосіб вивести з неї. Вважаючи мистецьку дійсність за окрему і знаходячи в ній самій, а не поза її межами, мету та всякі вартості, ідеалізм відкриває в самому мистецтві широкі обрії"<sup>21</sup>. Тут напропонується чималі порівняння з Франковою працею "Із секретів поетичної творчості" з естетичних позицій ідеального реалізму, тобто підходу до літератури: "котрий, — як зазначав у листі до М. Павлика

<sup>17</sup> "Слово про Антонича", С. 35.

<sup>18</sup> Ільницький М., С. 62.

<sup>19</sup> Львівський університет надавав можливість знайомитись із яскравими тогочасними представниками філософського світу, які стали видатними мисленниками. Логічно було б припустити, що Антонич не міг не скористатись нагодою такого знайомства, будучи у контактах з польською професурою. Так, двосямestрові лекції з естетики, починаючи із 4 жовтня 1932 року, вів відомий на той час польський філософ Роман Інгарден (1893–1970), перекладач творів видатного феноменолога Макса Шелера (за особистою згодою філософа), оригінальний творець системи феноменологічного аналізу мистецтва). Від 1933 до 1941 він викладав у Львові, а ще, у 1930 році у місті Лева Роман Інгарден писав передмову до твору *Das literarische Kunstwerk* (Halle (Saale), 1931, виправлений переклад на польську виконала М. Турович. — Варшава, 1960) — "Літературно-художній твір", концепція якого виразно збігається з поглядами на мистецтво у Антонича (про це див. далі). У 1937 році у Львові Інгарден опублікував ще й коментар до свого твору під назвою: *O poznawaniu dzieła literackiego* ("Про пізнання літературного твору"). В українській мові існує текст передмови до твору Р. Інгардена пера Г. Грабовича, який переклав працю філософа англійською. Див.: Грабович Г. Тексти і маски // Критика. — Київ, 2005.

<sup>20</sup> Саме завдяки реконструкції тільки у ХХ столітті стала відома унікальна метафізична парадигма великого мисленника XIII ст. св. Томи Аквінського.

<sup>21</sup> Твори, С. 476.

I. Франко, — приймає реалізм як методу, а ідеалізм ... яко зміст, яко ціль”<sup>22</sup>. Зауважується чітка спільна позиція двох поетів щодо ідеалістичної складової, хоч і трапляються розбіжності щодо поетичної уяви мистця, на які звертає увагу М. Ільницький<sup>23</sup>.

Проте справжнім джерелом Антоничевої творчості можна вважати романтизм (неоромантизм) і символізм.

Романтизм — у пошуці і розкритті слова, яке володіє чарівними властивостями, ірраціональною силою, корені якої у природі (Л. Тік, Новалис). Відома естетична програма видатного німецького поета-романтика барона Йозефа фон Айхендорфа (1788–1857), сформульована у поезії “Чарівна лоза” (*Wünschelrute*):

В кожній речі слово співне,  
Спить вона, куди не глянь,  
Слово лиши знайди чарівне,  
— Світ розбудиши до співань.

Виразно проявляється він у “Кнізі Лева” Антонича, де поетичне мистецтво наводить на теорію німецького філософа-ідеаліста Шеллінга та англійського поета Колріджа. “Душа мистецтва тут уже — виразний відсвіт Природи та її найцінніший дар”.<sup>24</sup> Поет Антонич мав надзвичайну довіру інстинктивним силам людини: вникати в хаотичність світобудови та отримувати на заміну безконечність. Це було справжньою мрією поетів-романтиків.

“Метамовою народів” названо романтизм як явище (Марія Півінська)<sup>25</sup>. У його руслі творилася ѹ культура слов'янського світу у ХХ столітті.

Символізм в естетичних уподобаннях Антонича носить програмний характер. На думку відомого поета-символіста Андрея Белого, символізм виступає вершиною людського знання, будучи передумовою “теологічної” засади, на яку спиралася кантівська теорія пізнання. Отож, мистецтво розуміється як спосіб пізнання дійсності, метою якого є нескінченна потойбічна реальність<sup>26</sup>.

Позитивізмові Антонич протиставить релігійну свідомість, виражену символічною мовою міту, і як засобом — метафоричністю.

<sup>22</sup> Франко І. Зібрання творів. — Т. 48. — С. 331. Франкова світоглядна позиція пояснена мною у статті “Франко і германський дух” у Матеріалах всеукраїнської наукової конференції, що проведена в Нагуєвичах у 2007 р.

<sup>23</sup> Ільницький М., С. 154.

<sup>24</sup> Координати, С. 324.

<sup>25</sup> Стефановська Л., С. 145.

<sup>26</sup> Там само, С. 156.

Щоб бути об'єктивними, в Антоничевій поетичній творчості зауважується: німецько-англійський романтизм (точніше "Байронівський"), польсько-російський кубофутуризм, сюрреалізм, імажинізм, слов'янський модерн, неоромантизм, символізм (проте не заблукавши у Бодлерівському "лісі символів"), марнізм, гонгоризм, експресіонізм та українська народна поезія.

Отож, якої ж із тез слід дотримуватися? Очевидно, найвідомішою є заувага 1935 року "Як розуміти поезію" самого Антонича щодо "надреалістичного натуралізму"<sup>27</sup>, мистецтва як дійсності, винесену понад рівень звичайного досвіду. "Мистецтво має давати такі переживання, яких не дає реальна дійсність". Отож, над світом досвіду може простягатися тільки трансцендентний світ. Яр Славутич зауважив: "очевидно, шукав собі світоглядового причалу, але чи остаточно оформив його?"<sup>28</sup>.

Антонич, будучи високоосвіченою людиною, цікавився новинками неокатолицької літератури, подавав коментарі на новинки літератури католицького відродження. У статті "Головною подією французької літератури..." ("Дзвони", 1932 р.), демонструючи вміння схопити повчальну суть твору Ф. Моріака "Клубок гадюк" (Le noeud de vipères, 1932 р.), поет покликається на молитву св. Тереси: "Боже, поглянь на те, що самих себе нечуємо, що не знаємо, чого хочемо, що втічено геть від того, чого бажаємо". Він свідомий того, що вмістилище питань-відповідей слід шукати в людській душі.

В Антоничевих циклах поезій виразно проглядають теми християнської філософії, які отримують у нього живий мисленній струмінь у формі поезій-відповідей на питання, які він висуває про Бога, створення, історію, час і вічність, особу.

Антонич вирозуміло торкається метафізичної теми відношення часу та вічності (у "Привітанні життя": Ми ланцюга поодинокі звена, / ми — відтинок малий зі стрічки часу). Християнство з концепцією пря-молінійного часу і незворотністю подій у світі запропонувало абсолютно нову часову модель світу, сотвореного Богом-Творцем. Ще Гегель на-голосував на тому, що ця виключна заслуга християнства змусила розглядати Христа як історичну постать, реально присутню в історії.

4. Християнство у творчості Антонича — це внутрішня сила людського духу, його внутрішнє відкриття. Тут і августинівське продовження, характерне для християнського платонізму тих мислителів, у яких знаходимо приховано виражений пантейзм (Йоана Скота Еріутени, Григорія Сковороди та ін.), францішканська традиція (теорія світла (сонця) Роберта Ґросатести

<sup>27</sup> Твори. — 1998. — С. 520.

<sup>28</sup> Славутич Я., С. 356.

та проповідь св. Франциска на прикладі твору “Балада про пророка Йону”), концепція романтиків пантеїстичного вираження Божества через таємницість природи (від тези Йогана Гердера про первісну мову у *“Abhandlung über den Ursprung der Sprache”* 1772 р., до Блакитної квітки Новаліса у “Гайнріх фон Офтердінгер”). Але найчіткіше проявляється логіка християнського неоплатонізму, розгортання віршованого рядна з еманацією таких сфер як Дух-Логос, душа і рідними йому в цьому ж духовному вимірі сфер: Батьківщини, природи рідної землі та дому, і, зрозуміло, — “Дому за зорею” з характерними йому рисами туги за Прарівнем і повертання до нього як до Праджерела. “Природа найкраще доводить людині правдивість думки про вічне коло змін, вічний кругообіг матерії. Адже циклічний час вегетації — це водночас і мітичний час вічного повернення”<sup>29</sup>. Данте еманативні сфери назавв би колами, якими зручно подорожувати уявою у Всесвіті, який немов *“lo gran mar dell'essere”* (“океан буття”, Par. I, v. 113). Хоч, як зрозуміло, Антонич і гадки не мав відходити з життя так швидко, щоправда натякавши на це: “Вибираюся в далеку подорож, і рож не дастъ мені ніхто, / й не бажаю ні від кого я нічого, й вже ніщо мене / не ляка...”, про що згадувала одразу після його смерті Ірина Вільде. Деміологізація очевидного неоплатонізму у творчості будь-якого християнського поета приводить до справді “язичницького”, викривленого образу поета, до його закостеніло-гіпсового відбитку матеріальної частини форми, без присутності її ж самої. Знайомство з виценаведеними вираженнями християнської думки не могло не вплинути на самостійне з’ясування Антоничем правди. Не даремно герой його творів — вічний пілігрим, людина в попіску правди, в тузі за раем. На землі людина — “принагідний гість”, перебуває у “великій подорожі”.

Антоничів герой дошукується гармонії з первісним мітологічним простором (Прарівнем), оскільки сучасність — це відсутність рівноваги (війна як вигадка людини, хаос у міжлюдських відносинах). Ось чому міт виступає як потреба синтезу в Антоничевому-декартівсько-рільковському “Співаю — тож існую” (“Дім за зорею”), закреслюючи існування смерті (Степановська, С. 235).

Відомо, що дослідники-нефахівці від філософії з легкістю послуговуються “метафізикою мови” (напр., М. Гайдегера), хоча й не завжди у кращих її варіантах (опираючись на деструктив, а не на конструктив). Проте “мова є надто податливим матеріалом, її можна звести до *flatus vocis*, тож вона не може служити за надійну опору у метафізиці”<sup>30</sup>. У класичній метафізиці ж пізнання та сумнів у ньому становили надійну вихідну точку, а не як у

<sup>29</sup> Степановська Л., С. 181.

<sup>30</sup> Battista Mondin. Ontologia e metafisica. — ESD Bologna, 1998. — С. 77.

“герменевтичному перевороті” — мова. Майже вся новітня герменевтика вважає метафізичні питання псевдо-проблемами, опираючись на неопозитивістичні основи і *volens nolens*, творячи метафізику хоч і “негативну”. “Сягання первісного начала можливе лише “поза розумом”. Завдяки роботі підсвідомості й інтуїції людина відкриває “незрозумілу мову” прадавніх світів”<sup>31</sup>. Та якщо вже й опускатись до метафізичних штолень, то слід, окрім інтуїції, запізнатися з необхідними науковими засобами для їхнього досягнення. Для прикладу, християнству добре відомі онтософська, есенціалістична, персоналістична, аксіологічна парадигми, окрім алетологічної, агатологічної, генологічної та ін.

Отож, в Антонича дійсно багато сумнівів: “Хто ж потребує слів твоїх?”, вагань, інтелектуального неспокою тощо, що спонукає до відвертої метафізичної мандрівки в глибини буття, до Правитоку. Практично всі дослідники на це звертають увагу, тож особливо уважне звернення Антонича на Прарівні, на сенс існування не може не йти в унісон із прагненням християнської метафізики на цьому поприщі і вкотре свідчити про цілком християнський вектор його поетичних уподобань. Адже дотримування пріоритету підвалини — це і є вихід на метафізичну траєкторію мислення. Адже християнській думці надто дорога богословська теза про Начало, в якому було Слово. Мова не просто про початок, а про містилище, осідок Глибинного Слова, яке всеціло поєднало реальність світу з мовним елементом, у принципі аналогії виступило головним аналогатом, стало Божим “псевдонімом”. Ще Мартін Гайдегер багато місця у своїх працях присвятив “необхідності визволення мови з граматичних і семантичних детермінант, так щоби поет мав можливість знайти слова, в яких світ промовляє до людини “безпосередньо”. “Мова, яка намагається безпосередньо<sup>32</sup> поцілити у трансценденцію, <...> досягає цього тільки у мітах”<sup>33</sup>.

Антонич, як і поети першої величини того часу (Б. Лесьман, Л. Страфф), зумів привити любов читача до суто метафізичних питань, чого не зуміли зробити українські “кабінетні” вчені мислителі (в Україні досі немає “Метафізики” Арістотеля українською!). Шосте поетичне чуття носить назву метафізичного. Любов до нього прививали, зрештою, й інші поети-метафізики інших народів, починаючи від Джона Донна до Вільяма Ейтса, який у творі “Дослідження” зауважував, що мистецтво

<sup>31</sup> Стефановська Л., С. 177

<sup>32</sup> Там само, прим. 6, С. 175. Див. лекцію Гайдегера 1936 року: Hölderlin und das Wesen der Dichtung.

<sup>33</sup> Leszek Kołakowski. Obecność mitu. – Warszawa, 1986. – С. 12–13. Цит. за Стефановська, С. 192.

має бути “об’явленням Бога та вираженням поетової віри у духовний світ”<sup>34</sup>. Як і Юрія Клена, Антонича “вабила самотність та вдумливість; він відчував, що дорога до Творця заросла бур’яном, і усвідомлював потребу творити власний світ з “хаосу душі” — світ, де природа була б джерелом одуховлення”. Спроба висловити невимовне, знайти “велике невідоме” не покидала Антонича упродовж його метафізичних пошуків.

Це ніщо інше, як пошук вищого світу, бо ж інакше, як пояснити думку Антонича в поезії “Хрещення”: “Не в біблії, не на троянднім ложі, / пий бурю плідну і цілющу. Може / землі замало навіть для кохання”? Її краса таки не є остаточною. Але де ж вона? Як не остаточною є й краса художнього твору. За Антоничем “Метою мистецтва не є краса...”, “об’єктивного мистецтва немає і не може бути”, “мистецтво — це окрема дійсність, яка викликує в нас переживання, потрібні для нашої психіки, котрих не може дати нам реальна дійсність”<sup>35</sup>.

Ще великий Петrarca переконував у тому, що поезія не є протилежною до теології. “Я майже готовий сказати, що теологія — поезія про Бога (poeticam esse de Deo): називати Христа то Левом, то Агнцем, то Червою — що це, якщо не поезія?” (лист Братові Герардо)<sup>36</sup>. Проте в Антонича є чимало справді обґрунтованих богословських тез.

Августинізм відчутно у сповіdalному інтимі твору “Duae viae (Дві дороги)”: “Далекими шляхами я шукав Тебе, мій Боже...” та у прикметі всюдиприсутності Бога — у “Deus magnificus (Величний Господь)": “Його вже маєш, бо в тобі — є”. Як відомо св. Августин у “Сповіді”, повторюючи думку Платона з “Бенкету”: хто це є Бог?<sup>37</sup>, звертається до себе самого, до душі та своєї пам'яті, яку однаково ж посідають і звірятя:

“Я знахтую пам'яттю, щоби прихилитися до Того, Хто відділив мене від чотироногих і зробив мудрішим від небесних птахів. Знахтую

<sup>34</sup> William Butler Yeats. Explorations. — New York, 1962. — С. 115–116 (Цит. за: Л. Стефановською, С. 41. В іншому місці свого дослідження авторка зауважує: “Для Уолта Вітмена теж головний принцип, який керує світом, — це невпинна трансформація матерії, тож і поезія мусить “виспіувати хвалу Богові-Духу”, який проявляється у тисячах різних Embodiments of Things (“Утілень речей”), оспіувати існування та пояснювати, чим є смерть”, С. 75). Як відомо, творчість Вітмена Антонич пошановував на рівні теоретика свого поетичного мистецтва: “Тут Тобі хвала, сивобородий міністрестре Республіки поетів, Уолте Вітмене, що навчив Ти мене молитись стеблинам трави”. // Становище поета. — С. 514–515.

<sup>35</sup> Національні мистецтво, С. 469–470.

<sup>36</sup> F. Petrarca. Familiarium Rerum X. 4: “Parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo: Cristum modo leonem modo agnum modo verrem dici, quid nisi poeticum est?”

<sup>37</sup> “Я спітав землю, і вона сказала: “Це не я”; і все, що живе на ній, призналось у тім самім. Я запитав море, безодні і повзучих істот, які там живуть, і вони відповіли: “Ми не бог твій; шукай понад нами”. Я запитав у війків вітрів, і весь повітряний простір зі своїми мешканцями заговорив: “Помилляється Анаксімен: я не бог”. Я питав небо, сонце, місяць і зорі”, - вони говорили. І я сказав усому, що огортає двері моїї плоті: “Скажіть мені про мого Бога — ви ж не бог, — скажіть мені щось про Нього”. І вони вигукнули голосно: “Творець наш, ось Він Хто”. (Св. Августин. Сповідь. — X, 6, 9).

пам'яттю, щоб знайти Тебе. Де ж? Істинно добрий, вірний і солодкий, де знайти Тебе? Якщо не знайду Тебе у своїй пам'яті, виходить, я не пригадую Тебе. А як же ж я знайду Тебе, коли я Тебе не пам'ятаю?<sup>38</sup>

Св. Августин міркує над вродженим прагненням щастя в людині і випливаючою звідси любов'ю до правди, бо щасливе життя є радістю з правди. Щасливою людина буде, "коли без всяких прикрощів буде тішитися тільки самою правою, через яку усе є правдиве"<sup>39</sup>.

"Ось скільки блукав я по своїй пам'яті, шукаючи Тебе, Господи, і не знайшов Тебе поза нею. І нічого не знайшов, чого би не пам'ятив про Тебе з того дня, як вінав Тебе. З того ж дня, як я вінав Тебе, я не забував Тебе. Де знайшов я істину, там знайшов я і Бога моого, саму Істину, і від того дня, як її дізнався, я не забував про неї. З того дня, як дізнався про Тебе, Ти перебуваєш у пам'яті моїй, і там знаходжу я Тебе, коли про Тебе пригадую і радію у Тобі. Це свята відрада моя, якою Ти милостиво мене обдарував, зглянувшись на мою жалюгідність"<sup>40</sup>.

Та не всі можуть почути голос тієї правди, бо не уважно слухають; самому Августинові з уст вихоплюються звуки жалю:

"Пізно полюбив я Тебе, Красо, така давня і така юна"<sup>41</sup>. "Зі мною був Ти, з Тобою я не був. Поодаль від Тебе тримав мене світ, якого б не було, не будь він у Тобі. Ти покликав, вигукнув і прорвав мою глухоту; Ти близнув, засяяв і прогнав сліпоту мою; Ти розлив своє благоухання, я вдихнув і задихаюсь без Тебе. Я скуштував Тебе і Тебе пожадаю і прагну; Ти торкнувся мене, і я запалав Твоїм спокоєм"<sup>42</sup>.

І в Антонича прагнення щастя (евдемонологізм): "Це той насущній клаптик щастя, / що жадно в долі видираєм". Правда, про яку веде мову св. Августин, для сумлінного поета є віссю, стержнем його творчості. Ще славетний Петрарка зауважував: "Пишучий має спершу за міцне підґрунтя триматись / Правди, і тільки тоді, на неї спираючись, може / Він в хмарі ховатися пишній, в приемнім тумані словеснім, <...> / Пам'ятаючи, що головною є думка, а зовсім не вдячність, що правда / Краща за будь-які вигадки..." (Африка, IX, 92-95). В Антонича потреба у правді стала релігійною потребою: "Правдива поезія ... творить вищі життєві вартості, як релігія. Є світською відміною релігії"<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Там само. — X, 17, 26 (Тут і далі переклад автора статті).

<sup>39</sup> Там само. — X, 23, 34.

<sup>40</sup> Там само. — X, 24, 35.

<sup>41</sup> Там само. — X, 27, 38.

<sup>42</sup> Там само.

<sup>43</sup> "На другому березі". — С. 428

Неодноразово зауважувалось дослідниками, що в Антонича присутнє усвідомлення принадлежності людини до природи. Рецензія І.Огієнка на збірку “Три перстені” мала на меті пригадати зв’язок християнства з природою та все ж дорікнути авторові збірки за “власний світогляд”<sup>44</sup>. Такі напрямки в мистецтві, як напр., футуризм, сюрреалізм, концептуалізм, відвернулися від природи. В Антонича, коли й трапляються сліди цих естетичних концепцій, то вони не в силі переконати поета в необхідності контакту з природою.

Передісторією такого усвідомлення служить романтична концепція природи. У другій частині повісті Новалиса Гайнріх фон Офтердінген старий лікар Сильвестр, що самотньо проживав у квітнику, де все — квіти, дерева, птахи — його люблять і є любленими (зв’язані з природою тією симпатією, що проникає світ і є гарантією його існування) говорить:

“А для мене найсильніше за все чар живої природи, земля, що немов приміряє різноманітні шати. Особливо приваблює мене кропітке спостереження за рослинним царством природи, яка вражає своїм розмаїттям та неповторністю. Сама земля говорить ростками, як словами. У кожному новому листку, у кожній квітці по-своєму розкривається якась таємниця, чия любов, чия зваба нерухома і мовчазна, так що утворюється крихітна та безмовна ростинка. Коли де-небудь у дрімотних зарослях зустрічається така квітка, то хіба не вся околиця стає причетна до її краси, хіба крилаті маленькі співуни не линуть саме до неї? Так і окропив би землю блаженими словами, щоб руки і ноги вросли в неї, закорінились, навікі закріпивши благодатне сусідство” (пер. автора статті)<sup>45</sup>. У Новалиса все повне тайни. Природа в романтиків не є сама по собі. Є чимось іншим, або знаком чогось іншого. Романтичні квіти, дерева є знаками, покрівцем душі. У романтизмі побутувало розуміння того, що все живе, живе з духа і проникнуте духом.

<sup>44</sup> Огієнко І. Соняшний поет Богдан Ігор Антонич: Характеристика поетичної творчості // Наша культура. — № 3. — Варшава. — С. 213–220.

<sup>45</sup> Nowalis: Werke in einem Band, Ausgew. Hans-Dietrich Dahnke, Bibliothek Deutscher Klassiker. — Berlin und Weimar. 1983. — С. 256. Антонич у “Великій гармонії” згадує знамениту “блакитну квітку надії”(Litania), — характерний символ романтизму Новалиса представлений у його повісті. Існував польський переклад твору Новалиса Ф. Мірандоли. Варшава — Краков, 1914. Поет, замислюючись над цим символом мрії, уже на ранньому етапі творчості усвідомлював його нетривкість: “Блакитний цвіт зів’яне, / углиб потоне, / більше не хочеш вже жити (Ліангулум). Цей образ загадково виринатиме у книзі “Ротації”: то в “Баладі про провулка” — “Блакитним квітом похилившись, / ліхтарня, мов лілея, в’яне, / і світ недійсний...”, у “Баладі про блакитну смертє” — “І синім квіттям газ в подертий кілім тиши!” та в поезії “Дно тиши” — “мов озеро чару в сріблі зала, й синім квітом / проломаний удвое місяця на долівці в’яне”, усе далі відходячи від романтичного трактування.

саму природу від недосконалості (вади), якою вона наділена"). Отож, мистецтво існує в житті людини тому, що є буттєва недосконалість в її житті, а способом усунення цієї недосконалості є наслідування природи. Тож ключовим поняттям у теорії мистецтва виступає поняття природи, від якого залежить трактування поняття наслідування, і поняття недосконалості. Отже, мистецтво творить нову дійсність, а це вже формульовання Антонича, який і обрав поняття природи та з ним намітив підходи до розуміння мистецтва як естетичного даного. Тож не можливо відділяти теорію поетичного мистецтва Антонича від його мислення.

Св. Тома продовжує свою думку: *Artifex utitur materia, quam natura facit* ("Мистець за посередництвом твору творить так, як творить природа"). Але й він не творить шляхом копіювання того, що творить природа, а, наслідуючи природу, шляхом її дії: *Ars imitatur naturam in sua operatione* (In VIII Phys. 2 974; STH 117; In Polit. I 1). Св. Тома розуміє у своєму формулюванні, за улюбленим ним принципом аналогії, аналогічну доцільність до (доцільності) природи. За "доцільністю" приховується сам мистець, який вирішує, будучи вільним у виборі мистецьких канонів і канонів творчості, водночас, розуміючись на них. Отож, згідно з вищеокресленим твердженням св. Томи Аквінського, перед мистцем стоїть завдання вивчення світу природи, реальної недосконалості, а не уявної. Це ще один доказ того, що Антонич не мав на меті відступати від християнського світогляду: особливо в урбаністичних поезіях циклу "Ротації", індукуючи реального виходу із констатованих ним кризових явищ суспільства (не чекаючи коли світ "змете потоп").

Природа для Антонича є цілий космос, у якому живе людина, космос, створений Богом.

Отож, у св. Томи світ, а отже й природа, розумілися як цілісна частина трансцендентного порядку. На похвалі створіння, як формі прослави Творця в християнській історії, свідчить бенедектинська, кельтська (автор твору *Vita Columbani*), кармелітська, францишканська духовість.

У "Пісні брата-Сонця" Франческо д'Ассізі зустрічаються посестра Люна, брат вітер і сестра-вода, брат вогонь та сестра земля, а у творі Fioretti — проповіді рибам, птахам тощо, про що власне й веде мову Антонич у кількох поезіях. Чи наважиться хто охарактеризувати й творчість великого святого як поганську? "Це Той, що створює й винищує світи, / післав мене до вас, брати з дна вод, акули!" ("Балада про пророка Йону"). Проте св. Франциск (тут приймемо це ім'я) надає перевагу вітрові, повітря, адже в біблійній традиції зв'язок вода-дух має першорядне значення (від першого образу Кн. Буття, у відношенню народження з води і Духа).

А ось приклади з “Книги Лева” Антонича: “І соловейко, брат зорі про смерть сестри співає” (С. 139); “Хвала усім, що з пристрастю цілють сестру-смерть на бойовицях” (С. 152); “Йде день. Дарма зоря в сестри-калини просить крові” (С. 173); “Зоря — сестра музики й вартова ічного ладу” (С. 174); “Проповідь до риб”, де звертання “до всіх братів з солодких і солоних вод” (С. 178); “Коли брат вечір — брат наш спільний” (С. 185); “Де соковиті грані зір плекає брат твій — ідол” (С. 187).

У пісні Похвала створіння “ніч духа” св. Франциска поборена “Світлом з висоти” (Лук. 1, 78). У кожній містичній ночі вбачається актуалізація ночі Різдва. У такому очікуванні все зосереджується на Світлі. Бліск ласки здатний усе проникати, а створіння провіщає наближення Господа. Подяка за існування створінь є тотожною поєднанню в людини, у якої був потривожений внутрішній стан, і яка прокинулась духовно, адже вона виразно бачить, що світ не є “природний” до тієї міри, щоб міг себе пояснити самостійно. Хто здатний збегнути Божество на хресному древі, той теж здатний збегнути Його в природі. Контемплативне міркування породжує в людині “здатність до захоплення і прагнення заспівати Сонячні Пісні<sup>46</sup>.

Тут криється таємниця духа св. Франциска, який у Христі віднайшов єдність Сонця і Христа, адже сам Франциск називав свою поезію “Гімном Брати Сонця”, яке він прирівнював до Бога. До речі, він просив своїх братів-міноритів співати йому цю молитву для потішения і зміцнення духу в його важкій хворобі та близькій смерті.

Космос поста-містика перетворився на панораму внутрішнього світу — душі.

Постові, щоб приховати “вершину айсберга” цього космосу, властиво послуговуватися й іншим засобом символіки. Сліди христоцентризму, не зважаючи на те, що у “Пісні” немає імені Христа чи іншої Особи Пресв. Тройці, можна розпізнати завдяки Євангелії від Луки 2, 32, яке називає Ісуса Христа “Світлом на просвіту поганам”. Тут Христос прихованій за символом сонця. Два перших слова в оригіналі твору — Altissimu та Omnipotente починаються від літер Альфа та Омега, що символізують у християнстві Ісуса Христа. Перелік стихів — 33 — роки життя Ісуса. Звичайно, що св. Франциск відштовхувався в написанні цієї поезії від інших біблійних джерел (Пс. 93, 148 — Te Deum Ст. Завіту, Пісні Даниїла 3, 57-88<sup>47</sup>). Улюблений біблійний персонаж зображені Антоничем у поезії

<sup>46</sup> Див. Matura T., Duchowość św. Franciszka z Asyżu a nasze problemy społeczne, tłum. M. Kulikowska, Kraków 2000, с. 159. За Teresa Paszkowska “Pochwala stworzeń” jako forma uwielbienia stwórcy // Obraz i przyroda. Materiały z Konferencji Katolicki Uniwersytet Lubelski 6-8 października 2003. KUL Lublin 2005, с. 405.

<sup>47</sup> “Пісню Даниїла” св. Франциска папа Іван Павло II називав космічним “Аллелуя”, що лучить вся і всіх у хваль Богові. Див.: Jan Paweł II. Psalm 148 — hymn na cześć Stwórcy, Audiencja generalna. — 17 липня 2002.

“Даниїл у ямі левів”. До Франциска самі християни не мали належного розуміння природи, адже розуміли досконалість як “відречення” від природи. Саме з Франциском природа стала промовляти до людини зrozумілою мовою.

Тож нічого дивного в тому, що Антонич шукав можливостей залучення світу природи до своєї “Хвалитної пісні Творцеві”: “Земля — золотострунна арфа Твоєї слави, / день і ніч — молитва туги і бажання, / небо — людська ціль остання, / все разом — велика гармонія Тебе славить” (*Te Deum laudamus I*). Так і праведники в християнстві, вважаючи, що вони не гідні віддати належну хвалу Господеві, дивилися на довкілля, закликаючи всіх до спільноти похвальної пісні<sup>48</sup>. Це теологія у формі безпосереднього звертання до Бога. Св. Франциск не зміг знайти кращої форми творення теології, збагнувшись, що “вся наша хвала є у Творці”. А ось як гарно лунає ця хвала в Антонича:

Для Тебе море грає осяйний, палкий псалом,  
Для Тебе вітер громові лункі пісні співа,  
Для Тебе лютий буревій морським хвилює дном,  
Для Тебе шепотом шовковим шелестить трава.  
Про Тебе ліс розказує чудову, дивну, тиху повість,  
Про Тебе вічно пам'ятають незабудки сині,  
Про Тебе сонце сповіщає Полум'яну Новість,  
Про Тебе янгол казку шепотить до вух дитині.

*(Te Deum laudamus II)*

“В дії хвали того, що сотворене, створіннясяся свою ціль”, — зауважив сучасний теолог М. Метцгер<sup>49</sup>. Тож Антонич, як і свого часу св. Франциск, осягнув цю ціль: як сотворіння і як поет.

5. Б.-І. Антонич приніс у поезію світлі, яскраві барви, сонячні тони.

Його світлоносна тематика розпочинається в перших строфах “Великої гармонії”: “Ти поклав мені на плечі — сонце”. Сонце супроводжуємо поета всюдисутно: “Іде розсміяній і босий / хлопчина з сонцем на плечах” (“На шляху”). Філософсько-богословський зміст цих строф виливається у радісне спостережливе твердження про Бога, прославленого у всьому: “Слідів Його долонь / повний цілій всесвіт, повний кожний атом.” Про світло Антонич міркуватиме у великій частині своїх поезій, розуміючи його як потребу: “світло надто кволе” (“Троянди”), “І для сердець замало світла” (“Весіння ніч”), відчуття його як насущної потреби: “Мініатюра

<sup>48</sup> Див.: Йоан Залотоуст. *Expositio in psalmum CXLVIII*; PG 55, 484–485.

