

наслідки діяльності лихварських банків та державних іпотечних позик. Видатний український мислитель започаткував порівняльний аналіз доходів і витрат бюджету у регіональному розрізі, з'ясував структуру та роль у господарському житті краю державних видатків. Економічна програма І. Франка спрямована на реалізацію соціальних функцій держави (зокрема через розвиток державного інвестиційного кредиту) та утвердження податкової системи, що спиралася б на принципи справедливості обкладання та сприяння розвитку господарства.

Література:

1. Злупко С. Іван Франко – економіст. – Львів, 1992.
2. Франко І. Збір. творів: У 50 томах. – К., 1985.
3. Франко І. Розмова про гроші й скарби // Франко І. Твори: В 20 томах. – К., 1956.

Вікторія Любащенко (Львів)

Наукові студії Івана Франка у царині реформаційно-протестантських впливів в Україні

Парадоксальна річ: Іван Франко ніколи спеціально не досліджував тему Реформації і протестантизму, натомість кількість його публікацій, у яких вона порушена, – чи то в контексті аналізу релігійних процесів, чи у вивченні літературної спадщини давньої і новітньої України, чи при розгляді її міжкультурних взаємин – просто вражає. Подекуди Франкові звернення до Реформації і протестантизму взагалі виглядають як вторинні сюжети, як примітки “на полях” або побіжні, подані у ширшому матеріалі, зауваження, котрі, попри видиму другорядність, мають неабияку наукову вартість. Уважне прочитання багатьох історіософських і літературознавчих праць І. Франка, в яких містяться ці “сюжети”, засвідчує напрочуд цілісний і глибокий погляд мислителя на зазначену проблему. Відтак його історико-критична спадщина й понині не залишає байдужим того, хто цікавиться реформаційними процесами в Україні.

І. Франко доволі позитивно оцінював Реформацію і пов'язані з нею церковно-опозиційні рухи, що відповідало його оптимістичному поглядові на суспільний прогрес. Для нього Реформація була тим історичним явищем, яке прискорило соціальний і духовний поступ європейського суспільства. Однак власне конфесійні складові Реформації – реформа Церкви і протестантизм – цікавили його насамперед у контексті загального культурного піднесення, що охопило новочасну Європу. “Реформація [...] дала могутий товчок розвоєві духовному і літературному всіх

європейських народів. Товчок той дався почути й нашому народові хоч посередньо, та все-таки досить сильно” [6: т. 28: 11]. При цьому вчений відійшов від усталеної в історіографії оцінки Реформації як явища вийнятоково західноєвропейського, простежуючи її впливи на слов’янські, і передусім українську, культури, виявляючи точки зіткнення нових релігійних течій з православною традицією. Відтак “Реформація і пропаганда протестантизму в Литві і в південній Русі” була одним із “цивілізаційних чинників першорядної ваги”, що зумовив “нові явища в духовному житті” України в переломну добу її історії [6: т. 25: 345].

Наукові студії І. Франка у царині реформаційно-протестантських впливів стосуються головно релігійних течій, що підготували Реформацію в Західній і Східній Європі, просвітницької діяльності протестантів в Україні і сусідніх земель, писемної спадщини еретиків і нововірців, яка увійшла до надбання української літератури. У низці статей І. Франко фіксував ідейний відголос Реформації і протестантизму в слов’яно-руських пам’ятках, у діяльності православних братств, у творчості українських полемістів, культурних і церковних діячів.

Серед тематичного розмаїття, пов’язаного із зазначеною проблематикою, **виокремимо кілька тем**, яким І. Франко приділив найбільшої уваги.

Перша тема пов’язана з передреформаційними церковно-опозиційними течіями та їхньою літературою, з якою “доходили до нас зерна дуалістичних ересів [...] з їх недоладною міфологією та чистою і гуманною етикою, з їх протестом проти клерикальної гордості і заскоружлості і против догматичної виключності візантійського православ’я. В них доходили до нас і з Заходу зерна лицарських ідеалів, Ренесансу і Реформації” [6: т. 29: 349]. Чи не найпотужнішою еретичною течією, яка залишила помітний слід у культурі православних народів, було богомильство. І саме його літературна спадщина стала предметом розгляду багатьох публікацій І. Франка.

