

Леонід  
УШКАЛОВ

---

**СКОВОРОДА,  
ШЕВЧЕНКО,  
ФЕМІНІЗМ...**

*Статті 2010–2013 років*

Харків «Майдан» 2014

УДК 82.09  
ББК 83.3(4Укр)  
У 95

*Художнє оформлення В. Носаня*

**Ушкалов Л. В.**

У 95 Сковорода, Шевченко, фемінізм... : Статті 2010–2013 років /  
Л. В. Ушкалов. – Харків : Майдан, 2014. – 312 с.  
ISBN 978-966-372-565-9

До нової книги професора Леоніда Ушкалова ввійшло півтора десятка статей, написаних упродовж 2010–2013 років. У них розглядається низка історико-літературних, філософських, богословських та культурологічних питань, пов'язаних передовсім із творчістю Григорія Сковороди (1722–1794) й Тараса Шевченка (1814–1861). Крім того, автор аналізує проблематику українського фемінізму XIX століття, розглядає окремі явища української літератури часів реформації, бароко й 1920-х років.

УДК 82.09  
ББК 83.3(4Укр)

## ЗМІСТ

Від автора . . . . . 5

### СКОВОРОДА

Новочасні автори в колі читання Сковороди . . . . . 10  
Філософія свободи Сковороди на тлі українського бароко . . . . . 24  
Сковорода й Ковалинський: історія однієї дружби . . . . . 36  
Людина межі: Сковорода в рецепції Михайла Драгоманова . . . . . 49

### ШЕВЧЕНКО

Українська культура часів Шевченка . . . . . 64  
Шевченкова «філософія серця» . . . . . 84  
«Муза сліз» Тараса Шевченка . . . . . 103  
«Ми не лукавили з тобою...»: щоденник Тараса Шевченка . . . . . 116  
Мотиви «Повісті минулих літ» у творчості Тараса Шевченка . . . . . 131  
Шевченко й Данилевський: життя, мистецтво, філософія . . . . . 140  
Хвильовий і Шевченко . . . . . 160

### ФЕМІНІЗМ

Жіноче питання в українській культурі ХІХ століття . . . . . 170

### РІЗНЕ

Стефан Зизаній в українській, польській  
та російській традиції ХVІ–ХVІІІ століть . . . . . 216

Барокові обличчя Києва .....	238
Бідність як кінічний жест: українська версія .....	259
Продовження «Архіву Розстріляного Відродження»: справа Майка Йогансена .....	270
Показчик імен .....	294

## ВІД АВТОРА

Останні кілька років були для мене по-справжньому щасливими хоча б тому, що я мав змогу багато працювати. Серед численних проектів, мабуть, найбільше важили для мене три. Перший – підготовка й видання повної академічної збірки творів мого улюбленого філософа Григорія Сковороди<sup>1</sup>. Це був мій останній сквородинський проект великого формату, коли хочете, підсумок усіх попередніх студій, присвячених Сковороді, що їх я розпочав наприкінці вже далекого 1982 року. Другий – «Архів Розстріляного Відродження»<sup>2</sup> – робота з матеріалами архівно-слідчих справ письменників Українського Ренесансу 1920-х років, чії життя і творчість нерозривно пов'язані з моїм рідним Харковом. «Архів» я готував разом із сином Сашком. Третій – «Моя шевченківська енциклопедія»<sup>3</sup>: три сотні коротких есеїв про світ ідей та образів нашого великого поета. Я присвятив цю книжку дружині Олександрі.

Крім того, за цей час я видав збірку праць під назвою «Від бароко до постмодерну»<sup>4</sup>, книжку про український реалізм XIX століття<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків: Майдан; Едмонтон; Торонто: Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

<sup>2</sup> Архів Розстріляного Відродження: матеріали архівно-слідчих справ українських письменників 1920–1930-х років / Упорядкування, передмова, примітки та коментарі Олександра й Леоніда Ушкалових. – Київ: Смолоскип, 2010. – 456 с.

<sup>3</sup> Ушкалов Л. Моя шевченківська енциклопедія: із досвіду самопізнання. – Харків: Майдан; Едмонтон; Торонто: Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2014. – 602 с.

<sup>4</sup> Ушкалов Л. Від бароко до постмодерну: есеї. – Київ: Грані-Т, 2011. – 552 с. (серія: «De profundis»).

<sup>5</sup> Ушкалов Л. Реалізм – це есхатологія: Панас Мирний. – Харків: Майдан, 2012. – 184 с.

нариса про Квітку-Оснoв'яненка<sup>6</sup> й Панаса Мирного<sup>7</sup> в серії «Знамениті українці», коментував низку творів моїх улюблених класичних авторів: Сковороди<sup>8</sup>, Квітки-Оснoв'яненка<sup>9</sup>, Шевченка<sup>10</sup>, Тичини, Рильського<sup>11</sup> та інших. Нарешті, з березня 2012-го по грудень 2013 року я вів іще один знаковий для мене проект: «Уроки літератури» на шпальтах газети «Україна молода»<sup>12</sup>. У них я пробував го-

<sup>6</sup> Ушкалов Л. Григорій Квітка-Оснoв'яненко. – Харків: Фоліо, 2012. – 120 с. (серія: «Знамениті українці»).

<sup>7</sup> Ушкалов Л. Панас Мирний. – Харків: Фоліо, 2012. – 121 с. (серія: «Знамениті українці»).

<sup>8</sup> Сковорода Г. Листи до Михайла Ковалинського / Упорядкування, передмова, примітки й коментарі проф. Леоніда Ушкалова. – Харків: Майдан, 2012. – 184 с.

<sup>9</sup> Квітка-Оснoв'яненко Г. Ф. Маруся: повісті та оповідання, драматичні твори / Передмова, примітки та коментарі Л. В. Ушкалова. – Харків: Фоліо, 2012. – 602 с. (серія: «Шкільна бібліотека української та світової літератури»); Квітка-Оснoв'яненко Г. Ф. Копотюська відьма / Передмова, примітки та коментарі Л. В. Ушкалова. – Харків: Фоліо, 2013. – 203 с. (серія: «Шкільна бібліотека української та світової літератури»).

<sup>10</sup> Шевченко Т. Г. Гайдамаки / Примітки та коментарі Л. В. Ушкалова. – Харків: Фоліо, 2011. – 667 с. (серія: «Шкільна бібліотека української та світової літератури»); Шевченко Т. Г. Художник: повісті, автобіографія, щоденник / Примітки й коментарі Л. В. Ушкалова. – Харків: Фоліо, 2012. – 827 с. (серія: «Шкільна бібліотека української та світової літератури»); Шевченко Т. Г. Катерина / Примітки й коментарі Л. В. Ушкалова. – Харків: Фоліо, 2013. – 157 с.; Шевченко Т. Г. Гайдамаки / Примітки й коментарі Л. В. Ушкалова. – Харків: Фоліо, 2013. – 141 с.

<sup>11</sup> Тичина П. Г., Рильський М. Т. Вибране / Передмова та коментарі Л. В. Ушкалова. – Харків: Фоліо, 2011. – 538 с. (серія: «Шкільна бібліотека української та світової літератури»); Тичина П. Г., Рильський М. Т. Вибрані твори / Примітки й коментарі Л. В. Ушкалова. – Харків: Фоліо, 2013. – 157 с.

<sup>12</sup> Див.: Співець людського щастя: Шевченко contra Шатобріан (7. III. 12); Далеке близьке: Сковорода й Нансен (22. III. 12); Для кого писали наші класики? Українська література та її читач (3. IV. 12); Інопланетяни. Балада про вулицю Сумську (19. IV. 12); Література й політика. Звідки беруться вірші (5. V. 12); На пам'ять про 12 травня 1933 року. Там, де кінчається українська література (15. V. 12); Література non fiction. Продовження спогадів Юрія Шевельова (29. V. 12); Оле-оле-оле-оле! Література і футбол (6. VI. 12); Любов до небошкряба. Про комедію, яка ніколи не йшла на сцені (19. VI. 12); In vino veritas. Що пили українські поети? (10. VII. 12); «Чого нам бути печальними?» Особливості національного сміху (31. VII. 12); «Ходить Фауст по Європі...»: українська література й чорт (14. VIII. 12); Жага «солодкого неробства». Трактат про помилки та інше (30. VIII. 12); «Партр цілими днями сидить у маленькій кав'ярні». До історії українського екзистенціалізму (12. IX. 12); «Чи ви, люди, подурили, чи що вам таке?» Вибори в дзеркалі української класики (25. IX. 12); «Не завидуй багатому...» Про гроші, піратів та українську класику (9. X. 12); «Ще як були ми козаками...» Тема свободи в українській традиції (23. X. 12); «Все має міру якусь...» «Золота середина» по-українськи (6. XI. 12); Яблуко на долоні. Пам'яті Олександра Довженка (20. XI. 12); «Вся влада – квітам!» До

ворити про речі, без яких наше життя взагалі немислиме: щастя, свобода, любов, правда, поезія, самотність... Героями моїх «уроків» стали і такі добре відомі всім письменники, як Сковорода, Квітка-Основ'яненко, Шевченко, Гоголь, Драгоманов, Франко, Леся Українка, Кобилянська, Винниченко, Хвильовий, Йогансен, Маланюк, Довженко, Яновський, і куди менше знані автори: Агатангел Кримський, Юліан Шпол, Кость Буревій, Леонід Чернов, Олена Теліга, Наталя Ливицька-Холодна. Мені хотілось, щоб українська літературна традиція від давнини до сьогодні в уяві моїх читачів поставала такою, якою вона дійсно була: багатою, барвистою, надзвичайно цікавою. Вважайте, що то були підготовчі начерки до моєї історії української літератури...

Не знаю, може, коли-небудь я таки й справді спробую написати свою власну історію української літератури. Але то буде згодом. А поки що я хочу реконструювати історію літератури Михайла Драгоманова. Пам'ятаєте, як у середині 1880-х років Драгоманов, цей найбільший український інтелектуал XIX століття, опинився в майже глухому куті? Чужина, болісний розрив зі старими друзями, повна самотність, безробіття, безгрішшя, безугавні напади

ювілею Григорія Сковороди (30. XI. 12); «Кохайтеся, чорнобриві...» Новорічна фантазія про любов (18. XII. 12); «Нема в світі правди...» Різдвяний триптих про українську душу (3. I. 13); «Весь світ театр, а люди в нім актори...» Homo ludens: українська версія (15. I. 13); «Серце моє, серце...» Що таке українська кордоцентричність? (29. I. 2013); Про наше вічне місто. Символічні обличчя Києва (12. II. 13); «Од мовдованина до фіна...» Поет і імперія (26. II. 13); Таке солодке слово «мімезис». Плінієві побрехеньки, по-нашому розказані (12. III. 13); «Дороги моїх днів». Про автобіографії письменників Українського Ренесансу (26. III. 13); Фридоліна чи Марія? Два слова про образ української жінки (9. IV. 13); Циган, Півник і Зануда. Що таке українська інтермедія (23. IV. 13); Український фаталізм. Думки про астрологію та інше (8. V. 13); «Я бачив дивний сон...» Що снилось нашим класикам? (22. V. 13); «Учитися, учитися, учитися». Варіації на тему Драгоманова (4. VI. 13); «Україна великою буде!» Поема про море (19. VI. 13); «Осте сте бі бо бу...» Село і місто на сторінках української класики (10. VII. 13); Україна між Сходом і Заходом. Урок з орієнтації на місцевості (24. VII. 13); Григорій + Анна: історія про вічну любов (7. VIII. 13); «Пізнай себе»: штрихи до української сократіани (29. VIII. 13); Українські птахи в українському краєвиді: Читаючи Василя Голобородька (11. IX. 13); Франкові каменярі. Що означає цей образ? (26. IX. 13); Містерія липового листочка. Есей про Шевченкову візію Бога (9. X. 13); «Ось ти, і жий!» Вступ до філософії українського фемінізму (22. X. 13); «Немов рослина в сонячній вікні...» Есей про жіночі секрети (5. XI. 13); Війна України з Україною: урок полемічної літератури (19. XI. 13); Адам у райському саду. Есей про самотність (3. XII. 13); «Навчіть їх любити, а не ненавидіти один другого»: букетик афоризмів на прощання (25. XII. 13).

в пресі... Наприкінці грудня 1885 року він писав Франкові з Женеви: «Робиться щось невидане: з 100 приятелів, котрі «братались, сестрились», з працями, котрі досі переважно хвалили люди, в котрих навіть завзятіші вороги знаходили *щось*, накінець з готовністю робити яке вгодно діло, аби дали, – чоловік сидить, мов кішка на башті серед повені, доживаючи кінця... Я, звісно, все храбрюсь, все риюсь в своїх матер'ялах, все пишу, щоб викласти хоть в скільки-небудь конечній формі те, що набрав та пригадав за 10 років, щоб хоч кому-небудь здалось, – як лизень злиже... Іноді зовсім об'єктивно бачу можливість нервного удару або сходу з ума. А коли приходиться думка стрибнути в Рону, то, вірте, не так діти, як III-ій випуск «Політичних пісень», що ще не виданий, вдержують. Хоч би його видати, а там що буде, то буде!..» Пройде кілька місяців, і Драгоманов, ніби власне заради того, щоб засвідчити можливість неможливого, розпочне роботу над історією української літератури. У його уяві це мала бути свого роду історія цивілізації в Україні. Смерть не дала вченому завершити цей грандіозний проект. Словом, зараз я працюю над книжкою «Михайло Драгоманов. Ненаписана історія української літератури».

Але це все – сказати б, «магістральні сюжети» моєї праці останніх років. А поруч із ними, ясна річ, були й сюжети меншого формату. Саме їх я й зібрав у цій книжці. Вони дуже різні. Кілька присвячено Сковороді, ще кілька – Шевченкові (три з них підготовлені на замовлення редакційної колегиі академічної «Шевченківської енциклопедії»). Найбільший за обсягом сюжет – «Жіноче питання в українській культурі XIX століття» – я написав на прохання професорки Вроцлавського університету Агнешки Матусяк. Крім того, я подаю тут статтю про «барокові обличчя Києва», написану для упорядкованої професором Деяном Айдачичем збірки «Київ і слов'янські літератури» (Київ; Београд, 2013), матеріали архівно-слідчої справи Майка Йогансена, що вже були оприлюднені в збірнику на пошану професора Володимира Моренця «Слово, яке тебе обирає» (Київ, 2013), тощо. Отже, дорогий Читачу, перед Вами книжка «Сковорода, Шевченко, фемінізм... Статті 2010–2013 років». Буду радий, коли Ви знайдете в ній щось цікаве й корисне для себе.

Щиро Ваш, Леонід УШКАЛОВ



# СКОВОРОДА

---

## НОВОЧАСНІ АВТОРИ В КОЛІ ЧИТАННЯ СКОВОРОДИ

Розмова про коло читання Сковороди сягає ще кінця XVIII століття. Власне кажучи, її започаткував Михайло Ковалинський у своїй праці «Життя Григорія Сковороди». Ковалинський називає тут десяток улюблених авторів нашого філософа. Він такий: Плутарх, Філон, Цицерон, Горацій, Лукіан, Климент, Оріген, Ніл, Діонісій Ареопагіт і Максим Сповідник. Це – давні письменники. Жодного з новочасних авторів Ковалинський не називає, зауваживши побіжно, що то були «співвідносні» з названими вище старими («из новых относительных к сим» – с. 1353)<sup>13</sup>. Зі свого боку, Сковорода, як зазначив колись Володимир Ерн, «ніколи не робив посилань на прочитані книги»<sup>14</sup>. І ця обставина дає широкий простір для різних паралелей і припущень. Скажімо, Олександра Єфименко вказувала на спорідненість філософії Сковороди з філософією Спінози<sup>15</sup>, Микола Сумцов у своїй «Історії української філософської думки» подав нарис «Вовенарг і Сковорода»<sup>16</sup>, Дмитро Чижевський говорив про вирішальний вплив на нашого філософа німецької містики<sup>17</sup>, деталізуючи цю тезу в таких працях, як

<sup>13</sup> Тут і далі цитую видання: *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011, – зазначаючи в дужках сторінку.

<sup>14</sup> *Эрн В. Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – Москва, 1912. – С. 60.

<sup>15</sup> *Ефименко А. Я.* Личность Г. С. Сковороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 5 (25). – С. 423.

<sup>16</sup> *Сумцов М. Ф.* История украинской философской думки // Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. – Харків, 1926–1927. – № 2–3. – С. 51–55.

<sup>17</sup> *Чижевский Д. Г.* С. Сковорода и немецкая мистика // Научные труды Русского народного университета в Праге. – 1929. – Т. 2. – С. 283–301.

«Сковорода й Ангел Сілезій»<sup>18</sup>, «Сковорода й Валентин Вайгель»<sup>19</sup>, Олександр Кульчицький проводив паралель між Сковородою та Коменським<sup>20</sup>, архієпископ Жан Рюпп назвав свою працю про богословські ідеї Сковороди «Український Руссо»<sup>21</sup>, Елізабет фон Ерדманн трактувала погляди Сковороди в річищі так званої «вічної філософії», чиє окреслення вперше зринуло в трактаті «De perenni philosophia libri X» італійського гуманіста Августина Стойхуса (1497–1548)<sup>22</sup>.

Загалом беручи, на підставі паралелей, які є у присвячених Сковороді працях, можна укласти досить довгий і барвистий реєстр новочасних авторів, чиї книжки він міг читати і які могли справити на нього певний вплив. Крім уже названих, тут фігурують (подаю за абеткою) Агріппа Неттесгаймський, Аріосто, Арндт, Бавмайстер, Френсіс Бейкон, Беме, Бруно, Буддей, Валла, Вольф, Ган, Гассенді, Геллерт, Гельвецій, Гроцій, Готтшед, Д'Аламбер, Декарт, Кеплер, Кірхер, Коперник, Кульман, Логау, Локк, Ломоносов, Лютер, Ляйбніц, Мальбранш, Меланхтон, Піко делла Мірандола, Ніколай Кузанський, Парацельс, Сведенборг, Сервантес, Тома Кемпійський, Тредіаковський, Франк та інші. Не кажу вже про українських авторів XVI–XVIII століть, імена яких зринають у ході розмови про «попередників Сковороди». Щоправда, ці паралелі мають, як правило, здогадний характер. А кого з новочасних авторів Сковорода знав напевно? Спробуємо відповісти на це питання, спираючись на наявні в його творах цитати, алузії й ремінісценції.

Ось, наприклад, 29-ий лист філософа до Михайла Ковалинського. Він розпочинається так: «Ex Erasmi chiliadibus proverbiorum» («Із тисяч висловів Еразма»). Далі Сковорода подає за «Адагіями» «князя гуманістів» Еразма Роттердамського (1469–1536) дві сентенції Аристотеля: «Коли ми хочемо назвати когось справжнім

<sup>18</sup> Čyževskij D. Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1930. – Bd. VII. – S. 1–33.

<sup>19</sup> Čyževskij D. Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1935. – Bd. XII. – S. 308–332.

<sup>20</sup> Kultschytzkij A. von. Der universalistische Humanismus Komensky's und personalistische Humanismus Skovoroda's // *Kratochvil J. et al.* H. S. Skovoroda, J. A. Komenský, T. G. Masaryk. – Stuttgart, 1974. – S. 30–42.

<sup>21</sup> Rupp J. Der ukrainische Rousseau: Skovoroda und seine theologische Ansichten // Hryhorij Savyč Skovoroda (1722–1794). – München, 1975. – S. 17–29.

<sup>22</sup> Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – Köln; Weimar; Wien, 2005.

другом, то кажемо, що наша душа та його душа – одне» (Велика етика, 1211a30–35) і «Друг, як кажуть, – це наше друге я» (Велика етика, 1213a25). А потім пише: «Але послухай і з Плутарха» – і наводить чималу цитату з Плутархових «Моралій» у латинському перекладі німецького філолога-класика Вільгельма Ксиландра (1532–1576). Як бачимо, Сковорода подає «старих» Аристотеля й Плутарха за «новими» Еразмом і Ксиландром. А трохи далі в листі зринають і власне «нові» автори. «Я ніколи не перестану переконувати тебе, – пише Сковорода, – щоб ти присвятив себе не вульгарним Музам, а прекрасним ділам, що їх зневажає юрба, тим книгам, яких, як каже Мюре, «рідко хто бере в руки» («*Quos rara contrectat manus*»)» (с. 1107–1109). Остання фраза – це рядок із послання дуже популярного на той час французького латиномовного поета Марка-Антуана де Мюре (1526–1588) «*Ad Petrum Gerardium*»<sup>23</sup>. «А для заохоти, – продовжує Сковорода, – не можу не скористатися такими словами нашого Еразма: «Пам’ятай, що ніщо не минає так швидко, як юність» (с. 1108–1109). А цей вислів узятий з листа Еразма Роттердамського до німецького гуманіста Крістіана Нортгоффа (1475–1532/1535)<sup>24</sup>. Отже, тільки в цьому листі є покликання на трьох новочасних авторів, які мають для Сковороди аж ніяк не менше значення, ніж названі Ковалинським старі. Першим іде Еразм Роттердамський.

Слід сказати, що наш філософ узагалі дуже високо цінував Еразма і як мислителя, і як взірцевого латиномовного письменника. Недаром у 4-му листі до Ковалинського він писав: «Нічого тепер не скажу про стиль твого листа. Повір – мені здавалось, що я чую нашого Еразма, настільки твій лист пройнятий латинським духом» (с. 1066). Мабуть, найчастіше Сковорода звертався до Еразмових «Адагій». Саме звідти він брав численні сентенції, наприклад вислів Теофраста «*Annus producit, non ager*» («Рік родить, не земля») у «силі» байки «Гній та Алмаз», вислів Теренція «*Ita fugias, ut ne praeter casam*» («Від лиха тікай, та хати не минай») у діалозі «Двоє», вислів Зенодота «*Multa novit vulpes, sed echinus unum magnum*» («Багато знань у лиса, а в їжака одне, та велике») у притчі «Вдяч-

<sup>23</sup> M. Antonii Mureti Presbyterii, J. C. et Civis Romani Oratores ac Poetae clarissimi Orationes, Epistolae, Hymnique Sacri. Editio nova. – Lipsiae, MDCLXV. – P. 492.

<sup>24</sup> Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum / Per P. S. Allen. – Oxonii, MCMVI. – T. I (1484–1514). – P. 173.

ний Єродій», вислів Феокрита «Fidere, Batte, decet; melius cras fors an habebit» («Треба бути мужнім, любий Батте, можливо, завтра стане краще») у 66-му листі до Ковалинського, вислів Проперція «In magnis et voluisse sat est» («У великому достатньо й прагнути») у листі до Кирила Ляшевецького (№ 95) тощо. Навіть Василія Великого в 57-му листі до Ковалинського Сковорода цитував за Еразмом. «Маючи їх [індійських мурашок] на увазі, – пише філософ, – божественний Василій у нашого Еразма так говорить своїм нащадкам: «Робити те, в чому немає потреби, чи буде це лідійська брила, чи труд золотоносних мурашок, тим менше не слід, чим менше це потрібно» (с. 1154)<sup>25</sup>. Загалом, Еразмові «Адагії» Сковорода цитував близько трьох десятків разів.

Багато важили для нашого філософа й «Домашні бесіди» («Colloquia familiaria») Еразма – твір свого часу дуже популярний. Примірник цієї книги був і в бібліотеці Харківського колегіуму<sup>26</sup>. Звідти Сковорода бере окремі фрази, як, скажімо, у 7-му листі до Ковалинського, де він пише про те, що друзів слід обирати так, щоб «не дістати, за прислів'ям, замість чистого золота ὄλοχαλκον, тобто підробку з міді, або замість скарбів – вугілля». У такій формі це прислів'я зринає в Еразмовому діалозі «Virgo ἰσοϋαμος»<sup>27</sup>. Те саме стосується й деяких сюжетів. Наприклад, коли в діалозі «Алфавит» мова заходить про «мужичка Конона», котрий підносить у дарунок Людовіку XII-му (точніше, Людовіку XI-му) ріпу (с. 656), то цей сюжет узято з Еразмового діалогу «Гамірний бенкет»<sup>28</sup>. Зрештою, можна шукати й інші його джерела. Колись Микола Сиваченко казав, що сюжет про Конона й короля Людовіка XI Сковорода запозичив з виданої в Москві 1773 року збірки «Спутник и собеседник веселых людей», що є перекладом німецького видання 1769 року «Vademecum für lustige Leute»<sup>29</sup>. Поза сумнівом, Сковорода читав

<sup>25</sup> Пор.: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. – Amsterdam; London; New York; Tokyo, 1993. – Ordinis II. – Т. 1. – Р. 343–344.

<sup>26</sup> Сумцов Н. Заметки о старопечатных книгах Харьковской духовной семинарии // Киевская старина. – 1888. – Т. XXI. – Июнь. – С. 89.

<sup>27</sup> Див.: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. – Amsterdam; London; New York; Tokyo, 1972. – Ordinis I. – Т. 3. – Р. 291.

<sup>28</sup> Див.: Эразм Роттердамский. Разговоры запросто / Пер. с лат. С. Маркиша. – Москва, 1969. – С. 303–304.

<sup>29</sup> Сиваченко М. До коментування «Алфавита мира» Г. С. Сковороди // Сиваченко М. Над текстами українських письменників. – Київ, 1985. – С. 20–22.

збірники новел. Наприклад, його легенда про пустельника й птаха, що зринає в трактаті «*Silenus Alcibiadis*» та в притчі «Вдячний Єродій», має за основу сюжет із популярної антології «Велике зеркало прикладів», прототипом якої був укладений єзуїтом Йоанном Майором збірник «*Magnum speculum exemplorum*» (переклади цієї легенди відомі в Україні й до Сковороди<sup>30</sup>). Міг він читати й «Спутник и собеседник веселых людей». Але мені все ж таки здається, що джерелом історії про Конона й Людовіка XI є «Гамірний бенкет», адже трохи далі Сковорода згадує сюжет про слугу, «який зняв на людях з королівського вбрання блоху» (с. 669). Тут він має на думці розказану Еразмом у «Гамірному бенкеті» історію про те, як слуга, котрий зняв блоху з одягу того ж таки Людовіка XI, отримав у нагороду сорок золотих. Побачивши це, інший слуга за якийсь час удав, що зробив королю ту саму послугу. Але за неї він отримав сорок ударів батоном<sup>31</sup>. З «Гамірного бенкету» Сковорода бере й образ «піфагорівського торжища» в 47-му листі до Ковалинського: «Хіба світ і юрба – не краще видовище, до того ж безкоштовне, подібне до знаного піфагорівського торжища?»<sup>32</sup>. Тим часом образ моряка після аварії з 19-го листа до Ковалинського: «Я – той моряк, що, викинутий на берег під час аварії корабля, інших своїх братів, на котрих чекає те ж саме, непевним голосом попереджає, яких сирен і страховищ їм слід остерігатись і куди прямувати» – узятий з Еразмового діалогу «Необачна обітниця»<sup>33</sup>, а фраза з листа до Федора Жебокрицького (№ 96): «Царство Небесне, як і дівоча незайманість, любить, аби його брали силою» – грайливо поєднує Євангеліє від Матвія: «...Царство Небесне здобувається силою...»

<sup>30</sup> Див.: Хрестоматія давньої української літератури / Упор. О. І. Білецький. Вид. 2-е, випр. і доп. – Київ, 1952. – С. 574.

<sup>31</sup> *Эразм Роттердамский*. Разговоры запросто / Пер. с лат. С. Маркиша. – С. 304–305.

<sup>32</sup> Пор.: «Усіх, хто зібрався на торжищі, Піфагор поділив на три групи: одні прийшли, щоб продати, другі – щоб купити, нарешті, треті прийшли на ринок з однією-єдиною метою – подивитись, що сюди привезли та що тут діється; і тільки вони щасливі, тому що вільні від турбот і радіють просто так, безкорисно. Філософ у нашому світі... поводитьсь саме так, як ці люди на торжищі» [*Эразм Роттердамский*. Разговоры запросто / Пер. с лат. С. Маркиша. – С. 301].

<sup>33</sup> Пор.: «Так моряки, які пережили корабельну аварію, мають звичку застерігати перед небезпекотою тих, хто пускається в далеке плавання» [*Эразм Роттердамский*. Похвала глупоті. Домашні бесіди / Пер. з латини В. Литвинова, Й. Кобова. – Київ, 1993. – С. 110].

(Мт. 11: 12) – та діалог Еразма «Залицяльник і дівчина», чия героїня Марія каже: «І вам, чоловікам, а не нам, жінкам, личить просити дозволу на нього [шлюб]. Дівчата раді схопленню і насильству, інколи навіть тоді, коли вони палко кохають»<sup>34</sup>. Та, певно, найцікавіший концепт, навіяний «Домашніми бесідами» Еразма, – це образ Христа як «єврейського Епікура», що зринає наприкінці 30-ої пісні «Саду божественних пісень». Згадаймо, що каже Гедоній у діалозі «Епікуреєць»: «Отже, якщо епікурейці – це ті, хто живе приємно, то ніхто не може називатися епікурейцем з більшим на те правом, ніж святі й благочестиві. А якщо нас непокоять імена, то ніхто так не заслуговує на ймення епікурейця, як прославлений і шанований глава християнської філософії»<sup>35</sup>. У греків *ἐπίκουρος* означає «помічник». У той час як природний закон був майже стертий із пам'яті гріхами, як закон Мойсея швидше розбурхував пристрасті, ніж їх гасив, як світом безперешкодно правив тиран Сатана, тільки Він один надав нагальну допомогу людському роду, який гинув. І грубо помиляються ті, хто плеще, начебто Христос від природи сам був сумний та меланхолік і ніби нас закликав до безрадісного життя. Навпаки, тільки Він показує нам життя, найприємніше з усіх можливих і по вінця наповнене справжнім задоволенням – якщо тільки не висить над нами Танталова каменюка»<sup>36</sup>. Ці міркування Гедонія щодо Христа-«епікурейця» виразно віддунують не лише у фіналі 30-ої пісні «Саду...», але й у словах Памви з діалогу «Асхань»: «І звісно, аж ніяк не знають самих себе ті бідолахи, які називають Христа та його друзів меланхоліками» (с. 330), – і в поезії «Fabula de Tantalos», адже Сковорода теж говорить про камінь, який висить над головою Тантала, коли той бенкетує на небі, – деталь, що її немає в грецькій міфології»<sup>37</sup>.

Нарешті, слід згадати й Еразмову «Похвалу Глупоті». Рефлексом цієї знаменитої сатири можна вважати, зокрема, образ Алквіядових силенів, який зринає у передмові до «Харківських байок»: «Таку мову й людину греки називали *σκληρὸς* – картинка, назовні

<sup>34</sup> Там само. – С. 140.

<sup>35</sup> Тобто Христос.

<sup>36</sup> *Эразм Роттердамский. Разговоры запросто / Пер. с лат. С. Маркиша. – С. 633; пор.: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. – Amsterdam; London; New York; Tokyo, 1972. – Ordinis I. – Т. 3. – P. 731–732.*

<sup>37</sup> Див.: Словник античної міфології. 2-е вид. – Київ, 1989. – С. 188–189.

смішна, а всередині прекрасна» (с. 154)<sup>38</sup>. Більше того, «Алківіадовим силеном», як стверджував Сковорода в однойменному трактаті, є й Біблія. Еразмова «Похвала Глупоті» приходить на пам'ять і тоді, коли в трактаті «Лотова дружина» Сковорода змальовує горній Єрусалим в образі «республіки»: «Немає в тій республіці ні старості, ні статі, ні різниці. Усе там спільне» (с. 788)<sup>39</sup>, – і тоді, коли в 47-му листі до Ковалинського він пише про те, що мудрі люди «вивчають з користю для себе нещастя інших і дивляться на них згори, наче гомерівські боги з небес» (с. 1135)<sup>40</sup>. Словом, творчість Еразма важить для Сковороди дуже багато.

Не менше значення мав для нього й Ксиландр як перекладач Плутарха. Справа в тому, що з усіх греко-римських класиків саме Плутарх був для Сковороди найулюбленішим письменником. Наприклад, у діалозі «Алфавит» Сковорода, покликаючись на Плутарха, говорить про гасло «Пізнай себе» на Аполлоновому храмі в Дельфах. У цьому ж таки діалозі він услід за Плутархом (життєпис Алківіада) згадує про Сократового даймона («янгола-охоронця»). Ім'я Плутарха зринає в трактаті «Silenus Alcibiadis», у діалозі «Боротьба архістратига Михайла із Сатаною». А головне – філософ рясно цитує Плутарха в листах до Михайла Ковалинського. Зокрема, 73-ій лист (с. 1174–1177), написаний у липні 1766 року, повністю складають нотатки з Плутархового трактату «Про спокій душі». Майже через чверть століття, у 1790 році, Сковорода перекладе цей трактат книжною українською мовою. При тому, як відзначав іще Сергій Дложевський<sup>41</sup>, філософ зробив свій переклад не

<sup>38</sup> Пор.: «Подібно Алківіадовим силенам, все на світі має два обличчя, дуже не схожі поміж собою. Коли одне з них, зовнішнє, – ніби смерть, то внутрішнє – життя; і навпаки, якщо перше – життя, тоді друге – смерть. І так все в житті буває одночасно: красивим і потворним, багатим і бідним, ганебним і славним, вченим і невченим, сильним і немічним, видатним і нікчемним, веселим і сумним, щасливим і нещасливим, дружнім і ворожим, цілющим і згубним. Одне слово, якщо відкрити силена, все виявиться зовсім протилежним» [*Еразм Роттердамський. Похвала глупоті. Домашні бесіди / Пер. з латини В. Литвинова, Й. Ковова. – С. 38*].

<sup>39</sup> Пор.: «Справді-бо, хіба то не найбільше щастя зображувати потойбічне життя з такою точністю, немов провів ти в цій республіці довгі роки...» [там само. – С. 74].

<sup>40</sup> У «Похвалі Глупоті» про гомерівських богів сказано таке: коли їм набридають поважні справи, «сідають вони на край неба і, посихлявши лоби, дивляться, чим займаються люди на землі. Для богів це вельми приємне видовище» [там само. – С. 62].

<sup>41</sup> *Дложевський С. Плутарх у листуванні Сковороди // Памяти Г. С. Сковороди (1722–1922). – Одеса, 1923. – С. 85–97.*



з грецького оригіналу («Περὶ εὐθυμίας»), а з його латинського перекладу «De tranquillitate animi», зробленого Ксиландром<sup>42</sup>. І можна не сумніватися в тому, що й втрачені сквородинські переклади чотирьох інших Плутархових трактатів («Про Боже правосуддя», «Про смерть», «Про те, що треба остерігатися боргів», «Про жадо-бу до багатства») були зроблені за Ксиландром.

Нарешті, третій автор, якого Сковорода цитував у 29-му листі до Ковалинського, – Марк Антуан де Мюре. Його твори в старій українській школі активно використовували під час вивчення латинської просодії<sup>43</sup> та курсу риторики<sup>44</sup>. Отже, звернення до них Сковорода цілком природне. Наш філософ переклав по-українськи дві поезії цього автора. «O delicati blanda etc.» («О ніжна, мила...») – це переклад цитованого у 29-му листі до Ковалинського послання де Мюре «Ad Petrum Gerardium», а «In Natalem Iesu» – переклад «священного гімну» цього ж таки автора «In Natali Domini»<sup>45</sup>. Крім того, Сковорода переклав по-українськи здійснений Марком Антуаном де Мюре прозовий латинський переказ змісту комедії Теренція «Брати» («Adelphi»). Павло Попов припускав, що наш філософ користувався при цьому ляйпцизьким виданням комедій Теренція 1738 року «Terentii Afri Comoediae sex...»<sup>46</sup>. Можливо, і в деяких оригінальних творах Сковорода відлунюють образи де Мюре. Скажімо, коли наш філософ у поезії «Про святу вечерю, або Про вічність» («De sacra caena, seu aeternitate») пише: «Si mihi carnis opes desunt, tu es Persica Gaza» («Тіла багатств коли в мене немає, ти перським скарбом будь!»), то образ «перського скарбу» навіяний тут рядками послання де Мюре «Ad Petrum Gerardium»: «Ut laetus ad vos tendit et gazis libens / Vos anteponeit Persicis»<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Plutarchi Chaeronensis omnium que extant operum tomus II, continens Moralia Gulielmo Xylandro interprete. – Venet, 1560.

<sup>43</sup> Лебедев А. С. Феоктист Мочульский, архиепископ Белгородский (1787–1799 г.) и Курский (1799–1818 г.). – Харьков, 1896. – С. 8.

<sup>44</sup> Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – Київ, 1979. – Т. 1. – С. 210–211.

<sup>45</sup> Čyževskij D. Literarische Lesefrüchte. Skovorodas Übersetzungen aus Muretus // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1939. – Bd. XVI. – S. 342–343.

<sup>46</sup> Попов П. М. Нові сторінки літературної спадщини Г. Сковорода. (Про переклад комедії Теренція «Брати» і невідомий переклад оди Горация) // Радянське літературознавство. – 1960. – № 4. – С. 104.

<sup>47</sup> M. Antonii Mureti Presbyterii, J. C. et Civis Romani Oratores ac Poetae clarissimi Orationes, Epistolae, Hymnique Sacri. Editio nova. – Lipsiae, MDCLXV. – P. 492.

(у перекладі Миколи Зерова: «Як лину я до тебе, одкидаючи / Усі розкоші Персії»<sup>48</sup>).

Щоб завершити розмову про переклади Сковорода з новолатинських авторів, згадаю також те, що він здійснив прозовий переклад оди дуже популярного у свій час фламандського латиномовного поета Сідеруна де Госсе (Sidronius Hosschius, Syderoen de Hoossche – 1596–1653) «Ad Georgium Chamberlinum» («До Георгія Чамберліна»)<sup>49</sup>. Аналіз цього перекладу подав іще наприкінці 1930-х років Дмитро Чижевський на сторінках журналу «Zeitschrift für slavische Philologie»<sup>50</sup>.

Іще одним новолатинським автором, якого любляв читати Сковорода, був італійський гуманіст П'єтро Анжело Мандзоллі (бл. 1500 – бл. 1551). У 19-му листі до Ковалинського філософ писав: «Світ – це загорожа для дурнів і балаган пороків», – як співає наш Палінгеній» (с. 1089–1090). Цю пікантну сентенцію він узяв з поеми Мандзоллі «Zodiacus vitae» («Зодіак життя») – одного з найпопулярніших філософських трактатів італійського Ренесансу, який Мандзоллі видав під прибраним ім'ям Marcello Palingenio Stellato. У третій книзі цієї поеми Епікур, завершуючи свої невтішні роздуми про людський рід, каже: «Mundus stultorum cavea, errorumque taberna»<sup>51</sup>. Поему Мандзоллі Сковорода знав, мабуть, іще з часів навчання в Києво-Могилянській академії. Принаймні його вчитель Симон Тодорський у курсі грецької мови використовував «Зодіак життя» як джерело дидактичного матеріалу<sup>52</sup>. А в наступному, 20-му, листі до Ковалинського, наш філософ писав: «Твого жартівливого Палінгенія я дістав для тебе без великих зусиль. Читай його, обточуй, черпай із нього, повертай, витискай і насичуйся...» (с. 1091–1092).

Крім того, у своїх «Філологічних виписках» («Excerpta philologica») Сковорода покликається на видатного німецького філо-

<sup>48</sup> Зеров М. Твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 1. – С. 384.

<sup>49</sup> Sidronii Hosschii e Societate Jesu Elegiarum libri sex. – Lovanii, 1690. – P. 116–120.

<sup>50</sup> Čyževskij D. Literarische Lesefrüchte. Zu einer Übersetzung von Skovoroda // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1939. – Bd. XVI. – S. 343.

<sup>51</sup> Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae... – Basileae, MDXLVIII. – P. 31.

<sup>52</sup> Див.: Андрушко В. П'єр-Анжело Мандзоллі – натхненник Г. С. Сковороди? // Сковорода Григорій. Образ мислителя. – Київ, 1997. – С. 226–229.

лога-класика, поета й систематика літератури, професора поетики й риторики Віттенберзького університету Августа Бухнера (1591–1661), а власне, на його 28-ий лист, адресований онукові – Йоганну Христофору (листи Бухнера вперше вийшли окремим виданням у Дрездені 1679 року, а потім перевидавалися в 1707-му та 1710 роках), на кардинала, бібліотекаря Ватиканської бібліотеки Цезаря Баронія (1538–1607) – автора «Священної історії» («*Annales Ecclesiastici*») у 12-и томах, широко відомої в Російській імперії за часів Сковороди, зокрема, завдяки її синоптичному перекладу<sup>53</sup>, а також на посібник для проповідників «*Aurifodina artium et scientiarum omnium*» («Золота копальня всіх мистецтв і наук»), написаний відомим німецьким єзуїтом Єремією Дрексле-лем (1581–1638).

Згадаймо й ще одного новочасного автора, на якого покликав-ся Сковорода, – Алена Рене Лесажа (1668–1747). У 55-му листі до Ковалинського філософ, зацитувавши старовинну епіграму: «*Inveni portum, spes et fortuna, valete! / Sat me lusistis: ludite nunc alios!*» («Я знайшов гавань, прощайте, надіє і щастя! / Досить ви бавились мною, бавтесь тепер уже іншими»), каже далі так: «Цей напрочуд вишуканий двовірш запозичено в того невідомого автора, котрий, хто б він не був, досить красномовно й докладно описав гомерівським віршем Жільблазові блукання» (с. 1148–1149). Старовинна епіграма: «*Inveni portum*»<sup>54</sup> завершує дев'яту книгу роману Лесажа «Історія Жіля Блаза із Сантільяни»<sup>55</sup>. Сковорода називає Лесажа «невідомим автором», оскільки на той час снували плітки, нібито «Історія Жіля Блаза...» є плагіатом з якогось іспанського оригіналу. Одним із тих, хто їх поширював, був Вольтер, якого Лесаж вивів у десятій книзі свого роману в образі «модного поета» дона Габрієля Тріякєро, тобто «шарлатана». Роман Лесажа в 1760–1761 роках був перекладений по-російському Васи́лієм Тепловим і виданий у Санкт-Петербурзькій Академії наук. Примірник цієї книги був

<sup>53</sup> Бароний Ц. Деянія церковная и гражданская от Рождества Господа нашего Иисуса Христа. – Москва, 1719.

<sup>54</sup> Див. про неї: Савчук О. «*Inveni portum...*»: о рецепции одной латинской эпиграммы в творчестве Сковороды // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ukraina e Russia XVII–XVIII secolo / A cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli. Redazione di M. Piacentini. – Alessandria, 1999. – С. 199–214.

<sup>55</sup> Див.: Лесаж А.-Р. Жиль Блаз / Пер. с фр. под ред. С. С. Трубачева. – Санкт-Петербург, 1901. – С. 458.

у бібліотеці Харківського колегіуму. Теплов переклав цей двовірш так: «Нашел пристанище. Надежда, счастье, прощайте. Довольно вы / Играли мною, играйте ныне другими»<sup>56</sup>. Далі в 55-му листі Сковорода подає ще три віршовані варіації цієї епіграми. Крім того, вона зринає також у діалогах «Двоє» та «Алфавит», у трактаті «Потоп зміїний» та в одному з листів до Якова Правицького (№ 89).

Ясна річ, названі мною новочасні західні автори – далеко не всі, кого читав Сковорода. Наприклад, Андрій Ковалівський припускав, що мотив «китайської мудрості» у віршованому діалозі Сковороди «Розмова про Премудрість» з'явився не без впливу знаменитої книги «Confucius Sinarum Philosophus» («Конфуцій – китайський філософ»), виданої в Парижі 1687 року. Це видання – переклад трьох книг конфуціанського «Чотирикнижжя», виконаний езуїтами Просперо Инторчетта, Філіппом Купле, Крістіаном Вольфгангом Гердтріхом і Франсуа де Ружмоном (примірник книги є в бібліотеці Харківського університету)<sup>57</sup>. Тим часом Елізабет фон Ердманн, коментуючи сквородинський образ «фабрики світу» в трактаті «Silenus Alcibiadis» («Після цієї Мойсеевої передмови починається сотворіння творива, постання тіні, роблення Божих див, фабрика Його фігур» – с. 740), каже, що саме в таких контекстах цей образ зринає у вже згадуваній книзі Августина Стойхуса «De perenni philosophia libri X»<sup>58</sup>. Щоправда, це всього лиш припущення, адже образ «дивної фабрики світу» досить поширений. З українських авторів його вживав ще Іпатій Потій<sup>59</sup>. Натомість цілком упевнено можна говорити про те, що Сковорода читав популярні за його часу західні емблематичні книжки. Можливо, він знав збірки Вена, Гуго та Сааведри. А найулюбленішою серед них, поза сумнівом, була амстердамська енциклопедія «Symbola et emblemata selecta»<sup>60</sup>. Саме з неї походять численні сквородинські образи. Досить при-

<sup>56</sup> Похождения Жилблаза де Сантилланы описанные г. Лесажем, а переведенныя Академии Наук переводчиком Василием Тепловым. – Санкт-Петербург, 1754. – Т. III. – С. 319.

<sup>57</sup> Ковалівський А. П. Григорій Сковорода: дослідження і переклади. – Харків, 2007. – С. 206 (прим.).

<sup>58</sup> Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – S. 306.

<sup>59</sup> Див.: *Pociey H. Kazania i homilie.* – Poczaiów, 1788. – S. 616.

<sup>60</sup> *Symbola et emblemata selecta...* – Amstelaedami: Apud Henricum Wetstenium, 1705.

гадати хоч би 14 узятих звідти емблематичних малюнків у діалозі «Алфавит». А загалом із цієї збірки Сковорода так чи інакше використовує малюнки під номерами 7, 13, 24, 43, 45, 47, 57, 59, 80, 112, 129, 135, 142, 158, 161, 164, 167, 168, 174, 182, 203, 211, 213, 217, 225, 260, 283, 302, 309, 310, 320, 332, 336, 351, 358, 372, 383, 399, 403, 404, 410, 414, 415, 417, 422, 423, 433, 440, 441, 443, 457, 461, 462, 480, 482, 487, 493, 497, 534, 541, 551, 554, 557, 564, 577, 591, 613, 615, 625, 645, 649, 654, 718, 721, 728, 733, 741, 744, 748, 754, 769, 774, 776, 785, – тобто 84 образи. Але ця тема заслуговує на окрему розмову.

А кого читав Сковорода з вітчизняних авторів? Мабуть, найперше тут слід згадати Феофана Прокоповича. Ім'я Прокоповича зринає у Сковороди всього раз, у діалозі «Боротьба архістратиґа Михайла із Сатаною», де наш філософ цитує в трохи зміненому вигляді десять рядків «Епінікіона» («Воспоим Господеви! О, Боже всесильный!»), – зазначивши на берегах: «Ці вірші з переможної пісні Феофана Прокоповича, ректора Київської Академії, який тримовно оспівував царя Петра, котрий переміг під містом Полтавою. Спочив президентом у Синоді. Вічна пам'ять» (с. 852). Та насправді філософ звертався до творчості Прокоповича частіше. Скажімо, трактат «Потоп зміїний» він завершує уривком з гратуляційних віршів Прокоповича до імператриці Анни Іоанівни: «Проч уступай, проч! / Печальная ночь! / Сонце всходит, / Свѣт вводит, / Свѣт вводит, / Радость рѳдит. / Проч уступай, проч! Потопная ночь!» (с. 975)<sup>61</sup>, – а інші рядки з цієї ж таки Прокоповичевої поезії («Ты наш ясный свѣт, / Ты наш красный цвѣт, / Ты красота, / Ты доброта») відлунюють у приспіві 21-ї пісні «Саду божественных пісень»: «О щастіе! наш ясный свѣт, / О щастіе, наш красный цвѣт»<sup>62</sup>. Може, навіть одне зі своїх улюблених понять «кураж» Сковорода взяв у Прокоповича, адже, як свідчив Макс Фасмер, у Російській імперії це слово вперше з'являється саме в його творах<sup>63</sup>. Іще один згадуваний Сковородою український автор – Варлаам Лашевський. У діалозі «Боротьба архістратиґа Михайла із Сатаною» Сковорода

<sup>61</sup> Shevelov G. Y. Prolegomena to Studies of Skovoroda's Language and Style // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R. H. Marshall, Jr. and Th. E. Bird. – Edmonton; Toronto, 1994. – P. 98.

<sup>62</sup> Čyževskij D. Literarische Lesefrüchte. Ein Zitat aus Prokopovyč bei Skovoroda // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1934. – Bd. XI. – S. 22.

<sup>63</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. 4-е изд., стереотип. – Москва, 2004. – Т. 2. – С. 422.

цитує чималу пісню (п'ять строф із початком шостої) «Безплідна, що плаче» («Кто даст мнѣ крилѣ нынѣ? Кто даст посребренны?»), зазначивши на берегах: «Ця пісня взята з трагедокомедії «Гнана Церква». Апокаліпсна жінка, переслідувана змієм, або хор співає там цю пісню. Це – милий твір Варлаама Лашевського, який викладав у Києві також богослів'я з єврейською та грецькою мовами<sup>64</sup>, а ще був керівником останнього виправлення Біблії. Помер архімандритом Донським. Вічна пам'ять!» (с. 848–849). А трохи далі філософ цитує і «Переможну пісню» («Пой и воспой! Коль благ Бог твой!») з «Гнаної Церкви» Лашевського, зробивши такий коментар: «І ця пісня з того ж таки твору Лашевського. Її співає хор, коли жінка звільняється від змія. О полум'я, що знищило київську бібліотеку. Скільки таких манускриптів ти погубило!» (с. 851). Філософ говорить тут про пожежу, яка сталася 29 лютого 1780 року, коли згоріла бібліотека Києво-Могилянської академії. Три строфи канта «Безплідна, що плаче» Сковорода подає (зі змінами) також у діалозі «Потоп зміїний». Крім того, у діалозі «Двоє» він цитує в дещо зміненому вигляді леонівські вірші з поезики свого професора в Києво-Могилянській академії Георгія Кониського: «Чиста птица голубица таков дух имѣет: / Буде мѣсто гдѣ не чисто, тамо не почіет. / Развѣ травы и дубравы, и сѣнь есть от зноя: / Там пріятно и прохладно мѣсто ей покоя» (с. 404)<sup>65</sup>, – а от пісня лицемірів «Боже! востани! Что спиши?» з діалогу «Боротьба архістратиґа Михайла із Сатаною» (с. 842) дуже нагадує молитву Фарисея з «Трагедокомедії» ще одного могилянського вчителя Сковороди Михайла Козачинського, створеної ним 1734 року під час перебування в Карловцях<sup>66</sup>.

Отже, серед новочасних авторів у колі читання Сковороди на першому плані перебувають західні латиномовні письменники XVI–XVII століть: Еразм Роттердамський, Марк Антуан де Мюре, Сідерун де Госсє, П'єтро Анжело Мандзоллі, Август Бухнер, Це-

<sup>64</sup> Його латиномовна граматика грецької мови була перекладена по-російському й видана ще за життя Сковороди [див.: *Лашевский В. Греческая грамматика, в которой также различные греческие диалекты и просодия из разных древних писателей / Пер. с лат. В. Петрова. – Санкт-Петербург, 1788*].

<sup>65</sup> *Волинський П. Основи теорії літератури. Вступ до літературознавства. – Київ, 1962. – С. 183.*

<sup>66</sup> Пор.: *Ерчић В. Мануил (Михаил) Козачинский и његова Траедокомедија. – Нови Сад; Београд, 1980. – С. 519–521.*

---

зар Бароній, Єремія Дрексель та інші. За тодішніми західними виданнями й перекладами Сковорода знав також греко-римську класику. Так, свого улюбленця Плутарха він читав не в оригіналі, а в латинському перекладі Ксиландра. Важливе місце в колі читання Сковороди посідали й західні емблематичні енциклопедії XVI–XVIII століть, передовсім амстердамська збірка «*Symbola et emblemata selecta*». Дешицію із західних джерел, як-от роман Лесажа «Історія Жіля Блаза із Сантільяни», філософ знав у російських перекладах. А ще він читав (переважно в рукописах, цитуючи їх згодом, мабуть, по пам'яті) твори письменників кола Києво-Могилянської академії, зокрема Прокоповича та Лацевського. Судячи з усього, саме цих новочасних авторів і мав на думці Михайло Ковалинський під трохи загадковим окресленням «співвідносні із давніми письменниками».

## ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ СКОВОРОДИ НА ТЛІ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО

Екзистенціалісти привчили нас думати, що фундаментальною рисою людського існування, чи екзистенції, є свобода. Власне кажучи, вони трактували свободу не як рису чи атрибут, а як саму субстанцію людини, тобто як щось таке, чим людина є. Серед попередників екзистенціалістів часом називають і Сковороду. Не буду зараз говорити, наскільки обґрунтована ця думка сама по собі, але те, що є підстави розглядати Сковороду як «філософа свободи», не викликає в мене сумнівів. Ідеться не лише про його науку – ідеться про його спосіб існування, бо навіть славетна автоепітафія нашого філософа «Світ ловив мене, та не спіймав» – то не що інше, як радикальний маніфест свободи.

Тема сквородинської свободи в історії філософії, ясна річ, не нова. Численні її аспекти з різних епістемологічних засад і в різних стратегіях свого часу розглядали Олексій Плахотний<sup>67</sup>, Олександр фон Кульчицький<sup>68</sup>, Андрій Пашук<sup>69</sup>, Зоя Скринник<sup>70</sup>, Володимир

---

<sup>67</sup> Плахотний О. Ф. Проблема свободи і відповідальності у філософії Г. С. Сковороди // Тези доповідей республіканської наукової конференції, присвяченої 250-річчю з дня народження Г. С. Сковороди (1722–1794). – Харків, 1972. – С. 36–38.

<sup>68</sup> *Kultchytzkyi A. Skovoroda – philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme // Skovoroda philosophe ukrainien: Colloque tenu le 18 janvier 1973 à l'Institut d'Études Slaves de Paris a l'occasion du 250<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Skovoroda (1722–1794) / Préf. de P. Pascal. – Paris, 1976. – P. 55–110.*

<sup>69</sup> Пашук А. Проблема свободи у філософії Г. Сковороди // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. – Львів, 1994. – Т. ССХХVІІІ. – С. 405–423.

<sup>70</sup> Скринник З. Проблема свободи у філософії Г. Сковороди // Спадщина Григорія Сковороди і сучасність: Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21–22 грудня 1994 р. / Головний ред. та упоряд. А. Карась. – Львів, 1996. – С. 66–70.



Мокрий<sup>71</sup>, Роман Кісь<sup>72</sup>, Іван Стогній<sup>73</sup> та інші. На особливу увагу заслуговує тут книжка Мирослава Поповича «Григорій Сковорода: філософія свободи»<sup>74</sup>. Утім, інтелектуальний ландшафт, на якому постанала філософія свободи Сковороди, на мою думку, досі належно не увиражений. Це стосується, зокрема, української барокової традиції.

Не так давно відомий італійський славіст Санте Ґрачотті в статті «Українська культура XVII ст. і Європа» писав: «...Культ свободи-незалежності та громадянських прав в українців виявляється вже з XVII ст., і тому саме це століття становить непомилну ознаку приналежності України до Європи»<sup>75</sup>. А далі, пославшись на «Вірші на жалосний погреб Сагайдачного» Касіяна Саковича та на «Синопис» Інокентія Гізеля, Ґрачотті зазначає: «Насамкінець хочу згадати про поезію, яка виходить поза хронологічні, але не поза тематично-культурні рамки нашої теми, тобто про «De libertate» Сковороди, твір, присвячений батькові вільної батьківщини – Богданові Хмельницькому; вкрай важливим є те, що на широкому горизонті письменника, який є також філософом та високого рівня богословом, – присутня ця тема»<sup>76</sup>.

Справді, свобода, тобто «вольность, своебодность, наслаждение, любодарование, любочестіє» (так окреслено це поняття в «Лексиконі славенороському» Памви Беринди)<sup>77</sup>, потрактована як найвища цінність земного життя людини, є одним із наскрізних мотивів української барокової літератури. У цьому можна вбачати не лише відзначену Санте Ґрачотті «європейськість» тогочасної України, але й превалювання в ній ідеалів лицарського стану та навіть прояв прикметних рис психічного складу українця, для якого, на

<sup>71</sup> *Мокрый W.* Idea wolności w rozumieniu Hryhorija Skovorody i Tarasa Szewczenki // Z polskich studiów slawistycznych. Seria IX. – Warszawa, 1998. – S. 217–223.

<sup>72</sup> *Кісь Р.* Антропологічна пневматологія Г. Сковороди та європейський духовний контекст // Transfiguratio. Преображення: Альманах християнської думки. – Львів, 2003. – Вип. перший. – С. 44–76.

<sup>73</sup> *Стогній І. Г.* Сковорода про свободу і справедливість // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / Відп. ред. проф. І. П. Стогній. – Київ, 2003. – С. 179–193.

<sup>74</sup> *Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи. – Київ, 2007.

<sup>75</sup> *Ґрачотті С.* Українська культура XVII ст. і Європа // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи: Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. – Київ; Венеція, 1996. – С. 4.

<sup>76</sup> Там само. – С. 4–5.

<sup>77</sup> *Беринда П.* Лексикон славенороскій и имен толкованіе. – Кутейно, 1683. – Стб. 143.

думку Дмитра Чижевського, характерне «стремління до свободи в різних розуміннях цього слова»<sup>78</sup>. Так чи інакше, українські автори XVII–XVIII століть раз по раз звертаються до теми свободи. Справжнім панегіриком свободі є вже «Юстифікація невинності» (1623) Мелетія Смотрицького. Свобода, – каже Смотрицький, – воістину «золота, а точніше – неоціненна... , недаром Діоген, коли його спитали, що в людському житті найліпше, відповів: «Libertas: haec enim semel amissa non facile recuperatur»<sup>79</sup>. А завершує свої міркування про свободу Смотрицький такими словами: «Солодкою, неймовірно солодкою є свобода, бо за неї, буває, легко віддають не тільки багатство, не тільки здоров'я, а навіть саме життя»<sup>80</sup>.

Слід відзначити, що українські письменники XVII–XVIII століть асоціювали свободу перш за все з поняттям «золота вольність» (*aurea libertas*). Це поняття набуло значного поширення в тогочасній Європі, а в Речі Посполитій узагалі стало справжньою серцевиною політичного устрою, забезпечуючи шляхті численні права й привілеї. У всякому разі, його трактували як найпосутніший складник лицарського ідеалу. Якраз таким постає воно і в згаданих Ірачотті «Віршах...» Касіяна Саковича:

Вѣрность подданных против пану то справует,  
    Же им што наибольшого есть в людех дарует.  
Найболшую реч mezi всѣми сужу волность,  
    Которои в стосованю уступает годность.  
Того ми посвѣдчити могут всѣ створеня,  
    Которыи з натуры прагнут свобоженя.  
Золотая волность, так еи называют,  
    Доступити еи всѣ пилне ся старают.  
Леч она не каждому может быти дана,  
    Толко тым, што боронят ойчизны и пана.  
Мензтвом еи рыцерѣ в войнах доступуют.  
    Не грошми, але кровю ся еи докупуют<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1991. – С. 17.

<sup>79</sup> *Iustificacia niewinności*. – S. l., 1923. – К. 3 v. – 4 v.

<sup>80</sup> *Ibid.* – К. 4 v. – 5.

<sup>81</sup> Сакович К. Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного // *Титов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 38.

Часом навіть у суто церковно-релігійних жанрах, наприклад у проповіді, тема свободи постає саме в перспективі «золотої вольності». Досить пригадати хоч би збірку господських казань одного з найяскравіших українських барокових проповідників XVII століття Антонія Радивиловського «Вінець Христа». «Межи всіма добрами дочасними, в которых колвек ся человек кохает, – каже Радивиловський, покликаючись на авторитет грецьких та римських класиків, – яко то может ся кохати в высокої породѣ, в щастю, в богатствѣ, в славѣ, в силѣ, в пієнкости тѣла, в пріятелях, немаш лѣпшого и зацнѣйшого добра над волность, як мовит Лівіуш историк: «Над всѣ людскіє дочасні добра найлѣпшим добром разумѣю волность». Ксенофан зась: «Заправды над всѣ рѣчи зацнѣйшую рѣч разумѣю быти себѣ волным»<sup>82</sup>.

Ясна річ, ця ідея розгортається не лише в, сказати б, «персоналістській» стратегії. Вона неодмінно зринає також тоді, коли мова заходить про справи церковні або суспільно-політичні. Скажімо, той-таки Мелетій Смотрицький, обстоюючи церковні права «старожитнього народу руського», висуває на передній край поняття свободи. «Наш руський народ прилучився до народу польського як рівний до рівного, як вільний до вільного. Але де ж бо та свобода, якщо він мав би бути поневолений у вірі»<sup>83</sup>. Та сама ідея перебуває також у підложжі неприхованої відрази до всіляких форм неволі. Досить пригадати бодай промову Івана Богуну, що її (коли вірити авторові «Історії русів») цей славетний соратник Богдана Хмельницького виголосив на чигиринському «генеральному сеймі» 1650 року. Обґрунтовуючи свою незгоду із запропонованою гетьманом Хмельницьким ідеєю союзу України з «єдиновірною» та «єдиноплеменною» Москвою, Богун казав: «...В народѣ московском владычествует самое неключимое рабство и невольничество в высочайшей степени... и человекѣ, по их мыслям, произведены на свѣт будто для того, чтобы в нем не имѣть ничего, а только рабствовать»<sup>84</sup>.

Тим часом самого Хмельницького десь від середини XVII століття в старій Україні зазвичай сприймали як «батька вольності». Уславлення свободи пов'язане з ім'ям великого гетьмана і в «Оді до вольності» («De libertate») Сковороди:

<sup>82</sup> Радивиловський А. Вѣнец Христов. – Київ, 1688. – Арк. 479 зв. – 480.

<sup>83</sup> Supplicacia... – S. l., 1623. – К. 3 v.

<sup>84</sup> Исторія русов или Малой Россіи. – Москва, 1846. – С. 98.

Что то за волность? добро в ней какое?  
Ины говорят, будто золотое.  
Ах! не златое, если сравнить злато,  
Против волности еще оно блато.  
О когда б же мнѣ в дурнѣ не пошиться!  
Дабы волности не могл как лишиться.  
Будь славен во вѣк, о муже избранне,  
Волности отче, герою Богдане<sup>85</sup>!

Коментуючи ці вірші, Дмитро Чижевський свого часу слушно зазначав: «Згадку про Богдана Хмельницького в «*De libertate*» Сковороди... як про «отця вольности» та «героя» можна інтерпретувати різно. Характеристична, розуміється, згадка про українського національного героя, який би вжиток не хотів зробити з цієї згадки Сковорода»<sup>86</sup>.

Утім, у письменників старої України свобода, як і чимало інших філософських універсалій, має не лише «горизонтальний» (людина на «театрі життя»), але й «вертикальний» (людина – Абсолют) вимір. Є він і в розумінні героїчного чину Богдана Хмельницького. Про це красномовно свідчить назва шкільної драми, що її студенти Києво-Могилянської академії грали 1728 року на відзнаку вісімдесятої річниці початку війни Хмельницького з поляками: «Милость Божа, Україну от неудобносимих обид лядських чрез Богдана Зиновія Хмельницького, преславного войск запорозьких гетьмана, свободившая». Неважко додати, що Хмельницький змальований тут як свого роду «другий Мойсей», який, згідно з Божим промислом, виводить свій народ з «египетської неволі».

Крім того, поняття свободи в його «вертикальній» стратегії українські барокові автори трактували як *liberum arbitrium*, тобто як «самовластіє» («самовольная волность, добровольная волность, волная воля»<sup>87</sup>). Людина, будши образом і подобою Божою, постає

<sup>85</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011. – С. 116.

<sup>86</sup> Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2004. – С. 205 прим.

<sup>87</sup> Беринда П. Лексікон славеноросскій и имен толкованіе. – Кутейно, 1683. – Стб. 142.

тут питомо «самовласною», а отже, здатною самочинно обирати поміж добром і злом. «Волность и свободу волѣ того ради дал нам Господь Бог, – писав василіянський богослов, сучасник Сковороди, – да на небо заробляєм, того бо ради свободная воля наша есть, да бысмо самохотнѣ (взываючи в помощь Духа Пресвятаго) хронилися злого и творили доброе и да бысмо самохотнѣ поддавали волю свою под волю Божую...»<sup>88</sup>. З огляду на це українські барокові богослови досить часто спрямовують свої полемічні стріли проти характерного для протестантизму кальвіністського взірця радикального обмеження свободи волі, здійснюваного за рахунок абсолютизації Божої благодаті. «Добровольных теды слуг и наслѣдовцов потребуе Пан, а не поневольных, – указував, зокрема, Петро Могила у своєму «Хресті Христа Спасителя», – отколь ясне дается вѣдати, же не з предуставленія Божого воля человѣчая на доброе албо на злое скланятися мусит (яко калвінські дѣти учат), абовѣм, яко Августін мовит: «Предуставленіє Божіє многым ест причиною встаня, а жадному не ест причиною упаданя»<sup>89</sup>. Зіпертій передовсім на відповідно витлумачені слова святого апостола Павла: «Бо спасені ви благодаттю через віру, а це не від вас, то – дар Божий, не від діл...» (Еф. 2: 8–9) протестантській апології віри як одної-єдиної засади порятунку душі українські письменники XVII–XVIII століть зазвичай протипокладають тезу: «віра без діл – мертва» (Як. 2: 26). Варто пригадати хоч би звернені до гетьмана Самойловича панегіричні вірші, мабуть, найрафінованішого українського поета доби високого бароко Івана Величковського:

Рекл би ктось: «Сама вѣра до неба досягнет»,  
 отвѣщаю: «И кождій того з вѣри прыгнет»,  
 Леч питаю: «Мертвій труп лѣтати чи может?»  
 А вѣра без дѣл мертва, як же то возможет?»  
 Вѣра едно ест крило, о одном несмѣло  
 Крилѣ летѣти, звлаща морем – страшно дѣло<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Начатки догматико-нравоучительного богословия. – Почаїв, 1770. – С. 244–245.

<sup>89</sup> *Могила П. Крест Христа Спасителя // Титов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.* – Київ, 1924. – С. 281.

<sup>90</sup> *Величковський І. Твори.* – Київ, 1972. – С. 168.

З другого боку, наші письменники XVII–XVIII століть були цілком свідомі того, що ушкоджена первородним гріхом людська природа в справі порятунку не може поклатися тільки на свої власні сили. «Изгнанный из рая земнаго, купно же и лишенный небснаго, род наш челоувѣческій в праотцѣ своемъ Адамѣ не может без искуснаго вожда возвратитися в свое наслѣдіе..., – писав Симеон Полоцький, пояснюючи найглибший сенс містерії Воплочення. – Того ради умилосердися о своей твари всемилостивый Творец послал нам вожда искуснѣйшаго, пастыра блаженнѣйшаго, душу свою за ны, овцы, положившаго, едиnorodнаго Сына своего, да ны призовет и изведет от тмы невѣрія, от прелести діаволскія и от работы вѣчныя»<sup>91</sup>. Ясна річ, що в цьому разі пелагіанська апологія відрубного від Божого промислу природного існування людини, згідно з якою «до спасенія не треба челоувѣкови ласки Божои надприроднои..., но толко треба до того щегулне соизволенія людскаго, которога то соизволенія... и всемогущая сила Божая не потрафит в челоувѣкови справити, ежели челоувѣк не схощет»<sup>92</sup>, зазнає різкої критики. Мовляв, дарма, що, наприклад, стародавні філософи, які жили до Різдва, «так много писали о добродѣтелях, рекше о цнотах..., сами так цнотливое и воздержное житіе проводили, обаче ничтоже у Бога себѣ заслужили, не были бо в ласцѣ Божіей...»<sup>93</sup>. Натомість Сковорода, по-перше, ніколи особливо не педалював мотив «первородного гріха», а по-друге, ніколи не визнавав християнського ексклюзивізму. Для нього істина не має ані початку, ані кінця, і коли Бог є істина, то всі люди мають доступ до неї. Михайло Ковалинський свідчив: якщо інші професори Харківського колегіуму вчили мене, що «добродѣтель гражданская одна есть ничто пред Верховнымъ Существомъ, что Марк Аврелій, Тит, Сократ, Платон и прочіе славные в древности великими дѣлами и сердцемъ люди должны быть нещасливы, потому что не имѣли историческаго знанія о вещах, случившихся после ихъ», то «Сковорода утверждал, что во всѣхъ оныхъ мужахъ действовалъ Духъ Вышній, а посему и недостойны они осужденія, но почтенія и по-

<sup>91</sup> *Полоцький С. Вечера душевная.* – Москва, 1681. – Арк. 396.

<sup>92</sup> *Начатки догмато-нравоучительнаго богословія.* – Почаїв, 1770. – С. 854.

<sup>93</sup> *Сѣмя слова Божія.* – Почаїв, 1772. – С. 215; пор., наприклад: *Мысли при чтеніи Посланія святаго апостола Павла к Колоссяномъ, изложенные в Харьковскомъ духовномъ коллегіумѣ... ректоромъ коллегіума и богословскихъ наукъ профессоромъ протоіереемъ и кавалеромъ Андреемъ Прокоповичемъ.* – Санкт-Петербург, 1820. – С. 15.

дражання в любови к истиннѣ. и если Бог есть истинна, то они были вѣрныи служители его»<sup>94</sup>. Поза сумнівом, у цих міркуваннях Сковорода можна відчути якийсь пелагіанський присмак. Але, з другого боку, Христос і «дух свободи» для нашого філософа нерозривно пов'язані. Оспівуючи Різдво, він каже таке:

Обѣщан пророками, отчими нароками.  
Рѣшит в послѣдня лѣта. Печать новаго завѣта.  
Дух свободы внутрь нас родит.  
Веселитесь! яко с нами Бог<sup>95</sup>.

Я гадаю, Сковорода міг би повторити вслід за Антонієм Радивилівським: «Рекл апостол Павел: «Идеже дух, тамо свобода», – а я реку: «Идеже крест Христов, тамо и свобода»<sup>96</sup>.

Таким чином, переважна більшість українських письменників доби бароко, зокрема й Сковорода, у своїх міркуваннях про свободу намагалася йти «середнім шляхом» між Скіллою протестантського фаталізму й Харібдою пелагіанства. А крім того, вони щосили противилися спробам тогочасних скептиків-лібертинів, яких що ближче до кінця барокової доби, то ставало все більше й більше, поставити на місце Божого промислу цілком індиферентний щодо людини природний закон. Іншими словами, вони відмовлялися визнати трагічну самотність «малого світу» перед лицем «світу великого». Не так давно, – писав учитель Сковорода Георгій Кониський, котрий завзято змагався з усеосяжним вольтер'янським скепсисом<sup>97</sup>, – був у нас «иностранец, учитель господских дѣтей, один из тѣх, коих ученіе ядом невѣрія растворено бывает. Он во время безведрія... услышав сказующаго, что в таком случаѣ надобно Бога молить и каются в беззаконіях, с дерзким безстыдством отозвался: «Суетна, де, молитва, когда так заведен порядок натуры в самом созданіи міра: стужа и дождь потому у нас, что в других странах

<sup>94</sup> Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1352–1353.

<sup>95</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 54.

<sup>96</sup> Радивилівський А. Огородок Маріи Богородици. – Київ, 1676. – С. 469.

<sup>97</sup> Див.: Письмо г-на Волтера к учителям Церкви и богословам [и] ответ на оное письмо архиепископа Могилевскаго Георгия Конисскаго // Домашняя беседа. – 1867. – Вып. 46. – С. 1102–1106; Вып. 47. – С. 1122–1126; Вып. 48. – С. 1154–1156.

свѣта в самое сіе время жары и бездождія». «Сему новому мудрецу, – продовжує Кониський, – сдѣлан был вопрос: когда Бог заводил часы будущих времен, видѣл ли тогда род человѣческой, для коего создал и распредѣлил времена, и не просто род человѣческой, но и поступки их, добродѣтели и злодѣянія? Слѣпаго Бога никакая философія не пріємлет. Ежели убо видѣл, то и завел часы будущих времен с перемѣнами их, и не иначе как таковым образом, чтобы благорастворенный воздух и плодоносныя времена служили народу добродѣтельному, напротив, безгодіе и неплодство были бы в наказаніе людям стропотным и развращенным. А когда так завел он времена, то кающимся о беззаконіях своих и просящим милости его завел купно и перемѣну вреда на пользу и безгодія во благовременіе. При таком сужденіи приведены были ему и ясныя свидѣтельства из слова Божія... Тут должен был замолчать оный философ, хотя болѣе хотѣлось бы ему противорѣчить истинѣ, но препятствовало, кажется, и то, что он христіанскія овцы волною покрывался, а потому и говоритъ против слова Божія почитал себѣ несвойственным»<sup>98</sup>.

Отже, навряд чи помилюся, коли скажу, що українські барокві автори, як правило, послідовно обстоювали ідею «синергії», тобто особливого узгодження людської волі (*propria voluntas*) із Божим промислом, що дозволяє вселенській гармонії поширюватися також на теренах власне мікrokосмових за умови пізнання і вправного виконання людиною призначеної їй ролі в усеосязній «божественній комедії»: «...Мы на сем свѣтѣ так имѣмся, як тїи, що комедію виправляють. Паки они ту комедію виправляють, различніи особы показывают, то есть иншіи показывает на себѣ особу короля, иншіи князя, иншіи слугу, иншіи жебрака. А як скончают комедію свою, тогда всѣ себѣ равны покажутся. Так и мы на сем свѣтѣ в разных застаем состояніях и урядах, едни от нас имут уряды вышніи, другіи нижніи, иншіи велми пониженіи, а всѣ единому Богу в житіи нашем служим, когда же пріидет конец вѣка, тогда всѣ равны покажемся. и яко тых, що комедію виправляли, не за тоє похваляют, що кто был царем, кто велможею, князем, но за тоє токмо хвалят, що кто красно добре особу свою удавал, так и на Страшном Судѣ не за достоинство и уряды нынѣшніи

<sup>98</sup> Собрание сочинений Георгія Конисскаго, архієпископа Бѣлорусскаго. – Санкт-Петербург, 1835. – Ч. 1. – С. 240–241.



будет Бог платити, но за дѣла и за заслуги добрыи в тых урядах»<sup>99</sup>. Це – цитата з почаївської книжки 1772 року «Зерня Божого слова». А років за чотири перед тим в усній розмові Сковорода висловив точнісінько ту саму думку: «Свѣт подобен театру: чтоб представить на театрѣ игру с успѣхом и похвалою, то берут роли по способностям. Дѣйствующее лице на театрѣ не по знатности роли, но за удачность игры вообщее похваляется. Я долго разсуждал о сем и по многом испытаніи себя увидѣл, что не могу представить на театрѣ свѣта никакого лица удачно, кромѣ самага низкаго, простаго, безпечнаго, уединеннаго: я сію ролю выбрал, взялъ и доволен»<sup>100</sup>.

Чим же в такому разі є свобода? Поза сумнівом, це усвідомлений і переведений у життя Божий промисел. Інша справа, що вільна воля людини надто вже часто постає сваволею супроти Божого промислу, тобто гріхом. Приневолити людину до гріха не годен і сам диявол. Одна лиш людська сваволя породжує зло, до якого Творець не має жодного стосунку. Як це розуміти? Дуже просто, – каже греко-католицький богослов, сучасник Сковороди. Уявіть собі, що хтось кинув якусь річ, а вона, вдарившись об іншу річ, змінила напрямок свого руху. «Якоже бо в случаи том летѣніе верженныя вещи имѣет причину началнѣйшую, вергшаго тую ж вещь, хотя то, же криво летит, не от началнѣйшія уже причины, но от тоя вещи, о которую отбивается, бывает, так подобнѣ дѣла и sprawy наши от Бога и от нас имѣют причину свою»<sup>101</sup>. А тепер порівняймо це зі словами Сковороди з листа до Василя Максимовича від 1764 року. Природу зла, – писав філософ, – я розумію так, як розумів її святий Максим Сповідник. «Он говорит, что нѣтъ нѣгдѣ злости, ни в чем никогда»<sup>102</sup>. Как же так, если видим, что

<sup>99</sup> Сѣмя слова Божія. – Почаїв, 1772. – С. 65–66.

<sup>100</sup> Ковалинский М. Жизнь Григорія Сковороды. – С. 1359.

<sup>101</sup> Начатки догматико-нравоучительнаго богословія. – Почаїв, 1770. – С. 204.

<sup>102</sup> Думка про онтологічну незакоріненість зла звучить у Максима Сповідника так: «...Зло не було й не буде самостійно існуючим за власною природою, адже воно не має (для себе) у суцюзі жодної сутності, або природи, або самостійної іпостасі, або сили, або дії, не є ані якістю, ані кількістю, ані стосунком, ані місцем, ані часом, ані становищем, ані дією, ані рухом, ані володінням, ані пасивністю, так, щоб за природою споглядалося в чомусь суцюзі, і зовсім не існує у всьому цьому за природою засвоєнням, воно не є ані початком, ані серединою, ані кінцем, але – щоб сказати, охоплюючи все у визначенні, – зло є недостатністю діяльності притаманних природі сил стосовно (їхньої) мети і, власне, нічим іншим» [Максим Исповед-

почти вездѣ одна злость? Он учит, что злость не что иное, точию тѣ ж от Бога созданніи благиі вещи, приведенны кѣм в безпорядок. Вот, напримѣр, наложил кто на голову сапог, а на ноги шапку. Безпорядок зол подлинно, но чтоб шапка или сапоги жизни человѣческой не полезны были, кто скажет? А сколько я примѣтил, то сей безпорядок по болшой части зависит на разсужденіи времени, мѣста, мѣры и персоны. Напримѣр, в горячей лѣтней полдень без достойного резону шубу таскать; заснул ли кто безвременно и безмѣрно или не на мѣстѣ, хулы достойна непорядочность, но не сон или гнѣвъ; все бо есть благое. и развѣ я не понимаю, что мудріи люде житіе человѣческое уподобили комедіалним играм? Можно сказать, что ты этой персоны по природѣ удачно представить на театрѣ не можеш. Но лзя ли сказать, что тая или другая персона комедіи вредна, если благоразумной сочинитель ея опредѣлил? и великіи персоны, и подліи маски в важной сей житія нашего комедіи премудрій Творец опредѣлил»<sup>103</sup>. Ось ця думка про онтологічну незакоріненість зла взагалі була характерна для українського богослів'я XVII–XVIII століть. Може, найкраще її висловив, покликаючись на Діонісія Ареопігита, Кирило Ставровецький у своїй «Учительній Євангелії»: «...По великому Деонісію, Бог нѣ єдиного зла не сотвори, но злоба нѣ з Бога, ни в Бозѣ, но внѣ Бога, злоба ест внѣ бытіа, безобразна, тѣмже и непостоянна, но премѣнна, превротна...»<sup>104</sup>. А рівно через 150 років після появи листа Сковороди до Василя Максимовича один із найглибших російських філософів «срібного віку» отець Павло Флоренський, який був шанувальником Сковороди<sup>105</sup> й барокової традиції як такої, напише: «Усе в особистості на своєму місці», «усе в ній буває за чином» – це означає: вся її життє-діяльність відбувається згідно з даним їй Божим законом, а не інакше; це означає, що й сама вона, малий світ, посідає у світі, – великому світі, – саме те місце, яке їй споконвіку призначене, – не збочує зі шляху, даного їй

---

ник. Творения. – М., 1994. – Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV. – С. 26].