<sup>49</sup> Metzger M., *Eigentumsdeklaration und Schöpfungsausgabe*. FS H.J. Kraus, Neukirchen, 1983. — С. 42.

“Даниїл у ямі левів”. До Франциска самі християни не мали належного розуміння природи, адже розуміли досконалість як “відречення” від природи. Саме з Франциском природа стала промовляти до людини зrozумілою мовою.

Тож нічого дивного в тому, що Антонич шукав можливостей залучення світу природи до своєї “Хвалитної пісні Творцеві”: “Земля — золотострунна арфа Твоєї слави, / день і ніч — молитва туги і бажання, / небо — людська ціль остання, / все разом — велика гармонія Тебе славить” (*Te Deum laudamus I*). Так і праведники в християнстві, вважаючи, що вони не гідні віддати належну хвалу Господеві, дивилися на довкілля, закликаючи всіх до спільноти похвальної пісні<sup>48</sup>. Це теологія у формі безпосереднього звертання до Бога. Св. Франциск не зміг знайти кращої форми творення теології, забагнувшись, що “вся наша хвала є у Творці”. А ось як гарно лунає ця хвала в Антонича:

Для Тебе море грає осяйний, палкий псалом,  
Для Тебе вітер громові лункі пісні співа,  
Для Тебе лютий буревій морським хвилює дном,  
Для Тебе шепотом шовковим шелестить трава.  
Про Тебе ліс розказує чудову, дивну, тиху повість,  
Про Тебе вічно пам'ятають незабудки сині,  
Про Тебе сонце сповіщає Полум'яну Новість,  
Про Тебе янгол казку шепотить до вух дитині.

*(Te Deum laudamus II)*

“В дії хвали того, що сотворене, створіння осягає свою ціль”, — зауважив сучасний теолог М. Метцгер<sup>49</sup>. Тож Антонич, як і свого часу св. Франциск, осягнув цю ціль: як сотворіння і як поет.

5. Б.-І. Антонич приніс у поезію світлі, яскраві барви, сонячні тони.

Його світлоносна тематика розпочинається в перших строфах “Великої гармонії”: “Ти поклав мені на плечі — сонце”. Сонце супроводжуватиме поета всюдисутно: “Іде розсміяній і босий / хлопчина з сонцем на плечах” (“На шляху”). Філософсько-богословський зміст цих строф виливається у радісне спостережливе твердження про Бога, прославленого у всьому: “Слідів Його долонь / повний цілий всесвіт, повний кожний атом.” Про світло Антонич міркуватиме у великій частині своїх поезій, розуміючи його як потребу: “світло надто кволе” (“Троянди”), “І для сердець замало світла” (“Весіння ніч”), відчуття його як насущної потреби: “Мініатюра

<sup>48</sup> Див.: Йоан Золотоуст. *Expositio in psalmum CXLVIII*; PG 55, 484–485.

<sup>49</sup> Metzger M., *Eigentumsdeklaration und Schöpfungsausgabe*. FS H.J. Kraus, Neukirchen, 1983. — С. 42.

сонця — яблуко натхнення / на дереві життя — на дереві мистецтва (“Ars poetica”), “Сонце в хомуті блідих брудних хамар / тягне за собою плуги вкруг / за плугом плуг / повз гори повз луг / за скибами скиби / і борозди і рови / трутися об землю триби / сонця о чоло як в крові / а як робітник в блузі наче / блиск пожеж / втомлений лоб обмотує шматами вечірніх тіней / струмками ллеться / піт / на / піль / безмеж / весна запліднена дотиками сонця / лягає на чорнозем порізаний поритий / і зітхає криком чорних скиб / о як важко родити” (“Весна”).

Та найважливіше — розуміння Антоничем світла як онтологічної даності: “І кров повітря — світло ллеться із розщілин” (“Пісня про дочасне світло”, С. 125), “лій зелений з дзбанка ночі в сутінь литий” (“Назавжди”, С. 196). Світло як джерело життедайності світу, що виводить мову поета в поєднанні із звуком та образністю речей у ряд наймелодійніших поетичних мов людства. Таке розуміння світла зближає Антонича з поетом-сучасником Осипом Мандельштамом, який зумів злагнути, що кров з розряду Всесвіту, досліджувати який все одно, що уподібнювати поета до фізика, який, коли б зумів розібрати “ядро атома, захотівши його знову зібрати, уподібнився б прибічникам описової та пояснівальної поезії”<sup>50</sup>. Це в Мандельштама вир метафор, здатний продовжувати світовий час: “світлові форми прорізаються, як зуби. Розмова необхідна, як смолоскипи в печері” і, врешті, твердження: “кров планетарна, солярна, солена...”<sup>51</sup>. Італійське слово Sole — сонце і відчуття “соленості” крові, окрім співзвучності, дозволяють створити онтологічно-метафоричний зв’язок.

Невеличка антологія строф Антонича про Сонце була б такою:  
З книги “ТРИ ПЕРСТЕНІ”:

Запрягши сонце до теліги,  
Назустріч вйду весні (“Назустріч”).  
З трави неждано скочить сонце,  
Немов сполохане лоша (“Чарки”).  
Червоним сонця веретеном  
Закрутить молоде хлоп’я (“Веретено”).  
Свячене сонце в короваю (“До весни”).  
Корови моляться до сонця,  
Що полум’яним сходить маком (“Село”).  
Ранок блиснув. Сонце, мов червона цегла,  
Покотилося бляхою дахів (“Ранок”).

<sup>50</sup> Мандельштам О. Разговор о Данте // Искусство. — Москва, 1967. — С. 12. Остання редакція тексту Мандельштама датована 1933 р. Поет пережив Антонича на один рік.

<sup>51</sup> Там само. — С. 32.

Як ніч, слимак із мушлі місяця, повзла,

Затихлу ліру сонця ніс дельфін на захід (“Балада про пророка Йону”).

І кров повітря — світло ллється із розцілини (“Пісня про дочасне світло”).

А сонце — діамант музики, світла свято ...

І стигма сонця на моїй долоні світить (“Шість строф містики”)

Порожня і дірява сонця шкарадуща,

Що, наче скорпіон, само себе вбиває

Жалом свого проміння, ѹ на червоних пущах

Душа його крилата ѵ звільнена від форми

Ширяє в просторах... (“Піски”).

І я з-перед ста сотень літ різьблю на бубні сонця танець (“Хоровід”).

Як з праці ранку вилітає сонця куля (“Океанія, або вдолинах морських левів”).

Ще піна світла з дзбана сонця (“Коло змін”).

Сонця кіш (“Дно пейзажу”).

Із рани сонця кровотечі

Б'ють в царство снігу золоте (“Віщий дуб”).

Вже сонця колесо збиває стельмах (“Колодійство”).

Лопата сонця грузне в жовту теплу рінь (“Слово про чорний полк”).

Ударило у мідь дороги, мов у жовтий бубон, сонце дзвінко,

Кийки проміння б'ють червоним верблем у калюж рудяви лати (“Колискова”).

Лежить на білій плахті світу сонце — стяг, попоротий від куль (“На три шляхи”).

І сонце — крапля ртуті в неба синім склі (“Стяги в куряви”).

Ми, на багнети сонце настромивши.

Шрапнелі сонця вибухають в місті (“Слово про полк піхоти”).

З книги “**ЗЕЛЕНА ЄВАНГЕЛІЯ**”:

Годинник сонця квітам б'є години (“Життя по-грецьки біос”).

Сонце покотилось вогняним тарелем (“Епічний вечір”).

Зорі червінцем платить скupo вечір дніві.

За сонце, що його в червоний мох розчеше (“Екстатичний восьми-строф”).

Червоне сонце продають

На ярмарку в Горлицях (“Ярмарок”).

У землю вбиті полуменім цвяхом,

Розколює надвое сонце обрій (“Хліб насущний”).

Коли багрова плахта сонця кров у них роз'ятрить ("Бики й буки").

Лип дуб — рослиний лев, над лісом, гордий і скупий монарх,

Підводить вранці сонця жезл над марнотратним світом ("Знак дуба").

Сокира сонця вбита в пень дубовий лезом блиску ("Дует").

Воли рогами сонце колють ("Захід").

Де вечори з євангелії, де світанки,

Де небо сонцем привалило білі села ("Вишні").

Причалив човен сонця в пристань — у вікно на дубі

І кинув на прощання сім червоних весел ("Посли ночі").

Від'їду вже з долонями на лірі сонця сходу ("Дім за зорею").

### З книги "РОТАЦІЙ":

А сонце, мов павук, на мурів скіснім луку

Антен червоне павутиння розіп'явши ("Ротації").

Сонця золоте причастя ("Міста й музи").

А капельмейстер кучерявих авт

Тримає в білих рукавичках кусень

Сонця ("Весна").

Ось бубон ранку — кругле сонце ("Вербель").

Сонце —

Червоний птах

Чорною тінню

Над серцем блудить.

Сонце — отруйна троянда ("Дивно, а одначе таки так...").

Драконе місяцю, загинь!

Ось білий бог ісходить — сонце ("Схід сонця").

Спrijмаю сонце, мов причастя,

Хмільним молінням і стрільчатим...

Хай сонце — прабог всіх релігій —

Золотопере й життєсійне,

Благословити мій дім крилатий ("Молитва").

Орест Зілинський, не вдаючись до осмислення образу сонця в поетичному космосі збірки "Трьох перстенів" Антонича, зауважив: "Образ сонця експлуатується в такій мірі, що його застосування починає межувати з манірністю: сонце ходить у крисані, його носять на плечах, заплітають у волосся, запрягають до теліги, воно поринає у дзбані, спить у криниці, пливе рікою, воно — стріла, сніп, цегла, молоде оленя"<sup>52</sup>. Збірка зацікавлює

<sup>52</sup> Зілинський О. Дім за Зорею // Дукля. — №6. — Пряшів, 1966) // Слово про Антонича. — С. 101.

ще й тим, що назвою своєю, мабуть, пов'язана з перекладом уривку драми Г.Лессінга "Премудрий Натан", що у Франка отримав назву "Притча про три перстені"<sup>53</sup>.

Ведучи мову про Антоничеве світло в поезії, слід звернути увагу й на замінник світла — місяць як "сонце "іншого" світу", нічного, потойбічного, з царства мертвих, зачарованого світу, близького до прочанина, що повертається з нього. Так, на місяць у Антонича, як зауважувалось, переконливо покликаються дослідники: І.Качуровський, М.Новикова, М.Ільницький, М.Неврлі, Л.Стефановська. Сонце денне та сонце нічне замикають два світи: земний, тутешній, та тамтешній — світ мертвих. Місяць-образ, якого поет не викликає до тужливого психологічного спілкування, як робив би це Джакомо Леопарді, а вводить у своє світообачення на рівні з іншими зображеними явищами природи, що керовані його уявою. До речі, метафора "світло — кров" зринає в образі місяця в поезії "Слово про Чорний полк": "Ліс вбитих в небо списів коле місяць, кров руда тече із нього".

Та найгарніша, на нашу думку, поезія Антонича про переживання епіки світла знаходиться у "Кнізі Лева". Вона розпочинається з пейзажного зображення мистецькою уявою дійства під сонцем: "За тло — блакить. / В ній щиглі і кларнети. / Схилився явір над водою. Коні / I кругле сонце золотим браслетом / заплетене у кучері левконій".

Однак найциріші переживання і вражаюче за своєю експресивністю дійство розпочинається щойно в другому катрені. Без зайвого психологізму людських персонажів на дні зурбанізованого вуличного щільника.

І мох вогню, і вітру ясний галас,  
І буря світла на води дзеркалах,  
Мов зламана веселка, що упала  
На камінь і удвоє розламалась.

Не тільки за експресивністю вислову, до ледь відчутної серпанковості вгинання гінкої за природою, мов зашарілої веселки, а й за сюжетною багатоскладовою присутністю чоловічого та жіночого начал, яка від голосіння вітру до злинutoї вгору веселки відроджується у пожинаючу світляну бурю. Вірш дихає, весь сповнений інтригою. Він розкриває причини перетворення барв у світло, подає причини бурі, вогню, включає в коловорть природних явищ живу сцену людського почуття кохання. Він містить висновок знову ж на екзистенційному прикладі.

<sup>53</sup> Див.: Ніньовський В. Антоничів таємний перстень і число три. — Мюнхен-Едмонтон, 1977. — С. 13.

Тут мох, як ложе для веселки, покликаний послужити відрадою  
її і миттю спалахнути, прийшовши на поміч, зламаній уявним горем;  
вітер — як її обранець; та буря — пожинання гіркого плоду нерозділеної  
любові у прарівневому дзеркалі світу.

Помічена художником слова властивість веселки-лекала лунко  
ламатися під пальцями від необережного їхнього різкого зруху, що  
опускається на камені, розбита горем, яке ось тут щойно почало існувати  
в природі відчуттів. Образ веселки вкрай тонкий, затримує нас між  
ліричним почуттям і довірою до нього, коли перемагає сила усвідом-  
лення ліричного почерку поетової уяви.

Може розгорнута лірична драма почуттів була б іншою за змістом,  
якщо б підказки не давала сама назва поезії — “Шлюб” з “Першого  
ліричного інтермеццо” та сонце, що вінцем злягає десь аж ген над  
ранком... Без сумніву ця поезія — перлина української любовної  
лірики.

Окрім символу сонця, у поезіях Антонича зауважується й інша  
християнська система символів: пальми (“Вітер гне душі моєї пальму”,  
де пальма — символ перемоги та Спасіння), квітів (в Антонича чимало  
віршів під назвою квіти: троянди, гвоздики, півонії, тюльпани, фіалки.  
“Перше ліричне інтермеццо”). Символіка квітів сходить до одягу Богородиці. Тут частина “Втраченого Раю”<sup>54</sup>. Можна зіслатися у польській  
поезії на Адама Асника — великого лірика-мислителя, який успішно  
розвивав тему квіту на ранньому етапі своєї творчості. Айстри,  
незабудки, васильки, троянди, лілії, дзвоники, мірти, фіалки та квіт  
папороті викликали пісні із світу його почуттів. Антонич настільки добре  
знав польську поезію, що вона виразно увійшла тонкими ліричними  
нитками й у його поетичну тканину.

У поезіях такого зразка розпізнається і неоромантизм, з Байрон-  
івським відчуттям “болю світу” та потребою у сні як забутті: “Про-  
стягнуті долоні тиші / над нашим вічним проминанням” (“Фіалки”). “У  
ванині короп плеще з дива, / побачивши тебе — сон ясний. / Але чому  
ти нещаслива, / чому очей фіалки гаснуть?” (“Чому?”). “Не думай!  
Спи! Думки — отрута щастю.../ Засни! Чи це життя, чи лампа гасне?”  
 (“Пісенька до сну”). “Життя трудне, мистецтво ненавчальне”. Ось  
чому, зрештою, невдоволення життям виштовхує до мистецтва. “Щоби  
творити, митець мусить утратити міщанський спокій, поринути у розпач  
існування, адже, як зауважував Зигмунд Фройд, “щасливий ніколи не

<sup>54</sup> Див.: Marek Jakubów. Das Bild der Natur in der Katholischen Lyrik des 19. Jahrhunderts // Obraz i przyroda. Materiały z Konferencji Katolicki Uniwersytet Lubelski 6-8 października 2003. KUL. — Lublin, 2005. — S. 249–250.

фантазує", "це робить тільки невдоволена людина"<sup>55</sup>. Ішо ж, ученні Шопенгаура про те, що життя — це страждання, одинокий вихід з якого в аскезі та мистецтві, вплинуло на віршування багатьох мистців Європи кінця XIX століття і, вийшовши за його межі, послужило філософською розрадою й опісля.

Муза Антонича виразно декламує потребу в духовній злуці з Богом, товариства якого випрошує. Торкаючись сторінок історії, у відомому творі християнського неоплатоніка Йоана Скота Ерігени *"De divisione naturae"* ("Про розподіл природи") було висловлене запевнення, що вся природа людини повернеться до прімordialних (досвітових) причин, які разом з нею у чарівному, захоплюючому kortежі линуть до Бога так, як повітря перепливає простір до світла, а, отже, Бог "стає всім у всьому". Так як апостол Павло, філософ уважав, що сотворіння розпариється, щоб злучитись знову ж у Бозі, і так як залізо, укинене у вогонь, здається, зміниться на вогонь, та залишаючись металом, так і людина, злучена з Богом, не перестає існувати, а отримує кращу долю.

"У жолобі моєго серця / сьогодні народився Бог" (*"Gloria in excelsis"*. ("Слава на висотах")) — радісно констатує поет. А прохання: "Щоб смерть моя була — останній / гармонії акорд" (*"De morte"* ("Про смерть IV")) — це ніщо інше як цілковита відданість Божому задуму щодо людини. Це розкриття духа назустріч Христові, що загалом лягло в концепцію назви неопублікованої за життя збірки двадцятидвохрічного поета "Велика гармонія", чимало віршів з якої постали напередодні Великодніх свят 1932 та 1933 років (поезії укладено за концепцією римо-католицької месси).

Бог-Христос є Альфою і Омегою його захоплюючої творчості. "Для мене поетику / складає сам Бог" (*"Ars Poetica, II, 1"* ("Мистецтво поезії")). Ось чому, до речі, Христос — "Надхненоустий Чужоземець" ("Самаритянка біля криниці").

Тут слід торкнутись питання про призначення поета та про космічний зміст поезії. Поет не в силі сам по собі творити, поки на нього не зійде натхнення. Це натхнення знаходиться поза його свідомістю. Незважаючи на те, що поет — ерудований, володіє майстерністю, усе ж ці види знань під час натхнення забиваються. Плин творчості відбувається поза свідомістю. Це найкращий час поета, коли він переживає блаженний стан, шукаючи божественних звуків. Тоді поет усе живе у світах викликає до життя своїм творчим пером. П'ючи натхнення,

<sup>55</sup> Яковенко С. Романтики, естети, ніцшеанці. Українська та польська літературна критика раннього модернізму. — Київ, 2006. — С. 151.

цю небесну вологу, поет отримує право називатися посередником між Богом та людиною. Звідси випливає й мотив пророчої місії поета, розвинутий теоретиками європейської поезії. Постові уста служать знаряддям у Божому промовлянні до людини. Ось чому, виходить, неможливо навчитися поезії.

Ще Платон (427–347 до Хр.), як відомо, цікавився теорією поетичного мистецтва, якій, зокрема, присвятив діалог Іон. У ньому Платон зауважує, що поет стає поетом не завдяки майстерності, *tekne* (*Ion*, 532 E; 533 D-E), а божественній силі, *teia dynamis*. Ось чому поети не можуть навчити інших творити, а й самі ледь зможуть пояснити власні поезії (там само). Як відомо, Антоничу дошкулювало прохання з боку читачів пояснити деякі місця з його творів (напр.: “Антонич був хрущем і жив колись на вишнях”). У Федрі Платон формулює відоме пояснення невдачам, які чекають на поета внаслідок цього неусвідомлення: “Хто підходить до порога поезії без натхнення, посланого Музами, і переконаний, що стане неабияким поетом завдяки вишколові, той є посередником поетом, а твори такого розсудливого будуть затъмарені творчістю одержимих”<sup>56</sup>. Отож, Платон уважає, що поети здатні впадати в цей божественний стан поруч із пророками, яким відкривається майбутнє. У сонеті “Божевільна риба” Антонич не тільки виразно передав цей стан поета, а й відтворив зміст відомого “міту про печеру” Платона: “І мрій снуєш срібнясте волоконце, / і вверх глядин, мов навіжена риба, / яка побачила хоч раз вже сонце”. А в іншому місці поет зумів розкрити й справжній зміст надхнення:

Вода краси учить нас прагнути вище, тонше і світліше.

Цей струмінь тільки пропливає нами, ми його не творим,

Ми тільки посуд, ще й покірний посуд, що красу сприймає.

(“Самаритянка біля криниці”)

Дух людини віднаходить Бога у своїх глибинах, відкриває таке духовне споглядання, що здатне дивитися на світ з перспективи цілком іншої реальності. За Антоничевими строфами відкривається світ невимовного, розуміється незображенне таїнство самої людини. Антоничева розкутість підкresлює цю нестандартну ситуацію в його поезіях — дух свободи, до якої покликана кожна людина (Гал. 5: 13) та Боголюдськість християнської релігії. На мою думку, велич таланту Антонича полягає у неповторності його поетичного лету на скрижалях свободи до сонця правди. А численні спроби епігонів накласти на свої рядки хід його думок тільки свідчать про намагання досягнути запаленого ним правди-

<sup>56</sup> Платон. Федр 245 А. Пер. Йосип Кобів у Діалоги. — Київ: Основи, 1999. — С. 308.

вого вогника справжньої та чистої лірики. Саме тим Антонич випередив будь-якого геніального нашого сучасника своїм стрімким і влучним сходженням до розуміння співучасти людини у Боготворчості, у розумінні Церкви як церкви нас самих, як кожного конкретного співучасника Богодійства. Віра завжди є внутрішнім відкриттям, внутрішнім стрибком, відчуттям тайни, натяком на неї, що в Антонича досягається засобом метафори. Бог як живомисляча субстанція, перед якою здатна приклонитися жива душа людини, не приховуючи своїх думок, у грайливому по-дитячому переддзвінні, але й у спразі пізнати себе у вирі існуочого життя (практично за Вітменом: "серед усіх явищ найдивнішим є явище існування"). Таким є наше розуміння Антоничевого внеску у скарбницю християнської думки.

Християнська тематика повноцінно представлена у творчості поета, але й у житті знаходить своє чільне вираження: батько священик, сам факт чого не може не свідчити про вибір у двомовному варіанті поета на користь нелегкого опанування української мови, участь у католицькому часописі "Дзвін", у якому побачив світ справжній шедевр лірично-релігійної поезії ХХ століття "Велика гармонія"<sup>57</sup>. За свідченням Ганни Войціцької: "Не дуже говіркий, ходив завжди попід церкву... Під дзвіницею, під церквою любив сидіти. Під дзвіницею отак приляже на тому бальконі (балці) і так ноги догори"<sup>58</sup>.

Постать Ісуса Христа служить справжньою Альфою та Омегою світу: "Скотилася ніч униз, мов плащ з плечей Христових" ("Шість строф містики").

А те, що тема християнства далеко не була чужою Антоничеві, свідчать його міркування довкола церковної риторики: "Слівучий папа з Ватікану поезії / зелену буллу до мене шле: / "пане Антонич, — так пише папа, — / У Ваших віршах слов'янський чорт" ("Похмурим чорним талмудистом") Концепція Всеєдності засвідчена поетом у сповіданні *urbī et orbī*.

Тип християнства у нього розкutий, ностальгійно відданий патріархальній дідизні.

Антонич дошукується правдивого вираження змісту Христової проповіді: "Хто він — отої в Господню винницю трудящих слуг наємець?" ("Самаритянка біля криниці"). І тут же ще раз: "Ми тільки посуд, що й покірний посуд, що красу сприймає".

Суть здатна розкритися "наглим захватом", щоб "ввести в сполуку нас, в містичну єдність з світом" ("Шість строф містики"). Тут про-

<sup>57</sup> Факт неопублікування Антоничем збірки "Велика гармонія" можна пояснити як планами пізнішого її доопрацювання. До цієї думки схиляється Я. Славутич. Див.: Від землеклонства... — с. 353.

<sup>58</sup> Войціцька Г. Антонич у Бортятині // Жовтень. — № 10. — 1989. — С. 114.

глядається й мотив спокуси (як у поезії “Нац перстень”), хай хоч би їй “молодість високолетна зірве холодний овоч смерті”, залишиться жити пісня, а з нею настане відродження.

“Дійсна поезія ... є світською відміною від релігії” (“На другому березі”) — є замінником релігії, висловлював припущення Антонич. Мистецтво розуміється як захист від катастрофи сучасного світу, шляхом утворення нових цінностей (звідси мотиви катастроф з книги “Ротації”).

Під час однієї з таких “небесних катастроф” поет встигає настанок засвідчити свою відданість євангельському Христові: “Із уст моїх поганських спів тече Христовий, / немов вино з води у Галилейській кані” (“Пісня про дочасне світло”). Його відзначає дух покаяння: “бо раптом розум зашепоче, мов змія: / “Твоя любов була поганська” (“Advocatus diaboli”).

6. Наступною живою сферою витоку з Праджерела Буття в поетичній творчості Антонича є Батьківщина. Як зауважила Стефановська, Антонич діяв усупереч програмних постулатів скамандритів, футурістів, Леона Хвістека (формістів), Віткацого, Пайпера, які наголошували на необхідності звільнення літератури від національних і суспільних обов'язків<sup>50</sup>.

На відміну від польських тогоджених поетів, Антонич — соціальний письменник. Він володіє притягаючої сили ліризмом завдяки виражений любові до Батьківщини: “Слухай: Батьківщина свого сина кличе / найпростішим, исповторним, вічним словом. / У воді відбились зорі і обличчя, / кароокі люди і співуча мова” (“Батьківщина”, С. 150); “О земле, земле батьківська, клятьбо бездольна, / моя крайно Благовіщення!” (“Крайна Благовіщення”, С. 184); “Моя крайно зоряна, біблійна й пишна, / квітчаста батьківщино вишні й соловейка!” (“Вишні”, С. 181).

Без розмови з Батьківчиною годі собі уявити поета Антонича. З його грудей лине виразна туга за землею: “Ти поклоняйся лиш землі / землі стобарвній, наче сон цей”. У поезії “Зелена Євангелія” Антонич удруге наголосив, якій землі є задум уклонитися. Тут і лемківська земля — автохтонна, тут і *terra* — жива, вистраждана, тут і земля, по якій увели Євангелію у світ стопи Божі, таким вона увійшла в анали історії. Тут — благословення зела, рослинності на Свято Спаса, тут — і слов'янське коріння (земля “Слова про Ігоревий похід”), і русичі, і в'ятичі — земля, історію якої було б гріхом забути і позбавити духовного коріння, яке розкривається під уважним оком поетичного “джигана” у копальні творчості поета. I, врешті, тут — земля Гея, Матерія, мати. Пам'ять до

<sup>50</sup> Стефановська І., С. 15.

груні, черемх, вересу рідної Вітчизни межує із землевклонінням, як це загалом вирозуміло сприймається будь-якою людиною. Уклін землі, до якої ти повертаєшся зворушливо розпізнається у високодуховних осіб, з відвертим поцілунком її. А що це саме таке розуміння землі в Антонича, пригадаймо його вірш "Поворот" (23 квітня 1935): "Вернувся я, де вільхи й риби, / де м'ята, іви, де квітчасті стіни; / I знов цілую чорні скиби, / припавши перед сонцем на коліна". (С. 183). Тут і Бог слов'янський, "сине небо й сині очі у затурбованих людей", крисані лемків-пастухів перед Марією. Це земля — святий дім, де природа наділена рисами святості. О, яке прозріння в поета, яким він наділяє читача, зове не забути: ось і згадка про Антонича, що прохав сільську дівчину заспівати улюблену пісню "Вічний дзвін". Чи була українська мова для Антонича місією? Оце повернення до великої і сильної Вітчизни, це гени Франка, Шевченка, що заглядали у криницю рідного слова і зустрічали її все повною та чистою. Тут земля — пам'ять, на мою думку, що названа поетом землею "вівса та ялівцю". "До Тебе, Батьківщино — земле вічна, / ведуть усі стежки й усі дороги" (С. 548).

Живий струмінь глибокої лірики Антонича неприховано оспівує велич потягаючої сили генія не тільки загальноєвропейського — Гете, Шіллера, Рільке, Вітмена, але й українського — Шевченкового, Франкового, що здатні "пропекти нам душі", прилучуючи їх до своєї Боготворчої концепції визволення людини від рабства сіризни та слабодухості.

Отож, земля, яку пам'ятаєш, і земля, якій віддаєш свої творчі сили, — ще один сманативний зв'язок з джерелом творчості львівського поета. Не здивим буде пригадати, що ж відбувалося у Львові з деякими часописними виданнями, з яких Антонич заговорив про себе як поет. Антонич — співробітник Українського товариства бібліофілів (УТБ, засноване у 1929 р.) на чолі з Євгеном Пеленським, що видавало журнал "Українська книга" (1937—1939 та 1942—1943 рр.) як орган Бібліологічної комісії НТШ та УТБ. З припиненням виходу журналу "Поступ" у 1931 р. письменники католицької орієнтації згуртовуються навколо журналу "Дзвони", у якому, як поетичне явище, відзначився цикл релігійних віршів Антонича, які склали збірку "Велика гармонія", та поезії Гавриїла Костельника. У часописі "Дажбог" (1932—1935) редакторами були Євген-Юлій Пеленський, Б.-І. Антонич та Б. Кравців. Коли в 1935 р. "Дажбог" став суто політичним часописом, літературно-мистецьке життя Львова зосередилося навколо "Вісника" (перейменованого у 1933 р. з "Літературно-наукового вісника"), "Дзвони" та двотижневика "Назустріч", що засвідчують націоналістичний, католицький і т. зв. "ліберальний" напрями в літературному процесі.

“Вісник” на перше місце ставив ідеологічну спрямованість творчості (Д.Донцов та “Вісниківська квадрига”: С. Малапюк, Л. Мосенцз, Ю. Клен та О. Теліга). Тут “ніч зі сліпучими блискавицями, зі загравою ранку на обрії” у строфах О. Теліги. Журнал “Назустріч” обстоював домінанту естетичного начала в літературі (тут Б.-І. Антонич, С. Гординський, І. Вільде, Ю. Крсач, Ф. Дудко, П. Зайцев, М. Возняк, В. Барвінський, В. Дорошенко, В. Сімович).

“Дзвони” підпорядковувалися ідеї християнської етики. У стосунках з Антоничем польський поет Тадеуш Голлендер (редактор журналу “Сигнали”) підготував антологію української поезії в польських перекладах (вийшла після війни заходами польського українознавця Флоріана Неуважного).

У часописі “Карби” (1933) проголошувалися творчі постулати нового покоління: “Мистецтво мусить своїм змістом висловлювати життєву дійсність, а формою характеризувати час і націю, що в ній постає”. У цьому виданні виступав Антонич, який опублікував у ньому свою маніфестаційну статтю: “Національне мистецтво. Спроба іdealістичної системи мистецтва”. Журнал видавала творча група “Руб” (названі від прізвища О. Новаківського “Новаківцями”): Вол. Ласовський, Антін Малюца, Степан Луцик, Вол. Гаврилюк.

Виподані дані могли б послужити виразним спростуванням ідеологічної відмежованості Антонича-поета від суспільного життя Львова. На такій відмежованості зупинив увагу видавець творів поета Б. Романенчук. За його твердженням, Антонич “не виявив виразно свого ідеологічного обличчя”<sup>66</sup>, хоча й співпрацював з різними часописами. Як бачимо, львівські часописи мали одну особливість — виразно маніфестоване мистецьке спрямування в служінні національній ідеї. Поезії Антонича 1936–37 років пронизані темою Батьківщини і подій, які на ній відбувалися: “Для Батьківщини жити — обов’язок, / для Батьківщини вмерти — славно й гідно!” (“Листопад”, С. 272).

7. Двадцяте століття додало до слова “мислення” прикметник “мітологічне”. Мітологія була вагомим стержнем і поетичної творчости Антонича. Мітологічну поетику, як відомо, вживала антична класика. Мітологія Гомера, Гесіода служить чи не першим зразком філософської оповіді. Маємо на увазі славний “щит Ахілла” у Іліаді. Тож нічого дивного, що випускник гімназії, який узяв у свію життєву подорож знання греки та латини, спробував цей найдавніший філософський жанр реконструювати мовою української лірики. Зрештою, слово “епіка” у його поезіях отримує змістовне наповнення.