Богомильство зацікавило українського вченого своєю критичною реакцією на суспільну і духовну кризу Середньовіччя – і на Сході, і на Заході, у вигляді генетично подібних течій месаліан, альбігойців, катарів, патеренів (“...популярна секта богомилів своїми доктринами, головно антипопівською тенденцією, грозить підірвати основи дотеперішнього суспільного і державного життя” [6: т. 38: 460]). Водночас богомильство постало чи не першою ідейно сформованою опозицією православ’ю. І в цьому для І. Франка полягав ще один позитив: своїм антихристиянським потенціалом ересь торувала шлях новому світогляду. І проклала його через апокрифічну літературу, якою захоплювала соціальні і релігійні низи. На думку І. Франка, “для нашої русько-української літератури, як писемної, так і усної (народної), пізнання апокрифічної літератури єсть безмірно важне. Не кажучи вже о тім, що [...] на великій їх частині лежить досі нестерте знання нашої мови, а почасти й нашого народного світогляду [...] і що письменні люди наші довгі віки в значній мірі тим кормили свого духа [...] в релігійно-моральнім складі понять нашого народу, хто зна, чи не більше місце займають елементи апокрифічні, ніж канонічні...” [6: т. 27: 16–17].

Учення богомилів, викладене в апокрифічному “Іоанновому Євангелії”, або “Тасмній книзі” і передане у деяких церковно-полемічних творах, ґрунтувалось на концепції абсолютної протилежності світових начал (добра і зла), перенесеній не лише на видимий (природний, суспільний), а й невидимий (у сфері людських почуттів і розуму) світи. У перманентній боротьбі двох начал полягала рушійна сила розвитку видимого (матеріального) і невидимого (духовного) життя. Сама ж боротьба набувала виразно етичної мотивації: перевага добра над злом, Божественного в людині (душі) – над її гріховною природою (тілом). Усе, що є носієм злого начала і протистоїть людині у цій боротьбі (відгомін неоплатонізму), рішуче відкидалось. Така етична аскеза передбачала не лише викриття морального занепаду Церкви, а передусім розробку суворої системи самовдосконалення особи аж до її відречення від світу. Чистота віри тут означала, по суті, подвижницьке, гідне своєї належності до світу добра існування. У цьому дуалістичному вченні закладались основи світоглядного партикуляризму (непотрібність зовнішнього авторитету, прагнення духовної автономії) і нового ідеалу людини – активної, здатної до морального поступу і євангельського служіння. Як наслідок: богомили заперечували інститут Церкви, вважаючи її продуктом злого бога (Деміурга) і вмістилищем сатани (Сатанайла), ієрархію (як прислужницю сатани), окремі засади церковного вчення і культу; шанування ікон і поклоніння хресту (як знаряддя страти, отже, символ зла) відносили до ідолопоклонства. Розхитуючи підвалини християнської ортодоксії, богомилство водночас утверджувало значення розуму в пізнанні істини, приваблюючи своєю етичною максимою, проповіддю аскетизму і релігійного подвижництва.

Європейська історична наука не знайшла достатніх фактів на підтвердження існування богомилства у східнослов'янському регіоні. Хоча, на думку деяких російських та українських учених (Ф. Успенського, Ф. Ільїнського, Б. Левицького, К. Радченка – і Франко пристає до цієї думки [6: т. 29: 185]), його відголосом була тут секта стригольників. При цьому І. Франка постійно цікавили нові документи, котрі б (на тлі відомої згадки у Никоновському літописі під 1004 і 1123 років про богомилів Леонта й Адріяна у Києві та припущень О. Веселовського, М. Драгоманова, М. Грушевського, болгарських, хорватських і сербських учених про істотний вплив богомилських ідей на православних паломників, що повертались на Русь з Греції і Балкан) могли засвідчити протилежне. Тому І. Франко так ретельно збирав і описував апокрифічні твори, поширені в Україні. Відтак неабияким історіографічним внеском стали його звернення до маловідомих тодішній науці пам'яток галицько-волинського і карпаторуського походження; і найбільшу цінність мали для нього апокрифи, “що заховалися в нашій закутку Русі-України, в Червоній Русі” [6: т. 29: 350].