<sup>103</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1266–1267.

<sup>104</sup> Транквіліон-Ставровецький К. Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 225.

<sup>105</sup> Див.: Марченко О. В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков: исследования и материалы. – Москва, 2007. – С. 100.

і такого, що найшвидше веде до Царства Небесного. У «буванні всього за чином» полягає і краса творива, і його добро та істина. Навпаки, відхід від чину – це і потворність, і зло, і неправда. Усе прекрасне і добре, і істинне, але – коли «за чином»; усе потворне, зле й неправдиве, – коли *само-чинне, само-вільне, само-управне, «по-своєму»*. Гріх – це і є «по-своєму», а Сатана – «По-своєму»<sup>106</sup>.

Мені здається, що саме ці слова чудово передають основну інтуїцію і Григорія Сковороди, і українського бароко, коли мати на думці «вертикальний» вимір людської свободи.

---

<sup>106</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины (I). – Москва, 1990. – С. 177.

## СКОВОРОДА Й КОВАЛИНСЬКИЙ: ІСТОРІЯ ОДНІЄЇ ДРУЖБИ

Навесні 1762 року мандрівний філософ і поет Григорій Сковорода, якому невдовзі мало виповнитися сорок років, завітав до Харкова. Перед цим він майже два роки жив у когось зі своїх приятелів у селі Стариця, що за 39 верст від Білгорода. І, мабуть, саме тут, у Харкові, його приятель протоєрей Петро Ковалинський розказав філософові про свого племінника, студента класу богослів'я Харківського колегіуму Михайла Ковалинського. Згодом сам Ковалинський у «Житті Григорія Сковороди» напише про те, як вони вперше стрілися з філософом, ось так: «Сковорода приїхав до Харкова й жив у своїх знайомих уже кілька тижнів. Одного разу він прийшов у гості в колегіум і, побачивши там кількох незнайомих йому людей, спитав, чи нема, бува, серед них такого-то, племінника Н. Н. Той молодий чоловік якраз був там, і знайомі Сковороди сказали, що ото він і є. Сковорода, глянувши на нього, полюбив його – і полюбив до самісінької смерті».

На ту пору Михайлові йшов вісімнадцятий рік. Він народився 16 лютого 1745 року в сім'ї священика Миколаївської церкви Олексіївської кріпості отця Івана Ковалинського (згодом отець Іван стане протоєреєм Зміївської соборної Троїцької церкви). Навчатись у Харківському колегіумі Михайло почав у 1753 році. Хтозна, що саме в цьому юнакові аж так сильно припало Сковороді до душі, але від дня їхньої першої зустрічі й до кінця життя Ковалинський стане для нашого самотнього філософа, мабуть, найріднішою людиною. Їхня дружба, я б навіть сказав, «духовний роман», те, що стародавні греки називали словом *φιλία*, – триватиме кілька десятиліть.

Саме заради Михайла Ковалинського Сковорода й повертається на роботу в Харківський колегіум, коли білгородський та обо-

янський єпископ Йоасаф Миткевич запропонував йому обійняти посаду вчителя. Про це філософ прямо писав в одному з листів до свого улюбленця: «Адже заради тебе, одверто кажучи, заради тебе одного, я залишив мій такий приемний спокій, пустився на життєві хвилі, упродовж двох років зазнав стільки ворожнечі, зіткнувся з такими клепами, з такою ненавистю. Жоден архімандрит чи ігумен монастиря не відірвав би мене від найсолодшого спокою на шкоду моїй репутації та здоров'ю, коли б значно раніше їхніх наполягань і вимог я не побачив тебе, коли б з першого погляду ти не полюбився так моїй душі».

Отже, з вересня 1762-го по червень 1764 року Сковорода читає в Харківському колегіумі курси синтаксими й грецької мови. До кола його вихованців, крім Михайла Ковалинського, входили молодший Михайлів брат Григорій, їхній двоюрідний брат Максим, Яків Правицький, Василь Білзор, Олексій Базилевич, Микола Заводовський, Яків Єнкевич... Для цих молодих людей філософ став ніби другим батьком. Він читав разом з ними свої улюблені книжки, зокрема Плутархові «Моралії», «Про старість» Цицерона, оди Горація, комедії Теренція та Менандра, «Моральні листи до Луцілія» Сенеки, «Практик» Євагрія Понтійського, «Адагії» та «Домашні бесіди» Еразма Роттердамського, «Зодіак життя» П'єтро Анжело Мандзоллі, «Історію Жіля Блаза із Сантільяни» Алена Рене Лесажа, спонукав їх до занять музикою та поезією, піклувався про їхнє здоров'я та навіть про одяг і взуття, слідкував за тим, щоб вони не потрапили до поганих компаній, щоб не сварилися між собою, позичав їм гроші, якщо в тому була потреба... Але найбільше він любив таки Михайла Ковалинського. Мабуть, дружбу із цим юнаком філософ трактував саме так, як писав про неї колись великий Аристотель: «Друг – це наше друге я». Він не тільки вчив його грецької мови, тлумачив йому Біблію, грецьких та римських класиків і святих отців – він хотів сформувати у свого учня справжню широту поглядів на життя і шляхетність почуттів. Як напише згодом сам Ковалинський, філософ піклувався про його *серце* – «основу основ щасливого життя».

Навряд чи між Сковородою та його улюбленцем одразу запанувала повна злагода. Душу юнака не раз облягали сумніви, бо досі його вчили зовсім не так. Досі його наставники стверджували, що «людське щастя полягає в тому, аби мати всього багато: багато чого

їсти, багато чого пити, багато в що вдягатися, безтурботно й весело проводити час», – а Сковорода казав: «щоб бути щасливим посправжньому, все це зайве», бо дорога до щастя пролягає через «обмеження бажань, відкидання всякого надміру, упокорення примх, через працелюбність та виконання того обов'язку, що його поклав на тебе Божий промисел». Досі наставники вчили юнака, що громадянська чеснота сама по собі нічого не варта перед Богом, а отже, усі великі справами й серцем мужі – Сократ, Платон, Марк Аврелій та інші, – котрі жили до Христа, не можуть бути блаженними, бо одні тільки християни відають істину. А Сковорода казав, що істина не має ні початку, ні кінця, і коли Бог є істина, то всі люди мають доступ до неї. Інші наставники були переконані в тому, що сильним світу цього жити куди краще, ніж простим смертним, а Сковорода казав, що природа, тобто Бог, – не мачуха, а добра мати, і вона не кривдить жодної своєї дитини. Це означає, що всі люди народжені для щастя. Тож навряд чи людина, котра задоволена малим, не така щаслива ніж та, котра борсається у хвилях цього світу, намагаючись досягти слави, багатства й почестей. «Я зневажаю Крезів, не заздрю Юліям, байдужий до Демосфенів, жалію багатих, – писав філософ своєму вихованцеві 27 січня 1763 року, – нехай володіють собі, чим хочуть. Я ж, якщо маю друзів, відчуваю себе не тільки щасливим, але й найщасливішим».

Словом, признавався в «Житті Григорія Сковороди» Ковалинський, спершу я «любив його серце, але цурався його думок, поважав життя, але не міг збагнути його міркувань, шанував чесноти, але тікав від його думок, бачив чистоту звичаїв, але не визнавав правоти його розуму, хотів бути його другом, але не учнем». Мабуть, оці болючі сумніви розвіялись аж тоді, як одного разу, в 1763 році, йому наснився дивний сон. Здавалось, – занотував він у щоденнику, – що на всьому обширі безмежного блакитного неба були написані великими золотими літерами слова: «Па-м'ять – святих – му-че-ни-ків – А-на-ні-я – А-за-рі-я – Ми-са-ї-ла». Це була ніби емблематична композиція на тему сьомої пісні Іоана Дамаскина, яку все життя так любив Сковорода: «Образу златому на полі Деїрі служиму, тріє Твоя отроци не брегоша безбожнаго велінія. Посреді же огня ввержени, орошаєми пояху: благословен еси, Боже отець наших». Із цих золотих літер рясно спадали іскри й сипались на Сковороду, який стояв на землі в позі Іоана Хрестителя. А сам

Ковалинський нібито стояв неподалік, і деякі з тих іскор, відлітаючи від філософа, падали на нього й породжували в серці якусь незбагненну легкість, свободу, веселість, ясність. Від цього солодкого почуття він і прокинувся. А коли на ранок переказав свій сон священику Троїцької церкви отцю Борису Єнкевичу, в якого квартирував, той мовив: «Ах, молодий чоловіче! Слухайтеся ви цього мужа: він посланий вам самим Богом, щоб бути янголом, керівником і наставником».

А що таке «добре виховання», як його розумів Сковорода? Про це можна дізнатися з листів філософа до свого улюбленця. Можливо, читаючи ці листи, зрозуміти думки Сковороди навіть легше, ніж тоді, коли б ми мали змогу слухати його живі розмови з учнем. Принаймні сам філософ писав Ковалинському: «Подібно до того, як музичний інструмент, якщо ми його слухаємо здалеку, здається для нашого слуху приємнішим, так бесіда з відсутнім другом зазвичай буває набагато приємнішою, ніж із присутнім. Особливо з тобою в мене виходить так, що я тоді більше люблю тебе й прагну твоєї найприємнішої бесіди, коли ти відсутній і коли без участі тіла душа з душею безмовно й безтілесно розмовляє й проводить разом час. Тоді жодна відстань і жоден пересит не зменшує приємності, а навпаки, збільшує її...» «Бесіда з відсутнім другом» – це і є лист. Згадаймо, що писав про цей жанр знаменитий поет, філософ і богослов Феофан Прокопович у своєму курсі риторики, читаному студентам Києво-Могилянської академії. «Лист – це розмова відсутнього з відсутнім за допомогою письма, а не голосу». Його мета, – продовжував Прокопович, покликаючись на Ціцеронові послання «До близьких», – полягає в тому, щоб «повідомити відсутніх про те, що важливо їм знати про вас чи про них самих». А як писати листи? Загалом – досить просто. «Подумай добре, – радить Прокопович, – як розмовляв би ти з особою, до якої пишеш, коли б вона була присутньою, так, отже, й пиши». Хоча, з другого боку, каже він, «лист повинен бути поважніший, ніж усна розмова». А ще варто пам'ятати, що існує чимало різновидів листів. Наприклад, є листи дорадчі, тобто такі, в яких ми «даємо пораду товаришеві в сумнівних та непевних справах і підказуємо йому, щоб він узявся за певну справу й робив її». Є листи заохочувальні. Вони такі самі, як і дорадчі, тільки тут ми висловлюємо свою пораду значно енергійніше й наполегливіше. А крім того, є листи жартівливі,

листи-втішання, листи-виправдання... Усі вони, як правило, складаються з двох частин: вступу та власне викладу. Наприклад, у дорадчому листі спершу варто похвалити свого адресата або сказати, що «ми готові до добрих послуг другові», а потім перейти «до нашої поради з обґрунтуванням та спростуванням того, що, здається, могло б їй суперечити». А щодо стилістики листів, то тут, каже Прокопович, люди споконвіку найбільше шанували стислість і чіткість. У цьому можна легко пересвідчитись, читаючи листи Ціцерона, Сенеки, апостола Павла, Василя Великого, Григорія Богослова, Ероніма Стридонського та інших взірцевих авторів.

Ясна річ, Сковорода чудово знав і епістолярну спадщину шойно названих письменників, і ту теорію епістолярного жанру, що її викладав у шостій книзі своєї риторики шанований ним Феофан Прокопович. Свої дорадчі й заохочувальні листи до Ковалинського філософ зумів наповнити не лише численними барвистими образами, цитатами з грецьких та римських класиків, мудрими повчаннями, філософськими роздумами, блискітками іронії, вишуканими віршами, але й справжнім – живим і трепетним – дружнім почуттям. Поза сумнівом, ці листи належать до найкращих зразків епістолярного жанру в українській літературі від давнини до сьогодні.

У своїх листах Сковорода радить Ковалинському читати гарні книжки, втішатися вишуканою музикою, що є «великою лікувальною в скорботі, втіхою в печалі та забавою в щасті», шукати справжніх друзів, а на житейський театр дивитися згори, щоб учитись бути мудрим, споглядаючи людську глупоту. «Бо якщо б ми, – пише Сковорода, – як твердить Теренцій, учились на досвіді інших, виносячи з нього корисне нам, і якщо б ми вдивлялися в життя інших, неначе в дзеркало, то значно менше стосувалися б нас слова: досвід – наставник дурнів. Така поведінка, крім того, що вона дуже корисна, – також надзвичайно приємне видовище. Мудрі люди багато думають про це. Вони, як кажуть, плаваючи в гавані, вивчають з користю для себе нещастя інших і дивляться на них згори, наче гомерівські боги з небес, які радіють не тому, що з іншими щось сталося, а тому, що бачать себе непричетними до цих нещастя і почувуються в безпеці. Для чого ж вам розглядати ці розкішні видовища поган? Хіба світ і юрба – не краще видовище, до того ж безкоштовне, подібне до знаного Піфагорівського торжища?» Він має



тут на думці переказану Цицероном у «Тускуланських бесідах» історію про те, як на запитання фліунтського правителя Леонта, хто такі філософи й чим вони відрізняються від інших людей, Піфагор відповів: наше життя нагадує святкове торжище; одні люди прагнуть отримати на ньому вінок слави, інші приходять сюди заради того, щоб розбагатіти, а треті, найрозумніші, не шукають собі ані оплесків юрби, ані прибутків, а приходять лише поглянути, що та як тут діється, тобто, відкинувши всі справи, уважно придивляються до природи речей, – от саме їх і називають філософами.

«Ти бачиш, – продовжує Сковорода, – як один стогне під тягарем боргів, другий мучиться честолюбством, третій – скупістю, четвертий – нездоровим бажанням вивчити безглузді речі. І хто їх усіх перерахує? Розбери душевні почуття, і ти впевнишся». Словом, дивись на цей світ, як на «чорну книгу», і пробуй учитись на плачевному досвіді інших. Нехай збудеться на тобі старовинне прислів'я: «Для того песика б'ють, щоб левик боявся». А основа основ щасливого життя – приборкання пристрастей. Підлегла пристрастям душа, – стверджував філософ, – хвора. Щасливий той, хто вільний від пристрастей, «бо в такої людини панує мир і душевний спокій, що його дарує Господь своїм найдорожчим учням: «мир Свій вам даю». Найближче до них стоїть той, хто наполегливо бореться з афектами та стримує їх вуздечкою розуму, немовби диких коней. Радієш, що ти багатий? Ти хворий. Радієш, що ти благородний? Ти нездоровий. Боїшся смерті? Поганої слави через добрі вчинки? Ти не зовсім здоровий душею. Сподіваєшся краще жити завтра? Ти нездужаєш. Бо де надія, там і страх, і хвороба та інше». «Отже, скажеш ти, я вимагаю разом зі стоїками, щоб мудрець був геть безпристрасним, – продовжує Сковорода. – Навпаки, у такому разі він був би стовпом, а не людиною. Залишається, отже, що блаженство там, де приборкання пристрастей, а не їхня відсутність». Саме тому філософ так наполегливо вчив свого вихованця гамувати пристрасті вуздечкою розуму. Скажімо, запримітивши, що юного Ковалинського мучить страх смерті, Сковорода почав давати йому книги, годні розвіяти нав'язливі образи, часто заводив розмову про вічність, тобто про те, що кінець і початок перебувають, зрештою, в одній і тій самій точці, і ця точка – не що інше, як Господь Бог, а основою Божого творива є ніщота, з якої воля Творця, прагнучи втілити власну довершеність, виліпила, немов який гончар,

уся форми видимого й невидимого світу. А щоб остаточно розвіяти страх юнака, Сковорода пізніми літніми вечорами запрошував його на прогулянку й ніби ненароком вів за місто, туди, де був цвинтар. Там він залишав свого вихованця самого-самісінького і йшов до сусіднього гаю, де починав грати на флейтузі. Це він робив нібито задля того, щоб Ковалинський зміг відчути всю чарівність музики. І за якийсь час філософові таки вдалося звільнити душу юнака від гризотного страху.

Та, звісно, не все було так просто, адже пристрасті чигають на людину ледь не щокроку, а надто коли ця людина молода. Недаром філософ так хвилювався за свого вихованця. «О, якби був у мене духовний меч! – якимось вигукнув він. – Я б знищив у тобі скупість, убив би розкіш і дух нетверезості, вразив би честолюбство, розтрощив би марнолюбство, вигнав би геть страх перед смертю та бідністю». А робити це було тим більш непросто, що далеко не всі в Харківському колегіумі любили Сковороду й схвально дивились на його дружбу з Ковалинським. Дехто прямо казав юнакові, що Сковорода – ледь не маніхей і мізантроп, що вони забороняють йому слухати його розмови та й просто бачитись із ним. Ситуація стала особливо складною, коли в жовтні 1763 року білгородським та обоянським архіереєм став Порфирій Крайський. Цьому владиці, котрий здобув освіту в Києво-Могилянській академії, а перед тим, як опинитися в Білгороді, був ректором Слов'яногреко-латинської академії в Москві, потім єпископом у Суздалі та в Коломні, Сковорода відразу ж не сподобався. Надто вже різніми вони були: пишний архіерей, котрий зібрав собі за життя купу всілякого скарбу, та філософ Сковорода, чий життєвий жереб завжди був «з голяками». Крім єпископа Крайського, неприхильно поставився до філософа й щойно прибулий із Києва вчитель риторики Михайло Шванський, який трохи згодом заступив на посаді префекта колегіуму приятеля Сковороди Лаврентія Кордета. Та й новий ректор Йов Базилевич не надто симпатизував філософові. Інтриги, плітки, доноси... Життя потроху починало ставати нестерпним. Принаймні в листах Сковороди все частіше й частіше бринять нотки тривоги. Уже в листопаді 1763 року він пише Ковалинському: «Відчуваю, якщо мене не обманює моя душа, що знов піднімається проти мене заздрість як із приводу моєї до тебе рідкісної дружби, так і з приводу деяких моїх слів, які я зазвичай

говорю на уроках грецької мови. Мабуть, такий уже світ, що, коли сам чого-небудь не може зробити, заздрить іншим». А ось початок наступного листа: «І мені вже скорпіон готує жало й замишляє мене вжалити». Невже ж таки, з боєм питає філософ, «мені все життя доведеться боротися з цими потворами?»

Справа дійшла до того, що друзі, щоб не дратувати юрбу ще більше, взагалі перестали зустрічатися. Навіть писати одне одному листи ставало не зовсім безпечно. «Я вирішив поступитися юрбі, – скрушно каже Сковорода Ковалинському, – щоб якимось через необережність не зашкодити тому, до кого можна віднести слова: у час непевний друга видно певного. Ти також припини надсилати мені свої чарівні листи, доки не вляжеться це збентеження й не затихне полум'я ненависті». І завершує цього листа словами старогрецького поета Феокрита: «Треба бути мужнім, любий Батте, можливо, завтра стане краще».

Краще не стало. Після закінчення 1763–1764-го навчального року Сковорода був змушений удруге залишити Харківський коле́гіум. Але друзі не розлучилися. Надворі стояло гаряче літо, у Ковалинського були вакації, і йому закортіло побувати в Києві. Мабуть, Сковорода багато розповідав юнакові про історію цього міста, про пишну красу київських храмів, про Могилянську академію, про Печерську лавру та про її святих – не даром же Київ здавна мав славу «другого Єрусалима». Ковалинський запросив із собою і свого любого вчителя. Сковорода радо погодився, і в серпні місяці друзі вирушили до Києва. Це була їхня перша й остання спільна мандрівка – Михайло Ковалинський докладно змалював її в «Житті Григорія Сковороди».

На початок нового навчального року Ковалинський повертається до Харкова. Через пару місяців сюди повернувся й Сковорода. Ясна річ, друзі продовжують спілкуватися між собою, але листів стає значно менше. Якщо в 1762 році філософ написав своєму вихованцеві двадцять п'ять листів, у 1763-му – сорок два, то в 1764-му – всього чотири, а в 1765-му – один-однісінький. Так само всього один лист він написав Ковалинському й у 1766 році, коли його юний друг закінчив навчання в Харківському коле́гіумі й почав викладати тут-таки курс поетики. На той час Сковорода жив у Харкові та поблизу нього без будь-яких занять, наче пташка Господня. Щоправда, трохи пізніше, у лютому 1768 року, при

Харківському колегіумі були відкриті так звані «додаткові класи», де готували інженерів, топографів, архітекторів, а вже 8 липня цього року харківський генерал-губернатор Євдоким Щербинін підписав наказ про призначення Сковорода на посаду викладача катехізису в цьому навчальному закладі. Філософ та його вихованець стають колегами. Але так тривало всього кілька місяців, бо тодішній білгородський та обоянський єпископ Самійло Миславський знайшов у лекційному курсі Сковорода «деякі незрозумілі місця та сумнівні слова». Тим паче, що виклад питань віри є, звісно ж, прерогативою людей духовного стану, а Сковорода до них не належав. Словом, десь наприкінці весни або на початку літа 1769 року білгородський архієрей звільнив філософа з роботи. Відтоді й аж до самісінької смерті Сковорода більше ніколи не буде братися за якусь службу. Для нього розпочинаються вічні мандри...

Тим часом його учень восени того ж таки 1769 року вирушає на пошуки щастя до Санкт-Петербурга. Спершу він стає вихователем синів останнього гетьмана України Кирила Розумовського – Лева та Григорія. У 1772 році разом зі своїми вихованцями Ковалинський опиниться за кордоном, досить довго мандруватиме дорогами Франції та Швейцарії, а якийсь час буде навчатись у Страсбурзькому університеті. Після повернення назад він служитиме головним наглядачем московського Виховного будинку, потім – прокурором Військової колегії в Санкт-Петербурзі. Він пробує свої сили також як літератор. Так, у 1774 році Ковалинський пише й видає в Санкт-Петербурзі окремими книжками «Оду Катерині Другій на новий 1774 рік», де звеличує російську імператрицю як справжню «богиню», «Оду на день народження Катерини Другої», а також переклад праці Д'Аламбера «Записки Христини, королеви шведської», присвятивши її князю Григорію Потьомкіну, «герою та філософу», який саме на цю пору стає фаворитом імператриці й найвпливовішою людиною у всій Російській імперії. Мабуть, і ці книжки посприяли блискучій кар'єрі Ковалинського. Принаймні в 1780-х роках улюблений учень Сковорода стає керівником канцелярії світлішого князя Потьомкіна. Та попри те, що Михайло Ковалинський, як згадував його праправнук по материнській лінії поет-символіст Сергій Соловйов, «був близький до Потьомкіна, обертався в колі вихованців «Енциклопедії» Дідро, ба навіть їздив у Ферней до Вольтера, його погляди перебували цілком під впли-

вом Сковороди...» Недарма навіть образ Вольтера, яким він постає в «Оді Катерині Другій на новий 1774 рік», дивним чином нагадує Сковороду: «Старик Фернейский меж горами / К безмолвной жизни удален, / Сед провождая жизнь с богами / и в тишине своей блажен, / Жизнь Филемона бы оставил...»

Навряд чи я помилюся, коли скажу, що Ковалинський ніколи не забував свого вчителя й друга. Про це красномовно свідчать його листи. 19 січня 1779 року він писав Сковороді з Москви: «А в дружбі й у чистому серці – скарб моїх утіх». Чи не могли б ви бодай на який місяць приїхати до мене? «Я б цього дуже хотів, – додає Ковалинський. – Будь ласка!» Трохи пізніше, 18 лютого 1782 року, він писав філософу те саме вже із Санкт-Петербурга: «Серед хвиль світської юрби я найбільше дорожу почуттями істини й непорочності. А з ними я завжди асоціюю вас». Добре пам'ятав Ковалинський і свої дружні розмови зі Сковородою часів уже далекої юності. 14 вересня 1784 року він писав Сковороді: «Дякую вам за вашу любов до мене. Ще більше дякую за дружні розмови, які нагадують мені найсолодші, блаженні часи безтурботності, молодості й простоти... Признаюсь: не можу згадувати це без почуття любові до тихого життя й без бажання знайти його. І це дає мені внутрішню втіху, що я бодай не втратив іскри доброго почуття, потопаючи в бурхливому житейському морі й у безодні мирської марноти». Більше того – Ковалинський хотів, щоб молодість вернулася, принаймні щоб вернувся до нього його любий учитель. Дожити решту життя зі Сковородою – ось про що мріяв його учень. Недарма далі він пише: «Мені дуже хочеться купити собі місцину десь в українській стороні... Якби це вдалося, то, відійшовши від усього, я б усамітнився та й просив би вас прожити решту життя разом». А коли ні, то він був би радий побачити Сковороду хоч на якийсь час. 7 жовтня 1785 року Ковалинський писав старому філософу: «На восьмій версті від Петербурга по Петергофській дорозі я маю замський дім – над морем, із гаєм, садом, оранжереями. Там я живу всю весну, літо й частину осені, їздячи двічі на тиждень у місто на службу. Іду вранці, а до обіду – уже й дома... Ви скажете, що це дуже нагадує Тускуланум вашого улюбленця Ціцерона, де той старий, займаючись філософією, проводив час і відпочивав од марноти та блиску Риму». Та й мій дім, – продовжує Ковалинський, – з радістю відчинив би двері

мудрому старому, який так схожий на Ціцерона, – тобі, друже мій. Якби ти приїхав до нас, то побачив би й мене, і «мого сина, котрий уже любить тебе й котрого ти так само неодмінно полюбиш. Та й моя дружина, мов та Ревекка, розділить насолоду наших з тобою розмов. Мій дім буде радий бачити того чоловіка, про якого так багато чув». Ні. Сковорода не схотів їхати до «північної Пальміри». Та й листи писав рідко-рідко. Власне кажучи, від того часу, як Ковалинський рушив на пошуки щастя в Санкт-Петербург, і аж до самої смерті філософ написав йому всього три листи. Але це аж ніяк не означає, що він забув свого учня. Недаром на початку 1770-х років він присвятив Ковалинському діалог «Асхань», у 1772 році – «Розмову про стародавній світ», у 1780-му – трактат «Лотова дружина», у 1783-му – містерію «Боротьба архістратига Михаїла із Сатаною», у 1791-му – трактат «Потоп зміїний». А в Ковалинського бажання бачити Сковороду ставало особливо сильним тоді, коли доля завдавала йому жорстоких ударів, наприклад, коли померло одне-єдине його дитя. «Як олень жадає водних джерел, – писав він Сковороді 22 червня 1787 року, – так я хотів би бачити вас і втішитись у житті вашою дружньою розмовою. Тепер уся моя прив'язаність до столиці й до великого світу зникла: я втратив семилітнього сина, який один у мене й був і який пішов із життя в березні, 26-го числа... Без нього все це мені не потрібне. Моя скорбота веде мене до простого життя, яке я завжди внутрішньо любив, попри всі помилки мого розуму. Я озираюсь так, ніби прокинувся з глибокого сну. Ах, друже мій! Я часто згадую тихі й безтурботні часи молодості, чия цінність, добро й краса полягали у твоїй дружбі. Я не мав стільки щастя у великому світі!» А далі знову зринає думка про те, щоб прожити решту життя разом на милій серцю Слобожанщині: «Я щосили стараюсь купити село в Харківському намісництві...» Поки що не вдається, та, дасть Бог, зумію знайти місцину, де «міг би заспокоїти і себе, і твою старість, хоч ти й не маєш у тому потреби». Мабуть, і Сковорода хотів, щоб сталося саме так. Принаймні всього за кілька місяців до смерті філософа власник Пан-Іванівки Андрій Ковалівський писав Ковалинському: «Ви нам часто бачитесь уві сні, і ми з Григорієм Савичем ледь не кожного Божого дня говоримо про вас і хочемо, щоб ви придбали в наших краях село та й приготували для його старості притулок». Та хто ж на світі знає, що Бог гадає...

Ковалинський ітимає вгору шаблями кар'єрної драбини й після того, як у жовтні 1791 року не стане його могутнього покровителя світлішого князя Потьомкіна. У 1793 році він отримує чин генерал-майора. Аж раптом – катастрофа. Не знаю достеменно, що там сталось насправді, але Ковалинського звільнили зі служби «за злодіяцтво й грабунок». Скуштувавши всіх принад світу: слави, влади, багатства, впливових покровителів, – учорашній пишний катерининський вельможа залишився сам-один, «без родини, без друзів, без знайомих, у хворобі, печалях, турботах, без жодного доброго слова, без поради, без допомоги та співчуття». Він покидає «північну Пальміру» й живе самотою у своєму маєтку Хотетове, що за 25 верст на південь від Орла. Тільки тепер, – напише згодом Ковалинський, – я цілком збагнув, що означають слова Кіріака Кондратовича: «О Иерихон проклятый, как ты меня обманул!» Та Бог, – продовжує він, – таки зглянувся наді мною й послав мені мого старого мудрого вчителя. Сковорода, якому на той час уже переважило за сімдесят, незважаючи на старечі хвороби, на далеку дорогу, на негоду та ще й на «постійну відразу до цього краю», рушив до свого друга, щоб дати його серцю розраду. Перед тим вони не бачились майже двадцять років. І це була остання мандрівка філософа. Ось якою вона постає в поетичній візії вже згаданого Сергія Соловйова: «Блуждающий мудрец Сковорода / Святой чудак, веселый сын Украины / Он полон был каких-то чудных сил, / Во истину горел в нем пламень Божий. / и для него последней кельей был / Чертог великолепного вельможи. / с детьми играя, умер он. А там / Во след за ним возстал пророк вселенский / Ты ангела принял, как Авраам / В своем дому, мой предок Коваленский».

Михайло Ковалинський і справді прийняв у своєму домі янгола, того самого янгола-хранителя, про якого казав йому колись у Харкові отець Борис Єнкевич. Довгі розмови про сенс життя, про те, що воно схоже на сон, а то й на марення напоєного опієм чоловіка, що найбільша кара за зло – робити зло... читання творів, які привіз із собою Сковорода... зустрічі з тими, хто завітав до маєтку Ковалинського, щоб познайомитися з філософом... Так непомітно промайнули три тижні. Але похмура погода, безугавні нудні дощі давалися взнаки – старий Сковорода кашляв усе частіше, його сили танули на очах... І нарешті філософ попрохав свого друга «відпустити його в любу Україну, де він дотепер жив і хотів би померти».

Ковалинський просив старого залишитись у нього бодай на зиму, коли вже не хоче назавжди, але той стояв на своєму. Наприкінці серпня старий філософ почав ладнатися в дорогу назад. Востанне обнявши Ковалинського, він сказав: «Мабуть, я вже більше не побачу тебе. Прощай! І в усіх життєвих пригодах пам'ятай те, про що ми з тобою говорили: світло й п'ятьма... добро і зло, вічність і час».

Смерть спостигла філософа на світанку 9 листопада 1794 року в Пан-Іванівці, на його рідній Слобожанщині. А десь одразу по тому, як Ковалинський почув цю сумну звістку, він написав «Життя Григорія Сковороди» – свій найкращий твір, куди яскравіший і глибший за його оди імператриці Катерині II-ій.

За якийсь час, у 1797 році, Михайло Ковалинський знову повернеться на службу й стане першим губернатором Рязанської губернії, отримавши при цьому чин таємного радника. Потім, у 1801 році, імператор Павло I призначить його на посаду куратора Московського університету. Це буде останнє місце служби улюбленого учня Сковороди. У 1804 році він піде у відставку й житиме в Москві та у своєму маєтку на Слобожанщині. Літератор і мемуарист Степан Жихарев у 1806 році змалював ось такий портрет Ковалинського: «Дуже розумний, приємний і привітний чоловік, хоч, коли він був губернатором, про нього й не таке казали. Утім, інші часи – інші звичаї. Він, здається, трохи містик. Обіцяв згодом дати мені твори Сковороди, який був його наставником. Рукописи цих творів повсякчас у нього на столі перед очима». Можливо, серед тих рукописів Жихарев бачив і оправлений самим Ковалинським зошит, де були зібрані майже всі адресовані йому листи Григорія Сковороди. А вже невдовзі, 6 червня 1807 року, Михайла Ковалинського не стало. Він був похований у Москві, у старовинному Симоновому монастирі. Так закінчилась історія цієї дивовижної дружби.



## ЛЮДИНА МЕЖІ: СКОВОРОДА В РЕЦЕПЦІЇ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

Якщо не помиляюся, ніхто з істориків української літератури та філософії досі не розглядав спеціально питання про рецепцію творчості Сковороди Михайлом Драгомановим (1841–1895). Очевидно, це можна пояснити найперше тим, що за своїми поглядами Драгоманов, цей, кажучи словами неокантіанця Богдана Кістяківського, «переконаний позитивіст і раціоналіст»<sup>107</sup>, був досить далекий від світоглядних настанов Сковороди. Принаймні Василь Лісовий у статті 1991 року «Драгоманов і Донцов» прямо стверджував: «...Сковорода й «філософія серця» – визначальна традиція української філософської думки – залишилися осторонь уваги й осягнення Драгоманова»<sup>108</sup>. Гадаю, що сам Драгоманов, який був гарячим прихильником порівняльно-історичного методу в гуманістиці, навряд чи погодився б із характеристикою «філософії серця» як питомо українського шляху осягнення реальності, вказавши на дуже важливу роль цієї манери думання, скажімо, у західній культурі. Справді, західна «philosophia et

---

<sup>107</sup> Кістяковський Б. М. П. Драгоманов. Его политические взгляды, литературная деятельность и жизнь // Драгоманов М. П. Политические сочинения / Под ред. проф. И. М. Гревса и Б. А. Кістяковского. – Москва, 1908. – Т. I: Центр и окраины. – С. X. – Пор.: Заславский Д. Михаил Петрович Драгоманов. Критико-биографический очерк. – Киев, 1924. – С. 33; Гермайзе О. М. П Драгоманов в українській історіографії // Україна. – 1926. – № 2–3. – С. 126; Шаповал М. Михайло Драгоманов як ідеолог нової України (з нагоди 35-ліття смерті і 50-ліття програми українського соціалізму) // Драгоманов М. Вибрані твори. Збірка політичних творів з примітками / Під заг. ред. Павла Богацького. – Прага; Нью Йорк, 1937. – С. 34; Лисяк-Рудницький І. Михайло Драгоманов // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – Київ, 1994. – Т. I. – С. 282.

<sup>108</sup> Лісовий В. Драгоманов і Донцов // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 9. – С. 87.

theologia cordis» іде ще від Августина<sup>109</sup> й середньовічної містики до Данте, Паскаля, «нового благочестя» (devotio moderna), католицького культу Найсвятішого Серця Ісуса, потім до романтиків (згадаймо хоч би Новаліса чи К'еркегора) і далі, аж до «ідеологічного психологізму» Антоніо Розміні. Можливо, він указав би й на те, що трактат прихильно згадуваного ним у статті «Українське письменство 1866–1873 років» Памфіла Юркевича<sup>110</sup> «Серце і його значення в духовному житті людини згідно з наукою Слова Божого»<sup>111</sup> посутньо залежить від праці німецького лютеранського богослова й гебраїста Франца Деліча «System der biblischen Psychologie»<sup>112</sup>. Але тут я хотів би наголосити на іншому: попри те що Драгоманов не присвятив Сковороді жодної своєї праці, духовний досвід нашого старого філософа аж ніяк не залишився осторонь його уваги.

Почати з того, що Михайло Драгоманов змалечку чув про Сковороду від свого батька, Петра Якимовича Драгоманова, чії погляди на життя «були поміссю християнства з філософією XVIII віку»<sup>113</sup>. Молодша сестра Михайла Ольга (Олена Пчілка) згадувала про їхнє дитинство в Гадячі, зокрема, таке. У батька був один добрий приятель-дядько, якого звали Степан Григорович. Жив він «на спуску до Подолу, в своєму власному дворикові, по дорозі в Підварок. Ідемо, було, в свято й бачимо: сидить під хатою Степан Григорович, з книжкою в руках, – великою, в шкурятяній оправі, й читає. Отож він, було, й приходить до нашого тата на бесіду, мовляв він, «розважити душу». Говорив він по-простому, себто українською мовою, з додатком церковної слов'янщини. Говорить, було, про «марність сього світа», про те, що «правди в світі не стало»... Ми,

<sup>109</sup> Див.: Maxsein A. Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. – Salzburg, 1966.

<sup>110</sup> Драгоманов М. П. Українське письменство 1866–1873 років // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 1. – С. 274 прим.

<sup>111</sup> Юркевич П. Д. Серце і його значення в духовному житті людини згідно з наукою Слова Божого // Юркевич П. Д. Вибрані твори: Ідея – Серце – Розум і досвід / Пер. з рос. Степана Ярмуса. – Вінніпег, 1984. – С. 73–107.

<sup>112</sup> Delitzsch F. System der biblischen Psychologie. – Leipzig, 1855. – Див. про це: Pietsch R. Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhunderts. Panfil D. Jurkevůč (1826–1874). – Ulm, 1992.

<sup>113</sup> Автобіографія М. П. Драгоманова // Драгоманов М. Вибрані твори. Збірка політичних творів з примітками / Під заг. ред. Павла Богацького. – Прага; Нью Йорк, 1937. – Т. I. – С. 56.

бувши дітьми, не могли зрозуміти, через що батько прозвав Степана Григоровича «Сковородою»... Думалось нам: «Як може бути людина схожа на сковороду?!» А пізніше стало нам зрозуміло, що тато прирівнював Степана Григоровича до того давнього лохвицького<sup>114</sup> філософа-ідеаліста, мандрівця по світах і «по стезі искання правды»... Тільки простіший Степан Григорович не вмів висловити добре свого духового прагнення; однак знаходив розвагу для своєї душі в тих розмовах<sup>115</sup>. Письменниця називає тут кілька прикметних рис, які давали підставу її батькові порівнювати того гадяцького дяка зі Сковородою. Перш за все обидва вони були людьми з кола, сказати б, «народної інтелігенції», тобто носіями «духовної мудрості», близькими до простолюду за способом життя. Звідси – невибагливий побут, читання на призьбі хати книжок у шкурятній оправі, розцяцькована церковною слов'янщиною жива українська мова, чи, як колись казали, «мова з письма», любов до духовних бесід як до способу «розважити душу» тощо. Звертають на себе увагу й основні теми цих бесід: «марність сього світа» й «правди в світі не стало». «Марність сього світа» – це тема смерті, а «правди в світі не стало» – богошукацтво, бо правда – то сам Христос. Згадаймо хоч би прикінцеві рядки знаменитої лірницької псалми «Про правду і кривду», поданої Драгомановим у «Політичних піснях українського народу XVIII–XIX ст.»: «Ой, хто буде в світі правду ісполняти, / Тому зошлеть Господь щодня благодаті; / Бо сам Господь – правда і смирить гординю, / Сокрушить неправду, вознесе святиню»<sup>116</sup>. Перед нами питомий ідеалізм і шукання правди-Христа, тобто те саме, що мав на думці Георгій Флоровський, коли говорив про характерну для українців «особливу релігійну романтику»<sup>117</sup>. До речі, свого часу блискучий знавець української старовини Микола Сумцов у статті «Сковорода і Ерн» стверджував, що якраз Сковорода

<sup>114</sup> Олена Пчілка називає Сковороду «лохвицьким» філософом тому, що рідне містечко Сковороди Чорнухи до 1923 року входило до складу Лохвицького повіту Полтавської губернії [див.: Ніженець А. М., Стогній І. П. Григорій Сковорода. Пам'ятні місця на Україні. – Київ, 1984. – С. 19–20].

<sup>115</sup> Пчілка Олена. Спогади про Михайла Драгоманова // Україна. – 1926. – № 2–3. – С. 48–49.

<sup>116</sup> Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. З увагами М. Драгоманова. Частина перша. Розділ другий. – Женева, 1885. – С. 214.

<sup>117</sup> Флоровський Г. Пути русского богословия. Изд. 3-е, с предисловием прот. И. Мейендорфа и указателем имен. – Париж, 1983. – С. 56.

був автором пісні «Про правду і кривду»<sup>118</sup>. Та й сам Драгоманов у коментарях до неї ніби ненароком згадує Сковороду. «Ця пісня не мужицька, – каже він, – а кобзарська та лірницька, і вже через те вона мусить бути стара, не пізніша XVIII ст. Окрім того, кінець її підходить до старозаконних псалмів і пророків і показує, що вона склалась між людьми письменними, – хоч усе-таки простого стану, котрі не покинули «простої» мови для церковної. Такі письменні люде почали щезати на Україні з другої половини XVIII ст., – коли число шкіл там почало вменшуватись, поки вони зовсім не щезли в XIX ст. й коли письменні українці, навіть такі, як Сковорода (1722–1794), почали складати свої твори мовою вже дальшою од мужицької»<sup>119</sup>. Може, ця згадка про Сковороду була нав'яна тут відповідними міркуваннями Ізмаїла Срезневського щодо «Пісні про Палія в Сибіру», наведеними Драгомановим у цьому ж таки виданні. Мовляв, ця пісня дуже гарна, але «вона перш усього складом своїм зовсім не подібна ні до кобзарських псалм, ні до пісень. Про кінець її сам Срезневський писав Максимовичу: «последний куплет едва ли старинный. Что-то отзывается сквородинским духом, сатиризмом конца прошлого века». (Рукопись у нас) По нашій думці, й цього мало: цей куплет зовсім не подібний до народних пісень вже тому, що в ньому пісня, котру б то Палій співає з бандурою, – вставлена в пісню, як це робиться тільки в письменських утворах, а ніколи в усних»<sup>120</sup>.

Так чи інакше, навряд чи помилюся, коли скажу, що Драгоманов з дитинства, під впливом батьківських розповідей, звик бачити в Сковороді той тип «українського ідеаліста», про який він писав, аналізуючи оповідання Нечуя-Левицького «Гориславська ніч, або Рибалка Панас Круть»: «В сім оповіданні ми бачимо ту саму фігуру українського ідеаліста, яку нарисував Шевченко в «Перебенді», в родині та в боротьбі з практичним життям»<sup>121</sup>. Підкреслю, що уявлення про Сковороду як про тип «українського ідеаліста» взагалі було характерне для носіїв народницької ідео-

---

<sup>118</sup> *Сумцов М.* Сковорода і Ерн // Літературно-науковий вісник. – 1918. – Т. LXIX. – Кн. 1. – С. 46.

<sup>119</sup> Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. З увагами М. Драгоманова. Частина перша. Розділ другий. – С. 216–217.

<sup>120</sup> Там само. – С. 59.

<sup>121</sup> *Драгоманов М. П.* Українське письменство 1866–1873 років. – С. 278.

логії. Згадаймо для прикладу близького приятеля Драгоманова, одного з провідних діячів Старої Громади Олександра Русова<sup>122</sup>, котрий пробував трактувати образ Возного в «Наталці Полтавці» як тип «сковородинця», тобто як утілення найкращих рис людей старої України<sup>123</sup>, тонко відчувши те, що п'єса Котляревського є не чим іншим, як варіацією на тему притчі Сковороди «Убогий Жайворонок»: «сродність» української людини до добра та її «несродність» до зла<sup>124</sup>. Але ще більшу увагу приділяла Сковороді дружина Олександра Русова Софія, котра все життя була послідовницею Драгоманова, а Сковороді присвятила цілу низку своїх праць<sup>125</sup>. Те саме можна сказати й про подругу Софії Русової Олександрю Єфименко. «Яка це прекрасна жінка була, – писала про неї Русова, – не знала я за все життя іншої з такою дужою душею, з таким ясним розумом. Скінчивши лише гімназію в Холмогорах, вона самоосвітою дійшла до такого знання, що стала видатним істориком, її думками цікавились авторитети історичної науки. З походження московка, вона покохала українця-засланця П. С. Єфименка, з ним переїхала на Україну і всім серцем полюбила свій новий рідний край і служила йому вірно й правдиво (див. її монографії з історії України, досліді про Сковороду...)»<sup>126</sup>. Справді, у своїй «Історії українського народу» Єфименко згадувала про Сковороду як про «мандрівний університет», під чім

<sup>122</sup> Драгоманов пильно слідкував за долею Русова, навіть перебуваючи далеко-далеко від України. Див. його лист до Олександри Гольштейн від 7–12 липня 1893 року [Матеріяли до історії літератури і громадської думки. Листування з американських архівів. 1857–1933. – Нью-Йорк, 1992. – С. 140].

<sup>123</sup> Русов А. Какова роль «Возного» в «Наталке-Полтавке»? // Киевская старина. – 1904. – Т. LXXXIV. – Янв. – С. 46–55, 60–62.

<sup>124</sup> Ушкалов Л. Барокові джерела нової української літератури: Котляревський, Квітка, Шевченко // Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. – Київ, 2006. – С. 170–171.

<sup>125</sup> Див.: Русова С. Ф. Воспитательные идеи Г. С. Сковороды // Русская школа. – 1897. – № 5–6. – С. 40–48; Русова С. Ф. Григорий Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ (1722–1794) // Мир Божий. – 1894. – № 11 (Ноябрь). – С. 48–72; Русова С. Ф. Григорій Савич Сковорода. – Катеринослав, 1920; [Русова С. Ф.] Странник Григорий Саввич Сковорода. Биографический очерк. – Харьков, 1894; Русова С. Ф. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Киевское слово. – 1894. – № 2441 (29 окт.); № 2443 (31 окт.).

<sup>126</sup> Русова С. Мої спомини (1879–1915) // За сто літ. Матеріяли з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Київ, 1928. – Кн. 3. – С. 168.

впливом постав університет у Харкові<sup>127</sup>. А крім того, вона присвятила Сковороді дві великі за обсягом і дуже цікаві статті: «Особа Г. С. Сковороди як мислителя»<sup>128</sup> і «Філософ із народу»<sup>129</sup>. Чим же пояснити пильну увагу і Русових, і Єфименко до Сковороди? На мою думку, це перш за все богошукацтво, те, про що писала Софія Русова, маючи на увазі саму себе та Олександрю Єфименко: «...Вічно шукали ми з нею ту нову релігію, яка могла б нам дати нове життя, нові відносини до людей»<sup>130</sup>. Вони шукали цю «нову релігію» і в Достоевського, і в Толстого, і в Сковороди.

І так робили, ясна річ, не тільки вони. Можна пригадати, наприклад, відомого народника Володимира Менчиця. Як вихованець Київської духовної академії, він мав гарну освіту. Крім слов'янських мов, знав німецьку, французьку, латинську, грецьку й санскрит (пробував навіть перекладати Веди). Був лікарем, мандрівником і етнографом, збираючи разом із Антоновичем і Драгомановим пам'ятки українського фольклору. За словами Наталі Бракер, його етнографічні записи «становлять окрасу «Малорусских преданий», виданих Драгомановим...»<sup>131</sup>. А характеризуючи світогляд Менчиця, мемуаристка каже: «Це був віруючий філософ-мораліст типу Сковороди (приятелі так і звали його Сковородою), що кохався в тонкій діалектиці, і разом з тим природознавець, що любовно студював природу, зокрема рослинну, що її переважно вживав при своєму безплатному лікуванню»<sup>132</sup>. Наталя Бракер знає, що каже, бо вона добре розумілася на філософських матеріях – не дарма вона вивчала й перекладала твори відомого неокантіанця Африкана Шпіра. І далі: «Менчиць проповідував життя, близьке до природи, і сам жив спартанцем: не признавав подушок та по-

<sup>127</sup> *Ефименко А. Я.* История украинского народа. – Киев, 1990. – С. 385.

<sup>128</sup> *Ефименко А. Я.* Личность Г. С. Сковороды как мыслителя [Реферат, прочитаний на засіданні Московського психологічного товариства 5 листопада 1894 р.] // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 5 (25). – С. 419–444.

<sup>129</sup> *Ефименко А. Я.* Философ из народа // Книжки недели. – 1894. – Янв. – С. 7–30.

<sup>130</sup> *Русова С.* Мої спомини (1879–1915). – С. 169.

<sup>131</sup> *Бракер Н.* Володимир Амвросійович Менчиць (1837–1916 рр.) // За сто літ. Матеріали з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Київ, 1929. – Кн. 4. – С. 197. Авторка говорить тут про книгу «Малорусские народные предания и рассказы» [Малорусские народные предания и рассказы. Свод М. Драгоманова. – Киев, 1876].

<sup>132</sup> *Бракер Н.* Володимир Амвросійович Менчиць (1837–1916 рр.). – С. 197.

кривал, спав найбільше на свіжому повітрі, ходив босий і купався до морозів, бо, мовляв, «сама природа вказує людині, коли вже не можна купатися»... Можливо, що в цьому було трохи зумисного дивацтва, але певно це було безпосереднім висновком його світогляду й бажання визволити духа з-під влади тіла»<sup>133</sup>. Як бачимо, «сковородинство» Менчиця – це, по-перше, пієтет до природи, по-друге, питомо християнський моральний ригоризм і, по-третє, прагнення «визволити духа з-під влади тіла».

А сердечним приятелем Менчиця був Опанас Михалевич. За словами Софії Русової, Михалевич – це «видатний українець, демократ чистої води, євангельської моралі у відносинах з людьми»<sup>134</sup>. Зрештою, мені здається, те, що Русова називає «євангельською мораллю», цілком можна назвати «сковородинством». Таким революціонерам-ідеалістам, як Опанас Михалевич, Сковорода імпував, мабуть, перш за все своєю виразною аскетичною настановою, іншими словами, відпорністю до світу. А крім того, «ключем розуміння» природи речей для Михалевича, так само, як і для Сковороди, була Біблія. Коли в січні 1885 року Михалевич був заарештований, то його звинуватили, зокрема, і в тому, що він мав зносини зі штундистами (російський уряд вважав штунду небезпечною революційною сектою), а також за те, що читав і тлумачив з якимось шевцем Євангелію. Після цього Михалевич два роки просидів у одиночній камері одеської в'язниці, де за Біблією вивчав грецьку й англійську мови. «До кінця віку, – як згадувала Наталя Бракер, – він залишився великим прихильником і знавцем Біблії і часто-густо брав з неї приклади і паралелі до сучасного життя»<sup>135</sup>. Я вже не кажу про те, як уважно вивчав Михалевич самого Сковороду. Він не раз читав твори філософа навіть малому синові свого приятеля Олександра Тарковського Арсенієві. І можна не сумніватися, що той образ нашого філософа, який зринає в поезії Арсенія Тарковського «Григорій Сковорода», на значну міру був нав'язаний Опанасом Михалевичем: «Не искал ни жилища, ни пищи, / В score с кривдой и с миром не в мире, / Самый косноязычный и нищий /

<sup>133</sup> Там само. – С. 199.

<sup>134</sup> Русова С. Мої спомини (1879–1915). – С. 155.

<sup>135</sup> Бракер Н. Опанас Іванович Михалевич. 1848–1925 рр. // За сто літ. Матеріяли з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Харків; Київ, 1930. – Кн. 6. – С. 159.

Изо всех государей Псалтыри. // Жил в сродстве горделивый смиренник / с древней книгою книг, ибо это / Правдолюбия истинный ценник / и душа сотворенного света. // Есть в природе притин своеволью: / Степь течет оксамитом под ноги, / Присыпает сивашскою солью / Черствый хлеб на чумацкой дороге. // Птицы молятся, верные вере, / Тихо светят речистые речки, / Домовитые малые звери / По-над норами встали, как свечки. / Но и сквозь обольщения мира, / Из-за литер его алфавита, / Брезжит небо синее сапфира, / Крыльям разума настезь открыто»<sup>136</sup>. Питомий ідеалізм, екзистенційні мандри, боротьба правди та кривди, тобто Христа й Антихриста, «природовідповідність», краса світу як джерело природного благочестя, Біблія як «алфавит миру», аскеза – ось ті мотиви, з яких зіткане ідейне підложжя цієї поезії. Зазначу, що з 1873 року Опанас Михалевич був членом київської Старої Громади. І як свідчила Наталя Бракер: «До глибокої старості Михалевич високо цінував у своїх спогадах Стару Громаду, особливо Антоновича і Драгоманова, і ще перед самою смертю цитував якісь слова останнього»<sup>137</sup>.

Ось таким поставав Сковорода в другій половині XIX та на початку XX століть у свідомості радикальної української інтелігенції. Ясна річ, що саме в цій системі координат формувалося й драгоманівське уявлення про нашого філософа. Здається, перша за часом згадка Драгоманова про Сковороду припадає на 16 жовтня 1872 року. Цього дня, перебуваючи у Флоренції, Драгоманов у листі до Мелітона Бучинського писав: «Одпишіть мені також і про Сахер-Масоха, де воно диво таке узялось: що воно за чоловік? по-якому писан оригінал? невже прямо по-німецькому? Я читав у «Revue des deux Mondes» «Don Juan de Kolomea»<sup>138</sup> і здвигав плечима: відкіля цей буддизм? (воно правда, що й Сковорода, і самі Гоголь і Шевченко забігали в буддизм, але не так висказаний і мотивирований), – а більш дивувався тому, що автор як де попада добре на ту дорогу, яка тепер у всіх великих літературах Європи тільки і є жива, т. е.

<sup>136</sup> *Тарковский А.* Григорий Сковорода // *Тарковский А.* Собрание сочинений: В 3 т. – Москва, 1991. – Т. 1: Стихотворения. – С. 332.

<sup>137</sup> *Бракер Н.* Опанас Іванович Михалевич. 1848–1925 рр. – С. 155.

<sup>138</sup> Див.: *Sacher-Masoch.* Don Juan de Kolomea // *Revue des deux Mondes.* – 1872. – Т. 101. – Р. 707–740. Український переклад Наталі Іваничук див.: *Захер-Мазох Л. фон.* Дон Жуан з Коломії // *Захер-Мазох Л. фон.* Вибрані твори. – Львів, 1999. – С. 38–79.



«живопись рідного побиту», як каже Гоголь, – і попада, простіть, лучше усіх галицьких літераторів...»<sup>139</sup>. Мабуть, те, що Драгоманов називає тут «буддизмом», сам Захер-Мазох асоціював перш за все із Шопенгауером. Недарма ж він писав: «...Східнослов'янський світогляд про мізерність буття, про неминучість усього, що відбувається, про вороже протиставлення природи і людини, про рівність та людську любов відповідає первісним ідеям християнства, які філософськи пояснив і розвинув Шопенгауер, найбільший мислитель нової доби»<sup>140</sup>. Навряд чи Драгоманов погодився б із останніми словами Захер-Мазоха, але ідеї Шопенгауера він, поза сумнівом, теж добре знав. До речі, десь через чотири роки, коли до Києва прибуде Олексій Козлов, філософія Шопенгауера стане тут доволі модною<sup>141</sup>. Уже пробна лекція Козлова в Київському університеті мала назву «Дві основні тези філософії Шопенгауера»<sup>142</sup>. Ця лекція, так само, як і його подальші виклади, справили на публіку неабияке враження. Про це писав Драгоманову Юрій Цвітковський 9 грудня 1876 року<sup>143</sup>. А в січні 1877 року він знову згадує Козлова в листі до Драгоманова. Мовляв, судячи з усього, Козлов є «самостійним мислителем. Засади почасти Шопенгауера й Гартмана, але практичним висновком із цього є щось на зразок ідеалів Конта. З його теорією погодитися ніяк не можна, є щось містичне... Але без огляду на те, що з ним постійно не погоджуєшся, не можна не шанувати цей дуже поважний розум»<sup>144</sup>. Те саме писав Драгоманову 17 січня 1877 року і Вільям Беренштам: «Тут є новий приват-доцент філософії Козлов; чоловік він старий, послідовник Гартмана й Шопенгауера, чоловік із глибокими переконаннями й величезними знаннями...»<sup>145</sup>.

Ясна річ, усякий містицизм, чи вже Козлова, чи Шопенгауера, чи Сковороди, для Драгоманова, як і для Цвітковського, принципово

<sup>139</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Мелітоном Бучинським. 1871–1877 / Зладив М. Павлик. – Львів, 1910. – С. 171.

<sup>140</sup> *Захер-Мазох Л. фон*. Жіночі образки з Галичини // *Захер-Мазох Л. фон*. Вибрані твори. – С. 29.

<sup>141</sup> Про філософські погляди Олексія Козлова див.: *Лосский Н. А.* Козлов и его пансихизм // *Вопросы философии и психологии*. – 1901. – Кн. 58. – С. 183–206.

<sup>142</sup> Див.: *Козлов А. А.* Два основные положения философии Шопенгауэра (Пробная лекция) // *Киевские университетские известия*. – 1877. – № 1. – С. 83–93.

<sup>143</sup> Архів Михайла Драгоманова. Т. 1. Листування Київської Старої Громади з М. Драгомановим (1870–1895 рр.). – Варшава, 1938. – С. 210.

<sup>144</sup> Там само. – С. 213.

<sup>145</sup> Там само. – С. 83.

неприйнятний. Про це красномовно свідчать, зокрема, деякі міркування Драгоманова, викладені ним трохи раніше в праці «Література російська, великоруська, українська і галицька» (1873). Тут він писав про свого улюбленця Гоголя, зокрема, таке: «...Збиваний з толку московськими слов'янофілами, Гоголь кидається у релігійний містицизм, він шукає ідеалів там, де їх шукав Сковорода, наші кобзарі і сам Шевченко (хоть і інакше), як писав «Неофіти»<sup>146</sup>. Та попри всю свою нехоть до містицизму, Драгоманов, як на мене, дуже добре окреслює самісіньку серцевину української духовної традиції: Сковорода – кобзарі – Шевченко – Гоголь. І якщо справді, як стверджує Драгоманов, говорячи про Гоголя, «Україна не мала ще другого сина, котрий би так повно виразив у собі дорогі боки її народного духу»<sup>147</sup>, то слід визнати й те, що прикметною рисою цього «народного духу» є «релігійний містицизм», що знайшов свій вияв у Сковороди, кобзарів, Шевченка й Гоголя. А трохи далі Драгоманов, говорячи про ідеали «народолюбства», на ґрунті яких постала нова українська література, знову повертається до питання про містицизм Сковороди. Мовляв, твори Котляревського й Гоголя-батька були зумовлені, зокрема, «одним елементом, теж маючим тісний зв'язок з ідеями, ходившими по усій Росії у кінці XVIII-ого в. і начатку XIX в. Масонський містицизм, у котрому брали добру долю ті з української шляхти, що вертілись у столицях (як Гамалія і т. д.), на Україні прийняв більш народну форму у філософії Сковороди, котрий теж на свій лад клопотавсь об освіті і народі, як і Новиков і його приятелі. Коло Харкова і Полтави пішла охота заводити школи, і серед підготовлених Сковородою поміщиків харківсько-полтавських більш опертербуржений і об'європеєний Каразін і став пропагувати ідею про університет, котрий і був заведений у 1807 р.<sup>148</sup> на гроші, наполовину державні – наполовину дворянські»<sup>149</sup>. Ким постає Сковорода в цій замальовці Драгоманова? Філософом-містиком, чиї ідеї в «народній формі» корелюють з ідеями масонів. А крім того, він –

<sup>146</sup> Драгоманов М. П. Література російська, великоруська, українська і галицька // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 1. – С. 122.

<sup>147</sup> Там само. – С. 120.

<sup>148</sup> Харківський університет насправді був відкритий у 1805 році.

<sup>149</sup> Драгоманов М. П. Література російська, великоруська, українська і галицька. – С. 146–147.

«народолюбець», просвітник, «хрещений батько» Харківського університету<sup>150</sup>, цієї коліски українського романтизму й нової української ідеї. Мені здається, що цей драгоманівський образ Сковороди дуже близький до того образу нашого старого філософа, яким він постає зі сторінок четвертого числа «Громади» (1879), де подано розлогий допис із Харкова про святкування 100-річчя з дня народження Квітки-Основ'яненка, яке відбулося восени 1878 року. Одним із центральних заходів цього ювілею стала публічна лекція професора Олександра Потебні «Григорій Федорович Квітка», виголошена в парадній залі Харківського університету 18 листопада. У цій доповіді Потебня згадав і про Сковороду. «Озираючи стани людей того часу, чужинство й відрізненість українського панства від простого народу, – каже дописувач «Громади», – д. Потебня не міг обійти словом сучасника Квіткиного, славного філософа українського Сковороду, яко славний примір великого духа чоловічого під благим, смиренным видом. Такі люди серед повсюдного туману світяться ясно, слово їх має велику вагу й на дальших потомках, котрим звичайно не сором би поводитись такими святими речами, як ці, що каже Сковорода: бува в житті чоловічому такий час, коли ніяка прихильність, ні любов найщирша, ніжє сім'я не повинні вдержати чесного чоловіка й громадянина від його обов'язку»<sup>151</sup>.

У всякому разі, для Драгоманова Сковорода є ключовою постаттю в історії української культури. Ось що писав Драгоманов 23 листопада 1883 року Іванові Франку, який на ту пору мав намір

<sup>150</sup> Очевидно, ця думка Драгоманова виникла під впливом відповідних міркувань Григорія Данилевського, висловлених у книзі «Украинская старина» [пор.: Данилевский Г. П. Украинская старина. Материалы для истории украинской литературы и народного образования. – Харьков, 1866. – С. 77]. Цю книгу Драгоманов дуже уважно читав [див., наприклад: [Драгоманов М.] Грунт, книжка та «препятствія» (листи й уваги про новини на Україні) // Громада. Українська збірка, впорядкована Михайлом Драгомановим. № 4. – Женева, 1879. – С. 236–256]. Пізніше образ Сковороди як «хрещеного батька» Харківського університету буде зринати в працях Дмитра Багалія [Багалей Д. И. Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам). Том 1-й (1802–1815 г.). Вып. 1-й. – Харьков, 1894. – С. 25–33], Фелікса Гаазе [Haase F. Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. – Breslau, 1928. – Bd. IV. – Hft. 1. – S. 42] та інших.

<sup>151</sup> [Драгоманов М.] Грунт, книжка та «препятствія» (листи й уваги про новини на Україні). – С. 245.

готувати курс історії української літератури: «...Моя думка така, щоб, не гнавшись за бібліографічною повнотою, налягти в ньому на те, що єсть найхарактернішого в нашій літературі, найбільш в тій, котра писана на дійсно народній мові. Для того я б радив поділити працю на дві нерівні часті. В першій я б дав огляд письменства на нашій землі в зв'язку з історією політичною й культурною в періодах: а) удільному (Київ, Володимир, Галич, Сіверщина) під впливом Візантії й під покровом церковної мови, б) литовському (зв'язок з Вільною) при початку впливу латинського і емансипації од церковщини, але з українсько-білоруським макаронізмом, с) польсько-козацькому (з 1568 до 1709–1716 – кінець Мазепи, перша руїна Січі, кінець козацтва на правому березі, унія в Львові, – розрив Лівобережної Гетьманщини з Правобережжям і Галичиною), d) возрожденіє в Росії на основі козацьких споминів, в Австрії – переховування в церкві, – український вплив, панславизм і конституціоналізм. В усіх періодах я б налягав на те, як пробивавсь народній реалізм крізь усяку схоластику («Слово о полку Ігоревім», Іпатська літопись, переклади Святого Письма в XVI ст., протестантський елемент в братствах, Апокризис, козацькі літописі), а також на зв'язок цього реалізму і нового українського руху з ліберально-культурними рухами в Європі. В другій, більшій часті, я б дав огляд содержания літератури на нашій народній мові: I. Усна словесність... II. Школьні вірші і драма з XVI ст. до Сковороди включно. III. Белетристика й поезія од Котляревського. В першій поділі треба розглянути осібно: а) матер'ял власно національний, краєвий, – в котрому народ намалював своє життя й думки, б) матер'ял чужий, котрий народ переробив по-своєму (пісні церковні візантійські й латинські, – повістки, новели, легенди візантійські й латинські), – при чому показати, як перероблював наш народ оце все, яку ціху накладав – демократичну. Майже те ж саме прийдеться сказати й про 2-ий поділ, в котрому можно показати, як демократизувалась школьна вірша й такий же театр у нас. В 3-му поділі треба показати, як намалювалось життя плебса українського в новій, свідомій белетристиці й поезії. Таким робом, думаю, буде показана власна оригінальність нашої літератури – *litteratura di una nazione plebea...*»<sup>152</sup>.

<sup>152</sup> Листування Івана Франка та Михайла Драгоманова. – Львів, 2006. – С. 61–62.

Полишаючи осторонь усе інше, звернімо увагу на ту обставину, що, на думку Драгоманова, Сковорода – це найяскравіша постать, яка перебуває на межі старої та нової української літератури. І коли Франко згодом розпочне свою рецензію на харківське видання творів Сковороди 1894 року словами: «Григорій Сковорода – поява вельми помітна в історії розвою українського народу, мабуть, чи не найпомітніша з усіх духових діячів наших XVIII віку»<sup>153</sup>, – це буде не що інше, як продовження міркувань Драгоманова. Услід за Драгомановим, Франко наголосить на тому, що доля поставила Сковороду «на розграні двох великих епох. Стара козацько-гетьманська Україна конала політично, підточувана царсько-чиновницьким централізмом, та видихалась і духово, переживуючи стару києво-могилянську схоластику...» Водночас «разом з новими книгами та газетами приходили на Україну також зав'язки нових змагань, нові ідеї і погляди, котрі мусили з часом витворити новий рух духовий – змагання та відродження і піддвиження українського народу, а тим самим і української народності»<sup>154</sup>. Сковорода, продовжує Франко, поєднав «обі ті суперечні течії в одну вельми оригінальну й характерну цілість. Можна би сказати, що се старий міх, налитий новим вином. Все в ньому: пригоди і спосіб життя, вдача, мова, форма писання – все має отой двоїстий характер, являється мішаниною старої традиції з новим духом»<sup>155</sup>. Пройде ще три десятки років, і Дмитро Чижевський, який блискуче знав творчість Драгоманова (про це свідчить, зокрема, його стаття «Драгоманів і Стронін»<sup>156</sup>), у своїй славетній книзі 1934 року «Філософія Г. С. Сковороди» напише: Сковорода – «останній представник українського духового барока, з другого боку, він – український «передромантик»: але бароко та романтика – саме ті періоди духової історії, що наклали на

<sup>153</sup> Франко І. Я. [Рец. на] Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.). – Харьков: Типография губернского правления, 1894. – СХХХІ, 352 с. // Франко І. Я. Зібрання творів: У 50 т. – Київ, 1981. – Т. 29. – С. 434.

<sup>154</sup> Там само.

<sup>155</sup> Там само. Див. про це: Ушкалов Л. «На розграні двох великих епох»: Григорій Сковорода в оцінці Івана Франка // Ушкалов Л. Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури. – Київ, 2007. – С. 381–394.

<sup>156</sup> Чижевський Дм. Драгоманів і Стронін // Праці Українського Високого Педагогічного Інституту ім. Михайла Драгоманова у Празі. Драгоманівський збірник. – Т. І. / Під заг. ред. д-ра Василя Сімовича. – Прага, 1932 [на титульному аркуші: 1930]. – С. 293–298.

український дух найсильніший відбиток. Отож, *Сковорода стоїть у центрі української духової історії...*<sup>157</sup>.

Від часів Івана Франка й Дмитра Чижевського думка про Сковороду як про письменника й філософа, що перебуває «на розграні двох великих епох», дедалі більше усталюється. Її репрезентує, скажімо, ціла низка курсів історії української літератури та філософії, а класичним утіленням можна вважати монографію Анастасії Ніженець «На зламі двох світів: Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум», що побачила світ у Харкові 1970 року. Мені здається, що подана в ній візія Сковороди як людини переходнової доби інспірована не лише Франком, але й забороненим на той час Чижевським<sup>158</sup>. Та справа не тільки в ідеї єдності старої й нової України, бароко й романтизму. У цій візії Сковорода взагалі постає людиною межі, тобто тим, хто втілює в собі єдність вищих і нижчих суспільних станів, культури й природи, раціоналізму й містики... Філософ ніби віддзеркалює ідеали українського народництва. А джерело цієї візії, на мою думку, слід шукати в Михайла Драгоманова.

---

<sup>157</sup> *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2004. – С. 207–208.

<sup>158</sup> Саме Анастасія Максимівна Ніженець іще в 1984 році давала мені читати монографію Чижевського «Філософія Г. С. Сковороди».

**ШЕВЧЕНКО**

---

## УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА ЧАСІВ ШЕВЧЕНКА

Доба Шевченка, з одного боку, є часом політичного занепаду України, а з другого – її культурно-національного відродження чи пробудження<sup>159</sup>. І зрозуміти феномен Шевченка можна лише за умови врахування культурного контексту його доби. Звісно, як геніальний митець Шевченко в певному сенсі перебуває «поза часом». За словами Віктора Петрова: «У Шевченка слід шукати не зв'язків з романтиками, не проявів романтизму або реалізму, а шевченкізму, розкриття його власної, своєї літературної доктрини, розробленої ним із сполучення Біблії, фольклору, історизму, революційного пафосу й творчих фантазмагорій поета»<sup>160</sup>. Це безперечно. Але, як підкреслював іще Михайло Драгоманов у рецензії на львівське видання «Кобзаря» 1893 року, Шевченко з'явився «зовсім не без предтеч і, власне, в часи, коли в усій Європі реакція «священного союзу» ослабла, коли і в самій Росії піднялись університети, етнографічна наука, славістика, коли сам уряд почав схилитись до думки про волю кріпаків...; коли виступала на сцену ціла генерація високоталановитих і народодлюбивих ровесників Шевченка...»<sup>161</sup>.

Справді, уже на початку XIX століття просвітницькі ідеали набувають в Україні значного поширення. Їхнім класичним виразом можуть бути слова Василя Капніста з його виступу в полтавсько-

---

<sup>159</sup> Див., напр.: *Чижевський Д.* Історія української літератури. Від початків до доби реалізму. – Нью-Йорк, 1956. – С. 7, 323.

<sup>160</sup> *Петров В.* Естетична доктрина Шевченка. До поставлення проблеми // Арка. – Мюнхен, 1948. – Ч. 3–4. – С. 39.

<sup>161</sup> *Драгоманов М. Т.* Шевченко в чужій хаті його імені // Народ. – Коломия, 1893. – № 11 (8 юня). – С. 5.



му дворянському зібранні 1805 року: «Поza сумнівом, всенародна просвіта є головним засобом досягнення суспільного блага...»<sup>162</sup>. Саме в цей час за ініціативою Василя Каразіна в Харкові було відкрито університет. На урочистій церемонії відкриття 28 січня 1805 року ректор місцевого колегіуму Андрій Прокопович казав: «Настав світлий день жаданого благополуччя щасливої України. Запалені премудрими монархами зорі просвіти від сьогодні будуть сяяти в цьому місті в усій своїй красі»<sup>163</sup>. «Фінансовим фундатором» університету, як наголошував, зокрема, Крістоф-Дітріх Роммель, було «патріотично налаштоване українське дворянство»<sup>164</sup>. Університет став центром навчальної округи, до складу якої ввійшли землі Слобідсько-Української, Орловської, Воронезької, Курської, Чернігівської, Полтавської, Миколаївської, Таврійської, Катеринославської губерній, Донського й Чорноморського козацьких військ. Університету підпорядковувалися навчальні заклади трьох нижчих рівнів: губернські гімназії, повітові училища й парафіяльні школи. Попечителем Харківської навчальної округи й куратором університету був Северин Потоцький, на чие прохання Йоганн-Вольфганг Гете добирав для університету професуру. За рекомендацією Гете до Харкова прибули Карл Нельдехен, Франц Пільгер, Крістоф-Дітріх Роммель та інші, а кафедру філософії, що її мав обійняти Йоганн Готліб Фіхте, посів фіхтеанець Йоганн Баптист Шад<sup>165</sup>.

Університет керував також науковою і видавничою справою в окрузі. Саме в Харкові з'являються перші українські періодичні видання. Так, у 1816 році Василь Маслович починає видавати журнал «Харьковский Демокрит», на сторінках якого побачили світ і художні твори, писані живою українською мовою. Водночас починає виходити журнал «Украинский вестник», у 12-му числі якого за 1818 рік була вперше опублікована добірка творів українською мовою Петра Гулака-Артемовського. Цей журнал відкрив

<sup>162</sup> Речь автора «Ябеды», В. В. Капниста, в полтавском дворянском собрании // Киевская старина. – 1886. – Т. XVI. – Дек. – С. 717.

<sup>163</sup> Багалей Д. И. Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам). Том 1-й (1802–1815 г.). Вып. 1-й. – Харьков, 1894. – С. 197.

<sup>164</sup> Роммель К.-Д. Спогади про мое життя та мій час. – Харків, 2001. – С. 113.

<sup>165</sup> Мамалуй О., Абашиник В. Рецепція філософії по-харківськи (Біля джерел університетської філософії в Харкові) // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Харків, 1994. – Т. 3. – С. 29–44.

серію видань з окресленням «український»: «Украинский домовод» (1817), «Украинский журнал» (1824–1825), «Украинский альманах» (1831), – що було яскравим проявом місцевого патріотизму. Більше того, Харківський університет став колискою українського романтизму й новочасної української ідеї. За словами Миколи Дашкевича, «початок українофільському панславізму було покладено в Харкові»<sup>166</sup>. Ідеться найперше про ідеологію Харківської школи романтиків (Левко Боровиковський, Олександр Корсун, Микола Костомаров, Амвросій Метлинський, Пилип Морачевський, Михайло Петренко, Ізмаїл Срезневський, Опанас Шпигоцький та інші) і про такі видання, як «Украинский альманах», «Утренняя звезда» (1834), «Запорожская старина» (1833–1838), «Сніп» (1841), «Молодик» (1843–1844), «Южный русский сборник» (1848) тощо. За часів Шевченка з Харківським університетом були пов'язані життя та діяльність багатьох видатних учених: Дмитра Каченовського, Миколи Костомарова, Йоганна-Крістіана Кронеберга, Михайла Остроградського та інших.

Крім Харківського університету, на Лівобережній Україні були два привілейовані середні навчальні заклади. У 1817 році в Одесі відкрився Рішельєвський лицей, чиї вихованці працювали в ділянках археології, історії, статистики, комерції, сільського господарства, юриспруденції<sup>167</sup>, а в 1820 році була заснована Ніжинська гімназія вищих наук, згодом перетворена на Лицей князя Безбородька. Вихованцями цього закладу були Микола Гоголь, Євген Гребінка, Віктор Забіла, Нестор Кукольник, а з учених – Костянтин Базилі, Петро Редкін, Олександр Рославський-Петровський та інші. Слід зазначити, що першими директорами гімназії стали закарпатці Василь Кукольник та Іван Орлай<sup>168</sup>. Існували й інші навчальні заклади: приватні пансіони, інститути шляхетних дівчат, кадетські корпуси, ланкастерські школи тощо. Тим часом стара українська висока школа стає в цей час суто духовною. У 1817 році Києво-Могилянська академія була перетворена на семінарію, а в 1819-му –

<sup>166</sup> Дашкевич Н. Отзыв о сочинении г. Петрова «Очерки истории украинской литературы XIX столетия» // Отчет о 29-ом присуждении наград гр. Уварова. – Санкт-Петербург, 1888. – С. 246.

<sup>167</sup> Див.: Михневич И. Сорокалетие Ришельевского лицея. 1817–1857. – Одесса, 1857. – С. 145.

<sup>168</sup> Див.: Гимназия высших наук и лицей князя Безбородко. Изд. 2-е, испр. и доп. – Санкт-Петербург, 1881.

на духовну академію. Колегії в Переяславі, Чернігові й Харкові теж стають семінаріями. Утім, традиції старої української школи не зникли безслідно. Недарма чимало видатних філософів доби Шевченка: Петро Авсенєв, Сильвестр Гогоцький, Данило Кавунник-Велланський, Йосиф Міхневич, Орест Новицький, Памфіл Юркевич та інші – були вихованцями Київської духовної академії.

Тим часом ключову роль у справі освіти на Правобережній Україні на початку XIX століття відігравали Віленський університет і Кременецький ліцей<sup>169</sup>. Віленський університет був створений актом Олександра I від 16 квітня 1803 року на базі Головної віленської школи. Уже в 1820-х роках за числом студентів він випередив усі університети Європи, включно з Оксфордом. До складу Віленської учбової округи входили й три українські губернії: Волинська, Подільська та Київська. Серед професорів цього університету були такі видатні вчені, як Юзеф Голуховський, Ігнаці Данилович, Йоахім Лелевель, Ян Снядецький, а серед його вихованців – Юзеф Ігнаці Крашевський, Адам Міцкевич, Осип Сенковський, Юліуш Словацький, Ян Чечот та інші. Кременецьку вищу гімназію заснував 1805 року Тадей Чацький. У 1819 році вона була перетворена на ліцей. Тут навчалося й чимало українців. Серед викладачів і вихованців ліцею були яскраві представники «української школи» в польській літературі: Маврикій Гославський, Антоні Мальчевський, Тимко Падура.

Після Листопадового повстання 1830–1831 років ці навчальні заклади були ліквідовані, а замість них 27 липня 1834 року за указом Миколи I був відкритий Київський університет св. Володимира. Його першим ректором став Михайло Максимович. Київський університет відкривали «для поляків»<sup>170</sup>, але вже невдовзі він став важливим осередком української культури. Досить пригадати хоч би створену 1843 року Тимчасову комісію для розгляду давніх актів, в роботі якої за часів Шевченка брали участь такі видатні вчені, як Микола Іванишев, Микола Костомаров, Михайло Максимович. Комісія видала чотири томи «Памятников», а з 1859 року почала видавати «Архив Юго-Западной России». Серед численних

<sup>169</sup> Див.: *Beauvois D. Lumières et Société en Europe de l'Est. L'Université de Vilna et les écoles polonaises de l'empire Russe (1803–1832).* – Lille; Paris, 1977. – Т. 1–2.