<sup>66</sup> Романенчук Б. Б.-І. Антонич. Вибрані поезії. — Краків, 1940. — С. 10.

У більші до Антонича часи “у польській поезії “співець кохання” Болеслав Лесьмян, автор, зокрема, книжок “Sad rozstajny” (“Сад на перепутті”, 1912) і “Łąka” (“Лука”, 1920) був першим, хто настільки послідовно використовував так звану “поетику міту”<sup>61</sup>. Мітичний сенс залюблки приписувався “зеленому світу”. Так з’являється “зелене слово” — натяк на називу Антоничевої книги “Зелена Євангелія” — у Юліяна Тувіма з елементом родичання у них із світом зелені (у віршах “Zielone slowa” — “Зелені слова”, “Zielona ziemia” — “Зелена земля”)<sup>62</sup>, Болеслава Лесьміяна (Поезія “Зелена година”), а згодом й у Антонича (“І знов молюсь землі зеленій, / зелений сам, немов трава” (“Клени”), “Вростем у землю, наче сосни / (лопоче лісу коругов). / Наллеться в наші жили молосний / рослинний сік — зелена кров. // Корінням вгрузнуть ноги в глину, / долоні листям обростуть. / А бджоли до очей прилинуть / і мед, мов з квітів, питимуть” (“Пralito II”)).

Але чому б Євангелії не бути зеленою, тій благовісті, яка лунає у царстві рослин? Та й віддавна у народі прижилася назва — “Зелені свята”. В Антонича Євангелія є улюбленою назвою ще однієї книги. Книга Лева — це Євангелія від св. Марка. Тут лев як знак філософського вогню, а також золота, п’ятій знак Зодіака, символ сонця, волі та “прозорий” вогонь, “загроза для Даниїла, відвага воїнів у поезіях про звитяжність”<sup>63</sup>, як символ поезії.

З незвичним поєднанням слів можна змиритись тільки в тому випадку, коли вони підібрані в надійному синтезі натхнення та розуму. Так поступали давньогрецькі мислителі, знаходячи такі поєднання. Заторкнута вище тематика сонця не йде всупереч стародавнім грекам. Так читаємо в Анаксагора: “Сонце — розпечена металева глиба або камінь” (Аецій, II, 206. Dox. 349). Філософ говорив, що прийшов у цей світ, щоб бачити Сонце. Поет К.Бальмонт цей вислів узяв епіграфом до книги “Будемо, як Сонце”. В “Евдемовій етиці” Аристотеля читаємо точніше цей вислів: “Для того, щоб спостерігати небо, і на ньому зорі, місяць і сонце” (A 30). Отож Антоничеве порівняння “Сонце, мов червона цегла” витримане в межах класичного припущення, яке, звісно, ще за Анаксагора знаходило чимало спростувань з боку інших мислителів, напр., у “Спогадах про Сократа” Ксенофонті.

<sup>61</sup> Там само. — С. 66. Було б плідно справою детально розвинуті порівняльно картину мітології природи на основі одних тільки творів Лесьміяна та Антонича. Зauważимо лише, що існує низка теоретичних праць щодо даної тематики у Лесьміяна. Зокрема, див.: Glowiński M. Słowo i pieśń // Studia o Leśmianie. Red. Michał Glowiński i Janusza Śląwińskiego. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk. — Warszawa, 1971. — S. 184–200.

<sup>62</sup> “Родині мілі, зелені! / Люди величні! / З кореня мчи у натхненні, / Гоне предвічній!”. Вірш “Народний лімні лісові” — пер. Д. Павличко.

<sup>63</sup> Координати. — С. 322–333.

Концепція первісної людини, що проживає в неспотвореному світі (герой Крузо у Д. Дефо), міт про носталгійно втрачений рай домінували над утвореними мітами про Людину-верблода, Людину-лева, або "Надлюдичу" у Ніцше. Зрештою, несприйняття багатьох тогочасних модних окцидентальних концепцій тільки підкреслює оригінальність поетів рівня Антонича. Розуміння природи як набагато чистішої та правдивішої онтологічної одиниці від техногенного світу людини свідчить про глибину підходу таких поетів до своєї творчості. Мотив забуття техногенного світу ("Мертві авта"), світових катастроф можна пояснити потребою у позаісторичному просторі, точніше — у трансцендентному.

За своєю природою поезія, не сягаючи висот наукового інтелектуалізму, демонструє свою іншість, незаміність та неповторність. Антонич свідомо обрав міттворення за засіб вираження свого ліризму, яке відігравало роль інтуїтивного та глибокого кордо-інтелектуального чинника його творчости. Особливо в ранніх поезіях повернення у світ дитинства зауважується як причина міттворення поета<sup>64</sup>.

Як уже наголошувалось, Антонич обирає собі в провідники по стежках естетичних теорій добірне коло мислителів-метафізиків, ставивши за мету творення українського національного мистецтва. Існує певна спорідненість з естетичними концепціями св. Томи Аквінського, Канта, Бергсона, Ніцше — у філософії, та Вітмена, Пайпера, Тувіма, Лесьміяна — у поетиці. Ось кілька прикладів. Людина-метафізик це та, яка не має "шукати себе, праґнути до себе"; радше павпаки — є вона "собою одразу" — зауважував у 1910 році Лесьміян<sup>65</sup>. Її дія і його мислення становлять нерозривну єдність у поставанні. Вона праґне до того, щоб образи, які вона бачить "стали її думками, а не навпаки"<sup>66</sup>.

Іншими словами, властиво міркування є для Лесьміана антиметафізичним. Так, у його поезії Метафізика це: "Країна, де гарно жити, а вмирати важко — / Де вічність вже не таємно виступає на сторожі / Земних клопотів...". Це та ж філософія "Втраченого Раю". Мова йде про повернення хоч на мить, хоча б тільки образно, у той щасливий час, коли розум не позбувався віри і не ослаблював почуття.

Постійне "поставання" світу, яке є однією з головних зasad філософської системи Анрі Бергсона ("Немає готових речей, а є тільки речі, які стають такими, немає станів тривалих, а є тільки такі стани, що

<sup>64</sup> Див. Рубчак Б., Поетичне бачення землі: три слов'янські варіанти // Слово про Антонича. — С. 237.

<sup>65</sup> B. Leśmian. Znaczenie pośrednicstwa w metafizyce życia zbiorowego ("Значення посередництва в метафізиці колективного життя") // Szkice literackie, opraz. Jacek Trznadel. — Warszawa, 1959. — С. 47.

<sup>66</sup> Там само.

змінюються". Бергсон, "Думка і рух") пробували передати теж шляхом словоутворень і поети: Лесьмян, Страфф, а з ними й Антонич.

У Розмислах про Бергсона Лесьмян наводить приклад "риби під назвою пила", у якої рівно ж "між [...] хотінням і вродженим станом немає вибору, різниці<sup>67</sup>". Та чи ж "риба-пила" була б найбільш метафізичною з усіх відомих істот?

Так, у Лесьмяна є прагнення злиття з полем і дубом, звірем і навіть мертвим предметом, щоб не було між метафізичним мисленням і його предметом (життям) жодної різниці, "жодної межі."<sup>68</sup> Його теорія натхнення є очікуванням чуда, викликанням миті. Тієї миті, "яка з'являється під назвою — повернення до природи, до визволеної людини, до безпосереднього життя", миті "натхненної екстазі". В Антонича ця остання часто служить творчим рушієм: "непомильна лише одна екстази мудрість" ("Міста й Музи", а також див. поезії: "Ars critica", "Екстатичний восьмистроф", "Хліб насущний" та ін.).

Через усамітнення з природою поет прагне дійти до суті речі чи до душі світу<sup>69</sup>.

Злиття Антонича-поета із світом природи, акцентування на тому, що й він "звіря сумне і кучеряве" — віднесення себе подалі від сучасності, реалій, у час, коли й він "був хрущем і жив колись на вишнях" — припущення, що Антонич-автор добре усвідомлював, що природа красива тільки тоді, коли вона розуміється як мистецтво. Це це Кантівське формулювання: "Природа прекрасна, коли вона подібна до мистецтва; мистецтво може тільки тоді називатися красивим, коли ми будемо усвідомлювати, що це мистецтво, а разом з тим розуміємо, що воно виглядає як природа" (Критика здатності судження, ч. 1, § 45). Тобто красиве — це те, що подобається тільки при оцінці (не в чуттєвому сприйнятті і не за

<sup>67</sup> B. Leśmian. *Z rozmyślań o Bergsonie*. — C. 39.

<sup>68</sup> Там само. — C. 38.

<sup>69</sup> Див. висновок Р. Інґардена про форму інтенціонального предмету простого представлення (*Spór o istnienie świata*. — T. II. — Warszawa, 1961. — С. 45 і далі) та про місце літературного твору в бутті (XIV розділ твору *O dziele literackim*. — Warszawa, 1960. — С. 437 і далі), а також висновки на тему форми предметної сфери та форми світу (*Spór*. — T. II. — С. 452). Погляди Інґардена наводяться тут з огляду на збігання з багатьма аспектами мислення Лесьмяна про мистецтво як певний психічний стан: "Снити — і бачити власний сон, і прийняти його у безоглядні форми безоглядного мистецтва, і надати йому чудеснє право бути в довільних обирах — оце єдина дія, на яку має здійматися дух поета" (B. Leśmian, Edgar Allan Poe, у виданні: *Szkie literackie. Opracował J. Trznadel*. — Warszawa, 1959. — С. 466), які, між іншим, виразно обмотковують зауваження Антонича про те, що поезії ним писались у сні. Див. Łapinski Zdzisław, *Metafizyka Leśmiana // Studia o Leśmiane. Red. Michała Głowińskiego i Janusza Sławińskiego. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk*. — Warszawa, 1971. — С. 43. Л. Стефановська у своєму дослідженні теж слушно приділяє багато уваги творчості Лесьмяна, не обмінаючи наголосити й на ознайомленні з творчістю цього поета-теоретика та її впливами на Антоничеву творчість. Див. Стефановська. — С. 80. Як відомо, Інґарден стверджував реальнє існування світу даного нам через досвід і його праця *O dziele literackim* була першим кроком, — за словами філософа, — до реалістичного розв'язання "спору про існування світу".

посередництвом поняття). І там же: "У творах прекрасного мистецтва ми повинні наче бачити природу, усвідомлюючи при цьому, що перед нами є витвір мистецтва".

Як бачимо, ще Кант наполягав на відношенні між природою та мистецтвом, завдяки не просто прирівнюванню мистецтва, а прекрасного мистецтва до природи. Згідно з Кантом, витвори "прекрасного мистецтва" є такими, оскільки в них можна зауважити, що вони властиво є створеними. Вони мали б виглядати так, як би існували самі в собі, тобто були природними витворами. Автор-мистець — це той, завдяки кому діє сама природа. Отож, усвідомити себе явищем природи — поетичне кредо будь-якого генія. Так читаємо в Мандельштама: "Я так же беден, как природа, / И так же прост, как небеса..." ("Слух чуткий парус напрягаєт"). Відношення до природи у мистця — це, по суті, відношення до себе самого. Указуючи в поетичному творі на природу, автор говорить про себе.

Зрештою, тяга до міту — це найкоротший шлях для досягнення остаточної мети будь-якого інтелектуального пошуку трансцендентного світу. Таку думку поділяють і філософи релігії рівня Мірча Еліаде, Лешека Колаковського та ін.<sup>70</sup>

8. Слідом за мітологічним мисленням в Антонича виразне розуміння й мислення метафоричного. Засіб метафори успішно застосовується Антоничем з вирозумінням її, як будь-якого іншого середника: символу, образу тощо, уживання з почуттям міри та без зайвого сліпого орнаменталізму. Метафора — це будівельний матеріал поетичного світу, що стає засобом створення іншого реального світу — світу його поезії. Нею реальне поєднуюється з уявним.

У теоретика "Краківського авангарду" Тадеуша Пайпера у статті 1922 р. "Метафора сучасності" знаходиться обґрунтування метафори: "Вона дає змогу заощадити порівняльне "як" <...>; заощадити, нарешті велику кількість словесної вати, яка слугує лише для заповнення речення, щоби надати йому м'яких округостей, часто винятково ритмічних". (Цитата за книжкою: Andrzej Lam. Awangarda poetycka. Manifesty i protesty. Antologia. Programy lat 1917–32. — Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1969. — С. 55). "Можливо, ніщо ліпше не характеризує поета, ніж природа його метафор" (там само. — С. 54).

<sup>70</sup> "Мова, яка намагається безпосередньо поцілити у трансценденцію, <...> досягає цього тільки у мітах." Leszek Kołakowski. Obecność mitu. — Warszawa, 1986. — С. 12-13. Див. Мірча Еліаде: The Myth of Eternal Return. — Chicago, 1956. На думку румунського мислителя, Сакральний час домінус над світським, у результаті чого людина забуває про свій стан скінченного ества у земній історії. Так само й підкреплення ірраціональних циклів зростання і вмиряння природи дозволяло Антоничу вбачати в ній вічність, усвідомлювати вічноживучість людського буття як особи.

Запропонована нами вище окреслена спроба еманативного розгляду поетичних сфер Антоничної творчості, на зразок християнського не-платонізму, знаходить близьке трактування в інших дослідників. Так, у Качуровського, під час розгляду образу Місяця натрапляємо на цілі пласти, позначені Антоничною імажиністичністю. Д. Павличко в антропоцентричному ключі розгляду творчості поета зауважує: "Його метафори були наче драбини, по яких він опускався, як йому здавалося, до тверді, з якої і вибилося дерево з вершечком свідомості — людина. У філософських пошуках начала начал людського поет збивався і на ідеалістичну стезю, асоціюючи не раз могутню снагу природи з богом догматичних релігій"<sup>71</sup>. Проте окреслена думка хоч і тяжіє до "віри в людське зусилля", а не в Божу Всемогутність, переконливо доводить, що її векторність може служити вдалим методом синтезу Антоничевого мислення. Релігієтворче тяжіння в Антонича Павличко збагнув саме у цій векторності: "Він (Антонич) шукає в залишках слов'янської міфології на Лемківщині поетичного розв'язання своєї проблеми. Він поступово доходить до розуміння, що релігійні уявлення виростали з землі, а не з неба. Людина прагнула осмислити сили, що вічно грали колоссям з ниви, світили інстинктом розмноження з очей тварин. Енергія тих сил така велика, що вона заполонювала фантазію первісної людини як енергія абсолютних можливостей. Бог в Антонича перетворюється з догматичної фікції в напруження сил життя, з надприродної сили в сили природи"<sup>72</sup>. Проте зрозуміло, що з усуненням з Антоничної творчості домінанти його патхненія — Бога, перестане існувати й "міт про Антонича-мисленника", що шукав змісту речам і діям у первіях, музиці — у суті, дну — у незглибності.

Залишається тільки додати, що відгомін метафоричної лірики Антонича найбільше помічається у творчості Ігоря Калинця, Єжи Грасимовича, Романа Кудлика (поема "Зелені радоші трави"), раннього Юрія Андруховича та ін.

За 7–8 років творчості, у якій вирували "нестямний захват молитовний, доглибна знеохоті їдь і ласка творчості найвища", Б.-І. Антонич зумів дати світові сяючі перлини лірики.

<sup>71</sup> Слово про Антонича. — С. 39. На жаль, ідеологічну спрямованість літературознавчого дослідження Павличка 1967-го року, передрукованого у 1989 р., зраджує сама його риторика: "Сам дяк узятий тут для прозорого натяку на протилежну позицію у "вченні" про гріх, яку відстоює облудна мораль ортодоксальних церковників", "Антонич в останній своїй книжці постулюється ультимативною релігійним лексичним фондом як відкритий атеїст. У мистичній масці було душно йому... мав широкий і складний відblick філософо-матеріаліста" (С. 49). "Богдан Романен-мук і не підозрював, що ідеологічне обличчя Антонича треба шукати у філософській ліриці поета, яка пройната спіхливим матеріалістичним світоглядом" (С. 55). "Поет не хотів слепої вічності, якою тхнуло від літературознавців у реверендах" (С. 60). Так повноцінно його розглядати наважиться важко.

<sup>72</sup> Там само. С. 40–41.

Якщо б спало комусь на думку позбавити Антоничеву поезію метафоричного орнаменту, такого поліфонічного і такого обдуманого за своєю різноманітністю, то на вид постало б сухе дерево, без листя й шуму, мерехтіння тіней і птаства на гілках, не здатне послужити подорожньому шатром у спеку і затримати хугу взимку. В оформленому художником Яковом Гніздовським "дерево" Антоничевого видання творів, мабуть, символізує сонячну корону і марноту підходів до багатовимірного світу поета, адже воно повнотою дрібного галузя свідчить водночас і про заплутану стежку до ключа поетової творчості, і про важливість кожної дрібки єства, стежки до задуму Творця. Як спилене сонце (у одній з його строф), це явище природи може бути метафорою-символом його ж відновлення в деревах, в енергіях, у цілості галактичного простору. Збереження ж усього унікального оазису поетичного світу і зветься поезією Антонича.

З християнської поезії Антонича вдумливий читач винесе єдине переконання, що Бог був "світлом у його ноці та співом душі"<sup>73</sup> поета.

Силою свого таланту великий письменник Богдан-Ігор Антонич прославив українську літературу, а з нею і малу Вітчизну — Лемківщину. Та найбільшою його заслugoю в поетичному мистецтві є правдивий християнський патос, завдяки якому Антонич увійшов яскравою постаттю в історію християнської поезії.

### Використана література

1. Антонич Б.-І. Вибрани поезії / Ред. і вступна стаття Б. Романенчука. — Краків, 1940.
2. Антонич Б.-І. Покажчик друкованих матеріалів та автографів до 80-річчя з дня народження / Укл. Т. Кульчицька, Н. Грайцер. — Львів, 1989.
3. Антонич Б.-І. Твори. — Київ, 1998. Вірші Антонича у статті подаються за цим виданням.
4. "Весни розспіваної князь". Слово про Антонича. — Львів, 1989.
5. Войціцька Г. Антонич у Бортятині // Жовтень. — № 10. — 1989. — С. 114.
6. Гординський С. Богдан-Ігор Антонич // Антонич Б.-І. Зібрані твори / ред. С. Гординський, Б. Рубчак. — Нью-Йорк — Вінніпег, 1967.
7. Грабович Г. Тексти і маски, "Критика" — Київ, 2005.
8. Ільницький М. Богдан-Ігор Антонич. — Київ, 1991.
9. Йоан Золотоуст. Expositio in psalmum . — CXLVIII; PG 55.
10. Качуровський І. Антоничів місяць і проблема українського імажинізму // Сучасність. — 1997. — № 6. — С. 28–38. Передрук у: Променисті сильвети. — Мюнхен, 2002. — С. 341–354.

<sup>70</sup> Слова з поезії Л. Страффа "Kto szuka Cię, już znalazł Ciebie..."

щедрівки”, “Наше сонечко грає на фортеп’яні”, “Пісня. Серенада. Імпровізація”, “Мініатюри на лемківські теми”, “Варіації-мініатюри G-dur на тему української народної пісні”, “Українська слоїта”. Тут композитор з великою любов’ю, шаною та зачаруванням використовує надбання різних етнографічних груп: західної (гуцулів, лемків, бойків) та східної, придніпрянської, які міцно зберігали певні відмінності музичної культури і мови, та розмаїтими індивідуальними композиторськими штрихами підкреслює їх колорит, особливості та красу.

Досить часто у фортепіанній творчості В. Барвінського трапляються лемківські пісні, які за змістом і формою подібні до загальноукраїнського фольклору, але їм властивий своєрідний неповторний характер.

Основним джерелом лемківських пісень, з якого черпав музичний матеріал для своїх фортепіанних творів В. Барвінський, була праця Філарета Колесси (1871–1947) “Народні пісні з Галицької Лемківщини”<sup>75</sup>, а також робота Станіслава Людкевича (1879–1979) “Галицько-руські народні мелодії”<sup>76</sup>.

Наукова праця Ф. Колесси з’явилася друком у Львові в 1929 році, і це видання було на той час дуже популярним. Зібраний пісенний матеріал записав Ф. Колесса під час його трьох поїздок на Лемківщину: у 1911 році в селах Долішня Волтошова, Яслиська, Воля Нижня, Шкляри; у 1912 році — у Маластові Горлицького повіту, Ропиці, Пантні, Усті Руському, Ганчові й Висові, що відзначились надзвичайною живучістю народної поезії та музики; у 1913 році — у Новосандецькому повіті в селах Андріївка і Поворозник. Учений-фольклорист записував мелодії переважно від селян-хліборобів та вчителів, а також кілька десятків пісень — від вихованців греко-католицької духовної семінарії у Львові, вихідців із Лемківщини. Так виникла збірка, що налічує 820 мелодій (разом з варіантами), де вперше музичний фольклор Лемківського краю постав у великому багатстві.

З цієї фольклорної скарбниці набирали музичний матеріал та наснагу для творчої роботи львівські композитори Василь Барвінський, Нестор Нижанківський, Станіслав Людкевич, Василь Витвицький, Зеновій Лисько, Борис Кудрик, а згодом — Микола Колесса, Богдана Фільц та ін. Тут представлені обрядові пісні (колядки, щедрівки, гайви, обжинкові, весільні, собіткові, які календарно відповідають купальським,

<sup>75</sup> Колеса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини // Етнографічний збірник. — Т. XXXIX-XL. — Львів, 1929. — 486 с.

<sup>76</sup> Людкевич С. Галицько-руські народні мелодії // Етнографічний збірник. — Т. XXI-XXII. — Львів, 1906, 1908.

а під такою назвою відомі у лемків та західних слов'ян), пісні духовного змісту, балади, колискові, парубоцькі, про кохання, про родинне життя, емігрантські, жартівліві, вояцькі та ін.

Стосовно специфіки лемківського діалекту, Ф. Колесса писав: "Лемківський музичний діалект виявляє в своїх основах і типових формах безсумнівну приналежність до українського матірного пnia й нерозривну спільність із іншими українськими діалектами музичними, відбігаючи від них головно лиш у своїй надбудові, у новіших верствах пісенних, які носять на собі помітні признаки впливу західних і південних сусідів"<sup>77</sup>.

Специфічною рисою лемківських пісень є речитативне іntonування, тобто відсутня вокалізація складів. На західних теренах України розспів не встиг розвинутись у самостійне русло, так як на сході та півдні, де століттями домінувало вокальне хорове мистецтво. Традиції сольного співу в побуті лемків спричинилися до поширення одноголосного співу з незначними роздвоєннями на два голоси.

У своїй ритмічній будові лемківські пісні багаті і своєрідні. Для них притаманний синкопований ритм, що часто виступає важливим формотворчим моментом у багатьох піснях.

Мелізми і прикраси збагачують мелодичну лінію лемківських пісень. Переважну більшість цього різновиду фольклору становлять мелодії з невеликим об'ємом звукоряду, а саме — квінтового, секстового складу, нерідко із вівідним тоном, незаповненою квartoю знизу. Головний тип лемківських мелодій виявляє таку будову, коли тоніка займає місце посередині звукоряду, стає віссю, навколо якої обертається мелодія. Такі самобутні риси лемківського фольклору не знівелювалися під впливом сусідніх народнопісennих пластів (словакьких, польських, угорських), а їх елементи, нашаровуючись на корінну українську основу, цілком творчо трансформувалися.

Сьогодні з пошаною згадуємо імена тих, хто зберіг від забуття численні українські народнопісенні шедеври, записав їх з уст народу і зробив надбанням світової спільноти. Вивчаючи пісенне багатство України, Іван Франко (1856–1916) стверджував: "Се одно з найцінніших наших національних надбань і один із предметів оправданої нашої гордості"<sup>78</sup>.

Яскравим прикладом глибокого проникнення фольклору у творчість В. Барвінського є збірка "Українські народні пісні для фортепіано зі словесним текстом". Ці обробки, що мали на меті широко популяризувати

<sup>77</sup> Колеса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини // Етнографічний збірник. – Т. XXXIX-XL. – Львів, 1929. – С. 55.

<sup>78</sup> Франко І. Студії над українськими народними піснями // Франко І. Зібрання творів у 50 т. – Т. 42. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 10–19.

народну пісню, стали добротним дидактичним матеріалом для початкового етапу гри на фортепіано.

До збірки, написаної в 1930-х роках, увійшло 38 мініатюр на українські народні теми, які знайомлять юних музикантів із високими зразками народної творчості, різноманітними пісенними жанрами.

Серед цього фольклорного різноманіття знаходимо і лемківські пісні, через гармонізацію яких композитор сприяв їх поширенню та вивченю: весільна пісня "Кед я младу чепила"<sup>79</sup>, жартівлива "Янчік, Янчік, що бись робив", пісня про родинне життя і жіночу долю "Боже, Боже, што ж мі з того". Лемківська пісня лаконічна, виразна і винахідлива у формах. Такою подає її В. Барвінський у цьому циклі.

При написанні творів різних жанрів В. Барвінський неодноразово звертався до музики календарно-обрядового циклу, зокрема зимового. Так, у 1935 році з'явилася фортепіанна збірка "Колядки і щедрівки".

Завдання обробок колядок і щедрівок В. Барвінський убачав у популяризації урочистих церковних коляд та "щоби той збірничок міг зацікавити своїм змістом не тільки пересічного грача на фортеп'яні, але кожного музично школеного, а то й фахового музиканта, згл, п'яніста"<sup>80</sup>.

Як зазначав І. Франко "колядка наша черпала зміст прямо з оповідання євангельського, а форму з пісні народної і де надто правдиво релігійний настрій і глибоке чуття автора здужали перетопити ті далекі від себе елементи в одну органічну цілість, там тільки ми одержали пісні справді взірцеві, твори високої поетичної стійкості, яких не постидалась би жодна література на світі і котрі сміло можуть видержати порівняння з найкращим, що тільки є на полі християнської гімнології..."<sup>81</sup>. У збірці, поряд із колядками і щедрівками з Галичини, Закарпаття, Наддніпрянської України, за Кирилом Стеценком (1882–1921) та Климентом Квіткою (1880–1953), композитор створив обробки двох лемківських колядок "Був Святий Вечер" та "Пішла дівчина".

Збірка "Колядки і щедрівки" В. Барвінського, яка вміщує обрядові пісні різних регіонів України, написана з думкою про збагачення дидактичної фортепіанної літератури, якої було обмаль, та "репрезентує прагнення автора поповнити коло уявлень молодих музикантів про власні культурні надбання та мистецькі традиції"<sup>82</sup>.

Цикл "Мініатюри на лемківські теми" написаний у 1932 році до 60-річчя від дня народження вчителя В. Барвінського — професора В. Курца.

<sup>79</sup> Кед. лемк. коли, як

<sup>80</sup> Барвінський В. Колядки і щедрівки для фортепіано зі словесним текстом // Упор. О. Смоляк. – Тернопіль: Збруч, 1997. – С. 3.

<sup>81</sup> Франко І. Наші коляди // Франко І. Зібрання творів у 50 т. – Т. 28. – К: Наукова думка, 1980. – С. 22.

<sup>82</sup> Кляновська Л. Стильова еволюція галицької музичної культури XIX–XX ст. – Тернопіль: АСТОН, 2000. – С. 195.

На жаль, друком вийшла тільки остання п'єса циклу — “Марш”, видана дослідницею творчості В. Барвінського, проф. Стефанією Павлишин у 1988 році<sup>83</sup>. Перші дві п'єси — “Пісня без слів” та “Колискова” — у рукописному варіанті були люб’язно надані авторці відомим бібліографом-музикознавцем зі США Романом Савицьким-молодшим, сином визначного львівського піаніста Романа Савицького (1907–1960). У коментарі до цих п'єс одного з кращих українських музикознавців Василя Витвицького (1905–1999), зокрема, зазначено: “До постання цього циклу міг причинитися незвичайний успіх, яким втішалися давніше написані “Мініатюри на українські народні пісні”. Їх виконували численні піяністи, їх включено в педагогічний репертуар, вони появлялися різними виданнями...”<sup>84</sup>.

Якщо цикл “Шість мініатюр на українські народні теми” був написаний здебільшого з метою збагачення педагогічного репертуару, то “Мініатюри на лемківські теми” — це фактурно багатші, технічно складніші та розгорненіші твори.

Відкриваються вони “Піснею без слів” (*Andante molto sostenuto*), в основі якої лежить лемківська баладова пісня “Широкая дороженька” (Мандрівка дівчини з козаком)<sup>85</sup>. Записана вона Ф. Колессою у с. Розтайному від управителя народної школи Івана Гомика.

Зміст баладової пісні, якими багата традиційна поезія лемків, розкриває долю молодої дівчини, що подорожує з козаком-згубником:

Широкая дороженька,  
Глубокая водиченька.  
Козак коня напаває,  
Дівча води паберає.  
Дівча, дівча, под-же з нами,  
З молодими козаками!  
Ишли нічку, ишли другу,  
А на третю стали спати.  
А на третю стали спати,  
Каже козак лужко слати.  
Не на то ня мати дала,  
Жебим тобі лужко слала.  
Лем мня дала біда моя,  
Пренещесна доля моя!

<sup>83</sup> Барвінський В. Твори для фортепіано // Упор. С.Павлишин. – К.: Музична Україна, 1988. – С. 154–158.

<sup>84</sup> Витвицький В. Аналітичні етюди про творчість Василя Барвінського // Василь Витвицький. Музикознавчі праці. Публіцистика / Упор. Любомир Ленник. – Львів, 2003. – С. 240.

<sup>85</sup> Колеса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини // Етнографічний збірник. – Т. XXXIX-XL. – Львів, 1929. – С. 261, 430.

А з суботи на неділю  
 Вишло дівча на могилу.  
 Вишло дівча на могилу,  
 Попатрило в край долину.  
 На долині сут дзвечки,  
 Зберають сой фіялечки.  
 Зберають сой фіялечки  
 На неділю на венечки.  
 Чом ти, дівча, квіток не рвеш?  
 Чом же собі вінка не веш?  
 Юж я вінок утратила  
 Під явором зелененьким,  
 Під явором зелененьким  
 З козаченьком молоденським.

Мелодія балади подана в натуральному мінорі, відзначається наспівним, сумовитим характером.

A B<sub>n</sub> A B, A B      (4 + 4)<sub>n</sub>(4 + 4, 4 + 4)      *Rosstabe.*

*Andantino.*

597.

Ши-ро-ка- я      до-ро-женъ-ка,      Ши-ро-ка- я  
 до-ро-женъ- ка,      Гли-бо- ка- я      во-ди- чень-ка.

Сп. Ів. Гомик.

В.Барвінський використовує її без будь-яких змін, дотримуючи характерну для лемківських пісень свободу тактової будови та поєднання тактів 2/4 + 4/4, а також зберігаючи наявність у фольклорному матеріалі форшлагів.

Починається "Пісня без слів" вступом у лівій руці (7 тактів), в основу якого покладено мотив із притаманною лемківською синкопою в другому, четвертому і шостому тактах, що вводить слухача і виконавця у своєрідний колорит цієї народної музики. На початку проведення теми баладної пісні композитор наголошує на наспівному характері виконання (*cantabile*). Сама тема проводиться в правій руці спочатку одноголосно, згодом у терцевому викладі із затриманими акордовими звуками, що поліфонізує фортепіанну фактуру твору.