Ба більше: І. Франко шукав сліди присутності тут вільнодумних груп, які спирались на богомилське або типологічно близьке йому дуалістичне вчення. Не випадково його увагу привернув лист князя Андрія Курбського, датований 70-ми роками XVI ст. У ньому російський емігрант (який мешкав тоді на Волині) скар-

жився своєму московському адресатові на вплив “болгарських басень” на українців: “Али не слышал еси, какову бѣду от таковых в литовской земли церков божія приємлет? Апостольскіе слова превращаются, развращеніе толкуют, на святых хулу полагают. И от книг русских емлючи словеса развращенные, от Еремеи попа болгарскаго сложены [...] яко щиты себѣ носят и из-за них на закон Христов поруганіи и хулами стрѣляют” [6: т. 38: 20]. Стверджував це Курбський і в своїй передмові до рукописного перекладу творів св. Йоана Дамаскина. (І. Франко висловив сумнів щодо авторства цього перекладу, не заперечуючи, однак, автентичності самого джерела). Дуалістичні ремінісценції І. Франко фіксує також в апокрифічному “Листі половця Івана Смери”, в легендарних оповіданнях і народних піснях, позначених прямим чи опосередкованим зв’язком з богомільством. І доходить однозначного висновку: “Значить, хоча історичні свідоцтва про богомільську пропаганду на Русі дуже слабкі і сумнівні, та сам факт великої популярності апокрифів, їх називання “болгарськими книгами”, а врешті богомільська закраска релігійних вірувань нашого народу свідчать достаточо про величезний вплив тої секти на нашу країну” [6: т. 38: 21].

Справді, у своєму запереченні інституту Церкви та її творів богомили прагнули витворити власну літературну традицію. Окрім згадуваного “Іоаннового Євангелія” і писань, приписуваних напівлегендарному ересіарху Єремії Богомилу, вони залишили по собі низку апокрифів, укладених на основі старозавітних (менше новозавітних) сюжетів. І. Франко доволі обережно, подекуди й скептично оцінював писемні пам’ятки, віднесені церковною традицією (опертою на візантійські і давньоруські індекси заборонених книг, наприклад, “Тактикон” Никона Черногорця та “Святославовий сборник”) до богомільства, присвятивши контекстуальному аналізу цих пам’яток чимало рецензій. (І в їхньому аналізі, до слова, демонструє блискуче знання тодішніх європейських досліджень у царині церковної і позацерковної літератури). Водночас учений не залишив поза увагою найменше джерело, перекладене в давній Україні (переважно з болгарських, грецьких і латинських рукописів), здатне підтвердити вплив богомільства на українську літературу.

Зважаючи на критичне ставлення еретиків до канонічної Біблії, особливо Старого Завіту (який також є буцімто витвором Деміурга), І. Франко зосередив свої пошуки головно на апокрифах, в яких розглядаються питання створення і кінця світу, походження добра і зла, боротьби людини із силами зла. До творів, позначених маніхейською космологією, він відносить “Слово про зачаття неба і землі”, “Про створення ангелів і архангелів”, “Про Адама і Єву”, “Бесіду трьох святителів” та ін. Есхатологічний корпус складають тлумачення на Книгу Даниїла, псевдо-Іполитове “Слово о антихристі”, “Книга Єноха”, “Одкровення Мефодія Патарського”. “Відгук боротьби з богомільством” І. Франко зафіксував і в деяких новозавітних апокрифах (євангеліях від Варнави і від Хоми, “Преніє диявола з Христом”, “Як Ісус плугом орав”, “О дереві хреснім”). Під впливом богомільства, переконаний І. Франко, написана також давньоукраїнська “Палея” (як історична, так і тлумачна)

та “обширний круг дуалістичних легенд”, з яких “пішли пізніші старослов’янські оповідання” [6: т. 29: 389].