<sup>170</sup> Див.: *Владимирский-Буданов М. Ф. История императорского Университета св. Владимира.* – Киев, 1884. – Т. I.

історичних матеріалів вона видала й літописи Самійла Величка, Самовидця, Григорія Граб'янки<sup>171</sup>. А в середині 1840-х років у Києві розпочинає діяльність таємне Кирило-Мефодіївське братство, основу якого склали студенти Київського університету: Георгій Андруський, Василь Білозерський, Опанас Маркович, Олександр Навроцький, Іван Посяда, Олександр Тулуб та інші. Одним з головних ідеологів братства став ад'юнкт університету Микола Костомаров. Ідеологія братчиків – це панславізм у його українській версії, бо їхньою остаточною метою була заснована на засадах демократії конфедерація всіх слов'янських народів, свого роду Слов'янські Сполучені Штати. Утім, невдовзі братство було викрите, а його головні учасники зазнали репресій<sup>172</sup>.

Свій подальший розвиток ідеологія Кирило-Мефодіївського братства знайде вже на зламі 1850–1860 років у колі українців Петербурга. Варто зазначити, що в першій половині та середині XIX століття Петербург був важливим осередком української культури. Недарма Євген Гребінка – літератор, який «першим зрозумів і оцінив Шевченка як поета»<sup>173</sup>, опинившись у північній столиці імперії, писав: «Петербург – це колонія освічених малоросіян. Усі урядові установи, усі академії, усі університети наповнені земляками...»<sup>174</sup>. Особливо активним українське культурне життя в Петербурзі стає наприкінці 1850-х років, коли тут зібралася «велика всеукраїнська трійця»: Тарас Шевченко, Микола Костомаров, Пантелеймон Куліш. Саме вони були ініціаторами видання «Основи» – «південноруського літературно-наукового вісника», – перше число якого з'явилося 12 січня 1861 року. Редактором «Основи» був Василь Білозерський, а головними ідейними натхненниками – Микола Костомаров і Пантелеймон Куліш. На сторінках «Основи» побачили світ такі програмові праці, як «Дві руські народності» й «Про викладання південноруською мовою» Миколи Костомарова, «Листи з хутора», «Характер і завдання української критики», «Простонародність в українській словесності» Пантелеймона Ку-

<sup>171</sup> Див.: *Левіцький О. И.* Пятидесятилетие Киевской комиссии для разбора древних актов (1843–1893). – Киев, 1893.

<sup>172</sup> Див.: Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – Київ, 1980. – Т. 1–3.

<sup>173</sup> *Зайцев П. К* біографії Е. П. Гребенки // *Русский библиофил.* – 1913. – № VII. – С. 15.

<sup>174</sup> *Гребінка Є. П.* Лист до М. М. Новицького від 7 березня 1834 р. // *Гребінка Є. П.* Твори: У 3 т. – Київ, 1981. – Т. 3. – С. 566.

ліша тощо. «Основа» надрукувала також понад 70 поетичних творів Шевченка, уривки з його щоденника, листи, художні твори Марка Вовчка, Леоніда Глібова, Пантелеймона Куліша, Якова Кухаренка, Данила Мордовця, Степана Руданського, Олекси Стороженка та інших. Попри те, що видання було припинене на 10 числі 1862 року, воно відіграло важливу роль у справі формування української національної самосвідомості<sup>175</sup>.

З українських освітніх закладів у Галичині першої половини XIX століття слід назвати передовсім Ставропігійський інститут і «*Studium Ruthenum*», що існував до 1809 року. Більшість діячів української культури часів Маркіяна Шашкевича й «Весни народів» були вихованцями «*Studium Ruthenum*», де викладали Антін Ангелович, Михайло Гарасевич, Мелетій Гриневецький, Михайло Левицький, Петро Лодій та інші. У 1817 році в Перемишлі був створений Дяко-вчительський інститут, де готували вчителів для українських шкіл Галичини, Буковини й Закарпаття. І в цьому ж таки році відновив роботу Львівський університет з німецькою мовою викладання. Перша українська кафедра з'явилася тут 1849 року. Це була кафедра «руської словесності» (*ruthena litteratura*) й «руського язика» («*lingua ruthena*»), яку очолив Яків Головацький. Загалом, «Весна народів» стала часом кардинальних зрушень в освітній справі. Так, на вимогу Головної Руської Ради в середніх школах Східної Галичини було запроваджене обов'язкове викладання української мови. На цей час припадає й поява першого в Галичині культурно-освітнього товариства. Ним стала створена в 1848 році Головною Руською Радою «Галицько-руська матиця», що мала на меті просвітницьку та видавничу роботу й розвиток шкільництва. «Матиця» видавала «Галицькій історическій сборник», «Науковий сборник» (згодом – «Литературный сборник»), де друкувалися академічні праці з історії, етнографії, філології, мистецтвознавства. Основними авторами цих видань були Антоній Петрушевич і Яків Головацький. А 19–26 жовтня 1848 року з ініціативи Миколи Устияновича Головна Руська Рада скликала у Львові Собор руських учених – перший просвітницький з'їзд, який намітив шляхи подальшого розвитку української культури в Галичині. Значна увага приділялася тут школі, бо учасники собору добре розуміли

<sup>175</sup> Див.: Бернштейн М. Д. Журнал «Основа» і український літературний процес кінця 50–60-х років XIX ст. – Київ, 1959.

засаду, сформульовану вже в 1880-х роках Юліаном Романчуком: «Хто має школу, той має нарід!»<sup>176</sup>. Не менш важливу роль у цій справі відіграла й періодика, активний розвиток якої починається в Галичині від часу «Весни народів». Так, 15 травня 1848 року, у день скасування панщини, вийшло перше число газети «Зоря Галицка», яка була органом Головної Руської Ради. Наклад цієї, за словами Івана Франка, «першої руської політичної часописі»<sup>177</sup> сягав 4 тисяч примірників. Натомість політичне товариство «Руській Собор» видавало редагований Іваном Вагилевичем тижневик «Дневник руській». Крім того, виходили проурядовий віденський «Вістник», газета Івана Гушалеви́ча «Новини» і його ж таки журнал «Пчола», жіночий журнал Северина Шеховича «Лада», «Церковная газета» Івана Раковського, газета «Слово» (редактор – Богдан Дідицький) та інші<sup>178</sup>.

Освіта, наука, періодика тощо були тісно пов'язані з питаннями мови, якими за часів Шевченка в Галичині опікувалася греко-католицька церква. Перший друкований катехизм народною мовою Івана Могильницького з'явився тут ще 1815 року, а в 1816 році був виданий і його ж таки буквар. У 1818 році перемиський єпархіальний синод під керівництвом митрополита Михайла Левицького ухвалив відкривати парафіяльні школи з рідною мовою навчання<sup>179</sup>. На цей час припадає вихід у світ першої граматики української мови. Нею стала «Грамматика малороссийского наречия» Олексія Павловського (Санкт-Петербург, 1818). Потім були «Grammatica slavo-ruthena» Михайла Лучкая (Будин, 1830), «Grammatik der ruthenischen oder kleinrussischen Sprache in Galizien» Йосифа Левицького (Перемишль, 1834) та інші. На початку ХІХ століття виникла й полеміка щодо статусу української мови. Її започаткував у 1815 році Єжи Самуель Бандтке, чиєю працею «Dzeje Królestwa Polskiego» згодом буде користуватися Шевченко під час роботи над

<sup>176</sup> Левицький К. Історія політичної думки галицьких українців. 1848–1914. На підставі споминів. – Львів, 1926. – С. 212.

<sup>177</sup> Франко І. Я. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Франко І. Я. Зібрання творів: У 50 т. – Київ, 1984. – Т. 41. – С. 289.

<sup>178</sup> Див.: Ігнатієнко В. Бібліографія української преси. 1816–1916. – Харків; Київ, 1930.

<sup>179</sup> Див.: Лакота Г. Народня мова в проповіді й катехизі в перемиській єпархії на переломі 18 та 19 ст. // Лакота Г. Зібрані історичні праці. – Перемишль, 2003. – С. 183–192.

поемою «Гайдамаки», на сторінках журналу «Вестник Европы». Він стверджував, що українська мова є цілком самостійною: «У тому, що українська мова (чиєю столицею є Київ), як така, що не поступається російській у старшинстві, не може бути говіркою цієї останньої, можна пересвідчитися, звернувши увагу на події старих часів... Українська мова старша за багато інших, бо Київ квітнув уже в той час, коли Москви не було...»<sup>180</sup>. Редактор «Вестника Европы» Михайло Каченовський заперечив цю тезу. У Галичині ситуація ускладнювалася ще й тим, що в першій третині ХІХ століття діячі української культури «не уважали народної мови (*lingua vernacula*) пригідною до школи і до літературної творчості»<sup>181</sup>, використовуючи натомість мову книжну. А в 1834 році Йосиф Лозинський висунув ідею переходу українського письменства на латиничну абетку. Проти цієї ідеї виступили Маркіян Шашкевич, Йосиф Левицький і Денис Зубрицький. Їхня суперечка, що отримала назву «азбучної війни», стала першою в Галичині дискусією про шляхи розвитку української культури. Так чи інакше, перша галицька книжка живою українською мовою – альманах «Русалка Дністрова» – з'явилася аж у 1837 році. Напрям альманаху активно підтримав Михайло Максимович – єдиний наддніпрянський автор, який на той час мав сталі зв'язки з галичанами. Проаналізувавши твори галицьких літераторів, які вийшли у Львові, Перемишлі, Відні й Будапешті, він зробив висновок, що «жива література» в Галичині може розвиватися тільки на ґрунті «народної, живої мови»<sup>182</sup>.

Радикальні зміни в культурно-мовній ділянці сталися в Галичині за часу «Весни народів». Уже 10 травня 1848 року у своїй першій відозві Головна Руська Рада декларувала як одне з найголовніших завдань таке: «Розвивати і взносити народність нашу во всіх її частях: видосконаленем язика нашого, запровадженем его в школах низших і вижших, видаванем письм часових, утримованем кореспонденцій з письменами так нашими, як інними до щепу славянського належачими, розширенем добрих і ужиточних книжок

<sup>180</sup> Бандтке. Замечания о языках божемском, польском и нынешнем российском // Вестник Европы. – 1815. – Ч. LXXXIV. – С. 24–25.

<sup>181</sup> Андрохівич А. Львівська «Studium Ruthenum» // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. – 1925. – Т. СXXXVI–СXXXVII. – С. 48.

<sup>182</sup> Максимович М. О стихотворениях червонорусских // Киевлянин на 1841 год. – Киев, 1841. – Кн. 2. – С. 141.

в язиці рускім і усильним старанем впровадити і на рівні поставити язик наш з інними в урядах публічних і т. д.»<sup>183</sup>. Це була широка культурна програма, про яку в Наддніпрянській Україні на той час не могло бути й мови. При тому галицькі українці чітко усвідомлювали себе як частину 15-мільйонного українського народу. У цій-таки відозві Головна Руська Рада заявляла: «Ми русини галицькі належимо до великого руского народу, котрий ідним говорит язиком і 15 мільйонів виносит, з котрого півтретя мільйона землю Галицку замешкує»<sup>184</sup>. Пізніше довкола цієї «формули 1848 року» будуть точитися палкі суперечки. Одні (коло віденського «Вістника») обстоюватимуть ідею окремого тримільйонного «русинського» народу, «москвофіли» стверджуватимуть, що «русини» – частина 60-мільйонного «русского міра», тобто визнаватимуть за один народ українців, білорусів і росіян, а «народовці» будуть послідовно обстоювати «формулу 1848 року», апелюючи до авторитету Михайла Максимовича, Франца Міклошича, Павела Йозефа Шафарика та інших учених, які обґрунтовували самостійність української мови. Під кінець життя Шевченка культурно-мовна проблематика знову виходить на передній край і в Наддніпрянській Україні. Це було зумовлене розвитком недільних шкіл, для яких Шевченко видав свій «Буквар южнорускій», спробами українського перекладу Біблії та видання українських проповідей (Василь Гречулевич) і книжок для народу («метелики» серії «Сільська бібліотека», що її видавав Пантелеймон Куліш). Усе це викликало започатковану на сторінках журналів «Русская беседа», «Основа» й газети «День» дискусію про те, чи може бути українська література «повною», чи це всього лиш «література для хатнього вжитку».

За часів Шевченка важливими осередками культури в Україні були також поміщицькі садиби. Недарма Данило Щербаківський характеризував першу половину XIX століття як «пансько-маєтковий» період історії українського мистецтва<sup>185</sup>. Згадаймо для прикладу Кибинці Дмитра Трощинського, де була велика бібліотека, колекції картин, зброї, старовинних монет, такі унікальні

<sup>183</sup> За віру, нарід і права. Руські Ради Надсяння 1848–1850 рр. – Перемишль, 2005. – С. 51.

<sup>184</sup> Там само. – С. 49.

<sup>185</sup> Див.: Щербаківський Д. Оркестри, хори і капели на Україні за панщини // Музика. – 1924. – № 7–9, 12.



речі, як бюрко королеви Марії-Антуанетти, її ж таки порцеляновий годинник тощо. Був тут і кріпосний театр, яким з 1812 року керував Василь Гоголь. Саме для цього театру він написав п'єси «Собака-вівця» та «Простак». Не менш відомим був і маєток Григорія Тарновського в Качанівці: чудовий класицистичний палац, пейзажний парк, велика колекція картин і старожитностей, кріпосний оркестр, який, крім творів Людвіга ван Бетховена, Михайла Глінки, Джакомо Меєрбера, Джоаккіно Россіні, виконував і твори самого Григорія Тарновського. Лев Жемчужников згадував, як одного разу оркестр «розігрував історію України», тобто грав композицію Тарновського на теми Хмельниччини<sup>186</sup>. У Качанівці бували Михайло Глінка, Микола Гоголь, Лев Жемчужников, Віктор Забіла, Михайло Максимович, Микола Маркевич, Вільгельм Штернберг. Гостював тут і Шевченко в травні 1843 року та в серпні 1859 року. Можна пригадати й інші маєтки, які відвідував Шевченко: Мойсівку Тетяни Волховської (цей маєток називали «українським Версалем»), Яготин Миколи Репніна, Дігтярі Петра Галагана, Седнів Андрія Лизогуба тощо. А на Слобожанщині одним із найвпливовіших культурних осередків був маєток Олександра Паліцина в Попівці. Сучасники порівнювали його з вольтерівським Фернеєм. Тут була школа, велика бібліотека (понад 10000 книжок), картинна галерея з оригінальними творами Альбрехта Дюрера, Джуліо Романо, Антоніса Ван Дейка, Адріана ван Остаде, Ніколаса Берхема, Габрієля Метсю, Адріана ван де Вельде та інших. Можливо, саме в колі діячів «Попівської академії» виникла ідея створення Харківського університету. Важливу роль у розвитку української культури відіграли й панські маєтки Правобережної України. Наприклад, у маєтку «польського Вальтера Скотта» Міхала Грабовського Олександрівка, що на Чигиринщині, Пантелеймон Куліш написав свою поему «Україна», перебуваючи під враженням від роману Грабовського «Stannica Gulajpolska». Тим часом ідилію «Орися» Куліш писав у Ходоркові, в маєтку Константи Свідзінського – колекціонера й бібліофіла, який мав велике зібрання книг, рукописів, картин тощо. Варто згадати й Саврань оспіваного Адамом Міцкевичем у поемі «Fagys» Вацлава Жевуського, чийм «придворним» поетом був Тимко Падура. Загалом,

<sup>186</sup> Жемчужников Л. М. Мои воспоминания из прошлого. – Ленинград, 1971. – С. 105.

«українська школа» в польській літературі тісно пов'язана з колом Вацлава Жевуського.

Письменники, належні до цієї школи, яка на певний час стала ледь не панівною в польській літературі (Северин Гощинський, Міхал Грабовський, Александр Гроза, Богдан Залеський, Юзеф Ігнаци Крашевський, Антоні Мальчевський, Томаш Олізаровський, Юліуш Словацький, Міхал Чайковський та інші), брали теми з української історії та з життя українського народу. Дехто з них (Тимко Падура, Спиридон Осташевський, Антін Шашкевич) писав українською мовою<sup>187</sup>. Крім того, польські етнографи збирали пам'ятки українського фольклору (Зоріан Доленга-Ходаковський, Вацлав Залеський, Жегота Паулі та інші), а польські композитори опрацьовували українські мелодії (згадаймо, наприклад, романс Станіслава Манюшка «Козак»). На Правобережній Україні виникли й такі явища, як «балагульство» (протест проти аристократизму й галломанії польської шляхти) та «козакофільство». Утім, на відміну від українських романтиків, для яких найбільше важила козацька героїка XVII століття, польські романтики-байроністи говорили про козацтво XVI століття і неохоче згадували Хмельниччину. Прикладом тут може бути поезія «співця України козацької» Богдана Залеського. Пізніше, у 1850-х роках, на зміну «балагульству» й «козакофільству» приходять «хлопоманія» з її нехиттю до панських звичаїв та намаганням зблизитися з українським народом. Аналогічні явища були й у російській літературі, де так само виникає «українська школа»<sup>188</sup>. Романтичний культ свободи породжує українські теми в поезії Олександра Пушкіна, Кондратія Рилєєва, Миколи Маркевича. Крім того, тут виникає, за словами Миколи Тихорського, «школа малоросійських повестей»: Василь Наріжний, Орест Сомов, Микола Гоголь та інші. Ще в 1875 році Михайло Драгоманов стверджував, що «Полтава» Пушкіна, «Вечера» й «Тарас Бульба» Гоголя є «українськими» так само, як і твори Залеського чи Гощинського<sup>189</sup>.

<sup>187</sup> Див.: *Зеров М.* Лекції з історії української літератури (1798–1870). – Торонто, 1977. – С. 112–124.

<sup>188</sup> Див.: *Сиповський В.* Україна в російському письменстві: 1800–1850. – Київ, 1928; *Saunders D.* The ukrainian impact on russian culture: 1750–1850. – Edmonton, 1985.

<sup>189</sup> *Драгоманов М. П.* Евреи и поляки в Юго-Западном крае (По новым материалам для Юго-Западного края) // *Драгоманов М. П.* Политические сочинения. – Москва, 1908. – Т. I: Центр и окраины. – С. 248–249.

Однією з найприкметніших рис української культури часів Шевченка є те, що на передньому плані перебувають тут поезія, музика, етнографія, історія й театр. Усе інше, зокрема природничі й точні науки, філософія, пластичні мистецтва тощо, відходить на другий план. А в осередді тодішньої української культури опиняється пісня. Зрештою, саме з видання народних пісень і розпочалося слов'янське відродження: в 1814 році у Відні виходить «Мала простонародна славяно-српска пјеснарица» Вука Караджича, у 1823 році Ян Коллар видає першу частину збірки «Písňě svĕtské lidu slovenského v Uhřích», у 1825 році Франтішек Ладіслав Челаковський видає другу частину збірки «Slovanské národní písňě» (у двох останніх збірках були й українські пісні). Так чи інакше, уже Олексій Павловський у своїй граматиці називав «схильність до музики й співочий талант» прикметною рисою українського національного характеру<sup>190</sup>, а Микола Цертелєв, публікуючи українські думи, услід за Йоганном Готфрідом Гердером, пробує добачати в них «поетичний геній народу, його дух»<sup>191</sup>. Те саме було й у Галичині. Наприклад, у календарі «Pielgrzym Lwowski – Der Pilger» на 1823 рік Денис Зубрицький закликав галичан наслідувати приклад Гердера, Йоганна Йозефа Герреса, Вука Караджича та інших і збирати народні пісні. Але дійсно етапною подією у справі національного самоусвідомлення української інтелігенції стала збірка Михайла Максимовича «Малороссийские песни» (1827). У передмові до неї Максимович стверджував, що українські народні пісні «посідають між піснями слов'янських племен одне з перших місць» і, «будучи проявом боротьби духу з долею, відзначаються поривами пристрасті, стислою міццю й силою почуття, а водночас природністю виразу»<sup>192</sup>. Схожі міркування висловлювали й інші автори. Так, Йосиф Лозинський у 1849 році писав: «Если подумаю, як багатий наш нарід в найкраснійші пісні, як звучний до співу его груди, то скажу духом пророчим, же еслі всі словяне на дорозі просвіщення поступати будут, еслі ся у них розвине і зацвіте іскуство

<sup>190</sup> Павловский А. Грамматика малороссийского наречия. – Санкт-Петербург, 1818. – С. III.

<sup>191</sup> Цертелєв Н. Опыт собрания старинных малороссийских песней. – Санкт-Петербург, 1819. – С. 3.

<sup>192</sup> Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. – Москва, 1827. – С. III, XIV.

драматическое, то ми, русини, в опері всіх наших братій за собою лишимо. Русь наша станесе співнов Італіев возходной Европи!»<sup>193</sup>. За часів Шевченка українські народні пісні будуть збирати й публікувати Ізмаїл Срезневський (1833–1838), Вацлав Залеський (1833), Зоріан Доленга-Ходаковський (1833), Платон Лукашевич (1836), Жегота Паулі (1839–1840), Едвард Руліковський (1853), Амвросій Метлинський (1854), Пантелеймон Куліш (1855–1856), Антоні Марцинковський (1857), Микола Костомаров (1859) та інші. Як слушно зауважив Віктор Петров: «Починаючи від Максимовича й Гоголя і до Лесі Українки, мелійне, пісенне сприйняття народу було улюбленою концепцією української громадської думки»<sup>194</sup>. Принаймні роль народної пісні в справі культурно-національного відродження України XIX століття важко переоцінити.

Народна пісня справила значний вплив і на розвиток світських жанрів української музики часів Шевченка. Коли ж ідеться про музику церковну, то тут найперше слід згадати Дмитра Бортнянського, чия творчість була дороговказом для пізнішої української духовної музики. Після смерті композитора основним осередком її розвитку стає Перемишль, де єпископ Іван Снігурський у 1829 році створив церковний хор. Спершу репертуар хору складався майже виключно із творів Бортнянського. Невдовзі церковні хори з'являються також у Львівській греко-католицькій семінарії (1832) та в Чернівцях (1833). Серед співаків перемиського хору були й два найвидатніші галицькі композитори часів Шевченка – Михайло Вербицький та Іван Лаврівський. Щоправда, вони були аматорами і в їхній музиці немає рис характерного для Дмитра Бортнянського та всієї західної церковної музики «контрапунктивно-поліфонічного стилю»<sup>195</sup>. Аматорською була й тогочасна українська світська музика. За стилем тут переважав бідермаєр, що знайшов свій вираз у жанрах інструментальної мініатюри, солоспіву, «співогри» (відповідник нім. Siengspiel) і квартетів на манір *Leidertafel*, які в Галичині набули особливої популярності в 1850-х роках, коли тут почали виникати світські

<sup>193</sup> За віру, нарід і права. Руські Ради Надсяння 1848–1850 рр. – С. 131.

<sup>194</sup> Домонтович В. Романи Куліша // Домонтович В. Проза. Три томи. – Нью-Йорк, 1989. – Т. 2. – С. 86.

<sup>195</sup> Рудницький А. Українська музика. Історично-критичний огляд. – Мюнхен, 1963. – С. 66.

співочі товариства. Спочатку вони виконували чоловічі квартети німецьких композиторів, а потім почали виконувати й хорові твори Михайла Вербицького та Івана Лаврівського.

Слід наголосити, що вирішальним чинником розвитку української світської музики часів Шевченка був театр, основу репертуару якого складали жанри, нерозривно пов'язані з музикою: «комічна опера», водевіль, оперета. Як зазначав Дмитро Антонович, «чиста драматична творчість без співу і танців» в українському театрі часів Шевченка так і не прижилася<sup>196</sup>. Спершу виникли кріпосні театри в маєтках поміщиків, наприклад домашній театр Дмитра Трощинського в Кибинцях, хоч, на відміну від Росії, кріпосних театрів в Україні було не дуже багато. Згодом з'являються так звані «вільні» театри. На початку XIX століття стаціонарні театри були вже в Харкові, Києві, Одесі й Полтаві. У 1820-х роках театри з'являються також у Чернігові, Бердичеві та інших містах. А часом появи нового українського театру можна вважати 1819 рік, коли в Полтаві з особистого дозволу князя Миколи Репніна була поставлена «Наталка Полтавка» Івана Котляревського<sup>197</sup>. «Наталка Полтавка» мала кілька партитур: до кінця 1850-х років це була музика Алоїза Єдлічки, потім – Опанаса Марковича та Йоганна Ляндвера і, нарешті, – Миколи Лисенка. Починаючи з 1820-х років «комічну оперу» поволі витісняє водевіль зі співом, жанр, який панував на європейській сцені в 1830–1850-х роках. Типовими творами цього жанру є «Москаль-чарівник» Івана Котляревського, «Бой-жінка» Григорія Квітки-Оснів'яненка, «Кум-мірошник» Дмитра Дмитренка, «Бувальщина» Антона Велисовського, «Іди, жінко, в салдати!» Андрія Ващенка-Захарченка та інші. Загалом, у наддніпрянському театрі часів Шевченка превалювало комічне. Недарма найвидатнішими тогочасними українськими акторами стали комік-резонер Михайло Щепкін та комік-буф Карпо Соленик.

Схожий репертуар характерний і для тогочасного галицького театру. Перші спроби українських вистав у Галичині можна датувати 1837–1841 роками, коли студенти Львівської семінарії інсценізували «Руское весіле» Йосифа Лозинського. Але справжні

<sup>196</sup> Антонович Д. Триста років українського театру. 1619–1919. – Прага, 1925. – С. 69.

<sup>197</sup> Див.: Рулін П. [Вступна стаття] // Рання українська драма. – Київ, 1927. – С. XXXIV–XXXVII.

театральні вистави («зрілища рускіє») з'являються тут за часів «Весни народів». У травні 1848 року Іван Озаркевич створив у Коломиї аматорський гурток, для якого переробив «Наталку Полтавку» під назвою «Дівка на відданю». Восени цього-таки року Озаркевич переносить вистави до Львова: 26 жовтня, у день закриття Собору руських учених, він ставить тут «Дівку на відданю». А в листопаді 1848 року з'являється аматорський театр у Перемишлі. У репертуарі трупи, що грала на сцені готелю «Під Провидінням», були п'єси Івана Озаркевича «Дівка на відданю» та «Жовнір-чарівник» (переробка «Москаля-чарівника»), «Верховинці Бєськідів» Миколи Устияновича (переробка п'єси Юзефа Коженювського «Karacsony górale»), написаної в Харкові 1843 року й надрукованої в російському автоперекладі на сторінках альманаху «Молодик»), «Гриць Мазниця» Івана Наумовича (переробка п'єси Мольєра «Georges Dandin»), «Козак і охотник» Івана Витошинського (переробка п'єси Августа Коцебу «Kosak und der Freywillige») та ін.<sup>198</sup> Усі ці п'єси за жанром є «співогри», позначені прикметними рисами бідермаєру в його австро-німецькій версії. Музику до цих п'єс писали Михайло Вербицький, Іван Лаврівський, Сидір Воробкевич та інші.

На початку 1850-х років театральна справа в Галичині занепадає на ціле десятиліття, аж до того часу, коли у Львові за ініціативою товариства «Руська бесіда» було засновано стаціонарний театр під керівництвом Омеляна Бачинського. Перша вистава театру «Руської бесіди» відбулася 29 березня 1864 року. Грала мелодраму «Маруся» (інсценізація однойменної Квітчиної повісті). У перший сезон театр двічі ставив і «Назара Стодолю» Шевченка. Загалом, репертуар цього театру був переважно «наддніпрянський»<sup>199</sup>. Схожий репертуар мало й засноване 1860 року Леонідом Глібовим у Чернігові аматорське театральне «Товариство кохаючих рідну мову». Воно з успіхом ставило «Наталку Полтавку» й «Москаля-чарівника» Котляревського, «Шельменка-денщика» й «Щиру любов» Квіткі-Основ'яненка, «Назара Стодолю» Шевченка, «Гаркушу» Стороженка тощо. А на зламі 1850–1860-х років з'являється й українська опера. Першим українським оперним композитором можна вважати

<sup>198</sup> Див.: Готель «Під Провидінням». Репертуар українського театру в Перемишлі 1848–1849 рр. – Перемишль, 2004.

<sup>199</sup> Див.: Чарнецький С. Нарис історії українського театру в Галичині. – Львів, 1934. – С. 32.

Петра Сокальського. Саме він, перебуваючи з 1857 року в Америці на посаді секретаря російського консула в Нью-Йорку, задумав три українські опери: «Марія» (за «Полтавою» Пушкіна), «Маєва ніч» і «Тарас Бульба» (за Гоголем). Останній твір, під назвою «Осада Дубно», був надрукований у Петербурзі 1864 року. Трохи раніше, 14 квітня 1863 року, тут-таки в Петербурзі, на сцені Марійсько-го театру, була вперше поставлена й опера Шевченкового приятеля Семена Гулака-Артемовського «Запорожець за Дунаєм». Попри свій гучний успіх, цей твір є аматорським і з погляду драматургії, і з погляду музики, в якій стиль італійської опери (Вінченцо Белліні, Гаetano Доницеті, Джованні Баттіста Перголезі) переплітається зі стилем української народної пісні.

Загалом, з 1812-го по 1881 рік у репертуарі нашого театру було понад 170 оригінальних і перекладних українських п'єс найрізноманітнішого характеру. На першому місці серед них «стоять три п'єси трьох великих українських письменників того часу»: «Наталка Полтавка» Котляревського, «Сватання на Гончарівці» Квітки-Основ'яненка й «Назар Стодоля» Шевченка<sup>200</sup>. Слід відзначити, що творчість Шевченка відіграла значну роль у справі розвитку українського театру. Та, можливо, ще більший вплив вона справила на музику починаючи з 1860-х років. Досить пригадати «Полонез на смерть Шевченка» (1861) Василя Пашенка, хорові композиції на слова Шевченка Анатолія Вахнянина й Сидора Воробкевича, романс Діонісія Бонковського «Нащо мені чорні брови» (1875), музичну картину Петра Ніщинського «Вечорниці» (1875) до драми «Назар Стодоля», оперу Миколи Аркаса «Катерина» (1881), близько тридцяти творів на слова Шевченка Владислава Заремби тощо. А найбільший вплив поезія Шевченка справила на засновника української класичної музики Миколу Лисенка. За словами Миколи Грінченка: «В історії музики таке явище ми подибуємо не досить часто: геніальний національний поет викликає до життя музу славного музики, що стає підвалиною не лише до творчості цього музики, але в його особі й до творчості цілої нації, музи, що з пробудженням індивідуальної творчості композитора творить, будує національну культуру в тій її галузі, що зветься музикою»<sup>201</sup>. Справді,

<sup>200</sup> Антонович Д. Триста років українського театру. 1619–1919. – Прага, 1925. – С. 62–63.

<sup>201</sup> Грінченко М. Історія української музики. – Київ, 1922. – С. 215–216.

уже перший оригінальний твір Лисенка «Заповіт» (для тенора-соло й чоловічого хору) написаний на слова Шевченка. А всіх творів до Шевченкового «Кобзаря» в доробку Миколи Лисенка вісімдесят два. Найкращими серед них є елегійні «Ой, одна я, одна», «Минають дні», «Садок вишневий» та інші. Вершина творчості композитора – його кантати на слова Шевченка «Б'ють пороги», «Радуйся, ниво неполитая», «На вічну пам'ять Котляревському», «Іван Підкова». «Не можна запевнити, – підсумовував Микола Грінченко, – що без Шевченкових поезій творчість Лисенкова пішла б зовсім іншими шляхами, але можливість іншого напрямку в творчості національного композитора, що не мав би перед собою співів геніального національного поета, цілком допустима»<sup>202</sup>.

Великий вплив справила творчість Шевченка і на культуру Галичини. Вона була відома тут з часу «Весни народів». Так, Маркіян Шашкевич читав твори Шевченка, надруковані в альманасі «Ластівка», Іван Вагилевич писав про поета в статті «Замітки о рускій літературі», надрукованій на шпальтах газети «Дневник рускій» 1848 року, Яків Головацький 23 жовтня 1848 року на Соборі руських учених у Львові згадував Шевченка в доповіді «Розправа о язиці южнорускім і его нарчіях». Але по-справжньому популярною поезія Шевченка стає в Галичині на початку 1860-х років, коли вона, за словами Михайла Драгоманова, викликала тут «той ентузіазм щодо простого люду», який відповідав «часу проектів емансипації селян» у Наддніпрянській Україні<sup>203</sup>. Молодь читала твори Шевченка на зібраннях гуртків, що в 1862 році отримали назву «Громади». Наприклад, перемиську «Громаду», куди входило близько 30 «хлопоманів», створив Анатоль Вахнянин. Він же був автором і першої в Галичині розвідки про поезію Шевченка «Дене-що за музу Шевченкову й розбір думи предсмертної», яка вийшла в календарі-альманасі «Перемишлянин» за 1863 рік. А 10 березня 1865 року Анатоль Вахнянин організував у Перемишлі перше в Галичині прилюдне вшанування пам'яті поета<sup>204</sup>. Відтоді в усіх містах і містечках Галичини щороку будуть вшановувати пам'ять

<sup>202</sup> Там само. – С. 219–220.

<sup>203</sup> М. Т-ов [Драгоманов М.] Литературное движение в Галиции // Вестник Европы. – 1873. – Т. V. – Сент.-окт. – С. 698.

<sup>204</sup> Див.: Грицак Є. Початки культу Тараса Шевченка в Перемишлі // Грицак Є. Вибрані українознавчі праці. – Перемишль, 2002. – С. 327–335.



Шевченка. Проявами культу Шевченка є, зокрема, те, що провідні «народовські» журнали «Мета» й «Правда» виходили з епіграфом «В своїй хаті своя правда, і сила, і воля». Ім'я Шевченка отримало й засноване 1873 року у Львові літературне товариство, невдовзі перетворене на Наукове товариство ім. Шевченка, що його по праву можна вважати першою українською Академією наук. Загалом, як слушно зауважував Василь Витвицький, Шевченко справив у Галичині «вирішальний вплив на національну духовність»<sup>205</sup>. Це можна бачити навіть на рівні стилістики. Якщо до 1860-х років північним напрямком галицького мистецтва був безпосередньо зорієнтований на естетичні смаки Відня бідермаєр, який, на відміну від романтики з її індивідуалізмом, революційністю, неспокоєм, виходом за узвичаєні межі, культивував «повагу до «надіндивідуального порядку» в державі, релігії, звичаях, ухил до традиції», умиротвореність, статичність тощо<sup>206</sup> (у політиці йому відповідав образ українців як «Tirolen des Ostens»), то саме культ Шевченка прокладає тут дорогу пізньому романтизму й реалізму.

Тим часом в українській архітектурі та скульптурі першої половини XIX століття панує класицизм. Досить пригадати хоч би зведений у 1830-х роках будинок університету в Києві (архітектор – Вікентій Беретті), будинок Ніжинської гімназії вищих наук (архітектор – Луїджі Руска) чи пам'ятник Рішельє в Одесі, чий автором був учень Антоніо Канови й Бертеля Торвальдсена Іван Мартос. Однією з останніх за часом пам'яток класицизму в Україні є збудований Олександром Беретті будинок Першої київської гімназії (1850). Але поступово класицизм у всій Європі втрачає свої позиції під тиском «національних стилів». Проявом цих тенденцій у мистецтві Російської імперії був «візантинізм» та «давньоруський» стиль. Ним позначена, наприклад, зведена за проектом Олександра Тона каплиця-постамент пам'ятника князю Володимиру на Володимирській гірці в Києві (1853). Постаць Володимира виконав скульптор Петро Клодт, чий портрет у техніці офорта Шевченко створив у 1861 році. Схожі тенденції характерні й для тогочасного українського малярства, чийми найвизначнішими представниками

<sup>205</sup> *Витвицький В.* Старогалицька сольна пісня XIX століття. – Перемишль, 2004. – С. 30.

<sup>206</sup> Див.: *Чижевський Д.* Історія української літератури. Від початків до доби реалізму. – Нью-Йорк, 1956. – С. 488.

були портретисти Дмитро Левицький та Володимир Боровиковський, а також приятель Шевченка, пейзажист і жанрист Вільгельм Штернберг, який одним з перших відкрив світові красу української природи й простого українського життя.

Під безпосереднім впливом Шевченка в 1850–1860-х роках у малярстві Російської імперії постає свого роду «українська школа», яка звертається до української історії, побуту, звичаїв та обичаїв українців тощо. На чолі цієї школи стояла трійця: Лев Жемчужников, Іван Соколов, Костянтин Трутовський. Так, поема Шевченка «Катерина» навіяла Жемчужникову картину «Кобзар на шляху» (1854) та офорт «Покинута» (ця робота дуже подобалась Шевченкові). Крім того, у 1861–1862 роках Жемчужников видавав серію офортів «Живописна Україна», що була продовженням відповідної Шевченкової серії. До цієї роботи він залучив, крім Івана Соколова й Костянтина Трутовського, також Василя Верещагіна, Олександра Бейдемана, Лева Лагоріо. Зокрема, знайомий Шевченка Соколов створив для «Живописної України» 17 малюнків. Значним був вплив Шевченка й на «передвижництво», яке можна вважати реакцією на класицизм Карла Брюллова. Одним із фундаторів «передвижництва», «людиною, що затирила не тільки Шевченка-поета, але й виявила чимале споріднення з Шевченком-малярем»<sup>207</sup>, був слобожанин Костянтин Трутовський – блискучий ілюстратор Шевченкових творів. Іншим художником, на чию творчість Шевченко справив помітний вплив, став найвидатніший представник «передвижницького» руху Ілля Рєпін, автор одного з найкращих портретів Шевченка. Зрештою, можна говорити й про загальний глибинний вплив поета на творчість «передвижників». Недарма, як писав у одному з листів Ілля Рєпін, у 1893 році Микола Ге почав свою публічну лекцію на тему «Вплив публіки на ідеали художника» зі згадки про Шевченка: «Почав зі свободи Шевченка, потім перейшов до історії передвижників...»<sup>208</sup>. Це засвідчують і твори на релігійну тематику самого Ге, наприклад картини «Що є істина?», «Голгофа», «Розп'яття», написані в український період його творчості<sup>209</sup>. Так чи

<sup>207</sup> Голубець М. Мистецтво // Історія української культури. – Львів, 1937. – С. 610.

<sup>208</sup> Рєпін І. Е. Избранные письма: Письма 1893–1930. – Москва, 1969. – С. 12.

<sup>209</sup> Див.: Шевельов Ю. Микола Ге і Тарас Шевченко: мистець у відмінному контексті // Сучасність. – 1990. – Ч. 7–8. – С. 99–127.

інакше, як зазначав Микола Голубець: «Дороговкази Шевченка-майлара та напівсвідомий нахил «передвижників» до українських тем зробили своє»<sup>210</sup>. Коли на передній край українського мистецтва вийде трійця: Сергій Васильківський, Опанас Сластьон, Порфирій Мартинович, – їхня творчість буде вже розвиватися на міцному «національно-культурницькому» ґрунті. Зокрема, Опанас Сластьон стане видатним ілюстратором творів Шевченка, а Сергій Васильківський стоятиме біля джерел «українського національного стилю», тобто необароко, що знайде свій розвиток уже в наступну добу, коли обличчя українського мистецтва буде визначати творчість трійці: Василь Кричевський, Олександр Мурашко, Георгій Нарбут.

Таким чином, українська культура часів Шевченка розвивалася за умов бездержавності під впливом трьох основних ідейних чинників: 1) романтизму з його інтересом до всього національного; 2) слов'янського відродження; 3) європейського лібералізму. Своє найглибше й найдовершеніше втілення ці ідеї знайшли у творчості Шевченка, яка стала визначальною для подальшої української культурної традиції.

---

<sup>210</sup> Голубець М. Мистецтво // Історія української культури. – С. 614.

## ШЕВЧЕНКОВА «ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ»

«Серце» у творчості Шевченка належить до кола найважливіших виражальних засобів. Широкий семантичний діапазон цього образу засвідчують уже допасовані до нього дієслова. «Серце» в Шевченка «бажає», «б'ється», «болить», «вздраги- вает», «виливає», «витає», «віщує», «возмущується», «в'яне» («увя- дає»), «говорить», «гріється», «гуляє», «диктує», «жартує», «жде», «живе», «закриває очі», «замирає», «засинає», «запікається», «за- сихає», «знає», «играє», «изнемогає», «каже», «коптитися», «ко- хається», «кричить», «лине», «любить», «лягає», «мерзне», «мліє», «молиться», «мре», «набирається», «нашіптует», «не б'ється», «не за- синає», «не каже», «не плаче», «не рветься», «не спить», «не хоче», «ниє», «нищат», «одпочиває», «оживає», «палає», «переполняєт- ся», «печеться», «питає», «плаче», «прозирає», «просить», «рветь- ся», «ридає», «розмовляє», «розривається», «сміється», «спить», «співає», «спочиває», «стискається» («сжимається»), «тріпоче», «усміхається», «холоне» («холодеє»), «хоче», «целует», «чує», «чув- ствует», «шепоче», «щебече», «щемить». Цей діапазон стає ще шир- шим, коли взяти до уваги вервечку іменників, до яких поет подає окреслення «сердечн(-ый, -ая, -ое, -ые)»: «благодарность», «боль», «внимание», «глубина», «горе», «горесть», «готовность», «грусть», «друг», «желание», «затея», «землячка», «излияния», «имена», «ис- поведь», «любовь», «люди», «манеры», «молитва» («молитвы»), «мрак», «наслаждение», «недуг», «панегирик», «писание», «пись- мо», «подарок», «поклонник», «полнота», «послание», «поцелуй», «праздник», «прелесть», «прелюдия», «приветствие», «работа», «радость», «радушие», «раны», «речи», «семейство», «сестра», «сле- за» («слезы»), «слеза-молитва», «слово», «старик», «стихи» («стихо-

творение»), «тайник», «тайны», «тенор», «тоска», «умиление», «участие», «фантазия», «храмина», «человек», «юноша». Як бачимо, це окреслення зринає в російськомовних творах Шевченка. Тим часом у його українських поезіях воно зустрічається всього раз: «Мені ж, мій Боже, на землі / Подай любов, сердечний рай! / І більш нічого не давай!» («Молитва») (2, с. 337)<sup>211</sup>. Ще кілька разів поет вживає його в листах до Семена Гулака-Артемовського, Пантелеймона Куліша, Михайла Лазаревського й Михайла Щепкіна: «сердечная поема», «сердечні поклони», «сердечний епілог», «сердечні письма», «сердечні друзі», «сердечно трепещуща натура», «сердечные оповідання». Крім форм «серце» («сердце») та «сердечний» («сердечно», «сердечный»), він використовує також форми «серденько», «сердечко», «серденятко», «простосердечие» («простосердечный», «простосердечно»), «чистосердечие» («чистосердечный», «чистосердечно») та навіть неологізм «кровосердечный».

Шевченко змальовує «серце» по-різному. Це може бути щось схоже на українські народнописенні топоси, як у поезії «Думка – Нащо мені чорні брови...»: «Серце в'яне, нудить світом» (1, с. 84), – а може бути образ, навіяний міфологічними сюжетами, як у поемі «Кавказ»: «Споконвіку Прометей / Там орел карає, / Що день божий довбе ребра / Й серце розбиває. / Розбиває, та не вип'є / Живущої крові – / Воно знову оживає / І сміється знову» (1, с. 343). Варіацію на біблійну тему: «Веселіє серця живот чоловіка» (Сир. 30: 22), що її так полюбляв Григорій Сковорода, у якого сам Христос сміється серцем<sup>212</sup>, поет подає в рамках сюжету про титана Прометей. Однак, зважаючи на те, що, згідно з грецьким міфом, орел клював Прометееві не серце, а печінку<sup>213</sup>, Шевченків образ ближчий до деяких легенд народів Північного Кавказу, в яких демонічний орел за наказом верховного бога клює серце прикутого до скелі культурного героя-богборця, зокрема Курюко<sup>214</sup>. Іншим разом Шевченко надає образу серця яскравої візуальної проречистості, яка наближає його до емблематики: серце із вбитим у нього цвяхом («Неначе цвяхок,

<sup>211</sup> Тут і далі Шевченка цитую за вид.: *Шевченко Т.* Повне зібрання творів: У 6 т. – Київ, 2003. – Т. 1–6, – зазначаючи в дужках том та сторінку.

<sup>212</sup> *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011. – С. 330.

<sup>213</sup> *Словник античної міфології.* 2-е вид. – Київ, 1989. – С. 174–175.

<sup>214</sup> *Мифологический словарь.* – Москва, 1991. – С. 37, 304, 389–390, 457.

в серце вбитий, / Оцю Марину я ношу» – 2, с. 101), «полатане» серце («Мов лату на латі, / На серце печалі нашили літа» – 1, с. 305), серце, розтерзане пазурами («Я думал окунуть свою грязную совесть в дорогом wine, но не тут-то было! Она выплывала из вина и бешеной кошкой впивалась мне в сердце!» – 3, с. 142), серце-бібліотека («...это миниатюрное письмо родит в твоём благородном сердце огромную, роскошную библиотеку» – 6, с. 135) тощо.

Образ серця характерний для всієї творчості Шевченка. Уперше він зринає ще в баладі «Причинна»: «Не так серце любить, щоб з ким поділиться, / Не так воно хоче, як Бог нам дає...» (1, с. 74), а востаннє – у поезії «Н[адії] Т[арновській]», написаній 2 грудня 1860 року. У деяких Шевченкових творах «серце» виходить на передній край, надаючи їм «кордоцентричного» звучання. Скажімо, мініатюра «Чого мені тяжко, чого мені нудно...» (1844) – це розмова поета із власним серцем: «Чого мені тяжко, чого мені нудно, / Чого серце плаче, ридає, кричить, / Мов дитя голодне? Серце мое трудне, / Чого ти бажаєш, що в тебе болить? / Чи пити, чи їсти, чи спатоньки хочеш? / Засни, моє серце, навіки засни, / Невкриті, розбите – а люд нависний / Нехай скаженіє... Закрий, серце, очі» (1, с. 282). Мотив «заколисування» чи «присипляння» серця характерний і для інших Шевченкових поезій, наприклад, «Чернець»: «Святе писаніє читай, / Читай, читай та слухай дзвона, / А серцеві не потурай, / Воно тебе в Сибір водило, / Воно тебе весь вік дурило. / Приспи ж його...» (2, с. 51). Звертає на себе увагу й ужитий поетом образ «сердечних очей», дуже характерний для творів українських письменників старої доби, які часто говорили про сприйняття світу «очима серця»<sup>215</sup>, що їх інакше називали «душевними очесами»<sup>216</sup>, «очесами мысленными»<sup>217</sup>, «умными очима»<sup>218</sup> тощо.

Шевченко трактує «серце» перш за все як синонім душі. Недаром у пізній поезії «Росли укупочці, зросли...» він уживає слово «душа-серце»: «І тихо, весело прийшли, / Душею-серцем неповинні, / Аж до самої домовини» (2, с. 349). Іншим разом поет подає слово «серце» як уточнення до слова «душа». «Я – нищий в полном смысле

<sup>215</sup> *Smotrus'kuj M.* Ортвос. – Wilno, 1610. – К. 49 v.

<sup>216</sup> *Винницький І.* Катихісис, або Наука християнскія. – Унів, 1685. – Арк. 86.

<sup>217</sup> *Яворський С.* Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 402.

<sup>218</sup> *Кроковський Й.* Акафіст святій великомучениць Варварѣ. – Чернігів, 1749. – Арк. 25 зв.

этого слова, – писав він у листі до Семена Гулака-Артемовського від 30 червня 1856 року, – и не только материально – душою, сердцем обнищал» (6, с. 108). Варто зауважити, що поняття «душі» та «серця» інколи розрізняють, а інколи ототожнюють. Наприклад, Віктор Забіла досить послідовно їх розрізняв: «Не бачуся з дівчиною, / З милою моєю; / Лучче б серце розлучили / Моє із душею...»<sup>219</sup>. Тим часом Григорій Сковорода переклав назву трактату Плутарха «Про спокій душі» (з латинської версії Ксиландра: «De tranquillitate animi») як «Толкованіє из Плутарха о тишині сердца»<sup>220</sup>. Зрештою, і в Біблії «серце» та «душа» незрідка виступають у ролі синонімів<sup>221</sup>. Так чи інакше, Шевченко трактує «серце-душу» як невидиме ество людини, запоруку її справжнього життя. Мабуть, найвиразніше цей мотив звучить у звернених до Бога молитовних рядках поезії 1845 року «Минають дні, минають ночі...»: «Не дай спати ходячому, / Серцем замирати / І гнилою колодою / По світу валятись. / А дай жити, сердцем жити / І людей любити...» (1, с. 367). А ще – серце постає джерелом непідвладних розумові людських бажань і пристрастей: «Диво дивнее на світі / З тим сердцем буває! / Увечері цурається, / Вранці забажає! / Та так тяжко забажає, / Що хоч на край світа / Шукать піде...» («Титарівна») (2, с. 89–90). З одного боку, «серце» стремить до всього прекрасного («...все, что прекрасно в природе, – писав поет Андрієві Козачковському 30 червня 1853 року, – как велица вьется около нашего сердца» – 6, с. 70), а з другого – приховує в собі якусь страшну темну безодню. «Це правда, – писав Шевченко в листі до Якова Кухаренка від 30 вересня 1842 року, – що окроме Бога і чорта в душі нашій єсть ще щось таке, таке страшне, що аж холод іде по серцеві, як хоч трошки його розкриєш...» (6, с. 19). Мабуть, він мав на думці «темницю сердца», згадану в поемі «Тризна» («Хоть на единое мгновенье / Темницу сердца озари / и мрак строптивых помышлений / и разгони, и усмири» – 1, с. 241), тобто «серце», яке Сковорода називав «попільним», «темним», «звірячим», «нечистим» тощо<sup>222</sup>, а сам поет –

<sup>219</sup> Українські поети-романтики 20–40-х років XIX ст. – Київ, 1968. – С. 372.

<sup>220</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1041.

<sup>221</sup> Вышеславец Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 62.

<sup>222</sup> Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2004. – С. 138.

«болящим», «голодним», «горестным», «замученим», «неукритим», «побитим», «поганим», «поточеним», «полатаним», «порваним», «развращенным», «трудним», «убогим» чи навіть «гнилим», як у поезії «Чигрине, Чигрине...»: «...заснула Україна, / Бур'яном укрилась, цвіллю зацвіла, / В калюжі, в болоті серце прогноїла...» (1, с. 254). Внутрішню форму образу «гнилого серця» розкриває драма «Назар Стодоля», де на репліку Назара: «У тебе нема Бога в серці» – Гнат відповідає: «А був колись, та мохом серце обросло, як той гнилий нікчемний пенъ дубовий» (3, с. 39). Можливо, у цьому образі відлунують і слова Книги Йова: «Ов же умирает в горести души, не ядый ничтоже блага. Вкупѣ же на земли спят, гнилость же их покры» (Йов 21: 25–26). На це «боляще серце» потрібні «духовні ліки», наприклад, приємні спогади. Так, перебуваючи далеко від України, оповідач повісті «Близнець» (alter ego Шевченка) згадує милу серцю батьківщину: Дніпрові кручі, Трахтемирів, Переяслав. «Но чаще всего, – каже він, – я лелею мое старческое воображение картинами золотоголового, садами повитого и тополями увенчанного Киева. и после светлого, непорочного восторга, навеянного созерцанием красоты твоей неувядающей, упадет на мое осиротевшее старое сердце тоска, и я переносуся в века давноминувшие...» (4, с. 109). Цю роль виконує також література, а ще більше – щира дружня розмова, яку Шевченко порівнює зі сповіддю. «Откровенная беседа, – писав він у щоденнику 14 липня 1857 року, – как исповедь, умиляет наше тоскующее сердце» (5, с. 54). Недаром герої поета так часто звертаються одне до одного словом «серце», як от у сцені зустрічі Яреми та Оксани з поеми «Гайдамаки»: «Забув, побіг, обнялися. / «Серце!» – та й зомліли. / Довго-довго тільки «серце» – / Та й знову німіли» (1, с. 143). Але найважливішими «ліками» для «болячого серця» поет уважав самоприниження-кенозис, своєрідне вмирання для світу, аналог смертної муки Спасителя, та солілоквій – мовчазну розмову із самим собою. Якраз про це Шевченко, полемізуючи із «Замогильними нотатками» Шатобріана, писав у листі до Анастасії Толстої від 9 січня 1857 року, наприкінці свого десятирічного заслання: «Теперь и только теперь я вполне уверовал в слово: «Любя наказую вы»<sup>223</sup>. Теперь только молюся я и благодарю Его за бесконечную любовь ко мне, за ниспосланное испытание. Оно очистило,

<sup>223</sup> Парафраза Об'явлення св. Івана Богослова; пор.: «Аз, ихже аще люблю, обличаю и наказую» (Об. 3: 19).



исцелило мое бедное больное сердце. Оно отвело призму от глаз моих, сквозь которую я смотрел на людей и на самого себя. Оно научило меня, как любить врагов и ненавидящих нас. А этому не научит никакая школа, кроме тяжелой школы испытания и продолжительной беседы с самим собою. Я теперь чувствую себя если не совершенным, то, по крайней мере, безукоризненным христианином. Как золото из огня, как младенец из купели, я выхожу теперь из мрачного чистилища, чтобы начать новый благороднейший путь жизни» (6, с. 118).

Основні риси Шевченкового образу серця обумовлені феноменом, що його історики культури називають «українською кордоцентричністю». Думку про те, що «філософія серця» є прикметною рисою українського способу осягнення реальності, уперше висунув Дмитро Чижевський у книзі «Нариси з історії філософії на Україні» (Прага, 1931). Трохи пізніше Євген Маланюк запровадив поняття «кордоцентричність». 20 липня 1945 року, розмірковуючи над диптихом Павла Тичини «Війна», він писав: «Серце – «тільки й є у нас ворог – серце» (Тичина). Це є центр. Ми є кордоцентричний нарід (мій термін з р. 1943)»<sup>224</sup>. Поет трактує Тичинин образ «серця» як інтуїтивне осягнення самого ества української ментальності: «І тут уся рокованість мого народу – і слабкість, і сила його»<sup>225</sup>. Відтоді ця думка стає поширеною. «...Кордоцентризм українця, – писав, наприклад, Степан Ярмусь, – це феномен екзистенціальний, бо він є основою самого буття (екзистенції) українця...»<sup>226</sup>. Питому для українця «філософію серця» зазвичай трактують як: а) емоціоналізм, коли почуття перетворюються на «ключ розуміння» природи речей; б) уявлення про те, що джерелом «свідомих психічних переживань» є «безодня серця»; с) уявлення про людину як про мікрокосмос<sup>227</sup>. Її репрезентує творчість Григорія Сковороди, Миколи Гоголя (зокрема, добре знані Шевченком «Вибрані місця з листування з друзями»), Пантелеймона Куліша та інших. Початки

<sup>224</sup> Маланюк Є. Нотатники (1936–1968). – Київ, 2008. – С. 77.

<sup>225</sup> Там само. – С. 87.

<sup>226</sup> Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії // Науковий конгрес у 1000-ліття Хрищення Руси-України у співпраці з Українським Вільним Університетом. Збірник праць ювілейного конгресу. – Мюнхен, 1988–1989. – С. 403.

<sup>227</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 1. – С. 17.

української «філософії серця» пов'язують із творами Кирила Ставровецького (пом. 1646), хоч, на мою думку, в антропології цього автора провідну роль відіграє розум («ум»), потрактований як «образ невидимого Бога»<sup>228</sup>, а найбільш систематичний виклад – із трактатом Памфіла Юркевича «Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з наукою Слова Божого» (1860). Для Юркевича «серце» – неподільна й проста, а отже, непідлегла аналізу основа людської індивідуальності, єдність тілесної, душевної та духовної природи людини, джерело релігійності, етики тощо. «Філософія серця» Юркевича – це не що інше, як спроба «подолати етичний формалізм новочасної філософії, особливо етичний формалізм Канта»<sup>229</sup>. Утім, абсолютизувати «українськість» «філософії серця» навряд чи варто<sup>230</sup> хоч би тому, що «серце» відіграє надзвичайно важливу роль і в західній культурі. Західна «філософія серця», маючи за джерело Платона й Біблію, зокрема послання св. ап. Павла, іде від Августина<sup>231</sup> й середньовічної містики до Данте, Паскаля й далі, аж до Антоніо Розміні. Величезну роль «серце» відіграє, зокрема, у романтичній традиції. Досить пригадати хоч би Новаліса, Шеллінга чи К'єркегора. Якщо навіть образ серця в українських романтиків зустрічається частіше, ніж у німецьких чи польських, це може бути всього лиш свідченням більшої залежності нашої романтичної поезії від фольклору, де образ серця (передовсім у любовних піснях та баладах) зустрічається дуже часто<sup>232</sup>. Так чи інакше, коли мова заходить про українську «філософію серця», серед її чільних представників називають і Шевченка<sup>233</sup>.

Шевченкова «філософія серця», так само, як і «філософія серця» Сковороди чи Юркевича, дуже тісно пов'язана з Біблією. Слід ска-

<sup>228</sup> *Ставровецкий К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 161.

<sup>229</sup> *Піч Р.* Найголовніші елементи філософії Памфіла Юркевича // Український світ. – 1994. – Ч. 1–2. – С. 16.

<sup>230</sup> *Див.: Закидальський Т.* Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – С. 127–138.

<sup>231</sup> *Див.: Maxsein A.* Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. – Salzburg, 1966.

<sup>232</sup> *Нахлік Є.* До верифікації концепції Д. Чижевського про кордо- й україноцентричний світогляд П. Куліша // IV Міжнародний конгрес українців. Одеса, 26–29 серпня 1999 р. Літературознавство: Доповіді та повідомлення. – Київ, 2000. – Кн. 1. – С. 321.

<sup>233</sup> *Бичко І.* Філософія серця // Філософський енциклопедичний словник. – Київ, 2002. – С. 681–682.

зати, що в Біблії «серце» фігурує здебільшого в переносному сенсі. Воно означає людську особистість в її цілісності, «зосередження душі й духу». У серці перебувають мудрість і глупота, бажання й надії, фантазії і знання. Крім того, тут «закорінені глибинні мотиви людських учинків – як злих, так і добрих»<sup>234</sup>. Інколи Біблія говорить також про Боже серце. Нарешті, «серце» може означати тут піднебесну висоту, надра землі чи морські глибини<sup>235</sup>. Шевченко не раз прямо вказував на біблійне коріння своїх міркувань про «серце». Наприклад, 1 січня 1850 року він писав до Варвари Репніної: «Единственная отрада моя в настоящее время – это *Евангелие*. Я читаю ее без изучения, ежедневно и ежечасно. Прежде когда-то думал я анализировать сердце матери по жизни святой Марии, непорочной Матери Христовой, но теперь и это мне будет в преступление» (6, с. 50–51). А трохи згодом, 7 березня цього ж таки року, поет знову повертається до думки про «серце матері»: «Новый Завет я читаю с благоговейным трепетом. Вследствие этого чтения во мне родилась мысль описать сердце матери по жизни Пречистой Девы, матери Спасителя» (6, с. 54). Наслідком цього читання є, скажімо, цитати з євангельських текстів, де зринає образ серця, як от у повісті «Наймичка»: «Отолсте сердце их» (неточна цитата з Євангелії від св. Матвія 13: 15; пор.: «...отолстѣ бо сердце людий сих...»), або парафрази, як у повісті «Близнецы»: «...я люблю его великую душу всем сердцем моим и всем помышлением моим» (пор. зі словами Христа: «Возлюбиши Господа Бога твоего всѣм сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею мыслию твоею» – Мт. 22: 37). Так само біблійне походження має й Шевченків образ Бога Серцезнавця, який зринає в повісті «Близнецы» («Господи, – думаю себе, – живый на небесех Сердцеведче наш! Не навождение ли сатанинское было надо мною?» – 4, с. 107) та в епістолярії, зокрема в листі до Андрія Козачковського від 30 червня 1853 року: «На подобные слезы мы, люди, не имеем сушила, дружнее участие ослабляет наши полугорести, но великое горе, как твое теперь, может ослабить только один наш общий помощник и сердцеведец!» (6, с. 70). Цей образ поет запозичив із Дій св. апостолів 1: 24 («Ты, Господи, Сердцеведче всѣх...») та 15: 8 («И Сердцеведец Бог свидѣтельствова

<sup>234</sup> Ринекер Ф., Майер Г. Библиейская энциклопедия Брокгауза. Christliche Verlagsbuchhandlung Pagerborn, 2007. – С. 888.

<sup>235</sup> Там само. – С. 889.

им...»). Інколи Шевченко десакралізує його, допасовуючи до звичайних людей: Карл Брюллов для нього – «...пламенный поэт и глубокий мудрец-сердцеведец...» (щоденник, 12 липня 1857 року – 5, с. 52), а Микола Гоголь – «истинный ведатель сердца человеческого» (лист до Варвари Репніної від 7 березня 1850 року – 6, с. 54). Особливо часто Шевченків образ серця має за джерело Псалтир. Варто пригадати хоч би поетові переспіви псалмів. Зокрема, 1-й псалом у його версії звучить так: «А в законі Господньому / Серце його й воля / Навчається...» (1, с. 358). Слід сказати, що в слов'янському перекладі цього вірша образу серця немає (пор.: «...Но в законѣ Господни воля его, и в законѣ его поучится...» – Пс. 1: 2). Той самий образ зринає і наприкінці переспіву псалма 12 (13): «І воспою знову / Твої блага чистим серцем, / Псалмом тихим, новим» (1, с. 359). Так поет передає вірш: «...Возрадується серце мое о спасеній твоєм: воспою Господеви благодарѣвшему мнѣ и пою имени Господа вышняго» (Пс. 12: 7). А ось початок Шевченкового переспіву псалма 52 (53): «Пребезумний в серці скаже, / Що Бога немає...» (1, с. 360). Перший рядок цього псалма в буквальному перекладі з івриту має таку форму: «Сказав негідник у серці своїм: «Нема Бога» (у слов'янському перекладі: «Рече безумен в сердцы своем: нѣсть Бог»). Натомість Шевченко вживає тут слово «пребезумний», що значно точніше передає значення єврейського «naval»<sup>236</sup>. Очевидно, поет інтуїтивно відчував найтонші нюанси біблійного тексту<sup>237</sup>. Узятий із Псалтиря образ «чистого серця» зринає і в повісті «Капітанша», де Шевченко цитує 50 (51) псалом: «Сердце чисто созижди во мнѣ, Боже» (Пс. 50: 12). Слід підкреслити, що поет 14 разів писав про «чисте серце» й 17 разів уживав слово «чистосердечный» («чистосердечие»). Із Псалтиря походить і експресивний Шевченків образ «розбивання серця об камінь», що зринає в поезіях «Три літа» («О холодний камінь / Розбивають серце наше...» (1, с. 368) та «Чи то недоля та неволя...» («Ви тяжкий камінь положили / Посеред шляху... і розбили / О його... Бога боячись! / Мое малее, та убоге, / Та серце праведне колись!» – 2, с. 231). Це – варіація на

<sup>236</sup> Див.: The Interpreter's Dictionary of the Bible. – Nashville, 1989. – Vol. 3. – P. 491.

<sup>237</sup> Радуцький В. Навколо 52 і 53 псалмів із циклу «Псалми Давидові» Т. Шевченка: спроба тлумачення // IV Міжнародний конгрес українців. Одеса, 26–29 серпня 1999 р. Літературознавство: Доповіді та повідомлення. – Київ, 2000. – Кн. 1. – С. 456.

тему 9-го вірша 136 (137) псалма, який у Шевченковому переспіві звучить так: «І розіб'є дітей твоїх / О холодний камень!» (1, с. 364) (пор.: «...и разбієт младенцы твоя о камень»). Може, навіть у Шевченковому образі «серце – камінь» з поеми «Гайдамаки» («Та не таким горем / Карай серце: розірветься, / Хоч би було камень» – 1, с. 165) є біблійні конотації. Звісно, найперше поет має на думці народну приказку «Серце не камінь...»<sup>238</sup>, але можна припустити, що тут відлунює також біблійний образ «камінного серця» («И дам им сердце ино и дух нов дам им, и исторгну каменное сердце от плоти их и дам им сердце плотяно...» – Єз. 11: 19), досить поширений у старій українській літературі. Наприклад, в одному з апокрифів (рукопис XVI ст.) сказано, що Бог під час креації «сотвори сердце от камене»<sup>239</sup>. Цей образ є також в «Огородку Марії Богородиці» Антонія Радивилівського<sup>240</sup>, «Саду божественних пісень» Григорія Сковороди<sup>241</sup>, антології «Альфа і Омега»<sup>242</sup> тощо. Біблійних конотацій набувають і ті Шевченкові образи серця, які сусідять з іншими біблійними образами. Наприклад, у поезії «Перебендя»: «То серце по волі з Богом розмовля, / То серце щебече Господнюю славу...» (1, с. 111). Господня слава – одне з центральних біблійних понять. Воно означає перш за все Божу велич. Крім того, слава є ознакою світу Божого на противагу світові людському<sup>243</sup>. Навіть образ серця-голубки з послання «А. О. Козачковському»: «І болящее, побите / Серце стрепенеться, / Мов рибонька над водою. / Тихо усміхнеться / І полине голубкою / Понад чужим полем...» (2, с. 59), – судячи з усього, є алюзією на Ноеву голубку, яка лине над морем до ковчега, тримаючи в дзьобі гілочку маслини (1 М. 8: 8–12). Принаймні за часів Шевченка образ Ноевої голубки був дуже популярний завдяки емблематиці. Наприклад, в улюбленій емблематичній енциклопедії Сковороди «*Symbola et emblemata selecta*» (Амстердам, 1705)

<sup>238</sup> Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших / Уклав М. Номис. – Київ, 1993. – С. 222.

<sup>239</sup> Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Ів. Франко. – Львів, 1906. – Т. IV. – С. 421.

<sup>240</sup> *Радивилівський А.* Огородок Марії Богородиці. – Київ, 1676. – Арк. 2 зв.–3 передмова, б. п.

<sup>241</sup> *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 52.

<sup>242</sup> *Альфа і Омега.* – Супрасль, 1788. – Арк. 615–615 зв.

<sup>243</sup> *Ринекер Ф., Майер Г.* Библиейская энциклопедия Брокгауза. – С. 909.

він постає уособленням доброї надії<sup>244</sup>. Та й самé «серце» належить до кола найпопулярніших емблематичних образів. Це може засвідчити книжка Йоганни Крістіни Кюссель «Schauplatz menschlicher Hertenzen» («Арена людського серця») (Авґсбург, 1690) або та ж таки енциклопедія «Symbola et emblemata selecta», де сказано, що палаюче серце символізує любов до Бога<sup>245</sup>. Зрештою, емблематика серця була відома в Україні й значно раніше. Наприклад, у книзі «Столпцнот... Сильвестра Коссова» (Київ, 1658) бачимо образ піраміди у вигляді серця з розташованими на ньому сходинками. Це – свого роду «ліствиця Якова» у вигляді серця, що ілюструє слова Псалтиря: «Восхождение в сердце своем положи» (Пс. 83: 6)<sup>246</sup>.

Ще одним джерелом Шевченкового образу серця є святоотцівська традиція, передовсім східна. Як зазначав свого часу Володимир Лоський, для східних отців Церкви «серце» є «осереддям людської істоти, корінням її діяльних можливостей, інтелекту й волі, точкою, з якої виходить і до якої повертається все духовне життя»<sup>247</sup>. Такі думки є в Ісаака Сиріянина, богословів Олександрійської школи, в отців-каппадокійців, у Діонісія Ареопігита, а особливо в Макарія Єгипетського<sup>248</sup>, чю молитву на сон грядущий Шевченко цитував у повісті «Близнецы» (з ранніх отців Церкви поет згадував ще Єфрема Сиріянина та Юстина Філософа). Святоотцівський образ серця поширювався в Україні й завдяки ісихастській практиці входу «умом в серце», тобто «умної молитви»<sup>249</sup>, і завдяки таким творам, як «Діоптра» Віталія Дубенського, де «сердечна глибина» постає місцем, «ідеже наипаче обрѣтається Бог»<sup>250</sup>, чи «Філокалія» Паїсія Величковського<sup>251</sup>. Та коли йдеться про джерела Шевченкової релігійності, то, певно, ще більше значення мала тут протестантська ідеологія, в якій «серце» відіграє дуже важливу

<sup>244</sup> Емвлемы и символы избранные. – Санкт-Петербург, 1788. – С. 94–95.

<sup>245</sup> Там само. – С. XVI.

<sup>246</sup> Українська поезія. Середина XVII ст. – Київ, 1992. – С. 83.

<sup>247</sup> Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. – Москва, 1972. – Сб. 8. – С. 105.

<sup>248</sup> Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – С. 140.

<sup>249</sup> Ласло-Куцюк М. Умна молитва // Ласло-Куцюк М. Боги світла і боги темряви. – Бухарест, 1994. – С. 55–77.

<sup>250</sup> Віталій. Діоптра. – Кутейно, 1654. – Арк. 150 зв.

<sup>251</sup> Чижевський Д. П. О. Куліш – український філософ серця // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 2. – С. 216 прим.

роль. Дмитро Чижевський, говорячи про українську «філософію серця», підкреслював: «...З емоціоналізмом зв'язані, безумовно, і значні впливи протестантської релігійності на Україні, бо ж однією із сторін протестантизму є висока оцінка в ньому «внутрішнього» в людині...»<sup>252</sup>. Це прямо стосується й ділянки літератури. Наприклад, учитель Сковороди Симон Тодорський свого часу перекладав протестантську духовну лірику й основну працю Йоганна Арндта «Vom wahren Christentum»<sup>253</sup>, а Семен Гамалія – «Libri apologetici», «Antistiefelius», «Apologia contra Gregorium Richter» та інші твори Якоба Беме. Про спорідненість української релігійності й протестантизму свідчить також те, що з 1772-го по 1792 рік німецькі протестанти тричі видавали трактат Феофана Прокоповича «Christianae Orthodoxae Theologiae...», у бібліотеці Києво-Могилянської академії був рукописний переклад «Misterium magnum» Беме, а в бібліотеці лідера галльських пієтистів лютеранського богослова Августа-Германна Франке – «Діютра» Віталія Дубенського<sup>254</sup>. Ще для Памфіла Юркевича Беме був одним з найвидатніших мислителів Нового часу<sup>255</sup>. Та й сама символіка серця у творах українських авторів часто має протестантське походження. Наприклад, книжка Івана Максимовича «Богомысльє в пользу правовѣрным» (1710), в якій образ серця зринає досить часто, є перекладом трактату «Meditationes Sacrae...» (1606) лютеранського богослова Йоганна Гергарда. Зрештою, і трактат Юркевича «Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з наукою Слова Божого» посутньо залежить від праці німецького лютеранського богослова й гебраїста Франца Деліча «System der biblischen Psychologie» (1855)<sup>256</sup>. Справді, міркування німецького теолога щодо «серця», а надто ті, що викладені у 12-му параграфі цієї праці, який має назву «Серце й голова» («Herz und Haupt»), дуже близькі до відповідних міркувань Памфіла Юркевича<sup>257</sup>.

<sup>252</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – С. 15.

<sup>253</sup> Winter E. Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung. – Berlin, 1966. – S. 336–340.

<sup>254</sup> Чижевський Д. Український літературний барок. – Харків, 2003. – С. 123.

<sup>255</sup> Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – Київ, 2001. – С. 130.

<sup>256</sup> Див.: Pietsch R. Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhunderts. Panfil D. Jurkevyč (1826–1874). – Ulm, 1992.

<sup>257</sup> Поп.: Delitzsch F. System der biblischen Psychologie. – Leipzig, 1855. – S. 203–220.

«Велику симпатію до протестантизму», як слушно зауважував Чижевський, відчував і Шевченко<sup>258</sup>. Передовсім це стосується лютеранства. Принаймні в поемі «Єретик» Шевченко, услід за статтею Спиридона Палаузова «Иоанн Гус и его последователи», називає Мартіна Лютера «орлом»: «Отак Гуса / Ченці осудили, / Запалили... Та Божого / Слова не спалили, / Не вгадали, що вилетить / Орел із-за хмари / Замість гуся і розклює / Високу тіару» (1, с. 295). Очевидно, поетова симпатія до лютеранства йде від Карла Брюллова. Згадаймо хоч би епізод вінчання Брюллова з повісті «Художник»: «В классе я узнал, что будет он венчаться в восемь часов вечера в лютеранской церкви св. Анны, что в Кирочной» (4, с. 158). І хоч вінчання Карла Брюллова з Емілією Тімм насправді відбулося не в церкві св. Анни на Кірочній (Annenkirche), а в лютеранській церкві Петра й Павла на Невському проспекті (Petrikirche), тій самій, для якої Брюллов написав картину «Розп'яття Христа», це не змінює суті справи.

Крім протестантських впливів, на релігійність Шевченка, зокрема й на його образ серця, помітний вплив справила католицька потридентська традиція. Зрештою, це – загальна прикмета української ментальності. Як підкреслював свого часу Георгій Флоровський: «Український емоціоналізм найдоречніше зближувати з пієтистськими настроями післяреформаційного Заходу. І цим пояснюється велика сприйнятливість до романтичних впливів»<sup>259</sup>. Справді, у потридентському католицизмі «серце» відіграє дуже важливу роль. Досить пригадати хоч би культ Найсвятішого Серця Ісуса, який розпочинається з часу св. Маргарити-Марії Алякок (1647–1690), та відповідну храмову символіку, з дитинства знайому Шевченкові (недаром 5 вересня 1857 року він писав у щоденнику, що йому наснився костел св. Анни у Вільно). А перед тим було «нове благочестя» (*devotio moderna*), що знайшло свій найяскравіший вияв у трактаті Томи Кемпійського «*De imitatione Christi*», в якому йдеться про «бажання серця», «безумство серця», «ворота серця», «вознесіння серця», «глибину серця», «голе серце», «зле серце», «мирне серце», «морок серця», «ніяковість серця», «при-

<sup>258</sup> Чижевський Д. Шевченко і Давид Штраус // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 2. – С. 183.

<sup>259</sup> Флоровський Г. [Рец. на] Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. *И. Избранное*: В 3 т. – Москва, 2007. – Т. 1. – С. 687.



хисток серця», «простоту серця», «сердечний біль», «сердечну глухоту», «сердечну покіт», «сердечне прозріння», «сердечну скорботу», «сердечну скруху», «серце гордія», «серце, обтяжене різними думками», «спокій серця», «хворе серце», «холодне серце», «храм серця», «Христа в серці», «черстве серце», «чисте серце»<sup>260</sup>. Цей трактат справив дуже помітний вплив на ідеологію українського романтизму. Наприклад, герої роману Куліша «Чорна рада», будучи «представниками принципу сердечності» й містики, висловлюють свої думки ледь не цитатами з Томи Кемпійського<sup>261</sup>. Та й Шевченко, перебуваючи на засланні, уважно читав цей трактат як виклад справжньої «християнської філософії» – книжка була вилучена в поета під час його арешту в Оренбурзі навесні 1850 року. А згодом, там-таки на засланні, поет читав і трактат польського філософа Кароля Фридерика Лібельта «Орлеанська діва», де «серце» так само відіграє дуже важливу роль. Згадаймо хоч би Лібельтову тезу: «Церква Христова збудована на людських серцях»<sup>262</sup>, яка не могла не імпонувати Шевченкові.

Утім, «філософію серця» Шевченка варто розглядати передовсім на тлі української літературної традиції, де образ серця набув особливої популярності за часів бароко. На ту пору його трактували в різних стратегіях. Наприклад, Касіян Сакович у своїх «Аристотелівських проблемах» писав: «Серце – це частина тіла, що має першорядне значення для життя... Аристотель називає серце *primum vivens, ultimum moriens* – таким, що першим починає жити, останнім помирає»<sup>263</sup>. Звісно, Сакович тут не надто оригінальний, адже його твір є переробкою трактату «*Aristotelis aliorumque philosophorum ac medicorum problemata*» (пор., з відповідною переробкою Юлія Цезаря Скалігера, де сказано: «*ut dicit Aristoteles, cor est primum vivens, et ultimum moriens*»<sup>264</sup>). А в «Трактаті про душу» Сакович каже, що «людське серце є власною оселею, келією, в якій живе Бог, що читає і вивідує його [чоловіка] думки –

<sup>260</sup> Див.: *Фома Кемпійський. О подражании Христу // Богословие в культуре средневековья.* – Киев, 1992. С. 227–383.

<sup>261</sup> *Чижевський Д. П. О. Куліш – український філософ серця.* – С. 211.

<sup>262</sup> *Libelt K. Dziewica Orleańska. Ustęp z dziejów Francyi.* Wydanie drugie. – Poznań, 1852. – S. 8.

<sup>263</sup> *Сакович К. Аристотелівські проблеми // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.* – Київ, 1983. – С. 378–379.