В. Барвінський доповнює тему (натуральний мінор), повторивши два останні тракти та збагативши їх підвищеними 4, 6, 7 ступенями, а

подальші три такти на матеріалі вступу переводять розвиток до середнього розділу. Тут тема пісні зазнає ладово-тональних, мелодичних змін, з'являється синкопа. Плиний рух мелодизованих фігурацій у лівій руці, що вимагає випуклого інтонаційного виконання, сприяє більш наспільному проведенню і прослуховуванню теми. Третій розділ знову відтворює тему баладової пісні, а в партії лівої руки з'являються низькі глибокі басові звуки, які додають насичених барв музичній тканині твору. Завершується п'єса заключними тактами з гармонічними інструментальними переборами. Динамічне нюансування мініатюри в сфері руки вступу, проприй проведенні теми, через *sff* в останніх тактах твору, приводить до заспокоєння на руки тим самим передає сумовитий характер лемківської баладної пісні.

Наступна п'єса циклу — “Колискова”, яка за словами В. Витвицького: “...перекликається з “Колисковою” піснею з першого циклу (“Заколисна пісня” з циклу “Шість мініатюр” — О. Н.), тільки що тут вона набагато ширша й багатша засобами”<sup>86</sup>.

Написана мініатюра на тему лемківської колискової пісні “Люляй, люляй, колишу тя”<sup>87</sup>, перейняті духом української мелодики. У тексті проглядається любов матері до дитини, але відчутні соціальні мотиви:

Люляй, люляй, колишу тя,  
Скоро йуснеш, зохаблю<sup>88</sup> тя;  
Прикрию тя пеленами,  
Сама піду долинами.

Записана колискова Ф. Колессою в с. Ганчова від Теодори Вандзіляк та використана В. Барвінським у фортепіанному творі в первісному вигляді:

$\dot{A} \dot{B}_1 \dot{A} \dot{B}_2 \dot{A} \dot{B}_3 \dot{A} \dot{B}_4$       4 (4 + 4)      Ганчова.  
*Andantino.*       $\overline{3}$       [3]

454.

У мініатюрі тема пісні проводиться тричі. Короткий чотиритакто-

<sup>86</sup> Витвицький В. Аналітичні етюди про творчість Василя Барвінського // Василь Витвицький. Музикознавчі праці. Публіцистика / Упор. Любомир Ленник. – Львів, 2003. – С. 240.

<sup>87</sup> Колеса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини // Етнографічний збірник. – Т. XXXIX-XL. – Львів, 1929. – С. 189, 389.

<sup>88</sup> Зохабити – лемк. залишити.

вий вступ одразу вводить у чотириголосне плетиво мелодичних ліній, яке зберігається впродовж цілої п'єси. У першому проведенні теми пісні (a-moll) автор подає характер твору (*cantando* – співуче, розспівуючи). Мелодія лемківської колискової завжди звучить у верхньому голосі правої руки. Перша частина твору з'єднується з середньою музичним матеріалом, спорідненим зі вступом.

Тема в середній частині зазнає ладово-тональних змін і, модулюючи, переходить до репризи, яка нагадує перше проведення. У цьому творі простежується тематична арка між вступом та невеликою кodoю, що зберігає цілісність твору. Для лемківських пісень притаманне виконання головної мелодії із підголосками, коли вони то вторують головній мелодії у терцію, то зливаються в унісон. Таке поліфонічне мереживо голосів у терцію до основної теми, або терцеве проведення середніх голосів чотириголосної фактури п'єси застосовує В.Барвінський у "Колисковій". Композитор, підкреслюючи архайчні ознаки лемківської мелодії, уводить також у текст чимало агогічних відхилень, *rubato*, залишає властиві темі форшлаги. У другій частині твору В.Барвінський застосовує змішування тактів  $3/4 + 2/4$ . Хвиленоподібна динамічна шкала твору від pp до pr підтримує заколисний характер пісні, хоча у двох останніх тактах коди відчувається стрімке динамічне нарощання від pp до ff на останньому звуку, що власне і підкреслює драматизм соціальних ноток, які звучать у тексті лемківської колискової пісні "Люляй, люляй, колишні тя".

Завершується цикл "Мініатюр на лемківські теми" "Маршем". І це, напевно, не випадково, бо композитор намагався показати нам не тільки співочу красу народної пісні, глибину її змісту, але й життєрадісність, бадьорість, гумор. Саме таким є "Лемківський марш", який був одним з улюблених творів композитора. Цю п'єсу неодноразово виконували в концертних програмах львівські піаністи. Цікавими є спогади композитора<sup>89</sup> про перебування Бели Бартока (1881–1945) у Львові в грудні 1936 року. На запрошення В.Барвінського Б.Барток оглянув Музичний інститут ім. М. Лисенка, де відбувся імпровізований концерт. Угорський композитор мав нагоду почути виїмки з "Гуцульської сюїти" М.Колесси у виконанні піаністки Галини Левицької (1901–1949), "Малу сюїту" Нестора Нижанківського (1893–1940), Прелюдію e-moll та "Лемківський марш" В.Барвінського у виконанні Р.Савицького. Б.Барток, як фольклорист-збирач та композитор, захоплюючись прослуханими творами та їх виконанням, зазначив, що лемківська пісня, яка лежить в основі "Маршу", дуже подібна своєю

<sup>89</sup> Барвінський В. Беля Барток у Львові // Українська музика. – 1937. – № 5, 6.

інтонаційною будовою та ритмічною структурою з мелодією мадярської народної пісні, що побутує в Закарпатті.

“Лемківський марш” — мініатюра яскравого характеру, заснована на жартівливому лемківському мотиві “Не било то яко влони, били ябка на яблоні”:

Не било то яко влони:  
Били ябка на яблоні.  
Били велики, били мали,  
Горішнянськи дівки стари.  
А нижнянськи молодиці,  
Мають гамби солодисі.  
Як паробок поцілує,  
До тижня ся облизує<sup>90</sup>.

Знаходимо її мелодію та слова у збірнику пісень майже невідомого збирача лемківського фольклору, священика Никифора Лещишака (1856–1914) із с. Білична Грибівського повіту на західній Лемківщині, записаному понад сто років тому і тоді ж підготованому до друку І. Франком. Згодом у цьому регіоні мелодії народних пісень записував Ф. Колесса і ця лемківська пісня з незначними текстовими змінами є й у праці “Народні пісні з Галицької Лемківщини”.

À Á, À Á (BBC)<sup>refr.</sup> 2 (4 + 4), (6 + 6 + 3)<sup>refr.</sup> *Андріївка.*  
*Andantino.* Duo: *—*

566.

1. Не би-ло то, я-ко вло-зи, Би-ли яб-ка на я-  
блони, ля-ля-ля, ля-ля-ля, ля-ля-ля, ля-ля-ля, ля-ля-ля,  
ля-ля-ля!

Са. М. Головач з дівчатами.

<sup>90</sup> Лещишак Н. Стойть липка в полі / Упор. М. Мушинка. – Едмонтон (Канада), 1992. – С. 89.

Не било то, яко влони<sup>91</sup>  
Били ябка на яблони,  
Ляляля, ляляля, ляляля,  
ляляля, ляляля!  
Били ябка і ябчата,  
Били дівки і дівчата.  
Били велки, били мали,  
На Милику дівки стари.  
А в Андрівці молодіцькі,  
Мають гемби солодіцькі.  
Як їх хлопці поцілюют,  
До тиждня ша облизуют.  
Мене єден поціловал,  
До тиждня ша облизовал.

Записана вона у с. Андріївка від Марії Головач та місцевих дівчат.

Композиція В. Барвінського, написана в тричастинній формі, має підкреслений народний характер, що найбільше виявляється у ритмі. Початковому мотиву теми притаманний пружний, урочистий, маршовий характер з низхідним і висхідним квартовим ходом, а в заключній частині наспіву (росо ріу леггієро) з'являється типова "лемківська" синкопа, вносячи жартівліві нотки у маршовий поступ. Цей повторюваний мотив проходить через увесь твір. Два такти теми звучать в унісон, далі вона збагачується акордовими звуками і вже друге проведення теми в першій частині насищується альтерованими акордами та збільшеними тризвуками.

Тема середньої частини мініатюри стає наспівнішою і протяжнішою. Поступово фактура ускладнюється, і важливим засобом розвитку стає гармонія — постійні альтерації, модуляційні відхилення. Кульмінаційні квартові ходи, що охоплюють майже весь діапазон фортепіано на тлі глибоких басів, доповнені педаллю, проводять розвиток до початкової теми в акордовому викладі. У третій частині твору основна мелодична лінія носить енергійний, бадьорий характер (vigoroso), композитор виділяє акцентами "лемківську" синкопу, а повнозвучні тризвуки та їх обернення звучать *marcatissimo*. Уся ця безупинна акордова хвиля (ff) переростає у невелику коду, де початковий мотив основної теми у швидкому темпі (pin mosso) завершується збільшеним тризвуком, а стрімкий розхідний рух у правій і лівій руці розкладеними тризвуками завершує композицію. "Лемківський марш" є дуже важким для виконання стосовно технічної складності та досить швидкого темпу.

<sup>91</sup> Влони — лемк. торік

П'єса привертає увагу чіткістю і карбованою означеністю маршу. Поряд із пружним і організуючим ритмом велике значення має мелодико-інтонаційна будова лемківської пісні — кепкування. Навіть мінорна тональність (d-moll) звучить упевнено і, водночас, проникливо. Усе це творить урочистий, бадьорий настрій мініатюри. "Марш" у збірці публікується за автографом В. Барвінського, який зберігся в його учня, видатного українського піаніста Р. Савицького й люб'язно наданий авторці сином піаніста, бібліографом, музикознавцем Л. Савицьким-мол.

В. Витвицький, характеризуючи цей цикл, писав: "Як одне ціле "Мініатюри на лемківські теми" займають доволі важливе місце у спадщині Василя Барвінського. Вони — один з прикладів органічного проникнення композитора у багатий світ народної творчості. Вони показують його вміння продовжувати і збагачувати думки і почуття, закладені в народній музиці"<sup>92</sup>.

До сьогодні, на жаль, перші дві п'єси циклу, як і багато інших композицій В. Барвінського, у силу трагічних подій, вважалися втраченими. І тільки завдяки таким подвижникам української музичної культури як проф. С. Павлишин, Р. Савицький-мол., колишнім учням та друзям композитора, окрім твори митця повертаються в науковий обіг та концертну практику. За останнє десятиліття опубліковано чимало збірок творів композитора, зокрема й фортепіанних в упорядкуванні й за редакцією С. Павлишин<sup>93</sup>, О. Смоляка і Р. Савицького-мол<sup>94</sup>, Л. Філоненка та В. Сенкевич<sup>95</sup>. Кожне таке надбання є особливо вагомим внеском до скарбниці української музичної культури.

Василь Барвінський у своїй композиторській діяльності не уявляв собі професійної музики, відірваної від фольклорних джерел. Національний український елемент присутній у його творчій спадщині дуже сильно не тільки узагальненим характером, але й частим використанням народнопісенних зразків. Закоханість композитора у народну пісню як найширше передана в його словах із листа до матері, коли він працював у Празі над створенням рапсодії для симфонічного оркестру на українські народні теми: "...народні

<sup>92</sup> Витвицький В. Аналітичні етюди про творчість Василя Барвінського // Василь Витвицький. Музикознавчі праці. Публіцистика / Упор. Любомир Ленник. – Львів, 2003. – С. 241.

<sup>93</sup> Барвінський В. Твори для фортепіано // Упор. С.Павлишин. – К.: Музична Україна, 1988. – 159 с.

<sup>94</sup> Барвінський В. Колядки і щедрівки для фортепіано зі словесним текстом / Упор. О.Смоляк. – Тернопіль: Бзруч, 197. – 23 с.; Барвінський В. Українські народні пісні для фортепіано зі словесним текстом / Упор.: Р.Савицький-мол., О.Смоляк. – Тернопіль: АСТОН, 2000. – 28 с.

<sup>95</sup> Барвінський В. Три прелюдії / Ред.-упор., вст. ст.: Л.Філоненко, В.Сенкевич. – Дрогобич: Коло, 2006 . – 32 с.

мотиви мушу вибирати, бо деякі суть досить прості, але зате деякі такі гарні, що чоловік стойть впрост перед загадкою, звідки у такої, здавалосься, простої душі стільки шляхотного чуття”<sup>96</sup>.

Важливе місце у творчій спадщині Василя Барвінського займає лемківський фольклор. Зміст пісень, використаних В. Барвінським, завжди реальний. Слухаючи твори композитора, в основі яких лежать ці зразки народної творчості, кожен раз звертаємося до чарівного закутку українських Карпат — Лемківського краю. Композитор створив обробки народних пісень з Лемківщини для голосу з фортепіано: “По садочку ходжу”, “Ой на горі два дубики”, “Колишися колисочко”; для голосу, скрипки і фортепіано: “Полетів бим на край світа”, “Не піду я за Яська”. У фортепіанних творах автор використав широку жанрову палітру лемківських мелодій, а саме: старовинні колядки “Був Святий Вечер”, “Пішла дівчина”, весільну пісню “Кед я младу чепила”, про родинне життя “Боже, Боже, што ж мі з того”, жартівливі “Янчік, Янчік, що бісь робив”, “Не било то яко влони, били ябка на яблоні”, баладову пісню “Широкая доріженка”, колискову “Люляй, люляй, колишу тя”.

Усі ці пісні застосовані у фортепіанних творах методом прямого цитування, майстерно оправлені декоративно багатою поліфонічною фактурою, колористичною гармонією, з дотриманням ладотональних властивостей лемківського фольклору. Створення таких та інших композицій сприяло збереженню цікавого і самобутнього пластиу української пісенної культури, а також збагаченню української музики непересічними високохудожніми творами. Фортепіанні композиції В. Барвінського, повернувшись із забуття, усе частіше виходять друком, звучать у виконанні знаних піаністів, проводиться конкурс молодих виконавців імені В. Барвінського, на його композиціях виховується нове покоління талановитих музикантів.

**Ярослав Бодак,**  
викладач музично-теоретичних дисциплін  
Дрогобицького музичного училища<sup>97</sup>

## Роль весілля в збереженні лемківської народної культури

З усіх жанрів фольклору весілля є найбагатшим. Лемківське весілля у своїй діалектичній єдності як складний комплекс традицій, звичаїв, обрядів, вірувань, ігор, танців, пісень та ін., у якому було б

<sup>96</sup> Барвінський В. Листи до матері від 29.02.1912 р. // Рукописний відділ ЛНБ ім. В. Стефаника, Барв. 93 п. 14.

<sup>97</sup> Бодак Я., 2008.

показане поетичне слово народу в його музичному втіленні та драматична дія, — тривалий час залишалося поза увагою дослідників.

У літературі лемківське весілля висвітлене надзвичайно бідно. Істотним недоліком усіх відомих нам записів лемківських весільних традицій, звичаїв та обрядів є повна відсутність нотного запису пісень, що виконувалися під час весілля. Деякі автори (О. Торонський, В. Хиляк, Д. Качор, І. Мадзік), окрім того не вказують місця запису та часу, коли він був зроблений.

Однією з перших праць, присвячених описові весілля в Галичині, була книга Й.І. Лозинського “Рускоє весілє” (“Українське весілля”) [27], що вийшла 1835 року в Перемишлі польським алфавітом (передрук сучасним українським алфавітом здійснено 1992 року). У книзі використано як опубліковані раніше матеріали, так і оригінальні записи, раніше не публіковані. Це стосується як фольклорно-пісенних творів, так і описів обрядів, дій, ритуалів, символіки і атрибутики народного весілля, коментарів, пояснень.

Перші відомості про весільні звичаї лемків знаходимо у праці Олексія Торонського “Русини-лемки”, опублікованій у “Зорі Галицькій” за 1860 рік [37, С. 389–428]. Серед повідомлень автора про географічне положення, історію Лемківщини, характер життя і побуту її мешканців, особливості їх говірки, одягу, знаходимо його спостереження над музичним фольклором лемків та деякими обрядами і звичаями, пов'язаними з весіллям, хрестинами, похоронами.

У 1871 році була опублікована праця Володимира Хиляка “Свадебні звичаї у лемків” [38, С. 4–29], у якій вперше зроблена спроба описати весь хід лемківського весілля.

Заслуговує на увагу “Лемковський співанник” у двох випусках Дмитра Качора [17], шкільного вчителя із села Бодаки Горлицького повіту. Другий випуск цього співанника (весілля) є стислим описом лемківського весілля, як воно відбувалось у селах Бодаки, Боднарка, Бортне, Вапенне, Прегонина, Пстружне, Розділля та інших селах Горлицького повіту, де автор збирав народні пісні.

Останньою опублікованою працею перед депортациєю лемків із північної Лемківщини було “Весілля на Лемківщині” Івана Бугери [7], священика села Милик Новосандецького повіту. Запис, датований листопадом 1934 року, проведено, очевидно, не тільки в с. Милик, але й в інших, сусідніх селах, назви яких є у текстах пісень (143 весільні обрядові пісні, мелодій не подано).

“Лемківське весілля” (“порядку бортнянського”, як зазначено авторами, без нот) І.Мадзіка та В.Максимовича [78] видала “Наша

Загорода" у Криниці (Польща, 2002). Воно складається зі вступу, бібліографії та 16 розділів. окрім подані "Весільны съпівники", "Істория першої лемківської пłyty "Лемковське весілля" та фотографії. Шкода, що автори не подають потного запису та паспортизації пісень, — їх відсутність знижує наукову вартість у цілому цінної праці.

"Лемківське весілля на Горлицчині" записано автором цих рядків від Анни Драган (1903–1986) із села Розділля Горлицького повіту Краківського воєводства. Від неї упродовж 1969–1976 років у м. Бориславі Львівської області записано 660 пісень, що увійшли до збірника "Лада" (зберігається в архіві автора, готується до друку). "Лемківське весілля на Горлицчині", у якому вміщено 290 весільних пісень, є частиною збірника. За браком місця подаємо тут лише стислий його виклад, без весільних пісень, промов, діалогів та ін.

Уперше в українській фольклористиці нам вдалося здійснити повний запис лемківського весілля з описом весільних традицій, звичаїв, обрядів, промовами першого свата на зальотах (сватанні) і маршала (старости) на весіллі, діалогами між учасниками весілля, весільними піснями з нотами та його музикознавчим опрацюванням, що має особливе значення за умов відсутності у лемків власної етнічної території проживання і можливості функціонування традиційного фольклору.

Основні етапи "Лемківського весілля на Горлицчині" можна подати у вигляді такого сценарію:

Пролог.

Сцена 1. Зальоти (сватання); Сцена 2. Руковини (заручини).

I дія. Перед переїздом молодої до дому молодого.

П'ятниця. Сцена 1. Дружбівський танець. Відіgravання на добраніч.

Субота. Сцена 2. У молодої перед приходом молодого. Сцена 3. У молодого перед відправленням до молодої. Сцена 4. Похід і здобуття дому молодої весільним поїздом молодого.

Неділя. Сцена 5. Похід до шлюбу. Вінчання. Сцена 6. Весільна гостина у молодої. Танці.

Понеділок. Сцена 7. Прощання молодої з родом. Весільний поїзд до дому молодого.

II дія. Після переїзду молодої до дому молодого.

Понеділок. Сцена 1. Зустріч молодої з родом молодого. Сцена 2. Покладини.

Вівторок. Сцена 3. Почепини. Сцена 4. Похід на річку умивати молоду.

Сцена 5. Обдаровування молодою членів роду молодого. Обрядовий танець з молодою. Сцена 6. Прихід приданів. Спільна гостина родів молодого і молодої. Танці.

Середа. Сцена 7. Закінчення весілля. Розваги, танці, розхід гостей.

Епілог.

1. Сващини; 2. Одвідини.

Отже, традиційне лемківське народне весілля — багатожанрова багатофункціональна система у формі драми, яка складається з двох дій з прологом і епілогом. Кожна дія складається з низки картин (сцен), які відбуваються у визначених місцях (дім молодого чи молодої, двір, вулиця та ін.), у визначений час (ранок, полудень, вечір), визначеними виконавцями (молодий, молода, їх родичі, весільна дружина, гости, не-весільні). Весілля поєднує елементи драматичного (монологи, діалоги, ігри), музичного (спів, гра на музичних інструментах), хореографічного (танці, танки), декоративно-ужиткового мистецтва, пантоміму, складну атрибутику (одяг, прикраси, предмети утилітарної та символічної чинності — деревце, пера, вінки, хустки, рушники, топірці, кожух, діжка та ін.). Усі складові весілля мають свою чітко зумовлену функцію, кінцева сукупність яких — санкціонувати подружній зв'язок.

На Лемківщині весілля справлялись у будь-яку пору року, але як і всюди в Україні, — найчастіше восени після закінчення основних польових робіт та на "масниці" (масляну). Парубки одружувались у віці 18–20 років, дівчата — у 16–18 років. Траплялись випадки і більш ранніх шлюбів. Планувалось весілля таким чином, щоб головні його події не потрапляли на дні тижневого посту (середу і п'ятницю). Тому найчастіше весілля починалося у п'ятницю після заходу сонця, коли піст вважався закінченим і завершувалося до сходу сонця у середу, коли піст ще не починався. Усі найважливіші події починалися і здійснювались у масні (щасливі) дні тижня — вівторок, четвер, суботу.

Весілля, як своєрідна музична драма, передбачає наявність відповідних дійових осіб та виконавців. Їх можна поділити на дві групи. До першої належать молодий і молода (князь і княгиня), їхні батьки та усі близькі й далекі родичі молодих. Їх загальна збірна назва — рід. Усі члени роду молодого звуться сватами, молодої — приданими або приданцями чи приданками (приданнями). Між ними протягом усього весілля є певне напруження, що виявляється в змаганні хорів з боку молодого і молодої, словесних дуелях та ін. Розрядка настає в кінці весілля примиренням і спільним гулянням обох родів. До другої групи належать основні виконавці весільної драми, які для цього спеціально

запрошуються — весільна дружина (або весільна старшина). Вони представляють молоду пару впродовж усього весілля і мають бути добре обізнані з весільним обрядом.

У складі весільної дружини молодого — маршалок, весільний або передній староста, свашки та їхні чоловіки, що звуться старостами або підстаростами, дружби, доматар, короварник, сватки, гудаки (музиканти). Свою весільну дружину молодий добирал переважно з близької рідні. Маршалком, як правило, був балахучий і дотепний вуйко чи стрижко молодого, свашками — заміжні сестри, що добре співають, старшим дружбою — брат молодого. Але цього правила не завжди дотримувались, бо у кожному селі були професійні виконавці ролей маршалка і, особливо, свашок, яких на ці ролі запрошували постійно. Виняток становив весільний староста, що конче мусів бути родичем молодого.

Від молодої виступають доматар (домашній староста), дружки і в епізодах свашки ("домашні" — заміжні жінки — родичі молодої та дівчата — сестри молодої — не дружки)). Свашок молодого і свашок молодої називали ще ладкальницями.

Свашок може бути від двох до семи. Але тільки чоловіки перших двох свашок (старшої та молодшої або першої та другої) називались старостами або підстаростами й мали на весіллі відповідні відзнаки. Чоловіки решти свашок були звичайними гостями. Дружбів і дружок могло бути від двох до семи пар. Перші два дружби і перші дві дружки звались старшим і молодшим дружбою та старшою і молодою дружкою (або першим і другим дружбою та першою і другою дружкою). На багатшому весіллі дружбів і дружок було найчастіше 5–7 пар. Дружбів очолював старший дружба — найближчий товариш або брат молодого, дружок — старша дружка — найближча товаришка або сестра молодої. Упродовж усього весілля дружби знаходяться біля молодого, а дружки біля молодої.

Головними героями весільної драми є, безперечно, молоді, хоча їхня роль на весіллі доволі пасивна. Вони не співають, не жартують, незначна і словесна їх роль у дії. Молода більш активна. До переїзду в дім молодого вона повинна сумувати за батьківським домом, дівоцтвом. У домі ж молодого, навпаки — радіти, виявляючи повагу до молодого і його батьків.

Усім ходом весільної драми керує маршалок. Це поважна, статечна, авторитетна, старша віком, але водночас енергійна і дотепна людина. Маршалок повинен уміти урочисто і зворушливо промовляти до молодих і весільних гостей, при потребі знайти вихід із будь-якого становища. Він організовує походи до молодого, молодої, до шлюбу й зі шлюбу, танці,

розваги тощо. Символом його влади є "маршалка" — спеціальна товста палиця висотою до 1,5 м, прикрашена букетом квітів, барвінком, різно-кольоровими стрічками, перев'язана білим рушником або білою хусткою. Перед виголошенням промов маршалок стукає ісю тричі до трагаря (сволока) стелі, вимагаючи тиші та уваги. Часто маршалок штовхав, підпихав, штрикав нею, виправдовуючись тим, що "маршавка очи не мат".

Весільний (передній) староста — перший помічник маршалка. Головна його роль — розподіл весільного обрядового хліба — бальця.

Важливу роль на весіллі відіграють свашки, яких називали також ладкальницями. Ними могли бути лише заміжні жінки середнього віку, що мають дітей і живуть у згоді зі своїми чоловіками. Вони повинні добре знати весільні традиції, звичаї та обряди і пильно стежити за їх неухильним і точним дотриманням, мати добрі голоси, знати весільні пісні, відзначатись дотепністю, почуттям гумору. Основне завдання свашок — виконання весільних обрядів разом із весільною дружиною, спів весільних пісень.

Помічниками маршалка і весільного старости були старости (підстарости) — чоловіки свашок. Молодому важливіше було підібрати собі добрих свашок, а їхні чоловіки автоматично ставали старостами, не маючи строго встановлених функцій.

Дружби — парубки з боку молодого — його найближчі помічники. Вони беруть найактивнішу участь у всіх весільних обрядах, завжди знаходяться біля молодого, виконуючи його волю і розпорядження маршалка. Їхнім обов'язком було підтримувати загальний бадьорий і веселій настрій. Першими вони були в танцях і розвагах. Дружба — душа весілля — вважали лемки. Бути на весіллі дружбою — велика честь для парубка. І якщо він жодного разу не був дружбою, то ставав об'єктом кепкувань з боку товаришів.

Помічницями молодої були її подруги — дружки. Їхні функції були такими ж, як і дружбів — брати участь у всіх весільних обрядах, підтримувати загальний бадьорий настрій, співати, танцювати, веселити гостей.

Доматарі — домашні старости, представники батьків молодого і батьків молодої, розпорядники в їхніх домах на час весілля. Доматарі — близькі родичі молодого і молодої.

Сватки (зменшене від "свати") — одружені чоловіки, родичі молодого. Вони приносили й відносили лави, на які сідали батьки й родичі молодих під час благословення, разом з дружбами вантажили придане молодої, виконували й інші доручення маршалка.

Весільне деревце — коровар (коровяр) піс короварник, брат молодого або один із дружбів.

Упродовж усього весілля грали сільські музиканти (“гудаки”, “музыка”) у складі двох скрипок, басолі і бубна. У міжвоєнний період подекуди до них приїдувалися кларнет і труба.

За традицією учасники весілля одягались у святковий народний одяг, який оздоблювався відповідними весільними відзнаками.

Увесь хід весільної драми супроводжувався співом весільних пісень.

Весільні пісні, залежно від їх функції, можна поділити на дві основні групи: обрядові пісні і пісні необрядові. У свою чергу обрядові пісні діляться на пісенні типи ладкання, інші обрядові пісні та пісні до весільних обрядових танців. Необрядові пісні не пов’язані безпосередньо з весільним обрядом і служать для вдоволення гедоністичних потреб (емоційних, моторних та ін.).

Особливістю лемківського, як і всього західноукраїнського, весільного обряду є весільні співи свашок, відомі під назвою “ладкання”. Пісні цього типу посідають провідне місце серед весільних обрядових пісень. Ними починається весілля, потім вони звучать упродовж усього весільного ритуалу, чергуючись з іншими обрядовими та необрядовими піснями. Зміст “ладкання” залежить від ходу весільної драми. Свапки співають не тільки від імені молодих, але й пояснюють події, що відбуваються під час весільної гри. “Ладкання” співаються в унісон, переважно у повільному темпі і сумному, меланхолійному характері. “Ладкання” — своєрідна лейттема всього весілля. У їх текстах відображається весь хід весільного ритуалу. Вони ніби коментують події і символіку весільного ритуалу, і в цьому полягає їх функція” [14, С.20].

За наведеним вище сценарієм справлялися весілля на Горлицчині до середини 1930-х років. Але вже під час Першої світової війни намітилась тенденція до скорочення весілля. Спочатку це торкнулось його тривалості. “Богацке” (багате) весілля, яке до Першої світової війни тривало тиждень і більше, скоротилось до 5–4 днів, а “худобне” (бідне) — до трьох. У міжвоєнний період, особливо у другій половині 1930-х років, це скорочення тривалості весілля привело до змін у його сценарії. Так, зокрема, у передвесільній частині (пролозі) обряди “зальоти” і “руковини” уже не завжди розділялись проміжком у 7–10 днів, а часто здійснювались того самого вечора, об’єднавшись в одне дійство, де вже не було місця для обряду “обзорин”. У власне весільній частині після вінчання і гостини у молодої вона того ж дня прощалась із родом і пereїжджала до дому молодого. Тут пізно увечері обряди “покладини” і

"почепинни" здійснювались один за одним без довшого проміжку часу, як давніше, причому вони помінялись місцями. Спочатку молоду чепили (завивали) і після роздачі бальця (обрядового хліба) й подарунків та обрядового танцю з молодою усіх чоловіків роду молодого, молоді йшли на спочинок (покладини) під спів еротичних пісень весільної дружини і гостей. Отже, пропускався ще один обряд — похід на річку умивати молоду. Ale ці зміни ще не були загальним правилом і стосувались, переважно, низинних сіл. У більш віддалених гірських селах весілля справлялися за наведеним сценарієм — скорочувалась тільки його тривалість.

За роки Другої світової війни скорочення весілля з вищезгаданими змінами його сценарію з огляду на обставини війни щораз більше закріплюються. Ale найбільшої руйнації лемківський музичний фольклор, зокрема обряд весілля, зазнав після вигнання лемків з їхніх земель та розпорощення їх маленькими групками як в Україні, так і в Польщі. У перші повоєнні роки в Україні подекуди ще справлялися лемківські весілля зі збереженням основної традиційної схеми та дотриманням головних обрядів і співом обрядових пісень. Та вже виходили з ужитку такі важливі атрибути весілля, як деревце (коровар), народний одяг, капелюхи з перами і топірці молодого і дружбів, скриня з приданим молодої, діжа, кожух, свічки тощо. Весілля щораз частіше перетворювались у звичайні застілля зі співом переважно необрядових застольних пісень. На початок 1960-х років традиційний весільний обряд у лемків, переселених в Україну, перестав існувати.

Упродовж століть традиційне народне весілля було одним із найважливіших чинників розвитку й збереження народної культури лемків. У ньому кожного разу брали участь десятки людей, передаючи з покоління в покоління засвоєні від попередників традиційні звичаї, обряди, пісні. Однак трагічні події середини ХХ ст. різко змінили природний хід розвитку й функціонування музичного фольклору лемків.

Музичний фольклор може повноцінно розвиватись лише за умови, коли його носії живуть в автохтонному народному середовищі. Різка зміна звичних умов і способу життя народу приводить до незворотних змін у його музично-поетичному мисленні і, як наслідок, до поступового, але повного занепаду музичного фольклору.