У чому ж, на думку І. Франка, полягало “поважне значення” апокрифічної літератури “для кожного знатока нашої історії, літератури і культури”? По-перше, у тому критичному мисленні, котре збуджували апокрифи. Відтворюючи сумнівні, еретичні погляди, апокрифічні оповідання водночас демонстрували новий погляд на природу і людину, що не відповідав традиційному світоглядові та офіційній моралі. Проекція окремих етико-біблійних понять і символів на земні суспільні й особисті відносини (коли, приміром, позитивна постать у Старому Завіті виявляється прообразом злодія і шахрая у Новому, а земна істота своїми чеснотами і кмітливостю підноситься до небесного створіння) зумовлювало мирське наповнення християнського мислення. В апокрифічних переказах і легендах поняття добра і зла розкривались у буденних життєвих проявах (див.: апокрифічні оповідання “Початок світа і перші люди”, “Боротьба святого Михаїла з Люцифером”, “Сатанаїл”), а священна історія набувала соціо-етичного виміру (“Як Адам чортові записався”, “Про злих жінок”, “Про походження виноробства від сатани”). “Апокрифи не мали [...] німбу святості, перекладали їх вільніше, перероблювали і комбінували, стилізували у формі проповідей чи принагідних оповідань; одним словом, можна сказати, що на них розум православних слов’ян, а, отже, і русинів, наче робив перші кроки літературної творчості...” [6: т. 30: 247]. Відтак, по-друге, І. Франко відзначив важливу роль апокрифів для тих молодих народів, які пізніше від своїх західних сусідів прилучилися до християнської культури і лише починали створювати власну писемну традицію. І саме почасті богомільству він приписував цей “оригінальний літературний поштовх”, адже “поява секти [...] була сильним мотивом до перекладання апокрифічних писань з грецького на старослов’янський язик” [6: т. 38: 101]. По-третє, позитивне значення апокрифів полягало у прилученні України до культурного поступу інших європейських народів. “Так само, як у Західній Європі, були і у слов’янських народів апокрифи [...] тим мостом, що провадив розвій національного письменства... до свобіднішого руху, до світських тем і інтересів [...] сей процес у різних слов’янських народів відбувався в різних часах в міру їх культурного розвою...” [6: т. 38: 106]. Однак зазначене прилучення – і ця думка пронизує більшість рецензій та аналітичних розвідок І. Франка – не було для українців механічним. Навпаки, воно засвідчило глибину творчої адаптації ними апокрифів і створення на їх основі оригінальної літературної традиції.

Друга тема Франкових студій у царині Реформації і пов’язаних з нею релігійних впливів стосується діяльності й літературної спадщини протестантів. Про існування протестантів в Україні І. Франко писав дуже мало, по суті, загальними реченнями (на зразок “доходило до нас протестантство через Литву і Білу Русь [...]. Прямо з заходу доходив ще давніше гуситизм, продерлось пізніше соцініанство” [6: т. 28: 11], або “протестантські [...] думки неслися тоді в повітрі також і над блаженними полями Південної Русі” [6: т. 34: 380]). А ось протестантська література, дотична до вітчизняних історії і культури, перебувала у полі пильної уваги вченого.

І. Франко навіть дещо надуживав літературним внеском, яким відзначилися протестанти в Україні на зламі XVI–XVII ст. І писав здебільшого про доволі відомі речі: про перші біблійні переклади слов'яно-руською мовою Василя Тяпинського і Валентина Негалевського (називаючи їхнім предтечею на цій ниві Франциска Скорину), відкриття друкарень і публікацію перших наукових книг (згадуючи “Хронологію” члена Острозького освітнього гуртка, кальвініста Андрія Римші), про зумовлене протестантською пропагандою пожвавлення літературного процесу, за якого “пливла в Південну Русь ціла повінь популярних писань – теологічні трактати, проповіді, катехизми, полеміки, виклади Св. Письма...” [6: т. 34: 381]. І майже всюди, подаючи ці факти, І. Франко наголошував на зверненні протестантів до народної мови, що задовольняло “попит за новою, а ще надто витолкованою простим зрозумілим язиком Біблії” [6: т. 40: 222]. Не випадково другий період своєї історії української літератури він почав руськомовним “Катехизисом” Симона Будного, що побачив світ у Несвізькій кальвіністській друкарні 1562 року.