<sup>264</sup> *Scaliger J. C. Aristotelis aliorumque problemata.* – Amstelodami, 1650. – P. 69.

scrutans corda et renes Deus»<sup>265</sup>. Остання фраза – слова із Псалтиря: «...бо вивідуєш Ти серця і нирки, о праведний Боже!» (Пс. 7: 10). Тим часом Петро Могила в добре знаному Шевченком «Євхологіоні» стверджував, що саме із серця «исходят вся злая помышления и похоти лукавыя»<sup>266</sup> (пор.: «от сердца бо исходят помышления злая» – Мт. 15: 19). Звідти ж такі походять і людські чесноти, зокрема, віра, надія та любов. Наприклад, ество любові визначали тоді так: «Любовь есть то внутренняя и в самом сердцѣ гнѣздящаяся страсть и нѣкое преклоненіе воли к тому, що кто любит...»<sup>267</sup>. Та й загалом, як стверджував Йоасаф Горленко, центром людського серця є Бог: «Бог убо сердца нашего кентр есть, яко бо Сам чист есть, тако по образу Своему и подобію содѣла в нас сердце чисто и смысленно разумѣти между благим и злым...»<sup>268</sup>. Особливо часто образ серця зринав у текстах молитовного звучання, адже молитва – то не що інше, як «поднесеніе сердца к Богу»<sup>269</sup>, «огнь веселія, от сердца издаваем», «извѣщеніе сердца», «денница сердец»<sup>270</sup>. Вона «...зѣло удивителнѣ веселит и улаждает сердца человекская и нѣкіим усиліем, аки мѣсяц воды от моря горѣ влекущи, порывает ум к небеси»<sup>271</sup>. Згадаймо хоч би звернені до Христа слова: «...Вніди в сердце мое, аки в корабль, и буди того управителем, да не потопит его буря страстная...»<sup>272</sup>; «Сый врач, Христе, исцѣли страсти сердца моего»<sup>273</sup>; «Просвѣти, Господи, очи сердца моего, яко да познаю множество страстей моих»<sup>274</sup>. Важливу роль у формуванні Шевченкового образу серця відіграла й житійна традиція. Поет прекрасно знав «Книгу житій святих» Дмитра Туптала, а в повісті

<sup>265</sup> Сакович К. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1983. – С. 468.

<sup>266</sup> Могила П. Євхологіон, або Молитвослов или Требник. – Київ, 1646. – С. 446.

<sup>267</sup> Сѣмя слова Божія. – Почаїв, 1772. – С. 280.

<sup>268</sup> Святитель Йоасаф Горленко, єпископ Белгородский и Обоянский (1705–1754). Материалы для биографии, собранные и изданные кн. Н. Д. Жеваховым. – Київ, 1907. – Ч. II. – С. 222.

<sup>269</sup> Слово к народу католическому. – Почаїв, 1765. – Арк. 59.

<sup>270</sup> Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. – Москва, 1892. – С. 189–190.

<sup>271</sup> Пречестные акафисты и прочія спасительныя молитвы. – Київ, 1709. – Арк. 1 зв. передмова до читача, б. п.

<sup>272</sup> Баранович Л. Меч духовный. – Київ, 1666. – Арк. 150 зв.

<sup>273</sup> Октоїх, сирѣчь Осмогласник. – Київ, 1739. – Арк. 17 зв.

<sup>274</sup> Образ примиренія грѣшнаго человекѣка с Богом. – Почаїв, 1756. – Арк. 79 зв.–80.

«Близнецы», говорячи про «серце», прямо покликався на Печерський Патерик: «Я засветил свечу и достал «Патерик», начал читать, утешения ради житие преподобного мученика Мойсея Угурина, за целомудрие пострадавшего от некия блудные боярыни, и дочитал уже, как он, прекрасный юноша, в числе прочих плененных, по разделу достался на долю вдовы-воеводыни, лицом зело красная, а сердцем аспиду подобная» (4, с. 107). Особливе місце в історії українського барокового «кордоцентризму» посіла творчість Григорія Сковороди (Шевченко знав набожні пісні Сковороди, листи філософа, оприлюднені на сторінках «Украинского вестника», а серед його знайомих були Платон Лукашевич – син друга Сковороди Якіма Лукашевича, та Олексій Капніст – син Василя Капніста, який був близьким приятелем учня Сковороди Василя Томари). На те, що антропологія Сковороди ґрунтується на понятті «серця», уперше звернув увагу Микола Сумцов, підкресливши близькість «філософії серця» Сковороди до поглядів Люка де Клап'є де Вовенарга й Анрі-Фредеріка Ам'єля<sup>275</sup>. Тим часом Дмитро Чижевський потрактував сквородинський концепт «серця» як прикметну рису українського способу сприйняття реальності. Відтоді Сковороду досить часто розглядають у ролі одного з головних представників «філософії серця»<sup>276</sup>, ба навіть як мислителя, котрий «став першим теоретиком філософського кордоцентризму»<sup>277</sup>. У всякому разі, підстави для того, щоб говорити про «серцецентричність» (Herzzentrismus) Сковороди<sup>278</sup>, є, зважаючи бодай на те, що слово «серце» у його творах зринає 1146 разів, а прикметник «сердечний» – 106 разів. Це слово філософ вживає у 2,4 рази частіше, ніж ім'я Ісуса Христа<sup>279</sup>. Сковорода розглядав «серце» і як неподільне осереддя душі, і як містичну галузку Божої благодаті, тобто «сродність», і як думку (тут сквородинське «серце» схоже на схоластичні

<sup>275</sup> Сумцов М. Ф. Історія української філософської думки // Музей Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. Бюлетень. – Харків, 1926–1927. – № 2–3. – С. 52–55, 57–58.

<sup>276</sup> Див.: Kaluzny A. E. La philosophie du coeur de Grègoire Skovoroda. – Montréal, 1983.

<sup>277</sup> Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії. – С. 410.

<sup>278</sup> Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – Köln; Weimar; Wien, 2005. – S. 446.

<sup>279</sup> Ушкалов Л. Творчість Григорія Сковороди крізь призму статистики // Ушкалов Л. Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури. – Київ, 2007. – С. 82–83.

поняття «scintilla animae» чи «rationis»), і як бездонну душевну глибину чи висоту (позасвідоме), і як арену споконвічної боротьби добра та зла. Загалом «серце» в інтерпретації Сковороди – це єство особистості: недаром філософ, перекладаючи трактат Ціцерона «De senectute» («Про старість»), передає ціцеронівське «tu ipse» («ти сам») словом «сердце»<sup>280</sup>. У людині Сковорода, так само, як і Шевченко, бачив серце чисте й нечисте, старе й нове, марнотне й вічне, – а «веселіє сердца» було для нього синонімом справжнього життя<sup>281</sup>. У своїх міркуваннях про «серце» Сковорода спирався на Біблію, на ідеї Платона, Аристотеля, стоїків, Плотина, Філона, Прокла, на твори святих отців (Климент Олександрійський, Оріген, каппадокійці, Макарій Єгипетський, Августин, Діонісій Ареопіт) та схоластів, найперше Томи Аквінського, за чиею системою читали курс богослів'я в Києво-Могилянській академії<sup>282</sup>, на ренесансно-барокову емблематику тощо. Його «філософія серця» має виразні паралелі з відповідними міркуваннями німецьких містиків, зокрема Валентина Вайгеля<sup>283</sup>, з «релігією серця» Жана-Жака Руссо<sup>284</sup>, а коли мова заходить про те, що вона близька до пізнішої романтичної ідеології, то тут зринає паралель і з Шевченком<sup>285</sup>.

Найближчим контекстом Шевченкової «філософії серця» є література українського романтизму, в якій образ серця був дуже поширений. Зокрема, тут є ціла низка творів, де слово «серце» фігурує вже в назві: згадаймо «Тугу серця» Віктора Забіли, «Сердце» Олександра Афанасьєва-Чужбинського, «Серце (З чеського)» Олександра Корсуна чи «Серце моє тихе...» Пантелеймона Куліша. Найчастіше цей образ зринає в поетів-ліриків, передовсім у Боровиковського, Забіли, Петренка, Афанасьєва-Чужбинського й Куліша. У перших трьох авторів тематичний діапазон образу серця, по-

<sup>280</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1017.

<sup>281</sup> *Oljančyn D.* Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. – Berlin; Königsberg, 1928. – S. 107.

<sup>282</sup> *Cracraft J.* Theology at the Kiev Academy during its Golden Age // Harvard Ukrainian Studies. – 1984. – Vol. VIII. – Nu. 1–2. – P. 71–80.

<sup>283</sup> *Čyževskýj D.* Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1935. – Bd. XII. – S. 322–323.

<sup>284</sup> *Bojko-Blochín Ju.* H. S. Skovoroda im Lichte der ukrainischen Geschichte // Die Welt der Slaven. – Wiesbaden, 1966. – Jahrgang XI. – S. 314.

<sup>285</sup> *Барабаш Ю.* Шевченко і Сковорода. (Причинки до проблеми) // Пам'яті Григорія Сковороди / За ред. Л. В. Ушкалова. – Харків, 1998. – С. 18.

рівняно з Шевченковим, значно вужчий: у Левка Боровиковського «серце» пов'язане перш за все з мотивом віщування, як от у баладі «Маруся»: «Серце б'ється, серце зна, / Серце щось віщує...»<sup>286</sup>, у Віктора Забіли цей образ зринає в ході розробки мотиву нерозділеного кохання («Два вже літа скоро пройде...», «Повіяли вітри буйні...», «От і празника діждались...», «Ох, коли б хто знав, як тяжко...»), а в Михайла Петренка виражає тугу за повнотою буття, як у поезії «Небо»: «І сам я не знаю, якась-то сила, / Так легка для мене і серденьку мила, / К далекому небу і серцем, й очами / Мене прикувала, мов тими цепами»<sup>287</sup>. Ширший тематичний діапазон образ серця має в поезії Афанасьєва-Чужбинського. Тут він виконує роль сталого виражального засобу в ході розгортання мотивів «світової скорботи» («Є. П. Гребінці», «Прощання»), смерті («Весна»), розмови з Богом («Безталанна»), ідеальних людських поривів («Сердце»), самоти: «Чи ти бачив, як в колодязь / Упустять відерце? / Воно плава само собі – / Ото твоє серце, / Що в колодязі даремно / Мусить вік дожити. / Воно, може, й води повне, / Так нікому пити. / Отак тепер – скажу правду, – / Як тее відерце, / Ані к селу, ні к городу / Чоловіку серце»<sup>288</sup>. Та, мабуть, найбільш концептуальним є цей образ у поезії Куліша, якого Дмитро Чижевський не без підстав називав «філософом серця»<sup>289</sup>. Справді, у поезії Куліша «серце» належить до найважливіших образів, починаючи зі збірки «Досвітки» (1862), де автор особливо часто звертався до мотиву «пізнання серцем», навіяного останніми рядками програмової балади Адама Міцкевича «*Romantyczność*»<sup>290</sup>, що її Куліш переклав під назвою «Химери»<sup>291</sup>. «Серце» в поезії Куліша «...не лише носить в собі Бога і світ, але й минуле й майбутнє, – глибина серця є глибина, в якій жевріють історичні спогади і дивні передчуття...»<sup>292</sup>. На цьому образі поет засновує і свою візію України, будує важливі для нього опозиції минулого й сучасного, живої та мертвої мови, хутора й міста, України та Європи, чоловічого й жіночого

<sup>286</sup> Українські поети-романтики 20–40-х років XIX ст. – С. 74.

<sup>287</sup> Там само. – С. 420.

<sup>288</sup> Там само. – С. 309.

<sup>289</sup> Див.: Чижевський Д. П. О. Куліш – український філософ серця. – С. 206–216.

<sup>290</sup> Чижевський Д. Міцкевич і українська література // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 2. – С. 15–156.

<sup>291</sup> Куліш П. Твори: У 2 т. – Київ, 1989. – Т. 1. – С. 65–68.

<sup>292</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – С. 118.

тощо<sup>293</sup>. Наприклад, «Кулішеві ніби уявляється певна філософія культури, в якій жіночий елемент буде стояти на першому місці, бо жінка менше живе розумом, більше серцем». Він стверджував, що, на відміну від інших народів, які славляться чоловіками, український дух «робиться в душі жіночій»<sup>294</sup>. Неважко додати тут прикметне для романтичної ідеології, передовсім історіософії, поцінування «ролі жіночого елементу у світі як первісного, найглибшого і найсутнішого»<sup>295</sup>, оскільки жінка живе серцем / почуттям, а чоловік – духом / розумом. Досить пригадати хоч би славетну працю Йоганна Якоба Бахофена «Матріархат» («Das Mutterrecht»). Відлуння цієї ідеї є і у творах інших українських романтиків, наприклад, у «Сонеті (Из Коллара)» Амвросія Метлинського: «Крепость сил – мужам для обороны, / Женам – чувство, просьба, взор покорный; / Славны мужи духом, сердцем жены»<sup>296</sup>. І хоч у Шевченка такої виразної опозиції годі шукати, він теж славить жіноче серце. Поет підкреслював, що жіноче серце, на відміну від чоловічого, – м'яке й ніжне, що серце коханої жінки – це корелят Святого Духа для чоловіка: «Єсть серце єдине, серденько дівоче, / Що плаче, сміється, і мре, й оживає, / Святим духом серед ночі / Понад ним витає» («Гайдамаки») (1, с. 136). Та найбільше важить для Шевченка «серце матері». Недаром він присвячує цій темі свої найкращі поеми: «Катерина», «Наймичка», «Неофіти», «Марія».

Таким чином, творчість Шевченка можна розглядати як яскравий прояв українського «кордоцентризму». Принаймні саме «життя серцем» постає для нього в ролі людської екзистенції. Образ серця Шевченко пов'язує з багатьма мотивами, зокрема, сну, молитви, самоприниження, розмови із самим собою тощо. Основними джерелами Шевченкової «філософії серця» є Біблія, звідки походять теми «чистого серця», «серця матері», «Бога Серцезнавця», святоотцівська традиція, актуалізована такими пам'ятками українського богомислення XVII–XVIII століть, як «Євхологійон» Петра Могили чи «Філокалія» Паїсія Величковського, католицька («нове благочестя») й протестантська (лютеранство) релігійність, традиції українського бароко (книжна й народнопісенна) та романтична ідеологія.

<sup>293</sup> Там само. – С. 119.

<sup>294</sup> Там само. – С. 123.

<sup>295</sup> Там само.

<sup>296</sup> *Могила Амвросій. Галка Ієремія. Поезії.* – Київ, 1972. – С. 84.

## «МУЗА СЛІЗ» ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Сльози – один з основних образів-концептів у творчості Шевченка. На це вказували вже його сучасники. Так, княжна Варвара Репніна називала поета «геніальним горювальником»<sup>297</sup>, Пантелеймон Куліш – співцем «людських кривд і своїх гарячих сліз»<sup>298</sup>, а редактор ляйпцизького видання «Новые стихотворения Пушкина и Шевченки» (1859) відзначав, що «вірші Шевченка – вираз спільних накипілих сліз: не він плаче за Україною – вона сама плаче його голосом»<sup>299</sup>. Про те, що «сльози» належать до кола сталих виражальних засобів поета<sup>300</sup>, свідчить і широке семантичне поле цього образу. Згідно зі словником Василя Ващенко, епітети до слова «сльоза» в українській поезії Шевченка такі: «братня», «гірка», «дівоча», «добра», «дрібна», «дрібна-дрібна», «дуже дрібна», «козацька», «козача», «кровава», «людська», «матері», «младенча», «молодая», «найперша», «нехолодна», «нечистая», «огненная», «пречиста», «пророча», «радостная», «святая», «стара», «стареча», «тяжка»,

---

<sup>297</sup> Див.: *Стороженко Н.* Гениальный геремыка // *Стороженко Н.* Из области литературы: Статьи, лекции, речи, рецензии. Издание учеников и почитателей. – Москва, 1902. – С. 409.

<sup>298</sup> *Кулиш П.* Об отношении малороссийской словесности к общерусской // *Кулиш П.* Твори: У 2 т. – Київ, 1989. – Т. 2. – С. 470.

<sup>299</sup> Новые стихотворения Пушкина и Шевченки. – Лейпциг, 1859. – С. 7 прим. ред. Ця візія Шевченкового життя та творчості стане панівною в народницькій традиції [див. про це: *Петров В.* Провідні етапи розвитку сучасного шевченкознавства (З приводу книги П. Зайцева «Життя Тараса Шевченка», Львів, 1939) // Шевченко та його доба. Збірник 1. Праці шевченківської конференції 1946 року. – Авгсбург, 1947. – С. 1–37].

<sup>300</sup> *Івакін Ю.* Образний світ // *Творчий метод і поетика Т. Г. Шевченка.* – Київ, 1980. – С. 167.

«удов'я», «щира», «щирої любові»<sup>301</sup>. Тим часом у його російських творах 6 епітетів до цього слова такі, як і в українських («горькая», «искренняя», «кровавая», «матери», «радости», «тяжкая»), решта 16 («благодарности», «благодатная», «блестящая», «божественная», «горчайшая», «детская», «дружбы», «крупная», «невинной красоты», «непритворная», «неразделенная», «сердечная», «сладкая», «теплая», «тихая», «холодная») віддзеркалюють інакшу картину світу. При тому частотність образу сліз в українських та російських творах поета приблизно однакова. Порівняймо, наприклад, поеми «Катерина» (2.637 слів) і «Тризна» (2.361 слово): «Катерина» (слъоз- – 17, сліз- – 2, -плак- – 7, -плач- – 10, рид- – 1 = 1,4%); «Тризна» (слез- – 12, плак- – 4, рыд- – 8 = 1%)<sup>302</sup>.

Образ сліз може бути зумовлений особливостями темпераменту автора. Наприклад, «сльози» в поезії Михайла Петренка на значну міру пояснюються тим, що це був, як писав Микола Костомаров, «молодий чоловік меланхолійного характеру»<sup>303</sup>. Натомість Шевченко меланхоліком не був. Той-таки Костомаров підкреслював, що поет «умів доречно жартувати, дотепничати, потішити співрозмовників веселими оповідками й майже ніколи в колі знайомих не виявляв того меланхолійного настрою, яким пройнято багато його поезій»<sup>304</sup>. Про те, що в житті Шевченко був веселою людиною, в один голос стверджують також Віктор Аскоченський, Микола Білозерський, Андрій Козачковський, Пантелеймон Куліш, Олексій Макшеев, Варвара Репніна та інші<sup>305</sup>. Сам поет у листі до Василя Григоровича від 28 грудня 1843 року теж казав, що він – чоловік «не дуже слъозоточивий»<sup>306</sup>. При тому не слід забувати, що для нього була характерна емоційна лабільність, тобто різкі зміни настрою. Варвара Репніна в листі до Шарля Ейнара від 27 січня 1844 року писала, що поет з «дивовижною легкістю» переходив від «суму до веселощів»<sup>307</sup>.

<sup>301</sup> Ващенко В. С. Епітети поетичної мови Т. Г. Шевченка. Словник-показчик. – Дніпропетровськ, 1982. – С. 38.

<sup>302</sup> Підрахунки мої.

<sup>303</sup> Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. 2-е изд. – Киев, 1990. – С. 453.

<sup>304</sup> Біографія Т. Г. Шевченка за спогадами сучасників. – Київ, 1958. – С. 92.

<sup>305</sup> Там само. – С. 52, 55, 78, 99, 118, 139.

<sup>306</sup> Тут і далі Шевченка цитую за виданням: Шевченко Т. Повне зібрання творів: У 6 т. – Київ, 2003. – Т. 1–6.

<sup>307</sup> Біографія Т. Г. Шевченка за спогадами сучасників. – С. 63.



Ця риса характеру стане особливо помітною після повернення Шевченка із заслання. Вона віддзеркалена і в його образі поета («Отакий-то Перебендя, / Старий та химерний! / Заспіває, засміється, / А на сльози зверне»), і в любові до поезики контрастів à la Рембрандт<sup>308</sup>. Так чи інакше, у творчості Шевченка немає нічого схожого, скажімо, на Винниченкову «волю до сміху»<sup>309</sup> чи на ту всеосяжну іронію, яка, за словами Ігоря Костецького, «стоїть над добром і злом, над кров'ю й залізом, понад правдою і брехнею»<sup>310</sup>. Навпаки, у посланні «Гоголю», змальовуючи себе та Гоголя в образах українських «Геракліта й Демокрита», поет обирає собі маску Геракліта: «Ти смієшся, а я плачу, / Великий мій друже». Отже, він трактує свою музу як «музу сліз». Але чим були для нього сльози?

Сльози, – каже Шевченко в поезії «І знов мені не привезла...», – це «свята роса», тобто Божий дар. Здається, вперше в українській літературі такий образ зринув ще в «Ізборнику Святослава» 1076 року, де сказано: «...Слезы бо суть дар Божи...»<sup>311</sup>. Тим часом відсутність сліз – непомильна ознака нульового рівня буття, ніщоти: «Немає слов, немає сльоз, / Немає нічого. / Нема навіть кругом тебе / Великого Бога!» («Лічу в неволі дні і ночі...»). А ще сльози – «жива вода» для душі. Про це Шевченко казав у поезії «Заворожи мені, волхве...»: «Може, вернеться надія / З тією водою / Зцілющою й живущою, / Дрібною сльозою». Ясна річ, тут ідеться про «благодатні сльози», які є проявом трьох «богословських» чеснот – віри, надії та любові, а також свідченням гармонії між власною волею (*proprgia voluntas*) і Божим промислом. «...Не можна і без того, – писав поет у листі до Андрія Лизогуба від 1 лютого 1848 року, – щоб інколи і сльозам не дати волі, бо хто не журиться, не плаче, то той ніколи й не радіє. Цур йому такому. Будемо плакати і радіти, і за все те хвалить милосердного Бога». Ба більше, «благодатні сльози» є одним із джерел поетичного натхнення. Оповідач повісті «Прогулка...» каже: «Я так іскренно, так чистосердечно предался моему

<sup>308</sup> Кисілевський К. Рембрандтівські світлотіні в Шевченковій поезії // *Кисілевський К. Українське мовознавство в останній добі (філологічні праці)*. – Рим, 1973. – С. 125–133.

<sup>309</sup> Винниченко В. Щоденник. – Едмонтон; Нью-Йорк, 1983. – Т. 2: 1921–1925. – С. 216.

<sup>310</sup> Костецький І. Божественна лжа. Подія однієї ночі // *Хорс*. – 1946. – № 1. – С. 69.

<sup>311</sup> Изборник 1076 года. – Москва, 1965. – С. 222.

прекрасному прошедшему, что несколько раз принимался плакать, как дитя, у которого отняли красивую игрушку, и эти благодатные слезы обновили, воскресили меня. Я внезапно почувствовал ту свежую, живую силу духа, которая одна способна чудо сотворить в нашем воображении. Передо мною открылся чудный, дивный мир самых восхитительных, самых грациозных видений. Я видел, я осязал эти волшебные образы, я слышал эту небесную гармонию, словом, я был одержим воскреснувшим духом живой святой поэзии».

Тим часом сльози-нарікання, сльози-відчай – не що інше як гріх. «Та годи вам плакати, Микитовна! – говорить герой повісті «Княгиня». – На все те воля Божия, слезами только Бога гнивите». Так думав і сам поет. Принаймні в листі до Андрія Лизогуба від 16 липня 1852 року він писав: «Смеюся сквозь слезы, что делать, слезами горю не пособить, а уныние – грех великий». Шевченкова «філософія вдячності» знаходить свій вияв і в тому, що він наполегливо підкреслює «дитинність» сліз. Порівняння «плакати (ридати) як дитина (дитя, ребенок)» зринає в його творах 25 разів. Це можна трактувати і як руйнування цензури дорослого світу, і як християнську інверсію: доросла людина повинна змалитись, щоб увійти до Царства Божого («...Коли не навернетесь і не станете, як ті діти, – не ввійдете в Царство Небесне» – Мт. 18: 3), і як прояв граничної щирості. До речі, коли йдеться про щирість і «правдивість» повідомлення, то поет ставить сльози значно вище, ніж «простой наш бедный язык», бо це «мова» самого тіла. Сльози для Шевченка – чиста стихія чутливості, «абсолютна мова». Недаром він намагався перетворити слова на сльози, і навпаки. Така інтенція загалом характерна для романтизму. Згадаймо хоч би пісню Франца Шуберта на слова Августа Шлегеля «Lob der Thränen» або «Розставання» Левка Боровиковського, де є слова: «Буду я письма сльозами писати...»<sup>312</sup>. Однак з українських романтиків поезію як «мову сліз» чи не найглибше розумів саме Шевченко. Мотив «переливання сліз у звуки» зринає вже в його ранній творчості: у поемі «Катерина», у посланні «До Основ'яненка», в елегії «Думи мої, думи мої...», у присвяті поеми «Тризна»: «Для вас я радостно сложил / Свои житейские оковы, / Священнодействовал я снова / и слезы

<sup>312</sup> Українські поети-романтики 20–40-х років XIX ст. – Київ, 1968. – С. 98.

в звуки перелил». Є в Шевченка й сам образ «сльози-слова» («Гайдамаки», «Чигрине, Чигрине...», «Лічу в неволі дні і ночі...»). Прикметно й те, що цими «сльозами-словами» він прагне викликати сльози у свого читача: «Неначе ворон той летячи / Про непогоду людям криче, / Так я про сльози та печаль, / Та про байстрят отих ледачих, / Хоть і нікому їх не жаль, / Розказую та плачу. / Мені їх жаль!.. Мій Боже милий, / Даруй словам святую силу – / Людськеє серце пробивать, / Людські сльози проливать / Щоб милость душу осінила, / Щоб спала тихая печаль / На очі їх...» («Марина»). Поезія набуває тут сакрального виміру, а її остаточною метою стає слізне зворушення-елеос.

Якщо говорити про джерела Шевченкового образу сліз, то перш за все слід указати на українську уснопоетичну традицію, адже міно́р і сльози – прикметна риса пісень сирітських, чумацьких, наймитських, рекрутських, в яких виразно відлунюють поховальні трени-плачі, «журних» пісень лірників, кобзарських дум, чий заспів називають «заплачкою», тощо. Цю обставину підкреслювали вже перші збирачі українського фольклору: Амвросій Метлинський, Ізмаїл Срезневський, Микола Цертелєв та інші, а Михайло Максимович прямо стверджував, що найважливішою рисою українських народних пісень є їхня тужлива тональність<sup>313</sup>. Звідси вона переходить і до поезії Шевченка, якого тривалий час було заведено розглядати як «останнього кобзаря». Ще Микола Дашкевич писав: «скорботна поезія бандуристів» востаннє прозвучала «в чудесних піснях Шевченка»<sup>314</sup>, – а Тадей Рильський указував на те, що особлива чутливість поета прямо впливає з чутливості й «сердечної теплоти» українських народних пісень<sup>315</sup>.

«Сльози» мають у Шевченка уснопоетичне підложжя не лише тоді, коли поет стилізує свій текст під думу: «Гетьман старий ридає, / До Бога руки знімає, / Три поклони покладає...» («У неділеньку у святую...»), подає варіацію на тему сирітської пісні «Ой

<sup>313</sup> Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. – Москва, 1827. – С. XIV.

<sup>314</sup> Дашкевич Н. П. Отзыв о сочинении г. Петрова «Очерки истории украинской литературы XIX столетия» // Отчет о двадцать девятом присуждении наград графа Уварова. Приложение к LIX-му тому Записок Императорской Академии наук. № 1. – Санкт-Петербург, 1888. – С. 222.

<sup>315</sup> Рильский Ф. Р. К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 44.

не шуми, луже» («Ну що б, здавалося, слова...») чи змальовує себе в типовому для народних пісень образі самотнього мандрівника, який горює на чужині: «Я ввечері посумую, / А вранці поплачу, / Зійде сонце – утру сльози, / Ніхто й не побачить» («Думка – Вітре буйний, вітре буйний!»). Для «сліз» поет найчастіше добирає уснопоетичні епітети (наприклад, ідіома «дрібні сльози» зринає в нього 15 разів), порівняння («сльози, як роса»), відповідні асоціації: горе, лихо, лиха доля тощо. Навіть те, що Шевченкові дівчата плачуть під калиною («Катерина», «Утоплена», «Чого ти ходиш на могилу?...»), навіане фольклорною поетикою, де дівочі сльози «зливаються з тим настроєм, яким оповита калина»<sup>316</sup>. Зважаючи на те, що образ сліз в уснопоетичній традиції можна розглядати як віддзеркалення чутливості й меланхолійності українського національного характеру<sup>317</sup>, є підстави трактувати Шевченкову «музу сліз» як прояв прикметного для українця «кордоцентризму».

Шевченків образ сліз був підготовлений також розвитком попередньої української літературної традиції. На цю обставину чи не першим указав Віктор Петров, який писав, що рядки: «Чого мені тяжко, чого мені нудно, / Чого серце плаче, ридає, кричить...» – це мотив власне «бароковий, як сковородинська тема «душі, що внутр ридає»<sup>318</sup>. Справді, «сльози» – дуже поширений образ у давній українській літературі, зважаючи бодай на те, що тогочасні письменники, услід за Псалтирем (Пс. 83: 7), трактували земне життя людини як «долину плачу»<sup>319</sup>. Зокрема, вони часто розробляли мотив слізного входу в життя. «...Щойно народжена дитина, – писав Григорій Сковорода, – одразу ж починає плакати тому, що вже тоді ніби передчуває, на які лиха доведеться їй перегодом наразитися»<sup>320</sup>. Те саме стверджували також Іван Величковський<sup>321</sup>, Василь Довго-

<sup>316</sup> Коцюбинська М. Етюди про поетику Шевченка. – Київ, 1990. – С. 102.

<sup>317</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1991. – С. 17.

<sup>318</sup> Петров В. Естетична доктрина Шевченка. До поставлення проблеми // Арка. – 1948. – Ч. 3–4. – С. 40.

<sup>319</sup> Ушкалов Л. «Хто посіє в сльозах, пожинатиме в radoшах» // Ушкалов Л. З історії української літератури XVII–XVIII століть. – Харків, 1999. – С. 105–120.

<sup>320</sup> Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011. – С. 1159.

<sup>321</sup> Величковський І. Твори. – Київ, 1972. – С. 152.

вич<sup>322</sup>, Климентій Зіновійв<sup>323</sup>, Іван Максимович<sup>324</sup>, Симеон Полоцький<sup>325</sup>, а Лазар Баранович навіть змальовував дитячу колиску в образі човника, що плине морем сліз<sup>326</sup>. Словом, як писав Іван Леванда: «Родился я в болѣзни, живу в слезах, умираю в тоскѣ»<sup>327</sup>. Радість чекає на людину лише в Царстві Божому. Недаром старий мотив «*post nubila sol*» набуває тут форми «після сліз радість»: «Сбьющіи слезами пожнут радостію, / По горести исполнят себе сладостію»<sup>328</sup>. Звідси – похвала сльозам в «Учительній Євангелії» Кирила Ставровецького<sup>329</sup>, «Діоптрі» Віталія Дубенського<sup>330</sup>, «Театроні» Івана Максимовича<sup>331</sup>, антології «Альфа й омега»<sup>332</sup> та багатьох інших пам'яток. Її можна розглядати, зокрема, як варіацію на тему *Vanitas*, засновану на концепті «Христос ніколи не сміявся»: «Смѣющагося Христа ни един не видѣ, / плакавшего часто о чловечой бидѣ»<sup>333</sup>. Мабуть, найбільш виразно вона звучить у книзі Івана Максимовича «Вісім євангельських блаженств»: «Яко Ісус плакаша, и нам подобает / На образ и слезити, всяк да не престает. / Плачи з Христом плачущим, плач Христа плачуща, / Плач вины слез Христовых, плачи в слезах суца. / Плачи, яко виновен ты Христовых страстей, / Плачи, яко не престаеш от похотных сластей. / Плачи, яко не плачеши, егда Христос чашу / Слезную испивает за злу совѣсть нашу»<sup>334</sup>. Сльози – основа основ таких літературних жанрів, як декламації біля гробу Господнього, чиїм «змістом є плачі, трени, вияви благочестивого співчуття до Христа-страждальця»<sup>335</sup>, пасійні драми, покликані розчулити

<sup>322</sup> Поезія Василя Довговича... // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику / За ред. Івана Русинка. – Пряшів, 1982. – Т. 10. – С. 200.

<sup>323</sup> *Климентій Зіновійв*. Вірші. Приповіді посполиті. – Київ, 1971. – С. 39.

<sup>324</sup> *Максимович І.* Богомысліє. – Чернігів, 1710. – Арк. 288.

<sup>325</sup> *Полоцький С.* Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 111 зв. – 112 (друга пагіна.).

<sup>326</sup> *Baranowicz Ł.* Lutnia Apollinowa. – Kiiów, 1671. – С. 355.

<sup>327</sup> Слова и рѣчи Іоанна Леванды. – Санкт-Петербург, 1821. – Ч. 2. – С. 27.

<sup>328</sup> *Максимович І.* Осм блаженства євангелскіє. – Чернігів, 1709. – Арк. 87 зв.

<sup>329</sup> *Ставровецький К.* Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – Арк. 233–233 зв.

<sup>330</sup> *Діоптра.* – Кутейно, 1654. – Арк. 38 зв. – 40.

<sup>331</sup> *Максимович І.* Θεάτρον. – Чернігів, 1709. – Арк. 10 зв. – 12.

<sup>332</sup> *Алфа і Омега.* – Супрасль, 1788. – Арк. 421–426 зв.

<sup>333</sup> Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1978. – С. 97–98.

<sup>334</sup> *Максимович І.* Осм блаженства євангелскіє. – Арк. 23.

<sup>335</sup> *Резанов В.* К вопросу о старинной драме: теория школьных «декламаций» по рукописным поэтикам // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – 1913. – Т. XVIII. – Кн. 1. – С. 17–18.

людські серця<sup>336</sup>, покаянні молитви-«ридання»<sup>337</sup> тощо. А ще барокові автори повсякчас намагалися підкреслити рятівну силу сліз. Як писав Дмитро Туптало: «Не можеш платна черна уб'їлити без воды, тако ни грѣхов без слѣз теплых. Слезы же и ефиопа уб'їлят»<sup>338</sup>. Оця питома християнська слізливість у Шевченка досить відчутна. Недаром сльози і самого поета, і його героїв так часто пов'язані з молитвою. Згадаймо хоч би початок поеми «Відьма»: «Молюся, знову уповаю, / І знову сльози виливаю, / І думу тяжкую мою / Німим стінам передаю», – слізну молитву Яна Гуса в поемі «Єретик» («І плакав Гус, молитву дія, / І тяжко плакав») або молитву до Богородиці героїні повісті «Наймичка» Лукії: «Благодарю Тебя, Святая Матерь Божия! Благодарю Тебя, Святая Заступнице! Благодарю Тебя, моя единая Утешительнице!» і вона знова залилась слезами.

У 20–30-х роках ХІХ століття місце християнсько-барокової слізливості в українській літературі посідає слізливість сентиментально-романтична. Романтичне світобачення – це ностальгія за невидимим ідеальним світом чи вже туга за повнотою буття. У всякому разі, одним з визначальних є тут мотив світової скорботи (Weltschmerz)<sup>339</sup>. «Тоска в душі, а сльози на очах...»<sup>340</sup> – ці слова Михайла Петренка можуть характеризувати основну тональність поезії українського романтизму. Шевченків світ так само потопає в сльозах. Тут плаче серце («Чого мені тяжко, чого мені нудно...»), Україна («І мертвим, і живим...»), «чорні гори» («Гайдамаки»), «сині хвилі» Дніпра («За байраком байрак...»), русалочка («Русалка»), Іржавська чудотворна ікона Божої Матері («Іржавець»), ба навіть козачі душі в образі білих пташок (комедія «Сон»). Але найчастіше плачуть, звісно, люди, передовсім жінки. Якщо Григорія Квітку-Основ'яненка називали колись «поетом жіночої душі»<sup>341</sup>, то ще більшою мірою це стосується Шевченка.

<sup>336</sup> Dialogus de passione Christi // Киевская старина. – 1891. – Т. XXXIII. – Апр. – С. 137.

<sup>337</sup> Образ примирення грѣшного человѣка с Богом. – Почаїв, 1756. – Арк. 76–99.

<sup>338</sup> Туптало Д. Руно орошенное. – Чернігів, 1680. – Арк. 3 зв.

<sup>339</sup> Див.: *Стороженко Н.* Поезія мирової скорби // *Стороженко Н.* Из области литературы: Статьи, лекции, речи, рецензии. Издание учеников и почитателей. – Москва, 1902. – С. 187–213.

<sup>340</sup> Українські поети-романтики 20–40-х років ХІХ ст. – Київ, 1968. – С. 424.

<sup>341</sup> *Филитович П.* Українська стихія в творчості Гоголя // *Гоголь М.* Твори. – [Київ, 1929]. – Т. 1. – С. LXI.

Шевченко – співець жіночих сліз. Образ жіночих сліз уперше зринає вже на початку балади «Причинна», а востаннє – у переспіві плачу Ярославни зі «Слова о полку Ігоревім». Сльози постають тут як ледь не основна жіноча реакція на світ. Недарма героїня повісті «Княгиня» каже: «У нашей сестры... одни слезы, ничего больше не осталось. А слезы что? вода!» Жіночі сльози, на відміну від чоловічих, «дуже дрібні», тобто легкі. Це – «вода», що її можуть бути цілі ріки, чи «роса», яка миттю зникає на сонці. Шевченко прямо писав про це в поемі «Мар'яна-черниця»: «Не дивуйтеся, дівчата, / На старі козачі / Щирі сльози. То не роса / Вранці при до-розі / На спориші і не ваші / Дуже дрібні сльози». При тому якщо на рівні типології образів у Шевченка можна бачити досить ви-разну опозиції маскулінного й фемінного (чоловічі образи – ге-роїчні, жіночі – страдницькі), то щодо сліз, ця опозиція майже стирається: і ті, і ті – слізливі. Плачуть козаки в турецькій неволі («Гамалія»), Ярема та Залізник («Гайдамаки»), Степан («Сліпий»), Семен Палій («Чернець»), Максим («Москалева криниця»), без-іменні герої поем «Тризна» й «Варнак». Зрештою, сльози роман-тичного героя, ким би він не був, – це знак його відчуженості від світу «тут-і-тепер». Недаром у творах романтиків так часто лунає мотив сирітства. Попри те, що образи «бідного сироти» та його сліз характерні і для народних пісень, і для старої української поезії (досить пригадати хоч би «світову пісню» Тимофія Щербацько-го «Что я кому виноват, за что погибаю...» чи псалму початку XVIII століття «Бідна моя головонька, я на світі сиротонька...»), особливої популярності вони набувають саме в романтиків. Мо-тив сирітства звучить у Левка Боровиковського («Журба»), Євгена Гребінки («Українська мелодія»), Олександра Корсуна («Сирітська доля»), Миколи Костомарова («Співець»), Амвросія Метлинсько-го («Дитина-сиротина»), Михайла Петренка («Весна»). Метоні-мією образу сироти є «самотня билина» («Прощання» Олексан-дра Афанасьєва-Чужбинського), «всюди чужениця» («Народная слава» Пантелеймона Куліша) тощо. Та справді архетипним цей образ стає в поезії Шевченка<sup>342</sup>, починаючи з балади «Причинна» й закінчуючи поемою «Марія», – що можна трактувати як виразну

<sup>342</sup> Пор.: Луцький Ю. Архетип байстрюка в поезії Шевченка // Збірник Хар-ківського історико-філологічного товариства: нова серія. – Харків, 1993. – Т. 1. – С. 105–110.

самоідетифікацію, особливо коли мати на думці його ранню творчість. Сирітські сльози, як вони змальовані, наприклад, у поемі «Катерина» («Люде б сонце заступили, / Якби мали силу, / Щоб сироті не світило, / Сльози не сушило. / А за віщо, Боже милий! / За що світом нудить? / Що зробила вона людям, / Чого хочать люде? / Щоб плакала!..») чи в ліричному відступі поеми «Слепая» («И непритворною слезой / с моей Украиной делюся. / Но глухо все в родном раю! / Я тщетно голос подаю, / Мне эха нету из дубровы / Моей козачки чернобровой. / Там все уснуло. Пустота / Растлила сердце человека, / и я на смех покинут веком, / Я – одинокий сирота!») поєднують у собі мотив екзистенційної скривдженості людини із сучасним христинським розумінням праведності.

Романтична «поетика ностальгії» та пов'язаний з нею образ сліз досить часто набували тих форм, що їх Михайло Бахтін назвав «історичною інверсією»<sup>343</sup>: ідеал, який несла віднайти «тут-і-тепер», поет шукає в минулому. Принаймні мотив «світової скорботи» в українському романтизмі, так само, як і в польському, чеському чи сербському, раз у раз перетворюється на мотив національної туги, на плач, викликаний «занепадом і приниженням» свого народу<sup>344</sup>. Яскравим прикладом цієї романтичної туги є «думки і пісні» Амвросія Метлинського – справжній трен за минулою славою України. «Історична інверсія» не менш характерна і для Шевченка. Сльози як символ туги за героїчною старовиною вперше зринають у нього ще в навіяній «Історією Русів» «Тарасовій ночі»: «Україно, Україно! / Ненько моя, ненько! / Як згадаю тебе, краю, / Заплаче серденько...» Ясна річ, у цій романтичній тузі лунають профетичні нотки «будительського» характеру. Ба більше, як стверджував Пантелеймон Куліш, завдання поезії якраз у тому й полягає, щоб говорити «голосом правди», руйнувати «гірку тісноту», будити оспалі серця, воскрешати Україну з мертвих: «Кобзо! ти наша одрада єдина... / Поки із мертвих воскресне Вкраїна...»<sup>345</sup>. Куліш ніби повторює заклик св. ап. Павла: «Сплячий, вставай, і воскресни із мертвих...» (Еф. 5: 14), – надаючи йому виразного національно-визвольного звучання.

<sup>343</sup> Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. – Москва, 1975. – С. 297.

<sup>344</sup> Айзеншток І. Українські поети-романтики // Українські поети-романтики 20–40-х років XIX ст. – Київ, 1968. – С. 13.

<sup>345</sup> Куліш П. Твори: У 2 т. – Київ, 1989. – Т. 1. – С. 177.



Оцей «будительський», чи «воскресенський», пафос можна вважати однією з найприкметніших рис поезії Шевченка. Сам його елеос має «будительський» характер, чи вже поет уявляє свої «слова-сльози» в образі зерна, як у поезії «Чигрине, Чигрине...» («Я посию мої сльози, / Мої щирі сльози. / Може, зйдуть, і виростуть / Ножі обоюдні...»), чи в образі благодатної роси, як у поезії «Лічу в неволі дні і ночі...» («А може, тихо за літами / Мої мережані сльозами / І долетять коли-небудь / На Україну... і падуть, / Неначе роси над землею, / На щире серце молодее / Сльозами тихо упадуть!»), чи в образі «огня-сльози», що «упаде колись на землю» й розтопить людські серця, як у присвяті поеми «Неофіти». «Воскресенський» характер має в Шевченка й мотив плачу «на ріках вавилонських» із 136 (137) псалма. У Шевченковому переспіві цей псалом звучить так: «На чужому полі / Не співають веселої / В далекій неволі. / І коли тебе забуду, / Ієрусалиме, / Забвен буду, покинутий / Рабом на чужині». А від цього образу сліз усього крок до плачів пророцьких. Шевченко не раз накидає на себе образ «кроткого пророка», котрий тужить за «зруйнованим Єрусалимом», як у поезії «Чигрине, Чигрине...»: «А я, юродивий, на твоїх руїнах / Марно сльози трачу; заснула Вкраїна, / Бур'яном укрилась, цвіллю зацвіла...» Прикметно й те, що альбом «Три літа» має епіграф із «Плачу Єремії» (Плач 5: 7–8, 12–14), а поема «Кавказ» – трохи неточно зацитований вірш із Книги пророка Єремії: «Кто даст главѣ моеї воду / и очесем моим источник слез, / и плачуся день и ношч о побієнных...» (Єр. 9: 1).

Образ сліз у поезії Шевченка обумовлений також особливим інтересом поета до «романтики жаху». Як слушно зауважив Дмитро Чижевський, майже всі герої його поем – трагічні постаті, на яких чекає самогубство («Катерина»), божевілля («Відьма», «Сова», «Марина»), інцест («Княжна»), розбійництво («Варнак»), катування й пожежі («Гайдамаки»), автодафе («Єретик»), дітовбивство («Титарівна»), отруєння («Петрусь») тощо<sup>346</sup>. Те саме слід сказати й про героїв рольової лірики поета. А оскільки Шевченко бере життя з його темного боку, то воно й постає тут як «долина плачу».

Так само слізливим є й романтичне кохання. Ролан Барт у «Fragments d'un discours amoureux» писав про те, що закоханість узагалі

<sup>346</sup> Чижевський Д. Історія української літератури. – Київ, 2003. – С. 470.

слізлива. Перебуваючи в полоні фантазії, закоханий нехтує тією цензурою, яка не дозволяє дорослій людині (найперше чоловікові) плакати. Закоханий ніби повертається в дитинство: його тіло і психіка стає тілом і психікою дитини. Та в часи романтизму на цю «природну» слізливість нашаровуються ще й «слізливі» конвенції біжучої доби, адже романтичне кохання – це кохання à la Вертер<sup>347</sup>. Таким воно було і в українських романтиків («Соловей», «Гуде вітер вельми в полі!..», «Голуб» Віктора Забили, «Тебе не стане в сих місцях...» Михайла Петренка, «Знаєш, Саню-серденько!..» Опанаса Шпигоцького), зокрема в Шевченка. Ось, скажімо, ремарка оповідача поеми «Гайдамаки» про побачення Яреми й Оксани: «Нехай собі розійдуться / Так, як ізійшлися, – / Тихесенько, гарнесенько, / Щоб ніхто не бачив / Ні дівочі дрібні сльози, / Ні щирі козачі». Особливо помітне нашарування романтичної тілесності в російських творах поета. Наприклад, для ліричного героя «Тризни», твору, що постав під помітним впливом поеми Івана Козлова «Чернец», яка своєю чергою багато в чому йде вслід за поемою Байрона «The Giaour», любов і сльози – нероздільні: «Что дам я подружке моими мечтами? / Любовь... Ах, любви, любви одной! / с нее на три века, на вечность бы стало! / В своих бы объятых ее растопил! / О, как бы я нежно, как нежно любил!» / и крупные слезы, как искры, низались, / и бледные щеки, и слабую грудь / Росили и сохли». Слізну любов вертерівського типу Шевченко змальовує і в повісті «Художник» (історія нещасливого кохання Вільгельма Штернберга до Емілії Тарновської), та й головний герой цього твору, alter ego самого автора, хотів би «разлиться, растаять в слезах» перед своєю коханою.

Насамкінець слід зважати й на ту обставину, що образ сліз у творчості Шевченка досить виразно еволюціонує. У ранній період (1837–1843) переважають «добрі сльози», «сльози щирої любові», що їх сам поет асоціював із тональністю поем «Катерина», «Гамалія» й «Мар'яна-черниця». У період «трьох літ» (1843–1847) ці «сльози молодії» зникають. Як писав Шевченко: «Невеликії три літа / Марно пролетіли... / А багато в моїй хаті / Лиха наробили. / Опустошили убоге / Моє серце тихе, / Погасили усе добре, / Запалили лихо, / Висушили чадом-димом / Тії добрі сльози, / Що лили-

<sup>347</sup> Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. – Москва, 1999. – С. 265–268.

ся з Катрусею / В московській дорозі, / Що молились з козаками / В турецькій неволі, / І Оксану, мою зорю, / Мою добру долю, / Що день Божий умивали...» Натомість з'являються сльози пророка й бунтаря. Мабуть, найвиразніше це оприявлено в поемі «Кавказ»: «А сльоз, а крові? Напоїть / Всіх імператорів би стало / З дітьми і внуками, втопить / В сльозах удов'їх. А дівочих, / Пролитих тайно серед ночі! / А матерних гарячих сльоз! / А батькових старих, кровавих, / Не ріки – море розлилось, / Огненне море!» Образ «моря сліз», такий характерний для українських церковних проповідей<sup>348</sup>, набожних книжок<sup>349</sup>, метафізичної лірики<sup>350</sup> тощо, набуває тут виразного богоборчого звучання: «Не нам на прю з Тобою стати! / Не нам діла Твої судить! / Нам тільки плакати, плакати, плакати / І хліб насущний замісить / Кровавим потом і сльозами. / Кати згнуцаються над нами, / А правда наша п'яна спить». Цей романтичний пафос значною мірою характерний також для творчості Шевченка часів заслання (1847–1857), хоча тут на передній край виходять сльози скорботи. Шевченкова лірика періоду заслання – це, кажучи словами Юрія Івакіна, «Tristia» Овідія новітніх часів<sup>351</sup>. Основну тональність цього образу сліз, мабуть, найкраще передають рядки поезії «Ми восени таки похожі...»: «Думи душу осідають, / І капають сльози. / І хочеться сповідатись, / Серце розповіти...» Ця суто християнська стратегія не раз перебігає тут у мотив «співрозп'яття», який стане визначальним для останнього періоду творчості Шевченка (1857–1861). Принаймні якщо мати на думці такі його «архітвори», як поеми «Неофіти» й «Марія», то основна тональність образу сліз нерозривно пов'язана тут саме із цим мотивом.

Таким чином, Шевченкова «муза сліз» – це втілення кордоцентричної настанови поета, його прагнення жити «серцем», прагнення, що має за джерела українську уснопоетичну та літературну традицію, Святе Письмо й романтичну ідеологію.

<sup>348</sup> Див.: Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 231 зв.

<sup>349</sup> Див.: Алфавит духовный. – Київ, 1713. – Арк. 113 зв.

<sup>350</sup> Див.: Грушевський М. Співанник з початку XVIII в. // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. – 1897. – Т. XV. – С. 38.

<sup>351</sup> Івакін Ю. Поезія Шевченка періоду заслання. – Київ, 1984. – С. 45.

## «МИ НЕ ЛУКАВИЛИ З ТОБОЮ...»: ЩОДЕННИК ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

**12** червня 1857 року. Надворі спекотне азійське літо. Новопетровський форт, немов ластівчине гніздо, приліпився на стрімчастому північному березі Каспійського моря. Цього дня великий український поет і художник Тарас Шевченко, на ту пору рядовий 1-го Оренбурзького лінійного батальйону, який із нетерпінням чекав на наказ про звільнення зі служби, дістав у ротного писаря шість аркушів сіруватого паперу й рушив у свою улюблену альтанку на комендантський город. Там він зшив собі зошит, акуратно обрізав його – правда, не без пригод, бо зламав просто безцінний у цій пустелі кишеньковий ніжик, – і почав вести щоденник. Перша записана подія – саме про те, як він зламав ніжик...

Власне кажучи, Шевченко почав вести щоденник іще десять років тому, майже відразу після того, як опинився «в степу безкраїм за Уралом». 27 лютого 1848 року він писав княжні Варварі Репніній: «Тепер найбільш тихий і зручний час – одинадцята ночі. Усе спить, казарма освітлена однією свічкою, біля якої сиджу тільки я сам і закінчую мого недоладного листа, – чи не правда, картина в дусі Рембрандта? Та навіть найбільший геній поезії не знайде в ній нічого втішного для людства. Від дня свого прибуття до Орської фортеці я пишу свій щоденник, сьогодні розгорнув зошит і думав повідомити вам хоч одну сторінку, – то що ж! так одноманітно-сумно, що я аж сам злякався – і спалив свого щоденника над недогарком свічки». Отже, поет почав вести щоденник десь 22 або 23 червня 1847 року, а через вісім місяців, 27 лютого 1848 року, спалив його. Правда, він одразу ж пожалкував про це, та справу було зроблено. Чи не пробував поет вести щоденник знову? Важко сказати. Може, Олександр Пипін і мав рацію, коли в статті

«Російські твори Шевченка», надрукованій у третій книзі «Вестника Европы» за 1888 рік, припускав, що поданий у повісті «Близнята» щоденник Савватія Сокири, де змальовано перехід Аральської описової експедиції з Орська до Раїма в травні-червні 1848 року, – то не що інше, як «уривок із власного щоденника Шевченка». Хоч інколи виникає враження, що з бігом часу наш поет забув про те, що вів колись щоденник. «Мені слід було б, – писав він 13 червня 1857 року з ноткою і суму, і легкої іронії, – розпочати свій журнал від часу моєї посвяти в солдатський сан, тобто з 1847 року. Тепер це був би товстелезний і нудючий зошит. Згадуючи це минуле сумне десятиліття, я сердечно радію, що мені тоді не прийшла спасенна думка завести записник. Бо що б я в ньому писав?» Мовляв, моя душа здригається при одній лиш згадці про все пережите. «А що б воно було, якби я змалював оцю похмуру декорацію й бездушних, грубих лицедіїв, з якими мені довелося грати цю похмуру, монотонну десятирічну драму? Повз, пройдімо повз, моє минуле, моя підступна пам'ять! Не каламутьмо серце любого друга негідним спогадом, забудьмо й простімо наших темних мучителів, як простив милосердний Людинолюбець своїх жорстоких розпинателів. Звернімось до світлого й тихого, як наш український осінній вечір, і запишімо все бачене й почуте й усе, що продиктує серце».

Але навіщо? Навіщо ось тепер, наприкінці десятилітнього заслання, поет знову заходився вести щоденник? Відповідь, мені здається, дуже проста: він шукав у письмі розраду. Пишучи щоденник, він рятувався від тієї ледь не всеосяжної нудьги, яка опосіла його душу після того, як близько трьох місяців тому прийшла звістка, що імператор Олександр II помилував його. «...Не можу ні за що взятись, – признавався поет 17 червня 1857 року. – Ані найменшої охоти до праці. Сиджу або лежу мовчки цілими годинами під моєю улюбленою вербою, і хоч би на сміх що-небудь ворухнулось в уяві. Таки ж геть нічого. Справжній застій. І цей томливий стан почався в мене із 7 квітня, тобто від того дня, коли я отримав листа від Михайла Лазаревського. Свобода й дорога поглинули мене всього». А ось пізніший запис: «Вітер усе той же. І нудьга та сама. Дощ продовжує омивати новий місяць. Такі тривалі люб'язності тут з ним рідко бувають. Я непорушно пролежав увесь день в альтанці й слухав монотонну тиху мелодію, що її виводили дрібні й часті краплі дощу по дерев'яному даху альтанки».

Словом, душею поет був уже на волі, а воля все ніяк не приходила. І він увесь перетворився на чекання. Ось тоді в нього й з'явилася думка вести щоденник. Зрештою, він і раніше лікував душу письмом. Пам'ятаєте рядки, написані ще наприкінці 1848 року на Косаралі? «Не для людей, тієї слави, / Мережані та кучеряві / Оці вірші віршую я. / Для себе, братія моя!» Це – переспів мініатюри Олексія Кольцова «Пишу не для мгновенной славы...»: «Пишу не для мгновенной славы – / Для развлеченья, для забавы, / Для милых, искренних друзей, / Для памяти минувших дней». А далі йде ось така сповідь: «Мені легшає в неволі, / Як я їх складаю, / З-за Дніпра мов далекого / Слова прилітають. / І стеляться на папері, / Плачучи, сміючись, / Мов ті діти. І радують / Одинокую душу...» Принаймні аж ніяк не випадково щойно зацитовані мною рядки поезії Кольцова «Пишу не для мгновенной славы...» зринають уже на самісінькому початку Шевченкового щоденника. Щоденник для поета – це передовсім утіха від письма. А крім того, це солілоквій, ота мовчазна «розмова із самим собою», про яку він згадував у листі до графині Анастасії Толстої 9 січня 1857 року...

Письмо-втішання, письмо-солілоквій. Чи не перебільшую я, коли так кажу, адже коментатори часом стверджують, що, називаючи свій твір не «щоденником», а «журналом», Шевченко натякає на те, що це письмо не інтимне, що воно призначене для стороннього ока? Ні. Мені здається, справа тут складніша. Пригадаймо хоч би роман Шевченкового улюбленця Михайла Лермонтова «Герой нашего времени», а власне, «Журнал Печорина». Його оповідач каже на початку: «Тепер я маю стисло пояснити причини, які змусили мене подати на суд публіки сердечні таємниці людини, якої я ніколи не знав». І далі: «Перечитуючи ці нотатки, я пересвідчився в ширості того, хто так немилосердно виставив на огляд власні слабкості й пороки. Історія людської душі, нехай навіть найдрібнішої душі, напевно, цікавіша й корисніша за історію цілого народу, а надто коли вона – наслідок спостережень зрілого розуму над самим собою і коли вона писана без марнославного бажання збуджувати співчуття або подив. Сповідь Руссо має вже той недолік, що він читав її своїм друзям». Як бачимо, «журнал» для оповідача роману Лермонтова – це сповідь, інтимний щоденник, тільки що названий на французький лад. Поза сумнівом, саме так розумів ество свого письма й Шевченко, як би він його

не називав: «журналом», «домашнім журналом», «записками», «строкатими записками» чи просто «записником». Так чи інакше, це інтимна «сповідь», і редакція журналу «Основа» мала всі підстави подати цей твір на суд зацікавленої публіки під назвою «Щоденник Т. Гр. Шевченка».

І не біда, що Шевченкова «сповідь» має той самий «недолік», що й «Les Confessions» Руссо – наш поет теж писав свій щоденник не лише для себе, але й «для милых, искренних друзей». Справді, сторінку спаленого щоденника 1847–1848 років він хотів надіслати князні Варварі Репніній 27 лютого 1848 року, а 22 липня 1857 року мав намір надіслати Михайлові Лазаревському замість листа два зошити вже нового щоденника, щоб той читав його разом із Семеном Гулаком-Артемовським. Зрештою, згодом він таки подарує Лазаревському на іменини весь свій щоденник. І хоч Шевченко зробив це «за тайну», її – «тайну» – слід розуміти, мабуть, лише в тому сенсі, що поет не призначав свого щоденника для друку. Про це він прямо писав у нотатці від 13 червня 1857 року. На цьому ж таки наголошувала й редакція «Основи», починаючи друкувати Шевченків «Журнал» у травневому числі за 1861 рік. Мовляв, цей твір «не був призначений для друку й задуманий для того, щоб коротати час чекання дозволу на повернення до друзів після десятилітньої розлуки». І далі: «За життя Тараса Григоровича його щоденник був майже нікому не відомий, він подарував його, за тайну, найближчому другові...»

Ясна річ, ділитися тайною з найближчим другом – це майже те саме, що говорити із самим собою, адже друг – то, як казав великий Аристотель, «наше друге я». Але я хотів би підкреслити, що поет не робив зі свого щоденника дуже вже великої тайни навіть для людей, не надто йому близьких. Наприклад, у своїх спогадах про Шевченка, написаних у жовтні 1875 року для празького видання «Кобзаря», Іван Тургенєв свідчив, що поет показував йому свій щоденник. «Він заходив до мене в гості кілька разів, – писав Тургенєв, – але про своє життя на вигнанні говорив мало... Він показав мені крихітну книжечку, ...куди занотовував свої поезії і яку ховав за халявою, бо йому було заборонено писати; показав також свій щоденник...» Так-так! Якщо вірити Тургенєву, наш поет, навіть ідучи в гості до своїх звичайних знайомих, міг прихопити із собою для показу не лише «захалявну» книжечку, але й щоденник.

Мені здається, що якраз писання «для милых, искренних друзей» справило вирішальний вплив і на вибір мови щоденника. Поетові друзі жили переважно в Санкт-Петербурзі. Він повертався із заслання саме до них, до омріяної Академії мистецтв. Я б сказав навіть більше: хоч Шевченко й був «селянським королем», як охрестив його Юрій Липа, та жити повнокровним життям він міг лише в «північній Пальмірі», серед людей вільних, освічених, шляхетних, – серед тих, хто його любив і цінував. А серед цих людей були не лише українці, але й ті, хто української мови не знав. Ось чому «Журнал» і написаний по-російському. Зрештою, спалений щоденник 1847–1848 років поет, мабуть, так само писав по-російському. Інакше навряд чи він надсилав би уривки з нього князні Варварі Репніній, яка не знала української мови, хоч і хотіла її вивчити, щоб належно розуміти Шевченкову поезію. У всякому разі, і присвячена Репніній поема «Тризна», і всі листи поета до княжни написані по-російському. А з другого боку, неабияку роль у тому, що свій щоденник поет вів російською мовою, могла відіграти й проста звичка. Він давно вже звик писати поезію по-українському, а прозу – по-російському. Не забуваймо, що починаючи десь із 1852 року Шевченко майже безугавно писав російські повісті. Він створив їх близько двох десятків, а це сотні й сотні сторінок! До того ж ці повісті автобіографічні. Уже згадуваний мною Олександр Пипін цілком слушно підкреслював, що вони «мають дуже багато автобіографічного матеріалу: переважна частина цих творів, коли не всі, або значною мірою, або й цілком суб'єктивні; оповідь ведеться скрізь або за безпосередньою участю автора, від його імені, як його особисті спостереження, зустрічі, спогади, або ж, де автор відсутній, у його розповідях і картинах все одно відображені доля й почуття самого автора». Отож, навряд чи помилюся, коли скажу, що Шевченко як автор щоденника – це пряме продовження Шевченка як автора російських повістей.

Ось хоч би повість «Художник» – спогад про найщасливіші роки життя поета, коли він, чоловік, якому доля, здавалось, не давала жодного шансу, за щасливим збігом обставин отримав свободу, змогу одягатись як франт, їсти й пити у фешенебельних столичних ресторанах, сидіти в театрі на найпрестижніших місцях, спілкуватися на вечірках з вельможами, великими поетами й музикантами, коли він став улюбленим учнем найбільшого художника Російської



імперії Карла Брюллова, ба навіть жив у його квартирі. «І що ж я робив? – ніби розмірковуючи над сюжетом «Художника», питає сам себе Шевченко в щоденниковій нотатці за 1 липня 1857 року. – Чим я займався в цьому святилищі? Диво дивне, я складав тоді українські вірші, які перегадом таким страшним тягарем упали на мою убогу душу. Перед його [Брюллова] чудесними творами я впадав у задуму й леліав своїх кровожерних гайдамаків. У прохолоді його вишукано-розкішної майстерні, неначе в спекотному дикому наддніпрянському степу, переді мною миготіли мученицькі тіні наших бідолашних гетьманів. Переді мною слався степ, усіяний курганами. Переді мною красувалась моя чудова, моя бідолашна Україна в усій своїй непорочній меланхолійній красі. І я впадав у задуму, я не міг відвести своїх духовних очей від цієї рідної чарівної принади. Покликання, та й годі». «Однак, – продовжує поет, – дивне це всемогутнє покликання. Я добре знав, що живопис – моя майбутня професія, мій насущний хліб. І замість того, щоб вивчати його глибокі таїнства, та ще під керівництвом такого вчителя, яким був безсмертний Брюллов, я писав вірші, за які мені ніхто й копійки не заплатив, і які урешті-решт позбавили мене свободи, і які, попри всемогутню нелюдську заборону, я все-таки крадькома ліплю. Та навіть подумую інколи про друк (звісно, під чужим іменем) цих плаксивих, худих моїх дітей. Їй-бо, дивне це невгамовне покликання».

Зрештою, усі Шевченкові повісті – один-єдиний спогад. Часом мені здається, що в них узагалі немає вигадки, що це суто метонімічна манера письма, тобто химерно переплетені в пам'яті уламки реальності. Інакше кажучи, поетова фантазія не може жити сама в собі, вона годна малювати свої узорі-арабески тільки на тлі реальності, а значить – пам'яті. Пам'ять тут, як і в щоденнику, – основа основ. Навіть фантазми сну – то не що інше, як перетворення зафіксованої в пам'яті життєвої реальності. Згадаймо для прикладу щоденникову нотатку за 11 липня 1857 року. Вечір. Поет гуляє на самоті. Примощується десь і починає співати свою улюблену «Зіроньку»: «Ой ізйди, зйди, ти, зіронька та вечірняя...» І ця меланхолійна пісня, – пише він, – нагадала мені той вечір, коли ми з Олександрю Білозерською співали її в Мотронівці на два голоси. Це було на другий день після весілля красуні Олександри з Кулішем – понад десять років тому. «Спогади заколисали мене, – продовжує поет, – і я солодко заснув. І бачив уві сні Новгород-Сіверський...

Вулицею їздили в старосвітському величезному берліні величезної руді п'яні ченці, а між ними опинився мій тверезий друг Семен Гулак-Артемівський».

Спогад не раз і не два непомітно перебігає в сон. Леонід Білецький колись підрахував, що в Шевченковому щоденнику записано 17 снів. Здебільшого це візії чогось жаданого й водночас недосяжного. Так, 5 лютого 1858 року, коли поет був у Нижньому Новгороді, йому наснилась юна акторка Катруся Піунова, якою поет тоді просто марив. «Я бачив її вві сні, – пише він. – Чи на добро це? Начебто вона сліпа жебрачка, але така молода й гарненька. Стоїть біля якоїсь огорожі чи паркана й простягає руку Христа ради. Я хотів підійти з якоюсь дрібною монетою, та вона раптом щезла. Це продовження ролі Антуанетти. Нічого більше». Справді? Невже це всього лиш відлуння баченої на сцені мелодрами Теодора Барр'єра «Паризькі жебраки», де Катруся виконувала роль Антуанетти? Та ні. Поет просто не хоче признатись собі, як палко бажає цієї дівчини. Сон – то щось дуже-дуже інтимне, може, навіть інтимніше за обійми й поцілунки. Я гадаю, поет чудово це розумів. Принаймні коли йому за півроку до цього наснилися якось його друзі (начебто в центрі Санкт-Петербурга він стрів Гулака-Артемівського та Куліша з їхніми дружинами, і вони всі разом рушили в гості до Михайла Лазаревського), він нотує в щоденнику таке: «Усе, що дороге серцю, згрупувалося на цей раз у моєму сні».

А крім спогадів, Шевченко часто жив мріями про своє майбутнє вільне життя. Іншими словами, його пером на сторінках щоденника водить надія – ця чи вже «нянька-любовниця», чи «прекрасна ошуканка»... 26 червня 1857 року поет сидів собі на самоті в Новопетровському форті. Він думав про волю, і його фантазія малювала «найвигадливіші арабески» того, як він буде жити, коли повернеться до «північної Пальміри». Аж раптом у пам'яті поета зринув рядок із Гетевого «Фауста» (II, 58) в російському перекладі Едуарда Губера. І він нотує в щоденнику таке: «Надеждою живуть ничтожные умы», – сказав покійник Гете. І покійний мудрець сказав істину наполовину. Надія властива і дрібним, і великим, і навіть найбільш матеріальним позитивним умам. Це наша найніжніша, постійна, до гробової дошки незмінна нянька-любовниця. Вона, прекрасна, і всемогутньому цареві, і світовому мудрецю, і бідному хліборобу, і мені, мізерному, повсякчас леліє довірливу уяву й заколисує недо-

вірливий розум своїми чарівними казками, яким кожен із нас так охоче вірить. Я не кажу – несвідомо. Той дійсно нікчемний ум, який вірить, що на вербі виростуть груші. Але чому ж не вірити мені, що я хоч би до зими, та неодмінно буду в Петербурзі? Побачу милі моєму сердцю обличчя, побачу мою прекрасну Академію, Ермітаж... почую чарівницю оперу. О, як солодко, як невимовно солодко вірити в це прекрасне майбутнє. Я був би байдужий, холодний атеїст, якби не вірив у цього прекрасного Бога, у цю чарівну надію».

Але щоденник на те й щоденник, щоб фіксувати передовсім ті події, що відбуваються тут-і-тепер. На першому плані тут усіякі жанрові сценки, образи численних людей – і симпатичних, і не дуже, – враження від побаченого, почутого, прочитаного. Та, може, найкращими в Шевченковому щоденнику є пейзажі. Зрештою, воно й не дивно, бо це щоденник чудового художника-пейзажиста, який за життя намалював сотні пейзажів. Ось хоч би щоденникова нотатка за 17 червня 1857 року: «Ранок був тихий, прекрасний. Тільки іволги й ластівки часом порушували сонну й солодку ранкову тишу. З певного часу... я надзвичайно полюбив усамітнення. Миле усамітнення! Нічого в житті не може бути солодше, чарівніше за усамітнення, а надто – перед лицем усміхненої, квітучої красуні матері-Природи. Під її солодкими, чудесними чарами людина мимохіть занурюється сама в себе і, як каже поет, бачить Бога на землі. Я й раніше не любив галасливої діяльності, чи, краще сказати, галасливого неробства. А після десятилітнього казарменого життя усамітнення здається мені справжнім раєм». Згаданий тут поет – не хто інший, як Лермонтов. Шевченко неточно цитує заключний рядок його поезії «Когда волнуется желтеющая нива...»: «И в небесах я вижу Бога...»

Неважко помітити, що Шевченкові щоденникові пейзажі до-межно суб'єктивні. Може, то не так образи природи, як образи його думок і почуттів, я б сказав, пейзажі душі. Погляньмо, наприклад, на початки щоденникових нотаток за кілька днів липня 1857 року, де поет змальовує вітер. 8 липня: «Сьогодні поштовий човен пішов у Гур'єв. Вітер – зюйд-вест». 9 липня: «Перед заходом сонця настав штиль. А коли смеркло, здійнявся свіжий вітер од норд-осту, прямо в лоб нашому поштовому човнові... Норд-ост тут панівний вітер... Сумно, невимовно сумно». 10 липня: «Вітер все той же. Сум усе той же». 11 липня: «Опівночі змінився вітер. Відійшов на

норд-вест». 13 липня: «Сьогодні субота, вітер усе той же – норд-вест». 14 липня: «Сьогодні неділя, вітер усе той же». 15 липня: «Вітер усе той же – норд. Хоч би на одну четверть румба відійшов на ост, усе б мені було легше». 16 липня: «Після заходу сонця настав штиль, а о першій годині ночі здійнявся вітер од зюйд-осту. Вітер тихий і рівний...» 17 липня: «Вітер усе той же, як зачарований». 19 липня: «Із заходом сонця вітер посвіжішав і відійшов на норд»... Вітер, вітер, вітер... Ні, це не вітер, це поетове серце, його чекання такої жаданої волі.

І на тлі цих трепетних замальовок-почуттів Шевченко раз по раз подає надзвичайно тонкі й глибокі роздуми про людину, про світ, про мистецтво. Колись Павло Зайцев писав, що зі сторінок щоденника «з нами веде розмову *типовий інтелектуаліст*, що для нього наука, література та мистецтво в усіх його проявах – хліб насущний. Перед нами тверезий, критичний розум аналітика, що з надзвичайною легкістю орієнтується в найскладніших соціологічних та психічних явищах, особливо ж у питаннях такої тонкої сфери людської психіки, як естетика». Саме так. Мені здається, як інтелектуал Шевченко найвиразніше постає перед нами в тих нотатках, що присвячені «Естетиці» улюбленого учня Гегеля, польського філософа Кароля Фридерика Лібельта.

5 липня 1857 року поет пише: «Заходжу в ротну канцелярію, глядь, а на столі поруч зі зразковими чоботами лежать три доволі грубі книги в сірій потріпаній обкладинці. Читаю заголовок. І що ж я прочитав? «*Estetyka czyli umnictwo piękne przez Karola Libelta*». У казармах! Естетика!» Як з'ясувалось, цю книгу передав спеціально для Шевченка його знайомий, колишній рядовий 1-го Оренбурзького лінійного батальйону, польський політичний засланець Северин Пшевлоський, коли виїздив з Уральська на батьківщину. Звісно, поет зрадив цій несподіваній «милості фортуни», хоча, з другого боку, в дорозі він з більшим задоволенням читав би щось інше. Принаймні відразу ж після «компліменту» на адресу фортуни поет додає: «Чтиво, правда, не зовсім на мій смак, та що ж його робити: на безриб'ї і рак риба». А далі йде ось таке пояснення: «Я, не дивлячись на мою щирю любов до прекрасного в мистецтві й у природі, відчуваю нездоланну антипатію до філософій та естетик. І цим почуттям я завдячую спершу Галичу, а насамкінець вельмишановному Василю Івановичу Григоровичу, який читав нам колись лекції

з теорії красних мистецтв, девізом яких було: побільше мудрувати й поменше критикувати. Суто платонівський вислів». Згаданий тут Олександр Галич, який читав в Академії мистецтв лекції з естетики, був одним з перших послідовників Шеллінга в Росії. Очевидно, на лекціях він викладав ті ідеї, які звучать у його книзі «Опыт науки изящного», виданій у Санкт-Петербурзі 1825 року, де Галич трактував прекрасне як досконалий чуттєвий прояв ідеї шляхом вільної діяльності моральних сил генія. У цьому ж таки ключі трактував питання естетики й Василь Григорович. Що саме не влаштовувало поета у викладах Галича й Григоровича? Важко сказати. Може, ідеалізм німецького зразка з характерною для нього «деспотією універсального». А може, тут зіграло свою роль і зверхнє ставлення до естетики з боку Брюллова. Так чи інакше, через п'ять днів після отримання трактату Лібельта, 10 липня, Шевченко починає його читати. І перед цим настрої у поета був кепський, а після прочитання перших сторінок «Естетики» став ще гірший. «Мулько, кисло, нудотно, – розчаровано пише він у щоденнику. – Справжній німецький суп-вассер». Лібельт розпочинав свій трактат з розгляду трьох основних питань загальної естетики: мистецтво й людина; мистецтво й природа; мистецтво й Бог. Отже, Шевченкові не сподобалось трактування першого із цих питань: мистецтво й людина. «Як, наприклад, – пише поет, – чоловік, що так поважно говорить про натхнення, простосердечно вірить, нібито Жозеф Верне задля того, щоб проїнятися натхненням, звелів під час бурі прив'язати себе на марсах до щогли? Яке мужицьке уявлення про це невимовне божественне почуття! І в це вірить чоловік, котрий пише естетику, трактує про ідеальне, високо-прекрасне в духовній природі людини... Лібельт, він тільки пише по-польськи, а відчуває (в чому я сумніваюсь) і думає по-німецьки».

Утім, уже через день, 12 липня, поет читає сторінки «Естетики» Лібельта, присвячені питанню про прекрасне в природі та мистецтві, з неабиякою втіхою. Польський філософ стверджував, що прекрасне в природі підлягає споконвічним законам, які оприявнюють мету Божого творива, а в мистецтві воно вільне, адже тут дух пізнає самого себе. «Митець, – писав Лібельт, – є необмеженим паном, автократом матеріалу, він оволодіває ним і проймає своїм духом, звільняє його від випадкового, переливає в нього, як хоче, свої ідеали, надає йому життя і робить твором, своїм твором». Тим

часом у природі все інакше. «Там немає ані волі, ані самопізнання. Усе відбувається в споконвіку накреслених межах...» Отже, робить висновок філософ, «світ мистецтва і світ природи – це два різні світи; там – ідеалів, тут – дійсності; там панує дух, тут матерія». Звідси впливає й думка про вищість прекрасного в мистецтві щодо прекрасного в природі. При тому Лібельт підкреслював, що міметичний погляд на мистецтво не має жодного сенсу. Розуміти мистецтво як мімезис – це все одно, що розповідати старовинний анекдот про мальований виноград Зевксида, який клювали птахи, сприймаючи його за справжній. Але ж призначення мистецтва, – каже Лібельт, – очевидно, полягає в чомусь вищому, ніж обманювання птахів. Тим паче що в «поезії, музиці й архітектурі немає навіть матеріалу, ані предмета на копіювання природи, але все плине з глибин духа...»

Шевченко, певно, погоджувався із цими міркуваннями. Одна лише думка про вищість митця стосовно природи викликала в нього сумнів. «Чи так це? – питає сам себе поет. – Мені здається, що вільний художник настільки ж обмежений навколишньою природою, наскільки природа обмежена своїми вічними незмінними законами. А нехай-но спробує цей вільний творець хоч на волосину відступити від вічної красуні природи, як він стає боговідступником... Я не кажу про дагеротипне наслідування природи. Тоді не було б мистецтва, не було б творчості... Великий Брюллов не дозволяв собі провести жодної рисочки без моделі, хоч йому, сповненому сили творчості, здавалось, можна було б це дозволити. Та він, як полум'яний поет і глибокий мудрий знавець серця, втілював свої високі світлі фантазії у формах непорочної вічної істини. І саме тому його ідеали, сповнені краси й життя, здаються нам такими милими, такими близькими, рідними». Та, попри це зауваження, поет читає «Естетику» Лібельта з насолодою, бо відразу після згадки про Брюллова каже: «Лібельт мені сьогодні дуже подобається. Упродовж десяти років я, окрім степу й казарми, нічого не бачив і, окрім солдатської рабської мови, нічого не чув. Страшна, убивча проза. І тепер випадковий співрозмовник Лібельт – мій найчарівніший співрозмовник».

Загалом, окреслити бодай найголовніші сюжети Шевченкового щоденника дуже непросто, бо це воістину «строкаті записки», щось схоже на старовинні книги під назвою *silva rerum* («ліс речей»). Щоденник і сам по собі – жанр доволі «вільний». Про це

красномовно свідчить, зокрема, його історія в Україні, де він починає формуватися в першій половині XVII століття. Уже власноручні записки київського митрополита Петра Могили, де є роздуми про життя, господарські нотатки, реєстр придбаних книжок тощо, можна вважати прообразом щоденника. Потім буде полемічно спрямований «Діаріуш» Афанасія Филиповича та ціла низка дуже різних за характером, але однаково барвистих щоденників XVIII століття: Дмитра Туптала, Василя Григоровича-Барського, Пилипа Орлика, Миколи Ханенка... А серед сучасників Шевченка щоденники вели, наприклад, Аполлон Мокрицький, Микола Маркевич і Микола Гоголь. Ба більше, на той час щоденник уже встиг перетворитися на власне літературну форму: досить пригадати хоч би «Записки сумасшедшего» Гоголя чи «Записки студента» Євгена Гребінки. Коли ж ідеться про Шевченків «Журнал», то тут, як слушно зауважив Богдан Рубчак у статті «Живописаний Шевченко («Журнал» як текст)», «сам по собі хиткий жанр щоденника стає ще більш захитаним: цей-бо текст трохи щоденник, трохи подорожній нотатник, трохи «альбом», а трохи якась антологія».

Справді, у «Журналі» можемо бачити, за словами Володимира Дорошенка, «протоколярні записи Шевченкових занять, дум, планів, міркувань, вражень, спостережень та мрій, навіть снів, включно з справами надто інтимного характеру». А поруч – ліричні мініатюри, жанрові сценки, подорожні нотатки, анекдоти, спогади, оповідання, альбомні записи, чужі поезії... Та й загалом, як запримітив щойно згаданий Богдан Рубчак, з бігом часу характер Шевченкового щоденника істотно змінюється. У цьому сенсі «Журнал» можна досить чітко поділити на чотири частини, залежно від того, де його вів поет: Новопетровський форт; Астрахань та подорож із неї до Нижнього Новгорода; Нижній Новгород; Москва й Санкт-Петербург. «Перша частина «Журналу», – каже Рубчак, – писана, коли поетове життя проходило в бездіяльності й розпачливій нудьзі чекання, – літературно найповніша й найвибагливіша. Друга частина стає подорожнім нотатником, все ще високолітературним, з живими, влучними спостереженнями міст, краєвиду й людей... Ця частина дуже нагадує літературні «подорожні нариси», що були модні у вісімнадцятому і першій половині дев'ятнадцятого сторіч. Третя частина де в чому наближається до «нормального» щоденника, з більшою увагою до щоденних подій... У Москві, а вже

особливо у Петербурзі, коли поета заманює вир привітань, зустрічів, розмов, вражень, – текст неначе поїдає сам себе».