Депортация основної частини населення Лемківщини впродовж 1945–1946 років до східних областей УРСР і наступна злочинна військова акція "Вісла" 1947 року з виселення решти українців-лемків до "повернених земель" (північно-західних областей повоєнної Польщі),

що була не чим іншим, як етнічною чисткою з метою їх швидкої асиміляції і остаточної ліквідації основної української етнічної території на теренах Польщі, призвели до того, що лемки втратили не тільки свою етнічну єдність, але й етнічну самобутність. Розсіяні маленькими групками по декілька родин як в Україні, так і в Польщі, лемки були позбавлені того ґрунту, на якому протягом віків зростав їхній фольклор, і швидко асимілювались. Культура лемків, особливо їхній багатий музичний фольклор, зазнали непоправних втрат. Весілля, як один із найважливіших чинників збереження традиційної культури лемків, депортованих в Україну, перестало виконувати свою функцію.

### Використана література

1. Бодак Я. 70 лемківських весільних обрядових пісень // Весільні пісні: У двох книгах. — К.: Наукова думка, 1982. — 680 с.: нот.
2. Бодак Я. Типи весільних ладкань Горлицчини // Третя конференція дослідників народної музики червоноруських (галицько-володимирських) та суміжних земель: Матеріали / Ред.-упорядник Б.Луканюк. — Львів, 1993. — 112 с.: нот.
3. Бодак Я. Пісні Анни Драган // Бойківщина. — 1998. — №3.
4. Бодак Я. Авторські пісні Анни Драган (до питання психології народної пісенної творчості) // "Народній пісні я життя своє присвятит": Матер. міжнар. наук.-практ. конфер., присв. пам'яті видатного українського етномузиколога Володимира Гошовського / Ред.-упорядник В.Пасічник. — Львів: Львівська наукова бібліотека ім. В.Стефаника ПАН України, 2001. — С.90–98. : нот.
5. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні. — К.: Наукова думка, 1988.
6. Бугера І. Весілля на Лемківщині. — Львів: Бібліотека Лемківщини, 1936. — 61 с.
7. Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини. — Львів: Бібліотека Лемківщини, 1936.
8. Верховинець В. (Костів). Українське весілля // Український етнографічний збірник. — Т. I. — К., 1914.
9. Весілля: У двох книгах. — К.: Наукова думка, 1970.
10. Весільні пісні: У двох книгах. — К.: Наукова думка, 1982.
11. Вовк Х.К. Студії з української етнографії та антропології. — К.: Мистецтво, 1995. — 335 с.
12. Гиж О. Українські народні пісні з Лемківщини / Зібрав Орест Гиж. — К.: Музична Україна, 1972.
13. Гошовский В. Украинские песни Закарпатья. — Москва, 1968. — 477 с.: нот.

14. Дашкевич Я. Подзвінне операції "Вісла" // Незалежний культурологічний часопис "І". — Львів, 1997. — №10. — С. 55–72.
15. Здоровега Н. Нариси пародної весільної обрядовості. — К.: Наукова думка, 1974.
16. Качор Д. Лемковский спиваник. — Вип. 1,2. — Львів, 1921.
17. Колесса Ф. Народні пісні з південної Підкарпаття // Науковий збірник товариства "Просвіта" в Ужгороді. — Т. II. — Ужгород, 1923.
18. Колесса Ф. Народні пісні з галицької Лемківщини // Етнографічний збірник НТШ. — Т. 39–40. — Львів, 1929.
19. Колесса Ф. Старинні мелодії українських обрядових пісень (весільних і колядок) на Закарпатті // Колесса Ф. Музикознавчі праці. — К., 1970. — С. 368–397.
20. Колесса Ф. Народні пісні з Підкарпатської Русі // Науковий збірник товариства "Просвіта" в Ужгороді. — Т. 13–14. — Ужгород, 1938.
21. Колесса Ф. Українська усна словесність. — Львів, 1938. — 645 с.: нот.
22. Кравець О. Сімейний побут і звичаї українського народу. — К.: Наукова думка, 1966.
23. Красовський І. Лемки // Український календар. — 1968. — С. 284–291.
24. Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження: У 2-х томах. — Т. I. Матеріальна культура./ НАН України. Інститут народознавства. — Львів, 1999.
25. Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження: У 2-х томах. — Т. II. Духовна культура / НАН України. Інститут народознавства. — Львів, 2002.
26. Лозицький Й. Українське весілля / НАН України. Інститут народознавства. — К.: Наукова думка, 1992. — 174 с.
27. Луканюк Б. Кілька заміток про т.зв. весільні заспіви // Третя конференція дослідників народної музики червоноруських (галицько-володимирських) та суміжних земель / Редактор-упорядник Б. Луканюк. — Львів, 1992.
28. Мадзік І., Максимович В. Лемківське весілля. — Криница (Польща): Наша Загорода, 2002. — 205 с.
29. Нидерле Л. Быт и культура древних славян. — Прага, 1924.
30. Пономарьов А. Сім'я і родинна обрядовість // Культура і побут населення України. — К.: Либідь, 1993.
31. Сабан Л. Весільна обрядова музично-танцювальна традиція північної Лемківщини // Четверта конференція дослідників народної музики червоноруських (галицько-володимирських) та суміжних земель: Матеріали /Ред.-упорядник Б.Луканюк. — Львів, 1993. — 100 с.: нот.
32. Соболевський М. Лемківські співанки / Зібра і упорядкував М. Соболевський. — К.: Музична Україна, 1967.
33. Тарнович Ю. Ілюстрована історія Лемківщини. — Львів, 1936.
34. Тарнович Ю. Матеріальна культура Лемківщини. — Краків, 1941.

35. Торонський О. Русини-Лемки // Зоря Галицкая.— Львов, 1860. — С. 389–428.
36. Хиляк В. Свадебні звичаї у Лемків // Литературний сборник, издаваемый Галицко-Русскою Матицею. — Львов, 1871. — С. 4–29.
37. Biegeleisen H. Wesele. — Lwów, 1929.
38. Mroczek J. Pieśni weselne Łemków po połnocnej stronie Karpat // Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. — 1970. — №11. — С. 15–30. — нот.

**Володимир Грабовський,**  
викладач музично-теоретичних дисциплін  
Дрогобицького музичного училища

## Дослідження музичного фольклору лемків у працях Ярослава Бодака

Ім'я Ярослава Бодака — фольклориста-етномузиколога з Лемківщини — достатньо відоме в колах дослідників української традиційної музичної культури. Член Національної спілки композиторів України, педагог, викладач музично-теоретичних предметів з багаторічним стажем, автор низки вартісних грунтовних досліджень у галузі етномузикології (в основному лемківського фольклору) та методики викладання зарубіжної музичної літератури у мистецьких школах та училищах України — це досить стислий перелік напрямків творчої діяльності цієї особистості.

Сучасна доба характеризується особливим станом гуманітарної сфери, зокрема, культури не лише в Україні, але й у цілому світі. З одного боку — величезний цивілізаційний поступ, що вплинув на всі ділянки культури: надмір інформації та здобутків технології відчутний у всіх сferах суспільного життя. З другого боку, інший чинник, безпосередньо пов'язаний з вищезгаданими цивілізаційними змінами — глобалізація — так чи інакше негативно впливають на таку крихку субстанцію у житті кожного субетносу та нації, як фольклор (він цікавить тут нас найбільше). Свого часу, якихось двісті літ тому, у час бурхливого творення, розвитку та становлення націй у Європі, саме фольклорно-народна творчість у всьому розмаїтті опинилися в центрі уваги дослідників найрізноманітнішого профілю — від філологів і мистців до філософів і політиків. Нині ситуація змінилася докорінно: усною народною творчістю, за малими виїмками, цікавиться невелика купка

фанатично налаштованих, цілеспрямованих і допитливих учених та аматорів — збирачів фольклору. Зрештою, значну роль у справі збереження та грунтовного вивчення народної творчості у найрізноманітніших напрямках, видах і жанрах мали б відігравати державні чинники — у різних державах вона здійснюється по-різному. Не треба бути особливо проникливим у наступному: кожна нормальна цивілізована країна в новітніх умовах глобалізації всіляко плекає свою національну культуру взагалі та її фундамент — фольклор — зокрема.

Стосовно Лемківщини — самобутньої субетнічної гілки українського народу — то, відомо, що суспільно-політичні та історичні умови були вкрай несприятливими до її існування та розвою. Переування у межах інших держав, виселення, депортациі тощо аж до сумнозвісної операції “Віслі” включно, хоч істотно загальмували нормальне функціонування та життепростір лемків, усе ж не змогли остаточно знищити їх та їхню культуру. Важливу роль тут відіграла народнопісенна творчість цього субетносу, позначена яскравою, неповторною творчістю та енергійною діяльністю її хранителів — талановитих носіїв фольклору, знавців народного життя в усіх його виявах.

Власне цій вагомій і, здавалось би, безнадійній справі його (фольклору) збереження й присвятив своє життя Ярослав Бодак. Належачи до тієї нечисленної когорти високоосвічених дослідників, які є в кожного народу, він невтомно й послідовно продовжує справу вивчення й наукової популяризації фольклору Лемківщини. Він довго йшов до своєї мети, яка в кінцевому рахунку значно перевершила юнацьке захоплення рідними мелодіями (багато хто — свідомо чи ні — люблять музику від раннього дитинства) і вилилася в якомога повне і всебічне — наукове! — висвітлення лемківської народної творчості.

Я. Бодак народився 13 квітня 1934 року в селі Вапенне, що на Горлицчині Krakівського воєводства. У родині Бодаків музика була в пошані: батько грав на скрипці та басолі, був регентом церковного хору, серед родичів було чимало здібних піснярів, що володіли таємницями музичного мистецтва. Раннє дитинство, юність у лемківському селі і наступні катаклізми (Друга світова війна та драматичне для лемків продовження) мало сприяли тому, щоби здібний юнак міг отримати бодай скромну музичну освіту. Проте початкові враження від музики назавжди вкоренилися в його душі, хоч змогли реалізуватися значно пізніше. А так — логічно-практичне просування життєвими дорогами, зумовлене суворими реаліями доби: родина потрапила до тієї частини лемків, яку в 1945 році “добровільно” депортували до УРСР (насильницька операція “Віслі” з виселення решти лемків, які ще залишали-

ся на своїх споконвічних землях у межах “оновленої” Польщі, що, по суті, була етнічною чисткою з метою їх швидкої асиміляції, відбулася двома роками пізніше). Дбайливо “скеровані” советською владою до степової Луганщини, Бодаки, як і інші лемківські родини, не змогли там прижитися. Навесні 1946 року майже всі лемки, депортовані до східних та південних областей УРСР, правдами й неправдами виришили на Захід, близче до Карпат. Родина Бодаків опинилася у нафтовому Бориславі.

Не відразу юнацьке захоплення музикою і фольклором стало визначальним у житті Я. Бодака — спочатку він закінчив Дрогобицький нафтовий технікум, вступив навіть до Московського нафтового інституту ім. Губкіна, але згодом рішуче порвав із перспективною спеціальністю інженера-нафтовика. “Оперативно” і ґрунтовно засвоївши ази музичного мистецтва у нововідкритій Бориславській вечірній музичній школі для дорослих, Ярослав стає студентом Дрогобицького музичного училища. Успішно закінчує два його відділи — музично-теоретичний та хоровий, а далі за безпосереднім заохоченням і підтримкою композитора Анатоля Кос-Анатольського, який очолював Державну комісію при закінченні музичного училища, вступає до Львівської державної консерваторії ім. М. Лисенка. Ще до вступу до цього закладу в нього було чимало творчих напрацювань із царини музичної лемкіані — записи народних пісень, окрім переклади й аранжування. У консерваторії глибоко вивчив основи музикознавства та традиції збирання й дослідження фольклору, закладені неперевершеними Ф. Колессою і С. Людкевичем, а в сучасну добу продовженні В. Гошовським.

Поєднуючи навчання та працю викладача музично-теоретичних предметів у Дрогобицькому музичному училищі, Я. Бодак уже цілком осмислено ставиться до збереження народної творчості Лемківщини, людність якої змушені існувати в розорошенні, а відтак її подальше самобутнє існування стає щораз більш загрозливим. Опинившись у досить чисельному анклаві сучасного розселення лемків (у Бориславі їх налічувалося понад 4 тисячі), молодий дослідник активно займається збереженням неповторних перлин лемківської пісні, записуючи їх від своїх краян, вихідців з Лемківщини. Серед них найяскравіші — Софія Рак, Варвара Желем, Марія Качур та інші. Але найбільше пісень удалось записати від унікальної особистості — Анни Драган (1903–1986). Це людина з феноменальною пам’яттю, наділена не тільки музичним талантом, але й артистичними та організаторськими здібностями. Вона від молодих літ була неперевершеною учасницею весіль, спочатку як дружка, потім — свашка. Незвичайна пам’ять, яку Анна Драган зберегла

до глибокої старості, дозволяла їй достеменно передавати не лише окремі пісні, а й ціле весілля. З її голосу Ярослав Бодак записував на магнітофон пісні упродовж семи років і назбиралося їх близько 700.

Як музикознавець-етномузиколог Я. Бодак написав низку наукових статей. Звичайно, на чільному місці — проблеми збереження й вивчення фольклору. Наприклад, у статті “Пісні Анни Драган” автор говорить не тільки про багатостражданну долю лемків, їхні пісенні традиції, які так щасливо зберегла пам’ять А. Драган, а й про особливості своєчасної фіксації пам’яточок народної творчості, їх подальшого збереження. Щодо самої Анни Драган, то її можна порівняти з іншим знавцем української пісні — Явдохою Зуїхою з Вінниччини, яка теж назавше ввійшла в історію української культури.

У полі наукових зацікавлень Ярослава Бодака є різні праці. Це “Програма-конспект” із зарубіжної музики для дитячих мистецьких шкіл України (вона користується великим успіхом серед викладачів музичних шкіл за умов відсутності україномовного підручника з цього предмету), підручник із зарубіжної музичної літератури для мистецьких навчальних закладів. Є й інші творчі напрями, наприклад — переклади українською та російською мовами й редактування світової християнської літератури. Окрім того, він — активний учасник наукових етномузикологічних міжнародних конференцій. Отримавши добру школу у свого вчителя, славетного фольклориста Володимира Гошовського, продовжує дослідження в обраному напрямку. Особливо його цікавлять проблеми автентичності та достовірності записів народної творчості (як музичного, так і словесного тексту пісень). У статті “Про запис словесних текстів лемківських народних пісень” (Збірник “Пам’яті Володимира Гошовського”, Львів, 2006 — С.177–184) Ярослав Бодак пише: “Народна пісня — своєрідний літопис життя народу. І щоб цей літопис був правдивим, кожен записувач і дослідник фольклору мусить пройнятися високим почуттям обов’язку перед минулими й майбутніми поколіннями творців народної пісні, усвідомивши усю міру відповідальності за достовірність текстів (словесних і музичних)” (С. 177). Такий тягар відповідальності й несе упродовж багатьох літ Ярослав Бодак, подаючи чудовий приклад новим поколінням фольклористів.

Давно завершена й чекає видання справа його дослідницького життя — ґрунтовне й багатоаспектне наукове дослідження — збірник “Лада”, що містить 660 пісень Анни Драган з Лемківщини. Окремим розділом тут уміщено “Лемківське весілля на Горлицчині”, у якому вперше в українській фольклористиці подано повний запис лемківського весілля з музикознавчим його опрацюванням.

“Які ж перспективи появі нових наукових записів лемківського музичного фольклору? На жаль, сумні. Музичний фольклор може повноцінно розвиватися лише за умови, коли його носії живуть в автохтонному народному середовищі. Різка зміна звичних умов і способу життя народу призводить до незворотних змін у його музично-поетичному мисленні і, як наслідок, до поступового, але повного занепаду музичного фольклору” (вищезгадана стаття, С. 183). Невеселі, але правдиві слова. Хоч торкаються вони безпосередньо лемків, але мають стосунок до сучасного стану фольклору загалом. Чи прислухаємось до цих авторитетних думок сучасного, послідовного й невтомного вченого? Чи буде, врешті, опублікована його капітальна й потрібна праця “Лада”? Позитивні відповіді залежать від лемків і не лише від них.

**Ярослав Бодак, Володимир Грабовський**

**Бортне і Бортнянський  
(до питання про лемківське коріння композитора)**

Родовід Дмитра Бортнянського впродовж тривалого часу залишався майже недослідженim. Лише в кінці 70-х років ХХ століття на підставі вивчення архівних матеріалів виявлено нові дані (В. Іванов, М. Рицарєва), які однак потребують уточнень і доповнень.

У статті “Родовід Д. С. Бортнянського” В. Іванов повідомляє, що в Центральному Державному історичному архіві України (Київ) у фонді канцелярії К. Г. Розумовського № 216 (оп. 1, од.зб. 1685) зберігається справа за лютий 1755 року про запис у козаки мешканця міста Глухова Степана Васильовича Бортнянського, батька майбутнього композитора, яка включає “Донесення” С. В. Бортнянського на ім’я гетьмана та рескрипт К. Г. Розумовського про позитивне вирішення прохання [1].

Цей документ не тільки підтверджує вже відомі дані про предків композитора, які віднайшов у своєму сімейному архіві його внук Дмитро Долгов, але й уточнює місце походження всього роду Бортнянського по батьківській лінії – село Бортне Бічського староства Krakівського воєводства. Оскільки село Бортне розташоване в центральній Лемківщині (тепер Новосанчівський повіт Krakівського воєводства Польщі), то беззаперечним є факт лемківського походження предків композитора, зокрема і його батька Степана, який з поки що не до кінця з’ясованих причин подався до міста Глухова. На сьогодні ніхто з дослідників творчості композитора Дмитра Бортнянського навіть не згадує про

• Бодак Я., Грабовський В., 2008.

Лемківщину та її мешканців, хоча це одна з найдавніших українських етнічних земель, яка ще в Х ст. входила до складу Київської Русі.

Лемківщина — етнографічна територія розселення лемків у Західних Карпатах. Здавна тут проживали лемки [2] — група українців, що разом з бойками і гуцулами належать до карпатської частини українського народу.

Частина етносу в наш час щораз більше стає об'єктом всеобщого вивчення. При цьому варто зазначити, що субетнос — це органічна складова частка певного народу (інша, менш вдала назва — “етнографічна група”). Зрозуміло, що такий підхід — зосередження уваги саме на етнічності, на субетнічності (“мала батьківщина”) — вимагає аргументації та певного пояснення.

Коли звертаємося до світової історії, то зустрічаємо такі назви, як Тіроль, Саксонія, Ломбардія, Кастилія... Перелік можна значно продовжити: Уельс, Фландрія, Бретань, Прусія, Квебек, Каталонія. Що цей перелік визначає — народи, території, області чи країни? І те, і друге, часом, щось цілковито інше. Чи має воно якусь аналогію в українському світі? Дуже виразну: Бойківщина, Гуцульщина, Лемківщина, Поділля, Полісся, Слобожанщина та ін. — певною мірою подібні явища. А саме — субетнічні гілки українського дерева. Хоча історія української держави містить багато темних, похмурих сторінок, — наявність субетнічної розмаїтості українського народу свідчить (і колись це ґрунтовно виявиться!) про його достатню “великість” і певні перспективи в майбутньому. Для порівняння варто зазначити, що окремі народи, відомі нам як такі, що існують державно, складаються з менших органічних частин. У Німеччині це — Баварія, Саксонія, чи Прусія (Рейн-Вестфалія, Шлезвіг-Гольштайн тощо), в Іспанії — Астурія, Кастилія, Каталонія та ін. Можна назвати Тоскану чи Ломбардію як субетнічну складову Італії або Прованс, Шампань чи Бретань у Франції. Тут треба зазначити, що субетноси не були однорідними за своїм саме етнічним виявом: деякі мали (навіть!) свою державність, як-от Уельс чи Каталонія, інші зйшли до рівня “територіальних” одиниць з мізерними етнічними ознаками. Зрештою, назовемо для порівняння ще субетнічні вияви в Грузії: Кахетія, Імеретино-Гурія, Сванетія, Аджарія тощо.

Питання поведінки субетносу в межах етносу (нації) виходить за межі нашої розвідки. Зауважимо лише, що в XIX ст. у світі налічувалось близько 30 етносів-держав, нині — держав понад 200 і процес націєтворення триває. Що стосується української історії, то слід наголосити на багатолітній бездержавності, яка суттєво затримала процес національного зростання.

Упродовж останніх століть більшість субетносів/етносів (і не лише в Україні) зазнавали міграційних процесів (приклад Дмитра Бортнянського тут достатньо виразний: його батько із крайнього Заходу української етнічної території переїхав на північний Схід із усіма наступними подіями у біографії композитора). Переміщення певної частини населення притаманне різним народам у різні періоди. Але саме ХХ ст. виявилось найбільш "показовим". І трагічним. Як для всього українського народу, так і, особливо, для Лемківщини [3]. Зупиняємось на цьому, щоб підкреслити не сам факт правдивої історії цього субетносу, а наголосити на особливостях психології його характеру. У контексті безпосереднього вивчення творчості Дмитра Бортнянського тепер, можливо, це не може бути достатньо аргументовано, але в майбутньому такий підхід зможе багато чого пояснити і не тільки щодо Бортнянського, але й інших композиторів.

У літературі під тиском тоталітарного режиму усувалися діалекти (під претекстом "вичищення", "облагородження" мови) — в Україні це була відома боротьба з "гуцулізмами". Що цей наступ був викликаний боротьбою з тим, що складало істотну загрозу основному "завданню" такої держави — сприяти "еліттю націй" (зросійщенню) — не варто наголошувати. Так само і в музичному мистецтві: існування субетнічних відмінностей у музичній народній творчості сприяло збереженню самовиявлення субетносу, збереженню та утворенню його певної окремішності. Діалекти народної мови в "нормальних" державах, знаходячись під пильною увагою суспільства (збирання, наукове дослідження, використання у професійній літературній творчості), завжди збагачують мову (не тільки в літературному аспекті) народу і сприяють, урешті, авторитетові держави. У музичній творчості етносу народна творчість, навіть достатньо розвинена, не завжди знаходить відображення у професійній музичній культурі. В окремих випадках у певні періоди, наприклад у XIX ст., зароджуються і досягають високого рівня "національні" школи, культури (Польща, Росія, Чехія, Норвегія), далеко виходячи за межі суто "національних" культур. Вони отримують статус, так би мовити, загальноєвропейський чи світовий. З одного боку, у цих вершинних здобутках безперечна присутність субнаціональних "внеків" — скажімо, у Росії чи Іспанії. З іншого боку, значне накопичення багатств народної музичної культури не завжди виливається не те що в європейському, але й державно-національному контексті. Приклад України тут виразний: величезні здобутки народнопісенної творчості, яскрава самобутність її саме в субетнічному розмайтті не виявили себе сповна у професійній культурі саме в національному

загальнодержавному контексті у порівнянні з вищеперечисленими прикладами здобутків інших націй.

Щодо “причетності”, “закоренілості” того чи іншого композитора стосовно етносу (субетносу) можемо відзначити, спираючись на численні приклади світової історії культури, величезне розмаїття виявлення своєї етнічності. Румун Г. Музическу (українець), росіянин М. Глінка (чех чи білорус), англієць Г.Ф. Гендель (німець) і т. ін. Але коли ми акцентуємо свою увагу на митцеві, корені якого знаходяться в селі (це важливо щодо Бортнянського), то власне тут сільське походження чи не найбільше виявляє ті риси творчості, які ми згодом називемо національними.

З цього приводу Я. Радевич-Винницький стверджує, що “саме селянство є тією пуповиною, яка пов’язує сучасну націю із землею, яка плекає традиції, фольклор, народне мистецтво, промисли і тим самим не дає нації зійти на манівці космополітичного уодноманітнення, гедоністичного звиродніння, втратити унікальність власної культури і мови” [4].

Загрози, які стоять перед цивілізацією і перспективи гармонізації суспільства через етнічне начало підкреслюються Й. І. Дзюбою: “Адже етнічна багатоманітність людства, з багатоманітністю культур, багатоманітністю мов — основний здобуток історії. І втрата його — величезне збіднення і примітивізація” [5].

Говорячи про виявлення ознак субетносу, виділяють (чи виокремлюють) його говір, діалект (окрім інших рис — звичаєвість, обряди, архітектуру, одяг та ін.). Мовні ознаки для нас є особливо прикметними тому, що вони виразно себе виявляють у “синтетичному” жанрі — пісні. Але ще іншими, безперечно, дуже важливими рисами є внутрішні вияви — риси психології субетносу, які в наш час уже стали об’єктами вивчення та наукового аналізу і, можливо, у майбутньому розширяться до вивчення музично-психологічних характеристик особистості митця (композитора) саме через його творчість. Враховуючи те, що час творчої зрілості Дмитра Бортнянського — 80-ті роки XVIII ст. аж до 20-х років XIX ст. — ще не міг бути виявом саме національних рис (“національні школи” стали виростати дещо пізніше) — тому підходить до його творчості з мірками сучасності немає сенсу. Тобто питання, чи лемківська народна творчість знайшла відбиток у музиці Бортнянського може бути замінене на: чи лемківський характер знаходить відбиток у Дмитра Бортнянського? “Бо неперевершена лемківська пісня, лемківське мовлення, лемківська підприємливість, наполегливість у досягненні мети, вірність заповітам предків та інші риси роблять їх неповторною, прекрасною гілкою на дереві українського народу” [6].

Говорячи про психологію частини етносу, маються на увазі стани заглиблення у власну екзистенцію, певні психотипічні властивості окремої групи людей, як і певні риси характеру, що відзначаються впертістю, вітальною силою, наполегливістю у здобуванні мети і подоланні перешкод. Я. Гошовський вважає, що “джерелом етнопсихічної ідентифікації та росту виступав також мелос” [7].

Перебуваючи тривалий час у “російському полі”, музикознавство як галузь мистецтвознавства чи культурології із зрозумілих причин служняно повторювало не завжди доказові, часом фальшиві твердження, які ґрунтувались на засадах імперського шовінізму. Про те, що з давніх часів аж дотепер мало що змінилося, не варто й згадувати. Питання нації, етносу (її субетносів) у Російській імперії, до якої номінально належав Дмитро Бортнянський, розв’язувалося й розв’язується у категоричний спосіб — “не било, нет і не буде!” Зрештою, найновіший приклад “наднаукового” підходу з боку російських дослідників є такі відкриття: головний редактор Російського геополітичного збірника Є. Морозов подає “Великий Євразійський проект” (Ч. 2), розуміючи під ним “велику державотворчу діяльність російського народу” під проводом “новоросійського субетносу російського етносу” (!?). Тут цей, так званий гігант — “субетнос” утворюють великороси, українці і білоруси [8].

Якщо ж екстраплювати на Захід, то, звичайно, погляди докорінно змінюються: субетноси стають тим, чим вони є — органічними частинами народу. Видатний сучасний учений Ентоні Сміт каже, що “усі субетноси (він називає їх “субнаціями”) відчувають себе етнічно відособленими і культурно відмінними, незалежно від того, “історичні” ці нації, чи ні” [9]. Зазначмо, правда, що у своєму ґрутовому дослідженні, присвяченому націям у ХХ ст., українці згадано лише один (!) раз, а хорвати, чи навіть курди — двічі.

Повертаючись до родоводу Дмитра Бортнянського, наголосимо на тому, що він був знаний і шанований на Лемківщині задовго до того, як були знайдені архівні документи, які підтвердили його лемківське коріння. Упродовж майже двох століть лемки передають із покоління в покоління вістку про те, що Дмитро Бортнянський то “наш краянин”, “наш славний музика”. Свою любов до нього вони виявляли тим, що в кожній сільській церкві чи то православній, чи греко-католицькій, виконувались його духовні твори, а такі як-от: “Як славний наш Господь в Сіоні”, “Свят, свят, свят Господь Саваот!”, “Іже херувими” звучали навіть у домашній обстановці під час родинних та церковних свят. Його ж хоровий твір “Многая літа” постійно звучав на весіллях, хрестинах та інших родинних святах.

Серед мешканців Бортного та навколоишніх сіл до останнього часу побутувало переконання, що повертаючись 1779 року з Італії через Віденсь, Варшаву, Krakів та Біч, Дмитро Бортнянський побував на батьківщині своїх предків, у селі Бортному [10]. Знайде це передання документальне підтвердження чи ні, воно мало б стимулювати дослідників творчості Дмитра Бортнянського до пошуків нових даних, зокрема й про можливий вплив мелосу лемківського музичного фольклору на його світські твори, які, до речі, ще не всі знайдені й опубліковані. Адже геніальний музикант, якщо він справді був на лемківському весіллі, не міг якимось чином не відобразити у своїй творчості своєрідних мелодичних, ладогармонічних і ритмічних особливостей лемківської народної пісні.

### Примітки

- Іванов В. Родовід Д.С.Бортнянського / Український музичний архів. — Вип. I: Документи і матеріали з історії української музичної культури. — Київ: Центрмузінформ, 1995. — С. 29–33.
- Назва краю та його мешканців походить від прислівника “лем” (лат. tantum), якого вживали замість “лиш”, “лише”, “тільки”. Уперше назва Лемко як прізвище з’являється на Мукачівщині в документах XIV–XVI ст. З кінця XIX ст. назви Лемківщина, лемко, лемківський стають загальноприйнятими. Самі лемки цю назву почали приймати від початку ХХ ст. під впливом журналістів, які видавали часописи “Лемко” (1921–1934), “Наш Лемко” (1933–1939), “Lemko” (1934–1039) — у Галичині і “Лемківщина” (1922–1928), “Лемко” (1928–1940) на еміграції. Офіційною ж до кінця II-ї Світової війни була стара назва українського населення Буковини, Галичини та Закарпатської України — русини // Енциклопедія українознавства. — Т. 4, Київ, 1996. — С. 1275–1282.
- Депортация лемків з їх прадавньої батьківщини впродовж 1945–1946 років проводилася спочатку під виглядом добровільного обміну населенням згідно з угодою тимчасового уряду Польщі і УРСР. Лемків вивозили у товарних вагонах до східних і південних областей УРСР. Наступна злочинна військова акція “Вісла” 1947 року з виселення решти українців-лемків до колишніх німецьких (“повернених земель” — північно західних областей повоєнної Польщі), яка проводилася з особливою брутальністю і знущанням над мирним населенням, була не чим іншим, як етнічною чисткою з метою їх швидкої асиміляції і одночасної ліквідації основної української етнічної території на теренах Польщі. Це привело до повного знищення Лемківщини і лемків як субетносу.
- Радевич-Винницький Я. Бойки — “етнографічна група” чи “субетнос”? // Бойки. — Ч.3. — Дрогобич, 1993. — С. 1.