Цікавішими є ті публікації І. Франка, в яких простежуються непомітні, часто приховані зміни, позначені в українській культурі впливом Реформації і протестантизму. Так, він з'ясовує, яку якість принесли протестанти в українську літературу. Принесли передусім її “цілком нові, в старій Русі незнані різновиди” і форми. І. Франко посилається на щоденник кальвініста Федора Євлашевського як першу ластівку мемуарного жанру, що надавав архаїчному письменству живого психологічного струменя. За приклад пропонує “листи о справах публічних та з індивідуалістичною окраскою, призначені для прилюдного вжитку”, а також послання гуманістів і реформаторів, що перейшли на Русь через “репрезентантів східної церкви”, патріархів Єремію і Мелетія Пігаса, котрі “однако ж або самі бували на Заході, або стояли в прямих зносинах з західноєвропейськими реформаторами” [6: т. 30: 70]). А конфесійну полеміку, що охопила Україну в кінці XVI – першій половині XVII ст., протестанти наситили низкою нових ідей і концепцій (наприклад, ідеєю папи-антихриста, яку адаптували на українському ґрунті релігійний вільнодумець Стефан Зизаній і православний полеміст Іван Вишенський). І сам І. Франко неодноразово звертався до полемічних творів як свідчення уже цілком європейського рівня тогочасної української літератури. Цю думку він підтверджував, зокрема, “Апокрисисом” Христофора Філалета, під іменем якого заховався кальвініст Мартин Броневський (якого І. Франко помилково називав руським шляхтичем [6: т. 41: 229]), або яскравими антипапськими інвективами Станіслава Оріховського (якого учений помилково називав протестантом [6: т. 29: 70; 6: т. 32: 260]). Аналізуючи найцікавіші літературні пам'ятки, створені й за допомогою протестантів (“але все те робили православні або протестанти” [2: 13]), І. Франко показав зумовлювані ними зміни у суспільному і духовному житті України: “Почуття індивідуальності тут далеко сильніше, сила традиційних пут духовних далеко слабша, діяльність писательська – різномодніша і свободніша... Через школи, друкарні, прилюдні диспути життя духовне шириться, будиться чимраз у глибших масах людності” [6: т. 41: 41]).

Промовистим свідченням цього духовного піднесення були для І. Франка православні братства, “організації, просякнуті західноєвропейським реформаційним духом” [6: т. 27: 319]. І чи не найбільше його приваблювали елементи світськості, що їх втілювали у своїй церковно-культурній реформі братчики, коли “провід у інтересах духовних і літературних на Русі звільна від духовних переходить до людей світських... світські міщани... заснують школи, друкарні і подають свій голос в ділах церкви...” [6: т. 41: 55]. Як приклад нового типу людини, сформованої ренесансно-реформаційним духом емансипації, учений навіть львівського братчика Юрія Рогатинця. Останній у Франкових замальовках постає, з одного боку, новочасним бюргером, наполегливим і успішним бізнесменом, з іншого – палким патріотом своєї країни і “того, що тоді вважалося найвищим, найсвятішим добром – релігії і обряду” [6: т. 41: 42]. Однак у своєму баченні Церкви Ю. Рогатинець висловлював ідеї, що суперечать православній традиції; в них він виявився як “завзятий політик і ворог руської срархії, а навіть загалом духовенства” [6: т. 40: 251]. Ба більше – “його антиуніатська полеміка (гостро написана історія Брестського собору 1596 року) в багатьох місцях пройнята протестантським духом” [6: т. 41: 176]. У ній Ю. Рогатинець відверто відкидав “призану й православною церквою легенду про побут і мучеництво в Римі апостола Петра – тут він опирався на думку протестантського теолога Любарта” [6: т. 34: 380]. Для І. Франка постать Ю. Рогатинця є своєрідним узагальненням українця-мирянина, який репрезентував нові принципи духовної автономії, поваги до особистості, що їх утвердила Реформація. “Людська одиниця встає тут перед нами вже не як невольниця пануючих систем, догм і шаблонів, але пробує глянути на них критично і проти їх тиску виявити свободу власної думки” [6: т. 40: 259]. Відтак, на думку І. Франка, і братський рух, постаючи феноменом православної культури, цілком вписується в європейський реформаційний контекст.

Іншим типом особи, яка не відчула нової духовної перспективи України, І. Франко називав І. Вишенського. Учений розкрив ідейну суперечливість православною полеміста. Він і “прихильник консервативних поглядів у справах релігії і суспільності”, і проповідник духовно-морального очищення Церкви, її демократизації; далекий від мирського життя аскет, водночас мислитель ренесансного типу, в літературі “найяскравіший представник епохи Відродження”. (Цю думку до І. Франка розвинув уже В. Іконников [див.: 1]). “Життя поставило його на рубежі двох світів, двох історичних течій в самий центр розпалюваної між ними боротьби. З одного боку, православ'я, тісно спаяне з візантійським світоглядом, візантійською косністю і непорушністю, з іншого боку, струмені гуманізму, що вриваються із заходу, підточують весь стародавній лад життя і розхитують давні вірування” [6: т. 27: 319]. І. Франко бачив трагізм і водночас велич постаті Вишенського, який, попри свою “вчорашність” зумів принести в українську літературу новий “метод дії” – її спрямованість на нагальні питання дня, зробити з неї “могутню зброю”, що “відображувала у собі кровні інтереси південноруського населення”.