Так-так, зміна ритму в щоденнику, зміна його жанрових домінант, так само, як і зміна манери письма, не підлягає жодному сумніву. Що менше реальних подій, то докладнішим і барвистішим стає щоденник, і навпаки – надмір реальних подій призводить до завмирання письма. Мені здається, це зайве підтвердження думки про те, що Шевченко вів свій щоденник аж ніяк не для того, щоб записувати біжучі події. Автор, який хоче зафіксувати для пам'яті ті чи інші події, продовжував Рубчак, як правило, «кількома фразами *записує* свої враження від побаченого або почутого, чи свої погляди й думки, щоб їх визовнити на папір або просто запам'ятати. Але його перо не буде танцювати в арабесках розкішних стилізацій, не буде по-філософському, по-мистецькому чи навіть по-журналістичному опрацьовувати свої думки. Одним словом, його перо буде записувати, але не буде писати».

Тим часом Шевченко – особливо в першій частині щоденника – не *записує*, а таки *пише*. От тільки, на відміну від Рубчака, я не думаю, що це письмо варто трактувати як свого роду театральний жест, як творення шеруги масок: «добрий солдат Швейк», «мужній Робінзон Крузо», «безталанний П'єро», «всевладний Дон Жуан», «безжурний Фальстаф», «суддя-пророк»... Ні, Шевченків щоденник не нагадує театр одного актора – надто вже багато в ньому того, що Павло Тичина називав життєвим «конкретом», і надто вже мало поет переймається тим, щоб чітко окреслити недосяжну для чужого ока «територію інтиму». Є й іще одна річ, яка свідчить про «нетеатральність» Шевченкового щоденника – манера письма, якщо її розуміти в буквальному сенсі. Свого часу Сергій Єфремов казав про неї таке: «Виправлень у тексті розмірно небагато. Видко, Шевченко здебільшого написаного не перечитував, бо полишив невиправленими навіть очевидні недогляди, помилки. Назагал рукопис робить враження чепурного, старанного писання, за винятком дуже небагатьох сторінок. Густо ліпляться рядок за рядком, буква за буквою, аж очам боляче...» І все це свідчить про безпосередність письма: старанно виведені літери – «для мильх, искренних друзей», густі рядки – наслідок нестачі паперу, численні недогляди й помилки – наслідок того, що поет не перечитував написаного. Ба більше, «характер письма, – як каже далі Єфремов, – має на собі



печатать того чи іншого настрою Шевченка: раптом в якомусь місці акуратні рівні рядки ломляться, букви немов стрибають. Видко, пишучи, рука тремтіла. Це коли він записував те, що його хвилювало, якісь прикрі переживання». Тут ідеться про першу частину щоденника, писану в Новопетровському форті. А от після того, як поет опинився на волі й життєві обставини почали калейдоскопічно змінюватися, темп його письма дедалі більше й більше зростає, воно набуває якоїсь розгонистості, літери збільшуються в розмірі, а каліграфія стає все недбаліша й недбаліша... І нарешті, 20 травня 1858 року, поет робить останній запис, в якому вже не так змальовує свої справи, як переписує чужі вірші. На цьому щоденник уривається. Через кілька тижнів, 12 липня, на іменини Михайла Лазаревського, Шевченко дарує йому свій щоденник, записавши наступного дня «Сон – На панщині пшеницю жала...»

Чому Шевченко перестав вести щоденник? Важко сказати. Мабуть, причин було чимало. Але головна з-поміж них, здається, та, що поет вирішив цілком присвятити себе гравюрі. Через три дні після того, як щоденник став власністю Лазаревського, 15 липня, він сповіщає Сергія Аксакова: «Тепер думаю відкласти будь-яке писання вбік і зайнятися виключно гравюрою...» Незадовго перед тим він закінчив роботу над офортом з картини Бартоломе Естебана Мурільйо «Свята родина» і якраз цього дня почав працювати над офортом з картини свого улюбленця Рембрандта «Притча про робітників на винограднику». Напружена праця над офортом з Рембрандта буде тривати до 7 листопада. У цей час наш поет справді майже нічого не писав – з 1858 року маємо всього дрібку мініатюр. Перестав він вести й щоденник...

А невдовзі по тому, як поета не стало, його щоденник побачив світ на сторінках журналу «Основа». Закінчуючи публікацію твору в серпневому числі журналу за 1862 рік, редакція спеціально наголосила: «...Щоденник – дорогоцінний своєю правдивістю, простою, щирістю й автобіографічними подробицями. Нам здається, що Шевченко як поет, художник і людина найповніше виявив себе в щоденнику». Пройде ще півсотні літ, і Сергій Єфремов у нарисі 1913 року «Шевченко про самого себе», ніби продовжуючи міркування редакції «Основи», скаже: «...Можемо подякувати долі, що повернула поета на таку щасливу думку – записати мало не з фотографічною докладністю хоч один рік із свого життя». І далі: «Це

справжній, не надуманий, не підкрашений і не підроблений документ великої душі, одверта сповідь людини, що ні з чим не криється, нічого не таїть і не ховає, навіть своїх власних вад та негарних учинків... Видко, що людина анітрохи не позувала, не рисувалась, не спиналась на котурни, не кокетувала перед собою, як це досить часто буває навіть у найінтимніших записках. І через те щоденник Шевченків не тільки одно з найвизначніших джерел до його життєпису, а разом і ключ до його творчості...» Я теж так гадаю. По-моєму, якраз щоденник найпереконливіше свідчить про те, що наш великий поет мав повне право сказати своїй долі:

Ми не лукавили з тобою,  
Ми просто йшли; у нас нема  
Зерна неправди за собою.

## МОТИВИ «ПОВІСТІ МИНУЛИХ ЛІТ» У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Не секрет, що «Повість минулих літ» преподобного Нестора-літописця справила величезний вплив на пізнішу українську літературну традицію. Принаймні наші письменники впродовж багатьох століть будуть добре пам'ятати навіть найдрібніші деталі Несторового твору. Взяти для прикладу картину Страшного Суду, що її показував грецький філософ князю Володимирові, коли навертав того на християнство: «...Показа Володимеру запону, на ней же бѣ написано судище Господне, показываше ему одесну праведныя в весельи предидуща в рай, а ошою грѣшники идуща в муку...»<sup>352</sup>. Цей промовистий епізод неодмінно зринає у сцені «обрання віри» в цілій низці пізніших історіографічних, житійних, полемічних, проповідницьких та інших пам'яток. Серед них – «Патерикон» Сильвестра Косова<sup>353</sup>, «Синопис»<sup>354</sup>, «Хроніка з літописців стародавніх» Феодосія Сафоновича<sup>355</sup>, «Месія правдивий» Іоанікія Галятовського<sup>356</sup>, «Огородок Марії Богородиці» Антонія Радивиловського<sup>357</sup>, «Вечеря душевная» Симеона Полоцького<sup>358</sup>, «Книга житій святих» Дмитра Туптала<sup>359</sup>, «Камінь віри» Стефана

---

<sup>352</sup> Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою Комиссиею [далі: ПСРЛ]. Том первый. I–II. Лаврентиевская и Троицкая летописи. – Санкт-Петербург, 1846. – С. 45.

<sup>353</sup> Kossow S. Paterikon. – Київ, 1635. – S. 14 (appendix).

<sup>354</sup> Синопис. – Київ, 1678. – Арк. 28.

<sup>355</sup> Сафонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. – Київ, 1992. – С. 66.

<sup>356</sup> Галятовський І. Месія правдивий. – Київ, 1669. – Арк. 215–216.

<sup>357</sup> Радивиловський А. Огородок Марії Богородиці. – Київ, 1676. – С. 234.

<sup>358</sup> Полоцький С. Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 397–397 зв.

<sup>359</sup> Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1700. – Арк. 543 зв.; Туптало Д. Книга житій святих. – Київ, 1705. – Арк. 450.

Яворського<sup>360</sup> тощо. При цьому за часів романтизму літопис Нестора постає не лише як дзеркало української історії найдавнішої доби, але навіть як дзеркало живої української мови. Недаром автор першої граматики української мови Олексій Павловський писав: «Читаючи «Історію» літописця російського преподобного Нестора, я в багатьох місцях відчував, що треба було б знати українську мову [малороссийский язык]»<sup>361</sup>.

Не секрет і те, що Шевченко дуже цікавився історією України. Сам поет уважав, що українську історію він знає «як свої п'ять пальців»<sup>362</sup>. І в цих словах є чимала доля правди: наш поет брав участь у роботі Київської археографічної комісії, а серед його друзів і знайомих були такі видатні історики, як Осип Бодяньський, Микола Іванишев, Костянтин Кавелін, Микола Костомаров, Пантелеймон Куліш, Олександр Лазаревський, Феофан Лебединцев, Михайло Максимович, Микола Маркевич, Микола Полевой та інші. Про інтерес Шевченка до історії України красномовно свідчить і те, що в його особистій бібліотеці бачимо чимало книжок з української історії: літописи Самовидця, Величка, Граб'янки, «Історія русів», «Летописное повествование о Малой России» Олександра Рігельмана, «Исторические сочинения о Малороссии и малороссиянах» Гергарда Фрідріха Мюллера, «Описание о казацком малороссийском народе» Петра Симоновського, «История о казаках запорожских» Семена Мишецького, три книжки Костомарова: «Начало Руси», «Литовское племя и отношение его к русской истории», «Богдан Хмельницкий», – «Смерть Ярополка Изяславича» й «Очерк истории Малороссии» Сергія Соловйова, «Сказание о гетмане Петре Конашевиче-Сагайдачном» Михайла Максимовича, «Судьбы Червоной, или Галицкой, Руси» Михайла Смирнова, «Указатель источников для изучения Малороссийского края» Олександра Лазаревського, перші два томи «Памятников,

<sup>360</sup> Яворський С. Камень вѣры. – Київ, 1730. – С. 17, 73.

<sup>361</sup> Павловский Ал. Грамматика малороссийского наречия. – Санкт-Петербург, 1818. – С. 112–113. Згодом ця думка лунала не раз. Досить пригадати хоч би ось такий присуд Миколи Стороженка в його статті «Новини української літератури»: «...У XII столітті існувала мова, якою говорила тогочасна Київська Русь, яка непомітно для самого Нестора проникала в його розповідь і яка є не що інше, як наша українська мова» [Стороженко Н. Новости украинской литературы // Стороженко Н. Из области литературы: Статьи, лекции, речи, рецензии. Издание учеников и почитателей. – Москва, 1902. – С. 396].

<sup>362</sup> Демьянов Г. Т. Г. Шевченко в Нижнем Новгороде // Исторический вестник. – 1893. – Т. LII. – С. 343.

изданных Киевской Комиссией для разбора древних актов» з цілою низкою найцікавіших матеріалів з історії України козацької доби, видані Василям Білозерським «Южнорусские летописи», «Краткая история о бунтах Хмельницкого», «Чин Львовского братства. Репротест дворян православного исповедания на Тышкевича. Универсал Могилы к Минскому братству», «Историко-статистическое описание Харьковской епархии», «Жизнь князя Андрея Михайловича Курбского в Литве и на Волыни», «Собрание важнейших памятников по истории древнего русского права» та інші<sup>363</sup>. І попри те, що в особистій бібліотеці поета не було Несторового літопису, Шевченко, поза всяким сумнівом, добре його знав. Цей твір він міг читати або за Іпатіївським<sup>364</sup>, або за Лаврентіївським<sup>365</sup> списками. Крім того, Шевченко знав «Повість» Нестора за «Историей государства Российского» Миколи Карамзіна, яку він згадує і в містерії «Великий льох» (т. II, с. 77)<sup>366</sup>, і в повісті «Капітанша» (т. VII, с. 247), і в щоденниковій нотатці за 13 серпня 1857 року (т. IX, с. 114). Взяти хоч би перший твір Шевченка на тему Несторової «Повісті» – малюнок «Смерть Олега, князя деревлянського» (1836). На ньому київський князь Ярополк показує рукою на тіло вбитого Олега, що лежить на килимі, і пильно дивиться на призвідця цієї трагедії, воеводу Свенельда. Мені здається, що це ілюстрація до слів «Истории государства Российского» Карамзіна: «Переможець, побачивши бездушний, закривавлений труп Олега, який лежав на килимі перед його очима, забув про свій тріумф, слізно розкаювся і, з гіркотою показуючи на мерця, сказав Свенельду: «Чи цього тобі хотілося?»<sup>367</sup>.

<sup>363</sup> Опис особистої бібліотеки Т. Г. Шевченка, що залишилася після його смерті // Тарас Шевченко. Документи та матеріали до біографії. 1814–1861. Вид. 2-е, перер. і доп. – Київ, 1982. – С. 366–370.

<sup>364</sup> ПСРЛ. Том второй. III. Ипатьевская летопись. – Санкт-Петербург, 1843.

<sup>365</sup> ПСРЛ. Том первый. I–II. Лаврентьевская и Троицкая летописи. – Санкт-Петербург, 1846.

<sup>366</sup> Тут і далі Шевченка цитую за вид.: Повне видання творів Тараса Шевченка. – Чикаго, 1859–1962. – Т. I–XIV, – зазначаючи в тексті том і сторінку.

<sup>367</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. Изд. 2-е, испр. – Санкт-Петербург, 1818. – Т. I. – С. 228. Пор. із записом Нестора за 6485 (977) рік: «И посла Ярополк искать брата, и влачиша трупье из гробли от утра и до полудне, и нальзоша и Ольга высподи трупья, внесоша и, и положиша и на ковръ, и приде Ярополк, над нем плакася, и рече Свѣналду: «вижь сего ты, еже ты хотѣл» [ПСРЛ. Том первый. I–II. Лаврентьевская и Троицкая летописи. – С. 32]. Про ідейне підложжя цього Шевченкового твору див.: *Мойсей І*. «Незбагненна божественна таємниця...» Філософія в мистецтві Т. Шевченка. – Київ, 2013. – С. 14–17.

Несторову «Повість» Шевченко знав і за «Історією русів» – твором, що справив на поета значний вплив. Ще Михайло Драгоманов у своїй відомій праці «Шевченко, українофіли й соціалізм» слушно зауважив: «...Ніщо, окрім Біблії, не мало такої сили над системою думок Шевченка, як ця «История русов» у 1844–1845 рр.»<sup>368</sup>. А синоптичний початок «Історії русів», зокрема розмова про те, хто такі слов'яни, звідки вони походять тощо, спирається на авторитет Нестора. «Доказом цього, – каже автор, – є «Історія» преподобного Нестора Печерського та його послідовників і попередників...»<sup>369</sup>.

Зрештою, на самого Нестора Шевченко покликався тільки раз та й то помилково. В «Археологічних нотатках» поет зазначив, що, згідно з літописом Нестора, Борисоглібський собор у Чернігові був побудований у 1123 році князем Давидом Святославичем (т. V, с. 161). А от непрямих посилань на Нестора-літописця в Шевченка є ціла низка.

Наприклад, у четвертій частині циклу «Царі» поет розповідає історію про Володимира, Рогніду й Рогволода. Спершу він змальовує ідилічну картину чекання нареченого. Засновник династії полоцьких князів Рогволод готується стрічати Ярополка Святославича, за якого висватав свою доньку Рогніду: «По двору тихо похожає / Старий веселий Рогволод. / Дружина, отроки, народ / Кругом його во златі сяють. / У князя свято, виглядає / Из Литви князя-жениха / За рушниками до Рогніди» (т. III, с. 77). Але в цей час Полоцьк обступає військо Володимира Святославича: «Не із Литви йде князь сподіваний, / Ще не знаємий, давно жаданий; / А із Києва туром-буйволом / Іде веприщем за Рогнідою / Володимир-князь со киянами. // Прийшли, і город обступили / Кругом, і город запалили. / Владимир-князь перед народом / Убив старого Рогволода, / Потя народ, княжну поя, / Отиде в волості своя, / Отиде з шумом. І растлі ю, / Тую Рогніду молодую, / І прожене ю, і княжна / Блукає по світу одна, / Нічого з ворогом не вдіє...» (III, с. 77–78).

Ця історія засновується на оповіданні Нестора, поданому під 6488 (980) роком: «Володимер же собра вои многи, варяги и словѣни, чудь и кривичи, и поиде на Рогволода. В се же время хотяху

<sup>368</sup> Драгоманов М. П. Шевченко, українофіли й соціалізм // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 2. – С. 54.

<sup>369</sup> История русов, или Малой России. Сочинение Георгія Конисскаго, архієпископа Белорусскаго. – Москва, 1846. – С. 1.

Рогнѣдъ вести за Ярополка; и приде Володимер на Полотеск, и уби Рогволода и сына его два, и дочерь его поя женѣ...»<sup>370</sup>. Цілком очевидно, що Шевченкова історія не в усьому збігається з Несторовою. У поета великого київського князя Ярополка ждуть «із Литви», тимчасом як насправді він перебував у Києві, а новгородський князь Володимир прибуває з Києва «со киянами», а потім відходить «в волості своя», хоч насправді він тоді йшов із Новгороду на чолі варягів, словінів, чуді й кривичів завойовувати Київ. У «Шевченківській енциклопедії» з цього приводу сказано так: «На початку війни з Ярополком 980 року Володимир Святославич сватався до вже засватаної Ярополком доньки полоцького князя Рогволода красуні Рогніди, а отримав образливу відмову (Рогніда погордливо назвала його «робиничем» – сином рабині), здобув Полоцьк штурмом і взяв Рогніду силоміць, убивши на її очах батька і двох братів. У сатиричній поемі-циклі «Царі» Шевченко переповів цей сюжет з «Повісті временних літ», наголосивши на брутальному розбишацтві й жорстокості київського князя, майбутнього святого. «Так отакіі-то святії / Оті царі», – саркастично підсумував поет»<sup>371</sup>.

У всякому разі, Шевченкові мовні стилізації літопису («потя», «поя», «отиде», «растлі ю» тощо) не є запозиченнями з Несторової «Повісті». Можливо, поет відтворював цей сюжет по пам'яті не так за Нестором, як за якимось сучасним йому твором, адже образ Рогніди був дуже популярний у російській літературі першої половини XIX століття: досить пригадати, скажімо, повість Миколи Арцибашева «Рогнеда, или Разорение Полоцка» (Санкт-Петербург, 1818) чи «романтичну поему» Івана Алякринського «Рогнеда» (Москва, 1837). А вже напевно Шевченко добре знав «думу» Кондратія Рилєєва «Рогнеда» (1821 або 1822 рік). Принаймні в повісті «Близнята» є таке: «Він [Ничипір Федорович] підійшов до гуслів, розкрив їх, торкнув на пробу струни, розгладив свою густу, широку, сріблясту бороду... і, ніби той Оссіян, вдарив по струнах – «И вещи зарокотали» (VIII, с. 87). Останні слова – не що інше, як цитата з рилєєвської «Рогнеды», де про Бояна сказано: «Певец ударил по струнам – / и вещи зарокотали»<sup>372</sup>. Цю обставину, здається, вперше

<sup>370</sup> ПСРЛ. Том первый. I–II. Лаврентиевская и Троицкая летописи. – С. 32.

<sup>371</sup> Коваленко В. Володимир Святославич // Шевченківська енциклопедія: В 6 т. – Київ, 2012. – Т. 1. – С. 705.

<sup>372</sup> Рылеев К. Ф. Рогнеда // Рылеев К. Ф. Сочинения. – Ленинград, 1987. – С. 97.

відчув Михайло Драгоманов. «...З тої ж епохи [старокиївської], – писав він у «Листах на Наддніпрянську Україну», – взяв Рилеев сюжет думи «Рогнеда», до котрого обернувся потім і Шевченко»<sup>373</sup>. При тому, ясна річ, не слід забувати, що Рилеев у своїй думі опрацює все-таки інакший епізод, а власне, замах Рогніди на життя Володимира.

З «думами» Рилеева пов'язаний і ще один епізод літопису Нестора, який зринає у Шевченка. У повісті «Нещасний» є сатирична сцена похорону ротмістра Хлюпіна, під час якого вдова небіжчика Марія Федорівна вдає із себе княгиню Ольгу над могилою Ігоря: «Коли зібралися дівки й баби з отим згаданим зняряддям, вона, вся в чорному та з сльозами на очах, повела їх до могили свого незабутнього ротмістра й наказала (як Ольга над Ігорем) сипати високу могилу» (VII, с. 155). Цей епізод описано в «Повісті минулих літ» під 6453 (945) роком: «Ольга же, поимше мало дружини, легко идуци преди к гробу его [Ігоря], плакася по мужи своем; и повелѣ людем своим ссути могилу велику, яко соспоша, и повелѣ трызну творити»<sup>374</sup>. Так ось, мені здається, що актуалізувати цей епізод для Шевченка цілком могла «дума» Рилеева «Ольга при могиле Ігоря» (1821 або 1822 рік).

Про те, що «думи» Рилеева були для Шевченка трансляторами сюжетів Несторового літопису, свідчить, як на мене, і ось така обставина. На початку повісті «Близнята» зринають рядки: «На правому березі хоча невеликої, але вславленої річки Альти стоїть хутір старого сотника Сокири, верстви з чотири від міста Переяслава, себто саме проти того місця, де скажений честолюбник Святополк Окаянний зарізав рідного праведного брата свого Гліба» (т. VIII, с. 14). Ясна річ, поет помилився: 6523 (1015) року за наказом Святополка Володимировича на Альті було вбито не князя Гліба, а князя Бориса. Але чому сталася ця помилка, коли Шевченко добре знав, що тут був убитий князь Борис? У своїх «Археологічних нотатках», описуючи цю місцину, він зазначив: «На місці, де, за переказом, убито князя Бориса, збудували недавно церкву (брак якого-будь розуміння мистецтва й назовні, і всередині); у ній стоїть коло іконостасу хрест три аршини завбільшки з сірого граніту з вирізьбле-

<sup>373</sup> Драгоманов М. П. Листи на Наддніпрянську Україну // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 1. – С. 435.

<sup>374</sup> ПСРЛ. Том первый. I–II. Лаврентиевская и Троицкая летописи. – С. 24.



ним написом: «Сей крест здѣ на мѣстѣ сем убиенно святаго страстотерпця Христова Бориса, великого князя російскаго...» (т. V, с. 159). Причиною тут могла бути «дума» Рилеева «Святополк» (1821), де великий київський князь постає в ролі убивці саме Гліба, а не Бориса. У пам'яті нашого поета, який писав свою повість на засланні, могли зринуть слова: «Никто слезы не уронил / На прах отверженника неба, / и всех проклятье заслужил / Убийца – брат святого Глеба»<sup>375</sup>.

Несторів літопис часом зовні ніби непомітно зринає в Шевченка й тоді, коли поет вирішує дуже важливі для себе питання. Так, у січні 1859 року слов'янофіл і добрий знайомий Шевченка Іван Аксаков почав видавати в Москві щотижневу газету під назвою «Парус». А перед тим у 12-й книзі «Русской беседы» за 1858 рік він надрукував свого роду маніфест майбутнього видання й через Михайла Максимовича запросив до участі в ньому Шевченка. Як сповіщав Максимович, Аксаков дуже хотів бачити в першому числі «Паруса» поезії «Садок вишневий коло хати...» й «Заворожи мені, волхве...» Шевченко відмовився. «Спасибі вам, мій щирый, мій єдиний земляче, – писав він Максимовичу 22 листопада 1858 року, – за ваш шанобний лист, которий я читаю, дивуюсь і не надивуюсь: чоґо б то мені, скажіть, будьте ласкаві, з своїми віршами плисти по суші, яко по морю під тим парусом! Хіба я Олег, нехай Бог криє, або що? «Парус» у своєму універсалі перелічив всю слав'янську братію, а про нас [українців] і не згадав, спасибі йому. Ми вже, бач, дуже близькі родичі. Як наш батько горів, то їх батько руки грів» (т. X, с. 220). Шевченко красиво й іронічно обіграє тут славетну легенду з «Повісті минулих літ» про те, як князь Олег у 645 (907) році штурмував Константинополь із суші, поставивши свої вітрильники на колеса: «И повелѣ Олег воем своим колеса издѣлати и поставити корабля на колеса; и бывшую покосну вѣтру, усяша прѣ с поля и идяше к городу»<sup>376</sup>.

А ось щоденникова нотатка за 7 вересня 1857 року, в якій Шевченко розмірковує про антицезаризм українців. «Не міг я довідатися, – пише він, – за яким народним переказом покійний князь Воронцов назвав у своїх Мошнах звичайну гору Святославою горою, звідки цей п'яний варяг-розбійник нібито любувався на свою

<sup>375</sup> Рылеев К. Ф. Святополк // Рылеев К. Ф. Сочинения. – С. 93.

<sup>376</sup> ПСРЛ. Том первый. I–II. Лаврентиевская и Троицкая летописи. – С. 12.

ватагу, що своїми розбійницькими човнами збивала піну на святому Дніпрі. На мою думку, це просто фантазія сіятельної голови та більше нічого. Сіятельному англоманові просто забагнулося прикрасити свій пишний парк вежею на кшталт маяка, от він і вигадав народний переказ, пристосувавши його до місцевості, а незграбну свою вежу назвав вежею Святослава. А Михайло Грабовський (не в осуд хай буде сказано) мало-мало не доказав документально, що переказ про Святославову гору – народний» (т. IX, с. 130). Тут ідеться про зруйновану в 1943 році вежу, яка була в мошнівському маєтку світлішого князя Михайла Воронцова на Черкащині, та про її опис, поданий у подорожніх нотатках яскравого представника «української школи» в польській літературі Міхала Грабовського. Вони були надруковані в четвертій книжці «Современника» за 1853 рік під назвою «Парк князя М. С. Воронцова в Киевской губернии». Грабовський писав, що як їхати із Черкас у Мошни, то вже здалеку з-за дерев видніється «висока біла споруда. Це так звана «Святославова вежа»<sup>377</sup>. А щодо назви цієї вежі, Грабовський каже так: «На самому місці пам'ятника я не мав змоги достеменно довідатись про причину його назви та розташування на цій місцині. Тому слід вдовольнитися самими лиш здогадами. Серед київських князів було кілька Святославів. Чи ознаменоване це місце героїським подвигом або хоч би присутністю котрогось із них, про це в історії немає певної вказівки. Невідомо, на честь якого саме зі Святославів зведена ця вежа, – мабуть, на честь сина Ольги, героя болгарського. Тільки ж цей Святослав по дорозі назад у Київ поліг не тут, а за порогами»<sup>378</sup>.

Полишаючи осторонь суть суперечки Шевченка з Грабовським, зауважу тільки, що в її підложжі перебувають події, описані в Несторовому літописі. І це ще більше помітно в чудовому історіософському відступі в повісті «Близнята»: «Далеко, дуже далеко від мого лютого, мого прекрасного, мого бідного рідного краю, я люблю іноді, дивлячись на широкий безлюдний степ, перенестися думкою на берег широкого Дніпра й сісти десь, хоч би наприклад у Трахтемирові, в тіні розлогої верби й дивитися на позолочену заходом сонця панораму. А на темному тлі тієї широкої панорами, як алмази,

<sup>377</sup> Парк князя М. С. Воронцова в Киевской губернии. Стаття М. Грабовського // Современник. – 1853. – Т. XXXVIII. – № IV (Апр.). – С. 247.

<sup>378</sup> Там само. – С. 256.

горять переяславські церкви Божі, а одна з них найясніше від усіх виблискує своєю золотою банею: то собор, збудований Мазепою. І багато-багато різних подій воскресає в пам'яті моїй, коли я уявляю собі цю чарівну панораму. Але частіше за все я лелію свою старечу уяву образами золотоголового, садами сповитого й тополями увінчаного Києва. І після світлої, непорочної радості, нав'язної образом твоєї нев'янущої краси, спаде на моє осиротіле старе серце туга, і я переносуюся в давно минулі віки і бачу його, сивоволосого, поважного, лагідного старця: з писаною великою книгою в руках він проповідує здивованим дикунам своїм і кровожерним, користолюбним поклонникам Одина. Який же прекрасний був ти в цій ризи лагідності й любомудрія, святий мій і незабутній старче! І ми зрозуміли твої кроткі глаголи, і тебе, як старого й непотрібного вчителя, не вигнали, не забули, а одягли тебе, як Гориню-богатиря, в кріпкий панцир. Спочатку ми очерствили твоє серце усобицями, кровозмішеннями і братовбивствами, зробили з тебе справжнього варяга, а потім уже одягли в панцир і поставили стерегти поневолене плем'я й зайдами зневажену, самим Богом заповідану тобі святиню» (т. VIII, с. 138).

Шевченко, сказати б, інсценізує тут славетний епізод хрещення Дніпрових гір апостолом Андрієм Первозванним, змальований у «Повісті минулих літ»<sup>379</sup>. Поет хоче сказати, що колись давним-давно українці зробили з Христового апостола жорстокого й розбещеного поганина-вікінга, потім поставили його на сторожі своїх поневолених чужинцями душ – і так воно триває ще й досі.

Як бачимо, Несторів літопис є для Шевченка і важливим джерелом інформації про події української історії старокіївської доби («Археологічні нотатки»), звідки митець бере сюжети для своїх художніх творів (малюнок «Смерть Олега, князя деревлянського», четверта поезія циклу «Царі»), і джерелом його роздумів під час вирішення засадничих історіософських питань.

<sup>379</sup> ПСРЛ. Том первый. I-II. Лаврентиевская и Троицкая летописи. – С. 4.

## ШЕВЧЕНКО Й ДАНИЛЕВСЬКИЙ: ЖИТТЯ, МИСТЕЦТВО, ФІЛОСОФІЯ

Зустріч із природознавцем, філософом і публіцистом Миколою Данилевським (1822–1885), поза сумнівом, належить до найсвітліших подій у житті Тараса Шевченка часів його перебування в Новопетровському укріпленні. Недаром біографи великого поета ніколи не забували про цей епізод. Іще Олександр Кониський у своїй відомій книзі «Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя» писав: «Великою втіхою Шевченкові під оту тяжку годину стали листи приятелів його. Найпаче листування з Броніславом Залеським, присилка йому книжок приятелями, а більш за все приїзд – хоч на короткий час – з експедицією Бера молодого ученого українця Данилевського<sup>380</sup>. Данилевський вельми сподобався Тарасові. «Така людина, як Данилевський, – писав він 9 жовтня р. 1854 до Залеського, – в нашій пустині може закрутити і не мою голову. Доки він тут був, я майже не розлучався з ним. Він своїм перебуванням нагадував мені, самотньому, минулі дні прекрасні. Я був з ним щасливий, тим-то й не писав довго до тебе»<sup>381</sup>. Залеський теж був знайомий із Данилевським. Якраз перед цитованими Кониським словами в листі Шевченка сказано таке: «Мало не рівночасно з листом твоїм прибула до нас і експедиція Бера, а в оцій експедиції (як я тобі вчорік писав) є також твій знайомий М. Данилевський (він пам'ятає [тебе] й кланяється тобі)...»<sup>382</sup>. А далі Кониський про-

<sup>380</sup> Рід Миколи Данилевського має українське коріння [Михед П. Данилевський Микола Якович // Шевченківська енциклопедія в 6 томах. – Київ, 2012. – Т. 2 (Г–З). – С. 272].

<sup>381</sup> Кониський О. Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя. – Львів, 1901. – Т. II. – С. 117.

<sup>382</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чикаго, 1960. – Т. X: Листи. – С. 104.

довжує цитату з цього ж таки Шевченкового листа: «Ти, яко ширій друг, вибачиш мені, і серце твоє зрадіє з моїх коротких радощів. Данилевський тепер поїхав на якийсь час до устя Емби, а я користуюся з того і пишу до тебе<sup>383</sup>. Але все те, що я бажав би написати до тебе про М. Данилевського, не помістилося б і на 24 аркушах паперу. Тим-то скажу тільки, що він усіма сторонами людина прекрасна! От тільки шкода, що він людина учена, а то був би з його сущий поет»<sup>384</sup>.

Після цього Кониський переходить до трохи пізнішого Шевченкового листа. «Коли потім восени, – каже він, – експедиція покинула Новопетровськ, Шевченко знов вертається до згадок про Данилевського і знов пише про його до Залеського. «Він, Данилевський, пробув тут два місяці. За сей час я найширш з ним сприятелювався, нещодавно (лист писаний 8 / 20 листопада) поїхав він до Астрахані, а я, провівши його, трохи не здурів. Вперше на своїм віку я зазнаю такого почуття. Ніколи самотність не здавалася мені такою суворою, як тепер, і лист твій прийшов до мене так в пору, що я не тямлю, як і дякувати тобі за його. Приймавши його, я почав приходити до пам'яті, почав думати. Правда, думи мої невеселі, а все ж таки думи. Кажеш ти, що ти призвичаївся до свого кутка, так думав і я, доки в моїй широкій тюрмі не показався чоловік розумний і благородний. Але ж показався на те тільки, щоб збентежити мою бідну дріманну душу»<sup>385</sup>. Кониський уриває цитату, хоч далі йдуть дуже важливі слова: «...а все-таки я йому [Данилевському] вдячний і глибоко вдячний»<sup>386</sup>.

Слід підкреслити, що мало про кого з людей наш поет говорив із таким захватом, як про Миколу Данилевського. Він познайомився з ним приблизно за рік до того, як писав цитовані Кониським листи. А історія їхнього знайомства така. Улітку 1849 року, коли Шевченко плавав Аральським морем у складі описової експедиції капітан-

---

<sup>383</sup> Точніше: «пишу панегірик прекрасному розумові й серцю М[иколи] Д[анилевського]» [Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чикаго, 1960. – Т. X: Листи. – С. 104–105].

<sup>384</sup> Кониський О. Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя. – Львів, 1901. – Т. II. – С. 117.

<sup>385</sup> Там само. – С. 117.

<sup>386</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чикаго, 1960. – Т. X: Листи. – С. 109.

лейтенанта Олексія Бутакова<sup>387</sup>, Данилевський був заарештований у зв'язку зі справою Михайла Буташевича-Петрашевського та його гуртка й кинутий на сотню днів до Петропавлівської фортеці. Слідча комісія, зрештою, звільнила його від суду, але він був висланий із Санкт-Петербурга, спершу у Вологду, а згодом, 3 листопада 1852 року, за клопотанням графа Василя Перовського, переведений у Самару, в канцелярію місцевого губернатора<sup>388</sup>. Для Данилевського це був час великих випробувань. Його дуже пригнічувало заслання, а 10 липня 1853 року померла від холери дружина Віра Миколаївна Беклемішева. За словами самого Данилевського, це було «найбільше горе в його житті, і цілий рік він тяжко боровся з відчаєм»<sup>389</sup>. Справжнім порятунком стало для нього те, що великий природознавець Карл Ернст фон Бер добився дозволу взяти його у свою каспійську експедицію. Більше того, як стверджує Борис Райков, уже невдовзі Данилевський став головним співробітником Бера в цій експедиції<sup>390</sup>.

Каспійська експедиція академіка фон Бера прибула з Астрахані в Новопетровське укріплення 20 вересня 1853 року на пароплаві «Ленкорань»<sup>391</sup>. І, судячи з усього, Данилевський та Шевченко відразу ж припали до душі один одному. Принаймні в січні 1854 року поет писав Броніславу Залеському: «Хотілося мені відвідати Ханга-Бабу<sup>392</sup> з Д[анилевським], і Д[анилевському] теж хотілось, але фон Бер такий акуратний німець, якого й у серці Німеччини рідко зустрінути можна; три дні, каже, буду на Мангишлаку, себто в Новопетровському форті; сказав, як одрізав – просто гірше всякого

<sup>387</sup> Див.: Survey of the Sea of Aral. By Commander Alexey Butakoff, of the Imperial Russian Navy. Communicated in a letter to Sir Roderick I. Murchison // The Journal of the Royal Geographical Society. Volume the twenty-third. – London, 1853. – P. 93–101.

<sup>388</sup> Страхов Н. Предисловие // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – Санкт-Петербург, 1888. – С. VII–VIII.

<sup>389</sup> Там само. – С. VIII.

<sup>390</sup> Райков Б. Е. Карл Бер. Его жизнь и труды. – Москва; Ленинград, 1961. – С. 237.

<sup>391</sup> Там само. – С. 240. За іншими даними – 21 вересня [див.: Т. Г. Шевченко. Біографія. – Київ, 1984. – С. 287; Зленко Г. Бер Карл-Ернст Максимович // Шевченківська енциклопедія в 6 томах. – Київ, 2012. – Т. 1 (А–В). – С. 368].

<sup>392</sup> Урочище, розташоване за 30 км на схід від Новопетровського укріплення. Тут були джерела прісної води й росли дерева. Шевченко дуже любив цю місцину й не раз її малював [Ханга-Баба // Шевченківський словник у двох томах. – Київ, 1978. – Т. II (МОЛ-Я). – С. 317].

німця»<sup>393</sup>. Варто при тому пам'ятати, що Шевченкові було добре на Ханга-Бабі або самому, або зі своїми сердечними приятелями. Та на цей раз поспілкуватися з Данилевським не судилось. Академік фон Бер справді планував побути в Новопетровському укріпленні зовсім недовго. Щоправда, у нього заболіла нога, тому експедиція пробула тут не «три дні», а майже два тижні<sup>394</sup>. Данилевський часу не марнував. Поки Бер одужував, він разом з Олександром Шульцем із ризиком для життя відвідав на човні «тюленьчі острови», що були за 35 км від Мангишлаку, і повернувся звідти аж 2 жовтня<sup>395</sup>. А вже наступного дня експедиція Бера вирушила з Новопетровського укріплення назад в Астрахань.

Отже, Данилевський і Шевченко вперше потисли один одному руки, мабуть, 20 чи 21 вересня 1853 року. Але можна не сумніватися в тому, що вони чули один про одного значно раніше. Шевченкові могли розповідати про Данилевського члени гуртка Буташевича-Петрашевського, зокрема Микола Момбеллі, якого поет зустрічав у 1844–1845 роках у Санкт-Петербурзі на вечорах у Євгена Гребінки<sup>396</sup>, Олексій Макшеев, котрий став добрим приятелем поета під час аральської описової експедиції<sup>397</sup>, Олександр Хаников, з яким Шевченко познайомився в Орській фортеці у червні – вересні 1850 року<sup>398</sup>. Міг щось розказати про Данилевського й Залеський. А Данилевський, у свою чергу, напевно знав про Шевченка від людей із того ж таки кола Буташевича-Петрашевського. Відомо, що у своїх революційних планах петрашевіцї розраховували на істотну підтримку національних окраїн Російської імперії. Іван Ліпранді, який тривалий час стежив через свого агента за гуртком Буташевича-Петрашевського, у доповідній записці від 17 серпня 1849 року спеціально підкреслив, що учасники гуртка обгово-

<sup>393</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чікаго, 1960. – Т. Х: Листи. – С. 92.

<sup>394</sup> Райков Б. Е. Карл Бэр. Его жизнь и труды. – С. 241.

<sup>395</sup> Там само.

<sup>396</sup> Момбеллі М. О. Записки // Спогади про Тараса Шевченка. – Київ, 1982. – С. 175.

<sup>397</sup> Макшеев А. Шевченко // Путешествие по Киргизским степям и Туркестанскому краю А. Макшеева. – Санкт-Петербург, 1896. – С. 29–31.

<sup>398</sup> Айзеништок И. Я. Т. Г. Шевченко и петрашевец А. В. Ханыков // Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена. – 1948. – Т. LXVII. – С. 102–107.

рювали питання, «як діяти на Кавказі, в Сибіру, в Остзейських губерніях, у Фінляндії, в Польщі, у Малоросії (де, як вони гадали, вже є розворушення думок від зерен, кинутих творами Шевченка і т. д.)»<sup>399</sup>. Та, певно, ще більше Данилевський чув про Шевченка від свого доброго знайомого Миколи Головка, який покінчив життя самогубством 16 червня 1850 року<sup>400</sup>.

Сталося це так. 22 квітня 1850 року прапорщик 3-го лінійного батальйону Окремого Оренбурзького корпусу Микола Ісаєв доповів командирові корпусу генералу від інфантерії Володимирі Обручову, що рядовий Тарас Шевченко порушує монаршу волю, ходячи в цивільному вбранні, живучи на приватній квартирі й займаючись малюванням. Шевченка заарештували. Під час тругу в нього були вилучені й папери. 9 червня 1850 року III відділ одержав щодо них довідку, в якій, зокрема, зазначалося: «На особливу увагу заслуговує такий вираз із листа чиновника Оренбурзької комісії Левицького<sup>401</sup>, який перебуває тут у відпустці: «багато є тут наших... поки що знаю одного, це Головка, магістр Харківського університету; він співробітник деяких журналів і дуже розумний чоловік, шкода тільки, якщо своєю правдивістю він наробить того, що його зашлють куди-небудь... Головка каже, що хоч вас (тобто Шевченка) не стало, та на ваше місце є до 1000 людей, готових стояти за все те, про що ви говорили...»<sup>402</sup>. На цьому документі начальник III відділу граф Олексій Орлов написав таку резолюцію: «Головка й Левицького арештувати з паперами»<sup>403</sup>. А 13 червня III відділ підготував для імператора довідку «О коллежском секретаре Левицком и магистре Головка» з проханням дозволити арешт їх обох. Микола I такий дозвіл дав. Але коли 16 червня на квартиру до Головка прибули полковник

<sup>399</sup> Записки И. П. Липранди // Русская старина. – 1872. – Т. VI. – Июль. – С. 77.

<sup>400</sup> Про Миколу Головка див.: Яковина О. Головка Микола Олексійович // Шевченківська енциклопедія в 6 томах. – Київ, 2012. – Т. 2 (Г-З). – С. 117.

<sup>401</sup> Про Сергія Левицького див.: Левицький Сергій Петрович // Шевченківський словник у двох томах. – Київ, 1978. – Т. I (А–МОЛ). – С. 347.

<sup>402</sup> Тарас Шевченко. Документи та матеріали до біографії. 1814–1861. Вид. друге, перероблене та доповнене / За ред. Є. П. Кирилюка. – Київ, 1982. – С. 197. Пор.: Листи до Тараса Шевченка / Упоряд. та комент. В. С. Бородіна, В. П. Мовчанюка, М. М. Павлюка, В. Л. Смілянської, Н. П. Чамати. – Київ, 1993. – С. 63.

<sup>403</sup> Тарас Шевченко. Документи та матеріали до біографії. 1814–1861. Вид. друге, перероблене та доповнене / За ред. Є. П. Кирилюка. – С. 198.



корпусу жандармів Олександр Левенталь і квартальний наглядач Столярів, то Головка спершу невлучно вистрелив у Левенталья, а потім застрелився сам. Ясна річ, III відділ зробив усе можливе, щоб з'ясувати причини «столь необыкновенного события», розпитуючи про Головка всіх, хто міг щось про нього знати. Одним із них і став Микола Данилевський. 23 червня граф Орлов доповідав імператорові «по делу о Головке, Левицком и Шевченке»: «...Студент С.-Петербургского университета Данилевский, якого перед тим викликали на допити в справі Буташевича-Петрашевського і який, прагнучи довести, що він не тільки не має шкідливих думок, але й готовий допомагати урядові в розслідуванні, сам прибув до 3-го відділу й розповів про все, що знає; його свідчення багато чого пояснили в характері Головка»<sup>404</sup>.

Ось так життєві лінії Шевченка й Данилевського переплелися іще до їхнього знайомства у двадцятих числах вересня 1853 року. Щоправда, повторю, це знайомство було дуже нетривале – всього кілька днів. А 13 серпня 1854 року експедиція академіка фон Бера знову прибула до Новопетровського укріплення. На цей раз вона працювала тут майже два місяці – аж до 24 вересня<sup>405</sup>. От саме в цей час Шевченко й Данилевський стали нерозлучними друзями<sup>406</sup>.

Але що так приваблювало Шевченка в Данилевському? Риси характеру? Мабуть, так, адже Данилевський був дуже світлою людиною, «такою ясною, чистою, чужою злу й найменшій фальші, що не любити його було неможливо...»<sup>407</sup>. Свою роль могла зіграти й спільність доль. Крім того, у них було чимало спільних знайомих. Усе це так, але ми не знаємо головного: про що говорили між собою ці люди, тобто що їх єдило духовно? Шевченко, на жаль, так і не написав про Данилевського оті згадані в листі до Залеського «24 аркуші».

<sup>404</sup> Там само. – С. 202.

<sup>405</sup> Т. Г. Шевченко. Біографія. – С. 288; Зленко Г. Бер Карл-Ернст Максимович. – С. 368–369.

<sup>406</sup> Жур П. Зустрічі на Мангишлаку: (Із нових матеріалів до біографії Шевченка) // Збірник праць п'ятнадцятої наукової шевченківської конференції. – Київ, 1968. – С. 51–65; Михед П. Данилевський Микола Якович. – С. 272–273.

<sup>407</sup> Страхов Н. Предисловие // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. XVI.

І Данилевський нічого про це не казав. Тож історики літератури змушені відбуватись переважно загальниками. Наприклад, Павло Зайцев у своїй книзі «Життя Тараса Шевченка» зазначив лиш таке: «З членом експедиції Бера, видатним природознавцем, економістом і публіцистом М. Данилевським [Шевченко] зблизився і слів не мав, щоб описати Залеському, скільки задоволення й радощів дала йому зустріч із таким співбесідником, як Данилевський»<sup>408</sup>. Рецензуючи книжку Зайцева, Євген Маланюк спеціально наголосив, що Данилевський, «пізніший автор «Росії і Європи», був одним з найбільших історіософів *світу*, автор теорії органічності культур, циклічності історичних процесів і т. і., з якого (це майже встановлений факт) черпав О. Шпенглер більш як півстоліття пізніше... Шевченко мав з ним вести розмови систематично і на протязі не малого часу. Це – факт немаловажний для характеристики *обох*»<sup>409</sup>. Так, немаловажний. От тільки в чому він полягає?

Ясна річ, окреслити бодай тематику розмов Шевченка з Данилевським дуже непросто. Справа ускладнюється ще й тим, що рецепція ідей Данилевського в українській традиції, здається, взагалі не вивчена<sup>410</sup>. Я можу пригадати хіба лиш не надто виразні вказівки на те, що теорія «азіатського ренесансу» Миколи Хвильового постала під впливом ідей Данилевського<sup>411</sup>, або раніші «Чудацькі думки про українську національну справу» Михайла Драгоманова.

<sup>408</sup> Зайцев П. Життя Тараса Шевченка. – Нью-Йорк, Париж, Мюнхен, 1955. – С. 277; пор.: Шагинян М. Тарас Шевченко. – Москва, 1946. – С. 272; Шевченко сто років тому (1853–1953) // Шевченко. Річник II. – Нью-Йорк, 1953. – С. 11.

<sup>409</sup> Маланюк Є. Шевченко в житті (Павло Зайцев. Життя Тараса Шевченка. – НТШ, 1955, стор. 400) // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. – Торонто, 1966. – Т. II. – С. 49.

<sup>410</sup> Див.: Данилевський Микола Якович // Філософський енциклопедичний словник. – Київ, 2002. – С. 141–142.

<sup>411</sup> «...Ця теорія, – писав свого часу Євген Гірчак, – наскрізь ідеалістична, цілком вкладається в систему націоналістичних поглядів Хвильового і побудована під впливом Шпенглера, Данилевського, Донцова. Прихильник, співець і вістун орієнтації на Європу, Хвильовий раптом побачив, що ця сама Європа не може вже бути гегемоном в культурному та іншому розвитку людства. Ренесанс культурної творчості прийде з Азії. Україна, як молода національна республіка, повна творчих сил, що перебуває на межі, на стику Європи й Азії, і закликана відіграти виняткову, провідну роль в майбутньому «азіатському ренесансі» [Гірчак Є. Ф. На два фронти в боротьбі проти націоналізму: Збірник статей 1926–1931 рр. – Харків, 1932. – С. 77].

Драгоманов, який на відміну від Данилевського був свято переконаний у тому, що «різниця між східною й західною цивілізацією ніколи не була велика по суті»<sup>412</sup>, цілком негативно поставився до книги «Росія і Європа». Мовляв, на сьогодні в росіян «старий гегельянсько-московський націоналістичний світогляд дуже підкопаний і систематично проявив себе недавно тільки в книзі Данилевського «Россия и Европа», писаній не спеціалістом гуманних наук, а натуралістом, котрий під кінець життя понаписував такі примітки на своїй книзі, котрі рівні тому, що він зрікається багато з того, що перше написав. Книга Данилевського пішла в ход більше серед такої публіки, котра з властивою наукою мало має діла, котра зветься в Європі шовіністами, державно-національними самохвалами, от як, напр[иклад], буланжисти серед французів»<sup>413</sup>, а наукові поваги в Росії навіть усміхаються над книгою Данилевського»<sup>414</sup>.

Справді, «Росія і Європа», як слушно зазначав колись Страхов, «заснована на думці про духовну самотність слов'янського світу. Притому книга так глибоко й повно обіймає це питання, що її можна назвати справжнім катехізисом чи кодексом слов'янофільства»<sup>415</sup>. Але не все тут так просто, як каже Драгоманов. Наприклад, щодо німецької ідеалістичної філософії, до якої і Шевченко ставився дуже неприхильно. Досить пригадати хоч би ось таке його міркування про трактат улюбленого учня Гегеля Кароля Фридерика Лібельта «*Estetyka czyli umniectwo riękne*», висловлене в щоденнику через три роки після спілкування з Данилевським: «Лібельт, він тільки пише по-польському, а почуває (чого я непевен) і думає по-німецькому, або, принаймні, просякнув німецьким ідеалізмом

---

<sup>412</sup> Драгоманов М. Рец. на: «Живая старина» // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. – Львів, 1906. – Т. III. – С. 328.

<sup>413</sup> Ідеться про націоналістичний рух у Франції, що отримав свою назву від імені генерала Жоржа Буланже.

<sup>414</sup> Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. – Київ, 1970. – Т. 2. – С. 340.

<sup>415</sup> Страхов Н. Предисловие // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. XX.

(колишнім, – не знаю, як тепер)»<sup>416</sup>. Данилевський так само не надто жалував німецький ідеалізм. Більше того, він уважав його справжнім джерелом російського нігілізму. На його думку, саме цей ідеалізм «під спільним впливом протестантизму (який відкидає будь-який позитивний зміст християнства), гегелізму (доведеного до своїх крайніх меж) і, нарешті, успіхів позитивних наук дійшов до цілковитого матеріалізму й атеїзму»<sup>417</sup>. «До якої нації, – риторично питає російський філософ, – належать Фогт, Молешотт, Фоєрбах, Бруно Бауер, Бюхнер, Макс Штірнер – ці корифеї новітнього матеріалізму?.. Саме ім'я нігілізму, хоч, мабуть, і отримало своє походження на Русі, напевно, засноване на книзі Макса Штірнера «Ich stelle mein Sach auf nichts»<sup>418</sup>, із філістерським цинізмом присвяченій «meinem Liebchen»<sup>419</sup>. І далі: «Ми й тут повторювали, немов папуги, чужі слова й думки, так, як наші діди повторювали вчення енциклопедистів, а почасти містиків, як наші батьки – вчення німецького трансцендентального ідеалізму»<sup>420</sup>. Як усякі наслідувачі, каже Данилевський, ми могли хіба що перебільшувати. Та, «на щастя чи на біду, наші вчителі не залишили нам навіть такої можливості відзначитись. Коли кажуть, що людина є прямий нащадок гори або орангутанга, що думка – це таке саме виділення мозку, як урина – нирок, що вважати щось священним – такий самий безглуздий звичай, як табу острів'ян Полінезії, то чи є хоч найменший шанс перебільшити?»<sup>421</sup>.

А може, раніше Данилевський так не думав? Ні, думав. Зокрема, ще в 1848 році він писав, що засади елейської філософії можна

<sup>416</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чикаго, 1960. – Т. IX: Журнал (Щоденні записки). – С. 62–63; див. про це: *Ушкалов Л. Шевченко читає «Естетику» Лібельта // Ушкалов Л. Від бароко до постмодерну: есеї.* – Київ, 2011. – С. 247–276.

<sup>417</sup> *Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому.* Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – Санкт-Петербург, 1888. – С. 314–315.

<sup>418</sup> Данилевський має на думці передмову до книги Штірнера «Der Einzige und sein Eigentum» під назвою «Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt».

<sup>419</sup> Там само. – С. 315; у Штірнера дослівно: «Meinem Liebchen Marie Dähnhardt».

<sup>420</sup> *Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому.* Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. 315–316.

<sup>421</sup> Там само. – С. 316.

вважати «за початок того метафізично-ідеалістичного напрямку, який досяг своєї найвищої точки, тобто найвищого щабля безглуздя, у німецького філософа Фіхте»<sup>422</sup>. Словом, мені здається, Микола Страхов мав усі підстави стверджувати, що Данилевський «не тримається німецької філософії, не перебуває щодо неї навіть у тих дуже вільних стосунках, в яких перебувають слов'янофіли»<sup>423</sup>. Та й щодо «зречення» своїх думок Данилевським справа не така проста, як видається Драгоманову. У третьому виданні «Росії і Європи» Страхов надрукував примітки Данилевського, зроблені на берегах особистого примірника цієї книги не раніше 1880–1881 років. Так ось, перші дев'ять розділів, а також заключний 17-й («Слов'янський культурно-історичний тип (Замість висновків)» узагалі не мають покрайніх записів, а в інших розділах таких записів я нарахував 54. І тільки два з них можна трактувати як «зречення»: 1) «Визнаю це за гірку з мого боку помилку» (про думку, згідно з якою «європейничання» в Росії потроху йде на спад)<sup>424</sup>; 2) «Усе написане мною тут – дурниця» (про судову реформу Олександра II)<sup>425</sup>. Тим часом інші 52 примітки або підтверджують, або розвивають далі чи доповнюють виказані раніше думки. Отже, про жодне «зречення» не може бути й мови.

Хоча, з другого боку, було б хибно й стверджувати, що погляди Данилевського з бігом часу не змінювались. Це стосується навіть ключових для нього ідей. Так, у 1848 році, аналізуючи другий том праці Александра фон Гумбольдта «Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung», Данилевський ототожнив історію людства з прогресом. «Історію людства й хід усебічного розвитку, – писав він, – слід вважати та й справді на сьогодні вважають синонімами, тотожними поняттями»<sup>426</sup>. Далі він скаже про те, що цивілізація –

<sup>422</sup> Данилевский Н. Космос. Опыт физического мироописания Александра фон Гумбольдта // Отечественные записки. – 1848. – Т. LIX. – Отд. V. – С. 28.

<sup>423</sup> Страхов Н. Предисловие // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. XXVI.

<sup>424</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. 288 прим.

<sup>425</sup> Там само. – С. 300 прим.

<sup>426</sup> Данилевский Н. Космос. Опыт физического мироописания Александра фон Гумбольдта // Отечественные записки. – 1848. – Т. LIX. – Отд. V. – С. 15.

одна-єдина й то не що інше, як Європа. Мовляв, це «та форма суспільного розвитку, на якій перебувають нині європейські й американські держави»<sup>427</sup>. Більше того, європейська цивілізація для Данилевського – своя. Говорячи про колосальну роль науки в житті людей, він риторично питає: «Чи не є самі форми *нашої європейської цивілізації* [курсив мій. – Л. У.]», яка поширилась на весь світ, «форми, що характеризують суспільне життя Європи, наслідком розвитку науки?»<sup>428</sup>. Пройде два десятиліття<sup>429</sup> – і погляди Данилевського докорінно зміняться. Тепер він буде рішуче заперечувати думку про «одну-єдину нитку в розвитку людства, ту думку, що історія – це прогрес якогось загального розуму, якоїсь загальної цивілізації. Такої цивілізації нема, каже Данилевський, існують лиш окремі цивілізації, існує розвиток окремих культурно-історичних типів»<sup>430</sup>. Європоцентричні погляди, які він колись поділяв, стають тепер об'єктом його досить в'їдливої іронії: «Отже, скажімо якомога голосніше, що наш край європейський, європейський, європейський, що прогрес дорожчий нам за життя, а застій гірший за саму смерть, що нема спасіння без прогресивної, європейської, вселюдської цивілізації, що без неї навіть жодної цивілізації не може бути, тому що без неї нема прогресу. Думати інакше – шкідлива ересь, що прирікає еретика якщо й не на спалення, то принаймні на відлучення від спільноти розумних людей, на зарозумілу від них горду. І все це – повна нісенітниця...»<sup>431</sup>.

Чи зринали ці теми в розмовах Данилевського із Шевченком? Хтозна. Одне-єдине, що можна стверджувати напевно, так це те, що вони багато говорили про літературу й мистецтво. В акаде-

<sup>427</sup> Там само. – С. 18.

<sup>428</sup> Там само.

<sup>429</sup> Рукопис книги «Росія і Європа» був готовий до друку на початку 1868 року [Страхов Н. Предисловие // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. XVIII].

<sup>430</sup> Страхов Н. Предисловие // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. XXIV.

<sup>431</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. 72.

мічній біографії Шевченка сказано: «Данилевський сам мав поетичну «жилку», прекрасно орієнтувався в новинах тогочасного літературно-мистецького життя, і це давало поживу нескінченним бесідам. Саме від нього Шевченко дізнався, наприклад, що комедія О. Островського «Свої люди – сочтемся» заборонена цензурою»<sup>432</sup>. Дійсно, розмірковуючи про ество сатири, поет писав у щоденнику 26 червня 1857 року: «Свежо предание, а верится с трудом». Мені тут років зо два тому оповідав М. Данилевський, людина варта довір'я, що нібито комедію Островського «Свої люди – сочтемся» заборонено на сцені на прохання московського купецтва. Коли це правда, то сатира в найбільшій мірі досягла своєї мети. Але я не можу зрозуміти, яка ціль правительства обороняти темноту й шахрайство. Дивне розпорядження!»<sup>433</sup>.

Утім, це зауваження щодо комедії Островського (Шевченко чудово її знав, ба навіть незадовго до свого знайомства з Данилевським – 26-го й 27 грудня 1851 року – грав на самодіяльній сцені роль Рисположенського<sup>434</sup>) – усього лиш один та й то навряд чи найважливіший сюжет їхніх розмов. Мені здається, коли мати на думці ділянку літератури, то куди цікавішою для обох була б розмова про Гоголя, згаданого в тій-таки Шевченковій щоденниковій нотатці. Справді, і Шевченко, і Данилевський ставили Гоголя надзвичайно високо. Особливо його «Мертві душі». Хіба ж ні, коли Данилевський у «Росії і Європі» починає розмову про найвищі злети російської літератури не з Пушкіна чи Лермонтова, а саме з українця Гоголя, з його «Мертвих душ»? «Щоб знайти твір, який міг би стати поруч з «Мертвими душами», – каже він, – треба піднятися до «Дон Кіхота». Прямою метою Гоголя було подати в комічній формі зловживання й шахрайство губернського світу, а також грубість поміщицького побуту, так само, як прямою метою Сервантеса – висміяти мандрівне лицарство. Але в обох митців глибина їхньої поетичної концепції пішла незрівнянно далі прямої, безпосередньої мети, судячи з усього, цілком несвідомо для них самих. Дон Кіхот став живим утіленням піднесених аж до героїзму найшляхетніших душевних рис, яким бракує ґрунту для плідної,

<sup>432</sup> Т. Г. Шевченко. Біографія. – С. 288.

<sup>433</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чикаго, 1960. – Т. IX: Журнал (Щоденні записки). – С. 35.

<sup>434</sup> Т. Г. Шевченко. Біографія. – С. 274.

нормальної діяльності, зважаючи на убогість іспанського життя... І наш Чичиков є свого роду герой, але... герой практичного життя, розумний, твердий, меткий, безжурний, такий собі Улісс, тільки, з одного боку, позбавлений усіляких ідеальних поривів, – бо звідки ж їм узятись у житті, яке відійшло від своїх основ, хоч чужих іще не засвоїло..., а з другого – такий, що не може спрямувати свою діяльність на щось справді практично корисне, так само зважаючи на убогість російського життя, на його вузькість, тісноту, брак простору... І попри те, що характер героя російської трагікомічної поеми не приваблює наші людські почуття так, як герой іспанський, ми ліпше розуміємо причину калічення його ества соціальним середовищем, тоді як дивацтва Дон Кіхота постають лиш випадковим наслідком його хворобливої фантазії, роз'ятреної читанням безглузких романів. Зважаючи на це, обстановка «Мертвих душ» незрівнянно вища за обстановку Дон Кіхота...»<sup>435</sup>.

Не менш глибоко розумів сенс «Мертвих душ» і Шевченко. За три з лишком роки до зустрічі з Данилевським, 7 березня 1850 року, він писав Варварі Репніній: «Всі дні мого колишнього перебування в Яготині є й будуть для мене чергою чудових споминів. Один тільки день захмарила була легка тінь, та останній лист ваш і цей сумний спомин освітив. Ви, звичайно, забули?.. Згадайте ж! Якось ненароком знялась у нас із вами мова про «Мертві душі», і ви дуже сухо [про них] висловились; це мене прикро вразило, тому що я завжди читав Гоголя з насолодою та й тому, що в глибині душі поважав ваш благородний розум, ваш смак і ваші ніжні й високі почуття. Болюче було мені, і я подумав собі: невже я такий простець та дурень, що ні розуміти, ні відчувати краси не можу?.. Тішить мене ваша теперішня думка і про Гоголя, і про його безсмертний твір! Радію, що ви зрозуміли його справді християнську ціль! Так!.. Перед Гоголем треба благоговіти, як перед людиною, обдарованою найглибшим розумом і найніжнішою любов'ю до людей! Сю»<sup>436</sup>, на мою думку, подібний до маляра, що, не навчившись як слід анатомії, почав рисувати тіло людське та напівосвітлює його, щоб своє

<sup>435</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. 548–549.

<sup>436</sup> Популярний за часів Шевченка французький письменник Марі Ежен Жозеф Сю є одним із засновників масової літератури.



неуцтво закрити. Правда, таке півосвітлення ефектовне, та враження від нього миттю минає! Так і писання Сю, поки їх читаємо, подобаються й пам'ятаються, а прочитаєш і забув! Ефект і нічого більше... Не такий наш Гоголь, справжній відатель душі людської! Наймудріший філософ і найвеличніший поет мусить благовістити перед ним, як перед чоловіколюбцем!»<sup>437</sup>.

Творчість Гоголя могла спонукати Данилевського та Шевченка й до міркувань на тему стосунків між українською та російською традиціями. Принаймні згодом у «Росії і Європі» Данилевський зауважить: «...Без плідної взаємодії споріднених між собою, вільних від чужої влади та впливу народних одиниць, на які поділяється плем'я, розмаїття та багатство культури неможливі. Певний зразок цього запліднювального впливу ми вже бачимо в тій взаємодії, яку мали один з одним великоруський і малоруський духовні склади»<sup>438</sup>. Може, кажучи це, він мав на думці передовсім Гоголя. Та й для Шевченка Гоголь був «наш». На цій обставині чи не вперше енергійно наголосив Михайло Драгоманов, покликаючись на цитований лист поета до Варвари Репніної: «...В II-ій кн[изі] «Киевской старины» 1893 р. надрукований лист Шевченка до кн[яжни] Репніної, в котрім Шевченко говорить про Гоголя з поводу «Мертвих душ» з великим запалом і зве Гоголя

<sup>437</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чикаго, 1960. – Т. X: Листи. – С. 66–67.

<sup>438</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. 555. Як відомо, Данилевський вважав українців та росіян одним народом «за мовою, за вірою, за всім своїм еством» [там само. – С. 405]. І хоч він не відмовляв українцям у здатності створити свою власну державу, але був переконаний, що зберегти й розвинути її вони, як і решта слов'ян, зможуть тільки під скіпетром російського монарха. «На прикладі Малоросії, яка тривалий час була відокремлена від решти Росії, а після завоювання незалежності добровільно приєдналася до неї, – писав Данилевський, – ми маємо доказ того, що не одне лиш великоруське плем'я, як дехто гадає, наділене глибоким політичним тактом; і тому можемо сподіватися, що при нагоді такий же розум і такт викажуть інші слов'яни, добровільно визнавши після завоювання власної незалежності гегемонію Росії в союзі; адже загалом ті умови, за яких перебувала Малоросія в добу Хмельницького, а західні слов'яни перебувають тепер, – дуже схожі. Народний ентузіазм, щасливий збіг обставин, геній керівника, висунутого народним рухом, можливо, годні дати їм незалежність, як за Хмельницького, але її збереження, а головне, збереження спільного слов'янського характеру життя й культури неможливе без тісної взаємної єдності з Росією» [там само. – С. 530].

наш. Лист писаний вже з вигнання, значить, коли Шевченко вже дійшов до тахітум свого українського автономізму. Добродій Вартовий<sup>439</sup>, котрий бачить – і справедливо! – в Шевченку пророка українського, мусить признати в сьому погляді його на Гоголя ще знак недостаточності зросту українського національного почуття. Може, колись так буде думати і вся українська інтелігенція, а поки що вона тепер дивиться на Гоголя, як Шевченко: він для неї *рідний* і в «Тарасі Бульбі», і в «Мертвих душах», хоч в кожному творі інакше<sup>440</sup>. Може, і так, але мені здається, що Шевченко вважав Гоголя «нашим» передовсім тому, що «Мертві душі» змальовують не так російську, як українську дійсність. Це добре розуміли й інші українські письменники. Наприклад, Панас Мирний у листі до Михайла Коцюбинського від 8 грудня 1902 року писав: «...Гоголь хоч мистець чужої мови, оже по духу і природі рідний нам; його навіть невмирущі типи з «Мертвих душ» – це зразки з наших панів...»<sup>441</sup>. А згодом Євген Маланюк прямо скаже, що в «Мертвих душах» Гоголь з «нешадною гостротою рисує галерею, власне, сучасної йому української «еліти»<sup>442</sup>.

Тему мистецької правди, що докорінно відрізняється від поверхової ефектності, Шевченко й Данилевський могли продовжити й у ході розмови про гоголівські «Вибрані місця із листування з друзями», зокрема про адресований Матвію Віельгорському лист «Історичний живописець Іванов». Шевченко читав «Вибрані місця...» десь навесні 1848 року. Принаймні 24 жовтня 1847 року він, перебуваючи в Орській фортеці, просив Варвару Репніну надіслати йому цю книжку<sup>443</sup>, а вже 9 травня 1848 року писав Андрію Лизогубові, щоб той подякував княжні «за книжку Гоголя»<sup>444</sup>. Певна річ, поет з інтересом читав і лист Гоголя до Віельгорського хоч би тому,

<sup>439</sup> Борис Грінченко як автор «Листів з України Наддніпрянської», в яких він полемізував із Драгомановим.

<sup>440</sup> Листи на Наддніпрянську Україну Михайла Драгоманова. – Коломия, 1894. – С. 112–113.

<sup>441</sup> Панас Мирний (П. Я. Рудченко). Зібрання творів: У 7 т. – Київ, 1971. – Т. 7. – С. 494.

<sup>442</sup> Маланюк Є. Гоголь – Гоголь // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. – Торонто, 1962. – Т. I. – С. 197.

<sup>443</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чікаго, 1960. – Т. X: Листи. – С. 40.

<sup>444</sup> Там само. – С. 53.

що він багато чув про картину Олександра Іванова «Явлення Христа народів», над якою художник почав працювати в 1833 році, а закінчив аж через двадцять п'ять років, у 1857-му. Може, Шевченко інтуїтивно відчував навіть те, що «створення «Явлення Христа» ніби зливається зі створенням «Мертвих душ»<sup>445</sup>. Так чи інакше, довідавшись, що картина Іванова, нарешті, представлена публіці в Римі, наш поет 27 липня 1857 року нотує в щоденнику: «Ще будши в Академії, я багато чув про цю колосальну, тоді вже майже закінчену, працю. Художники з ваганням говорили про неї. Аматори рішуче захоплювались, між іншим і покійний Гоголь. Карло Павлович Брюллов ніколи ні слова не говорив про картину Іванова... Повний захвату лист Гоголя нічого не сказав про цей твір ані маляреві, ані навіть досвідченому знавцеві»<sup>446</sup>. Шевченка, як професійного художника, цікавить не так зміст полотна Іванова, як довершеність чи недовершеність його мистецької форми, його стилістика. І коли він згодом побачив цю картину, вона справила на нього кепське враження. «В Академії, – писав він 15 липня 1858 року до Сергія Аксакова, – виставлена тепер картина Іванова, про яку багато й писалося, і говорилося... Млявий, сухий твір. Повторився Овербек у найнеприроднішому вигляді. Шкода, що це трапилось з Івановим, а не з яким-небудь німцем: німцеві це було б до лиця»<sup>447</sup>. І знов-таки тут ідеться не так про зміст, як про стилістику: Шевченко вбачає в полотні Іванова прояв німецького ідеалізму, точніше, повторення прийомів, характерних для майстрів нелюбої йому «назарейської» школи, а найперше Йоганна Фрідріха Овербека.

Тим часом Данилевський трактує «Явлення Христа народів» в дусі Гоголя. Для нього це одна-єдина російська картина, яка «може зрівнятися з найвищими мистецькими досягненнями, а якщо не має в нас гідної її слави»<sup>448</sup>, то, звісно, із-за нашого невміння

<sup>445</sup> Некрасова Е. С. Н. В. Гоголь и А. А. Иванов. Их взаимные отношения // Вестник Европы. – 1883. – Кн. 12 (декабрь). – С. 611.

<sup>446</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чікаго, 1960. – Т. IX: Журнал (Щоденні записки). – С. 95.

<sup>447</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чікаго, 1960. – Т. X: Листи. – С. 215–216.

<sup>448</sup> Навіть у цьому можна додати промовисту паралель між Івановим та Гоголем: «Як багато схожого в нещасних долях другого тому «Мертвих душ» і картини Іванова! Славлетну поему спалено, від неї лишилися уривки, клапті... «Яв-

цінувати своє, із-за звички міряти все чужим аршином, із-за відсутності в картині ефектності, панівного в Європі жанру, із-за глибини її змісту, адже головна її вартість полягає в тому, що ми можемо назвати душею твору. Тільки справді самобутні руські люди, як-от Гоголь і Хом'яков, зрозуміли «Явлення Христа народів» Іванова й віддали йому належне... Завдання митця полягало в зображенні того розмаїття вражень, що його повинна була справити на світ ідея християнства при першій своїй появі; враження, яке б, немов у зерняті, містило той вплив, який вона справила в ході свого подальшого розвитку... Словом, за задумом митця, його картина мала стати фронтисписом, увертюрою великого дійства. Таке завдання вимагало втілення в чуттєвих образах найвищих проявів духу без допомоги алегорії, без допомоги надприродного, а тому художник не мав у своєму розпорядженні тих засобів, що їх дають атрибути, приписувані надземному світові нашою фантазією. На ґрунті й засобами найконкретнішої дійсності треба було змалювати найідеальнішу духовність. Навряд чи коли митці ставили перед собою таке завдання. І не дивно, що на його розв'язання знадобилося стільки років; зате ж і вийшло воно надзвичайно глибоке, а разом таке напрочуд ясне, що за картиною читаєш думки художника, немов за книгою»<sup>449</sup>.

Ясна річ, Шевченко навряд чи погодився б із цим присудом щодо «Явлення Христа народів», але сама манера думання Данилевського, його широта, розкутість, намагання бачити за кожною річчю її глибинний сенс, характерна для Данилевського віра в те, що «світ та його явища куди глибші, багатші змістом, рясніші

---

лення Христа» хоч і не зникло, але й воно пройшло безслідною, порожньою смугою для молодих художників. Картина, на яку митець поклав свою душу й життя, з якою нерозлучно жив 25 років, не породила нової школи в малярстві, ба навіть не привернула до себе належної уваги публіки. Стоїть вона тепер у московському Рум'янцевському музеї всіма забута, нікому не потрібна, її звалили туди, наче мотлох, що коштував колись дорого, тому якось шкода викидати... як-не-як, полотно, фарби... Ані публіці, ані митцям нема діла до цього великого твору, де одна лиш фігура сильного, чудесного у своєму захваті Хрестителя може звільнити людину від її низьких, егоїстичних поривів, зробити їй приступнішим ідеальний захват від науки Христа» [*Некрасова Е. С. Н. В. Гоголь и А. А. Иванов. Их взаимные отношения.* – С. 647–648].

<sup>449</sup> *Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова).* – С. 550–551.

смыслами, ніж бідні й сухі побудови нашого розуму»<sup>450</sup>, не могли не імпонувати поетові. Я б сказав, що у своєму сприйнятті світу і Шевченко, і Данилевський були яскравими гумбольдтіанцями. Недаром Шевченко й на засланні, й пізніше з таким захватом читав «Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung»<sup>451</sup>, а Данилевський ще в 1848 році, зацитувавши міркування Гумбольдта: «Поняття про цілісність природи, почуття єдності й гармонійної співзвучності космосу будуть тим більш живі серед людей, чим більш різноманітними будуть засоби відображення в чуттєвих образах сукупності явищ природи», – подав до них ось такий коментар: «Виражена Гумбольдтом в останніх рядках думка напрочуд правдива. Дійсно, ніщо так не очищує поняття і почуттів людини від усякого сміття забобонів і житейської марноти, як наукове чи естетичне споглядання природи. Добачаючи в ній скрізь надзвичайну простоту основних рушійних сил, точність законів, що керують ними, їхнє гармонійне поєднання, що породжує розмаїття явищ, розум привчається шукати в усьому й докладати до всього ту простоту й грацію, з якою відбуваються рух планет, хімічні реакції чи життєдіяльність організмів»<sup>452</sup>.

Ось тут і починається розмова про красу, бо саме звідси впливає уявлення Данилевського про те, що краса – це «одна-єдина рація, зважаючи на яку, вона (матерія) має ціну й значення для духу, – одна-єдина риса, що нею вона відповідає потребам духу, риса, яка в той же час цілком байдужа для матерії як такої. І навпаки, жага краси – це одна-єдина потреба духу, що її може вдовольнити лиш матерія»<sup>453</sup>. Зрештою, це взагалі єдина рація існування матерії. «Бог, – казав Данилевський, – захотів створити красу

<sup>450</sup> *Страхов Н.* Предисловие // *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. XXIV.

<sup>451</sup> *Дзюба О.* Гумбольдт Александр // Шевченківська енциклопедія в 6 томах. – Київ, 2012. – Т. 1 (А–В). – С. 215–216.

<sup>452</sup> *Данилевский Н.* Космос. Опыт физического мироописания Александра фон Гумбольдта // Отечественные записки. – 1848. – Т. LIX. – Отд. V. – С. 12.

<sup>453</sup> *Страхов Н.* Предисловие // *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. XXVIII.

й задля цього створив матерію»<sup>454</sup>. Краса світу – ось що дає підставу Данилевському відкидати теорію Дарвіна<sup>455</sup>, шукати незбагненну синхронію історичних подій у «тому плані світодержавного Промислу, за яким розвивається історичне життя людства»<sup>456</sup>, тобто дивитись на все, що відбувається довкола, як на епізоди «великої історичної драми»<sup>457</sup>, зрештою, мати оту справжню тугу за Абсолютним, яка є *spiritus movens* людського пізнання. «Вивчаючи явища природи чи історії, – писав Данилевський у «Росії і Європі», – ми поступово йдемо від конкретних фактів до загальних, які є їхньою причиною. Конкретні явища ми уявляємо у вигляді збіжного проміння, що стремить до якихось центральних точок, що у свою чергу єднаються з іншими центрами більш високого порядку. Це віднесення конкретного до загального ми й уважаємо поясненням явищ, до якого безугавно прямує наш розум. І, рухаючись цим шляхом від конкретного до загального, ми доходимо, нарешті, до якихось найзагальніших категорій, категорій, які, однак, не тільки розділені між собою, але й такі, стосовно яких рух до єдиної загальної реальної причини геть немислимий. Зупинитись на цій роздільності ми не можемо, і нам залишається або стати зовсім глухими до пошуків подальшої єдності, заперечити її, вдавшись до ідеї випадку, або визнати потребу тієї ідеальної єдності, до якої і сходяться ці різні категорії явищ, які вже не мають загальної реальної причини»<sup>458</sup>.

Мені здається, що ці міркування Данилевського не могли не припасти до душі Шевченкові, адже і в нього самого повсякчас прозирає благоговіння перед красою світу й перед Божою благодаттю. Чому наш поет вважав матеріаліста «напівлюдиною»? Тому

<sup>454</sup> Там само. – С. XXVIII.

<sup>455</sup> Наприклад, закінчуючи суперечку з Дарвіном щодо людської експресії, Данилевський каже: «Словом, як сама будова тварин і рослин не могла бути наслідком поступового набуття корисних рис, досягнутих нібито передовсім шляхом добру, так само не можна вважати й експресивні рухи обличчя та голосу набутими шляхом звичок, що передаються здебільшого спадково: і те, і друге є щось цілісне, постійне...» [Данилевський Н. Я. Экспрессия, или Выражение чувства у человека и животных // Русский вестник. – 1887. – Май. – С. 54].

<sup>456</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание третье с портретом и посмертными примечаниями (Издание Н. Страхова). – С. 337.

<sup>457</sup> Там само. – С. 346.

<sup>458</sup> Там само. – С. 334.

що цій людині «Бог відмовив святого радісного почуття розуміння Його благодаті, Його нетлінної краси...»<sup>459</sup>. Та, мабуть, найвиразніше думка про красу як про справжню субстанцію світу звучить у листі Шевченка до Залеського від 10 лютого 1857 року: «Без свідомого розуміння краси людині не побачити всемогучого Бога в дрібному листячку найменшої рослини. Ботаніці й зоології треба захоплення, інакше ботаніка й зоологія буде мертвим трупом між людьми. А захоплення це здобувається тільки глибоким розумінням краси, безмежності, симетрії й гармонії в природі»<sup>460</sup>. А далі йдуть ось такі слова: «О, як би я хотів тепер порозмовляти з тобою про «Космос»...»<sup>461</sup>. Можливо, пишучи їх, поет згадував і свої розмови з Миколою Данилевським.