5. Дзюба І. Злам тисячоліть: фантом чи реальність? "Арт-панорама" // Інформаційно-аналітичний бюллетень. – Ч. 2 (2). – жовтень 2000. – С. 3.
6. Радевич-Винницький Я. Етнос і субетноси (до питання про перспективи бойків і Бойківщини) // Літопис Бойківщини, ч. 1/61 (72), ЗСА-КАНАДА-УКРАЇНА, 2001. – С. 55.
7. Гошовський Я. Психологія бойківського субетносу як перманентне подолання стану депривації. // Бойки. – Ч. 1–7 (5–11). – Дрогобич, 1994. – С. 1.
8. Жданова І. Євразійське вторгнення: ідеологія без берегів // Критика. – Ч. (41). – березень, 2001.
9. Энтант Сміт. Нацыяналізм у двацятим стагодзі. Мінск. Беларускі Фонд Сороса, 1995. – С. 169.
10. За цим переданням композитора зустрів його батько Степан, який спеціально приїхав у містечко Біч, де й чекав сина, щоб повезти його у рідне село Бортне. Там Бортнянські пробули тиждень як гости на весіллі племінника Степана Бортнянського, двоюрідного брата композитора. У згадуваній уже статті "Родовід Д.С.Бортнянського" (1) В.Іванов пише, що "за енциклопедичними даними, населення цього села складалося з поляків та русинів, а саме Бортне було розташоване у труднодоступній гірській місцевості ("w wysokich niedostępnych górách"). Насправді ж гори там не високі (найвища гора біля Бортного — Ваткова — має висоту 847 м. над рівнем моря), а "труднодоступність" полягала у відсутності добрих доріг. Окрім того, у Бортному, як і в інших гірських селах центральної Лемківщини, поляки ніколи не проживали. Не поселились вони там навіть тоді, коли ці села залишились порожніми після сумнозвісних подій 1947 року (операція "Вісла"). Це й дало змогу багатьом депортованим у ході операції "Вісла" попри всілякі заборони повернутись у Бортне, де на сьогодні проживає понад 80 лемківських родин.

Що стосується прізвища Бортнянських, то воно, поза всяким сумнівом, походить від назви села Бортне, яке, у свою чергу, має назву місцевості, де були в лісах борти для бджіл. Люди, що виготовляли борти, на Лемківщині звались бортниками або бортняками, а не "іноді бортнянами", як пише В.Іванов. Бортняни називали всіх мешканців села Бортне їхні сусіди. Так само, як і мешканці Бортного — "бортняне" звали своїх сусідів, наприклад, мешканців Пистружного — "пистружняне", Валленого — "валенняне", Мацини — "матиняне" і т. ін.

Що ж до додання суфікса "ський" (Бортнянський), то це свідчило не про нібито "аристократизацію", яка була пов'язана з покращанням майнового становища сім'ї, як пише В.Іванов, а про те, що носій такого прізвища — виходець з тієї, чи іншої місцевості, який переважно живе за її межами. Таких прізвищ на Лемківщині було чимало і їх носії були звичайними селянами, а не "аристократами". Наприклад, Баницький, Роздільський, Боднарський,

Новицький, Мацинський та інші (до речі, прізвище відомого українського співака Модеста Менцинського мало б звучати "Мацинський" від української назви села Мацина, а не польської Менцина).

Але найцікавішим є те, що справжнє прізвище Степана Бортнянського, батька композитора — не Бортнянський, а Шкурат! Як подає Христина Мороко-Довгалюк, "Із села Бортне, що біля Горлиця, у 1746 р. виїхало до Росії, точніше Східної України, сім родин. У "Постній Тріоді" місцевої парафіяльної церкви був запис "...і гонимі за віру, Стефан Шкурат, Михав Шкурат, Ілко Шкурат, Василь Пашко..." /Х.Мороко-Довгалюк. Славний син Бескидів — співець Божої хвали // Дзвони Лемківщини. — Тернопіль, 2001. — Ч. 4. На жаль, у 1945 році під час депортациї лемків, церкву було побито поляками і книга пропала. Старожили села Бортне і сусідніх сіл, що мешкають тепер у Тернополі, Бориславі, Львові та інших місцях Західної України пам'ятають перекази своїх батьків, що залишаючи назавжди рідне Бортне, Стефан Шкурат, щоб увічнити своє походження, назвався "Бортнянський", потім служив при козачій сотні постачальником продовольства, одержав старшинське звання від гетьмана К. Розумовського і був зарахований до Глухівської сотні.

**Микола Вовк,**

директор Народного дому товариства "Просвіта",  
заступник голови Ужгородського товариства "Лемківщина"<sup>•</sup>

### **Равщина і Лемківщина**

Творча праця вихідців з Рави-Руського повіту, як і вся українська спільнота, має свої давні традиції. Надбужанщина, до якої належить Рава-Руська, відділяється від Лемківщини тільки Надсянням. Якщо взяти до уваги, що наші землі були ще за княжих часів в одній Київській державі, то взаємний вплив у царині мови, народної творчості, малярства, архітектури триває до сьогодні.

Після занепаду Галицько-Волинської держави почався наїзд польського населення і асиміляція українців під тиском польських землевласників. Це особливо стосується Лемківщини, а найбільше Динівського деканату, територія якого на 90 відсотків була заселена поляками і майже кожне українське село було обставлене польськими селами.

Ось як ззвучить грамота Катерини Валовської, власниці частини Динівського деканату "...що церкви на її богом даній території треба замикати і замінювати на костели... так само треба наставляти духо-

венство, яке буде навертати і хрестити українців у святій римській церкві...". Грамота датована 23 січням 1593 р.

Цю ситуацію добре розуміли високоосвічені священики, серед яких були єпископи Юліян Пелеш, родом із с. Смерековець Яслівської округи на Лемківщині, і Костянтин Чехович із села Дев'ятирівка-Руського повіту.

Юліян Пелеш (1843–1896) був непересічною особистістю як учений, церковний і громадський діяч, талановитий педагог і палкій патріот України. Необхідно зауважити, що релігійно-національне відродження в Галичині припадало на другу половину XIX ст. під впливом австрійського просвітництва з центром у Перемишлі.

На той час, як ректор духовної семінарії у Відні, Юліян Пелеш (1874–1883) видає наукові твори "Пастирське богословіє" у 2-х томах, "Краткое богословіє для вжитку Ужгородської єпархії" та інші праці. У 1885 році Юліян Пелеш стає першим єпископом новозаснованої єпархії в Станіславові (тепер Івано-Франківську).

У 1875 р. Москва розпочала наступ проти греко-католицької церкви і, на підставі інтриг, їй вдалося знищити українську церкву на Холмщині. Поляки з часів Берестейської унії також вели постійні напади на нашу церкву. У другому томі книги "Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom...", єпископ Пелеш подає змістовний аналіз основних причин наступу на нашу церкву.

Стежки на духовній ниві єпископів Пелеша і Чеховича весь час ідуть поруч, завдяки вірному служінню Богові, українській громаді та самовіданій праці.

Життєвий шлях Константина Чеховича (1847–1915) розпочався в селі Дев'ятирівка. Після закінчення богословського факультету він був парохом у рідному селі. З 1888 року – референт єпископської консисторії, а згодом – ректор духовної єпархіальної семінарії.

У 1892 році єпископ Юліян Пелеш доручив о. Чеховичу функцію цензора літургійних книг і затвердив його канцлером єпархіальної консисторії. Працюючи під безпосереднім керівництвом, як помічник єпископа Ю.Пелеша, він бере участь у процесі до Риму (1895), яку провадили названий єпископ та митрополит С.Сембратович. О. Чехович бере активну участь в усіх релігійних, освітніх і політичних подіях на землях Перемишлі. 17 листопада 1896 року його, як високоавторитетну особистість, іменовано єпископом Перемиським, Самбірським і Сяніцьким.

Єпископ Чехович був прихильником народовецької течії і пропагандистом москофільської, користувався заслуженою повагою, був

обраний послом до сейму. За його єпископства більшість священиків були свідомі українці.

Владика Чехович брав активну участь і в громадському житті. Завдяки його зусиллям збудовано духовну семінарію і єпископську резиденцію, засновано Український інститут для дівчат у Перемишлі. За підтримки римської єпархії створено фінансові установи: "Українська Щадниця", кооперативний банк "Віра" і "Міщанська Каса", зібрано чимало експонатів для місцевого музею.

Єпископ Чехович допомагав в організації перших загонів Українських Січових стрільців на початку I Світової війни. Коли австрійська влада в часі I Світової війни звинуватила і запроторила до концтабору в Талергофі багатьох провідних діячів, у тому числі і українських священиків, звинувачуючи їх у москофільстві, владика робив все можливе, щоб урятувати невинних людей. Під час окупації Перемишля російськими військами їхнє командування хотіло заарештувати єпископа і вивезти в Сибір, але тільки через його хворобу ім це не вдалося зробити.

24 квітня 1915 р. помирає самовідданий слуга церкви і свого народу владика Костянтин Чехович. Поховано його в Перемишлі.

Владики Костянтин Чехович і Юліян Пелеш розуміли, що духовними пасторами в довколишніх селах повинні працювати національно свідомі патріоти. Вони висвячували і спрямовували таланових учнів і священиків, які могли б продовжити їхню справу.

Так, за рекомендацією єпископа Чеховича до Руської колегії в Римі 1901 року було скеровано Йосафата Коциловського з Лемківщини, який у 1917 році став єпископом Перемисько-Самбірської єпархії.

А єпископ Юліян Пелеш у 1891 році в Перемишлі висвятив Теодора Савойку з Равщани, про якого меценат Франц Коковський писав: "Селиська, колись чисто українське село, числити нині 360 українців, а 380 латинників. Мимо великого натиску українці держаться добре, мають власну домівку, де міститься читальня "Просвіти", кооператива "Надія" та "Єдність". Село свідоме, дбає про національну честь. Головна заслуга в тому о. Теодора Савойки, українського священика того типу, що перед ним треба завжди хилити голову за їхню працю. Кожному раджу широ прочитати брошуро о. Савойки "Наша молодь", щоб пізнати, як наше старе, свідоме та національно настроєне громадянство дивиться на те, що в нас тепер діється...", ("Східними межами Лемківщини", Львів, 1937, С. 44).

Теодор Савойка народився 16 лютого 1866 року в селі Любича Князі, повіт Рава-Руська на Львівщині. Теологічні студії закінчив у Львові та Перемишлі. Спочатку був помічником пароха в рідному селі

Любича Князі, а відтак – у різних місцевостях. З 1901 року став парохом у Селиськах Динівського деканату Березівського повіту. До Селиської парафії належали села: Поруби, Воля Волошська (колись Козацька), а також дочірня церква у с. Володж (Волош). Отець Савойка перебрав парафію в дуже поганому стані. Доклав багато праці у відновлення і перебудову церкви та плебанії в Селиськах, які були напівзруйновані. Замість невеликої каплички у с. Володжі (Волоші) відбудував нову муровану церкву в 1905 році. Тут тепер церковна баня замінена на вежу і церкву, як костел користають місцеві поляки. Натомість у Селиськах баня залишилася принаймні до 1990-х років.

У громадах о. Савойка організовує церковні братства, у яких на урочистостях образи, хоругви і фани дівчата прикрашали синьо-жовтими стрічками. Був він не тільки добрым душпастирем, проповідником, а також і невтомним громадським діячем, який усю свою енергію присвятив справі економічного і культурного життя мешканців Динівщини.

За час перебування в Селиськах о. Савойка заснував читальні "Просвіти", товариства "Сокіл" і "Союз українок", господарсько-торговельні кооперативи та касу взаємодопомоги "Райфайзена".

Під його приводом громада вимурувала Народний Дім у Селиськах і Володжі (Волоші) для товариства "Просвіта". У театральних залах цих сіл йшли вистави і концерти, які раніше влаштовувалися в стодолах. Поволі відроджувалася національна свідомість, загомоніла рідна мова, натомість втихала польська. З часом навіть поляки почали говорити по- "русську". Теодор Савойка організовував політичні віча для директора української гімназії з Перемишля, коли той був кандидатом на посаду посла до Віденського Парламенту. Ці віча проводились і в Селиськах, і в довколишніх селах. Національне відродження не приходило легко, це не подобалося полякам і вони всіляко перешкоджали діяльності пастора.

З початком I Світової війни поляки заарештували всю його родину. З тюрми звільнili лише дружину з малими дітьми. Отця Савойку з двома старшими синами вивезли в концтабір Талергоф. Лише через два роки їх було звільнено. Після війни о. Савойка продовжував виконувати душпасторські обов'язки, активно працював на культурно-освітній ниві. Передплачував і купував українські книги, виписував "Записки НТШ", підготував і видав декілька брошур політично-виховного змісту. Писав проповіді, які видавалися у львівських церковних товариствах і не втратили своєї цінності дотепер. Так, у Львові в 2000 році стараннями його внуків видано ті "Проповіді на неділі кожного року".

Разом з дружиною Марією виховали п'ятеро дітей – свідомих українських патріотів. Два сини, Левко і Роман, полягли, виборюючи

волю Україні. Левко в лавах Української Галицької Армії загинув у боротьбі з більшовиками в 1919 році, а старший син Роман — під час II Світової війни був репресований і замучений у Солікамському концтаборі на Уралі.

З початком II Світової війни о. Савойка не хотів виїздити з Селиська, мотивуючи тим, що пастор повинен бути разом зі своїми парафіянами. Лише на постійні благання дочки Ірини, яка знала, що радянська влада не любить священиків-патріотів, згодився вийхати спочатку до Ряшева.

Життєвий шлях о. Теодора Савойки закінчився в Бірчі 14 липня 1942 року, поховано його на цвинтарі біля старенької Української церкви, яку поляки пізніше розібрали.

Пам'ять про чесну й самовіддану діяльність о. Теодора Савойки живе серед вірних і передається з роду в рід.

Серед вихідців з Лемківщини до просвітницької діяльності в Рава-Руському повіті активно долучився о. Чернецький. Краєзнавець, публіцист, церковний і суспільний діяч Василь Чернецький — народився 7 січня 1837 року в селі Тарнавка Сяніцького повіту у священичій родині. Після закінчення гімназії і богословських студій був парохом у селах Жовківського і Белзького повітів. Займався освітньою працею, брав участь у заснуванні читалень у багатьох селах, одночасно досліджував минуле своїх околиць і різних більш відомих поселень, у тому числі сіл і містечок Равщани.

З 1862 року Чернецький постійно про життя околиць повідомляє в таких виданнях: "Слово", "Пролом", "Руська Рада" та інших. Найголовнішими його досягненнями стали історичні описи місцевостей. Перелік історичних праць Василя Чернецького займає понад 100 позицій, а число сіл, містечок і міст, про які він дописував, перевищує понад 50.

Перші спостереження про свої студії він почав писати на Закарпатті й у Львові.

Складвши хроніку Львівської духовної Семінарії і монастиря о. Василіан у Кристинополі, він почав видавати книжечки, які коштували 3 крейцари. Основні видання про Равський повіт такі: "Богдан Хмельницький під Наролем 1648 р.", "Містечко Угнів в повіті Равськім з видом церкви", "Звістки о Любичі Княжої в окрузі Равськім", "Каплиця над криницею в с. Вербиця в окрузі Равськім", "Містечко Рава-Руська з видом церкви".

При багатьох розвідках є ілюстрації церков і рисунків або світлин. Тепер вони мають велике значення тому, що багато з тих церков уже не існує. Помер о. Василь Чернецький у Сільці Белзькому 5 квітня 1900 р.

Своїми статтями до історії Лемківщини долучилися також й добре відомі журналісти з Равиціни Анізія Путько-Стех і Ярослав Стех.

Анізія Стех з родини Путько народилася в 1934 р. у с. Затила Рава-Руського повіту. Під час акції "Вісла" разом з батьками була депортована на "зем'є одзискане" в Ольштинщину. Анізія закінчила Медичну Академію в Гданську. За фахом лікар-педіатр. Крім професійних досягнень, має чималий доробок у галузі журналістики. Свою невтомну працю над збиранням відомостей про жорстоко закатованих та репресованих українських священиків почала ще весною 1995 року. Частково цей матеріал було надруковано, починаючи з 2000 року в різних виданнях Америки, Англії та Канади, в українських альманахах Дніпропетровська, Львова, Києва.

У неповному списку подано матеріали про 70-х священиків, замучених польською комуністичною владою і російськими органами НКВД, з них 25 священиків — з Лемківщини. Репресованих священиків, які пройшли польський концентраційний табір у Явожно і ГУЛАГи в ССР, подано в кількості 60-ти осіб, з яких вихідці з Лемківщини — 24 священики. Ось що пише у вступі до своєї праці Анізія Стех: "Жаль і ганьба, що українська держава не спромоглася на то, щоб визнати УПА воюючою стороною за незалежну Україну. Акція "Вісла" 1947 року була брутальним порушенням прав людини, яка донині не засуджена, як злочин супроти людства. Тому втрати українського духовенства треба розглядати не тільки в аспекті втрат іхнього життя чи волі, але також в аспекті загальнонаціональних втрат, які призвели до латинізації і полонізації значної частини жертв акції "Вісла".

У книжці "Хрест любові" є змістовна стаття і про отця з Лемківщини Дмитра Блажевського, а також інші статті: "Слідами мучеників української греко-католицької церкви", "Упокой Господи душі рабів твоїх", у якій описується про жорстоко замордованих польськими шовіністичними бандами мешканців села Павлокома.

Нешодавно ми отримали приемну звістку, що в кінці минулого року вийшла окрема книжка Анізії Стех про замордованих і репресованих українських священиків.

Ярослав Стех народився 28 лютого 1932 року в селі Вілька Вербицька Рава-Руського повіту. Злочинна акція "Вісла" не обминула його рідно. Усю її було депортовано до північної Ольштинщини. Після закінчення Вищої Рільничої школи вирішив продовжити навчання в Київському держуніверситеті на філологічному факультеті. За патріотичну діяльність був звільнений із забороною упродовж 10 років в'їзду до Советської України. З 1980 року з сім'єю проживає в Канаді, де

завершив вищу освіту і почав активно виступати зі статтями і нарисами в українській пресі, яка виходить у різних країнах світу.

За період з липня 1983 року бібліографія друкованих робіт Ярослава Стєха складає понад 600 позицій, у тому числі і про Лемківщину, серед яких основні такі: "Усе життя для Лемківщини", "Миколи Горбала слово закуте в кайдани", "Невинно шепоче ліс на Лемківській оселі", "Про візиту о. митр. С. Дзюбину", "Спогад в 40-й день смерти еп. Майковича". Частина статей увійшла також у книгу "Хрест любові", виданої 2004 р.

У 2006 році вийшла його "Пропам'ятна книга українських діячів Перемищчини". Це літописна енциклопедія про визначних українців, які зробили вагомий внесок у культуру, освіту, релігійну діяльність, а також про учасників визвольних змагань ХХ ст. за волю і незалежність України. Серед більш, як 300 есеїв є змістовні статті про вихідців з Лемківського краю, а саме про: Йосафата Коциловського, Теодора Майковича, Юліяна Пелеша, Степана Дзюбину та багатьох інших. У більшості його матеріалів відчуваємо біль і смуток за сотнями тисячубієніх краян, знищеними селами, історичними пам'ятками, але й водночас гордимось за покоління патріотів України, які в лавах УПА боролися за волю і незалежність рідного краю. А молода парость сучасного покоління повинна продовжувати традиції, щоб надалі витав дух українства в незалежній європейській державі — Україні.

**Орест Корчинський,**  
археолог, кандидат історичних наук

## Мегаполіс давніх хорватів на верхньому Дністрі

Проблематика хорватського етногенезу тісно пов'язана з басейнами річок Верхнього і Середнього Дністра, Сяну та Віслока, Верхніх течій Тиси і Лаборця. Учені багатьох поколінь — М. Карамзін, Я. Головацький, М. Барсов, Л. Ніделле, Я. Пастернак, О. Шахматов, Б. Рибаков, Р. Третьяков, М. Смішко, В. Седов, Б. Тимощук, О. Купчинський, М. Кучінко та інші пов'язували цю територію з прарабатьківщиною хорватів, беручи за основу дані найдавніших писемних джерел. До таких належить "Повість минулих літ". У ній літописець тричі згадує про хорватів. Вперше вони фігурують у недатованій частині літопису. Про них літописець пише так: "І жили у мірі поляни, і деревляни, і сіверяни, і радимичі, і в'ятичі, і хорвати" [10, 1989, С. 8]. Вдруге хорватів згадано 907 роком як учасників спільногого походу

на Царгород у складі об'єднаних військ київського князя Олега [10, 1989, С. 16]. Втретє і востаннє літописець згадує хорватів 993 роком у зв'язку із походом на них великого київського князя Володимира. У літописі про цю подію написано дуже коротко: "Іде Володимир на хорвати" [10, 1989, С. 68]. Більшість учених схилилися вважати, що в результаті цього походу київського князя хорвати були приєднані до Русі. Проте через не зовсім переконливу аргументацію окремих учених це питання залишається дискусійним. Слід зауважити, що складність реконструкції історичного та культурного минулого карпатського регіону Руси-України VIII–Х століть пов'язана, передусім, із майже повною відсутністю писемних джерел про карпатський регіон Руси-України.

Щодо означененої території в писемних джерелах існує лише декілька дуже коротких повідомлень. Одним з таких є загадка про похід київського князя Володимира Святославовича на ляхів у 981 році. У ньому зазначено, що внаслідок цього походу київський князь повернув руські міста Перемишль, Червен та інші, що їх захопила Польща [10, 1989, С. 49]. Перше повідомлення про Галич знаходимо близько 900 року у хроніці Анонімного нотарія Белли, в якому йдеться про гостювання мадярського вождя Алмоша в галицького князя у зв'язку з переходом давніх мадярів у Панонію [20, 1937]. Дещо пізніше, наприкінці XI ст., на сторінках літописів з'являються назви центрів удільних князівств — Звенигорода та Теребовлі.

Візантійський імператор Костянтин Парферогенет — відомий історик та політичний діяч середини Х століття, користуючись доступними для нього ранішими писемними джерелами пов'язував територію Північного Прикарпаття з землею давніх ховатів. У своїй книзі "Про управління імперією" він писав, що далматинські хрещені хорвати походять від нехрещених хорватів, що живуть за турками (уграми) поруч із нехрещеними сербами. Цю землю постійно грабують угри і печеніги" [3, 1981, С. 135, 141].

Цікаві повідомлення про цей регіон черпаємо з джерел Сходу IX–Х ст. В них знаходимо опис країни слов'ян, яку географи Сходу називали ще Великою. У цих описах основна увага приділена господарству, побуту та звичаям слов'ян, а також їх суспільному ладу. У джерелі знаходимо повідомлення про те, що в країні слов'ян багато замків і фортець. Є в них і міста. Головним містом-столицею і місцем перебування князя називають велике місто Джарват або Хордаб. Князь носить корону, їздить на полюддя, його називають світлим князем і підкоряються йому. Три дні на місяць у цьому місті відбуваються великі торги [13, 1965, С. 389-394].

Вивчення цього історичного періоду є надзвичайно важливим і вкрай необхідним, оскільки він розкриває досі незнані сторінки історії та культури населення карпатського регіону Руси-України VIII–XI століть у переддень появи на історичній арені ранньосередньовічної Галицької держави.

Однак слід наголосити, що багато істориків з великою мірою скептицизму і недовір'я ставляться до названих писемних джерел і переконують, що Галицька земля належить до числа досить пізніх політичних утворень, початки якої слід шукати не раніше як у середині XII ст. Спроби інших учених аргументовано опонувати таким твердженням зіштовхнулись з тенденційною критикою радянської історіографії. Їх неодноразово звинувачували у спробі “удревніти исторію Галича”, а з ним і Галицької землі [1, 1976, С. 120–134; 9. 1985, С. 79]. Таке суперечливе бачення суспільного процесу на згаданій території вимагало як найшвидшого перегляду застарілих, шкідливих українській історії та культурі концепцій та пошуку якісно нових джерел для об'єктивного та правдивого відтворення складних процесів державотворення на заході Руси-України.

У 60-х–80-х роках минулого століття Б. Тимощук відкрив та дослідив на території Північної Буковини численні ранньосередньовічні комплекси, а також створив якісно нове джерело до вивчення складних процесів державотворення [17, 1982, 204 с.]. Вагомий внесок у проблематику розвитку ранньосередньовічного міста дали результати багатолітніх археологічних досліджень, що В. Ауліх провів у Галичі [2, 1990, С. 97–102] та О. Ратич — у Львові і Судовій Вишні [15, 1961, С. 115–127; 16, 1962, С. 106–119].

У 1980 році автор цієї статті розпочав археологічні дослідження середньовічних городищ на території Верхнього Подністров'я. У результаті чого були відкриті та повторно обстежені раніше відомі пам'ятки. Новий археологічний матеріал став якісно новим джерелом до вивчення історичного та культурного розвитку регіону. Внаслідок проведених робіт було встановлено, що середньовічні городища є рештками давніх міст, замків та фортець, осередками громадської (общинної) влади, серед яких і адміністративно-господарські центри, осередки язичницької та християнської релігій. Усі вони відігравали важливу роль у процесі формування і розвитку державності третьої четверті першого тисячоліття. Вперше особливу увагу було приділено значній кількості великих городищ на Львівщині: у селах Бірки (Рокитне), Більче, Ганачівка, Добростані, Підгородище, Которини (Старе Село), Стільське, Ступниця, а також у місті Жидачеві [4, 1998, С. 78–82; 22, 1998, С. 436–438].

Як встановлено, вищезазначені археологічні комплекси мають винятково важливе значення для реконструкції історичного та культурного розвитку краю, оскільки несуть надзвичайно велику інформацію про характер оборонно-інженерного будівництва, військову справу, розвиток господарства і торгівлі, а також про духовне життя місцевого населення та філософське світосприйняття. Дослідження городищ дали якісно нову інформацію про структуру давніх міст, замків, фортець та про їх безпосередній зв'язок з довкіллям. Отримані дані стали важливими джерелом для вивчення економічного, демографічного та культурного потенціалу регіону.

Особливу роль для розвитку економіки краю відігравало його геополітичне розташування у Верхньому Подністров'ї, яке знаходилося на перехресті важливих трансконтинентальних шляхів, що з'єднували Схід з Західною Європою та Північ з Середземномор'ям.

З вищеописаних городищ — центрів господарського, політичного та культурного життя — на особливу увагу заслуговує городище у с. Стільське Миколаївського району Львівської області. Воно розташувалось в центральній частині хорватської землі і помітно відрізнялося від інших аналогічних пам'яток надмірно великою, як на той час, укріпленою площею та рештками потужних оборонних споруд. Укріплення давнього міста сьогодні представлені рештками земляних валів, що іззовні обкопані глибокими ровами або оточені штучно спорудженими терасами. У довкіллі городища, в радіусі 8–10 км, відкрито і обстежено рештки більш як півсотні поселень, інженерно-іригаційна система на ріці Колодниці, численні некрополі, осередки язичницької та християнської релігій. Разом названі пам'ятки становили великий суспільно-політичний організм — ранньосередньовічне місто-мегаполіс, яке належало східним літописним хорватам [18, 1990, С. 171; 23, 2000, С. 113–127].

Неважаючи на незвичайні характеристики Стільського городища про нього, як і про інші одночасові пам'ятки Верхнього Подністров'я, немає жодних писемних повідомлень, що суттєво ускладнює можливість відтворення його історичного та культурного минулого. Тому лише результати планомірних археологічних досліджень із застосуванням найновіших методик, переважно природничих наук, дають змогу об'єктивно простежити низку важливих питань, що стосуються, як основних від розвитку пам'ятки, так і процесів державотворчого характеру, що відбувалися у тогочасному суспільстві карпатського регіону України.

Перша згадка про Стільське як про містечко Стольско — осередок Галицької митрополії трапляється у маловиразній записці, написаній

на початку XIV ст. давньогрецькою мовою і вміщений у ватиканському грекомовному збірнику № 840. З неї випливає, що у містечку “тό Στόλικον” на початку XIV ст. були маєтки Галицького митрополита. Огляд цього писемного джерела на початку ХХ ст. зробили російські учні М. Приселков і М. Фасмер у статті “Отривки В. Н. Бенешевича по історії руської церкви XIV століття” [14, 1916, С. 58]. Український історик В. Мацек зазначав, що названі дослідники не приділили належної уваги цьому містечку, не локалізували його, а лише перелічували серед інших відомих міст Русі. Натомість В. Мацек зробив спробу ідентифікувати згадане у грекомовному джерелі, містечко Стольсько з селом Стільське, що сьогодні у Миколаївському районі Львівської області, та дав своє бачення цієї, як на його думку, непересічної пам'ятки княжої доби [11, 1938, С. 129-131].

Перші дослідження краєзнавчого характеру на Стільському городищі у 70-х роках минулого століття провів В. Дерешем. Краєзнавець склав детальний окомірний план земляних укріплень городища, вивчив та охарактеризував окремі знахідки, записав низку давніх переказів та легенд, що своїм корінням сягають часів давньої княжої доби.

Перші археологічні дослідження на городищі були започатковані автором статті 1981 р. і проводились з перервами до 2000 р. Основні завдання полягали у вивчені топографії пам'ятки, характеру оборонних укріплень, з'ясуванні хронології, вивченню забудови укріплених частин міста, рис житлово-господарського будівництва, особливостей матеріальної та духовної культури. До пріоритетних завдань належало й вивчення та інвентаризація одночасових археологічних комплексів в околицях городища на віддалі до 10 кілометрів.

За час досліджень на городищі та у його довкіллі розкопано близько 12 тис. м<sup>2</sup> площи, на якій виявлено та досліджено рештки 30-ти об'єктів житлово-господарського та військово-оборонного комплексу.

Стільське городище та його історичне довкілля розташовані на південно-західних відрогах Бібрсько-Стільської височини і охоплюють площу близько 200 км<sup>2</sup>. Уесь комплекс характеризує пересічений рельєф, порізаний глибокими балками та ярами, дном яких стікають численні потоки. Городище займає західну частину вододілу між малими річками Іловець та Колодниця. Західна його межа пролягає вздовж лівого високого берега р. Колодниці, лівої притоки р. Дністер, а вздовж усього берега виступають відслонення у формі прямовисніх скель валняково-пісковикового походження.

Більша частина поверхні городища та прилеглого до нього комплексу вкрита буково-грабовим пралісом, завдяки якому добре збереглися рештки

давніх земляних валів, ровів та терас, западини, що вказують на місця житлово-господарської забудови. Виняток становить центральна частина городища — дитинець (фортеця міста), територія якого у середині 60-х рр. ХХ ст. була заліснена. Від проведення лісонасаджень значно було зруйновано мікрорельєф.

Грунти на більшій території городища представлені переважно темно-жовтими та бурими суглинками, і лише на західних схилах масиву виступають супіски з відслоненнями вапняків та пісковиків. Серед каміння, що лежить біля західного підніжжя дитинця, трапляються шматки вапняків, на поверхні яких зафіковані натічні форми (сталактити і сталагміти). Учені вважають, що у геологічній будові цієї пам'ятки наявні підземні порожнини, які могли використовуватись місцевим населенням у різні історичні епохи. На користь цього припущення свідчить і давній переказ, згідно з яким глибоко під землею, під городищем, існувало підземне місто, яке "відчинялося" один раз у рік, в день якогось особливого свята.

Результати дослідження вказують, що сліди перших поселенців в околицях сучасного с. Стольська зафіковані ще в епоху пізнього палеоліту [12, 1998, С. 129–130]. Поодинокі речові знахідки, що були виявлені поблизу курганів засвідчують, що господарська діяльність людини тут продовжувалася і в епоху бронзи — наприкінці III—у II тисячоліттях до н.е. У переддень появи укріплень міста у середині VII—на початку Х ст. тут виникають раний слов'янські поселення відкритого типу. Їх сьогодні характеризують скupченням западин, які, як встановлено, є рештками заглиблених частин жител та господарських будівель. На місці однієї з таких в ур. Городище було досліджено слов'янське житло з глинобитною піччю. На його долівці зібрано уламки глиняного ліпного посуду VII–VIII ст. [25, 2002, С. 71]. Аналогічні об'єкти цього часу були також зафіковані під насипами земляних валів та у стінках ровів.