І знову І. Франко намагався з'ясувати ідейні мотиви ренесансно-реформаційної епохи, що відобразились у творчості І. Вишенського. Учений переконаний: у світоглядних позиціях ревнителя православ'я чимало спільного з кальвіністом Христовим Філалетом (“многі основні тези і виводи обох писателів зовсім однакові щодо автономізму церкви православної, щодо права світських овечок вмішуватися не тільки в адміністрацію, але і рішення питань догматики” [6: т. 30: 22]) і з антитринітарієм Мартіном Кровицьким – у запозиченні його “стилю, полемічних оборотів, номенклатури”, та головню у використанні образу папи-антихриста, взятого з його твору “Візерунок антихриста”. (І. Франко при цьому зробив цікаве, ґрунтоване на вірогідних фактах, припущення про особисте знайомство двох полемістів, що походили з одного містечка – Судової Вишні).

Щоправда, у цих паралелях учений лише окреслив шляхи адаптації реформаційних ідей у православний контекст, немовби відкладаючи цю проблему “на потім”. А творчість І. Вишенського справді залишається цікавим матеріалом для сучасників у їхніх пошуках ідейно-світоглядних взаємовпливів.

Третя тема Франкових студій над Реформацією і протестантизмом зачіпає культурні взаємини України. Йдеться передусім про країни, що пережили власні Відродження і Реформацію і відтак досягли успіху в розвитку своїх національних культур. І. Франко вважав, що близькість України до західнослов'янських земель, спільність багатьох сторінок у їхній історії мало позитивне значення для вітчизняної культури. Тому він не залишав поза увагою ті її епізоди, котрі засвідчували проєвропейський вектор України.

У контексті зазначеного певну цікавість викликають дві невеличкі й майже непомічені публікації – стаття “До історії чесько-руських взаємин” і рецензія на працю Г. Грубого “Чеські постили”. Вони з'явилися одного року (1901) і засвідчили наполегливість українського вченого в поглибленні своїх досліджень.

І. Франко намагався віднайти джерела учительних Євангелій, що були для православних своєрідною адаптацією західноєвропейських постил. Жанр постили продовжив традиції ранньохристиянської гомілії й був дуже поширеним у середні віки: постили популяризували церковні проповіді, що їх виголошували після літургії, пояснюючи зміст використаних у ній віршів Святого Письма. Спрямована на краще засвоєння біблійного матеріалу, постила стала улюбленою формою протестантської пропаганди. У православних землях Великого князівства Литовського та Речі Посполитої її функцію виконували учительні Євангелія, рукописні й друковані збірки яких з'являються XVI–XVII ст. на західних теренах України. Знайдено понад сімдесят збірок, більшість із яких вийшли з православного кола і написані не лише церковнослов'янською, а й народною мовами.

Відомі факти впливу на православну спільноту протестантської “Постили” Миколая Рея, про що І. Франко писав у багатьох публікаціях [див.: 6: т. 32: 207–370; 6: т. 35: 27–29]. Водночас у поле зору дослідника потрапили збірки проповідей, створені ще в XIV–XV ст. у Чехії та Моравії. Чеські постили мали помітний вплив

на польські постили та українські учительні Євангелія, “а в Дзікові заховалася одна з найдавніших чеських постил, писана перед гуситськими розрухами [...] коло р. 1400. Можна сказати, що з Чехії прийшов [...] звичай вироблювання проповіді за правилами схоластики і укладання постил народною мовою”. Тому “праця Грубого важна для інших слов’янських народів, що сяк чи так на протязі історії входили в стичність з чехами і були під їх впливом або впливали на них” [6: т. 33: 284].