---

<sup>459</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чікаго, 1960. – Т. IX: Журнал (Щоденні записки). – С. 90–91.

<sup>460</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чікаго, 1960. – Т. X: Листи. – С. 152.

<sup>461</sup> Там само.

## ХВИЛЬОВИЙ І ШЕВЧЕНКО

Ядовго думав, про що говорити на нашій ювілейній «хвильовістській» імпрезі. Спершу хотів подати варіації на тему статті Юрія Шевельова «Хвильовий без політики». Юрій Володимирович написав її навесні вже далекого 1953 року в так само далекому Бостоні. Вона починається словами: «Про політика Хвильового написано стоси паперу. Вартісного – мало»<sup>462</sup>. Саме так. І я не думаю, що за останні шістьдесят років щось змінилося на краще – хіба «стоси паперу» побільшали. Зрештою, я не мав наміру говорити про Хвильового-політика. Мені хотілося поміркувати про те, як сприймали Хвильового творці української політики 1920–1930-х років, а власне люди з компартійних кіл, оскільки навіть славетне гасло «Геть від Москви!» без цього навряд чи можна зрозуміти. Принаймні в публіцистиці Хвильового цієї фрази нема. Звідки ж вона тоді взялася? Чому і друзі Хвильового, як-от Аркадій Любченко<sup>463</sup>, і його недруги, як-от Лазар Каганович<sup>464</sup>, і партійні постанови<sup>465</sup>, і навіть офіційні курси історії комуністичної партії України<sup>466</sup> пов'язували це гасло саме із Хвильовим? Або ось таке питання. Хто мав рацію: Сталін, який 26 квітня 1926 року писав Кагановичу, що Хвильовий

---

<sup>462</sup> Шерех Ю. Хвильовий без політики // Шерех Ю. Пороги і запоріжжя: Література. Мистецтво. Ідеології. – Харків, 1998. – Т. I. – С. 57.

<sup>463</sup> Див.: Любченко А. Щоденник. Книжка перша. – Торонто, 1951. – С. 7.

<sup>464</sup> Див.: Каганович Л. Із доповіді на X з'їзді КП(б)У // Лейтес А., Яшек М. Десять років української літератури (1917–1927). Т. II: Організаційні та ідеологічні шляхи української радянської літератури / За заг. ред. С. Пилипенка. Видання друге, значно доповнене та перероблене. – Харків, 1930. – С. 530.

<sup>465</sup> Див.: Тези пленуму ЦК та ЦКК КП(б)У про підсумки українізації // Гірчак Є. Ф. Національне питання та правий ухил. Вид. 2-е, виправлене й доповнене. – Харків, 1930. – С. 141.

<sup>466</sup> Див.: Волін М. Історія КП(б)У в стислому нарисі. 2-е вид. – Харків, 1930. – С. 157.



відомий ледь не всім комуністам Радянського Союзу<sup>467</sup>, чи Микола Скрипник, який, підбиваючи підсумки «літературної дискусії», казав: «Все сконцентрувалося випадково на статтях тов. Хвильового, для більшості партії «якогось» Хвильового»<sup>468</sup>. І чому ж це, на думку Скрипника, для більшості комуністів України Хвильовий був «якийсь»? Чи не тому була, що на 1922 рік тільки 11% членів КП(б)У вважали українську мову своєю рідною (тим часом російську – майже 80%) і менше 1% мали університетську освіту<sup>469</sup>? Ось ці питання я й хотів порушити у своєму виступі. Але це надто довга розмова.

І тоді я вирішив ось що. Сьогодні ми відзначаємо 120-у річницю з дня народження Миколи Хвильового, а через три місяці виповниться 200 років з дня народження Тараса Шевченка. Словом, мені закортіло трохи поміркувати на тему «Хвильовий і Шевченко». Не знаю, чи це «Хвильовий без політики», чи «Хвильовий-політик». Зрештою, яка різниця?

Почну з роману «Вальдшнепи», а власне з репліки Дмитрія Карамазова, якою він відхрещується від Шевченка. Точніше кажучи, від «закобзареної» психіки українців. Більше того – Карамазов говорить про свою ненависть до Шевченка. За що ж Шевченка можна ненавидіти? – питає Аглая. «А за те я його ненавиджу..., – відповідає Карамазов, – що саме Шевченко кастрував нашу інтелігенцію. Хіба це не він виховав цього тупоголового раба-просвітянина, що ім'я йому леґіон? Хіба це не Шевченко – цей, можливо, непоганий поет і на подив малокультурна й безвольна людина, – хіба це не він навчив нас писати вірші, сентиментальничати «по-катеринячи», бунтувати «по-гайдамачому» – безглуздо та безцільно – й дивитись на світ і будівництво його кризь

<sup>467</sup> «Я маю на думці такий відомий усім факт, як статтю відомого комуніста Хвильового в українській пресі. Вимоги Хвильового щодо «невідкладної дерусифікації пролетаріату» на Україні, його думка про те, що «від російської літератури, від її стилю українська поезія повинна втікати як можна швидше», його заява про те, що «ідеї пролетаріату нам відомі і без московського мистецтва», його захоплення якоюсь месіанською роллю української «молодої» інтелігенції, його смішна й немарксистська спроба відірвати культуру від політики, – усе це й багато іншого в устах українського комуніста звучить тепер (не може не звучати) більше, ніж дивно» [Сталин І. Статті и речи об Украине: Сборник. – Киев, 1936. – С. 209].

<sup>468</sup> Скрипник М. Статті й промови з національного питання / Упорядкував Іван Кошелівець. – Мюнхен, 1974. – С. 57.

<sup>469</sup> Равич-Черкасский М. История Коммунистической партии (б-ов) Украины. – Харьков, 1923. – С. 242.

призму підсолодженого страшними фразами пасеїзму? Хіба це не він, цей кріпак, навчив нас лаяти пана, як-то кажуть, за очі й пити з ним горілку та холуйствувати перед ним, коли той фамільярно потріпає нас по плечу й скаже: «а ти, Матюшо, все-таки талант». Саме цей іконописний «батько Тарас» і затримав культурний розвиток нашої нації і не дав їй своєчасно оформитись у державну одиницю. Дурачки думають, що коли б не було Шевченка, то не було б і України, а я гадаю, що на чорта вона й здалася така, якою ми її бачимо аж досі...» (2, с. 221–222)<sup>470</sup>.

Гадаю, оцей «войовничий національний радикалізм» у ставленні до Шевченка був характерний не тільки для Хвильового, але й для всього кола ваплітян. Ось хоч би репліка протагоніста драми Куліша «Народний Малахій» (перша редакція): «Оновити її треба – Україну. Старчихою-бо стояла при шляхах битих, задрипана, струпом укрита, з торбиною. Що з того, що в торбині Тарас і Грінченків словник – вся її культура. Така даль голубая сьогодні, а вона соняшник луска... Ненавиджу рабу. Оновити або вбити»<sup>471</sup>. Не надто любили Шевченка й неокласики, і футуристи.

Так чи інакше, герой Хвильового наділяє Шевченка цілою низкою смертних гріхів, звинувачуючи його найперше в тому, що він перетворив українську провідну верству на позбавлену рації існування, безвольну, нездатну до культурної і державної творчості, громаду «просвітян» – людей, чия життєва енергія іде на плекання солоденького фіктивного світу (нація «стовідсоткових поетів»), питома «кордоцентричних» («сентиментальничати «по-катеринячи», бунтувати «по-гайдамачому») і наскрізь пройнятих отруйною сумішшю пасеїзму й рабства.

Ясна річ, ставити знак рівності між словами персонажа й думками автора не можна. Юрій Шевельов цілком слушно застерігає від цитування «Вальдшнепів» нарівні з памфлетами Хвильового. «Роман, – казав він, – відомий тільки в своїх перших розділах, і ми не знаємо, чи далі Хвильовий не намірявся дискредитувати Карамазова або Аглаю, або обох. Тому все сказане цими дійовими особами можна брати за сумніви Хвильового, але не все можна брати

<sup>470</sup> Тут і далі Хвильового цитую за вид.: *Хвильовий М.* Твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 1–2, – зазначаючи в дужках том і сторінку.

<sup>471</sup> *Куліш М.* До редактора «Літературної газети» // *Куліш М.* Твори: У 2 т. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 475.

за його викристалізовані погляди...» Зокрема, і карамазівське «відкинення Шевченка» Шевельов не схильний був розглядати як «викристалізований погляд» Хвильового<sup>472</sup>. Але навіть коли не врівнювати Хвильового з Карамазовим так, як це робили в полемічному запалі Микола Скрипник<sup>473</sup>, Андрій Хвиля<sup>474</sup> чи Євген Гірчак<sup>475</sup>, коли залишити осторонь ті примітні жанрові риси «Вальдшнепів», які дали підставу Маланюкові назвати цей твір «псевдонімом політичного трактату»<sup>476</sup>, варто пам'ятати принаймні про три обставини.

<sup>472</sup> Шерех Ю. Літ Ікара (Памфлети Миколи Хвильового) // Шерех Ю. Пороги і запоріжжя: Література. Мистецтво. Ідеології. – Харків, 1998. – Т. II. – С. 167–168 (прим.).

<sup>473</sup> «...Хвильовий своїм твором «Вальдшнепи» цілковито виявив, що він іде вже – коли ще не прийшов – до табору українського воєвничого фашизму. Він це сам же заявляє, коли його герой з роману запитує себе: а що таке ті погляди, що я виявляю їх? чи не є це прояв українського воєвничого фашизму? – і далі відповідав, що це так. Кожному ясно, що письменник Хвильовий викриває себе самого в цьому своєму творі, як також і в інших своїх творах. Хвильовий в своєму творі «Вальдшнепи» виявляє себе в двох обличчях: Карамазова та Аглаї. Між іншим, це психологічне роздвоєння є єдине, що дало Хвильовому підставу взяти у Достоевського прізвисьце свого героя» [Скрипник М. Наша літературна дійсність (доповідь і прикінцеве слово на диспуті) // Лейтес А., Яшек М. Десять років української літератури (1917–1927). Т. II: Організаційні та ідеологічні шляхи української радянської літератури / За заг. ред. С. Пилипенка. Видання друге, значно доповнене та перероблене. – С. 473–474].

<sup>474</sup> Див.: Хвиля А. Від ухилу – у прірву (про «Вальдшнепи» Хвильового) // Хвильовий М. Твори: В 5 т. / Заг. ред. Г. Костюка. – Нью-Йорк; Балтімор; Торонто, 1986. – Т. V. – С. 590.

<sup>475</sup> Див.: Гірчак Є. На два фронти в боротьбі проти націоналізму: Збірник статей 1926–1931 рр. – Харків, 1932. – С. 84–85.

<sup>476</sup> Маланюк Є. 13 травня 1933 року // Хвильовий М. Твори: В 5 т. / Заг. ред. Г. Костюка. – Т. V. – С. 465. Так не раз розглядали цей роман і раніше, і пізніше. Наприклад, Євген Гірчак стверджував, що «Вальдшнепи» – «твір яскраво автобіографічний та яскраво публіцистичний» [Гірчак Є. Ф. На два фронти в боротьбі проти націоналізму: Збірник статей 1926–1931 рр. – Харків, 1932. – С. 84], Микола Глобенко називав «Вальдшнепи» «публіцистичним романом» [Глобенко-Оглоблин М. Історія української літератури // Нариси історії української літератури й критики Миколи Гнатишак (1941), Дмитра Чижевського (1941–49), Миколи Глобенко-Оглоблина (1949), Андрія Ковалівського: З історії української критики (1926) / Фотопередрук з післясловом Олекси Горбача. – Мюнхен, 1994. – С. 56 (окр. пагін.)], Мирослав Шкандрій – «ангажованим романом» (roman engagé) [Shkandrij M. Modernirnts, Marxists and the Nation. The Ukrainian Literary Discussion of the 1920s. – P. 106], а Григорій Грабович каже, що цей твір «схожий більше на публіцистичний трактат, аніж на роман» [Грабович Г. Символічна автобіографія у прозі Миколи Хвильового // Грабович Г. Тексти і маски. – Київ, 2005. – С. 248].

Перше. Ненависть Карамазова до «шевченківської» України має виразні паралелі в публіцистиці Хвильового<sup>477</sup>, зокрема в його передмові до збірки поезій Еллана-Блакитного (1927). Розглядаючи Еллана як «зразковий тип зразкової людини нашого часу», Хвильовий каже, що той, «як рідко хто, ненавидів нашу хохляцьку розляпаність і сахаринну сахаринність, що породжувала до цього часу тільки безвольних людей, які вміли говорити прекрасні слова, але ніколи не були людьми діла, які були на 100% поетами й ніколи реальними політиками, яким досить одного сумного слова, щоб із них вже потік солоденький сік слабодухості» (2, с. 639).

Друге. Хвильовий не мав наміру розвінчувати погляди героїв роману в подальших розділах. Це можна стверджувати на підставі цитат, наведених у брошурі «Від ухилу – у прірву (про «Вальдшнепи» Хвильового)» згаданого Андрія Хвилі, який, будучи завідувачем відділу преси ЦК КП(б)У, мав нагоду прочитати другу, знищену, частину роману. Так ось, основні мотиви першої частини набувають тут ще більшої радикальності. Чого варта хоч би Аглаїна оцінка «марксо-ленінського матеріалізму» («Хіба ви не кастрували життя цим «пошлим» обоженням Аристотеля... чи то пак «Кремльовського мрійника?») або ж її характеристика свого геть безпорадного ідейного супротивника – «марксистського професора» Євгенія Валентиновича: «Та це ж той самий руський інтелігент-інтернаціоналіст, який з охотою говорить про самовизначення націй... тільки не тих, що входять у Радянський Союз..., який і досі думає, що українська культура існує... як австрійська інтрига, який, показуючи Європі досягнення руського генія, виводить на арену й інші народи Союзу... як цікавий «Zoo» ображених руським царатом малп. Словом, це саме той інтернаціоналіст, який під своїм космополітизмом ховає звичайнісінький собі зоологічний націоналізм»<sup>478</sup>.

Третє. Деякі промовисті деталі, які закарбувались у пам'яті людей, котрі особисто знали Миколу Хвильового, свідчать: Дмитрій Карамазов, поза всяким сумнівом, є його alter ego. Скажімо, один із найближчих друзів Хвильового Аркадій Любченко занотував у своєму запис-

<sup>477</sup> Щойно згаданий Євген Гірчак не без підстав уважав, що «роман «Вальдшнепи» в художній формі завершив публіцистичну творчість М. Хвильового...» [Гірчак Є. Ф. На два фронти в боротьбі проти націоналізму: Збірник статей 1926–1931 рр. – С. 90].

<sup>478</sup> *Хвиля А.* Від ухилу – у прірву (про «Вальдшнепи» Хвильового). – С. 583–584.

нику один моторошний епізод: «Хвильовий п'яний бився головою об стіну – з відчаю. А от ще головою об стіну, де висіла мапа географічних півкуль – топитись в океані хотів. (Об стіну головою б'ється Карамазов у «Вальдшнепах»!)»<sup>479</sup>. Пізніше сестра першої дружини Хвильового Дарина Гащенко поділилася з Григорієм Костюком таким спогадом: «А в «Вальдшнепах» Микола Григорович записав оцінку особи Дмитра Карамазова, якою оцінювала наша мама його самого: «недоуч», «вискочка» і т. п., і що він нездатний утримувати родину»<sup>480</sup>.

До речі, серед романтичних героїв Хвильового не один лиш Карамазов не любить Шевченка. Те саме відчуває мрійниця Б'янка («Сентиментальна історія»), що її, як і самого Хвильового, проймає гостра «мука поривань уперед і свідомість прип'яття до землі»<sup>481</sup>. «Я зупинилась на якомусь кургані, – каже вона, – й згадувала «Пісню Нібелунгів» і юнака Зігфріда й думала, що для нашої країни примітивний «Кобзар», як нібелунги» (1, с. 492).

А от антиподи цих романтичних героїв, «щирі українці», корелюють у Хвильового з Шевченком. Так, «пройнятий... духом старого часу» учитель Глушко («Оповідання про Степана Трохимовича»), який зі зброєю в руках боровся проти «комунії», «любив, як і Тарас Григорович Шевченко, дорогую неньку Україну. Як почне, бувало, розповідати про гайдамаччину та про Хмельницького тощо, так і не хотів би, а заплачеш». Саме Тарас Григорович Шевченко (Хвильовий двічі поспіль уживає якраз таку, «московську», форму з ім'ям по батькові) є для цього «щирого українця» «нашим великим революціонером» (2, с. 165, 166).

І все ж таки розглядати Хвильового тільки як заперечувача Шевченка було б дуже необачно. Насправді, Шевченкова поезія у світі Хвильового посідає важливе місце. Я б сказав, що без Шевченка не можна зрозуміти навіть того, чому Микола Фітільов став українським письменником.

Нагадаю, що батько Хвильового<sup>482</sup>, певно, росіянин з роду, «ніколи не говорив по-українськи». Під його впливом хлопець «рано

<sup>479</sup> *Любченко А.* Спогади про Хвильового (із записної книжки) // *Ваплітянський збірник / Під ред. Ю. Луцького.* Вид. 2-е, доп. – Торонто, 1977. – С. 44.

<sup>480</sup> *Гащенко Д.* Листи до Григорія Костюка // *Хвильовий М.* Твори: В 5 т. / Заг. ред. Г. Костюка. – Т. V. – С. 46.

<sup>481</sup> *Любченко А.* Спогади про Хвильового (із записної книжки). – С. 42.

<sup>482</sup> Докладніше див. про нього: *Панченко В.* Дорога до Хвильового // *Панченко В.* Соначний годинни. Книга палігрима. – Київ, 2013. – С. 372–373.

перечитав російських класиків, добре ознайомився з Діккенсом, Гюго, Флобером, Гофманом [звісно, у російських перекладах]...» (2, с. 840). А найбільше враження справила на Миколу трійця радикальних російських публіцистів XIX століття, «що не сходила з батькових уст», – Белінський, Добролюбов і Писарев. Отже, до шістнадцяти-сімнадцяти років Хвильовий «під ідейною орудою батька» ґрунтовно «вивчив російську класичну літературу, найперше народницьку» (2, с. 831). Може, саме тоді юнак уперше читав і пройняті «ненавистю до української поезії», шовіністичні випадки («красномовні і пікантні цитати») Віссаріона Белінського проти Шевченка на зразок тієї, що буде правити за мотто до тринадцятого розділу – «Московські задріпанки» – памфлету «Апологети писаризму» (2, с. 571).

Трохи згодом Микола захопився ніцшеанським «босяцтвом» Горького, котрий ставився до «українського наречия», як «міщанин А. Пешков із Сорренто» (2, с. 604), тобто так само, як Белінський. На зміну цьому захопленню прийшов анархізм Бакуніна<sup>483</sup> (т. 2, с. 831). Ясна річ, усі ці кумири вкупі з батьківським вихованням та гімназійною освітою не могли привернути юнака до української традиції.

Так звідки ж тоді взялася любов Хвильового до українського слова й української поезії? Чому він, на відміну, скажімо, від свого друга Майка Йогансена, що починав писати по-російському, почав писати по-українському одразу, а вже в листопаді 1921 року, невдовзі після переїзду до Харкова, звертаючись у «Нашому універсалі» (разом із Йогансеном і Сосюрою) до «робітництва і пролетарських митців українських», пафосно стверджував: «Наші лави крилаті спаюватимемо залізною дисципліною робочих ритмів і пролетарських метафор. В цьому попередники наші й пророки – Шевченко і Франко» (2, с. 790)?

Сам Хвильовий признавався Зерову, що своєю українською мовою завдячує бабусі (2, с. 840). Однак навряд чи це був основний чинник його української свідомості. Про бабусю Хвильового я нічого не знаю, зате знаю, що десь із одинадцяти чи дванадцяти ро-

<sup>483</sup> Попри те, що Бакунін, як писав колись Драгоманов, – «один з первих в Росії не тільки соціалістів, але й федералістів, і панславівців» [Драгоманов М. Народні школи на Україні. Серед життя і письменства Росії. – Genève; Bale; Lyon, 1877. – С. 107], – він не відзначався якимись особливими симпатіями до українства.

ків, тобто від того часу, як Миколині батьки розлучилися, хлопцем опікувалося двоє богодухівських дідичів (родичі по материнській лінії): Микола Смаковський і Савич, які мали гарні бібліотеки<sup>484</sup>. Якраз у бібліотеці поміщиці Савич хлопець, мабуть, уперше знайшов українські книжки, а серед них і «Кобзар»<sup>485</sup>. Кузинка Хвильового Лариса Смаковська згадувала, як «ще в Зубівці, перед гімназією, коли вони обоє вивчали французьку мову, Микола охоче відривався від нудних зазубрювань граматичних правил і винятків і читав їй багато поезій Шевченка...»<sup>486</sup>. А вже в березні 1921 року, коли Хвильовий обіймав посаду керівника позашкільної сітки народної освіти Богодухівського повіту, він активно допомагав тамтешній «Просвіті» формувати програму шевченківських свят<sup>487</sup>.

Та й згодом для Хвильового Шевченко належав до вічних цінностей української літературної традиції. Недаром, коли Валеріан Поліщук почав закидати Тичині «церковщину» («голуб-дух», «благівісні» тощо), Хвильовий, обороняючи Тичину в «Думках проти течії», радив критикові «перелічити ще всю «церковщину» Тараса Шевченка, Лесі Українки та Івана Франка», тобто тих авторів, без чия творчості українську поезію уявити взагалі неможливо (2, с. 503). Про це свідчать також численні цитати, парафрази й ремінісценції з Шевченкової поезії: «нащадок прадідів великих» («В електричний вік»), «німець картопельку садить» («Редактор Карк»), «садок вишневий коло хати» («Вступна новела»), «минають дні, минають ночі» («Елегія»), «все йде, все минає» («Чумаківська комуна»), «спом'янути незлим тихим словом» («пролог до книги сто тридцять дев'ятої» «Літературного ярмарку»). Саме Шевченкові слова дозволяють йому окреслити, приміром, ество трагедії редактора Карка: «Карк казав:

– Невже я зайвий чоловік тому, що люблю безумно Україну?

Нюся підвела очі, подивилась на Карка й узяла його руку. Вона сказала:

<sup>484</sup> Докладніше див.: Мельників Р. [Хвильовий] Штрихи до портрета // Мельників Р. Літературні 1920-ті. Постаті (Нариси, образки, етюди). – Харків, 2013. – С. 158–159.

<sup>485</sup> Ган О. Трагедія Миколи Хвильового. – Б. м. та р. вид. – С. 16.

<sup>486</sup> Костюк Г. До нового трактування біографії М. Хвильового // Хвильовий М. Твори: В 5 т. / Заг. ред. Г. Костюка. – Т. V. – С. 17.

<sup>487</sup> Коваленко В. Богодухівщина в часи Хвильового (спогади до біографії письменника) // Хвильовий М. Твори: В 5 т. / Заг. ред. Г. Костюка. – Т. V. – С. 121.

– Я так її, я так люблю мою Україну убогу, що проклену святого Бога, за неї душу погублю» (1, с. 152).

Багато важили для Хвильового й Шевченкові персонажі, найперше Катерина. Цей образ зринає у Хвильового під різними оглядами: від ущипливої згадки про те, що любитель «тихого» життя Степан Трохимович, який на дозвіллі співав жіночкам під гітару романси на зразок «Не искушай мене без нужды», «всіх гарних молодниць називав Катеринами, бо, прочитавши Шевченкову «Катерину», гарним молодлицям іншого ім'я й не міг підібрати» (2, с. 141), до перетворення героїні новели «Життя» Оксани на, я б сказав, Шевченкову Катерину «доби горожанських воєн»: «І пішла. Коли б вона читала «Кобзаря», вона б знала «Катерину», але вона була неписьменна» (1, с. 129).

Більше того – в «Арабесках» Хвильовий грайливо накидає історію Шевченкової Катерини на своє власне життя. Гуляючи з Марією вулицями Харкова, Nicolas розповідає їй немовбито «деталь з біографії», а саме про те, як його батько втік колись од матері. «Таким чином, – каже він, – у країні покриток [тобто в Україні] стало однією покриткою більше. Але моя мати не пішла дорогою... шевченківської Катерини й моєї Оксани із «Життя» – з тієї книги, що «Сині етюди», яких, етюдів, я вже ніколи, ніколи не буду писати...» Оповідач замовк, і коли заінтригована Марія спитала: «Слухай, Nicolas! А що ж далі?», – посміхнувся: «Маріє! Ти наївничаєш. Нічого подібного не було. Я тільки приніс тобі запах слова» (1, с. 303–304). Це був «запах» Шевченкового слова.

Зрештою, у свідомості Хвильового трагічна дорога в нікуди Шевченкової Катерини постає символом дотеперішньої України та її місця в анналах всесвітньої історії. Може, це навіть символ себе самого: «Поет знав, як далеко одійшов запах тобілевичо-старицьких бур'янів, що прекрасно пахли після «Гайдамаків» і «Катерини», як далеко і «Тіні забутих предків», і все, що хвилювало юність... Поет знав, що в історії народів його божественно незрівнянній країні... одведено силою рабської психіки тільки два рядки, і то петитом; і на ці два рядки ніхто й ніколи (аж поки не пройде півсотні літ!) не зверне уваги. І поет, що крізь огонь своєї інтуїції побачить нові береги, загине, як Катерина, на глухій дорозі невідомості» (1, с. 311). Коментарі тут, як на мене, зайві.



# ФЕМИНИЗМ

---

## ЖІНОЧЕ ПИТАННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ XIX СТОЛІТТЯ

*Учітеся, сестри мої,  
Думайте, читайте...*

Свого часу Леопольд фон Захер-Мазох, змальовуючи українську жінку, писав: «Якщо польку називають французенкою, то великоросіянка – це британка, а малоросіянка – іспанка Сходу. Полька прагне наказувати, малоросіянка ж – бути вільною. Коли полька володіє чоловіком, великоросіянка хоче йому підкорятися, як німкеня, то малоросіянка вимагає рівності з ним. При кожній нагоді в ній спалахує нестримна козацька вдача, що не визнає жодного пана і жодного слуги. Між Доном і Карпатами живуть вроджені демократи – ні візантійський імператор, ні варяги, жодний король Польщі, жодний цар не зламали їхнього духу, не підкорили їхньої свідомості. Вони завжди готові змінити плуг на спис, живуть маленькими республіканськими громадами, як рівні з рівними, для східних слов'ян вони – паростки майбутнього, паростки свободи»<sup>488</sup>. Як бачимо, під пером Захер-Мазоха українська жінка постає втіленням ідеалів свободи, гендерної рівності й демократії. Письменник пояснює це особливостями козацької вдачі, сформованими в перипетіях буремної української історії.

Слід підкреслити, що Україна в Захер-Мазоха – це взагалі територія екзотики. Та найбільш екзотичними є, на його думку, культивовані тут стосунки між статями. «Яким би дивовижним не було слов'янське життя на Сході, – каже письменник, – його найбіль-

<sup>488</sup> Захер-Мазох Л. фон. Жіночі образки з Галичини // Захер-Мазох Л. фон. Вибрані твори. – Львів, 1999. – С. 21.

шою особливістю є стосунки чоловіка і жінки. Тут вони є прямою протилежністю Заходові. Жінка стоїть тут вище від чоловіка<sup>489</sup>. Не в сенсі романсько-германського пошанування, яке приховує жінку через ідолопоклонницький культ, немов якогось азійського деспота. Жінка на слов'янському Сході стоїть не на вівтарі, але й не є полонянкою «святинь дому». Вона перебуває у вирі життя і керує. Тут це природно. Один відомий німецький етнограф пише: «Коли правда, що у романських народів статі рівні, у германських – жінка стоїть нижче від чоловіка, то у слов'ян жінка перевищує чоловіка». Тут немає слабкої статі. Жінка повсюдно стоїть з чоловіком на рівній нозі – вдома, у товаристві, у громадському житті. Чоловік, звичайно, схильний розглядати жінку, як свою власність – тут ви не знайдете й сліду від цього. Вона віддається чоловікові у коханні, як рівна, на рівних умовах. Цього вона дотримується й у шлюбі. У неї нема жодного обов'язку, якого не знав би і чоловік. На Заході тільки невірність жінки руйнує сім'ю; тут її руйнує невірність чоловіка. Жінка залишить чоловіка з наймізернішої причини, бо вона знає, що збереже своє становище у суспільстві»<sup>490</sup>. А як висновок з усіх наведених спостережень Захер-Мазох дає ось такий футурологічний прогноз: «Європа має багато чого очікувати від них [слов'ян], і насамперед – у перетворенні суспільства та у стосунках чоловіка й жінки»<sup>491</sup>.

Шкода, що я не знаю, як сприймали ці твердження Захер-Мазоха наші письменники XIX століття. Хоч, загалом беручи, декому з них Захер-Мазох дуже імпонував. Наприклад, Михайло Драгоманов 16 жовтня 1872 року писав із Флоренції Мелітонові Бучинському: «Одпишіть мені також і про Сахер-Масоха, де воно диво таке узялось: що воно за чоловік? по-якому писан оригінал? невже прямо по-німецькому? Я читав у «Revue des deux Mondes» «Don Juan de Kolomea» і здвигав плечима: відкіля цей буддизм? (воно правда, що й Скворода, і самі Гоголь і Шевченко забігали в буддизм, але не

<sup>489</sup> А от Фрідріх Боденштедт, навпаки, пояснював «панування жінки» в українців західними за своєю природою лицарськими ідеалами. Про стихію фемінного в українських народних піснях він писав: «...У них скрізь видно панування жінки, подібно до того, як в історії України взагалі є чимало рис середньовічного лицарського світу» [Die poetische Ukraine. Eine Sammlung kleinrussischer Volkslieder. Ins deutsche übertragen von Friedrich Bodenstedt. – Stuttgart; Tübingen, 1845. – S. 21].

<sup>490</sup> Захер-Мазох Л. фон. Жіночі образки з Галичини. – С. 29.

<sup>491</sup> Там само. – С. 31.

так висказаний і мотивований), – а більш дивувався тому, що автор як де попада добре на ту дорогу, яка тепер у всіх великих літературах Європи тільки і є жива, т. є. «живопись рідного побиту», як каже Гоголь, – і попада, простіть, лучше усіх галицьких літераторів... – а у друге, де ж він набрав у Гуцулії Дон Жуанів, що Пушкіна і Карамзіна читають, що живуть так по-магнатському і т. д. А може, це все єсть, та тільки ми того не знаємо? Та ні! скоріш бачу у цих забігах автора двойний гріх проти реалізму...»<sup>492</sup>. З усього видно, що Драгоманов був під свіжим враженням від щойно прочитаного твору. І справді, французький переклад повісті «Don Juan aus Kolomea» з'явився друком у вереснево-жовтневому томі паризького часопису «Revue des deux Mondes» за 1872 рік<sup>493</sup>. Хоча те, що Драгоманов називає тут «буддизмом», сам Захер-Мазох асоціював, скорше за все, із Шопенгауером. Принаймні, характеризуючи українську жінку, він писав: «Живе відчуття ворожого протиставлення людини і природи, почуття смерті й пульсуючого життя – найхарактерніша риса східних слов'ян – властиве й малоросіянци. Її почуття можуть повністю опанувати нею, і будь-яка боротьба з ними даремна. Шопенгауер тут мав би вести свої дослідження про зречення життя»<sup>494</sup>.

Ясна річ, в українській культурі XIX століття неважко знайти питома мазохістські сюжети. Досить пригадати хоч би життєву

<sup>492</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Мелітоном Бучинським. 1871–1877 / Зладив М. Павлик. – Львів, 1910. – С. 171. Бучинський знав про Захер-Мазоха небагато. Мовляв, «не догадуюсь, яких то він і де в Гуцулії набрав магнатів, читаючих Карамзіна й Пушкіна. Сам Сахер-Масох, син директора поліції у Львові, хвалився у ділі «Der polnische Aufstand v. 1848» [ідеться про книгу: (Sacher-Masoch) Polnische Revolutionen. Erinnerungen aus Galizien. – Prag, 1863], що яко очевидець і на підставі тайних дотичних актів списав тую історію... Читав я сю книжку перед 6 літами для забави, то й мало згадую; пізніше лучилось мені Сахера стрічати в фейлетонах часописів віденських. Тут я его найшов намиєтним і кокетним, але дуже порожнім, без найменшого взгляду в людську душу» [там само. – С. 177–178]. Заради об'єктивності слід сказати, що трохи згодом Драгоманов розчарується в Захер-Мазохові. Принаймні в листі до Олександри Гольштейн від 10 серпня 1887 року він назве Захер-Мазоха «Хлестаковим» і навіть «сукиним сином», а ще людиною, яка поєднує в собі «іспанську фантазію, австрійську легковажність і невігластво та єврейське нахабство» [Матеріали до історії літератури і громадської думки. Листування з американських архівів. 1857–1933. – Нью-Йорк, 1992. – С. 48].

<sup>493</sup> *Sacher-Masoch*. Don Juan de Kolomea // *Revue des deux Mondes*. – 1872. – Т. 101. – Р. 707–740.

<sup>494</sup> *Захер-Мазох Л. фон*. Жіночі образки з Галичини. – С. 26.

драму доброго приятеля Драгоманова, відомого економіста й послідовника Маркса Миколи Зібера. «Цією драмою, – писала Людмила Міщенко, – було безмірне, болісне, незадоволене кохання Зібера до його власної жінки»<sup>495</sup>. Дружиною Зібера була Надія Шумова. Коли Зібер вивчав економіку в Парижі й жив у Латинському кварталі неподалік Théâtre de l'Odéon, Шумова була студенткою-медичкою Бернського університету й приїздила до чоловіка тільки на різдвяні й великодні канікули. Але приїздила не сама, а зі своєю старшою сестрою Катериною. «Сестри жили вкупі і палко любили одна одну... Приїжджаючи в Париж, сестри не розлучалися, жили в одній кімнаті. Бідний Микола Іванович ревнував свою жінку до сестри, а Катерина Олімпіївна, як видно, не дуже любила його і ставилась до нього задержувато. Із цього виникали нові вибухи роздратування Зібера, гризоти його жінки і сцени Шумовій»<sup>496</sup>. Надія Шумова постає тут дуже схожою на Ванду – героїню «Венери у хутрі» Захер-Мазоха, де є епізод, коли до Ванди приїздить її товаришка й та починає ігнорувати свого коханого, бо їй куди приємніше проводити час із любовою подругою<sup>497</sup>. Герой страшенно мучиться, хоч, зрештою, на відміну від Зібера, знаходить вихід із ситуації в суто маскулінній системі цінностей. А от Зібер психічно захворів і помер у 44 роки.

Але чи маємо ми право трактувати українську жінку XIX століття у стратегії Захер-Мазоха, а його самого – як виразника «української душі»<sup>498</sup>? Чи не «погрішив» Захер-Мазох «проти реалізму» і в жіночому питанні? Спробуємо коротко з'ясувати.

Розпочнімо з народних пісень, бо ще Олексій Павловський у своїй граматиці української мови називав «схильність до музики й співочий талант» прикметною рисою українського характеру<sup>499</sup>, а Микола Цертелєв пробував шукати в наших старих піснях

<sup>495</sup> Міщенко Л. З минулого століття. Спомини // За сто літ. Матеріали з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Київ, 1929. – Кн. 4. – С. 111 (далі: За сто літ).

<sup>496</sup> Там само.

<sup>497</sup> Захер-Мазох Л. фон. Венера у хутрі // Захер-Мазох Л. фон. Вибрані твори. – Львів, 1999. – С. 291.

<sup>498</sup> Пор.: Deleuze G. Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel. – Buenos Aires, 2001. – P. 29.

<sup>499</sup> Павловський А. Грамматика малороссийского наречия. – Санкт-Петербург, 1818. – С. III.

«поетичний геній народу, його дух»<sup>500</sup>. При цьому, звісно, не слід забувати й тієї обставини, на якій наголошував Михайло Павлик у статті 1887 року «Причинок до «етнографії любви»: ані весільний обряд<sup>501</sup>, ані народні пісні не дають уявлення про реальні стосунки між статями, бо все те виникло дуже давно, «...ще з тих пір нашого життя, коли парубки або хапали собі дівки, або їх купували, або хоть коли родичі силували дочки замож...»<sup>502</sup>. І все ж таки навряд чи є підстави цілком відмовляти народним пісням у «реалізмі». «Коли се правда, – писав Іван Франко у своїй праці «Жіноча неволя в руських піснях народних», – що мірою культурності всякого народу може служити то, як той народ обходиться з жінками, то й се безперечна правда, що русько-український народ після сеї міри покаже ся високо культурним в одношеню до других сусідніх народів. Од давних давен всі учені люде, котрі пильно придивлялися до життя руського народу, признавали, що русини обходяться з своїми жінками далеко лагідніше, далеко гуманніше й свободніше, аніж їх сусіди»<sup>503</sup>. Про це недвозначно свідчить і те, каже Франко, що «в піснях щиро руських погляд на жінок і на права мужа далеко гуманніший, чуття далеко лагідніше й чистіше, ніж в піснях бродячих, т. е. перейнятих від других народів»<sup>504</sup>. Усе це так. Але, з другого боку, Франко не може не помітити, що українські жіночі пісні про сімейне життя – то справжні «жіночі невольничі псалми»<sup>505</sup>. Раніше це саме стверджував і Олександр Боровиковський. «В українських піснях, – писав він, – оспівується переважно горе любові; якщо ж заходить мова про радість, то здебільшого в минулому, для протиставлення теперішньому. Навіть у тих піснях, де сказано про щастя кохання, майже неодмінною є тривога, коли не мука»<sup>506</sup>. Дуже сумними є й наші весільні пісні. Недаром, каже Боровиковський,

<sup>500</sup> *Цертелев Н.* Опыт собрания старинных малороссийских песней. – Санкт-Петербург, 1819. – С. 3.

<sup>501</sup> Див. про нього: *Вовк Хв.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології. – Прага, 1928[?]. – С. 215–337.

<sup>502</sup> *Павлик М.* Причинок до «етнографії любви» // Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. V (1886–1889). – Чернівці, 1912. – С. 157.

<sup>503</sup> *Франко І.* Жіноча неволя в руських піснях народних. – Львів, 1882. – С. 3.

<sup>504</sup> Там само. – С. 36.

<sup>505</sup> Там само. – С. 4.

<sup>506</sup> *Боровиковский А.* Женская доля по малороссийским песням. Очерк из малороссийской поэзии. – Санкт-Петербург, 1879. – С. 13.

«повінчану дівчину порівнюють у піснях зі зламанною калиною, зі скошеною травою. З цієї миті вона навіки належить чоловікові»<sup>507</sup>. Словом, жінка однозначно сприймає заміжжя як неволю й горює за своєю колишньою дівочою свободою. І це стосується не лише жінок-селянок. Уже згадувана мною Людмила Міщенко – дружина київського історика й філолога Федора Міщенка – писала, як під час вінчання вона, хоч була вільна, освічена й незалежна жінка, чия майбутня доля аж ніяк не нагадувала долю селянки, так гірко плакала, що до неї підходили знайомі дами й «тихенько просили заспокоїтись, «а то носик буде червоний»<sup>508</sup>. І ще одне: в українських піснях «майже ніколи не йдеться про сімейне щастя»<sup>509</sup>. Як же це все можна пояснити? Боровиковський був певен, що це не так віддзеркалення сумних реалій, як свого роду «поезія для поезії», яка має на меті «розважити душу» – не більше<sup>510</sup>. Але навіть коли це так, то все одно сам мінор народних пісень красномовно свідчить про те, що гендерної рівності в середовищі простолюду не було. І вже аж ніяк не є «поезією для поезії» ота часто згадувана в наших піснях «дротяная нагайка», що нею чоловік б'є свою дружину<sup>511</sup>. Часом він катує її ледь не до смерті, як ось у цій пісні, що її наводив Франко: «Ой з півночі комора дудніла, / Ой з півночі нагайка шуміла, / А над ранок миленька й умліла...»<sup>512</sup>. Франко міг би навести й цілу низку зібраних ним приказок і прислів'їв: «Жінка не бита, як коса не клепана», «Жінка не любить такого чоловіка, що її не б'є», «Я свою жінку люблю, але іно в ночі, а вдень робю нев, як конем»<sup>513</sup>. У цих паремія жінка грає роль чи то вже домашньої невольниці, чи свійської тварини. І це теж, як на мене, не гра фантазії,

<sup>507</sup> Там само. – С. 37.

<sup>508</sup> *Мищенко Л.* З минулого століття. Спомини. – С. 107.

<sup>509</sup> *Боровиковский А.* Женская доля по малороссийским песням. Очерк из малороссийской поэзии. – С. 39.

<sup>510</sup> Там само. – С. 7.

<sup>511</sup> Там само. – С. 40 прим.

<sup>512</sup> *Франко І.* Жіноча неволя в руських піснях народних. – С. 28.

<sup>513</sup> Галицько-руські народні приповідки: У 3 т. / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. 2-е вид. – Львів, 2006. – Т. 2. – С. 169, 174. Пор. із приказками, зібраними Матвієм Номисом: «Мужик жінку б'є, коли їсти хоче», «Як нема на кого, то на жінку», «Люби, як душу, а труси, як грушу», «Як чоловік жінки не б'є, то вона, як колода, гниє», «Дались у знаки чоловіка кулаки» тощо [Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших / Уклав М. Номис. – Київ, 1993. – С. 98, 158, 403, 405].

а вкрай непривабливі житейські реалії. Недаром письменниця-феміністка Євгенія Ярошинська, яка добре знала селянські звичаї та обичаї на Буковині, писала: «Жиючи в якнайбільшій залежності від свого чоловіка, селянка тратить з часом охоту до мислення та здається цілком на його прикази... Хоть яка трохи заворушиться, дасть знак, що жиє, то вже її приголомшать хоть словами, хоть кулаками, і відхочеться їй всього, не то бути нарівні з чоловіками»<sup>514</sup>. А чоловіки «бояться, щоби жінки колись не взяли верх над ними, та тому не допускають їх ні до чого, окрім до господарства, до праці... На Буковині навіть по смерті свого чоловіка жінка залежна, і то ще може більше, як за життя. Чоловік, умираючи, не записує своїй жінці нічого, але лишає її на ласку дітей... Така на ласку дітей zostавлена мама – то найнещасливіше створіння, що вже не раде й своєму життю»<sup>515</sup>.

Варто відзначити, що, на думку Франка, ті пісні, в яких жінка постає цілком пригнобленою істотою, здебільшого пізні за походженням. Мовляв, раніше такого гніту жінок, як тепер, не було, а пояснити це можна суто соціальними причинами, перш за все зuboжінням люду<sup>516</sup>. Взяти хоч би насильне заміжжя. «Случаїв дійсного силування, де дівчину мимо її волі віддають заміж за її нелюбого чоловіка, – писав Франко, – серед руського народу взглядно мало. Здаєсь, що послідніми часами їх стає чимраз більше, а особливо між біднішими людьми»<sup>517</sup>. Я не можу ані підтвердити, ані спростувати цю думку. Але інакший погляд на це питання цілком можливий. Принаймні Михайло Драгоманов уважав, що «в українських обрядових піснях, як хороводних, так і весільних, відносини до жінки грубші, родина виходить далеко патріархальнішою, ніж у піснях любовних і родинно-свояцьких, необрядових»<sup>518</sup>. З цього випливає, що чим старші твори, тим вони патріархальніші. Хоча, з другого боку, Драгоманов трактував новітні народні пісні, передовсім солдатські, як територію нічим не прикритого гендерного

<sup>514</sup> *Ярошинська Є.* Як ведеться нашим селянкам на Буковині, коло Вікна // Народ. – 1890. – Ч. 10. – С. 155.

<sup>515</sup> Там само.

<sup>516</sup> *Франко І.* Жіноча неволя в руських піснях народних. – С. 5.

<sup>517</sup> Там само. – С. 7.

<sup>518</sup> *Драгоманов М.* Замітки про систематичне видання творів української народної словесності // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. – Львів, 1899. – Т. I. – С. 96–97 прим.



насилства, що його не можна побачити в піснях старих: «Побіч цинізму та продажності пестоців іде грубіянство. І справді, великоруські пісні, що записуються тепер по Україні, визначаються грубіянством образів поведенції з жінками, що чинить такий контраст із ніжністю відносин полів, особливо парубків з дівчатами, у старих українських піснях»<sup>519</sup>. Ясна річ, і в старих піснях стосунки між статями далеко не завжди ідилічні. Досить пригадати хоч би пісню про подолянку, де є слова: «Ей, волю ж бо я в тім Дунаю втонути, / Як козакові за миленькую бути. / Я в Дунай втону, то й у морі виплину, / Як за козака піду, то навіки загну!», з приводу яких Франко писав: «Знаємо, що козаки-запорожці дуже низько ставили жінок і покидали їх частенько, щоб вступати в тогдішні незлічимі війни. Бути жінкою козака представляється подолянці вершком всякого лиха, гірше самої смерті»<sup>520</sup>.

Мені здається, що в старих піснях стосунки між чоловіком і жінкою значно м'якші й лагідніші власне тому, що то були *жіночі* пісні. Принаймні Михайло Максимович у передмові до «Малороссийских песен» (1827), ніби заперечуючи тезу Захер-Мазоха про «козацькість» української жінки, стверджував: «Риси корінного племені найбільше збереглися між дівчатами й жінками, які, будиши відокремлені від своїх завзятих козаків, дуже грубих стосовно них, чужих усякій домовитості, і не беручи жодної участі в їхніх громадських справах, знаходили все в мирних справах домашнього, сільського життя»<sup>521</sup>. Мабуть, і справді, український характер, яким він постає з наших старовинних пісень, – *характер жіночий*<sup>522</sup>. Це добре видно навіть у тих піснях, що змальовують козацьку звитягу, тобто «смерть козаків, їхній від'їзд на чужину, журбу за рідним краєм чи бої, а потім спомини про них. Тут майже завжди знайдете журбу матері за сином або сестри за братом; любов батька

<sup>519</sup> Драгоманов М. Псування українських народних пісень // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. – Львів, 1900. – Т. II. – С. 209.

<sup>520</sup> Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних. – С. 8–9.

<sup>521</sup> Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. – Москва, 1827. – С. V.

<sup>522</sup> У цьому сенсі Пантелеймон Куліш, очевидно, мав рацію, коли пробував формувати філософію культури, в якій «жіночий елемент буде стояти на першому місці, бо жінка менше живе розумом, більше серцем», та коли стверджував, що, на відміну від інших народів, які славляться чоловіками, український дух «робиться в душі жіночий» [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 1. – С. 123].

ви навряд чи стрінете»<sup>523</sup>. Як бачимо, навіть старовинні козацькі пісні засвідчують чіткий розподіл гендерних ролей та ще й виразну гендерну асиметрію. Але куди більше її видно в піснях про кохання. «Пісні про кохання, – каже Максимович, – спершу належали, здається, жіночій статі, разом із самим почуттям. Вони сповнені жагучої пристрасті»<sup>524</sup>. Виходить, що кохання від самого початку було суто жіночою прерогативою, а чоловік його навряд чи знав. Принаймні «чоловічі пісні, де видно ніжність почуття любові, належать, мабуть, до пізнішого часу»<sup>525</sup>. Точніше кажучи, чоловіче кохання стає більш-менш поширеним явищем уже в часи *після козаччини*, десь у XVIII столітті, після гетьмана Скоропадського. Нарешті, про фемінність світу старовинної української пісні свідчить і ще одна обставина. «Стосовно співу, – писав Максимович, порівнюючи українські та російські пісні, – то в росіян куди краще співають чоловіки – це ніби їхня прерогатива; в Україні цією здатністю, і часом високою мірою, володіє жіноча стать»<sup>526</sup>.

Так чи інакше, ставлення до жінки в солдатських піснях XIX століття значно брутальніше, ніж у піснях старіших. Як приклад Драгоманов наводив пісню, записану на Поділлі в 1869 році: «Ой у полю деревенька, / Ні велика, ні маленька, / Єсть у тії деревеньці / Шинкарочка молоденька. / А у тої шинкарочки / Єсть у неї три дочки: / Їдна Маша, друга Саша, / Третя Катя, моя душа. / А до Каті Ваня ходить, / Без расчету деньги носить, / А взяв Катю за станочок, / Вдарив її у писочок, / Повалилася на грушу: / «Люблю Катю так, як душу! / Стій, Катя, не валися, / Як любила, так любися». / А до Каті Ваня ходе, / Без зачоту деньги носе, / Хоч не руб-два, то полтину, / Набрал ситцю на спідницю, / А китайки на обкладки, / Поясочок на станочок, / На головочку цвіточок, / Завів Катю у садочок, / Вдарив Катю у видочок: / «Ой, стой, Катю, не хилися! / Коли любиш, то любися, / А не любиш, откажися». / «Я любила, любить буду, / Отказуваться не буду»<sup>527</sup>.

Варто зауважити, що таке брутальне ставлення до жінки можна бачити не лише в середовищі вояччини (вояччина й гендер-

<sup>523</sup> Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. – С. VI.

<sup>524</sup> Там само. – С. VIII.

<sup>525</sup> Там само. – С. IX.

<sup>526</sup> Там само. – С. XVIII–XIX.

<sup>527</sup> М. Драгоманов, Псування українських народних пісень, с. 209–210.

не насильство – речі нероздільні) чи здеморалізованого плєбсу. Те саме могло бути й деінде. Наприклад, Марко Кропивницький в автобіографії писав про свою матір, яка походила з роду капельмейстера: «Моя мати була дуже красива жінка, гарна піаністка з прекрасним голосом; ці риси й погубили її... Батько мій зростав у злиднях, але на свободі, а от мати зростала в деспотичній родині, де лайка була найлегшою карою; за її словами, її батько прив'язував її до дерева й бив віжками і своїм батоґом. Коли мій батько, не знаючи нічого цього, попросив її руку, то вона з риданням і криком кинулась йому на шию; цей порив, доповнений двома-трьома ласкавими фразами, батько сприйняв за справжню любов до нього»<sup>528</sup>. Та все ж таки ґендерна нерівність особливо помітна в середовищі простолюду. І характерні для XIX століття стрімкі модернізаційні процеси далеко не завжди позитивно впливали на стосунки між статями. Яскравим прикладом тут може бути розвиток цукрової промисловості, який приносив на зміну селянській патріархальності цинізм, розпусту й венеричні хвороби. У 1879 році Сергій Подолинський писав, що головним осередком поширення сифілісу були бурякові плантації й цукрові заводи, які почали з'являтися в Україні, як гриби після дощу, із 1830-х років. «Кожен знає, – каже Подолинський, – що Правобережна Україна, особливо Київщина й Поділля, – головні центри виробництва цукру не тільки в Росії, а й у всій Європі. Таких великих цукрових заводів і такого скупчення їх, як у південній Київщині й на Поділлі, нема ніде, ні в Сілезії, ні в Саксонії, ні навіть у Франції й Бельгії взятих разом»<sup>529</sup>. І щоб заманити селян «на буряки», фабриканти вирішили «змішати роботу з забавою і розпустою. На бурякових плантаціях дають горілку двічі або тричі на день, грають музики, ввечорі танцюють і після того хлопці і дівчата лягають спати вкупі. Нерідко весною й літом побачиш, що по селах роз'їжджають великі порозквічувані фурґони чвіркою гарних коней, з горілкою й музикою. На фурґонах кілька гарних дівчат та молодих хлопців, усі вони співають і викликають по

<sup>528</sup> Слабченко Т. Автобіографія М. Л. Кропивницького // За сто літ. – Київ, 1927. – Кн. 1. – С. 190.

<sup>529</sup> Подолинський С. Пошесті та інші хвороби в Україні // Подолинський С. Вибрані твори / Упорядкування матеріалів та бібліографія Романа Сербина. – Монреаль, 1990. – С. 111.

селах молодь на буряки... Нерідко буває, що добрі люди замикають своїх дочок в комори або скидають з них усе, аж до сорочки, аби не дати їм утікати на буряки»<sup>530</sup>. Але дівчата все одно тікають, бо, мовляв, «на буряках музика грає, і вона спить, з ким хоче»<sup>531</sup>. Жінок не зупиняла навіть очевидна дискримінація в оплаті праці, бо всі вони належали до так званих «півробітників», які отримували на третину меншу платню, ніж чоловіки, за рівного, 12-годинного, робочого дня. Зауважу, між іншим, що така дискримінація була навіть у США – країні, де жінки-працівниці (*working girls*) користалися найбільшими правами. Подаючи оглядову статтю про американських жінок-працівниць віком від 14 до 25 років (з ким вони живуть, які їхні помешкання, скільки вони заробляють, на що витрачають зароблені гроші, які їхні здоров'я, освіта, культурні інтереси, правовий захист, що роблять жіночі товариства взаємодопомоги та філантропії, чи багато з жінок стають «жертвами громадської вдачі», тобто повіями), засновану на офіційній статистиці 1888 року, редакція газети «Народ» спеціально зазначила, що «в Америці робітницям платиться власне тільки половину того, що дістають робітники»<sup>532</sup>.

Словом, не думаю, що Михайло Павлик мав рацію, коли у своєму «Причинку до «етнографії любви» розглядав стосунки між чоловіками та жінками в мужицькому середовищі як приклад, гідний наслідування для людей середніх і вищих суспільних станів. Мовляв, «не пестощі у сільських милих на першій місці – вони ніколи не запаморочують розуму й огляду на тривніші людські стосунки з собою. Ним ще одно з одним ближче пізнається, вже зважить передом: чи підходить одно до одного красою, силою та й господарністю і маєтком, а далі прихильністю й характером? Ціле їх знакомство – се властиво всестороннє пізнаванье одно одного...»<sup>533</sup>. Як бачимо, Павлик уважає, що любові сільського парубка й дівчини є конче необхідним для подальшого щасливого життя взаємним пізнанням чоловіка й жінки. Мені здається, у цій тезі відлунює старовинна думка, чи не найкраще сформульована Сквородою: «Лю-

<sup>530</sup> Там само. – С. 111–112.

<sup>531</sup> Там само. – С. 112.

<sup>532</sup> Примітка редакції [Семенецький Я. Г. Американські робітниця] // Народ. – 1890. – Ч. 15. – С. 224 прим.

<sup>533</sup> Павлик М. Причинок до «етнографії любви». – С. 158.

бов єсть Софіна дщерь»<sup>534</sup>, тобто любов народжується з пізнання. «Як же ж відмінно діється вже в середніх верствах! – вигукує Павлик. – Про те, щоби одно одного знало або хоть старалося взнати – звичайно не може бути й бесіди. Противно, одно перед одним старанно ховає своє життя, свій настоящий характер, питоменні свої рухи й слова»<sup>535</sup>. Тут панночка цінує в чоловікові тільки його «кавалерські манери», а панич цінує у своїй обраниці її посаг або те, як швидко вона йому віддається. «В мужицькім стані чим одно з одним обичайніше, здержаніше та чемніше, тим більше одно одного цинить, знаючи, що тим краще буде їх подружжя. В вищих верствах якраз противно: все розточиться до шлюбу, а потім звичайно ні про що й говорити з собою. В мужицькім стані пізнаються дуже довго, – в вищих верствах вистає звичайно хоть би й кілька день!»<sup>536</sup>. Словом, робить висновок Павлик: «В вищих станах а в мужицтві взагалі зовсім інакше й дивляться на подружжя. В мужицькім стані видно ще, правда, досить слідів дикої минувшості; сям-там мужик наш лихо обходиться з жінкою й дітьми, але се вже тільки виїмки. *Загал русько-українських парубків цинить в своїй будушій жінці не забавницю й ляльку, – як звичайно діється в вищих станах, – а робітницю, господиню, товариша, дружину, рівну собі ві всім, окрім доступу до науки й публічної діяльності, – в чім само мужицтво також не має рішучого голосу. По всему видно, що мужик не підняв би такого крику против зрівняння женщин з мужчинами, як се чинить загал мужчин в вищих верствах*»<sup>537</sup>.

Не знаю, наскільки характеристична змальована Павликом картина для життєвих реалій Галичини й Буковини, та навряд чи вона віддзеркалює життя освічених верств Наддніпрянської України. Мені здається, мало хто з освічених чоловіків-наддніпрянців у другій половині XIX століття дозволив би собі сказати щось схоже на слова персонажа повісті Ольги Кобилянської «Царівна»: «Мужчина – то «все», а жінка – то «ніщо»<sup>538</sup>, або повторити

<sup>534</sup> Сковорода Г. Наркісс. Разглагол о том: узнай себе // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011. – С. 231.

<sup>535</sup> Павлик М. Причинок до «етнографії любви». – С. 158.

<sup>536</sup> Там само. – С. 159.

<sup>537</sup> Там само. – С. 159–160.

<sup>538</sup> Кобилянська О. Царівна // Кобилянська О. Твори: У 2 т. – Київ, 1983. – Т. 1. – С. 31.

тезу молодого галицького літератора: «Я вільнодумний, але релігія потрібна для моральності хлопів і кобіт»<sup>539</sup>. До речі, якраз релігія була одним з головних чинників, що формував в українців XIX століття суто патріархальну візію жінки. Досить пригадати хоч би приказки та прислів'я, які віддзеркалюють українську «народну філософію»: «Чому Бог не сотворив Єви з ноги Адама? щоб жінка по корчмах не бігала; чому не з руки? щоб мужа за лоб не дерла; чому не з голови? щоб не була розумніша од мужа, – але з ребра, щоб його пильнувала і йому вірно служила»; «Муж жені закон»<sup>540</sup> тощо. Більше того, тут неважко знайти й відгомін суто чернечого мізогінізму: «І так багато всякого лиха, а Бог ще жінок наплодив» або «У жінки волос довгий, та ум короткий»<sup>541</sup>. Можливо, у цих пареміях відлунює й козацький етос, адже козаки відчували себе оборонцями православної віри, вояками Христа, схожими на мальтійських кавалерів. Запорозька Січ – то свого роду «православний Афон», а козацьке ставлення до жінки по суті збігалось зі ставленням до неї ченців. Іншими словами, козаки, так само як і ченці, відчували себе «земними янголами», котрі дали Богові обітницю чистоти, тобто цурання жінки. Та й загалом, козацький світогляд, яким він постає в літературі XIX століття, дуже близький до світогляду чернечого. Недаром Дмитро Чижевський, маючи на те належні підстави, писав, що герої роману Пантелеймона Куліша «Чорна рада» висловлюють свої думки про природу речей ледь не цитатами з трактату Томи Кемпійського «*De imitatione Christi*»<sup>542</sup>. Тим часом для самого Куліша чернечий мізогінізм – річ цілком неприйнятна. Досить пригадати хоч би те, як письменник різко негативно поцінував образ жінки, створений на зламі XVII–XVIII століть мандрівним ченцем Климентієм Зиновіївим. «Його думки про другу статть, – писав Куліш, – образливі навіть для нас, чоловіків... У сорока трьох його віршах, присвячених слабшій половині людського роду, немає ані найменшої м'якості й нічого схожого на ту поезію, що нею ди-

<sup>539</sup> Драгоманов М. Австро-руські спомини (1867–1877) // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 2. – С. 202.

<sup>540</sup> Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших / Уклав М. Номис. – С. 401, 404.

<sup>541</sup> Там само. – С. 401.

<sup>542</sup> Чижевський Д. П. О. Куліш – український філософ серця // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 2. – С. 211.

хають наші народні пісні. Він подає жінку пекельним виплодком і богохульствує найобурливішим чином, намагаючись грати роль вищого за світ мораліста»<sup>543</sup>. Мовляв, якби такі погляди на жінку запанували між людьми, то «український народ був би сухим фанатиком і темним бузувіром, український народ був би низьким матеріалістом, прикритим маскою бездушного святенництва»<sup>544</sup>. Кулішева оцінка Климентія – навряд чи справедлива, принаймні неісторична. Іван Франко навіть змушений був боронити старого ченця-поета. В одному з листів до Василя Доманицького він писав: «Слідом за Кулішем ви, хоч і не так сердито, як він, докоряєте Климентію його неприхильним становищем супроти жінок. Але ж не забувайте, що Климентій дитина свого часу і зовсім не жаден вищій тип, щоб ішов поперед свого віку. Наша стара література ставиться до жінки зовсім на становищі Еклезіяста, та так воно було й скрізь по Європі з виємком хіба Провансу та трубадурів з їх шумним, а переважно нещирим культом дам, який не виключав брутального знущання над власними жінками. В Польщу той культ доходить аж у XVIII в. з усиленням французького впливу, а що ж хочете від монаха-бурлаки з початку того віку?»<sup>545</sup>. Але справа, зрештою, не в цьому. Я згадав тут Кулішеву оцінку Климентія лише для того, щоб підкреслити: якщо письменник XIX століття і дивився на жінку «крізь призму Еклезіяста», то ця призматика мала небагато спільного з чернечим мізогінізмом часів Мазепи. Взяти хоч би кирило-мефодіївських братчиків Миколу Костомарова й Опанаса Марковича. Їхнє ставлення до своїх наречених – Аліни Крагельської та Марії Вілінської (Марка Вовчка) – пройняте якоюсь екзальтованою християнською містикою. Свої стосунки з коханими жінками обидва письменники пробували будувати «на релігійно-аскетичній основі, давали нареченим своїм читати книжки релігійного змісту, обидва, не помічаючи цього, накладали певні пута на вільну, веселу, молоду дівочу вдачу»<sup>546</sup>. Так, Микола Костомаров на заручини дарує

<sup>543</sup> *Кулиш П.* Климентий, украинский стихотворец времен гетмана Мазепы // Русская беседа. – 1859. – Т. V. – Кн. 17. – С. 113.

<sup>544</sup> Там само. – С. 117.

<sup>545</sup> *Возняк М.* З приводу двадцятиліття «Кобзаря» в редакції В. Доманицького (Його листування з Ів. Франком) // За сто літ. – Київ; Харків, 1930. – Кн. 5. – С. 298.

<sup>546</sup> *Міяковський В.* Опанас Маркович у Кирило-Методіївському братстві // За сто літ. – Кн. 1. – С. 28.

своїй шістнадцятилітній нареченій книжку Томи Кемпійського «De imitatione Christi» у французькому перекладі. І в присвяті пише таке: читай цю книгу, щоб зрозуміти, що «справжні християни в шлюбному союзі з'єднуються не тільки тілом, але й духом, не для плотських утіх, не для кар'єри, не з суєти, не з того статевого прагнення, яке в світі неправдиво профанується коханням і яке є не що інше, як хіть серця і очей, не для всіляких земних насолод, а для того, щоб при взаємній допомозі пройти дружно й міцно всі спокуси до царства вічної любові»<sup>547</sup>.

Подана тут екзальтовано-романтична візія шлюбу цілком суголосна «новому благочестю» доби пізнього середньовіччя, от тільки навряд чи вона справила на жінок аж надто сильне враження. Принаймні дружина Опанаса Марковича Марко Вовчок, за словами Віктора Петрова, «воліла починати кохання з того моменту, на якому воно, звичайно, губить будь-які прикмети платонізму»<sup>548</sup>, і відзначалася такою сексуальною розкутістю, що викликала подив навіть у найгарячіших оборонців ідеї жіночої емансипації. Зрештою, набожні розважання письменників-чоловіків таки ж могли виражати глибоко зачаєний на рівні підсвідомості мізогінізм. Софія Русова згадувала, що коли Костомаров уже в похилому віці захворів на тиф, то українці Петербурга по черзі доглядали його. Історик часто марив. І ось одного разу Олександр Русов почув, як Костомаров, будиши не при пам'яті, казав: «Невже я жінка? Що може бути прилизливіше, як бути жінкою?»<sup>549</sup>. Ясна річ, це можна трактувати як прояв особливостей індивідуальної психології. Наприклад, Олена Пчілка свідчила, що свояк її матері поет-романтик Амвросій Метлинський «мав чудернацьку вдачу – духом ненавидів усе жіноцтво, весь рід жіночий, навіть малих дівчаток. Як довідувався, приїхавши з свого хутора до нас, що тата нашого нема дома, то зараз же виходив з хати, навіть не повітавшись з мамою чи з якою іншою істотою жіночою»<sup>550</sup>. Тим часом Юрій Федькович мав гомосексуальні вподо-

<sup>547</sup> В. Домонтович. Аліна й Костомаров // В. Домонтович. Проза. Три томи / Редакція і супровідна стаття Юрія Шевельова. – Нью-Йорк, 1988. – Т. 1. – С. 221.

<sup>548</sup> В. Домонтович. Романи Куліша // В. Домонтович. Проза. Три томи / Редакція і супровідна стаття Юрія Шевельова. – Нью-Йорк, 1989. – Т. 2. – С. 142.

<sup>549</sup> Русова С. Мої спомини. Рр. 1861–1879 // За сто літ. – Київ, 1928. – Кн. 2. – С. 158.

<sup>550</sup> Олена Пчілка. Спогади про Михайла Драгоманова // Україна. – 1926. – № 2–3. – С. 54.



бання (у 1880 році він навіть відбув два тижні ув'язнення за звинуваченням у гомосексуалізмі<sup>551</sup>), і саме цим Магдалена Ласло-Куцюк пояснювала деяку блідість жіночих образів, характерну для його поезії<sup>552</sup>. Те саме можна сказати й про Агатангела Кримського, чия гомосексуальність була помітна вже за часів його навчання в Колегії Павла Галагана<sup>553</sup>, а згодом виразно позначилася на поезіях циклу «Нечестиве кохання» та на образі протагоніста роману «Андрій Лаговський». Але мені здається, що у випадку Костомарова маємо справу з інтеріоризацією певних культурних матриць.

Так чи інакше, коли мати на увазі освічені верстви Наддніпрянської України, то можна стверджувати, що у справі вирішення жіночого питання вони випереджали не лише Галичину, але й країни Центральної та Західної Європи, можливо, навіть США, де жінки на ту пору здобули найбільше прав. Леся Українка прямо казала, що в цій ділянці Росія випередила Західну Європу, оскільки тут «жіноче питання вважається теоретично розв'язаним, та й на практиці жінка... має куди більшу матеріальну й моральну незалежність, ніж у Західній Європі...»<sup>554</sup>. Так само вважали й феміністки-галичанки Феліція Прухнікова, Наталя Кобринська, Ядвіга Чайковська, Ольга Франко та інші, які 10 квітня 1892 року скликали у Львові перше загальне жіноче віче, щоб розглянути жіночий рух як частину «всього емансипаційного руху, що йде до визволення від економічного і політичного гніту тих верстов, що терплять під тим гнітом»<sup>555</sup>. Взяти хоч би виступ Ядвіги Чайковської, присвячений питанню жіночої освіти. На початку доповідачка зазначила, що, за статистикою, число сімей у розвинутих країнах неухильно скорочується, тому жінка має все менше шансів вийти заміж. Це означає, що вона змушена дедалі частіше конкурувати з чоловіком на ринку праці. І тут постає питання про доступ жінки до

<sup>551</sup> *Маковей О.* Життєпис Осипа Юрія Гординського-Федьковича. – Львів, 1911. – С. 518–519.

<sup>552</sup> *Ласло-Куцюк М.* Юрій Федькович – поет-романтик // *Ласло-Куцюк М.* Творчість Шевченка на тлі його доби. – Бухарест, 2002. – С. 128–129.

<sup>553</sup> *Павличко С.* Націоналізм, сексуальність, орієнталізм. Складний світ Агатангела Кримського. – Київ, 2000. – С. 151–152.

<sup>554</sup> *Українка Л.* Новые перспективы и старые тени («Новая женщина» западно-европейской беллетристики) // *Українка Л.* Зібрання творів: У 12 т. – Київ, 1977. – Т. 8. – С. 82.

<sup>555</sup> Перше загальне жіноче віче у Львові // *Народ.* – 1892. – Ч. 9. – С. 127.

безплатної освіти: середньої та вищої<sup>556</sup>. У Європі перші кроки в цьому напрямку зробила Англія, де в 1848 році відкрилися колеї для дівчат. Пізніше Лондонський університет дозволив жінкам вступати на всі свої факультети. «Відтоді, – каже Чайковська, – справа едукатійного визволення жінщини в Англії рішена, бо двері науки, так довго замкнені, тепер для жінщини отворені»<sup>557</sup>. Університетська освіта доступна для жінок також у Швеції, Франції, Італії та Швейцарії. В одному лиш Цюрихському університеті в 1873 році навчалася 114 жінок. Але раніше, ніж деінде, жіноча освіта з'явилася в Російській імперії. Це сталося ще на початку 1840-х років. «Чудно справді, – продовжує доповідачка, – що в тій державі, що не додержує кроку поступові цивілізації інших європейських держав, справа визволення жінщини дійшла до таких корисних результатів»<sup>558</sup>. Ці результати будуть вражати ще більше, коли згадаємо, що наші жінки здобували освіту не лише в пансіонах, гімназіях та університетах імперії, але й за кордоном. Як стверджував Драгоманов, у 1870-і роки в Цюрихському університеті серед громадянок Росії, які там навчалися, десь 75 % були з України<sup>559</sup>. Наші дівчата здобували освіту і в інших західних університетах. Наприклад, донька Софії Русової Люба вивчала медицину в університеті Монпельє. «Французи, і професори, і студенти, – згадувала Русова, – добре ставилися до наших студенток, відзначали їхню працьовитість. Вони казали: «Якщо ви ввечері пізно, коли все місто спить, побачите освітлене вікно, то будьте певні, що то вчиться руська студентка». Студенти, хоч спочатку, коли з'явилися наші студентки, і сіпали їх за коси, але потім ставали гарними товаришами, допомагали їм в студіях...»<sup>560</sup>.

<sup>556</sup> Там само.

<sup>557</sup> Там само. – С. 128.

<sup>558</sup> Там само. Щоб пояснити цей парадокс, зазначимо принагідно, що, за слухним спостереженням Михайла Драгоманова: «Жіноцька освіта в Росії єсть цілком послідок громадської праці. Держава, начальство навіть зробило все, що могло, щоб пошкодити цьому ділові... Не можемо не нагадати, що перші жіночі гімназії заклались не тільки не урядом, а й не в столицях, а в провінції... Потроху скрізь таки в Росії позакладались жіночі гімназії, – котрим подібні тепер хочать закласти французи!» [(Драгоманов М.) Грунт, книжка та «препятствія» (листи й уваги про новини на Україні) // Громада. Українська збірка, впорядкована Михайлом Драгомановим. № 4. – Женева, 1879. – С. 310].

<sup>559</sup> Драгоманов М. Австро-руські спомини. – С. 189.

<sup>560</sup> Русова С. Спомини. 1879–1915 // За сто літ. – Київ, 1928. – Кн. 3. – С. 180.

Це саме питання порушила у своєму виступі на вічі у Львові й Наталя Кобринська – «піонерка жіночого руху» в Галичині<sup>561</sup>. «Найперша причина жіночого руху, – наголосила вона, – то капіталістична продукція, котра запотребувала вільної праці як мужчин, так і женщин. Через те індивідуальна, домашня, родинна господарка, так звана *Naturalwirtschaft*, провалюється, фабрична продукція загортає усі галузі людської праці, і *родина перестає бути економічною інституцією*. Коли на початках капіталістичної продукції виступає лиш мужчина против мужчини, з улпшенням машини, котра вимагає щораз менше мускулярних сил людських, стає против мужчини жінка, а против жінки дитина. Через наплив конкурентів розпочинається боротьба пола і віка; жінки роблять конкуренцію чоловікові, а доньки батькові, як деякі автори люблять патетично виражатись»<sup>562</sup>. І на цій дорозі, каже Кобринська, жінки скрізь натикаються на опір чоловіків. «Та найбільше опору дізнали жінки від мужчин, коли зачали добиватись до університетів. Тут стали міряти і важити їх мозок, розбирати відносини мозку до розміру цілого тіла. А багато учених, переважно німецьких, як Гірт, Бішоф, Беренбах, Рейх і др., стали після того вносити о спосібності чи неспосібності жінки до стисло наукових студій»<sup>563</sup>. Зрештою, каже Кобринська, опір чоловіків упав найперше в США та Росії<sup>564</sup>. Мені здається, що тут письменниця-феміністка передає кути меду, бо чоловіки дуже часто якраз гаряче підтримували прагнення жінок до освіти. Згадаймо хоч би статтю Леоніда Глібова «Про стан жіночої освіти», надруковану на шпальтах газети «Черниговский листок» 19 липня 1861 року. Не за горами той час, – пише Глібов, – коли жінки будуть отримувати університетську освіту нарівні з чоловіками й «жінка буде вважати образою поблажливі розмови з нею освічених чоловіків про погоду, вбрання, плітки тощо. Втішне явище в цьому сенсі подає нам петербурзька громада, де вже не видається дивним і для дам не лише відвідувати публічні лекції в університеті, але навіть систематично вивчати науки на університетській лаві: серед студентів Петербурзького університету вже

<sup>561</sup> Франко І. Молода Україна. Часть перша. Провідні ідеї і епізоди. – Вінніпег, 1920. – С. 36.

<sup>562</sup> Перше загальне жіноче віче у Львові // Народ. – 1892. – Ч. 11–12. – С. 163.

<sup>563</sup> Там само. – С. 164.

<sup>564</sup> Там само.

кілька панн постійно й старанно опановують предмети, для них нібито сухі й непотрібні»<sup>565</sup>.

Не дивно, що освічені жінки Наддніпрянської України брали активну участь у громадському житті. Наприклад, у 1870-х роках «Общество дневных приютов для детей рабочего класса» в Києві очолювали найінтелігентніші жінки міста – дружини професорів Університету св. Володимира. Головою товариства була Людмила Драгоманова, а допомагали їй Варвара Антонович, Олександра Кістяківська, Анна Іконникова, Євдокія Гогоцька й інші. Та навіть ті жінки, які присвятили себе справі виховання власних дітей, відзначалися цілковитою незалежністю в поглядах на життя. Красномовним прикладом тут може бути молодша сестра Опанаса Марковича Катерина Керстен. Ось уривок з її листа до Марковича від 15 грудня 1864 року, в якому виразно звучить незгода з патріархальною моделлю поведінки: «Скажи, будь ласка, навіть ти у своєму останньому листі на доказ кожного свого погляду покликаєшся на тата. Чи не думаєш ти прикритися від моїх заперечень його авторитетом? Годі, в цьому чути безсилість. Тим паче що покликатися на цей авторитет цілком марно. Батьки мають право на покірність своїх дітей у всьому, крім свободи думки й вільності переконань. У наш просвічений час ніхто не в силі накласти ембарго на думку»<sup>566</sup>.

Так само незалежно трималася жінка й щодо свого нареченого. Можу навести хоч би такий промовистий епізод, що зринає в спогадах Людмили Міщенко. Вона вже заручена з Федором Міщенком. Невдовзі має бути весілля. І якось за родинним столом дівчина необережним рухом перекидає на свою нову шовкову сукню каву. Мати дуже гнівається і, звертаючись до її нареченого, каже: «От, маєте! Тепер уже ці неприємності впадуть на вашу голову». А той відповідає: «Відчуваю, відчуваю. І як це ви так...» Дівчина зміряла його холодним поглядом, сказала: «Ви можете уникнути цього, ще не пізно» – і пішла у свою кімнату<sup>567</sup>. Зрештою, вони таки одружилися, і жінка стала справжнім товаришем для свого чоловіка,

<sup>565</sup> Глібов Л. [Про стан жіночої освіти] // Глібов Л. Твори: У 2 т. – Київ, 1974. – Т. 2. – С. 241.

<sup>566</sup> Міяковський В. Опанас Маркович у Кирило-Методіївському братстві // За сто літ. – Кн. 1. – С. 45.

<sup>567</sup> Мищенко Л. З минулого століття. Спомини. – С. 133.

а він – для неї. Їхнє життя – приклад життя рівного з рівним. «Мій чоловік, – писала Людмила Міщенко про їхнє перебування за кордоном, – багато працював у своїй спеціальності в Берліні, Ляйпцигу, в Італії і в Парижі. І в той же час він займався й моєю освітою, вибирав для мене серйозні книжки для читання, знайомив з мистецтвом, пояснюючи його пам'ятники; крім того, я робила для чоловіка виписки, переписувала й коректувала його праці, а в Парижі слухала лекції з французької літератури та вдосконалювалася у французькій мові, яку я знала з дитинства»<sup>568</sup>.

Ясна річ, патріархальні звичаї нікуди не зникли, але в житті освічених кіл Наддніпрянської України вони не відігравали істотної ролі. Скажімо, Софія Русова з чотирьох років була заручена з Дмитром Лизогубом, але це нічого не означало ані для неї, ані для нього. Вони взагалі познайомилися аж у 1878 році, приблизно за рік до того, як Лизогуб за свою революційну діяльність зійшов на ешафот на Скаковому полі в Одесі<sup>569</sup>. Навіть таїнство шлюбу в житті освічених людей часто перетворювалося на звичайну данину традиції, порожню форму, такий собі симулякр. Та ж таки Софія Русова згадувала, як у Києві до них у гості вперше прийшло подружжя Старицьких: «...Він високий, величний з чорними вусами, вона маленька жвава щебетушечка. Мені було 12 літ, а їй ще не було 15: вона побачила мої ляльки та й з дитячою зацікавленістю кинулася до них (а я вже соромилася, що ніяк не можу їх закинути!) – і ми почали разом гратися. Софія Віталівна, шепелявлячи, як справжня дитинка, з веселим сміхом оповідала, як вони одурили попа, що не хотів їх вінчати, бо «не виходили года»<sup>570</sup>.

Не думаю, звісно, що руйнування патріархальних традицій відбувалося геть безболісно. Коли Русова невінчаною розпочинала своє спільне життя з чоловіком у Петербурзі, то її не лякали ні матеріальні труднощі, ні робота – її лякало лиш те, що доведеться жити в одній кімнаті з чоловіком: «Теперішня молодь простіше ставиться і до сексуальних відносин, і взагалі до соромливості, але мені, вихованій у прозоро-чистій атмосфері нашого дівочого життя, мені, яка думала, що можу завагітніти від першого поцілунку мого нареченого, це життя в одній кімнаті стояло переді мною,

<sup>568</sup> Там само. – С. 109.

<sup>569</sup> Русова С. Мої спомини. Рр. 1861–1879. – С. 141.

<sup>570</sup> Там само. – С. 143.