Важливим джерелом до вивчення історичної топографії і соціальної типології давнього міста є численні перекази та легенди, які зберегли інформацію про давні назви місцевостей — урочища. До таких належать: Коморище, Підкоморище, Золоті Ворота, Залізна Брама, Княжа Криниця, Біла Дорога Вежа. Урочище Химина Долина, до того ж вказує на ім'я жінки-ключниці Хими, яку згідно з переказом нападники вбили під стінами міста.

На особливу увагу заслуговує давня назва села Стольсько. Згідно із давнім переказом, що переповідає сьогодні місцеве населення, над селом, на плато, у давні часи існувало велике місто — столиця князівства чи то держави. Неприступні його укріплення витримували численні ворожі

напади. Та під час одного з таких місто було підступно спалене дотла. Після цього уціліла частина його люду переселилася у долину ріки Колодниці, де було засноване нове поселення, яке назвали Стольском, на спомин про давню столицю. Етимологія цієї назви є досить цікавою і незвичайною як для тогочасних укріплених поселень. Це словоутворення складається з кореня “стол”<sup>б</sup> що означає стіл або престіл (сидіти на столі — бути на престолі) та суфікса — “ск”, який учені схильні розглядати як такий, що властивий лише для назв населених пунктів міського типу [20, 1978, С. 16, 17].

На особливe значення цієї пам'ятки вказує низка характерних ознак. До таких належить його надзвичайно складна система укріплень, що збереглася у формі земляних валів, оточених іззовні глибокими ровами та терасами. Загальна укріплена площа, що становить 250 га та довжина усіх укріплень — 10 км. Встановлено, що штучно споруджені укріплення підсилювали оборонні рубежі, створені самою природою. Так у стрімкі схили плато врізаються численні глибокі балки та яри. Над урвищами нависає величезне каміння, на поверхні якого трапляються витесані людиною пази, що вказують на сліди від дерев'яних об'єктів оборонного характеру, аналоги яких відомі на наскельній фортеці “Тустань” в с. Урич на Львівщині.

Результати досліджень дають підставу для ствердної відповіді, що Стольське городище є рештками великого ранньосередньовічного, східноєвропейського міста, що складалося з трьох основних частин: дитинця — цитаделі; укріпленого передмістя — посаду, приміських поселень з їх інфраструктурою (некрополі, культові споруди).

Домінантною оборонної потуги давнього міста був центральний укріплений майдан — дитинець, що розміщувався на найвищій висоті плоскогір'я, близько 100 м над дзеркалом р. Колодниці. Дослідженнями встановлено, що його перші укріплення, що оточували площу 15 га, були зведені щонайпізніше у середині IX ст. Цей майдан в плані мав неправильну прямокутну форму з плавно заокругленими кутами і був орієнтований довшою стороною в напрямку схід — захід. Вздовж периметра його оточувала оборонна стіна зрубної конструкції, яка була зведена на поверхні потужного земляного валу. На окремих ділянках вал зберігся на висоту 2,0–2,6 м і має ширину при основі 12 м. Від зовнішнього боку вал оточував гостродонний рів, глибиною 2,5 м та шириною у верхній частині 6 м. Лише у північно-західній частині дитинця вал іззовні оточувала горизонтально спланована тераса шириною 6 м.

Через дитинець впоперек — з півночі на південь пролягає дугоподібний земляний вал, що розділяє його майдан на дві частини: меншу —

східну і більшу — західну. Цей вал дуже пошкоджений роботами з насадження лісу у 60-ті роки минулого століття, а тому його висота сьогодні ледве сягає 1,0 м, а ширина при основі 12–13 м. Зі східного боку вал оточений штучним ровом, глибиною 1 м та шириною у верхній частині 6 м.

Поверхня дитинця є досить рівною і лише у західній частині плавно понижується в напрямку до південного заходу. Найвища висотна відмітка на його поверхні становить 394,5 м н. р. м., а найнижча — 365,0 м.

В оборонній системі городища простежуємо сліди п'яти проїздів, на що вказують розриви у валах та ровах. Їхня ширина сягає від 3,5 м до 4,5 м. Місця двох проїздів зафіковано у східній частині городища, інші два — у західній. Розрив у південній частині земляних укріплень дитинця — місце давнього проїзду називають Золотими Воротами. У 1989 році на цьому місці були розкопані рештки згорілої дерев'яної будівлі — надвратної вежі [8, 1990, С. 16–19].

Дитинець з усіх боків оточувало велике укріплене передмістя, що було закладене на пересіченому рельєфі. Його опоясувала дерев'яна оборонна стіна. З західного боку кордони передмістя обмежували стрімкі, інколи прямовисні схили плоскогір'я, що спадали до берега р. Колодниці.

Встановлено, що оборонні пояси на городищі у Стільську зводилися у різних топографічних умовах — на рівній плоці, вздовж і поперек схилів. Такі особливості у будівництві укріплень спостерігаємо на інших великих городищах Прикарпаття (Жидачів, Ганачівка, Підгородище, Которини-3 і Которини-5). Зведення укріплень у різних топографічних умовах було зумовлене низкою обставин, і передусім місцевими природними умовами. Закладення оборонних поясів практикували на тих ділянках, де існував раніше природний захист. Встановлено, що однією із причин будівництва оборонних укріплень у різних топографічних умовах є раніше існуючі поселення, що виникли на рельєфі, який мав природний захист. Розростаючись в площах, межі цих поселень зливалися між собою і в такий спосіб утворювали нову систему укріплень. Цей процес було простежено на прикладі решток трьох невеликих поселень, що знаходяться у південно-східній частині городища. Встановлено, що на передодні зведення укріплень кожне із них мало індивідуальну систему оборони. Її основу становили природні захисні межі — глибокі яри з півночі, півдня та заходу. Зі сходу від напільного боку вони додатково були укріплені земляним валом з оборонною стіною на його поверхні. Біля підніжжя валу простежуються сліди рову. При злитті цих окремих

поселень земляні укріплення їх влились у загальну систему оборони давнього міста.

Значної уваги було приділено вивченню властивостей земляного валу, що пролягає в напрямку схід — захід, праворуч від шляху, що веде до укріплень дитинця. Його довжина становить понад 400 м і пролягає він через найвищі висотні відмітки плоскогір'я, з'єднуючи передові лінії оборони передмістя зі східною частиною дитинця. Встановлено, що завдання цієї оборонної лінії полягало у захисті північно-східної частини передмістя та у забезпеченні контролю за шляхом до дитинця. На поверхні валу височіла потужна оборонна стіна зрубної конструкції. З цієї стіни завдавали нищівного удару по правому незахищенному флангові ворога. Сьогодні цей вал дуже поруйнований техногенними процесами, місцями його висота ледве сягає 1,3 м, а ширина при основі — 11 м. Вздовж усієї довжини валу з південного боку його оточує гостродонний рів, глибиною 2,0—2,2 м і ширинорою у верхній частині 6,0—7,0 м.

Інший шлях до дитинця брав свій початок з заходу, від берега р. Колодниці. Він пролягав дном глибокого та розлогого яру, обіч урочища Вежа. Яр наче вклинивався у територію передмістя, відділяючи його західну частину від укріплень дитинця. По обидва береги яру знаходились оборонні стіни з вежами, на що вказують результати досліджень земляних валів. Встановлено, що ця лінія оборони здійснювала контроль і захист західної частини передмістя і водночас провадила спостереження за шляхом, що брав свій початок від ріки Колодниці.

Одне із важливих завдань у дослідженні городища полягало в з'ясуванні його хронології. До уваги бралися, передусім, археологічні матеріали, виявлені у закритих комплексах — житлах, господарських будівлях, оборонних спорудах. Найбільш масовим виявився керамічний матеріал, який за своїми типологічними ознаками відповіде другій половині VIII—початку IX ст. Прийнято вважати, що укріплене поселення (місто, замок, фортеця) починає своє існування від часу зведення укріплень, то дослідженню земляних укріплень — валів та ровів було приділено особливу увагу. Швидке зростання населення давнього міста, вимагало адекватного розширення території, а це змушувало будівничих в умовах пересіченого рельєфу вміло застосовувати різноманітні конструктивні прийоми. З огляду на це спостерігається помітна різниця в характері будівництва укріплень. Земляні вали на різних ділянках городища мають різні зовнішні ознаки, а тому виконували різні функції, несли більшу чи меншу оборонну міць.

Досліджаючи городища Буковини, Б. Тимошук ще в 70-х роках минулого століття розробив типологічну класифікацію земляних укріплень.

Він поділив вали на категорії: вали-відкоси та вали-платформи [18, 1990, С. 57]. Аналогічний тип укріплень властивий для оборонної систему Стільського городища.

З'ясовано, що вали-відкоси присутні в оборонних лініях городища і зводилися лише у тих топографічних умовах, де природний чинник відігравав у захисті особливу роль. Цей тип укріплень переважно властивий для території передмістя. У цьому випадку оборонна стіна зрубної конструкції будувалася безпосередньо на давньому горизонті і лише іззовні частково підсипалася невисоким земляним насипом — відкосом. Інколи такий вал вимощували камінням. За зовнішніми ознаками він помітно відрізняється від так званого валу-платформи. На це, передусім, вказує незначна його висота 1,0–1,3 м при ширині 5–6 м у підніжжі. Дослідження валів цього типу на городищі у Стільську показали, що центральна вісь їх періодично, системно, змінюється, відхиляючись через певну відстань то в одну, то в другу сторони. Зміна напрямку наступає у різних випадках по-різному, на віддалі від 7,0 до 11,0 м, а в окремих випадках навіть і до 16,0 м. Така особливість зміни напрямку центральної осі валу вказує, що з ним змінювався і напрямок оборонної стіни, котру будували у такий спосіб очевидно з тактичних міркувань.

Наявні на городищі вали-платформи виявилися типовими для укріплень дитинця міста, хоча вони в окремих випадках зафіксовані на передових лініях оборони, переважно у східній частині передмістя. На вигляд — це потужні земляні насипи, що зводилися спеціально для будівництва на їх поверхні оборонної стіни зрубного типу. Як встановлено у процесі досліджень, вони мали і просту, і складну конструкції. У першому випадку будівництво валу здійснювалося шляхом почергового насипання шарів ґрунту різної щільності. В них інколи простежуються сліди аморфних плям у формі перепаленої глини. Часто дослідники у таких випадках вбачають сліди від згорілих дерев'яних конструкцій. Насправді ж результати досліджень на городищі у с. Стільську ствердили, що ці локальні плями є рештками вогнищ, що залишилися від спалювання будівельного сміття. Можна також припустити, що сліди цих вогнищ можуть вказувати на проведення певних ритуальних обрядів чи звичаїв, що проводили будівничі під час зведення стін.

Для будівництва валів-платформ застосовували також місцевий камінь пісковик або вапняк. Переважно його добували при копанні рову вздовж зовнішнього боку валу. Каменем вимощували, зазвичай, зовнішню частину валу, переважно, у місці переходу його у рів. Трапляються випадки коли каменем вимощували і внутрішній схил валу, як наприклад в урочищі Біла Дорога.

Вали-платформи на Стільському городищі мали і більш складну конструкцію. До прикладу на окремих ділянках, зокрема у місцях проїздів, були зафіксовані рештки дерев'яних внутрівальних конструкцій, що застосовувалися для зміщення оборонної стіни. Усі вони мали зрубний характер, тільки з тією різницею, що одні були заповнені землею, а інші — пустотілі, і використовувались як приміщення для військових та господарських потреб. Під час досліджень вдалося зафіксувати два розміри таких пустотілых зрубів — 2,2м x 2,2 та 3,6м x 3,6. У таких приміщеннях могли бути отоплювальні споруди або вогнища, як наприклад у валі, що розташований уздовж дороги до дитинця [5, 1984, С. 8].

Важливу роль в системі оборони відігравали вежі. Їх зводили з дерев'яних колод безпосередньо в оборонній стіні, а також у місцях проїздів, через що їх називають "надвратними вежами". Вежі також зводили на невеликих мисовидних виступах, переважно над глибокими ярами, балками для потреб спостереження. Такі місця добре простежуються на рельєфі ще сьогодні, а за окремими такими місцями збереглися назви Вежа. Місця, де вони стояли, характеризують майданчики прямокутної форми близько 6,0 x 6,0 м з добре віднівелеваною горизонтальною поверхнею. Вони переважно з двох, рідше трьох сторін, оточені глибокими ярами або балками. Дослідження їх проводилося на східній околиці городища у 1987 р. [7, 1988, С. 8]. У вежах досліджувались долівки (підлога), що були переважно заглиблені у материкову основу на 0,8—1,2 м. В плані вони мали розмір 3,4 x 3,4 м, а в кутах були зафіксовані сліди стовпових ям діаметром близько 35 см. Зібраний та проаналізований археологічний матеріал вказує, що вежі одночасно використовувалися і як житлові приміщення, про що свідчать рештки каміння зі слідами кіптяви, що залишилося від розвалу печей, уламки кружального посуду X ст. та рештки іжі.

Особливої уваги заслуговують результати досліджень, отримані у східній частині городища в урочищі Біла Дорога. В місці розриву у валі та рові, що сягав ширини 4,5 м на глибині близько 0,45—0,50 м нижче рівня сучасної поверхні було розкопано рештки кам'яного бруку, викладеного з валняку та річкової гальки. Внаслідок досліджень встановлено, що цей настил проїзду було прокладено перпендикулярно до насипаного валу і орієнтовано в напрямку північний-схід—південний-захід. В плані брук мав неправильну прямокутну форму. У східній частині його ширина становила — 4,5 м, а у західній — 6,0 м, товщина настилу сягала 20—25 см. Місцями брук дуже поруйнований корінням перевернутих дерев. На поверхні мощеного проїзду було виявлено уламки дуже

фрагментованого ранньосередньовічного кружального посуду з першої половини кінця IX—початку Х ст. та поодинокі предмети з заліза, серед них: ромбічний наконечник стріли, фрагмент стремена та мініатюрна бабка, поверхня якої вкрита косою навхресною насічкою. На одній із її площин була викарбувана восьмипроменева зірка.

Сліди обвуглених та перегнилих дерев'яних конструкцій, що обрамлюють кам'яний брук вказують, що вони є рештками підвальних зруйнованої пожежею надвратної вежі. Отримані дані вказують, що вежа у плані мала неправильну прямокутну форму, близьку до трапеції. Розміри її стін іззовні становили близько — 5,5 м, з боків — 6 м, з внутрішнього боку майдану — 6,5 м [7, 1988, С. 3].

Значну увагу було приділено вивченю особливостей забудови укріплених майданів городища. Задовільний стан збереження давнього мікрорельєфу на окремих ділянках городища дав змогу зафіксувати сліди житлово-господарських об'єктів, а в тім і забудову давнього міста. Встановлено, що її характеризують рештки будівель заглиблених і наземного типів.

Об'єкти заглибленого типу представлені западинами переважно округлої, рідше овальні в плані форми, що мають діаметр від 2,2–6,0 м. Стінки западин плавно нахилені до середини, дно заокруглене. У центральній частині глибина сягає 0,45–0,9 м. Вздовж периметра інколи простежуються валикоподібні підвищення, висотою 0,25–0,40 м і шириною при основі 1,8–2,5 м — це рештки групту від пащонення стін. Часом у цих валоподібних підвищеннях простежуються невеликі ровики, що вказують на місце входу до житла.

Рештки заглиблених об'єктів були зафіковані на більшій частині городища. Вони розташовані хаотично, інколи згруповані у т.зв. "гнізда", а часом і поодинці. Картографування їх дає уяву про характер забудови окремих частин давнього міста та дозволяє робити попередні припущення щодо кількісного складу його поселенців.

Найбільше скупчення западин зафіковано на території укріплено-го передмістя в урочищах Затінок, Коморище та Підкоморище. Здебільшого западини містяться поруч із джерелами, на берегах потоків або ж обіч земляних укріплень, що інколи може вказувати на їх функціональне призначення.

Досліджені западини на городищі у с. Стільське і на сусідніх з ним одночасових пам'ятках вказують, що вони переважно є рештками заглиблених у материкову основу нижніх частин жител. Їх викопували у землі на глибині 0,4–1,0 м, а інколи глибше. У плані вони переважно мали квадратну, рідше прямокутну форму. Стіни їх були вертикальними

і мали довжину від 3,0 м до 4,0 м. У більшості випадків вони були орієнтовані за сторонами світу. Розкопані житла характеризувала переважно каркасно-стовпова конструкція. На це вказують зафіксовані у кутах підлоги сліди стовпових ям. Такі ями також трапляються і у середній частині стіни. У процесі досліджень встановлено, що крівлю будівлі підтримували шість стовпів, діаметром переважно 0,20–0,30 м. У боках стовпів були вирізані поздовжні пази, у які закріплювали горизонтально покладені колоди. В котлованах окремих жител сліди цієї конструкції вдається простежити.

У житлах стовпові ями трапляються і в центральній частині підлоги. Вони мають діаметр близько 0,40 м і заглиблені у підлогу на 0,10–0,20 м. Рівне, горизонтальне дно цих ям вказує, що закріплена у них стовпи виконували функцію опор для підтримування центральної частини перекриття горища.

Підлога у житлах є досить рівною. Як з'ясовано, її періодично вимазували тонким шаром рідкої глини, в якій трапляються дрібні включення деревного вугілля, шматки глини, перепалені до цеглового кольору, а також дуже фрагментовані уламки глинняного посуду. В підлозі зафіковані невеличкі ямки, діаметром 1,5–3,0 см та глибиною 3,0–5,0 см. Вони, очевидно, вказують на відбитки нижніх частин предметів домашнього вжитку.

Місце входу до заглибленої частини житла не завжди можливо простежити. Переважно він був розташований навпроти устя печі. Інколи це місце ще відзначене двома чи більшою кількістю стовпових ям, котрі дещо віддалені від краю стіни і вказують на місце розташування дерев'яних сходинок.

Одним із основних атрибутів житла була піч. Вона містилася в одному із кутів, переважно, в північному або у північно-західному. Печі споруджували з каменю пісковику та вапняку, від чого вони отримали назву печей-кам'яночок. Інколи між цим камінням трапляється річкова галька або поодиноке каміння базальту.

Встановлено, що піч споруджували на спеціально підготовленому місці, на якому попередньо проводили ритуал її закладення. На це вказують виявлені під її основою уламки глинняного кружального посуду. Дуже подріблени уламки посуду містилися і у глинняній масі череня та під ним. В плані піч переважно характеризувала прямокутна, близька до квадрата форма. Її розміри становили від 0,8 x 0,8 м до 1,10 x 1,15 м.

Перед піччю переважно знаходилась передпічна яма. Вона була округлої, рідше овальної форми, і мала діаметр від 0,6–0,8 м. Дно її мало лінзовидний профіль і було заглиблене у центральній частині до 10 см.

Заповнення ями становив чорний ґрунт, насычений сажею, дрібним деревним вугіллям, шматками перепаленої до червоного кольору глини. У цьому заповненні також траплялися уламки глиняного посуду, кістки тварин та птахів, інколи уламки предметів побуту з заліза та каменю.

Верхню частину печі, яка рідко залишається добре збереженою, характеризувало купольне склепіння, в якому мали місце один або два отвори, призначені для встановлення у них горщиків. В окремих досліджених житлах трапляються розібрани пічі, що безумовно вказує, що житло були залишене його мешканцями.

В числі вищеописаних западин виявилися і господарські об'єкти. До таких належать залізоплавильна майстерня, що становила складову частину залізоплавильного комплексу, час функціонування якого припадав на середину Х ст.

Весь комплекс складався із залізоплавильної майстерні, агломеративної печі, двох великих ям для приготування деревного вугілля та відстойника болотної руди. Від майстерні, що була тотально знищена пожежею, зберігся котлован розміром 4,2 x 4,2 м і глибиною 0,3 м. Його вертикальні стінки були орієнтовані кутами за сторонами світу. Приблизно по центрі знаходилися рештки залізоплавильної печі. Вона була споруджена з річкової гальки і в плані мала форму неправильного квадрата 1,3 x 1,3 м. Піч орієнтовано стінкам за сторонами світу. Її висота над рівнем підлоги сягала 0,5 м. Біля її західного підніжжя було виявлено уламки чотирьох кружальних горщиків. Один із них вирізнявся особливо великими розмірами. Його висота становила 55 см, а ширина в місці найбільшої опукlostі 40 см. На віддалі 1,0 м в напрямку на захід від горна було виявлено ще два горщики. Важливо наголосити, що посуд не був орнаментований і тому мав виключно господарське призначення. Поруч з горном виявлено 40 кг залізних злитків, що мали округлу, булкоподібну форму. Їх даметр сягав 12–14 см, а товщина у місці найбільшої опукlostі від 6–8 см [5, 1984, С. 4–7].

Під горном були зафіксовані рештки двох обуглених каналів–продухів округлої форми діаметром 12–14 см. Через них нагнітали повітря для підтримання необхідної температури при плавленні заліза. У східній частині майстерні зафіксовано звалище дрібного товченого каміння–вапняку – компоненту необхідного для процесу плавлення заліза. Ознак, які б вказували на характер конструкції стін будівлі, виявити не вдалося.

В напрямку на схід від майстерні на віддалі 5,0 м були зафіксовані рештки агломеративної печі, спорудженої з глини на дерев'яному каркасі. Її розміри становили близько 1,0 x 1,05 м. Навпроти печі був

відстійник із залізою рудою. На віддалі 9 і 18 м в напрямку на захід від горна виявлено дві ями овальної форми 1,6 x 2,2 м з лінзовидним профілем. У центральній частині вони сягали глибини 0,30 м. Ями були заповнені деревним вугіллям, приготовленим спеціально як компонент для плавлення заліза.

Інші западини, розкопані на городищі, виявилися рештками господарських пивниць. Вони знаходилися неподалік наземних жител на віддалі близько 4–5 м і становили єдиний господарський комплекс. У процесі розкопок з'ясовано, що ці об'єкти мали різний стан збереження. Найкраще збереженою виявилась пивниця поблизу наземної будівлі в урочищі Городище. Її рештки були представлені квадратною в плані ямою 2,8 x 2,8 м, яка була вкопана у шар вапнякової гальки на глибину 0,9 м. Стіни були вертикальні, орієнтовані за сторонами світу. Приблизно у середній частині західної стінки знаходився вхід. Його характеризує заглиблена канава шириною 0,7 м, що плавно на віддалі 2,3 м опускається до рівня підлоги пивниці. Поверхня підлоги була встелена сірими суглинками зі значним вмістом деревного вугілля та перепаленої глини. Тут зібрано близько двох десятків фрагментів глиняного кружального посуду IX – початку X ст., а також вироби із заліза – ніж та скобу [7, 1988, С. 5, 6, 28].

Аналогічні западини дещо меншого діаметру від 2,0 м до 2,5 м і глибиною у центральній частині 0,40–0,50 м були зафіксовані на поверхні земляних валів, інколи на терасах. У процесі досліджень вдалося встановити, що це сліди від постотілих клітей, які використовувалися як військові чи господарські об'єкти, інколи це рештки веж. Такі були розкопані і в двох місцях – на валі дитинця у його східній частині та у східній частині валу, що з'єднував оборонну систему передмістя у його східній частині з лінією оборони дитинця.

На території городища вдалося зафіксувати рештки об'єктів наземних будівель. Вони колись знаходилися на поверхні землі і вирізнялися на довкіллі як невисокі 0,10–0,20 м локальні підвищення з рівною горизонтальною поверхнею. Рештки інших наземних будівель вдалося простежити у культурному шарі на горизонті 0,3–0,5 м нижче рівня сучасної поверхні. Вони представлені темно-сірим плямистим заповненням, що описує прямокутну форму шириною 3,0–6,0 м та довжиною 24–40 м. Більшість їх знаходиться на території передмістя в урочищі Городище, Затінок, Біла Дорога. Поодинокі сліди таких об'єктів збереглися у центральній частині дитинця. За розмірами їх можна поділити на дві групи: великі і малі.

У процесі досліджень розкрито рештки семи наземних будівель. Їх характеризує прямокутна, видовжена форма з розмірами стін 2,2–3,6 м

х 24–40 м. Стіни будівлі були орієнтовані за сторонами світу. Під час розкопок встановлено, що основу цих об'єктів характеризують рештки горизонтально покладених обвуглених дерев'яних конструкцій (колод), що очевидно є рештками підвалин. Останні зафіксовані на глибині 0,20–0,35 м нижче за рівень сучасної поверхні. Будівлі мали зрубну конструкцію і всередині були переділені поперечними стінками на декілька приміщень, що можливо вказує на їх багатофункціональне призначення.

Увага досліджень була привернута до решток наземної будівлі № 3, виявленої в урочищі Городище. Її дерев'яні конструкції у формі обвуглених вінець підвалин діаметром 20–25 см були закфіковані на глибині 0,25 м нижче від рівня сучасної поверхні. Встановлено, що вона мала ширину 2,8 м, і довжину 27 м, а у всередині була переділена поперечними стінами на дев'ять різних за площею камер. Заповнення об'єкту складали темно-сірі гумусовані суглинки, поверх яких залігав суцільний шар обвуглених дерев'яних колод та плах. Вздовж зовнішніх стін добре окреслюється товстий шар перепаленого до червоного кольору суглинку. Ширина цього шару становить 0,50–0,60 м, а глибина 0,25 м. На підлозі будівлі під шаром вугілля і золи були зібрани фрагменти глинняного кружального посуду середини Х ст., залізна скоба і декілька шматків скляних шлаків. У південній частині об'єкту із зовнішнього боку виявлено дві неглибокі ями діаметром 1,0 м і глибиною 0,10 м. Із-за відсутності у них яких артефактів функціональне призначення останніх встановити не вдалося.

До іншої групи наземних будівель належать малі споруди. На відміну від вищеписаних вони не були зафіксовані на мікрорельєфі, а виявлені у культурному шарі. Їх характеризують групи стовпових ям, які окреслюють нижні межі об'єктів, що в плані мали прямокутну чи квадратну форму. Їх розміри становлять від 1,2 x 1,5 м до 5,8 x 5,8 м. Діаметр стовпових ям, здебільшого, становив 0,15 м–0,25 м, а глибина ям 0,25–0,40 м. На дні ям було виявлено уламки глинняного кружального посуду IX – початку Х ст., а зібраний і досліджений речовий матеріал вказує, що весь він мав суттєвий господарський характер.

На особливу увагу заслуговують результати досліджень двох господарських дворів X ст., що знаходились в урочищі Затінок, на північному передмісті [7, 1988, С. 2–10]. Встановлено, що вже у середині X ст. на території передмістя виникали господарські двори, де проживали дві, а можливо й більше сімей. Територія дворів була оточена індивідуальною огорожею, від якої збереглися невисокі земляні вали. Як вважає М. Филипчук, джерельний матеріал, отриманий під час досліджень

індивідуальних дворів на городищі у Стільську, дозволяє розв'язати низку важливих питань, житлобудівництва, зокрема господарського характеру, не лише в межах Стільського городища, але й на аналогічних, одночасових пам'ятках в Українському Прикарпатті [19, 1998, С. 92].

Найбільш масову групу знахідок становить глиняний ліпний та кружальний посуд, який є своєрідним відзеркаленням місцевих традицій гончарства. Він суттєво відрізняється від керамічного комплексу інших одночасових та неподалік розташованих пам'яток. Встановлено, що більшість посуду (блізько 90 відсотків) було виготовлено на гончарному крузі.

Здебільшого знайдений посуд становлять горщики. Вони представлені переважно видовженими, опуклобокими формами з найбільшою опуклістю тулуба вище за середину його висоти. Горщики мають найрізноманітніші розміри від 10 до 60 см висотою та від 6,5 до 40 см у місці найбільшої опуклості. Найпоширенішими є такі, що мають висоту від 20 до 35 см.

Своєрідністю посуду зі Стільського городища є те, що він помітно відрізняється від посуду інших тогочасних пам'яток особливим декоруванням, виконаним по сирій поверхні посудини врізним орнаментом, утвореним з комбінацій прямих, косих та хвилькоподібних однорядних та багаторядних ліній, відбитком гребінцевого штампика. Здебільшого такий орнамент був обрамлений знизу і зверху горизонтальною однією або кількома врізними лініями. На поверхні меншої частини посуду орнамент відсутній, що, можливо, вказує на його буденне господарське призначення.

Учені справедливо вважають, що еволюція форм посуду та його локальні характерні особливості здебільшого є відзеркаленням епохи, яку він представляє, а також є її хронологічним відповідником. Одним із визначників ступеня розвитку тогочасного гончарства є особливість профілювання вінець посудини, горщика., що одночасно є хронологічним визначником певного історичного періоду. Більшість глиняного посуду зі Стільського городища отримано із закритих комплексів, що дає змогу, безпомилково визначити етапи розвитку городища та синхронних пам'яток в його найближчих околицях.

З колекції глиняного посуду, представлений переважно фрагментами, окрім горщиків, вдалося розрізнати інші його види і типи, а саме: миски, миски-сирниці, пательні, масивні сковорідки, призначенні для просушування зерна та ін. Як встановлено, увесь цей керамічний комплекс був виготовлений тутешніми майстрами з місцевої глини та випалений у спеціальних гончарних печах. Більша частина посуду має специфічний бурій колір, що відрізняє його від посуду сусідніх, одночасових пам'яток.

Помітно меншу колекцію знахідок становлять предмети з заліза. Можна припустити, що через його цінність вироби з нього не залишали покинутими в будівлях. Іншою причиною малої кількості знахідок з заліза є висока кислотність ґрунтів на городищі, що призвело до повного їх розкладу. Та все ж немалу колекцію знахідок із заліза було зібрано. Вона представлена озброєнням вершника та обладунком коня, предметами повсякденного побуту та ремісничої діяльності. У процесі археологічних розкопок у господарських комплексах було виявлено предмети з каменю. Це, передусім, жорна округлої форми, розтирачі та точильні камені, які повсякденно використовувалися у побуті.

Коротко підsumовуючи результати археологічних досліджень на Стільському городищі, робимо наступні висновки: в басейнах невеликих річик Гловця, Барвінків і Колодниці — правих притоків Дністра наприкінці VIII—на початку IX ст. простежується велика концентрація слов'янського населення, викликана стрімким розвитком економіки цього багатого на природні ресурси краю. Помітну роль у цьому процесі відігравало і саме геополітичне розташування комплексу на перехресті важливих трансконтинентальних шляхів, що вели зі Сходу у Західну Європу та з Півночі у Панонську долину, а відтак Середземномор'я. Одночасно цей важливий мікрорегіон Європи був своєрідним транзитним коридором, через який рухались численні маси народів. Найбільшу небезпеку для місцевого населення несло кочівне населення мадяр, яке наприкінці IX століття рухалось на нові землі в Панонію, а також печенізького люду, що заселяв басейн Нижнього Дністра.

Поява у Верхньому Подністров'ї на рубежі VIII—на початку IX ст. ст. великих укріплених поселень, зокрема таких як с. Стільське має безумовно і внутрішні причини економічного та політичного характеру, розгляд яких потребує окремого наукового дослідження.

Названі обставини зумовили виникнення перших укріплених поселень в урочищах Коморище, Підкоморище, Городище, Затінок, які внаслідок консолідації наприкінці VIII—на початку IX ст. сприяли появі на домінантній висоті перших укріплень громадського (общинного) центру. На його території з'являються житлово-господарські будівлі переважно із заглибленою частиною та каркасно-стовповою. На початку X ст. на укріпленим майдані з'являються житлово-господарські об'єкти наземного типу та зрубної конструкції. Довкола укріплень в урочищах Городище, Затінок, Біла Дорога, Коморище, Підкоморище зводяться ремісничі майстерні і господарські двори, проїзди до міста викладають кам'яним бруком.