Відзначаючи ці впливи, І. Франко вказував на давні взаємини Чехії та Корони. На сході Польщі від середини XVI ст. мешкала спільнота (“єднота”) чеських або моравських братів – поміркованої гуситської течії, що відома своїми культурними досягненнями; єпископом братства у першій половині XVII ст. був славетний педагог Ян-Амос Коменський. “[...] в добі чеської реформації [...] знаходимо [...] сліди русько-чеських взаємин, [...] звістки про те, що українські козаки були в рядах чеських таборитів, а устави південноруських, особливо церковних братств [...] носять подекуди сліди поглядів і доктрин моравських братів, з котрих деякі, без сумніву, пробували в тих сторонах” [6: т. 33: 138]. При цьому І. Франко шукав історичних слідів гуситів і їхньої писемної спадщини в Україні. “В усякім разі, – зазначає він, – можемо догадуватися, що деякі чеські протестантські постили [...] заходили на Русь. Бодай до моїх рук дійшов один примірник лютерської постили Коменського, перехований у одній священничій сім’ї від давніх поколінь” [6: т. 33: 284–285].

Не залишився поза увагою І. Франка також той факт, що “дійшли до нас із Чехії чи безпосередньо, чи за посередництвом Польщі чеські редакції західноєвропейських повістей і легенд [...]”. З другого боку, варто пригадати, що й чехи в ту пору були зацікавлені південноруським народом і його мовою, а чеський граматики Ян Благослав у своїй граматиці з р. 1572 друкує першу малоросійську народну пісню як взірець малоруської народної мови” [6: т. 33: 138]. Йдеться про найдавнішу, що дійшла до нас, українську пісню про волоського воєводу Стефана, вміщену у рукописі зі слов’янської граматики чеськобратського єпископа з Моравії Яна Благослава. Пам’ятку (яка, зокрема, розглядала карпатські діалекти, а руську мову вирізняла з-поміж інших слов’янських мов) у 50-х роках XIX ст. знайшов у Віденській цісарській бібліотеці єромонах ордену піарів о. Ігнатій Граділь. Після публікації твір Благослава привернув увагу багатьох європейських учених. І. Франко присвятив йому низку статей і початок своїх “Студій над українськими народними піснями”, вивчаючи не лише саму пісню, а й історію її запису. Остання доводила близькі контакти чеських братчиків з українцями і навіть факт існування “єдноти” в українських землях.

Відомо, що свого центру в Україні чеські протестанти не мали, та невеличкі громади існували, наприклад, у волинському Берестечку (тут на початку XVII ст. жив доктор теології Ян Турновський), у Влодаві й Венгрові на Підляшші, де пастором був Войцех Венгерський. У деяких історичних документах натрапляємо на імена чеських братів Єжи Ераста, уродженця Меджибіжжя на Поділлі, Войцеха Максима, колишнього ксьондза “на Русі”. У другій половині XVI ст. в Галичині

працював чеський учений Вацлав Мітманка. Після чергової хвилі переслідувань протестантів у Чехії на початку XVII ст. сюди емігрував відомий діяч братства, педагог Ян Фікар, а під Львовом, у Дублянах, оселився літератор Павло Крокочинський. На Підляшші, Берестейщині та Волині бував у громадсько-релігійних справах Ян Коменський. А в 1650–1654 роках він мешкав у містечку Шарош-Потокий (Сухий Потік) на Закарпатті, де створив кальвіністську школу – найбільший на той час навчальний заклад у Карпатському регіоні [див.: 2; 9; 10; 11].

Відтак І. Франко зауважив нові факти у статті українського історика С. Томашівського [5]. У ній, зокрема, доведено, що текст пісні про Стефана-воеводу передав Янові Благославу чеський учений, поет і дипломат (приїздив до Відня у справах оборони прав одновірців) Никодим (прізвище не збереглося). Він почув і записав пісню в Бенатці – містечку поблизу Бардієва, на кордоні між словаками і русинами, наполовину заселеному угорськими українцями. Це особливо схвилювало І. Франка, адже після публікації граматики Благослава більшість етнографів ототожнювала Бенатку з Венецією. Незалежно від Томашівського факт існування в XVI ст. чеських протестантів у Закарпатті довів А. Гінделі [8]. Підтверджують його і сучасні зарубіжні дослідники [12].