наче якийсь кошмар»<sup>571</sup>. Та попри все, наддніпрянські жінки вже в другій половині XIX століття прагнули бути нарівні з чоловіками в усьому. Часом оце їхнє прагнення набувало й крайніх форм. Михайло Драгоманов, згадуючи київську жіночу групу «Гав», каже, що вони мали «хлоп'ячі» манери й зловживали алкоголем. При тому, продовжує Драгоманов, Сергій Подолинський, який був близький до цього гуртка, «пресерйозно спорився з моєю жінкою, котра дивилась на пияцтво «Гав» як на «безобразие», а на потворство йому з боку мужчин як на гріх проти людськості, і доказував, що коли жінка хоче мати рівні права з мужчиною, то мусить рівнятися з мужчинами в усьому!»<sup>572</sup>.

Тим часом у Наддністрянській Україні патріархальні традиції були значно сильніші. Ось що розповідала дружина Єлисея Трегубова Антоніна про те, як її молодша сестра Ольга виходила заміж за Івана Франка. Коли Франко в 1885 році познайомився в Києві з Ольгою, та навчалася на вищих жіночих курсах. Франкові вона дуже сподобалась. Тож, повернувшись до Львова, поет листовно просив Єлисея Трегубова, який був опікуном Ольги, висватати йому дівчину. «...Але в нас, – пише Антоніна Трегубова, – не було звичаю втручатися в таку інтимну справу дорослої вже людини. Єлисей Кипріянович порадив Франкові самому звернутися до Ольги»<sup>573</sup>. Якщо вже Франко – один із найпрогресивніших чоловіків у Галичині – сватався до дівчини таким старосвітським маніром, що тоді казати про інших! Зрештою, Франко постає тут усього лиш носієм тогочасних галицьких звичаїв, які були дуже консервативні. Скажімо, коли трохи згодом Антоніна Трегубова разом з Ольгою були у Львові, то їх вразила вечірка в «Просвіті»: панночки весь час стояли в залі окремо від чоловіків та ще й під пильним наглядом своїх матерів. Кавалери підходили до них, запрошували на танець, а потім відводили на своє місце. І все це відбувалося в цілковитій мовчанці. Франко пояснив, що то такий звичай: «не можна розмовляти за танцями, бо зараз скажуть, що залицяєшся»<sup>574</sup>.

Це не означає, що справа емансипації жінок у Галичині та Буковині стояла на мертвій точці. Ні. Наприклад, іще в червні 1853 року

<sup>571</sup> Там само. – С. 158.

<sup>572</sup> Драгоманов М. Австро-руські спомини (1867–1877). – С. 189 прим.

<sup>573</sup> Трегубова А. Дещо з життя Ольги Франкової // За сто літ. – Кн. 5. – С. 266.

<sup>574</sup> Там само.

Северин Шехович почав видавати у Львові перший український жіночий журнал «Лада» («письмо поучительное руским дівицам и молодицам в забаву и поученіє»), в якому публікував розважальні оповідки, анекдоти, лікарські рецепти, поради щодо виховання дітей («Воспитаніє дітей физическое»), етикету («Правила благопристойности и тонкого благонравія»), гігієни та косметики («О наружном виді дівиці», «Красота женская»), моди тощо<sup>575</sup>. У 1868–1870 роках Шехович там-таки у Львові видавав двотижневий жіночий журнал («письмо для красавиц») «Русалка»<sup>576</sup>. Жіноче питання порушувалося й на сторінках інших галицьких видань. Так, у 10-му числі львівського часопису «Мета» за 1865 рік Марко Вовчок опублікувала свій «фізіологічний нарис» під назвою «Парижанка». А в 1880-х роках зароджується й галицький фемінізм. Прикметно те, що автором чи не першого за часом викладу засад фемінізму в Галичині став чоловік – Михайло Павлик. Саме він написав для подруги своєї сестри Анни – Марії Шім – доповідь під назвою «Про жоночу долю». Шім мала виголосити її 28 серпня 1885 року в Косові під час молодіжної гірської мандрівки.

«Незавидна тепер наша доля, – каже Павлик від імені жіноцтва. – Скрізь, на цілім світі, в кождім народі і в кождім стані, нас, женщин, не допускають до громадських, краєвих і державних справ, до всеї тої, ручної чи духовної, праці, до всіх тих занять, що мужчин, а через се ми не можемо стояти о своїх силах, о своїм розумі, о своїм заробку і стаємо тягаром то для нашої родини, то знов для мужчин, наших будущих чоловіків»<sup>577</sup>. Словом, сьогодні жінка цілком залежна від чоловіка. «Чи ж може тут межі нами бути правдива, некорисна любов, правдиве поважанье одно одного, правдиве щастя межі мужчиною а женщиною? – питає письменник, щоб одразу ж відповісти: – Ні! бо нема в нас рівного заробку, рівних прав, рівного образування»<sup>578</sup>. Ясна річ, усі – і чоловіки, і жінки – прагнуть жити у світі, заснованому на принципах добра й справедливості. Але як цього досягти? Для освічених чоловіків і жінок, переконаний

<sup>575</sup> *Ігнатієнко В.* Бібліографія української преси. 1816–1916. – Харків; Київ, 1930. – С. 40.

<sup>576</sup> Там само. – С. 53.

<sup>577</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. IV (1882–1885). – Чернівці, 1910. – С. 378–379.

<sup>578</sup> Там само. – С. 380.

Павлик, «нема іншого виходу, як лиш такий, щоби 1) *женицини могли стояти о своїй праці* і 2) *щоби були образовані*»<sup>579</sup>. Напевно, веде далі автор, є ще чоловіки, «котрі скажуть, що як женщина буде образована і буде мати свій власний хліб, то нікому буде виходити замуж і мати й виховувати діти. Так самісінько казали колись дідичі: хто ж буде робити, – казали вони, – як мужика зроблять своїм паном, як увільнять його від панщини?»<sup>580</sup>. Отже, сучасний стан жінки – не що інше, як форма соціального рабства. І коли його ліквідувати, тоді всім стане краще, бо чоловік «буде мати коло себе рівного собі розумом і працею товариша, порадника, помічника, а не, як тепер, кепського слугу або й невільника»<sup>581</sup>. А далі Павлик робить стислий історичний екскурс, подаючи у феміністській стратегії процес формування сучасних шлюбу й сім'ї та пояснюючи причини появи жіночого руху. У візії письменника історія людства від найдавніших часів до сьогодні постає історією боротьби жінки за рівні права з чоловіком. «Відколи світ світом, – прямо каже Павлик, – жєнщини завзято боролися о рівність з мужчинами, при чім то одні, то другі підносилися»<sup>582</sup>. Письменник підкреслює, що саме жінки є творцями ідеї рівності всіх людей (її появу він пов'язує з добою матріархату), саме жінки «перші зачали обробляти землю й заводити всяке ремесло, і через то власне жінки поклали першу підвалину до стального і кращого життя на світі»<sup>583</sup>. Навіть сучасна моногамія є наслідком тривалої боротьби жінок за свободу й рівні права з чоловіками. І ця боротьба, каже на завершення Павлик, продовжується. Це особливо помітно в ділянці освіти. Погляньмо на приклад Америки, Англії й інших країн, де є вже чимало жінок з університетською освітою, жінок-докторів і професорів<sup>584</sup>.

Утім, для Галичини й Буковини ідеалам жіночого руху навіть на початку 1890-х років було ще дуже далеко до втілення в життя<sup>585</sup>. Недаром Павло Грабовський уважав, що змальований Ната-

<sup>579</sup> Там само. – С. 382.

<sup>580</sup> Там само. – С. 383.

<sup>581</sup> Там само.

<sup>582</sup> Там само. – С. 384.

<sup>583</sup> Там само. – С. 385.

<sup>584</sup> Там само. – С. 386–387.

<sup>585</sup> Про форми феміністського руху в Галичині й Буковині можна судити з програми перших жіночих зборів, що відбулися 1 вересня 1891 року в Стрию, куди прибули жінки з-під Бродів, Бережен, Коломийщини й Буковини. Програма збо-



лею Кобринською в повісті «Ядзя і Катруся» (1890) тип освіченої жінки є «дуже блідним і для нашого часу – забареним»<sup>586</sup>. Тому він радив галицьким феміністкам учитися в жінок Наддніпрянської України: «Якими б не були там умови державні, а передова частина громади стоїть вельми високо і досить твердо. Тоді як в Русі австрійській немає навіть ні одної гімназії дівчачої, а жіноче питання почало прокидатись ось тільки тепер, – в Росії освіта жіноча грає не останню роллю, а жінчина... бере живу участь в письменстві та науці. Під кінець шістдесятих, а переважно з сімдесятих років жінчина виступає вже і яко громадянка в різних появах поступового руху суспільного. У всіх на очах відбувався хрестовий похід в нарід, всі знають і ту сумну долю, ті жертви, які принесла до вітваря батьківщини жінчина. «Мужицьке руб'я вдягши замість «плаття», / Роззувши геть злочинно «башмаки», / Я йшла туди, де стогнуть наші браття, / Де вічно труд і бідняки»<sup>587</sup>, – казала перед судом ота подвижниця устами сучасного поета...»<sup>588</sup>. І як приклад подвижницького чину українки в ім'я народу Грабовський розглядає життя доньки Михайла Максимовича Ольги (пом. 1891). «Скінчивши вищі жіночі курси в Києві, – пише поет-засланець, – вона зайняла скромне місце сільської учительки в Переяславському повіті. Діяльність її одразу звернула на себе увагу членів ради шкільної. Глибоко віддана праці, вона вкладавала в неї всю душу. Стоявши повище від усіх інших учителів з погляду умислового, вона завела нові педагогічні прийоми тощо..., але не в цьому її головна заслуга, а в тому, що вона зуміла прихилити до себе дітвору... Пробувши півтора року в коваленській школі, вона була переведена в с. Корніївку. Діти нерозважно ридали на прощання, а потім писали до неї найніжніші листи... Те ж саме відбулося і при

рив така: 1) поновлення петиції до Державної ради (першу петицію подали спільно українки, чешки й німкені в 1890 році) про дозвіл жінкам вступати до університетів, передовсім на медичні факультети, та відкриття бодай однієї жіночої гімназії; 2) відозва до жінок Галичини й Буковини; 3) організація жіночої взаємодопомоги, наприклад догляду за дітьми, коли мати йде на роботу, спільних кухонь; 4) видання жіночого альманаху [Жіноча справа. Перші жіночі збори в Стрию // Народ. – 1891. – Ч. 20–21. – С. 282–284].

<sup>586</sup> Грабовський П. Дещо в справі жіночих типів // Народ. – 1894. – Ч. 7–8. – С. 107.

<sup>587</sup> Це – переклад другої строфи знаменитої поезії Олександра Боровиковського «К судьям» (1877).

<sup>588</sup> Грабовський П. Дещо в справі жіночих типів. – С. 108.

переїзді її з Корніївки до с. Дем'янців, де вона й скінчалась від чаду...»<sup>589</sup>. Грабовський, мабуть, не знав, що смерть українки-народниці Ольги Максимович аж ніяк не була нещасним випадком – дівчина покінчила життя самогубством. І смерть цієї молодой, сповненої сил жінки справила на її київських друзів, ідеалістів-народників, гнітюче враження. За словами Марії Беренштам-Кістяківської, ця загибель «гостро ставила перед нами фатальні питання про життя та смерть, про значення всіх заходів і справ, укриваючи все це похмурою тінню сумнівів і безнадії. Найважче ці враження одбивались на жіночій половині нашого гуртка, і дехто з нас довго не могли заспокоїтись душею після підступів туги та вагання в питанні «нащо жити»<sup>590</sup>. Зрештою, це було не лише екзистенційне питання, а ще й питання «жіночої долі». Недаром Беренштам-Кістяківська згадувала, як готувала для молодіжного гуртка самоосвіти Олени Доброграєвої реферат на тему «Жіноча доля в українських народних піснях»<sup>591</sup>.

Ясна річ, жінка завжди має право вирішити це питання на користь материнського обов'язку. Про це красномовно свідчить доля дружини Андрія Желябова Ольги Яхненко. Вона була донькою Семена Яхненка – власника знаменитого Городищенського заводу, що в 1860–1870-х роках став одним з важливих осередків народницької українофільської пропаганди. У 1876–1879 роках Ольга брала активну участь у революційній боротьбі. Тоді ця молода жінка була значно небезпечнішою для уряду, ніж її чоловік. Але в 1879 році в Ольги народився син і вона відходить від революційної роботи, присвятивши себе вихованню дитини. Тоді у вир революції рушає Желябов. Чоловік – лідер «Народної волі» – присвячує своє життя революції, жінка – синові. Ба більше: через три роки після того, як загинув Желябов, щоб не зруйнувати життя синові в ролі «жени казенного государственного преступника», Ольга Желябова просить імператора Олександра III змінити своє прізвище та прізвище сина на «Яхненко» й отримує відповідний дозвіл<sup>592</sup>.

<sup>589</sup> Там само. – С. 109.

<sup>590</sup> *Беренштам-Кістяковська М.* Українські гуртки в Києві другої половини 1880-их та початку 1890-их років // За сто літ. – Кн. 3. – С. 223.

<sup>591</sup> Там само. – С. 214.

<sup>592</sup> *Рябінін-Склярєвський О.* З життя Одеської Громади 1880-х років // За сто літ. – Кн. 4. – С. 166.

І все ж таки дуже часто освічені жінки-українки розв'язували питання «жіночої долі» в ключі яскравого ідеалізму, ба навіть жертовності. Так, майже всі учасниці гуртка Доброграєвої, скінчивши навчання в Києві, подалися на село, щоб стати народними вчительками. Я б сказав, що це були свого роду «черниці в миру». Принаймні їхні образи «по-чернечому суворі» навіть зовні. Ось хоч би портрет щойно згаданої курсистки Олени Доброграєвої: «Струнка та гарна, чорнява з смуглявим обличчям, темними очима та трохи кучерявим волоссям народженки півдня, Доброграєва зовсім не дбала за красу й ніколи не прикрашалась; ходила завсіди гладенько зачісана, в убранні старечого крою; жила вона справді таки аскетично, ніколи не пильнувала ні своєї догоди, ні здоров'я, повсякчас уся зайнята громадськими справами»<sup>593</sup>. Вона й померла дуже молодою, на 25-му році життя.

Зайве казати, що ця аскетична настанова особливо помітна у світогляді й стилі життя тих жінок, які присвятили себе справі революційної зміни світу. Їхній моральний максималізм мав своїм наслідком радикальний вихід за межі звичайного людського життя. Це були ті «дивачки», котрі, як казав у своїй повісті «Лихі люди» Панас Мирний, заради світлого майбутнього «зрікаються свого добра, свого роду і йдуть на неминучу погибель...»<sup>594</sup>. Вони напрочуд схожі на перших християнок, для яких нова віра була тісно пов'язана з феміністичною революцією<sup>595</sup>. Принаймні життя цих жінок, поза сумнівом, варто розглядати в стратегії «imitatio Christi». Промовистою в цьому сенсі є й та обставина, що революційна пропаганда вже на початку 1870-х років мала чи не найбільший успіх якраз серед жінок із заможних родин. «Один з таких пропагандистів Дическулов, – згадував Олександр Тарковський, – навіть переїздив із одного маєтку в другий, улаштовуючи якби пересувну політичну школу. Звідціль цілком зрозуміле досить яскраво виявлене прагнення дівчат того часу їхати вчитися за кордон,

<sup>593</sup> Беренітам-Кістяковська М. Українські гуртки в Києві другої половини 1880-их та початку 1890-их років. – С. 208.

<sup>594</sup> Панас Мирний. Лихі люди // Панас Мирний (Рудченко П. Я.). Зібрання творів: У 7 т. – Київ, 1968. – Т. 1. – С. 105.

<sup>595</sup> Українську трактовку цього питання див.: Забужко О. Містичний шлюб і «релігія любови» // Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. – Київ, 2007. – С. 139–216.

переважно до Швейцарії»<sup>596</sup>. Словом, не помилюся, коли скажу, що українські жінки з кола радикальної інтелігенції другої половини XIX століття сприймали соціальну революцію також як революцію феміністичну. Це виявлялося геть у всьому, аж до їхніх часом надто підкреслених неаристократичних манер, на чому радо спекулювали оборонці російського самодержавства. Наведу всього лиш один приклад. 11 лютого 1879 року група київських революціонерів вчинила збройний опір жандармам. До суду було притягнуто 14 чоловік, серед яких і жінки: Наталя Армфельд (30 років), Катерина Сарандович (22 роки), Олександра Потилицина (19 років)<sup>597</sup>, Марія Ковалевська (29 років), Катерина Неточаєва (28 років), Віра Васильєва (17 років). Троє із затриманих 14 травня були страчені там-таки в Києві, а кількох відправили в Сибір. І офіційна преса змальовувала цих людей в образі справжніх моральних потвор. Ось що писала тоді газета «Киевлянин»: «Днями провезли через Москву засуджених київським військовим судом учасниць злочинної пропаганди. Кажуть, що ці представниці нових людей на станції поводитись в оригінальний спосіб, залишаючись вірними звичаям та обичаям своєї секти й засадам принадного вчення про тваринність людського роду. Визирнувши з-за ґрат вікна у вагоні, одна з них, перегукуючись із подругою, крикнула так, щоб усі чули: «Машка, стерво, що ти там робиш?» А коли цих милих дам висадили з вагона, одна з них, хизуючись арештантським вбранням, настирно заявила: «Жерти хочу! чи дадуть жерти?» і таке інше в тому самому милому тоні»<sup>598</sup>. «...Ми тільки ніяк не можемо вирішити, – з гіркою іронією коментував змальовану сцену Юлій Бер, – кому приписати цей надзвичайно цікавий діалог...: чи вчительці Марії Ковалевській, чи доньці дійсного статського совітника Наталі Армфельд, чи, може, дев'ятнадцятилітній дівчині, яка щойно покинула стіни гімназії, Олександрі Потилициній, чи ж дворянці Катерині Сарандович?»<sup>599</sup>.

<sup>596</sup> Тулуб О. Олександр Тарковський та його «Начерк історії революційного руху в м. Єлизаветі» // За сто літ. – Кн. 5. – С. 236.

<sup>597</sup> Ця юна дівчина, як стверджував Володимир Дебагорій-Мокрієвич, насправді не брала жодної участі в революційній роботі [Дебагорій-Мокрієвич Вл. От бунтарства к терроризму. – Москва; Ленинград, 1930. – Кн. II. – С. 85].

<sup>598</sup> Бер Ю. «Земля і воля» на роздоріжжі (Початок політичного терору на Україні) // За сто літ. – Кн. 4. – С. 89.

<sup>599</sup> Там само.

Звісно, і в колі революціонерок були люди всякі. Можна згадати хоч би дружину Сергія Подолинського Наталю. У 1877 році Подолинський читав у Києві лекції з медицини для дівчат, які готувалися стати сестрами милосердя Червоного Хреста. Тут він і познайомився з уродженкою Лубенського повіту Полтавської губернії, дворянкою Наталею Андреевою. Без дозволу батьків Подолинський одружився з нею й виїхав до Франції, де в них народилося двоє дітей. Та невдовзі Наталя Подолинська покидає чоловіка й дітей і разом зі своїм коханцем їде в Петербург, де займається революційною роботою. Тещі вдалося вмовити її виїхати за кордон, але до чоловіка вона так і не вернулась, а поїхала спершу в Румунію, потім у Швейцарію. Подолинський знайшов її й перевіз до себе в Монпельє, сподіваючись, що в неї пробудяться материнські почуття. Але жінка знову покидає сім'ю і рушає разом зі своїм коханцем до Італії. Це так вразило Подолинського, що він психічно захворів. Тоді дружина, повернувшись, поміщає чоловіка в приватну божевільню в Монпельє. Звідти його, хворого на прогресивний параліч, забрала мати. У вересні 1885 року мати звернулася з проханням до імператора Олександра III забрати у своєї невістки також її сина, оскільки та, «мешкаючи за кордоном, ведучи ганебне життя й належачи до зграї людей, які заперечують усякі уявлення про мораль і закон, тримає цю дитину при собі тільки заради вимагання грошей від рідні чоловіка»<sup>600</sup>. Батько Сергія Подолинського справді щороку платив своїй невістці 6 000 франків на утримання дитини. Імператор задовольнив це прохання, але Наталя Подолинська, дізнавшись про такий поворот подій, утекла разом із сином. Її вдалося розшукати аж у 1888 році. Тоді вона й віддала тещі свого сина за 25 000 рублів<sup>601</sup>. Зрештою, цей випадок лише потверджує загальне правило: моральний ригоризм жінок, які стали на шлях революції. Ось що згадував, наприклад, Олександр Тарковський про елісаветградський гурток народовольців зламу 1870–1880-х років: «...Від членів гуртка суворо вимагалось додержуватися моральної чистоти. «Твоє життя тобі не належить, а справі, й ти повинен робити її чистими руками». Особисте життя припускалося лише остільки, оскільки воно не перешкоджає гуртковій праці. Таким

<sup>600</sup> Буда С. До біографії С. А. Подолинського // За сто літ. – Кн. 5. – С. 205.

<sup>601</sup> Там само. – С. 207.

чином, гурток був до певної міри партійним монастирем з його обітницями й суворістю»<sup>602</sup>.

Я вже не кажу про те, що революційна боротьба була для жінки прямою дорогою за ґрати, де їй часом доводилось пройти ледь не всіма колами пекла. Так, у листопаді 1880 року один із найдіяльніших членів Київської Громади, старий приятель Драгоманова Микола Ковалевський, перебуваючи на сибірському засланні, написав для «Отечественных записок» статтю з промовистою назвою «Из мест довольно отдаленных». І в ній він змальовує, зокрема, етап до Мінусинська, по якому в 30-градусний мороз ішов разом з юною панночкою-одеситкою Марією Віташевською. Ночівля. Солдати з криком і матюками заганяють арештантів – і політичних, і кримінальних – в одну напхот напхану камеру. Потім по черзі викликають на переклик. «Чоловіки й жінки, що пройшли переклик, з повною втратою статевого сорому одночасно кидаються в нужник і вмощуються біля смердючої ями. Після переклику вздовж усього коридору ставлять на ніч смердючі відра, а вхідні двері замикають. Арештанти розходяться по своїх камерах... Неймовірний сморід, цинізм у мові й манерах, крадіжки, криваві бійки, словом, повне озвіріння людини. Як тобі, читачу, подобається така обстановка для молодії дівчини?»<sup>603</sup>. Та навіть коли умови перебування в пенітенціарних закладах були для жінки й трохи стерпніші, вона все одно опинялася на становищі безправної рабині. Це відчуття добре передає у своїх спогадах Софія Русова, коли пише про те, що вона переживала за мурами київської в'язниці («нашої Бастилії»): «Записують мене, і ось я знову за мурами, повна власність цих чужих, ворожих мені людей, одрізана, мов прірвою од усіх, хто мені дорожчі за життя»<sup>604</sup>. Це відчуття було таке сильне ще й тому, що, як каже Русова, «в ті часи для політичних вигнанців не було загальних законів, вони не мали жодних прав, і доля їх залежала від сваволі кожного жандармського полковника або станового»<sup>605</sup>. Інколи жінка змушена була відстоювати свої права навіть ціною власного життя. Згадаймо хоч би «Ка-

<sup>602</sup> Тулуб О. Олександр Тарковський та його «Начерк історії революційного руху в м. Єлизаветі». – С. 237.

<sup>603</sup> Буда С. Заслання Мик. Вас. Ковалевського (Ненадрукована стаття і листи М. В. Ковалевського) // За сто літ. – Кн. 2. – С. 212.

<sup>604</sup> Русова С. Спомини. 1879–1915. – С. 155.

<sup>605</sup> Там само. – С. 156.

рійську трагедію». 7 листопада 1889 року кохану Павла Грабовського Надію Сигиду за непослух карають 100 ударами різок, так, як карали кримінальних злочинців. У відповідь на це вона сама, дружина Миколи Ковалевського Марія (уроджена Воронцова), Марія Калюжна й Надія Смирницька – всі з України – прийняли смертельну дозу морфію й померли у в'язниці Усть-Кари. І цей суїцид був не лише бунтарським викликом самодержавній системі, але й радикальним проявом українського фемінізму XIX століття, про чий світоглядні засади я хотів би сказати бодай кілька слів.

Мені здається, найглибшу відповідь на питання «Що таке філософія українського фемінізму XIX століття?» дала Ольга Кобилянська у своєму виступі на зборах «Товариства руських жінок на Буковині», який відбувся в Чернівцях 14 жовтня 1894 року. У ньому письменниця спробувала окреслити саме ество ідеї емансипації жінки. «Позаяк велике число людей, як мужчин, так женщин, – каже вона, – утримує, що ідея жіночого руху, або ідея емансипації жінки, полягає в тім, щоби не виходити зовсім заміж, прибирати манери мужчин, ходити з обстриженим волоссям, з паличкою в руках, курити папіроску, їздити верхом і, як одна жінка раз висловилась, «ходити в фраках», – то хочу довести, що, противно, ідея «емансипації жінок», або ідея «жіночого руху», є власне *тою ідеєю*, яка доказує, що *сучасне положення жінки середньої верстви, а головно жінки незамужньої*, є сумне, є гідне звернення уваги всіх мислячих умів, гуманних сердець обох полів, і бажає щиро поліпшення жіночої долі»<sup>606</sup>. А далі Кобилянська проголошує думку про всеосяжну самодостатність жінок, тобто про їхнє право не бути, як каже героїня оповідання «Valse mélancolique», «жінками чоловіків або матерями, лише самими жінками»<sup>607</sup>. «...Женщина, – підкреслює письменниця, – побіч своєї, природою назначеної задачі стати жінкою і матір'ю, посідає і надане тою само природою право – *бути і собі самій цілею, іменно в тім змислі, як буває собі цілею мужчина, а то учитись, щоби мати раз свій кусник хліба і бути собі паном, доки не рішиться взяти на себе обов'язків – статись мужем і вітцем...* Задля того свого сутя, себто існування (Dasein),

<sup>606</sup> Дещо про ідею жіночого руху. Відчит Ольги Кобилянської на зборах Товариства руських жінок на Буковині // Народ. – 1894. – Ч. 19. – С. 298.

<sup>607</sup> Кобилянська О. Valse mélancolique // Кобилянська О. Твори: У 2 т. – Київ, 1983. – Т. 1. – С. 426.

домагається вона необмеженого права, як його, наприклад, і мужчина, яко людина, уживає. Вона його домагається на підставі людяності, індивідуальної свободи, поваги людської і справедливості!»<sup>608</sup>. І насамкінець – ще одна декларація права жінки бути самодостатньою особистістю, бо це право, надане їй самою природою: «О, не кажіть, що чоловік о ню дбає, має о ню дбати! Не обманюйте себе самих і не ганьбіть природи, начеб вона систематично приводила неповнолітніх неудачників на світ і вкладала труди о них лише виключно в руки мужчин! Вона казала до жінки, як казала і до чоловіка, і до пташки, і до рослини: «ось ти, і жий!»<sup>609</sup>.

Певна річ, оці міркування письменниці можна вважати варіаціями на теми Ніцше. Справді, за часів свого активного фемінізму Ольга Кобилянська, як відзначала ще Леся Українка, переживає «сильний вплив філософії Ніцше, часом виявляє прагнення до ідеалу «надлюдини»<sup>610</sup>. Василь Сімович згодом прямо скаже, що створені письменницею образи «аристократів духу» – то «далекі відгукки поезії Ібсена, в якій до безтями зачитувалась Кобилянська, все це обривки філософії Ніцше, того творця надлюдини – та тільки вмілою рукою перенесені на наш ґрунт...»<sup>611</sup>. І хоч сама Кобилянська заперечувала таке розуміння її ранньої творчості, не можна не помітити, як мотиви та образи роману «Also sprach Zarathustra» раз по раз зринають, наприклад, у її повістях «Людина» й «Царівна». І оце поєднання ніцшеанства й фемінізму видавалося критикам-чоловікам досить парадоксальним. Згадаймо, як у 1896 році Агатангел Кримський, рецензуючи повість «Царівна», писав: «Мабуть, не тільки мене, а й багатьох читачів трохи чудно вражає те, що в повісті так часто цитується «філософ» Ніцше (коли його можна звати філософом, а не божевільним). Жінка, що обстає за своїми жіночими правами, і zarazом Ніцше!.. Чуднота!.. І що кому за авторитет Ніцше?!»<sup>612</sup>. Зрештою, схожу настанову щодо Ніцше по-

<sup>608</sup> Дещо про ідею жіночого руху. Відчит Ольги Кобилянської на зборах Товариства руських жінок на Буковині. – С. 299.

<sup>609</sup> Там само.

<sup>610</sup> Українка Л. Малорусские писатели на Буковине // Українка Л. Зібрання творів: У 12 т. – Київ, 1977. – Т. 8. – С. 70.

<sup>611</sup> Сімович В. Ольга Кобилянська // Сімович В. Праці: У 2 т. – Чернівці, 2005. – Т. 2. – С. 214–215.

<sup>612</sup> Кримський А. «Царівна». Оповідання Ольги Кобилянської. Чернівці, 1896 року // Кримський А. Твори: У 5 т. – Київ, 1972. – Т. 2. – С. 481.



діляла, здається, більшість тогочасних українських інтелектуалів-чоловіків. Так, у виданому Наталю Кобринською альманасі «Наша доля» (Стрий, 1893), що став першою книжкою серії «Жіноча бібліотека», було вміщено відгук на «Also sprach Zarathustra». І, рецензуючи це видання в 3-му числі «Народу» за 1894 рік, Михайло Павлик зазначив: «Не знаємо теж, чи взагалі вартий що-небудь такий філософ, як Ніцше»<sup>613</sup>. А в наступному, 4-му числі «Народу» за цей-таки рік редакція в нотатці з приводу листа Вацлава Морачевського «В справі «Нашої долі» спеціально наголосила: Фрідріх Ніцше «як писатель слабкий, як мислитель доволі претенсiональний, а як філософ – просто шкодливий для розвитку народу, в тім числі і жіноцтва»<sup>614</sup>. Не сприймав Ніцше й Іван Франко. «...Я переклав був «Also sprach Zarathustra» Ніцше, – згадував Михайло Мочульський. – Франко довгий час не хотів й чути про Ніцше. «Ні філософія, ні поезія, – каже він, – ви прочитайте Шопенгауера, в нього бодай система, думки пливають логічно, не скачуть, як у Ніцше»... Але якось здибає мене Франко й осміхаючися каже: «Знаєте, взяла моя жінка та й читає «Also sprach...», захоплюється, взявся і я читати, нічого, гарні, поетичні місця в нього»<sup>615</sup>.

Словом, наприкінці XIX століття Ніцше в Україні був передовсім «жіночим» філософом. А що приваблювало українських феміністок, зокрема Ольгу Кобилянську, Наталю Кобринську, Ольгу Франко, у філософії Ніцше? Ідеал «надлюдини», який вони, так само, як і феміністки західні, асоціювали з поняттям «нової жінки». Досить згадати хоч би роман Поля й Віктора Маргерит 1899 року під назвою «Femmes nouvelles» («Нові жінки»), де «нова жінка» часто постає в стратегії ніцшеанської «надлюдини». Як зазначала з цього приводу Леся Українка, одна з німецьких письменниць-феміністок Гелена Бьолау в романі «Halbtier» («Напівзвір») прямо закликала жінок стати «надлюдьми»<sup>616</sup>. Більше того, Леся Українка підкреслювала, що думка, згідно з якою жінка може й повинна

<sup>613</sup> Павлик М. Жіноча бібліотека. Видає Наталя Кобринська. Книжка І. Наша доля. Збірник праць ріжних авторів // Народ. – 1894. – № 3. – С. 48.

<sup>614</sup> Від редакції [В. Д. Морачевський, В справі «Нашої долі»] // Народ. – 1894. – № 4. – С. 66.

<sup>615</sup> Мочульський М. З останніх десятиліть життя Франка // За сто літ. – Кн. 3. – С. 266.

<sup>616</sup> Українка Л. Новые перспективы и старые тени («Новая женщина» западно-европейской беллетристики). – С. 93.

стати вищою за чоловіка, була особливо характерна для німецької літератури й це можна трактувати як продовження Гетевого культу «вічножіночого»<sup>617</sup>.

Варто сказати, що й тут чоловіче розуміння природи речей відрізнялося від жіночого. Якщо для феміністок *das ewig Weibliche* Гете – це свого роду підмурівок «нової жінки»-«надлюдини», то для того ж таки Михайла Павлика це всього лиш синонім «бабства». У середині січня 1894 року він писав Драгоманову про Кобринську: «Що може бути в гурту галичанок, коли найпередовіша така баба? Ні – *das ewig Weibliche* мусить бути знищено, коли на світі мають бути люди»<sup>618</sup>. А трохи згодом, у рецензії на альманах «Наша доля», продовжуючи цю тему, Павлик зазначить, що головна вада галицьких жінок полягає в тому, що вони, зокрема й Кобринська, «ще зовсім не просвічені», а це тільки збільшує в них «чисто жіночі хиби»<sup>619</sup>. «З усього, сказаного нами, – продовжує Павлик, – виходить, що нашому жіноцтву потрібно головно: *науки, науки й науки*, і в тім найперше того, щоби вони покидали своє жіноцтво в звичайнім розумінню, або, сказавши попросту, своє *бабство*, з його безконечними дрібницями, а ставали *людьми*»<sup>620</sup>. Павлик навіть уживає тут промовисту фразу «вочоловічення жінок»<sup>621</sup>, тобто перетворення жінок на людей, що бодай на суто мовному рівні корелює з проблематикою «воплочення».

Отже, *das ewig Weibliche* – це «бабство», яке має бути знищене. Але якщо знищити «вічножіноче», то що ж тоді станеться? Жінки набудуть рис чоловіків? Чи разом із «вічножіночим» має піти в небуття й, кажучи словами не надто прихильно згадуваного Лесею Українкою Германа Зудермана<sup>622</sup>, «вічночоловіче» (*das ewig Männliche*), тобто жінки й чоловіки повинні опинитися «по той бік статі»? Швидше за все, ні те, ні друге, оскільки і *das ewig Weibliche*, і *das ewig Männliche*, здається, не мають у Павлика жодних сома-

<sup>617</sup> Там само. – С. 94.

<sup>618</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. VIII (1894–1895). – Чернівці, 1911. – С. 16.

<sup>619</sup> Павлик М. Жіноча бібліотека. Видає Наталя Кобринська. Книжка I. Наша доля. Збірник праць різних авторів. – С. 48.

<sup>620</sup> Там само.

<sup>621</sup> Там само.

<sup>622</sup> Українка Л. Новые перспективы и старые тени («Новая женщина» западно-европейской беллетристики). – С. 99.

тичних чи психічних конотацій. Йому йдеться найперше про «інтереси», тобто про щось із ділянки платонівських «ідей». Про це свідчить його лист до Драгоманова від 15 листопада 1894 року: «І я бажаю, щоби у мужчин і жінок були одні інтереси – людські, і «жіночість» у людей жіночого полу мене сердить і мучить гірш усякого лиха на світі...»<sup>623</sup>.

Тим часом коли йдеться про уявлення українських феміністок XIX століття про *історію* гендерних стосунків, то, мені здається, їх дуже добре віддзеркалює надрукована в «Народі» 1892 року стаття Феліції Прухнікової «Подружжя і сім'я в світлі новіших наукових дослідів». На початку авторка зазначає, що шлюб і сім'я поруч із релігією належать до тих суспільних інституцій, що їх найпильніше охороняють сучасні консерватори. Однак, каже вона далі, сьогоднішні форми шлюбу та сім'ї аж ніяк не вічні – це наслідок тривалого розвитку. Саму категорію розвитку Прухнікова трактує в ключі еволюціонізму Герберта Спенсера. «По спенсерівській zasadі, – каже вона, – всякий розвиток – то зріжницьовання, відділення і впорядкування елементів, перемішаних первісно в хаотичнім порядку. Досліди над звичаями первісних народів виказують справді перед появою перших зав'язків сімейного життя повний непорядок і сумішку полових відносин»<sup>624</sup>. А далі авторка починає огляд історичних форм шлюбу й сім'ї на підставі праці французького антрополога Шарля Летурно «L'évolution du mariage et de la famille» (Париж, 1888). Мовляв, у перших людей усі жінки певної спільноти належали всім чоловікам. «Така дикість оправдується надто низьким ступнем духового й психічного розвитку первісних народів. Після виводів порівнявчої етнографії, поняття чемності й соромливості не родимі людському роду; аж тоді, коли з розвитком поняття про власність змоглася у мужеських осібників зависть і страсть, жінчина задля власної безпеки та охорони від напирання мужчин оточилася щитом соромливості, що з часом стало одною з прикмет женськості»<sup>625</sup>. Відлунням тих архаїчних форм статевого зв'язку є гетеризм, коли жінки віддавалися чоловікам

<sup>623</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. VIII (1894–1895). – С. 148.

<sup>624</sup> Прухнікова Ф. Подружжя і сім'я в світлі новіших наукових дослідів // Народ. – 1892. – Ч. 2. – С. 34.

<sup>625</sup> Там само.

у храмах богині любові, і право першої ночі (*jus primae noctis*), коли наречена віддавалася родичам чи гостям нареченого. «Безперечно також, – продовжує авторка, – що в перші віки суспільної еволюції кривність зовсім не перешкоджала половим відносинам. Огида перед кровосумішкою – що вважається тепер родимою – то, як і соромливість, витвір довгої і трудної культури. ... В старинній Персії релігія посвячувала навіть зв'язки між сином і матір'ю, а в Єгипті і в інших краях зв'язки подружні межі ріднею були наказані для королівської сім'ї, мабуть, задля вдержання чистоти роду»<sup>626</sup>. Крім того, у деяких примітивних народів є звичай, коли жінка належить чоловікові всього кілька днів на тиждень, а в інші дні вона вільна. Зрештою, зазначає авторка, переказуючи Летурно, усе це ще не доводить, що спільність жінок і неспорядковані статеві зв'язки передували моногамії. Мовляв, навряд чи це закономірність, адже навіть у приматів, найближчих до людини за конституцією, існує або моногамія, або полігамія, але така, що виключає «непорядок і спільність самиць». Та в усякому разі, ми маємо «навіки покинути любиму райську традицію, котра голосить, що патріархальна сім'я – то основна й корінна комірка суспільного організму та що вона почалася в перші зав'язки людських суспільностей. Гарна формулка, поставлена на переді всіх історичних підручників, по котрій зав'язком людської суспільності була сім'я, що складалася з батька, або голови сім'ї, з матері й дітей, і затим зі злуки сімей повставали загороди, зі злуки загород – городи, з городів – держава і т. д., буде мусити небавом уступитися теорії, може, менше естетичній і систематичній, але правдивішій»<sup>627</sup>.

Ця новітня теорія розглядає патріархальну сім'ю як досить пізню форму, котрій передувала сім'я матріархальна, де мати «громадила навколо себе молодих, годувала й обороняла їх; ім'я матері належалося дітям..., до матері належало шатро або яскиня сімейна, разом зі всім, що в ній було; після смерті матері достоїнство й маєток спадав на найстаршу доньку або найближчу женську кривну...»<sup>628</sup>. Саме в цій сім'ї формується «екзогамічне право», що «забороняє подружні зв'язки між особниками, належними до суспільної групи, обнятої одним тотемом чи ім'ям, та полишає повну

<sup>626</sup> Там само.

<sup>627</sup> Там само. – С. 35.

<sup>628</sup> Там само.

довільність половых зв'язків усіх мужчин, належних до одного то-тему, з усіма жінками, належними до іншого, і навиворот»<sup>629</sup>. Тут усі жінки й чоловіки однієї групи стають братами й сестрами, а чоловічі особини групи стають чоловіками жінок чужих груп, і порушення цього права жорстоко карається. «Екзогамічне право, – каже Прухнікова, – то перший слід уняття половых відносин в якісь правила, в дальшій розвитку інституції подружньої і сімейної, цілий ряд уже легальних форм та часто супротивних сьогодні обов'язуючим приписам»<sup>630</sup>. Згодом настає черга поліандричного шлюбу, що має дві форми: матріархальну й патріархальну. Перша – культурно нижча (жінка має кількох чоловіків, і всі права належать тільки їй). Друга – коли чоловіками однієї жінки є брати (править тут старший брат). А перехідною формою від «полової анархії» до моногамії, тобто до сучасної сім'ї, є полігамія, де жінка посідає «найнижче становисько нарівні з домашніми звірями, що навіть цінилися часто вище, і рештою рухомого маєтку і чинить безперечну власність мужчини, що має над нею безмежне право. Римське право навіть не дуже то розрізняє право подружнє від права власності: хто вживає або має один рік якусь річ або жінчину, набуває над нею право власності. Отсе віки триваюче вживання й надуживання безмежного права над жінчиною полишило такі шкодливі й тривкі сліди в думці мужчини, що він і досі по найбільшій часті не може всвоїти собі поняття рівності та справедливості в розсуді становиська жінчини»<sup>631</sup>.

Маю зауважити, що розглянуті Прухніковою архаїчні форми стевих стосунків в українській культурі ХІХ століття не віджили свій вік. Деякі з них існували навіть пізніше. Наприклад, Володимир Охримович у статті 1890 року «Жіноча доля в Скільських горах» стверджував, що в селах Сколівських Бескидів жінки й дівчата в сенсі стевих зв'язків «жиють дуже вільно, однак «жони» о много вільніше, ніж «дівки». Не раз можна стрітися з поглядом, що замужній жінці усе вільно, а не одна жінка перехвалюється перед другою, що за нею більше чоловіків та парубків пропадає, ніж за іншою. У ділах любовних жінки і дівчата грають ролю більше

<sup>629</sup> Там само.

<sup>630</sup> Там само.

<sup>631</sup> Прухнікова Ф. Подружжя і сім'я в світлі новіших наукових дослідів // Народ. – 1892. – Ч. 3. – С. 46.

активну, мужчини більше пасивну»<sup>632</sup>. А далі він розповідає про мешканців села Сенечів таке: «Взагалі, сенечівці не цінять «моральності» надто високо. Дівка, що має дитину, і неправоложна дитина не зазнають неслави і зневаги, як в інших околицях»<sup>633</sup>. Очевидно, продовжує етнограф, це пов'язано з тутешніми уявленнями, що найголовнішим обов'язком жінки «є родити, мати діти, все одно, чи праволожні, чи неправоложні, а коли жінка так робить, що не має дітей або має їх менше, як би могла, то має великий гріх і за те мусить на тамтїм світі тяжко відпокутовати»<sup>634</sup>. На цьому ґрунті й виникає жіноча полігамія. А поруч із нею подекуди ще існувала й полігамія чоловіча. Принаймні, коментуючи приказку «Помінеймо ся жінками, брачіцу», Іван Франко зазначив: «Говорять, що між гуцулами був колись чи, може, й досі є звичай мінятися жінками по кількох роках пожитя»<sup>635</sup>.

З архаїчними формами сім'ї українська жінка могла стикатися й тоді, коли виходила заміж за іноземця. Згадаймо, як Драгоманов 6 лютого 1889 року писав Павликові про свою доньку Лідію, яка вийшла заміж за болгарина Івана Шишманова: «Мати Шишманова й родичі, – многочисленні, – прийняли її мило, а в Булгарії це важно, бо там ще й досі, як у нас за Кия, «живяху каждо с родом своим»<sup>636</sup>, а не так парами, як тепер у нас. Ліда дуже всім довольна, – навіть замітно поздоровшала»<sup>637</sup>. Або ось таке. Володимир Самійленко, розповідаючи у своїй автобіографії про голову чернігівської земської управи Василя Хижняка, каже, що його племінниця «...красуня Катерина (дочка його сестри Десницької) під час свого вчення в середній школі якось познайомилася з сіамським принцом-наслідником Чакрабомом, що вчився тоді у військовій школі в Петербурзі, потім він з нею одружився й вона стала сіамською королевою»<sup>638</sup>. Самійленко не в усьому точний, бо насправді Катерина Десницька була

<sup>632</sup> Охримович В. Жіноча доля в Скільських горах // Народ. – 1890. – Ч. 18. – С. 278.

<sup>633</sup> Там само.

<sup>634</sup> Там само.

<sup>635</sup> Галицько-руські народні приповідки: У 3 т. / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. 2-е вид. – Т. 2. – С. 173.

<sup>636</sup> Неточна цитата з початку «Повісті минулих літ» [пор.: Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург, 1846. – Т. I. – С. 4].

<sup>637</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. V (1886–1889). – С. 338.

<sup>638</sup> Тулуб О. Матеріали до життєпису Володимира Самійленка // За сто літ. – Кн. 3. – С. 307.

вихованкою київської Фундуклеївської жіночої гімназії – першої жіночої гімназії в усій Російській імперії, відкритої ще в 1860 році, а з принцом Чакрабом познайомилася трохи пізніше. Крім того, королевою вона не стала, а була лише тайською принцесою. Та справа не в цьому. Справа в тому, що в сіамській королівській династії було заведено брати жінок з далекої рідні, до того ж не одну, а кілька (сам принц Чакрабон був сороковою дитиною свого батька). Утім, принц порушив цю традицію й одружився з Десницькою за православним звичаєм. Так чи інакше, українські жінки в ХІХ – на початку ХХ століття могли знати, що таке полігамія, не лише зі старовинних пісень чи з книжок. Зрештою, для цього не треба було мешкати в Сколівських Бескидах чи ставати тайською принцесою. До часу великих реформ імператора Олександра ІІ для цього інколи треба було всього лиш народитися кріпачкою. Нагадаю хоч би яскраво змальовані Шевченком домашні гареми українських поміщиків з Лівобережжя. Так, у повісті «Музикант» є історія пана Арновського, чийм прототипом став Григорій Степанович Тарновський, який колись у молодості одружився зі значно старшою за себе бездітною вдовою, точніше, не так із самою жінкою, як «з її селами». «Окрім різних поліпшень у маєтку, від яких селяни запищали, він запровадив у себе оркестру, спочатку найману, а потім і кріпацьку, збудував чудовий театр, виписав акторів і завів театральну школу, звичайно, кріпацьку. Учтам і бенкетам не було краю... Коли ж власні акторки досерли і почали вже грати ролі коханок та одалісок, то він, відповідно їх вікові та зовнішнім прикметам, улаштував із них гарем на манір турецького султана. Звичайно, така установа не могла процвітати в таємниці, дивно тільки, що старенька жінка остання про неї довідалася, а довідавшись про це все, занедужала, сердешна, з ревності та й незабаром Богу душу віддала»<sup>639</sup>. Ця історія – аж ніяк не плід поетичної фантазії. Людмила Міщенко згадувала, як свого часу опинилась у маєтку Тарновських Качанівці й уже літній тамтешній службовець Михайло Трифоновський, котрий був «ходячою хронікою Чернігівської, Харківської й почасти Полтавської губернь», розказував чимало всіляких історій з життя місцевого панства. «Дике свавільство, незвичайна одверта розпуста, почварні родинні відносини – це були звичайні явища, і вони нікого не

<sup>639</sup> Повне видання творів Тараса Шевченка / За ред. Павла Зайцева. – Чікаго, 1959. – Т. VII. – С. 94.

дивували й не обурювали. Гарем у сімейного чоловіка, сожиття батька з рідною дочкою, антипатія до одного з синів, який тому з раннього дитинства ріс у челядні, між тим як інші діти діставали освіту, шалене марнотратство – все це вважалось за звичайну річ»<sup>640</sup>. Словом, як писав колись Кость Широцький у статті «Туреччина в картинах Т. Шевченка», «східні норози були по душі» нашому тодішньому панству<sup>641</sup>.

Але, з другого боку, для української культури ХІХ століття характерні й найрадикальніші форми заперечення патріархальної сім'ї. Маю на думці так звану «вільну любов». Не можу напевно сказати, коли саме це питання стало в нас актуальним, але сплеск інтересу до нього припадає на 1860-і роки, тобто на часи «нігілізму». Навряд чи це тривало аж надто довго, бо, скажімо, «жіночий нігілізм», навіть у таких суто зовнішніх своїх проявах, як коротка стрижка, темне аскетичне вбрання, куріння тощо, уже в 1880-х роках у Харкові, Києві й інших містах України вважався чимось «застарілим», хоча ще й існував<sup>642</sup>. Тим паче, це сприймалося як анахронізм у 1890-х роках. Недарма Павло Грабовський у статті 1894 року «Дещо в справі жіночих типів» прямо писав, що освічена українська жінка в Росії вже «давно покінчила з такими питаннями, як «вільна любов», про котру сього року здіймала мову русинка Кобринська в листі до проф. О. Огоновського...»<sup>643</sup>. Зрештою, у літературі проблема «вільної любові» матиме куди довше життя. Наприклад, апологетом «вільної любові» є учитель Кунцевич – герой повісті Миколи Чернявського «Варвари» (1909). Що вже говорити про творчість найпопулярнішого українського автора початку ХХ століття Володимира Винниченка, про якого Микита Сріблянський з осудом писав: «Винниченко присвятив свої сили розробці полові проблеми і в своїй проповіді дійшов до визволення людини від усякої моральності»<sup>644</sup>!

Мені здається, надзвичайно важливою для розуміння того, як в Україні ХІХ століття трактували «вільну любов», є ось така іс-

<sup>640</sup> Мищенко Л. З минулого століття. Спомини. – С. 150.

<sup>641</sup> Широцький К. Туреччина в картинах Т. Шевченка // Збірник пам'яті Тараса Шевченка (1814–1914). – Київ, 1915. – С. 94.

<sup>642</sup> Русова С. Спомини. 1879–1915. – С. 171.

<sup>643</sup> Грабовський П. Дещо в справі жіночих типів. – С. 108.

<sup>644</sup> Сріблянський М. Боротьба за індивідуальність (З літературного життя р. 1911 на Україні) // Українська хата. – 1912. – Лютий. – С. 106.



торія. У 1891 році відомий галицький соціал-демократ Гнат Дашинський надрукував на шпальтах «Народу» статтю «Лев Толстой про полові стосунки». У ній він веде мову про повість Толстого «Крейцерова соната» (1890). Слід сказати, що багато хто і в Росії, і в Європі, і в Америці вважав її нецензурним або й революційним твором. Леся Українка, маючи на увазі Францію, писала, що тут «Крейцерова соната» перелякала навіть тих читачів, що були виховані на літературі адюльтеру<sup>645</sup>. Натомість у київському гуртку «драгоманівок» початку 1890-х років «Крейцерова соната», поруч із багатьма забороненими книжками, входила до лектури за програмою самоосвіти<sup>646</sup>.

У своїй статті Гнат Дашинський виступив гарячим адептом «вільної любові». Чи так уже й необхідне насправді «подружнє життя»? – риторично питає він. «Чи ж не можна мати згідних з кимось ідеалів, темпераменту і поглядів, зовсім не женячись, а заховуючи дружні зносини брата з сестрою?» Звісно, можна. От тільки як же тоді буде існувати людський рід? «А чому він має існувати? – питає у свою чергу автор статті. – Адже питання знівечення-погибелі людськості є непохитним певником науки, адже буддисти, Шопенгауер і Гартман, яко моралісти, філософи голосять ясно, що щастя лежить в неіснуванні (небутті). Найбільшою перешкодою щастя пристрасті, а найміцнішою з-поміж них любов змислова; коли вона погасне, людськість діб'ється свого ідеалу і втратить рацію існування»<sup>647</sup>. А далі Дашинський переходить до розгляду «Крейцерової сонати».

«Не проповідуйте розпусти!» – кличе Толстой... Та відки йде оклик Толстого? О, то ціла теорія, цілий погляд надії людськості, корінь котрого в науці буддійських нірваністів, а овочі – безженність і чистота, захвалювана Толстим, як остаточне, єдине *antisepticum* на всякі зарази подружнього життя»<sup>648</sup>. Мовляв, Толстой учить про постійне моральне самовдосконалення як про дорогу до вічного

<sup>645</sup> Українка Л. Новые перспективы и старые тени («Новая женщина» западно-европейской беллетристики). – С. 84.

<sup>646</sup> Беренишам-Кістяковська М. Українські гуртки в Києві другої половини 1880-их та початку 1890-их років. – С. 216.

<sup>647</sup> Дашинський Г. Гр. Лев Толстой про полові стосунки // Народ. – 1891. – Ч. 4–5. – С. 79.

<sup>648</sup> Дашинський Г. Гр. Лев Толстой про полові стосунки // Народ. – 1891. – Ч. 6. – С. 95.

щастя. «Ціль, може, для многих холодна, неясна, непевна, але для буддистів, Шопенгауера, Гартмана, їх потомків і толстовського героя вона чинить предмет мрій і снів, предмет зітхнень і жадоб – се Нірвана, неіснування, небуття, се вічне, незмінне щастя»<sup>649</sup>. Словом, Дашинський міг би повторити гасло Штірнера: «Ich gab mein Sach auf Nichts gestellt», яким той розпочав і завершив свій славетний трактат «Der Einzige und sein Eigentum». Але він не погоджується з Толстим щодо моральності, бо для нього «моральність – тільки відбиток обмежених обставин та умов зверхнього життя»<sup>650</sup>. Отже, аскетизм і самозречення – речі геть безперспективні. «...Життя вчить нас чого іншого, з усіх боків чути оклики: «менше праці, більше сну, більше вільного часу!» І якби коли яка моральна засада мала вести кого-небудь до перемоги, то тільки засада: «Якнайбільше потреби і якнайбільше задоволення»<sup>651</sup>. А далі Дашинський каже: нехай спаде полуда з наших очей! Правдою є те, що сьогодне суспільство – це суспільство класових протиріч, де всім заправляють гроші. «Ціла проява мужеського і женського торгу тілом, без огляду на форми, в яких проявляється, се тільки одна з кінцевих проявів нашого ладу, проява, в котрій ніякий уряд, навіть найморальніший, не порадить собі і котрій не допоможе повдержність особиста гр. Толстого...»<sup>652</sup>. І нарешті, висновок: «Сам герой Толстого зазначає зараз на початку, що ми в перехідній порі і що протиріччям перед безжесткістю є *свобідна любов*. Говорити про неї сьогодні як про означену форму полових відносин годі вже хоч би через те, що ніякі суспільні програми, ані наукові твори не ставлять тут нічого позитивного. Роль *свобідної любові*, котру ще перед її розвитком успіли обкидати болотом всякі святці в сурдутах і спідницях, обмежується досі виключно на виступи проти зв'язної форми, на можливість розірвання ненависного зв'язку, на надання *любві* виключного голосу при одруженні і на незалежнення обох полів, що *дружаться*»<sup>653</sup>.

Стаття Дашинського стала предметом дуже цікавої суперечки між Драгомановим і Павликом. Драгоманову не сподобались на-

---

<sup>649</sup> Там само.

<sup>650</sup> Там само.

<sup>651</sup> Там само.

<sup>652</sup> Там само.

<sup>653</sup> Там само. – С. 96.

явні в статті «натяки на вільну любов». Ці натяки, писав він Павликові 26 березня 1891 року, можуть хіба що «збивати з толку зелену молодіж і поновляти в Галичині найгірші боки російської «нігілятини», навіть не нігілізму. Таким фігурам, які вгодно було вибрати Толстому, щоб на них сокрушити шлюб, – вільна любов також мало допоможе, як і монастир»<sup>654</sup>. «А взагалі, – каже Драгоманов, – вільна любов – справа така ж трудна, як і моногамія, і з нею треба бути дуже обережним. Обороняйте право жінок на освіту, на працю, на долю в громадському житті, розширяйте право розводу, – але стежіться проповідувати вольну любов, «як у птахів», – бо й у птахів по більшій часті моногамія існує, поки виростуть діти, – а в людей же дитина росте 20 рр., так що я, наприклад, з моєю жінкою, побравшись у 1864 р., матимемо повне право розпаруватись тільки в 1905 р., коли Зорці<sup>655</sup> буде 20 рр., а тоді мені буде 64 р., а моїй жінці 61, і нам приличніше буде «о смертнім часі» думати, ніж о любові вільній чи невольній. Ви скажете, що ми з жінкою завжди жили так, що нам нічого було розпаровуватись. А я скажу: що в основі воно так, а в варіаціях було всякого. Лихо в тому, що як тільки мати на оці тільки саму волю, то можна, не зійшовшись на самих варіаціях, розпаровуватись 20 разів на 10 років і попсувати своє життя та по дорозі 10 других та 4–5 дитячих. Я таких примірів бачив немало в Росії й за границею»<sup>656</sup>.

Драгоманов наводить тільки один приклад, але дуже промовистий. Це історія його знайомого, бельгійського соціаліста Цезаря Де Папе. «Жив він собі з жінкою років з 12–15 і признавав, напевно, в принципі вольну любов. Коли це став у нього одбивати жінку собрат по партії, – а Де Папе взяв та й стрільнув у нього з пістолета»<sup>657</sup>. «Претендент на m-me De Раере, – продовжує Драгоманов, – все-таки показав себе такою свинею, як і музикант гр. Толстого, а в самому Де Раере проскочила жилка «монополіста» à la Позднішев, осложнена образою на зраду товариша. Кажу: *зрадою*, – бо хоч я признаю волю вибору, – та все-таки не можу признати достаточ-

<sup>654</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. VI (1890–1891). – Чернівці, 1910. – С. 151.

<sup>655</sup> Тобто сину Світозарові, який народився 29 червня 1884 року.

<sup>656</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. VI (1890–1891). – С. 151–152.

<sup>657</sup> Там само. – С. 152.

ним правом для себе одбивати жінку в товариша, котрий *середнім* числом чоловік не злий і жив з жінкою зносно 10–15 років. Воля – волею, та треба ж якої-небудь конституції й на вольність у любові, як і на вольність у громаді, а *liberum veto* не годиться ні тут, ні там. Правда, в ділах любові важко написати конституцію, а ще важче боронити її судом, – але все-таки вона мусить бути вироблена і боронена культурою, – котра знатиме і егоїзм, і альтруїзм, і рефлексивність, і рефлексивність задержки. Без того ж проповідь вольної любові вийде на користь егоїстам і всього менше на користь жінок. Це я знаю на примірі нігілістичних кружків, – в котрих так багато виходило самовбивства, найбільше серед жінок»<sup>658</sup>.

Міркування Драгоманова про «вільну любов» прикро вразили Павлика. «Прочитав я ваш останній лист, – писав він Драгоманову 10 квітня 1891 року, – і страшенно гірко мені стало»<sup>659</sup>. По-перше, Павликові була вкрай неприємна драгоманівська згадка про «птахів». Оті «птахи», каже Павлик, «дуже дорого мені коштують, почавши з 6-місячної тюрми, до тих брїхонь, які я з сестрою й досі мусимо виносити навіть від близьких людей...»<sup>660</sup>. Щодо «брїхонь», то тут ідеться про пущену кимось плітку, в правдивість якої вірив навіть Іван Франко, нібито Павлик живе зі своєю сестрою Анною, «як чоловік із жінкою»<sup>661</sup>. А щодо «птахів», то це натяк на оповідання Павлика «Ребенщукова Тетяна», надруковане в травневому числі «Громадського друга» за 1878 рік. За це оповідання Павлика притягнули до кримінальної відповідальності. Його звинуватили в тому, що він підриває інститут шлюбу, закликаючи публіку жити статевим життям, «як птахи» (дехто казав: «так, як воробці»)»<sup>662</sup>. І попри те, що на свою оборону Павлик заявляв, що його оповідання – то всього лиш варіація на тему праці Джона Стюарта Мілля «The Subjection of Women»<sup>663</sup>, він таки був засуджений на шестимі-

<sup>658</sup> Там само.

<sup>659</sup> Там само. – С. 154.

<sup>660</sup> Там само. – С. 154–155.

<sup>661</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. VIII (1894–1895). – Чернівці, 1911. – С. 172.

<sup>662</sup> Ребенщукова Тетяна. Оповідане Михайла Павлика. – Відень, б. р. – С. 4–5.

<sup>663</sup> Згодом Павлик буде боронитися від звинувачень у підриві суспільної моралі покликанням на авторитет Августина й інших святих отців, які вважали шлюб «диявольським підступом», вказівкою на те, що шлюб став церковним таїнством тільки в XIII столітті, а схожі ідеї щодо шлюбу можна знайти і в польських перекладах Мілля, і в романі Чернишевського «Что делать?», тобто в книжках, «які можна при-

сачне тюремне ув'язнення. Але справа не тільки в цій дуже неприємній згадці про «птахів». Мені здається, головне полягало в тому, що Павлик не міг принципово згодитися з Драгомановим. І про це красномовно свідчить ось такий епізод.

У 17-му числі «Народу» за 1893 рік Драгоманов надрукував шкiц під назвою «Слівце про цинізм у літературі». «...В літературах, – писав він тут, – скрізь є елемент цинічний і обсценний, сказати по-німецькому, an und für sich. Людина перше всього – звір, та ще й рафінований, рефлектуючий. То люди не могли не занести і в літературу (як і в пластику) і чистого безідейного цинізму, і обсценності, котра їм подобається сама по собі»<sup>664</sup>. Як приклад Драгоманов наводить твори Аристофана, Петронія, середньовічні новели, особливо французькі fabliaux, комедії Шекспіра, романи Золя. А потім мова заходить про поезію Шевченка. «Про Шевченка можна сказати, що в нього, може, найменше цинічного й обсценного елементу, ніж у іншого поета, та все-таки він проскочив і в нього, і критика мусить вказати на цю половину в його поезії... Найбільше жалко, що цинічний елемент проскочив у Шевченка в його поезії «До Н. Т.», бо тут ще случилась підміна принципів. Звісно, аскетизм – річ противна природі, але єсть же різниця між тим, коли людина віддається і тілом другій, любимій особі, і між «блудом» з первим стрічним, і сказати людині, котра ждала жениха і цілому-дріє хранила – «соблуди», стілько ж цинічно, скілько і глупо»<sup>665</sup>.

Павлик не погоджується з цим. «Нам бачиться, – каже він, – що в тільки що надрукованих словах про Шевченка є деяке непорозуміння. Основні погляди Шевченка в справах полових, котрими пройняті усі його твори, не дозволяють допустити й на хвильку, щоби в віршику «До Н. Т.» він намовляв до «блуду» панянку, що жде свого милого, жениха. Тут мова про стару панянку, що в'яне

дбати в будь-якій книгарні Львова» [Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. IV (1882–1885). – Чернівці, 1910. – С. 65–66]. Слід підкреслити, що погляди Мілля на «жіноче питання» справляли на публіку неабияке враження. Недаром героїня повісті Ольги Кобилянської «Царівна» каже: «Я бачила «питання жіноче» майже при кожній нагоді, коли приходилося жінці терпіти. Тяжко, що, перечитавши Стюарта Мілля, я плакала» [Кобилянська О. Царівна // Кобилянська О. Твори: У 2 т. – Київ, 1983. – Т. 1. – С. 34].

<sup>664</sup> Драгоманов М. Слівце про цинізм у літературі // Народ. – 1893. – № 17. – С. 189.

<sup>665</sup> Там само.

в своїй «ціломудрії», а бажає «блудити» з першим стрічним женихом, аби тільки по формі...»<sup>666</sup>. Насправді, каже Павлик, у Шевченка бринить іронія «над вартістю такого «ціломудрія» an und für sich. Любов – річ така, що далеко не завше сходиться з легальністю – теперішнім подружжям...»<sup>667</sup>. І нарешті, висновок: Шевченко «возвеличував «вільну любов» в гарнім розумінню слова»<sup>668</sup>. Ось так під пером Павлика Шевченко постає співцем «вільної любові»<sup>669</sup>. І це дуже прикметно, бо Павлик уважав Шевченка чи не одним-єдиним українським письменником ХІХ століття, який добре «знав полові стосунки в народі»<sup>670</sup>. Мабуть, так само гадала й Марія Нагірна, коли в 1890 році, завершуючи свій реферат про жіноче питання, цитувала рядки Шевченкового послання «І мертвим, і живим» у суто феміністській переробці: «Учітеся, сестри мої, / Думайте, читайте...»<sup>671</sup>.

\* \* \*

Тож чи «погрішив проти реалізму» Леопольд фон Захер-Мазох, змальовуючи українську жінку ХІХ століття як утілення ідеалів свободи, гендерної рівності й демократії? Мені здається, якщо й погрішив, то не дуже... А далі буде ХХ століття – доба воістину тектонічних зрушень у нашій культурі, зокрема й у ділянці жіночого питання, належно зрозуміти які можна лише за умови врахування культурного досвіду ХІХ століття.

<sup>666</sup> Павлик М. [Редакційна примітка до статті Драгоманова «Слівце про цинізм у літературі»] // Народ. – 1893. – № 17. – С. 189.

<sup>667</sup> Там само.

<sup>668</sup> Там само.

<sup>669</sup> Трохи пізніше схожі погляди на Шевченка викаже Володимир Винниченко: «А візьмемо сферу кохання, родини, шлюбу. Що тут спільного у Шевченка з тою фарисейською, продажною, контрактовою системою моралі панів, яка в основу всього кладе гроші, маєтки, посаду, докторат і таке інше? Мораль, після приписів якої, чоловік має право кохати не тоді, коли кохання приходить, а тоді, як є на шлюб гроші, як є докторат і посада на одержання жінки родини... На перший план Шевченко ставить кохання, любов, чуття повної свободи в такому великому акті людського життя, як шлюб» [Винниченко В. Фільозофія і етика Шевченка (промова на 51 роковини смерті поета) // Дзвін. – 1913. – № 2. – С. 92].

<sup>670</sup> Павлик М. Причинок до «етнографії любви». – С. 155.

<sup>671</sup> Отворене читальні в Рудні і перший у читальні відчит про жіночу справу // Народ. – 1890. – Ч. 12. – С. 187.

**PI3HE**

---

## СТЕФАН ЗИЗАНІЙ В УКРАЇНСЬКІЙ, ПОЛЬСЬКІЙ ТА РОСІЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ XVI–XVIII СТОЛІТЬ

Стефан Зизаній (бл. 1550–1600), поза всяким сумнівом, належить до найкolorитніших і найрадикальніших українських письменників-полемістів, чий життя та творчість тісно пов'язані з Львівською братською школою. Власне кажучи, Зизаній був одним з головних організаторів цього навчального закладу, який, за словами Михайла Грушевського, став прототипом інших українських братських шкіл<sup>672</sup>. Він викладав у Львівській школі від часу її заснування в травні 1586 року аж до свого переїзду до Вільно в 1593 році. Більше того, коли перший ректор Львівської братської школи архієпископ Арсеній Елассонський (1550–1625) на початку травня 1588 року виїхав разом з константинопольським патріархом Єремією II Траносом до Москви, Стефан Зизаній став її ректором.

Як слушно зазначав Ігор Шевченко, «вчительська посада у братській школі була престижним місцем»<sup>673</sup>. З другого боку, братчики висували до вчителів і досить високі вимоги. У статуті Львівської школи сказано таке: «Дидаскал, или учитель, сея школы мает быти благочестив, разумен, смиренномудрый, кроток, воздержливый, не пияница, не блудник, не лихоимец, не сребролюбец, не гнѣвлив, не завистник, не смѣхостроитель, не срамословец, не чародѣй, не басносказатель, не пособитель ересем, но благочестію поспѣшитель...»<sup>674</sup>.

---

<sup>672</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI. – С. 142.

<sup>673</sup> Шевченко І. Відродження руської віри // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. – Львів, 2001. – С. 151.

<sup>674</sup> Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Москва, 1865. – Т. 2. – С. 181. Див. про це: Крыловский А. Львовское Ставропигиальное братство (Опыт церковно-исторического исследования). – Киев, 1904. – С. 238–239.



Судячи з усього, від початку Зизаній викладав тут слов'янську мову, вивченню якої приділяли особливу увагу<sup>675</sup>. Принаймні серед записів учнів до школи є й такий: «Стефану [Зизанію] даскалу рускому на науку словенского письма»<sup>676</sup>. Це була досить складна справа, бо, як казав колись Олександр Архангельський, на той час в Україні «легше можна було знайти людину, яка знала грецьку чи латинську мову, аніж ту, яка знала мову слов'янську»<sup>677</sup>. Утім, на відміну від свого молодшого брата Лаврентія (бл. 1560 – після 1633), відомого передовсім працями з ділянки слов'янської філології «Грамматіка словенска» та «Лексис», Стефан Зизаній найбільше прославився як богослов-полеміст. Мабуть, уже його «Катехізіс», виданий у 1595 році для потреб учнів Віленської братської школи, мав полемічну спрямованість. Але, звісно ж, коли йдеться про Зизанія-полеміста, то найперше згадуємо його знаменитий трактат «Казанье святого Кирилла, патріархи ієрусалимского, о антихристѣ и знаках его. З розширенням науки против ересей розных», виданий у Вільно 1596 року українською та польською мовами.

Полемічні твори Стефана Зизанія і за життя письменника, і погребом виклика́ли чимало різних емоцій, присудів, міркувань. Спробуймо бодай коротко з'ясувати особливості рецепції богословських ідей Зизанія в українській, польській та російській літературі XVI–XVIII століть. Почнемо, звісно, з української.

Уже поява Зизанієвого «Катехізісу» спричинила скандал. Для ієрархії Київської митрополії вона стала дуже неприємним сюрпризом і, можливо, тією останньою краплею, яка переповнила чашу її терпіння. 10 жовтня 1595 року митрополит Київський, Галицький і всієї Русі Михайло Рогоза (бл. 1540–1599), який у січні 1591 року благословив Стефана Зизанія на «проповѣданіе и благовѣствованіе слова Божієго»<sup>678</sup>, забороняє йому проповідувати, обґрунтовуючи своє рішення так. По-перше, Зизаній «не херотонисан» і не має «рукоположенія в благовѣстіє». По-друге, він учить народ не за

<sup>675</sup> Див.: *Крыловский А.* Львовское Ставропигиальное братство (Опыт церковно-исторического исследования). – Киев, 1904. – С. 241.

<sup>676</sup> *Грушевський М.* Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. VI. – С. 150.

<sup>677</sup> *Архангельский А.* Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной Руси к концу XVI в. // Киевская старина. – 1886. – Т. XV. – Май. – С. 50.

<sup>678</sup> *Monumenta confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis / Ed. dr. Wladimirus Milkowicz.* – Leopoldis, 1895. – Т. I. – P. 272.

церковним Переказом, а «своим домыслом». По-третє, він виявляє непослух церковним властям, чи, за словами владики, «яко конь и меск<sup>679</sup>, послушанієм не обуздан». По-четверте, Зизаній викриває клір, тимчасом як не має жодного права «никого судити и обличати». Нарешті, він підбурює вірних проти їхніх пастирів і таким чином «роздвоює» народ, ширячи між людьми «злобу и лукавство», що може, зрештою, призвести до кровопролиття. Якщо ж ти, попереджає Зизанія митрополит, незважаючи на нашу заборону, і далі робитимеш те, що робиш, тоді ми будемо розмовляти з тобою, «яко с преступным еретьком»<sup>680</sup>.

Навряд чи Зизаній звернув увагу на цю пересторогу, бо 27 січня 1596 року Михайло Рогоза видав соборну грамоту, якою відлучив його від церкви. «...Стефан Зизаній, – писав владику, – такого своволенства смѣл ся важити и против всей церкви, святых апостол и учителей вселенских торгнути, запустившись в великое еретычество, учил людей по вся часы, иж дей Господь наш Иисус Христос ходатаем нашим до Отца Бога не есть, аргументуючи далѣй не писмом слова щырого Божого и апостолского и учителей церковных, в книжицѣ своей выданой на Римскій костел, а только силогизмою, которая книжка друку польского была вся достаточнѣ перед нами читана и всему духовенству прекладана»<sup>681</sup>. За це, каже митрополит, ми «всім православным и христоименным людем объясняем и до вѣдомости доносим, иж Стефан Зизанія, яко преступник, з собору нашего есть отлучон, и сим листом нашим от церкви и сообщенія нашего его вылучаем...»<sup>682</sup>. Такою була реакція православної церковної влади.

Утім, це аж ніяк не означало, що православний люд відвернувся від Зизанія як від еретика. Поза сумнівом, у нашого письменника було чимало прихильників. Недаром Іпатій Потій трохи переогодом роздратовано скаже: Зизаній «так тою проклетою ересю своєю, еще неслыханою, Русь поблазнил, же его книжкам баламутным лѣпѣй,

<sup>679</sup> Слова з 31 псалма: «не будите яко конь и меск, имже нѣсть разума» (Пс. 31: 9).

<sup>680</sup> Monumenta confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis / Ed. dr. Wladimirus Milkowicz. – Leopoldis, 1895. – Т. I. – Р. 676–677.

<sup>681</sup> Ibid. – Р. 693.

<sup>682</sup> Ibid. – Р. 694. Див. про це: *Лукашова С. С.* Миряне и церковь: религиозные братства в Киевской митрополии в конце XVI века. – Москва, 2006. – С. 257–261.

ниж євангеліи вѣрят»<sup>683</sup>. Зрештою, і самє Зизанієве відлучення від церкви тривало всього кілька місяців. Уже 18 жовтня 1596 року православний собор у Великому Бересті реабілітував Зизанія та його однодумців, ухваливши таке: «...Приточилася справа от Василія и Герасима, попов церковнаго брацтва виленскаго, веспол з ними и Стефана Зизанія, слова Божого проповѣдника, которых митрополит бывшій Михайло Рогоза неблагословеніем и клятвою своею снать был проклял, даючи им причину, якобы они не ведлѣ вѣры православія греческаго, але якоѣсь ереси мели учити и книжки не згожаючиися з богословами всходней церкви друковати...»<sup>684</sup>. Але, мовляв, справа полягає в тому, що сам Київський митрополит «в послушенствѣ церкви всходнее не хотѣл быти, абовѣм и тую клятву свою не за иное што учинил был на попов помѣненных, только за книжку, сочиненную на костел римскій...»<sup>685</sup>. Тим часом прокляті ним «...во всем и вѣру свою, и науку свою с церковью всходнею православія греческаго згодливую мают и до конца мѣти хочут и в наймнѣйшом пунктѣ оноѣ не отступуючи, а не иначе мудровати офяровали ся. Про то мы, Стефана Зизанія, Василія и Герасима, священников брацких, вси соборнѣ именем Божым и зверхностью святоѣ восточноѣ церкви благословляем...»<sup>686</sup>.

Отже, православний собор у Великому Бересті дійшов висновку, що погляди Зизанія ані на йоту не відбігають від засад науки Східної церкви. Реабілітаційну грамоту підписали, зокрема, такі авторитетні знавці православної доктрини, як Львівський і Кам'янець-Подільський єпископ Гедеон Балабан, архімандрит Києво-Печерської лаври Никифор Тур, архімандрит Супрасльського Благовіщенського монастиря Іларіон Масальський, архімандрит афонського монастиря Симонопетра Макарій, екзарх Київської митрополії Нестор Козьменич та інші. Очевидно, у колі українських православних богословів домогилянської доби Зизаній так і залишився в образі авторитетного оборонця Східної церкви. Принаймні Захарія Копистенський у своїй «Палінодії»

<sup>683</sup> *Потій І.* Гармонія Восточної церкви с костелом Римским // Русская историческая библиотека. – Т. VII: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2. – Петербург, 1882. – Стб. 180.

<sup>684</sup> *Monumenta confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis / Ed. dr. Wladimirus Milkowicz.* – Leopoldis, 1895. – Т. I. – P. 751.

<sup>685</sup> *Ibid.* – P. 752.

<sup>686</sup> *Ibid.*

(1621–1622) згадує його добрим словом як православного вченого поруч зі старцем Артемієм, Леонтієм Карповичем і Віталієм Дубенським: «...Монах Стефан Зизаній, в грецком и словенском языке муж учоный велце»<sup>687</sup>. Щоправда, Копистенський пише про Зизанія тільки як про знавця грецької та слов'янської мов, не кажучи нічого про його богословську науку.

Натомість українські греко-католицькі письменники завзято боролися з богослів'ям Зизанія. Пригадаймо хоч би трактат «Гармонія Восточной церкви с костелом Римским» (1608) «батька Унії» Іпатія Потія (1541–1613). Хоч Київський митрополит і не мав наміру докладно розглядати богословські ідеї Стефана Зизанія, він робить про них дві красномовні принагідні згадки. Спочатку Потій зверхньо й дуже різко заперечує Зизанієву думку про те, що Христос не є людським заступником (ходатаєм) перед Богом-Отцем. «Не вѣм же, – пише владика, – откуль новый теолог, а старый баламут Стефанко Зизанія тоє выдрал и написал в своих книжках, иж Христос тепер, сѣдючи на правицы Бога Отца своего, вже не ходатайствует о нас, против ясному писму апостолскому и против всем светым богоносным отцем церкви восточное и латинское»<sup>688</sup>.

Справді-бо, уже святий апостол Павло в Посланні до римлян, яке перефразовує тут Потій, прямо казав: «Христос Ісус умерый, паче же и воскресый, иже и есть одесную Бога, иже и ходатайствует (εὐτυχήσεται) о нас» (Рим. 8: 34). Те саме й у Першому соборному посланні святого апостола Іоана: «И аще кто согрѣшит, ходатая (παράκλητος) имаы ко Отцу, Ісуса Христа праведника» (1 Іоан 2: 1). Мабуть, цю Зизанієву ідею слід трактувати як заперечення думки антитринітаріїв, зокрема й українських, згідно з якою місія Христа «полягала тільки в тому, що Він був посередником в укладенні Нового Заповіту між Богом та людьми»<sup>689</sup>.

<sup>687</sup> *Копистенський З.* Палинодія, или Книга обороны // Русская историческая библиотека. – Т. IV: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 1. – Санкт-Петербург, 1878. – Стб. 913.

<sup>688</sup> *Потій І.* Гармонія Восточной Церкви с Костелом Римским // Русская историческая библиотека. – Т. VII: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2. – Петербург, 1882. – Стб. 180.