У середині Х ст. укрілення дитинця перебудовують. В цей час відбувається і поділ його укріпленого майдану на дві частини. Довкола міста на віддалі до 10 км концентрується велика кількість одночасових об'єктів, представлених укріпленими та неукріпленими поселеннями, кількість яких перевищувала півсотні. На ріці Колодниці, будується складна іригаційна система — водний шлях, що з'єднує місто та його околиці одинадцятикілометровим водним шляхом з головною водою артерією карпатського регіону Дністром. Унікальна, як на цей час іригаційна система створює надзвичайні умови для руху човнів від міста до Дністра та у зворотньому напрямку.

У цей час місто досягає свого найбільшого розвитку. Його укріплена площа становить 250 га, а загальна довжина оборонних стін 10 км, що у кілька десятків разів перевищує площи найбільших міст тогочасної Європи. Територія довкілля цього унікального величезного ранньосередньовічного мегаполісу (укріплені та неукріплені поселення, некрополі, язичницькі та християнські осередки релігії) сягає 200 км<sup>2</sup>. На цій території за попередніми підрахунками могло проживати близько 40 тисяч населення. Отримані під час археологічних досліджень матеріали дають підставу вважати, що городище у с. Стільське безумовно могло бути головним містом племінного об'єднання літописних (східних) хорватів і мало значний вплив на розвиток економічного, політичного та культурного життя у карпатському регіоні Руси-України у період формування перших державних інститутів.

Одночасно отримані у процесі археологічних досліджень матеріали свідчать про те, що це величезне ранньосередньовічне місто з невідомих причин припиняє своє існування. Проте сліди пожеж, що були зафіксовані у культурному шарі городища, а також давній переказ про раптове тотальне знищення міста ворогом залишаються непереконливими, а тому пам'ятка потребує додаткових тривалих досліджень.

На жаль, археологічні дослідження, які проводились Верхньодністрянською археологічною експедицією Інституту народознавства Національної академії наук України у контексті вивчення проблеми становлення державності на заході Руси-України, без жодної належної аргументації зупинені. Тим часом це унікальне городище, перебуваючи з 2001 року у переліку нерухомих пам'яткою національного значення, досі залишається абсолютно незахищеним від діючих ерозійних процесів, нерациональної господарської діяльності його території, неорганізованого туризму. Усе це завдає унікальному історико-культурному центру невіправних втрат і вимагає негайного захисту цієї унікальної пам'ятки з боку держави.

## **Використана література**

1. Ауліх В.В. З історії долітописного Галича //Дослідження слов'яно-руської археології. — К.: Наукова думка. — С. 120–134.
2. Аулих В.В.Галич // Археология Прикарпатья, Волыни и Закарпатья (раннеславянский и древнерусский периоды). — К.: Наукова думка. — С. 97–102.
3. Багрянородний К. Об управлении империй. — М.: Наука, 1981.
4. Корчинський О.М. Нові дані про великі городища у Верхньому Подністров'ї // Галич і Галицька земля. — Київ — Галич, 1998.
5. Корчинський О.М. Звіт про археологічні дослідження 1984 року на давньоруському городищі у с. Стільську Миколаївського району Львівської області. — Львів, 1984.
6. Корчинський О. М. Звіт про археологічні дослідження городища давньоруського літописного Зудеча та городища Х – XI ст. поблизу с. Сільське Миколаївського району Львівської області. — Львів, 1986.
7. Корчинський О. М., Филипчук М. А. Шишак В. І. Звіт про археологічні дослідження у 1988 році Верхньодністрянською слов'яноруською археологічною експедицією Інституту суспільних наук АН УРСР. — Львів, 1988.
8. Корчинський О.М. Звіт про підсумки археологічних досліджень на території Верхнього Подністров'я у 1989 р. — Львів, 1990.
9. Літопис Руський. — К.: Дніпро, 1989.
10. Мацек В. Княже-митрополиче Стільсько в Миколаївщині над Дністром // Наша Батьківщина. — Львів, 1938. — С.129–131.
11. Мацкевич Л. Г. Питання найдавнішого заселення Миколаївщини // Миколаївщина. — Т. 1. — Львів, 1998. — С.13.
12. Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черпин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. — М.: Наука, 1965. — С.390–394.
13. Приселковъ М., Фасмеръ М. Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века" // Исследования отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. — Т. 1. — Санкт-Петербург, 1916. — С.58.
14. Ратич О.О.Давньоруські матеріали з розкопок 1955 1956 рр. на Замковій горі у Львові // МДАПВ. — 1961. — Вип. 3. — С.115–127.
15. Ратич О.О.Результати досліджень давньоруського городища Замчисько в м. Судова Вишня Львівської області. в 1957 – 1959 рр. // МДАПВ. — 1962. — Вип. 4. — С.106–119.
16. Тимошук Б.О. Давньоруська Буковина X–XIV ст. — Київ, 1982. — 204 с.
17. Тимошук Б.А. Восточнославянская община VI–Х вв. н.э. — М., 1990. — С. 57.
18. Филипчук М.А. Слов'янські поселення Українського Прикарпаття у половині I тисячоліття нашої ери. Стільсько та його округа // Миколаївщина Т. — Львів,1998.

19. Штыхов Г.В. Города Полоцкой земли (IX – XIII вв.). – Минск, 1978. – С.16–17.
20. Anonimi Belae Notarii de gestis hungarorum liber (II.De ciuitatibus Lodomeria et Galicia). – Scriptores rerum Hungaricarum. – Budapestini, 1937.
21. Korčinski O. M. Einige Untersuchungsergebnisse zu den slawischen Burgwällen des 9. bis zum Beginn des 14. Jahrhunders im Raum der ukrainischen Vorkarpaten // Frühmittelalterlicher Burgenbau in Mittel und Osteropa. – Bonn, 1998. – S. 436, 438.
22. Korčinski O. M. Gradišta ljetopisnih (istočnih) Hrvata 9.-14 stoljeća u području Gornjeg Podnjestrovlja // Prilozi Instituta za arheologiju u Zagrebu. – Zagreb, 2000. – S. 113 –127.
23. Korčinski O. Ijetopisni Hrvati i problem formiranja državnosti u Prikarpaću // Marulić, broj 3. – Zagreb, 2000. – S. 551–557.
24. Korczyński O. Grodzisko Stilskie // Rocznik Przemyski. Archeologia. – T.XXXVIII. – Z.2. – S. 69–89.

**Валентин Дем'янов, Олексій Андреєв<sup>®</sup>**

## **Геофізичні методи пошуку в археології Волино-Карпатського регіону**

Питання масового застосування методів геофізики у світовій археології виникло в 60–70-х роках ХХ століття. Геофізика до того часу застосовувалась для складних комплексних досліджень земної кори, на глибинах у сотні і тисячі метрів з ціллю виявлення тектонічних порушень, зміщень, підземних потоків, пустот, покладів корисних копалин, і базувалась на застосуванні принципів електророзвідки. Свою ефективність вона виявила і на глибинах значно менших. Прилади, які створювалися для досліджень на глибинах до 10–20 метрів, в основному почали обслуговувати будівельні процеси (інженерна геофізика), тобто будівництво заглиблених споруд, підземних комунікаційних коридорів, глибоких підвальів, фундаментів. Саме з їх допомогою почали виявляти аномалії в товщі землі, не тільки природного, але і штучного походження, створеного колись людьми. Ці методи, а в їх перелік входить георадарна зйомка, магнітозйомка, електророзвідка, теплова зйомка, гравіорозвідка, сейсморозвідка тощо, дозволили швидко й ефективно відтворювати картину підземних аномалій та робити це на значній території швидко, за дуже короткий час.

Так, під напором технічного прогресу з галузі геофізики виділилась археогеофізика: геофізика в археології та для археології.

Що ж дозволяла виявляти геофізика в археології? Як справа чисто технічна стала союзницею археологів?

По-перше, геофізичні методи дозволили швидко й ефективно на великій території об'єктивними методами визначати зони чи місця аномалій, які часто виявлялись археологічними об'єктами: фундамента-ми, культурними шарами, криницями, поселеннями, підвалами, печерами, засипаними ямами, місцями будівель, ровами, зміненим рельєфом, печами, могильниками, похованнями, підземними спорудами і т.ін. При цьому ви-ключався елемент суб'єктивності. Це стало особливо важливо тоді, коли під забудову чи господарську діяльність потрапили значні площини землі (від одного до десятків гектарів), а термін їх обстеження максимально обмежувався місяцями чи навіть неділями. По-друге, геофізичні методи у своїй основі (крім контрольного шурфування) є повністю не руйнівними, тобто не вимагають значних земляних робіт, коли можна було б пошкодити можливі пам'ятки археології. Ці методи дозволяють сконцентрувати увагу археологічних експедицій не на розкопуванні контрольними шурфами пустих місць, а на дослідженні виявлених аномалій, що можуть бути об'єктами археології, і які б могли потрапити під ківш бульдозера. Подібне руйнування пам'яток часто відбувається в міських умовах у випадку, коли шурфи закладено випадково, не на основі об'єктивних даних. Критерієм розміщення шурфів тоді стають умови доступності відносно вільних від забудови чи асфальту місць. Безперечно, у таких умовах геофізика підвищує ефективність археологічних робіт, і це часто рятує не виявлені контролюп-ми археологічними шурфами об'єкти від руйнації під час будівництва.

По-третє, геофізичні методи, у з'язку зі своїми неруйнівними підходами, можуть і мати носити статус випереджуючих пошуків на стадії вибору та відводу земельних ділянок під будівництво чи господарську діяльність. Через це археогеофізичні висновки мають розгля-датися відповідними комісіями місцевих органів влади, що займаються земельними, містобудівельними питаннями та підготовкою земельних ділянок до використання в господарських цілях. І, безперечно, ці комісії повинні залучати у свій склад археологів.

Саме такий підхід дозволив археогеофізиці інтенсивно розвива-тися в США, Західній Європі, Росії. Так, у Російській Федерації при інституті археології Російської Академії наук створена "Школа археоло-гічної геофізики", яка інтенсивно пропагує археогеофізичну діяльність у середовищі археологів і ставить питання попередніх археогеофізичних досліджень на чільне місце.

Можливості археології, при цьому, піднімаються на новий рівень, що дозволяє встигати за темпами освоєння територій.

Цікаво, що в Україні археогеофізичні дослідження почали застосовуватися чи не вперше в Європі. Так, у 1966 р. для дослідження трипільських поселень було застосовано магнітозйомку в комплексі з аерофотозйомкою та електророзвідкою. Саме застосування цих методів (В.Дудкін, 1970) дозволило побачити велич та грандіозність трипільських протоміст. На поселенні Майданецькому магнітозйомкою було виявлено 1575 аномальних зон, що були ототожнені з трипільськими житлами. Масштаб здійсненого на Майданецькому перевершував усе відоме до того часу в Європі, а методи, застосовані тоді, почали використовуватись і на інших трипільських поселеннях. Це був апофеоз української археогеофізики, що тримався на ентузіазмі окремих людей і підтримці держави.

У 1992 році було прийнято відповідну державну програму щодо подальшої магнітної зйомки трипільських поселень. Та, на жаль, у 80–90-х роках ХХ століття, у період передбудовчих процесів та реформ, українська археогеофізика стала занепадати. Відсутність коштів, приладної бази, а також і кволе бажання розвивати археогеофізику в Україні, навчати геофізичним методикам студентів привели до нинішнього стану, коли більшість археологів в Україні, особливо на периферії, не знайомі ні з археогеофізичними методиками, ні з можливостями їх застосування, а ще гірше, деякі з них вважають геофізику "шарлатанством", а самих геофізиків – конкурентами археологів.

У той же час розвиток археогеофізики у світі привів до значущих відкриттів, здійснених американськими та європейськими археологами, які користувались послугами геофізиків (Єгипет, Китай, Індонезія, Аравійський півострів). Він значно розширив можливості приладної бази досліджень (георадар SIR-3000, США; георадар ОКО-2, Росія; прилад електророзвідки ДЕМП, Росія; індикатор геофізичних аномалій ИГА-1, Росія). Так американським спеціалістам в останні роки на півдні Аравійського півострова всього за два місяці (!) на величезній території у декілька квадратних кілометрів вдалося виявити та розкопати палац біблейської цариці Савської. Палац, який містить унікальні розписи та рисунки, і який століттями був засипаний пісками пустелі.

Величезні перспективи археогеофізики та геофізичних методів пошуку для Волино-Карпатського регіону зрозумілі і автори книги "Велич Дулібії Рось. Суренж. (Таємниці Волинської землі)" – книги, яка побачила світ уже у двох виданнях. У цьому творі В. Дем'янов та О. Андреев (за фахом геофізик) пов'язують батьківщину слов'янства та ядро загальнослов'янської держави-імперії – Дулібії Рось – саме з цим регіоном.

Регіон Волині та Карпат, ставши активною зоною етнокультурних зв'язків місцевого населення (венедів) та прийшлих народів (гало-кельтів, германців, скіфів, сарматів, гунів, балтів), після переходу сюди волхвів-укрів та ведених ними племен Дулібського союзу, перетворився у слов'яночесний казан, геополітичну домінанту та захопив своїм впливом усю центрально-східну Європу більше, ніж на тисячу років (II ст. до н.е. — IX ст. н.е.).

В умовах Волино-Карпатського регіону діяльність цього союзу в сфері будівництва базувалася в основному на місцевих будівельних традиціях, місцевих матеріалах (зведення земляних споруд, застосування дерева та глини, рідше каменю), що виключало особливу довговічність цих споруд. До такої довговічності слов'яни свідомо не прагнули виходячи, по-перше, із світоглядних та духовних основ волхвівської ідеології, по-друге, через запобігання надмірній величині, по-третє, через не раціональні трудовитрати, по-четверте, через особливий енергетичний вплив кам'яних споруд на людину.

Саме цей енергетичний (точніше енерго-інформаційний) вплив усього оточуючого (сущого) на людину та вміння цим впливом користуватись, лежав в основі знань волхвів-укрів. Розуміння природи енерго-інформаційної основи Всесвіту і його часток, сформувало правила і порядок здійснення волхвами контактів вищого порядку, особливих надрелігійних дій (контакт з Ірієм — Духом Святым). Сприйняття Всесвіту, Землі, земних предметів, як таких систем, дозволило волхвам-украм використовувати енергетичні впливи Землі та Космосу на людей, посилюючи їх, і застосувати це вміння для потреб слов'янського суспільства.

Наявність духовних та енергетичних практик, що були недоступні іншим народам, існування відповідних засобів їх здійснення, контроль над процесами слов'янізації навколоїшніх народів, контроль над древніми раритетами, у слов'ян-дулібів був пов'язаний із наявністю підземної урбаністики. Саме вона вимагала у своїх основах найстійкіших матеріалів: каменю та обпаленої цегли. Ця урбаністика здійснювалась у вигляді системи ходів чи печер із входами через колодязі великого розміру: діаметром приблизно 2,0 м чи розміром 2,0 x 2,0 м. Для охорони таких систем біля або над входами-колодязями будувалися релігійні об'єкти: святилища, Ругії, храми Сонця, підземні язичницькі монастири, пантеони, капища, які захищались жрецями-войнами (датами).

У період деградації язичництва, ослаблення контролю над святыми місцями та заміни язичницьких храмів Сонця християнськими об'єктами, останні повстали на місцях попередніх язичницьких святинь, та "накрили" собою залишки старих входів у такі підземні системи.

Так, наприклад, у м. Острозі Рівненської області були знайдені цікаві глибокі колодязі в відомому замку місцевих князів та в монастирі на території Острозької Академії. Крім того, на обширах Великої Волині (Волинська, Рівненська, північ Хмельницької, Тернопільської, Львівської області, захід Житомирської) побутує маса переказів і легенд про підземні ходи та печери, поява яких передує часам Київської Русі. Війни та людська діяльність не пошкодували слов'янські артефакти першого тисячоліття нашої ери. На місцях літописних поселень, святилищ та городищ можемо віднайти лише ознаки зміненого рельєфу чи, якщо поталанить, залишки кераміки, металевих речей. Це стається у випадку, якщо такі поселення чи городища руйнувались війнами. А якщо ні? Якщо ліквідація таких поселень носила планомірний характер у самих його мешканців і певним чином свідомо засекречувала їх дії?

Діяльність недавно створеного Центру історичних та геофізичних досліджень "Рівне-Суренж" ставить за мету дослідити цю древньослов'янську підземну урбаністику через впровадження в українську практику системи археогеофізичних досліджень, посилюючи таким чином позиції української археології.

Свою ефективність археогеофізичні дослідження показали в м. Нетішині при геофізичних дослідженнях території будівництва центру ділових зустрічей Хмельницької атомної станції та навколої прилеглої території, що були виконані методи ДЦ "Рівне-Суренж". Метою досліджень стало виявлення поховань мирних жителів, знищених під час Другої світової війни. Результати досліджень відображені у відповідному звіті, поданому на сайті ДЦ "Рівне-Суренж". Основні траншеї поховання були виявлені не в зоні будівництва, де здавалось їм місце, а на відстані 80 метрів від них, у лісі. Там, на місці системи оборонних земляних споруд часів Другої світової війни, що нині засаджені деревами, на глибинах 0,8–1,5 м були виявлені рештки людей різного віку.

Не менш цікавими виявилися результати, отримані при досліджені скверу, що біля будівлі магазину "Будинок Одягу" у м. Рівному на площі Короленка, 1. Цю ділянку пропонують під будівництво підземного торгового простору. Геофізичними методами були виявлені зони заглиблених аномалій на глибині до 6,0 м, а контрольна свердловина дозволила в одному з таких місць з глибини 5–6 метрів (!) підняти почорнілі скам'янілі костомахи, яким за даними експертів більше, ніж 2 тис. років.

Що стосується інтенсифікації попередніх дослідjuвальних робіт у галузі археології неруйнівними геофізичними методами, то слід зазначити

наступне. Усі спеціалісти, які фахово займаються геофізикою, як правило, володіють і біолокаційними методами обстеження ділянок. Вони таку роботу виконують двома способами: натурно і дистанційно або за картою. Це пришвидшує процес пошуків і дозволяє отримувати попередні результати з великою ймовірністю віднаходження аномалій.

У своїй книзі В. Дем'янов та О. Андреев дали назву цим методам — сканування інформаційного поля Всесвіту, що відомі з давніх-давен під назвою лозоходство (хоча лозоходство — лише частина методу сканування).

Метод сканування інформаційного поля застосовувався як при написанні книги “Велич Дулібії Рось. Суренж. (Таємниці Волинської землі)”, так і при дослідженнях у м. Нетішин та біля “Будинку Одягу” у м. Рівному. Він був початковою фазою роботи над вихідними матеріалами. Зазначмо, що метод може застосовуватись підготовленими людьми, величина фіксованого біополя у яких становить не менше за 1,0–1,2 м (польова біолокація, лозоходство) або 1,2–1,8 м (дистанційне дослідження по карті). Лише після попередніх біолокаційних досліджень застосовувались методи приладного геофізичного пошуку (георадарна зйомка, електророзведка, обстеження ИГА-1) та методи перевірки (контрольне буріння чи шурфування).

Загальну схему комплексних біолокаційно-археогеофізичних досліджень можна подати в такому вигляді:

1. Дистанційне обстеження ділянки будівництва по картографічним матеріалам методом сканування інформаційного поля силами досвідчених біооператорів (з відповідною в них величиною біополя).

2. Польова, натурна біолокація ділянки обстежень на місцевості декількома підготовленими операторами по визначеній програмі та з фіксацією отриманих даних на топографічних картах.

3. Стандартне геофізичне обстеження ділянки ліцензованою організацією 2–3 методами з допомогою сертифікованої геофізичної апаратури з визначенням аномальних зон і, по можливості, оцінкою їх аномальних проявів.

4. Контрольне буріння чи шурфування деяких з виявлених аномальних зон для підтвердження результатів та складання відповідних актів.

5. Підготовка відповідних звітів (археогеофізичних, технічних) з кресленнями, висновками, схемами і передача їх замовнику та у відповідні інстанції (у тому числі органи влади).

Слід зауважити, що застосування дистанційного методу досліджень за картографічними матеріалами приносило значні позитивні результати в ході попередніх обстежень невідомих авторам книги територій. Так, на

прохання краєзнавців з м. Луцька (Г. С. Марчук) за картою було обстежено територію с. Жидичин, що на північ від м. Луцька, на предмет розміщення на п'ому дулібських пам'яток III–VIII ст. н.е. та можливості відтворення дерев'яної планувальної структури поселення. Результати цього дослідження подані в статті В. О. Дем'янова та О. А. Андреєва у збірнику матеріалів до 780-річниці першої письмової згадки про с. Жидичин та подані на сайті ДЦ “Рівне-Суренж”.

Результати перевірки результатів роботи над картою Жидичина з виїздом на місцевість виявилися досить цікавими. Планувальна структура цього західного пункту в системі Русколані з укріпленими поселеннями, релігійним центром, святилищем, храмом Сонця, форпостами-городищами співпала з місцями найбільших знахідок дерев'яної кераміки, що потрапляють до місцевого шкільного музею. Трасовані на карті древні канали та річечка, які нині не існують, ще на пам'яті старожилів. А місце, указане на карті як язичницький цвинтар на віддалі 2,5–3,0 кілометра від центра села, при огляді було всипано давньою ритуальною керамікою на поверхні зораного городу одного з селян. Була досліджена й енергетика села. Місце, де тепер розміщений християнський монастир, та місце, що вказане як язичницьке святилище, потрапляють на зону підвищеної енерго-інформаційної активності землі. Саме між цими об'єктами недавно, при будівництві бані, були знайдені засипані ходи, які ще не досліджені.

Підсумовуючи сказане, констатуємо, що саме геофізичні методи досліджень спроможні розпочати новий етап у розвитку археології Волино-Карпатського регіону, який багатий залишками древніх поселень, городищ, курганів. Такі дослідження мають стати системними й обов'язковими. При будь-якому будівництві чи значних земляних роботах мають проводитись системні геофізичні дослідження, які, у першу чергу, вкажуть на ті аномалії в товщі землі, які можуть виявитись археологічними знахідками і частинами з яких може носити сенсаційний характер, виходячи з слабкої дослідженості регіону.

У таких попередніх геофізичних дослідженнях мають бути зацікавлені й археологи, і місцева влада, як на рівні областей, так і району, конкретного населеного пункту. На часі і створення державної програми із щораз ширшого застосування геофізичних методів в археології України, посилення ролі археогеофізики в дослідженнях земельних ділянок під забудову та господарську діяльність.

#### **Використана література:**

1. Электроразведка /под редакцией Хмелевского В.К., Бондаренко В.Н. – Кн.1 – Москва, 1989.

- Хмелевский В.К. Геофизические методы исследования земной коры. — Дубна, 1997.
- Журбин И.В. Геофизика в археологии: методы и результаты применения. — Ижевск, 2004.
- Станюкович А.К., Атавин А.Г., Данилова О.М., Кулешов Ю.Г. Применение метода электромагнитной индукции в археологических разведках и раскопках // Региональная геология некоторых районов СССР. — Вып. 2. — Москва, 1977.
- Станюкович А.К. Археологическая геофизика в России // Геофизика. — Москва, 1996.
- Станюкович А.К. Основные методы полевой археологической геофизики // Естественно-научные методы в археологии. — Вып. 1 — Москва, 1997.
- Бахрушин С.И., Кулешов Ю.Г., Станюкович А.К., применение металлоискателей в археологии // Новые применения физико-математических методов в археологии. — Москва, 1979.
- Дем'янов В.О., Андреев О.А. Велич Дулібії Рось. Суренж. (Таємниці Волинської землі). — Київ, 2006.
- Дем'янов В.О., Андреев О.А. Велич Дулібії Рось. Суренж. — Київ, 2007.
- Сушинський Б. Влесова книга предків. — Одеса, 2004.
- Яценко Б. Влесова книга. — Київ, 1994.
- Лимонад М.Ю., Цыганов А.И. Живые поля архитектуры. — Обнинск, 1997.
- Хапцеверов Ф. Р. Эпилогия. — Одесса, 2002.
- Валдманис Я.Я., Долацис Я.Л., Калинъ Т.К. Лозоходство — вековая загадка. — Рига, 1979.
15. [www.rivne-surenzh.com.ua](http://www.rivne-surenzh.com.ua)

**Ярослав Швягла,**  
член Колегії ВУТЛ®

### **Конференція в Ужгороді — наступна з черги подія в духовному житті лемків (до історії лемківського руху в Україні)**

3–5 травня 2008 року в Ужгороді відбулася IV Міжнародна конференція на тему "Актуальні напрями дослідження Лемківщини: історія, постаті, говорі".

Тема конференції актуальна, серйозна і відповідальна та посправжньому наукова, про що свідчить склад учасників. Участь у виступах узяли 25 доповідачів. Серед них відомі вчені: доктор наук, професор,

© Швягла Я., 2008.

директор Інституту народознавства НАН України Степан Павлюк, професор Львівської національної академії мистецтв Володимир Бадяк, професор Ужгородського університету Дмитро Семак, доцент Національного університету "Львівська політехніка" Ірина Фаріон, доцент Львівського національного університету імені Івана Франка, старший науковий співробітник Інституту народознавства ім. І. Крип'якевича Ольга Кровицька, доцент, директор Тернопільського художнього музею Ігор Дуда, старший науковий співробітник Інституту археографії і джерелознавства ім. М. Грушевського Марія Вавричин, історик Іван Красовський, письменники Іван Козак, Василь Мулеса, Юрій Щип і багато інших відомих учених, громадських діячів, дослідників цієї теми.

Не знаю, чи серед численної аудиторії учасників конференції хтось задумувався про витоки конференції, коли і як спало на думку досліджувати Лемківщину, коли і як започатковані лемківські громадські організації в Україні?

А почалось усе це 1988 р. у Фонді культури України у Львові при зустрічі голови Фонду професора, ректора Інституту декоративно-прикладного мистецтва Емануїла Миська, поета Ростислава Братуня, засłużеного працівника культури, громадського діяча Петра Когута, історика Івана Красовського та Ярослава Швягли — у вільному спілкуванні між собою учасники дискусії прийшли до висновку, що треба скористатись Горбачовською "перестройкою" і створити громадську організацію лемків, депортованих у 1944–1946 рр. як найактивніших громадян Львова. За справу організації товариства активно взялись П. Когут, І. Красовський, Я. Швягла. За короткий термін ініціативна група написала Статут товариства і зареєструвала у Львівській міській раді.

Звістка про створення товариства "Лемківщина" дуже швидко розповсюдилася серед громадськості Львова. Люди були спраглі свободи і намагались у різний спосіб звільнитись від задушливих обіймів комуністичної ідеології, духовного терору, морального приниження.

Першими, за зразком Статуту лемків, прийшли жиди і незабаром створили своє товариство, а з плином часу з'явилися, як гриби після дощу, десятки інших: Надсяння, Холмщина, Гуцульщина, Німецьке, Чеське, Польське та інші.

У наше товариство "Лемківщина" за короткий час вступило декілька сотень громадян Львова й області, а також Тернопільської, Івано-Франківської областей, були тут не тільки вихідці з Лемківщини, а й уродженці Волині, Гуцульщини, Бойківщини, Галичини й інших регіонів України.

Головою товариства на перших установчих зборах обрали Петра Когута. Обране правління товариства почало активно працювати. Згодом лемківські товариства створено в Тернополі, Івано-Франківську, Калуші, Стрию, Чорткові й багатьох інших містах, де компактно проживають лемки. Усі лемківські товариства з часом створили Всеукраїнське товариство "Лемківщина" — ВУТЛ, яке надзвичайно активно та плідно працює. Історія і діяльність якого — це тема окремої статті. Від товариства відбурунькувалась Фундація дослідження Лемківщини (ФДЛ), яка також плідно працює в царині дослідження історії, культури, освіти, обрядів, звичаїв, матеріальної культури, народного мистецтва, музичної, хорової культури. ФДЛ друкує "Лемківський календар", історії сіл Лемківщини та багато інших матеріалів про Лемківщину.

Ось така коротка історія лемківського руху в Україні — з чого і як усе почалось. Надіюсь, що багатьом це цікаво... А поза увагою залишились з'їзди, конференції, Світова федерація українських лемківських об'єднань (СФУЛО).

Усе це добрі наслідки створеного у Львові 1988 року товариства "Лемківщина". А зустріч в Ужгороді на такій тематично різноплановій конференції є ще одним незаперечним доказом невтомного поступу в лемківській справі.

## **Додаток 1. Перелік делегатів конференції**

### **Президія СФУЛО**

1. Ропецький Володимир (Львів)
2. Майкович Степан (Львів)
3. Тавпаш Андрій (Львів)
4. Венгринович Олександр (Тернопіль)
5. Криницький Стефан (доповідач) (Івано-Франківськ)
6. Данилів Оксана (Долина)
7. Дуда Ігор (доповідач), (Тернопіль)
8. Плахтій Лідія (Львів)
9. Гнатюк Мирослава (Секретаріат СФУЛО, (доповідач), Львів)
10. Солтисік Роман (Секретаріат СФУЛО, (Львів)

### **Доповідачі**

1. Семак Дмитро (Ужгород)
2. Красовський Іван (Львів)
3. Козак Іван (Перечин)
4. Павлюк Степан (Львів)
5. Фаріон Ірина (Львів)
6. Лиміч Андрій (Рівне)
7. Кровицька Ольга (Львів)
8. Вавричин Марія (Львів)
9. Мулеса Василь (Перечин)
10. Баган Олег (Дрогобич)
11. Бадяк Володимир (Львів)
12. Шип Юрій (Ужгород)
13. Завідняк Богдан (Борислав)
14. Зимомря Микола (Дрогобич)
15. Хланта Іван (Ужгород)
16. Шарга Михайло (Ужгород)
17. Німилович Олександра (Дрогобич)
18. Бодак Ярослав (Борислав)
19. Грабовський Володимир (Дрогобич)
20. Федака Павло (Ужгород)
21. Вовк Микола (Ужгород)
22. Сікора Любомир (Дрогобич)
23. Чабан Орест (Львів)

## **Гости**

1. Лаба Іван (Словаччина)
2. Клапик Штефан (Польща)
3. Ардаш Володимир (Львів)
4. Дурняк Богдан (Львів)
5. Чучка Павло (Ужгород)
6. Тарнович Олександр (Тернопіль)
7. Челак Петро (Київ)
8. Радь Іван (Львів)
9. Секела Михайло (Львів)
10. Френчко Юліан (Львів)
11. Швягла Ярослав (Львів)
12. Марканич Юрій (Брошнів-Осада)
13. Ходанич Петро
14. Ропецька Агнеса (Львів)

## Додаток 2. Фотографії Ігоря Дуди



Привітання вчительського колективу в Тур'я-Реметівській СШ



Зустріч учасників конференції в Тур'я-Реметівській СШ



Біля пам'ятника листоноші, м. Перечин

Формат видання 60x84/16. Папір офсетний.  
Обсяг 16,25 друк. арк., 15,16 умов. друк. арк.  
Наклад 200. Зам. 251.

Віддруковано в НВЕД УАД,  
79008, м. Львів, пл. Митна 1

“Хоц по світі давним лемкы розметани,  
Але в серци кождий носит край коханий...”

П.Бескид