Отже, Угорська Русь була ще одним місцем притулку чеських вільнодумців. Це робить зрозумілим появу тут руськомовних учительних Євангелій, що з'явилися наприкінці XVI ст. Деякі з них безпосередньо написані проти протестантів: наприклад, Скотарське і Ладомирове Євангелія [3; 4]. Стаття І. Франка “Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв.” доповнює закарпатський корпус антипротестантської полеміки новими пам'ятками. Це, зокрема, “Другий лист небесний” і рукописна збірка, що її зібрав о. Ілля Яремецький-Білашевич. І хоча головним об'єктом критики в них постають Лютер і Кальвін, зрозуміло, що твори спрямовано насамперед проти місцевих нововірців. “Та, проте, – зауважував І. Франко, – полемізуючи з протестантами, [...] руське духовенство могло від них брати собі приклад проповідницького запалу” [6: т. 32: 211].

Відтак перебування чеських братчиків у Закарпатті (а у випадку з граматикою Яна Благослава – їхнє звернення до української мови і народної творчості) набуває особливого значення. Адже йдеться не лише про чеські впливи, а й про роль української культури в духовній історії чеського народу. Тому, власне, ця сторінка міжслов'янських взаємин посіла окреме місце в наукових студіях І. Франка. Не втратила вона свого дослідницького потенціалу і сьогодні.

Література:

1. Иконников В. Максим Грек и его время. Историческое исследование. – К., 1915.
2. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. – К., 1996.
3. Панькевич І. Ладомирівське учительне євангеліє // Науковий збірник товариства “Просвіта” в Ужгороді: За рік 1923. – Ужгород, 1923. – Річн. 2.
4. Петров А. Материалы для истории Закарпатской Руси. – Прага, 1923.

5. Томашівський С. Замітка до пісні про Штефана-воєводу // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – 1907. – Т. 6.
6. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
7. Франко І. Характеристика руської літератури XVI–XVIII століть // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. – К., 1993.
8. Gindely A. Geschichte der Böhmischen Brüder. – Praga, 1857. – Bd. 2.
9. Grabowski T. Literatura Braci czeskich w Polsce XVII w. – Lwów, 1938.
10. Łukaszewicz J. O kościołach Braci Czeskich w dawnej Wielkopolsce. – Poznań, 1835.
11. Nejnosz W. Wiadomość o pobycie Waclawa Mitmanka wygnańca czeckiego na Rusi Czerwonej w połowie XVI w. (Przyczynek do dziejów reformacji w Polsce) // Ziemia Czerwieńska. – 1936. – Zesz. 1.
12. Williams G. Protestantism in the Ukrainian Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth. – Cambridge, 1988.

*Валентин Вандишев (Суми),
Валерій Скотний (Дрогобич)*

Релігієзнавчі студії Івана Франка: спроба визначення витоків

В історії вітчизняної культури, а літератури й філософії зокрема, ми повсякчас зустрічаємося з ситуацією неповноти, невизначеності витоків. Певною мірою це можна пояснити невпинним бігом часу, руйнівної дії якого не уник ще ніхто. А що ж стосується конкретно української спадщини, то тут значну роль відіграє чинник суб'єктивний – втручання ідеолога, наділеного владою.

Те саме можна сказати й про доступність творчого доробку багатьох знаних мислителів нації. Скажімо, широко розповсюджене видання творів Івана Франка у п'ятдесяти томах містить далеко не всю його спадщину, чого, власне, можна було очікувати ще тоді, коли його готували і видавали. Адже ще до сторічного ювілею від дня народження І. Франка про це попереджував Є. Маланюк у статті “Франко незнаний”. Тоді він написав: “Пригадаймо деякі невеселі факти. Донині існують ніколи не видані твори Франка. Донині лежать у Львові (якщо не зникли) його невикористані рукописи. Донині немає не те що повного видання його літературної спадщини, а й навіть більш-менш “академічно” виданих окремих циклів чи окремих родів його творів, то значить, виданих за певним пляном, з певною текстологічною підготовкою та наймінімальнішим історико-літературним наświetленням” [6: 82–83]. Так і трапилося. Повного зібрання творів І. Франка не видали, не кажучи вже про масові упереджені “поправки” на особливості його епохи. Тому питання такого видання залишається на часі.

Такі тоді були часи, що не можна було за певних ідеологічних обставин, та ще й за певних суб'єктивних уподобань зробити дійсно повне зібрання творів