<sup>689</sup> *Левицький О.* Предисловие // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссией для разбора древних актов. Ч. 1. Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322–1648 гг.). – Киев, 1883. – Т. VI. – С. 125. Православні полемісти виступали проти цього постулату задовго до Зизанія. Пригадаймо хоч би «Списаніє против люторов» (1580), де сказано: «Христос есть

А трохи далі митрополит називає ересю й невизнання Зизанієм «малої есхатології» (*judicium particulare*): «И тут ми ся годит припомянуги проклятую ересь тогож Стефана Куколя, который и то смѣл написати в книжках своих, же светые Божие еще не суть в небѣ и не маот заплаты от Бога взглядом душ своих, але ее аж на судном дни прыймут с тѣлом послолу, по воскресенію из мертвых, а тепер суть в руках Божьих. Што если так есть, тогда – ничего по всех книгах, которые маем в церкви!»<sup>690</sup>. Слід сказати, що Потій перебільшує, трактуючи цю Зизанієву ідею як еретичну. Насправді думка, згідно з якою душі померлих людей чекають на Страшний суд, перебуваючи в «лоні Авраамовому», характерна для всієї грецької патристики<sup>691</sup>. Та й богослови старокиївської доби схильні були визнавати тільки «велику есхатологію» (*judicium universale*). Згадаймо хоч би «Притчу о человекѣстѣй души и о телеси» Кирила Турівського (1130 – бл. 1182), де сказано: «...До второго пришествия Христова нѣст суда ни мучения всякой души человекѣи, вѣрнаго же и невѣрнаго»<sup>692</sup>. А трохи далі майже дослівно те саме, що в Стефана Зизанія: «...Нѣст мучения душам до второго пришествия, но блюдомы суть, идеже Бог вѣсть»<sup>693</sup>.

З українських греко-католицьких письменників, мабуть, найбільше уваги Зизанієві приділив Мелетій Смотрицький (1577–1633). Перейшовши в 1627 році на бік Унії та заходившись шукати джерела церковного розколу («схизми») в Україні, він робить досить несподіваний висновок, згідно з яким цей розкол зовсім недавній у часі. Мовляв, його започаткували аж наприкінці XVI століття кілька апологетів православ'я, котрі посіяли в Руській церкві чимало еретичних думок. Власне кажучи, як вважає Смотрицький, українська «схизма» бере свій початок саме від Стефана Зизанія. «Перший такий руський теолог, – прямо писав Смотрицький у своїй «Апології...» (1628), – Стефан Зизаній. Наука того

---

истинный Бог, а люторы не дбают и Бога быти его не исповѣдуют...» [Списание против люторов // Русская историческая библиотека. – Т. XIX: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 3. – Петербург, 1903. – Стб. 109].

<sup>690</sup> Там само. – Стб. 182.

<sup>691</sup> Див.: *Klinger J.* Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków. – Warszawa, 1969. – S. 18–19.

<sup>692</sup> *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград, 1956. – Т. XII. – С. 346.

<sup>693</sup> Там само. – С. 347.

матеолога [тобто пустослова] Стефана Зизанія видана друком по-руськи й по-польськи в одній книжці 1596 року»<sup>694</sup>. А далі Смотрицький подає критичний аналіз богословських ідей Зизанія, найперше христологічних, висловлених у його «Казанні святого Кирила...» Зокрема, він підкреслює те, що Стефан Зизаній «називав Господа Христа і зараз очевидним зверхником своєї церкви»<sup>695</sup>, що Зизаній «подає хулу на Господа Христа», коли каже, нібито «Він уже не є тепер ані священником, ані посередником»<sup>696</sup>, тощо. Аби довести ці та інші хибні думки, – стверджує Смотрицький, – Зизаній не надто перебирає в засобах. Наприклад, він може за просто додати потрібні йому слова «до тексту святого Златоуста»<sup>697</sup>.

Отже, підсумовує Смотрицький, Зизаній – ересіарх, і було б добре, «якби Зизаніям, Філалетам, Ортологам та іншим у церкві нашій Руській ересіархам були замуровані уста таким способом, яким і Боже, і людське право дозволяє, отоді наша церква не була б запідозрена в таких безбожних блюзнірствах на Божий маєстат... і народ наш руський не прийшов би до такого роздвоєння, котре призводить до занепаду»<sup>698</sup>. Цей самий образ Зизанія як «першого українського ересіарха» Смотрицький подає і в своєму «Паренезисі...» (1629): «...Перший наш оборонець проти Унії Зизаній з новими в Руській церкві помилками та ерессю»<sup>699</sup>, – а в «Екзетезисі...» (1629) називає Зизанія ще й «святим отцем» «схизматичної» Руської церкви, лампою, «запаленою пекельним вогнем»<sup>700</sup>.

Трохи перегодом такої самій нищівній критиці піддасть богословські ідеї Стефана Зизанія і наступник Смотрицького на дерманській архімандрії василіянин Іван Дубович (пом. 1646) у своєму трактаті «Ієрархія, або Про зверхність у Божій церкві...», виданому у Львові 1646 року. Цей чималий за обсягом твір присвячено передовсім еклезіологічній проблематиці. Якраз тому чи не найбільше роздратування в отця василіянина викликає думка Зизанія

<sup>694</sup> [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 20.

<sup>695</sup> Ibid. – S. 21.

<sup>696</sup> Ibid.

<sup>697</sup> Ibid. – S. 25.

<sup>698</sup> Ibid. – S. 75–76.

<sup>699</sup> [Smotryc'kyj M.] Paraenesis, abo Napomnienie. – Kraków, 1629. – S. 14.

<sup>700</sup> [Smotryc'kyj M.] Exethesis, abo Expostulatia, to iest Rozprawa miedzy Apologią y Antidotem. – Lwów, 1629. – K. 69 v.

про те, що не апостол Петро та його наступники, а сам Христос є вічним зверхником церкви на землі<sup>701</sup>, думка, від якої було зовсім близько до заперечення авторитету не лише папи Римського, але й церковної ієрархії взагалі. «Зизаній, дурний схизмат, – пише він, – посмів говорити, що Христос Господь і зараз є на землі очевидним (*widomą*) зверхником...»<sup>702</sup>.

Трактат Івана Дубовича «Ієрархія...» був, здається, останньою за часом яскравою пам'яткою греко-католицької богословської публіцистики, спрямованої проти православної доктрини. Невдовзі настануть важкі для З'єдиненої церкви часи Хмельниччини та Руїни, які, ясна річ, не сприяли розвитку богословської творчості греко-католиків. Починаючи з другої половини XVII століття, справу полеміки з православ'ям з позицій Західної церкви майже повністю перебирають на себе отці єзуїти, для яких Стефан Зизаній став уже не надто актуальний хоч би тому, що їхні православні опоненти, зокрема Лазар Баранович, Інокентій Гізель, Іоанікій Галятовський, Адам Зерникав, були людьми далекими від Зизанія і щодо освіти, і щодо поглядів, і щодо манери ведення полеміки. Та й для самих православних теологів киево-могилянської школи Зизаній з його радикалізмом, гострим відчуттям наближення Судного дня, богословствуванням на власний страх і ризик не міг виступати в ролі авторитетного оборонця Східної церкви. Недаром про нього, так само, як про Івана Вишенського та інших апологетів православ'я часів Берестейського собору, немає жодної згадки в таких видатних пам'ятках української православної думки другої половини XVII століття, як «*Nowa miara starey wiary*» (1676) Лазаря Барановича чи «*Stary kosciół zachodni...*» (1678) й «*Fundamenta, na któryh łacinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują...*» (1683) Іоанікія Галятовського. Зизаній знову потрапляє в поле зору українських православних богословів аж на початку XVIII століття, коли

<sup>701</sup> Зизаній підкреслював, що святий апостол Петро сам перед смертю попереджав, аби ніхто не думав вважати його за зверхника Христової Церкви: «...Гды его, яко Христа, на крестъ розпинали, просил, абы не так, як Христа, головою к горѣ, але к земли укрыжовали, абы его не розумѣ кто другого Христа или вмѣсто главы Христа быти, албо Церкви Христовой двѣ головѣ мѣти» [(Зизаній С.) Казанье святого Кирилла, патріархи ієрусалимского, о антхриствѣ и знаках его. – Вільно, 1596. – Арк. 57 зв.].

<sup>702</sup> [Dubowicz J.] Hierarchia, abo o Zwierchności w Cerkwi Bożey... – Lwow, 1644. – S. 37.

Київська митрополія вже була приєднана до Московського патріархату (1686), а вони, ставши ієрархами Російської православної церкви, розпочали активну боротьбу з ідеологією «старого обряду». Якраз у першій половині XVIII століття один за одним з'являються спрямовані проти «старого обряду» трактати «Знаменія пришествія антихристового» Стефана Яворського (1703), «Розыск о расколнической брынской вѣрѣ» Дмитра Туптала (1709), «Увѣщаніе бывшему Мошенскаго монастыря игумену Іоасафу...» Арсенія Мацієвича (1734), «Обличеніе неправды расколническія» Феофілакта Лопатинського (бл. 1741) та інші. А оскільки «старий обряд» значною мірою спирався на богословські ідеї українських православних полемістів зламу XVI й XVII століть, то суперечка з ним *volens polens* ставала суперечкою, зокрема, зі Стефаном Зизанієм<sup>703</sup>.

Мабуть, найкрасномовніше про це свідчить трактат відомого філософа й богослова, архієпископа Тверського Феофілакта Лопатинського (пом. 1741) «Обличеніе неправды расколническія, показанныя в отвѣтах выгоцких пустосвятов на вопросы честнаго іеромонаха Неофіта<sup>704</sup>, ко увѣщанію и призыванію их к святѣй церкви от святѣйшаго правителствующаго Синода к ним посланнаго, сочиненное», надрукований у вересні 1745 року за дорученням Синоду суперінтендантом Московської типографії, майбутнім єпископом В'ятським і Великопермським Антонієм Ілляшевичем.

Роблячи тут огляд джерел ідеології «старого обряду», Лопатинський зазначає, що, крім власне церковних книжок, старообрядці спираються на «печатныя и писанныя неправыя книги...», от них же первая есть «Кірілл Іерусалимскій» (арк. 135)<sup>705</sup>. Він має на думці видану в Москві у квітні 1644 року «Кирилово книгу» – знамениту полемічну компіляцію, укладену протопопом московського собору Чернігівських чудотворців, друкарем і бо-

<sup>703</sup> Див.: Ушкалов Л. З історії української літератури XVII–XVIII століть. – Харків, 1999. – С. 198–211.

<sup>704</sup> Ієромонах Неофіт (пом. 1727) – учень архієпископа Пітирима Нижньогородського, місіонер Російської православної церкви. Лопатинський говорить тут про знамениті «Поморские ответы» («Отвѣты пустынножителей на вопросы ієромонаха Неофіта»), складені вивогськими старообрядцями в 1722–1723 роках.

<sup>705</sup> Тут і далі Лопатинського цитую за вид.: Лопатинський Ф. Обличеніе неправды расколническія... – Москва, 1745, – зазначаючи в дужках аркуш.



гословом Михайлом Роговим. Першу частину цієї книги становить російська адаптація «Казання святого Кирила...» Стефана Зизанія. Крім того, тут подані твори Василя Суразького, Івана Вишенського, Захарії Копистенського та інших. «Кирилову книгу» старообрядці незрідка вважали справжнім твором великого аскета й проповідника Кирила Єрусалимського (315–386) й цінували надзвичайно високо.

Отож, іронічно назвавши Зизанія «євангелістом» старообрядців (арк. 55 зв., 90–90 зв.), владика Феофілакт спрямовує проти нього всю силу свого полемічного хисту. Спершу він енергійно наголошує на тому, що «Кирилова книга» аж ніяк не є твором Кирила Єрусалимського. «Сія книга, – каже він, – ложно на себѣ имя Кіріллово носит так, как разстига Гришка Атрепѣв имя царевича Димитрія похитил было, и дураки русаки тому повѣрили было и приняли его себѣ в царя, с таковым же безуміем и книгу ложнаго Кірілла приняли и вѣруют ей. Ниже бо та книга Кіріллом сочинена, ниже его из греческой ким переведена, кромѣ єдинаго слова, и в том много своих плевел насѣял Лжекірілл...» (арк. 135). Що про це свідчить? Найперше, каже Лопатинський, цілковита розбіжність інтенцій Кирила Єрусалимського та Стефана Зизанія: «...Кірілл Іерусалимскій писал о иной вещи, его бо писанія намѣреніе и конец бѣше привести новопросвѣщенных к познанію истиннаго Бога и невѣрных от іудеев и еллин к вѣрѣ святѣй преклонити, а не лѣта или кончину міра сказовати. О нихже и сам Христос учеником его вопрошающим запрети, глаголя: «Нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта»<sup>706</sup> и проч., и сим показа, яко не нужно есть вѣрующим о временах и лѣтах послѣдних, когда оная будут, вѣдати, но о Бозѣ и о членах вѣры и догматѣх, и заповѣдех Божіих потребно есть. А ложный Кірілл рускій из начала книги своєю абіе начинает о лѣтах безмѣстнаго разглаголствія и пиша о пришествіи Христовом на землю на листѣ 2, глаголя сице: «Пришествіе убо Христово первое бысть с небесе на землю в полшести тысящи лѣт от сотворенія свѣта»<sup>707</sup>, – а о времени втораго пришествія мудрствует, яко имать быти во осмом вѣцѣ: «Занеже, – рече, – свидѣлствуют вси учителя святіи, яко Христос

<sup>706</sup> Дії 1: 7.

<sup>707</sup> Книга иже во святых отца нашего Кірила, архієпископа Іерусалимскаго на осмый вѣк. – Москва, 1644. – Л. 2.

был на земли, второе паки во осмый вѣкъ с неба пріити имать<sup>708</sup>» (арк. 135–135 зв.).

Якщо святий Кирило, каже далі владика, забороняв питати про те, коли буде Страшний Суд<sup>709</sup>, то Зизаній вважає, що йому це відомо та ще й «всѣх учителей святых воспоминает обще во свидѣтельство, а ни единого именно не приводит» (арк. 135 зв.). Зрештою, навіть коли Зизаній подає авторитетні свідчення, зауважує Лопатинський, йому не завжди можна вірити. Наприклад, говорячи про кінець світу, що має статися «во осмом вѣку», Зизаній покликається на 11-й розділ Книги Екклезіастової<sup>710</sup>, з приводу чого Лопатинський зазначає: «А на Соломона, Бога не бояся и человекъв не стыдяся, ясно солгал и поклепал его напрасно, нѣсть бо в помянутой главѣ ни единого слова о осмом вѣцѣ и кончинѣ вѣка сего и началѣ будущаго, и то глаголю не токмо о російском, но и о всякаго инаго языка бібліах» (арк. 136). Владика Феофілакт знав, що каже, оскільки був поліглотом і прекрасним біблієстом, одним з тих, хто готував Єлизаветинську Біблію. Утім, не варто аж надто не довіряти Зизанієві – як правило, він посилається на джерела цілком коректно.

Друге, на що звертає увагу Лопатинський, доводячи, що «Кирилова книга» не належить Кирилові Єрусалимському, – численні анахронізми, наприклад, покликання на тих святих отців, які жили вже після Кирила, ба навіть на Максима Грека, котрий помер 1556 року, згадки про завоювання турками Константинополя, про григоріанський календар, про лютеранство й кальвінізм, про книжки Петра Скарги тощо (арк. 137–137 зв.). Усе це настільки очевидне, каже владика, що й самі захисники «старого обряду» визнають: автором «Кирилової книги» був «...муж ученый Стефан Зизаній, проповѣдник слова Божія, иже бѣ в лѣта князя Васіліа Острожскаго, по его прошенію истолкова из книги оглашенія святаго Кірілла патріарха Іерусалимскаго Слово 15-е о послѣднем времени и присла ко князю Василію, и напечатася тамо на двою языку, откуда преведеса на наш славенскій язык и напечатана бысть в москов-

<sup>708</sup> Там само. – Л. 2 об.

<sup>709</sup> Про це Кирило Єрусалимський говорив на початку 4-го параграфа 15-го Слова.

<sup>710</sup> Книга иже во святых отца нашего Кіріла, архієпископа Іерусалимскаго на осмый вѣк. – Москва, 1644. – Л. 20.

скої тіпографії повелѣнієм богоизбраннаго государя царя Міхаїла Феодоровича и благословенієм Іосифа патріарха»<sup>711</sup> (арк. 138).

Дуже добре, – в'їдливо зауважує Лопатинський щодо цієї більше-менше правдивої версії походження «Кирилової книги», – «уже бо видно всякому, что оная книга, нареченная Кіріллова, не Кіріллова, но Зизанієва єсть, который по своему имени посѣял зизанія, то єсть плевелы, на обману и прелесть простым людем, еже єсть противно Богу, самой естественной истинѣ и доброй совѣсти, а пріятно єдиному діаволу, еже єсть отец лжи, егоже учеником содѣлался Зизаній. Разсуди, каков бѣ ваш расколническій учитель Зизаній!» (арк. 138). Вказівка ж на те, що Зизаній не перекладав, а тлумачив святого Кирила, каже владика, не міняє суті справи: «Сколко ты не мый своего ефіопа Зизанія, не возможеши его бѣла сотворити...» (арк. 139).

На його думку, існує ціла низка обставин, які не дозволяють розглядати трактат Зизанія як тлумачний твір. Найголовніші з них такі. По-перше, «отцы святіи, толкующе какую книгу, не пріємлют на себе тоя книги писателя имене, но своим доволствуются, а Зизаній похитил на себе Кіріллово имя, а свое скрыл» (арк. 139). По-друге, «толкователи божественных писаній не отступают от того писанія, еже толкуют, к тому же и различіе полагают между Божиими и своими словесы так, что всяк познати может, каая суть сущая Божія словеса, а каая толкованіе... А Зизаній со святым Кіріллом не тако поступил, но, предложив нѣкую часть оглашенія 15-я Кіріллова, пошел, куды хотѣл, а на Кірілла болше и не оглянулся, и не сказал, гдѣ конец словес Кірілловых» (арк. 139).

Зауважу, що тут владика Феофілакт у полемічному запалі, мабуть, передає куті меду, бо насправді Зизаній викладає по черзі «знаки» пришествія антихриста, взяті з 15-го Слова святителя Кирила, а потім пропонує їхнє тлумачення, чи, як він каже, «вырозумѣнія» («вырозумієніє»). Інша справа, наскільки коректною є Зизанієва герменевтика. Уже на початку ХХ століття Кирило Студинський стверджував, що трактат Зизанія – це «фальсифікат в цілім того слова значінню»: «Дещо з проповіді св. Кирила Зизаній пропустив, не одно перекутив, а багато додав від себе, роблячи се так зручно, що нераз годі відрізнити, де кінчать ся слова св. Кирила,

<sup>711</sup> Це – відповідь Виговської общини на 36-е питання ієромонаха Неофіта.

а починають ся його власні»<sup>712</sup>. У всякому разі, Лопатинський не мав сумніву в тому, що 15-е Слово Кирила Єрусалимського далеке від трактату Стефана Зизанія, як «небо от землі» (арк. 140 зв.).

Ось так, безкомпромісною війною із Зизанієм, закінчується рецепція його богословської творчості в українській православній традиції XVIII століття. Тим часом для польської літератури, представленої письменниками-католиками, війна із Зизанієм була характерна від середини 1590-х років. Про це красномовно свідчить уже перший спрямований проти Зизанія полемічний трактат Щасного (Фелікса) Жебровського під назвою «*Kąkol, który rozsiewa Stephanek Zizania w cerkwiach ruskich w Wilnie. Przy tym nápomnienie krotkie do uniey Kościoła Ruskiego z Łacińskim*», виданий у Вільно 1595 року.

Про цього письменника-полеміста мало що відомо. Дехто каже, що *Szczęśny Żebrowski* – приbrane ім'я драматурга й полеміста з ордену єзуїтів Мартіна Лаща (*Marcin Łaszcz, Martinus Lascius* – 1551–1615)<sup>713</sup>, дехто це заперечує<sup>714</sup>. Так чи інакше, Жебровський присвятив свій трактат розглядові богословських ідей Зизанія, які той виклав у своєму «Катехізисі». Оскільки «*Kąkol...*» Жебровського є основним джерелом інформації про втрачений Зизанієм «Катехізис», варто зупинитися на цьому творі польського публіциста трохи докладніше.

Спершу Жебровський виголошує свої наміри. Я видаю цей трактат, каже він, «не з якої-небудь ненависті до автора, котрому зичу (Бог добре знає) навернення й вічного порятунку, а з християнської любові, побоюючись, щоб така свавільна наука чимало душ простих людей, а особливо невинних діточок, яким ті помилки подані за християнську науку на навчання, не заразила й не призвела до вічних мук» (с. 15)<sup>715</sup>. А відразу по тому він змальовує дуже не-

<sup>712</sup> *Студинський К.* Передмова // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V. Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. VII–VIII.

<sup>713</sup> Див., зокрема: *Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korbut»*. – Warszawa, 1965. – Т. 3: *Piśmiennictwo staropolskie: hasła osobowe: N–Ż*. – S. 458; *Філософська думка в Україні: біобібліографічний словник*. – Київ, 2003. – С. 80.

<sup>714</sup> Див.: *Ozorowski E.* *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596–1720 // Wiadomości kościelne archidiecezji w Białymstoku*. – 1978. – № 4 (30). – S. 92.

<sup>715</sup> Тут і далі Жебровського цитую за вид.: *Żebrowski Sz.* *Kąkol, który rozsiewa Stephanek Zizania w cerkwiach ruskich w Wilnie // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V. Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в.* / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – зазначаючи в тексті сторінку.

привабливий портрет Зизанія-богослова, енергійно підкреслюючи передовсім його неосвіченість. Русь, – каже польський полеміст, – «має за вчителя віри того, хто сам ніде не вчився, але, від кахлів та від праці прямо на проповідницьке місце ставши, подає людям різні заблуди (niedowiarstwa) й помилки, давно вже засуджені католицькою церквою» (с. 15).

Жебровський і далі буде наголошувати на «простацтві» свого опонента, а також на його нетолерантності. Мовляв, Зизаній «чого не розуміє, те ганить» (с. 18). Та й загалом, – каже католицький автор, – можна лише дивуватися, як Зизаній «у такій маленькій книжці зумів напести таку купу помилок» (с. 26). Хоч, зрештою, продовжує він, нічого дивного тут і нема, «бо так зазвичай буває, що глупак помиляється найбільше тоді, коли хоче по-мудрому й по-високому говорити. Отак і Зизаній, який ніколи не вивчав глибоких матерій, а хотів удати перед людьми вченого теолога...» (с. 26).

Зауважу: навіть якщо Зизаній і справді не мав належної богословської освіти, Жебровський усе одно явно перебільшує «простацтво» свого опонента. Згадаймо хоч би те, що Зизаній володів принаймні п'ятьма мовами: книжною українською, грецькою, латинською, слов'янською, польською. Крім того, він добре знав Святе Письмо й патристику (наприклад, у «Казанні святого Кирила...» Зизаній покликається не лише на самого Кирила Єрусалимського, але й на Орігена, Юстина Мученика, Афанасія Олександрійського, Єпифанія Кіпрського, Іоана Златоуста, Василя Великого, Феодорита Блаженного, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Іоана Дамаскина, Феофілакта Болгарського). А ще в цьому творі Зизаній згадує славетного візантійського неоплатоніка XI століття Михайла Пселла, публіциста й перекладача Максима Грека та інших<sup>716</sup>. Коли ж зважити на те, що «Казання святого Кирила...», як доводив

---

<sup>716</sup> Уявлення про коло богословського читання Зизанія можуть дати, зокрема, реєстр книг Львівського братства 1601 року [див.: Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования). – Киев, 1883. – Т. 1. – С. 167–171 (приложение)] або й пізніший індекс «істинних» та «неістинних» книжок, поданий у «Кириловій книзі» якраз перед «Казанням святого Кирила...» [див. про це: Грицевская И. М. Индекс истинных книг в составе «Кирилловой книги» // Труды Отдела древнерусской литературы. – Санкт-Петербург, 1993. – Т. 46. – С. 125–133].

Кирило Студинський<sup>717</sup>, засновується на трактаті відомого німецького богослова-кальвініста Зібранда Любберта (Sibrand Lubbert чи Sibet Lubben – 1555/1556–1625) «De papa Romano» з його провідною ідеєю: «Papa est antichristus»<sup>718</sup>, – то слід визнати й належну обізнаність Стефана Зизанія із сучасною йому протестантською теологією, а опосередковано й католицькою, адже ледь не тисячасторінковий трактат Любберта є полемікою з видатним єзуїтським теологом, пізнішим кардиналом і Великим Інквізитором Роберто Белларміно (1542–1621). Я вже не кажу про сучасних Зизанієві польських богословів, наприклад, про Петра Скаргу (1536–1612), на чій дуже популярні «Żywoty świętych» (1579) Зизаній так само покликається: «...Найдеши в гисторіях церковных и в полских книгах, што выдал Скарга «Животы святых»<sup>719</sup>.

Які ж «куколі» побачив Фелікс Жебровський у «Катехізисі» Зизанія? Усього їх десять. І половина з них належить до христологічної та тринітарної проблематики. «Перший кукіль, – каже католицький полеміст, – поєднаний із блюзнірством: що Христос Господь не є нашим заступником (przyszuńca) перед Богом» (с. 15). Зизаній

<sup>717</sup> Студинський К. Передмова // Памятки українсько-руської мови і літератури. Т. V. Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / Видав др. Кирило Студинський. – Львів, 1906. – С. VIII.

<sup>718</sup> Sibrandi Lubberti de Papa Romano libri decem, scholasticæ et theologice collari cum disputationibus Roberti Bellarmini. – Francker, 1594. – P. 884. Варто зазначити, що протестантська візія папи-антихриста (з польських реформаторів її обстоював, наприклад, Мартін Кровицький [бл. 1500–1573] у трактатах «Obrona nauki prawdziwej i wiary starodawnej chrześcijańskiej» [1560] та «Obraz a kontrefekt własny antykrystów» [1561]) була досить поширена серед православних, починаючи принаймні з 1580-х років. Досить пригадати хоч би надрукований 1582 року в Супрасльському монастирі трактат «Послание до латин из их же книг», де не без симпатії згадані «люторы», які «за властного антихриста папежа кладут» [Послание до латин из их же книг // Русская историческая библиотека. – Т. XIX: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 3. – Петербург, 1903. – Стб. 1134]. Один з ідеологів Берестенського собору Іпатій Потій у своєму трактаті «Унія греков с Костелом Римским» (1595) прямо писав: «Въм, же нѣкоторые тепер мовят нестыдливе на нас, яко быхом их од правдивых пастырей церкви Божое отводить мѣли, и антихристови Римскому в моц и послушенство поддавали, зовучи нестыдливе, яко посполите геретикове [тобто протестанти] чинят, папежа антихристом» [Потій І. Унія греков с Костелом Римским // Русская историческая библиотека. – Т. VII: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2. – Петербург, 1882. – Стб. 145].

<sup>719</sup> [Зизаній С.] Казанье святого Кирилла, патриархи иерусалимского, о антихристѣ и знаках его. – Вильно, 1596. – Арк. 57 зв.

обґрунтовував свою думку тим, що той, хто просить за людей у когось, не може бути рівний тому, в кого він просить, а це принижує Христа. Другий «кукіль» – твердження Зизанія, що «Святий Дух не є Божим дуновінням» (с. 16), мовляв, «Святий Дух – сутність рівна Отцю, а не його дуновіння» (с. 16). На це Жебровський відповідає: «Казати, що Святий Дух не є Божим дуновінням – це те саме, що казати, нібито Святий Дух не походить від Бога» (с. 16). І тут-таки пояснює, що дуновіння слід розуміти, ясна річ, не в сенсі тілесному (за аналогією з подихом людини), а в сенсі духовному, адже Бог є дух, а це означає, що його дуновіння теж є духовним, тобто проявом любові, волі та розуму (с. 17).

Ще одним «куколем», каже Жебровський, є теза, згідно з якою «Святий Дух не походить від Сина, а від самого Отця» (с. 19). Зрештою, це традиційне для Східної церкви від часів Константинопольського патріарха Фотія I (бл. 820–896) несприйняття католицької науки про «Filioque». Цю свою думку Зизаній буде обстоювати й у трактаті «Казання святого Кирила...», зауваживши, що однією з ознак пришествя антихриста є те, що «Формос<sup>720</sup> папа в Римѣ с помочниками своими зопсовати [Символ віри], а исхождение Святому Духу и от Сына приложити смѣл»<sup>721</sup>.

Жебровський виступає також проти Зизанієвої есхатології, а власне проти думки, згідно з якою «ані злі до пекла, ані добрі до неба не йдуть до Судного дня» (с. 20), і проти Зизанієвого тлумачення Святої Євхаристії. Зокрема, він заперечує думку про те, що той, «хто причащається Тіла Христового не в квасному хлібі, є еретиком»<sup>722</sup>. Того не може бути, відповідає Жебровський, адже питання квасного чи прісного хліба належить не до правд віри,

<sup>720</sup> Формоз (Formosus) (816–896) – 111-й папа Римський (891–896). У православній традиції його трактували як першого відступника від істинної віри. Досить посплатися хоч би на популярну «Повість про білий клубук» [див.: Розов Н. Н. Повесть о белом клубуке как памятник общерусской публицистики XV века // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград, 1953. – Т. IX. – С. 184].

<sup>721</sup> [Зизаній С.] Казанье святого Кирилла, патріархи ієрусалимского, о антихристеѣ и знаках его. – Вільно, 1596. – Арк. 51 зв.

<sup>722</sup> Цей самий мотив Зизаній розробляє і в «Казанні святого Кирила...», де проводить чітку межу між хлібом та опрісноком: «...Якая ест розность межи челоуѣком и трупом, такая ест розность межи хлѣбом и опрѣсноком, бо яко тѣло без душѣ разумной, также тѣсто без квасу и соли ест мертво» [(Зизаній С.) Казанье святого Кирилла, патріархи ієрусалимского, о антихристеѣ и знаках его. – Вільно, 1596. – Арк. 44, 48].

а всього лиш до обряду (с. 23). При цьому католицький полеміст забуває про одну надзвичайно важливу обставину: в православній традиції, починаючи з часів патріарха Фотія I й суперечки 1054 року про вживання для Євхаристії квасного чи прісного хліба між учнем Симеона Нового Богослова, ченцем Студійського монастиря Микитою Стифатом та папським легатом Гумбертом, яка закінчилася розколом християнської церкви, євхаристійний хліб – то не питання обряду, а питання христології. Саме таким воно є, звісно, і для Стефана Зизанія<sup>723</sup>. Нарешті, Жебровський закидає Зизанієві фальшування джерел. Він каже, зокрема, про те, що Зизаній хибно перекладає по-польському слова Символу віри святого Афанасія Великого (*Symbolum Quicumque*): «*Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*». По-польському вони мали б звучати так: «*Duch Ś. od Oycy u od Syna nie sprawiony, nie stworzony, nie urodzony, ale pochodzący*», – натомість у Зизанія виходить зовсім не так: «*Duch Święty od samego Oycy nie sprawiony*» (с. 25).

Як досвідчений ритор, Жебровський завершує свій трактат вказівкою на ті риси свого опонента, які, за ідеєю, є протилежними щодо його власних. «Дивуюся тобі, любий Зизанію, – каже він, – що ти, будши тим, ким є, зважуєшся на такі великі речі. З небом і з землею воюєш, ані Богу, ані людям не прощаєш. Святих з неба виганяєш. Чортів до пекла не пускаєш. У Христа, Творця нашого, не віриш. Духа Святого клянєш, не визнаючи, що він походить від Отця і Сина. Не досить тобі того, що ти на зверхників своїх і духовних і світських з поганими промовами виступаєш. Короля, володаря нашого, на казаннях своїх негарно згадуєш. Митрополита лаєш. Латинників проклинаєш. Русь до бунту та незгоди під'южуєш і, коротко кажучи, виконуєш обов'язки диявола на землі» (с. 29). Як бачимо, Зизаній постає тут в образі якщо й не самого диявола, то принаймні його ревного слуги.

Такою була римо-католицька реакція на твори Зизанія наприкінці XVI століття. Але з бігом часу в польській традиції Стефан Зизаній ставав усе менш і менш актуальним. Принаймні через сто років після Жебровського, наприкінці XVII століття, відомий діяч ордену єзуїтів, філософ і богослов українського походження Теофіл

<sup>723</sup> Див.: [Зизаній С.] Казанье святого Кирилла, патріархи ієрусалимского, о антихристѣ и знаках его. – Вільно, 1596. – Арк. 48.



(Богуслав) Рутка (1622–1700), доводячи у своєму трактаті «Herby, або Znaki Kościoła prawdziwego» (1696), що сучасна Східна церква не є ані правдивою, ані Христовою, зокрема тому, що вражена численними еретичними думками, «чим псує і нищить єдність віри»<sup>724</sup>, на підтвердження своєї думки каже таке: «Ті еретичтва перераховує у своїй «Апології» велебний отець Смотрицький (с. 20 і далі) зі Стефана Зизанія, Христофора Філалета, Ортолога, Антиграфа, Клирика Острозького й інших»<sup>725</sup>. На вказаній Руткою 20-й сторінці «Апології» Смотрицький, покликаючись на «Казання святого Кирила...», стверджував, що Зизаній каже, нібито Христос і тепер є найвищим зверхником церкви на землі, а також те, що Христос не є ані заступником («карпанем»), ані посередником між людьми та Богом<sup>726</sup>. Звернімо увагу: Теофіл Рутка не читав «Казання святого Кирила...» – дані щодо христології Зизанія він бере з других рук. А ще через сто років, наприкінці XVIII століття, член ордену піярів, професор Collegium Nobilium, відомий юрист Теодор Островський (1750–1802) у своєму трактаті «Dzieje u prawa Kościoła Polskiego» (1793) пише про Зизанія так, що вже навіть важко збагнути, кого саме із братів Зизаніїв він має на думці: Стефана чи Лаврентія. Князь Острозький, зазначає він у третьому томі своєї книги, найняв письменників, які б писали проти Берестейського собору та Західної церкви. Серед них «найвідомішим є аріанин Кшиштоф Бронський, який «під ім'ям Філалета Ортодокса» написав і видав книжку «Апокрисис». «У тому ж таки ключі писали і якийсь безіменний Клирик Острозький, луцький єпископ Балабан, Зизаній Корецький (Zyzani Korcecki), Василь Суразький...»<sup>727</sup>. Мабуть, говорячи про «Зизанія Корецького», тобто про Лаврентія Зизанія, Островський усе-таки мав на думці Стефана. Він міг просто помилитися, так само, як помилково називає Філалета не Христофором (тобто «Христоносцем»: згадаймо картину Ієроніма Босха «Святий Христофор», на якій герой постає, згідно із «Золотою легендою» Якоба Ворагінського, в образі гіганта, котрий переносить на

<sup>724</sup> Rutka Th. Herby або Znaki Kościoła prawdziwego. – Lublin, 1696. – S. 173.

<sup>725</sup> Ibid.

<sup>726</sup> [Smotryc'kyj M.] Apologia peregrinatiej do Kraiow Wschodnych. – Lwów, 1628. – S. 20.

<sup>727</sup> Ostrowski T. Dzieje u prawa Kościoła Polskiego. – Warszawa, MDCCXCIII (1793). – T. III. – S. 412.

спині через річку малого Христа), а «Ортодоксом». Крім того, маючи на думці відомого противника унії, Львівського та Кам'янець-Подільського єпископа Гедеона Балабана (1530–1607), Островський говорить натомість про Луцького й Острозького єпископа часів Богдана Хмельницького Діонісія Балабана (пом. 1663). Так чи інакше, українські полемісти кінця XVI – початку XVII століть, зокрема й Стефан Зизаній, для Теодора Островського є авторами, не надто добре знаними навіть на імена. Звідси випливає висновок, що польська рецепція творчості Зизанія йде від радикального заперечення його ідей наприкінці XVI століття до майже повного забуття часів краху Речі Посполитої.

Тим часом у російській традиції ситуація була зовсім інакша. Богословські ідеї Стефана Зизанія, очевидно, стали відомі в Росії десь на початку XVII століття, задовго до 1626 року, коли до Москви прибув його брат Лаврентій, привізши на розгляд патріарха Філарета (бл. 1554–1633) рукопис свого «Катехізису». Особливої популярності набуло тут Зизанієве «Казання святого Кирила...»<sup>728</sup>. Недарма в 1644 році воно було надруковане у складі «Кирилової книги», яка побачила світ з волі самого московського царя («государевым повелѣніем»<sup>729</sup>) Михайла Федоровича (1596–1645) та з благословення патріарха Йосифа (пом. 1652).

Наскільки високо видавці цінували подані в ній твори, першим з яких іде трактат Стефана Зизанія, можна судити з передмови, де сказано: «В сей же книзѣ избранія от многих святых отец писаній о нужнѣйших потребах пристоящих в нашей православной вѣрѣ»<sup>730</sup>. Більше того, передмову завершує невеличкий, але дуже пишний панегірик, написаний хоч і в рядок, але нерівноскладовим силабічним віршем: «Посем начинается сія блаженная книга чести, аки каменіе драгое и бисеріе нести, или яко медвенныя соты вкушати, а еретиком и развратником вѣры христіанскія усты заграждати, или яко оружіем препоясався супостат сѣщи, и божественным писаніем, яко огнем, жещи»<sup>731</sup>.

<sup>728</sup> Здається, перша згадка про цей твір, зроблена російськими богословами, припадає на 1613 рік [див.: Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань, 1914. – Т. 1. – С. 100].

<sup>729</sup> Книга иже во святых отца нашего Кірила, архієпископа Іеросалимскаго на омый вѣк. – Москва, 1644. – Л. 7.

<sup>730</sup> Там само. – Л. 2 (предисловіе).

<sup>731</sup> Там само. – Л. 15 (предисловіе).

Та ще більшої популярності Зизанієве «Казання святого Кирила...» набуло від часу церковної реформи патріарха Никона 1650–1660-х років, коли «Кирилова книга», за словами Феофілакта Лопатинського, стала справжньою «євангелією» прихильників «старого обряду». Про це свідчить і дуже висока оцінка «Кирилової книги» в «Отвѣтахъ пустынножителѣй на вопросы іеромонаха Неофіта» – одному з найголовніших апологетичних трактатів старообрядців, і її виразне відлуння у творах найяскравішого оборонця «старого обряду» протопопа Аввакума Петрова<sup>732</sup>. «Кирилова книга», а значить і трактат Стефана Зизанія, у середовищі старообрядців зберігала свій незаперечний авторитет, попри будь-яку її критику з боку офіційної церкви. Швидше, навпаки: чим сильнішою була критика, тим більшим ставав авторитет. Принаймні в різних «Толкових апокаліпсисах» та «Цвітниках» «Кирилова книга» буде згадуватися серед «душеспасительних» книжок іще на початку ХІХ століття<sup>733</sup>.

Зрештою, радикальне заперечення «Кирилової книги» з позицій православної доктрини на зразок того, що є в «Обличені...» Лопатинського, характерне здебільшого для полемічних трактатів ієрархів-українців, які представляли богослів'я Києво-Могилянської академії. Це була справжня війна української православної теології могилянської доби з українською православною теологією кінця ХVІ – початку ХVІІ століть. Тим часом власне російські церковні публіцисти, які виступали в ролі критиків «старого обряду» з позицій офіційного православ'я, ставилися до «Кирилової книги», а отже й до «Казання...» Стефана Зизанія, загалом лояльно. Таку лояльність почасти можна пояснити тим, що вони незрідка й самі належали колись до прихильників «старого обряду».

Взяти хоч би владика Афанасія Холмогорського (1641–1702). Спершу він був близький до старообрядців, потім став одним з найближчих співробітників завзятого борця з «розколом» патріарха Йоакима (1621–1690), першим архієпископом Холмогорської та Важської єпархії. Владика Афанасій мав гарну освіту – володів латинською і грецькою мовами, цікавився не лише питаннями

<sup>732</sup> Див.: Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под. ред. Н. К. Гудзия. – Москва, 1960. – С. 124, 131, 150, 154.

<sup>733</sup> Див.: Гурьянова Н. С. Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. – Новосибирск, 2007.

теології, але й астрономією, медициною, географією та іншими науками. У своєму спрямованому проти «старого обряду» полемічному трактаті «Увѣт духовный» (1682) він не раз підкреслює, що «Кирилова книга» не належить перу святителя Кирила: «...Єже чти в книзѣ (названой, а не его) Кірілла Іерусалимскаго...»; «...В книзѣ глаголемѣй Кірілла Іерусалимскаго (ибо не его) печати московскія при Іосифѣ патріархѣ...»<sup>734</sup>. Однак це аж ніяк не заважає йому покликатися не неї з великою пошаною.

Ця обставина ще більш помітна в архієпископа Пітирима Нижньгородського (бл. 1665–1738), який народився й виріс у сім'ї старообрядців, тривалий час сам був проповідником «старого благочестя», але в 1704 році, тобто вже в зрілому віці, перейшов на позиції офіційного православ'я, а трохи згодом став жорстоким гонителем своїх колишніх єдиновірців, улаштувавши проти них урядові репресії. Владика Пітирим прекрасно знає про те, що «Кирилова книга» не є книгою святителя Кирила. «...Кірілла, патріарха Іерусалимскаго, – писав він у своєму трактаті «Пращица, новосочиненная противо вопросов расколнических» (1721), – обоглали всеконечно ложно. Понеже книгу неизвѣстнаго творца, кто ея содѣял, напечатали под именем его»<sup>735</sup>. Та, попри це, він ставить її надзвичайно високо. Власне кажучи, архієпископ Пітирим вважає «Кирилову книгу» не інакше як «святою». «...В книзѣ, – пише він, – нарицаемой Кірілла Іерусалимскаго, и в книзѣ о правой вѣрѣ, и во иных святых книгах...»<sup>736</sup>. Якраз тому, обстоюючи свої погляди, владика Пітирим не раз покликається на трактат Зизанія. Виникає парадоксальна ситуація, коли «євангеліє» старообрядців стає для ідеолога офіційної православної церкви зброєю в його боротьбі зі «старим обрядом».

Щось подібне бачимо й у трактаті ієромонаха Сергія (в миру: Симон Петрович Юршев) «Зеркало для старообрядцев не покоряющихся православной церкви» (1799). Цей ревний оборонець офіційного російського православ'я, який народився в сім'ї московського купця-старообрядця й сам понад чверть віку був старообрядцем, теж досить часто спирається у своїх міркуваннях на «Ки-

<sup>734</sup> [Афанасий Холмогорский] Увѣт духовный. – Москва, 1791. – Л. 101, 133 об.

<sup>735</sup> *Пітирим, архієп.* Пращица, новосочиненная противо вопросов расколнических. – Санкт-Петербург, 1721. – Л. 302.

<sup>736</sup> Там само. – Л. 143.

рилову книгу»<sup>737</sup>. Мабуть, його «Зеркало...» містить останні згадки про Зизанієве «Казання...» в російській літературі XVIII століття. І вони красномовно свідчать про те, що навіть після катерининської епохи Стефан Зизаній залишався актуальним автором для російської богословської думки<sup>738</sup>.

\* \* \*

Такою я бачу рецепцію богословських ідей Стефана Зизанія в українській, польській та російській літературах XVI–XVIII століть. Мені здається, що вона досить яскраво відображає ті складні процеси, які відбувалися в політичному, релігійному та культурному житті України, Речі Посполитої й Росії, не менш складні шляхи розвитку тогочасної Східної церкви, напружену боротьбу і взаємовпливи православного, католицького та протестантського світів тощо.

---

<sup>737</sup> *Сергій, іером.* Зеркало для старообрядцев не покоряющихся православной церкви. – Санкт-Петербург, 1799. – С. 98, 128, 198.

<sup>738</sup> У російській церковній традиції Зизаній залишиться в образі «ревного борця за православ'я» і надалі [див., наприклад: *Папков А. А.* Очерк истории западно-русских православных братств. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. – С. 43, 66].

## БАРОКОВІ ОБЛИЧЧЯ КИЄВА

Навряд чи сьогодні можна говорити про Київ і не згадати при тому про бароко, бо Київ і бароко – нероздільні. Можливо, засновник «магічного реалізму» Алехо Карпентьєр-і-Вальмонт і мав рацію, коли, вражений красою Андріївської церкви, створеної генієм Растреллі, у захваті вигукнув: «Хочете знати, що таке бароко? Їдьте до Києва – погляньте на цю церкву!»

А яким уявляли Київ люди часів бароко? Відповідь на це питання дозволяє розпочати з думки, яку відомий історик, етнограф і художник Микола Закревський висловив у передмові до своєї фундаментальної книги «Опис Києва» (1868): «Київ не може змагатися за віком з Афінами, а за розмірами – з Пекіном; у ньому любитель старовини не знайде руїн Пальміри, а мандрівник не побачить пірамід Єгипту, що вражають своєю величчю. Він не був повелителем світу, як Рим, не був законодавцем легковажної моди, як Париж. Та попри все це, Київ – священне надбання руських людей! Це місце, звідки християнська релігія поширила живодайне проміння на весь руський небосхил. Це – колиска просвіти для нащадків слов'ян, що була для нас другими Афінами. Словом, знаний і величчю, і злигоднями, він є окрасою історії нашої батьківщини...» Можна по-різному трактувати цей пасаж і паралелі «Київ – Афіни», «Київ – Париж», «Київ – Рим», та, мені здається, він чудово віддзеркалює той багатогранний образ Києва, що був створений у нашій літературі саме за часів бароко.

Барокова візія Києва не раз привертала увагу науковців. Я міг би пригадати, скажімо, блискучу розвідку німецького богослова й історика літератури Роберта Штупперіха «Kiev – der zweite Jeruzalem. Ein Beitrag zur Geschichte der ukrainisch-russischen

Nationalbewusstsein»<sup>739</sup>, надруковану 1935 року на сторінках дванадцятого тому «Zeitschrift für slavische Philologie»<sup>740</sup>, або чималу за обсягом і дуже цікаву роботу академіка Олександра Білецького «Образи Києва в художній літературі», що побачила світ 1946 року в «Наукових записках» Київського університету. Але цілісного образу Києва, яким він поставав у нашій літературі часів бароко, досі, по-моєму, так-таки ніхто й не відтворив. Спробуймо це зробити, не претендуючи, ясна річ, на вичерпність.

Добре відомо, що Київ як столиця могутньої Руської монархії досяг свого найвищого розквіту за часів Ярослава Мудрого. Та вже відразу по смерті князя місто починає поволі занепадати. «Помираючи, – казав про Ярослава Мудрого згаданий Микола Закревський, – він забрав із собою в могилу щастя Києва...» Саме так: у карколомних і жорстоких перипетіях князівських усобиць гинула і Руська держава, і її пишна столиця. У 1169 році Андрій Боголюбський уперше взяв Київ приступом, спалив, зруйнував і пограбував його. У 1203 році Київ захопив і спалив Рюрик Ростиславич. Як напише десь 1620 року Ян Домбровський у поемі «Самоеаеа Vorysthenides»<sup>741</sup>, Рюрик та його союзники-половці «разом спустошили місто і кров'ю його обагрили». Кажуть, що до того часу Київ узагалі не знав такого жадливого спустошення. Пройде ще три десятиліття, і в 1234 році Ізяслав Галицький, Михайло Чернігівський та ті ж таки половці знову плюндрують Київ. А не за горами буде монгольська навала й штурм Києва наприкінці 1240 року. У своїй «Повісті про чесні моці святої великомучениці Варвари» (Чернігів, 1749) Йоасаф Кроковський напише: Батий «розорив преславне й прекрасне місто Київ, перетворивши його на пустку». Після цього, кажучи словами Закревського, «стародавній Київ зник; знаменита прамати руських міст навіть у XIV і XV століттях була бідним селом».

Ясна річ, Київ сьак-так жив, хоч інколи бував майже порожній. Якщо вірити Яну Длугошу, саме такою пусткою він стояв у 1416 році, коли його захопив і спалив золотоординський воєначальник Едигей. Потім місто знову поступово відродилося. Князь

<sup>739</sup> «Київ – другий Єрусалим. Причинок до історії українсько-російської національної самосвідомості» (нім.).

<sup>740</sup> «Часопис слов'янської філології» (нім.).

<sup>741</sup> «Дніпрові Камени» (лат.).

Симеон Олелькович навіть зумів відбудувати Велику Печерську церкву, яка до того, від часів Батия, тобто понад 230 років, лежала в руїнах. Та вже невдовзі, 1482 року, кримський хан Менглі I Гірей знову захоплює і руйнує місто. Навіть у XVI столітті Київ усе ще залишався «селом біля Канева». «За 18 миль від міста Канева лежить Київ (Chiovia), – писав 1521 року Мацей Меховський у своєму трактаті «*Descriptio Sarmatiarum...*»<sup>742</sup>, – стародавня руська столиця. Про те, що вона була колись пишним і справді царським містом, свідчать самі руїни та пам'ятки, що видніються в купах уламків. Іще й тепер на довколишніх горах можна бачити сліди церков і закинутих монастирів. Крім того, тут багато печер, де перебувають стародавні гробниці, а в них – нетлінні мошці». Пройде ще понад півстоліття, і Себастьян Фабіян Кльоновиц у шостій книзі поеми «*Roxolania*»<sup>743</sup> (1584) подасть ось такий «портрет» Києва:

Киеве славний, могутня столице князів давньоруських,  
Безліч ти бачиш іще пам'яток старовини:  
Скрізь на левадах тут видно каміння зруйнованих мурів,  
Залишки давніх руїн травами вже поросли<sup>744</sup>.

А ще через сорок років той самий образ київських руїн змалює вже згаданий Ян Домбровський у поемі «*Samoenae Borysthenides*». Тільки тут цей образ постає куди трагічнішим, бо поданий на тлі яскравої картини розкоші, могутності й блиску столиці Руської монархії за старих часів:

Київ великий безмежно, багатий дахами лідійськими,  
Був він захищений муром, немов найміцніша фортеця.  
Тут, наче скелі, здіймались будинки і храмів три сотні.  
Сяяла стеля святилиць, оздоблена смальтою цінною,  
Скрізь красувались рельєфи й шліфовані добре колони<sup>745</sup>.

<sup>742</sup> «Опис Сарматій...» (лат.).

<sup>743</sup> «Україна» (лат.).

<sup>744</sup> Пор.: «*Tu quoque magna ducum quondam Kiiovia sedes, / Multa vetustatis quae monumenta vides / Antiquum rudus et lateres visuntur in arvis / Atque ruinosis herba profunda locis*».

<sup>745</sup> Пор.: «*Dives erat Lydis immensa Kiovia tectis, / Orbis et exaequans ingentia moenia quondam. / Extabant magnae moles et templa trecenta. / In fanis fulsit decorans speciosa lacunar / Bractea, praenitidaeque striae, puraeque columnae*».



Зрештою, навіть тоді, коли Київ уже в XVII столітті підніметься з руїн, він так ніколи й не зможе повернути собі колишньої величчя та могутності. Наприклад, Афанасій Кальнофойський 1638 року писав у «Тератургемі», що теперішній Поділ «убогий і навряд чи гідний свого стародавнього імені». Та й мешканців на Подолі було на ту пору, як свідчив Гійом Левассер де Боплан у трактаті «Description d'Ukraine»<sup>746</sup>, не надто багато, десь п'ять чи шість тисяч. Загалом своїм виглядом Київ мало нагадував пишну столицю. Хоч Боплан і казав, що це «одне з найстаріших міст Європи», та далі зауважував, що його старовинні храми лежать у руїнах, а цілими збереглось усього два – Софіївський і Михайлівський. «Місто, – продовжує він, – має три гарні вулиці, а всі інші нерівні, покручені, поплутані, як у лабіринті».

Київ і далі не раз буде зазнавати руйнування й пожеж. Так, 16–17 серпня 1651 року польські війська спалили й знищили значну частину міста. Після цього аж до початку 1670-х років Поділ залишався «майже безлюдним поселенням», а Могилянський колеґіум відновив свою роботу аж у 1673 році. Київ не став ані столицею Гетьманщини, ані її найбільшим містом. Скажімо, за часів Івана Мазепи, коли українське бароко переживало свій справжній розквіт, у столичному Батурині мешкало близько 20 тисяч людей, а в Києві – всього 15 тисяч. Не з'явилося у «богохранимому місті» Києві й тих сотень церков, які, коли вірити старовинним джерелам, квітли тут за князів. У 1797 році, на схилку барокової доби, місто мало всього 26 кам'яних церков і 20 дерев'яних. Словом, як казав у цей самий час Іван Леванда, «богохраниме місто» Київ не гріх було б назвати й «містом богонищенням».

Та попри все це, навряд чи хто-небудь піддавав сумніву «столичність» Києва. Недаром саме сюди в 1649 році приїжджає як тріумфатор Богдан Хмельницький, щоб подякувати Богові за свої перемоги, а мешканці міста зустрічають його як «другого Мойсея», Богом даного визволителя України. Ця подія буде яскраво змальована в драмі «Милість Божа», поставленій на сцені Києво-Могилянської академії в 1728 році. На початку першої яви четвертої дії твору зринає промовиста ремарка: «Хмельницький з торжеством повернувся на Україну в Київ і біля тріумфальних воріт

<sup>746</sup> «Опис України» (фр.).

дякує Богові за свої перемоги; українські діти, які навчаються в київських школах, вітають його, а потім і писар від імені козаків пишню його віншує». Ось вона – сцена, що поєднує триумф римського імператора і в'їзд Христа в Єрусалим. У всякому разі її можна уявити десь так, як вона подана на картині Миколи Івасюка «В'їзд Богдана Хмельницького до Києва» (1912). Не забудьмо й про те, що Пилип Орлик у своїй «Конституції» 1710 року прямо наділяє Київ столичним статусом. Тринадцятий пункт цього документа розпочинається словами: «Місто столичне Київ...» (у латинській версії – ще виразніше: «Metropolis Urbs Rossiae, Kiiovia...»<sup>747</sup>). А ще пізніше, у драмі Михайла Козачинського «Благодутробі Марка Аврелія», поставленій 1744 року з нагоди приїзду до Києва імператриці Єлизавети Петрівни, алегоричний персонаж на ім'я Київ (поважний старець із короною на голові, який їде на «золотому возі») висловлює надію на відновлення гетьманства такими словами:

Се в славетній величі з побідою прийшла,  
З нею радість новая з небес на нас зійшла,  
Се її величність прийшла обновити,  
Ніби старий княжеський престол сотворити.

«Столичність» Києва підкреслювала вже сама піднесена й величавна стилістика, в якій українські барокові автори не раз змальовували це місто. Згадаймо для прикладу створені фантазією Феофана Прокоповича варіації на тему географічного розташування Києва. Його, – каже Прокопович у своїй «Поетиці», – можна описати ось так: «Місто відлунює плескотом хвиль Борисфену, звідти, де встає Люцифер. Воно сягає гір там, де тінь ночі веде за собою день». Або ось так: «Місто лежить під горою, звідки з'являється пізній Геспер. А з другого боку, звідки сяє Світлоносець, плескаються хвилі». Або так: «Зустрічаючи перше проміння сонця, місто шумить коло ріки, а там, де воно освітлене останнім промінням, височать пасма гір». Або так: «Схоже на хвилі місто бачить початок дня, а пишається горою, обливаю світлом призахідного сонця». І ще, і ще... Оця ледь не символічна картина Києва нагадує мені гравюру Леонтія Тарасевича «Радість Дніпрових вод»: широкий Дніпро, на хвилях

<sup>747</sup> «Стольне місто Русі – Київ...» (лат.).

якого, оточені дельфінами, сурмлять у сурми й грають на скрипці русалки; на правому березі височать дві гори – Парнас і Гелікон. На Парнасі стоїть Пегас, з-під чийого копита б'є Кастальське джерело і його води хвилями спадають у ріку; на Геліконі грає Орфей-кобзар; здалеку мріє величне місто Київ...

Мабуть, саме такі картини дали підставу Олександрові Білецькому стверджувати, що в бароковій літературі «конкретного образу Києва XVII–XVIII століть ми не знайдемо». Але це не так. Конкретних образів Києва в ній теж не бракує. Чого варті хоч би численні документальні описи міста, що їх подає в «Тератургемі» Афанасій Кальнофойський. Письменник супроводжує свої замальовки ще й належними планами-краєвидами. А як пластично він змальовує, скажімо, напад польського війська на Києво-Печерську лавру в 1630 році! Хтось із киян, бачачи, що на лавру наступають поляки й німецькі «чорні рейтар», сповіщає козаків, які були неподалік; козаки стрімко рушають назустріч нападаючим, займають одні й другі лаврські ворота. А потім вони захоплюють гармату, що стояла неподалік, набита соломною, заряджають її й відкривають вогонь по рейтарах, хоч і не можуть завдати їм відчутної шкоди, бо ті ховаються за будинками й за крилатими грецькими горіхами, які рясно тут росли. Словом, перед нами чудова батальна сцена на тлі київських краєвидів. Чимало таких яскравих картин є й у козацьких літописах, і в «Історії русів», і в агіографічній літературі, зокрема в «Книзі житій святих» Дмитра Туптала, і в численних казаннях Антонія Радивиловського та Лазаря Барановича, і в релігійній публіцистиці письменників «католицької України», наприклад у трактаті Івана Дубовича «Hierarchia, abo O zwierzchności w Cerkwi Bożej»<sup>748</sup> (1644), четвертий – майже на сотню сторінок – розділ якого має назву «Про те, як було охрещено Русь і що діялось потім у Руській Церкві», чи в трактаті Теофіла Рутки «Herby, abo Znaki kościoła prawdziwego...»<sup>749</sup> (1696). А крім того, наші письменники XVII–XVIII століть створили цілу низку образів-концептів, які взяті разом складають основу «барокового міфу» про Київ. Перший серед цих образів – «Київ-Троя».

Не знаю, хто перший висловив думку про те, що Київ – то стародавня Троя, але в усякому разі за часів Ренесансу вона була вже

<sup>748</sup> «Ієрархія, або Про верховенство в Божій Церкві...» (пол.).

<sup>749</sup> «Герби, або Знаки правдивої Церкви...» (пол.).

досить поширена. Недарма Кльоновиц у своїй «Роксоланії» писав про Київ таке:

Дехто гадає, що тут слід шукати фригійську Трою,  
Та, як на мене, пустий звук – оця видумка їх.  
Де оті ріки сьогодні, які б фарбували так вовну,  
Як твоя, Ксанте<sup>750</sup>, колись чиста вода для пиття?  
Ну ж, покажи Сімоєнтові<sup>751</sup> води та Іди джерела,  
Саме отам, біля них, древняя Троя була<sup>752</sup>.

А за часів раннього бароко те саме казатиме Ян Домбровський на початку поеми «Дніпрові Камени», коли мова заходить про «дахи Києва»: «Дахи, у яких неосвічений натовп Трою фригійську / Бачить цілком безпідставно...»<sup>753</sup> І оця гадка про «Київ-Трою» житиме ще довго. Принаймні у своєму курсі натурфілософії, читаному студентам Києво-Могилянської академії в 1708–1709 роках, Феофан Прокопович знову змушений до неї повертатися. Прокопович каже, мов, є люди, які стверджують, нібито «Київ є тим відомим старовинним містом Троєю або розташований на тому місці, де була Троя, а ті печери викопані троянцями, і в них поховано забальзовані за єгипетським звичаєм тіла великих троянських героїв – Гектора, Пріама та інших...» Цю інформацію взято з другого параграфа книжки Яна Гербінія «Regiosae Kijovienses scruptae, sive Kijovia subterranea»<sup>754</sup>, виданої в Єні 1675 року. Гербіній відкидав таку гадку. «Як видно з географії, – писав він, – така думка безглузда й геть хибна. Бо якщо Троя колись була там, де тепер Київ, то яким чином грецькі кораблі могли пройти туди вгору проти течії Дніпра та ще й через пороги, коли навіть човен не міг би дістатися туди цілим? Як же міг Еней переправити свій флот через оті пороги, коли навіть колоди там ламаються? Дуже великий і знаменитий Вестро-Готський [Westro-Gothica] водоспад, який по-латинському

<sup>750</sup> Ксант – річка в Лікії.

<sup>751</sup> Сімоєнт – річка на Троянській долині.

<sup>752</sup> Пор.: «Plures esse putant Phrygiae vestigia Troiae, / Sed mihi non vulgi fabula vana placet. / Dic, ubi flumina sunt rufas causantia lanas, / Ut tua Xante greges pota colorat aqua? / Da fontes Idae mihi, da Simoentides undas, / Queis vicina fuit Troia vetusta locis».

<sup>753</sup> Пор.: «Tecta, quibus vulgus Phrygiae confingere Troiae / Somnia conatur, satis absbna...»

<sup>754</sup> «Священні Київські печери, або Підземний Київ» (лат.).

називають Trollhetta<sup>755</sup>, а за [Педро] Нонієм, шапкою або митрою диявола. Колоди чи кораблі, що пропливають через нього, рідко коли залишаються цілі. Мандрівників, які дивляться на нього, проймає жах. Але цей водоспад не надається до порівняння з численними Дніпровими порогами». Словом, – каже Гербіній, – «очевидно, Гомер нічого не говорить про наш Дніпро, і ми погоджуємося з ним»<sup>756</sup>. Прокопович у свою чергу погоджується з Гербінієм, а вже від себе додає: «Кажуть, що поряд із Троєю здіймалась гора Іда, а крім неї, там були пасма гір. Як говорить поет, перед Троєю мав бути дуже багатий та славний острів Тенедос, і цей острів був дуже просторий, тому що міг прийняти весь грецький флот та заховати його, а біля Києва ми не бачимо нічого схожого. А про те, що Троя була в Азії, що Пріама всюди називали володарем Азії, а саму державу – азіатською, читаємо у Вергілія. Тим часом Київ перебуває в Європі».

Ясна річ, образ Трої наші старі письменники не раз трактували й суто метафорично. Троя – це уособлення занепаду чогось великого й славного. Писав же Дмитро Туптало в одному з листів до Стефана Яворського: «...А нині хіба що скажу вслід за поетом: були ми троянцями, була Троя і велика тевкрів слава...» Це він переказує рядки Вергілієвої «Енеїди»: «Ми лиш колишні троянці, колись Іліон був і слава / Тевкрів велика була...» (II, 325–326)<sup>757</sup>. Зрештою, задовго до Туптала Сильвестр Косов прямо називав Київ «руською Троєю»<sup>758</sup>. Він асоціює Київ із Троєю, тому що колись це була пишна столиця могутньої імперії. Ось тут і зринає мотив колишньої слави й багатства Києва. Може, найвиразніше він звучить у поемі Хоми Євлевича «Лабіринт», виданій у Кракові 1625 року. Прагнувши наповнити душу читача гордістю за свою вітчизну й спонукати його до відродження колишньої слави Києва, поет вкладає в уста алегоричної постаті Софії-Премудрості (Sapientia) такі слова:

Коли Київське місто сім миль wokіл мало  
І коли в собі п'ятсот церков замикало,

<sup>755</sup> Ідеться про Троллеттанський водоспад у Швеції.

<sup>756</sup> Пор.: «Certe Homerus de Boristhene nostro tacet, et nos cum eo».

<sup>757</sup> Пор.: «...fuius Troes, fuit Ilium et ingens / gloria Teucrorum».

<sup>758</sup> «...do oney Troi Rossiyskiy – Kiowa...» («...до тієї Трої Російської – Києва...» – пол.).

Та й не були лиш всередині сріблом-злотом повні,  
 Були храми ті славні, а сяяли й зовні.  
 Монастирів понад сто розбіглося містом,  
 Його здоблячи дивно коштовним намистом.  
 Встаючи, як те сонце, з-за гори по ночі,  
 Враз до кола ясного вабить наші очі,  
 Так і Київ зусюди вабив люд до себе...<sup>759</sup>

Ось він – образ великого й величного стародавнього міста, оточеного неприступними семимильними мурами, міста, що мало в собі п'ять сотень церков і добру сотню монастирів, міста, яке, немов ясне сонце, вабило до себе людей з усього світу.

З мотивом колишньої величі та багатства Києва тісно пов'язаний іще один образ міста, характерний для нашої барокової літератури, – «Київ-Рим». Зрештою, він був відомий і раніше. Згадаймо хоч би ту ж таки «Роксоланію» Кльоновоїца, де є такі рядки:

Знайте всі люди, що Київ на Чорній Русі<sup>760</sup> важить стільки,  
 Скільки для всіх християн Рим стародавній колись.  
 Є на Русі в нас чимало чудес, є й у Києві славнім,  
 Ними гордиться й усім радо покаже він їх.  
 Глибоко там під землею побачиш великі печери,  
 Знайдеш гробниці старі, в них давньоруських князів,  
 Теж Лібітіна<sup>761</sup> останки героїв у них зберігає  
 Там, попід шаром найнижчим тих величезних печер<sup>762</sup>.

<sup>759</sup> Поп.: «Kiedy miasto Kiiowskie siedm mil w okół miało / Albo gdy w sobie cerkwi pięć set zamykało. / A w tych nie tylko srebra, złota, sklepom wnętrznym, / Ale go dostawało y wirzchom zewnętrznym: / Także w lichbie storakiey świecąc monasterze, / Dziwnie miasto zdożyły w kosztownym ubierze. / Jako się rano słońce z zagory wytoczy, / Do iasnego więc koła wabi ludzkie oczy: / Tak się ku temu miastu wszystkich zapatrzenia / Wabiły...»

<sup>760</sup> Чорна Русь (Russia Nigra) – тут: усі руські землі в межах Речі Посполитої.

<sup>761</sup> Лібітіна (Libitina) – римська богиня смерті. Інколи це ім'я вживалося як синонім смерті, наприклад у «Пам'ятнику» Горация: «Non omnis moriar multaque pars mei / uitabit Libitinam» («Смерті весь не скорююсь: не западе в імлю / Частка краща моя»).

<sup>762</sup> Поп.: «Praeterea nigro tanti Kiiovia Russo est, / Quanti chisticolis Roma vetusta fuit. / Quippe etiam Russo sua non miracula desunt, / Quaeque sua merito jactet in urbe, dabit. / Est ibi scrobus ingens terris hypogaea sub altis, / Hic videas veterum prisca sepulcra ducum. / Heroumque stupenda solo Libitina sub imo, / Indubia servat corpora tota fide».

Як бачимо, порівнюючи Київ із Римом, Кльоновіц має на думці не так те, що обидва міста були свого часу столицями могутніх імперій, як те, що і там, і там є чимало християнських святинь. Ба більше, для католика «старий Рим» – це, як будуть наполегливо підкреслювати українські письменники-католики, «Ноїв ковчег», «семигірне місто», джерело Господньої благодаті, справжнє осереддя Христової Церкви. Ці самі конотації характерні й для образу Києва як «руського Рима». Але з другого боку, імперські мотиви теж не зникають при цьому безслідно. Звернімося знову до «Дніпрових Камінів» Домбровського. Магістральним сюжетом цієї поеми є історія Києва від часу заснування міста до початку XVII століття<sup>763</sup>, викладена на основі перш за все хронік Длугоша, Кромера, Меховського й Стрийковського. При тому поет трактує стародавній Київ як столицю «імперії русів». Мовляв, на ту пору, коли Київ був столицею могутньої монархії, руси панували «над усіма племенами Сарматії». І оця «імперія русів» явно корелює в Домбровського з великом Римом. Недаром, змальовуючи пљондрування Києва військами Батия, він не називає міста, а пише просто *Urbs*, так, як споконвіку іменували Рим<sup>764</sup>: «*Tartarus interea flammis grassatur in Urbe*»<sup>765</sup>.

Та ще виразніше думка про Київ як про «новий Рим» – не старовинний, а сучасний! – зазвучить пізніше в поезії Пилипа Орлика на честь гетьмана Івана Мазепи. Тут уже явно лунають імперські мотиви:

Тобі, Йване, з Дніпра слава плине,  
Тож у чорних вод стремлінні  
До небесного проміння  
Лине твій орел гербовий,  
Каже: Київ – то Рим нówий...<sup>766</sup>

<sup>763</sup> Схожу панорамну картину історії Києва трохи згодом подасть Ян Гучий (Guczy) в епіцедіоні «*Heliades, abo Córy słoneczne przy pogrzebie... Jerzego z Ostroga Zasławskiego, starosty Włodzimierskiego...*» («Геліади, або Сонячні доньки при погребі... Юрія з Острога Заславського, старости Володимирського...» – пол.).

<sup>764</sup> Згадаймо хоч би знамениту працю Тіта Лівія «*Ab Urbe condita*» («Історія від заснування Міста» – лат.).

<sup>765</sup> «Татарин лютує тим часом в охопленім полум'ям Місті» (лат.).

<sup>766</sup> Пор.: «*Tobie, gdy z Dniepru Janie płynie chwała, / Toć i w czarnych wod strumieniu / Ku słonecznemu promieniu / Ożeł Twój lećąc gerbowy / Dał znać, że Kijów – Rzym nowy...*»

Що це за «гербовий орел»? Свого часу Володимир Антонович у праці «Молдавські дані про місце поховання та могилу Мазепи» навів свідчення, згідно з яким на гербі Мазепи, що був на його могилі в монастирі святого Георгія в Галаці, «серед інших емблем був зображений одноголовий орел». Можливо, саме це мав на думці Юрій Липа, коли згодом писав: «Чорний орел Мазепи / Покидає сонні Яси...» А що таке, у свою чергу, геральдичний одноголовий орел? Не що інше, як *avis Romana* – «римський птах», символ імператорської влади.

Нарешті, образ «Києва-Рима» зринає у фінальних рядках справжньої перлини української латиномовної лірики – поезії Феофана Прокоповича «*Laudatio Borysthenis*»<sup>767</sup>, уперше надрукованої в книзі «*Lucubrationes illustrissimi ac reverendissimi Theophanis Prokopowicz*»<sup>768</sup> (Вроцлав, 1743):

О славо і гордосте наша одвіку!

Місто – держави могутньої мати й окраса вітчизни –  
 Має, тобі завдяки, вельми благ усіяких чимало!  
 Стіни широкі його омиваєш своєю водою  
 І звеселяєш околицю, що простяглась до схід сонця.  
 Ще ж до своїх берегів звідусіль ти збираєш товари:  
 Стоси каміння й колод, із яких можна зводити храми,  
 А крім того, вапно, для великих будов необхідне.  
 Слід пригадати також, що, в човни вояків посадивши,  
 Понтові, Чорному морю, погрози ти кидав, бувало,  
 Й страх наганяв там. Але батьківщину свою найчастіше  
 Краще за мури усякі борониш, і ворога злого,  
 Шлях заступивши, примушуєш геть відійти від кордонів<sup>769</sup>.

<sup>767</sup> «Похвала Дніпру» (лат.).

<sup>768</sup> «Плід безсонних ночей найяснішого і найпревелебнішого Феофана Прокоповича» (лат.).

<sup>769</sup> Поп.: «Et, quae suprema tuarum / Sunt laudum monumenta, tibi tot commoda debet / Urbs has ipsa, decus patriae, materque potentis / Imperii. Illius tu moenia perluis ampla / Exhilarisque plagam, solis quae spectat ad ortum. / Quid quod comportas tantas ad litora merces, / Lignorum lapidumque struem calcemque tenacem / Materiam templis et magnis aedibus aptam. / Adde, quod instructas numeroso milite naves / Expedias, ipsique minas gelidumque timorem / Incutias Ponto: patriam sed fortior omni / Muro defendas et dirum finibus hostem / Excludas aditumque tui formidine claudas».



І знову – виразна алюзія на Рим, адже тут, як і в «Дніпрових Каменах» Яна Домбровського, Київ названий «Містом» (Urbs), а держава – «імперією» (imperia). Але це буде пізніше, за часів «мазепинського бароко». А на початку барокової доби мотив колишньої величі Києва стає тим ґрунтом, на якому зроста ідея «козацького Відродження», бо тогочасні письменники всіляко наголошували на тяглісті української традиції від Києва княжого до Києва козацького, чи, як писав колись Олександр Оглоблин, «від Олега до Сагайдачного». І саме за часів Сагайдачного – після доби тривалого якщо й не занепаду, то підупаду – розпочалося українське культурно-національне відродження, центром якого став Київ, а передовсім – Києво-Печерська обитель. З Острога, Львова, Вільна й інших осередків української культури сюди прибувають наші найкращі інтелектуали: Памва Беринда, Єлисей Плетенецький, Йов Борецький, Захарія Копистенський, Касіян Сакович, Мелетій Смотрицький... Уже невдовзі, як писав німецький славіст Ганс Роте, в Україні «настає розквіт духовності, що межує з дивом». Архімандрити Києво-Печерської лаври стали «духовними вождями країни. У Печерській лаврі виникає нова українська література».

А не за горами буде й «культурна революція» Петра Могили, якого можна розглядати як надзвичайно яскраву «людину бароко». Могила, – писав 1927 року Дмитро Чижевський у статті «Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine»<sup>770</sup>, – «професор, чернець, митрополит, учень єзуїтів і творець символічних книг православної Церкви, борець проти католицизму, протестантизму, а водночас і проти гіперортодоксії українського козацтва й селянства». Крім того, Могила – видатний політик, меценат, богослов, письменник, містик... Та головне: Могила був великим реформатором. Створений ним у 1632 році Київський колегіум став серцем українського бароко. Із цим навчальним закладом так чи інакше пов'язані життя і творчість блискучої плеяди українських поетів, риторів, філософів, богословів, церковних і політичних діячів: Іоанікія Галятовського, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Івана Величковського, Дмитра Туптала, Феофана Прокоповича, Стефана Яворського, Пилипа Орлика, Михайла Козачинського, Івана

<sup>770</sup> «Західна філософія в старій Україні» (нім.).

Максимовича, Феофілакта Лопатинського, Георгія Кониського, Григорія Сквороди...

Словом, Могила зумів перетворити Київські гори на «Парнас» і «Гелікон». Саме про це йдеться в пишному панегірику Софронія Почаського «Євхаристеріон, або Вдячність... Петру Могилі», виголошеному студентами класу риторики лаврської школи на Великдень 1632 року, де Могила уславлений передовсім як щедрий меценат, котрий засновує школи. «Королева наук, православно-католицька Мінерва, превелебний патроне, – звертаючись до Могилі, каже автор у передмові, – ...народила за ласкою і промислом Божим чимале гроно в православної науки православних синів, які, зібравшись під намет твоєї щедрості, під плащ твого старання, під учтивість твоєї добродійності до наук, не знають, що б могли подати за символ своєї прихильності до тебе». Перебравши в пам'яті всі можливі найцінніші дари, професор риторики каже далі про те, що одним-єдиним гідним Могилі дарунком можуть бути хіба що гори «Парнас і Гелікон». А потім шану Могилі складають мешканці цих гір: алегоричні постаті семи «вільних наук» (Грамматика, Риторика, Діалектика, Арифметика, Музика, Геометрія, Астрономія) разом із Теологією. До їхнього хору долучаються й Музи на чолі із сонцесяйним Аполлоном. Благочестиві міркування про єство та користь наук і мистецтв, що їх плекають у «Київському гімназії», Почаський вбирає в пишній античний декор, а напрочуд мажорна тональність «Євхаристеріона», його, за словами Михайла Грушевського, «радісний, надійний, самопевний» тон свідчить про те, що Почаський, використовуючи старовинний топос запрошення Муз і Аполлона до рідного краю, бачить Київ справжньою домівкою Піерид.

Порівняння «Київського гімназіуму» з Парнасом зринає й у панегірику «Mnemosyne sławy, prac i trudów... Piotra Mohyły...»<sup>771</sup> (Київ, 1633). Та й друга еклога виданої в Єв'є 1635 року книги «Echo żalu na głos lamentującego»<sup>772</sup> має назву «Gury Roskie»<sup>773</sup> – і це не що інше, як «Парнас» та «Гелікон». Можна згадати також епіцедіон «Lot strzały»<sup>774</sup> (1654), де мова знов-таки заходить про «гори Парнас

<sup>771</sup> «Мнемозина слави, праць і трудів... Петра Могилі...» (пол.).

<sup>772</sup> «Ехо жалю на голос плачу» (пол.).

<sup>773</sup> «Руські гори» (пол.).

<sup>774</sup> «Політ стріли» (пол.).

і Гелікон, які, наближаючись своїми вершинами до сонця, шукають ліпшого світла» і які Могила «привабив своїм світлом до міста Києва»<sup>775</sup>. Словом, образи Парнасу й Гелікону мають тут виразне «софійне» звучання. Вони покликані засвідчити, що Київ – це *Sedes Sapientiae*<sup>776</sup>.

Те саме «софійне» звучання має й образ «Київ-Париж», який з'явився, очевидно, десь у другій половині XVII століття. Принаймні на початку 1670-х років чернігівський архієпископ Лазар Баранович в одному з листів просив своїх київських приятелів допомогти йому перекласти дещо з латинської мови. Мовляв, сам я маю надто багато клопотів, а знайти на Сіверщині доброго латиніста дуже важко. Тим часом «Київ цим славиться. Оскільки він – руський Париж, то коли не буде відповіді з Києва, як з розумної голови, ця справа завмре навіки». І Париж у Барановича постає, звісно, не уособленням «легковажної моди», як у Миколи Закревського, а символом науки. Париж – це перш за все Сорбонна (так тоді називали весь Паризький університет), найавторитетніший навчальний заклад Європи. До речі, починаючи з XIV століття, Сорбонна стала *alma mater* і для багатьох українців, зокрема киян. Вихованцями Сорбонни були автор першої граматики «руської мови» Іван Ужевич, видатний державний діяч, автор знаменитої Гадяцької угоди Юрій Немирич, зрештою, можливо, саме в Сорбонні отримав освіту й Петро Могила.

«Софійний» характер має також досить поширений за часів бароко образ «Київ-Афіни». Він зринає, наприклад, на початку прологу великодньої драми 1703 року «Предвічна Мудрість», де «училищний колегіум Києвомогилянський» названо «руськими Афінами». А ще раніше Антоній Радивиловський у казанні про перенесення мощей преподобного Феодосія Печерського, надрукованому в книзі «Огородок Марії Богородиці» (Київ, 1676), порівнював з Афінами Києво-Печерську лавру. Мовляв, македонський цар Філіпп II, коли в нього народився син Олександр, дуже радів, та ще більше він радів тому, що в цей-таки час жив в Афінах великий філософ Аристотель. Так само й Києво-Печерська обитель дуже раділа й тішилась, коли побачила святого Феодосія, який

<sup>775</sup> Пор.: «...Parnassu i Helikonu góry, które wysokością swoją ku słońcu się zbliżając, światła większego szukają, światłem swoim do miasta Kijowa... zwiabił...»

<sup>776</sup> «Трон Премудрости» (лат.).

прийшов «на гори Київські», та ще більше вона раділа з того, що в цей час у київських святих печерах, «далеко шляхетніших порівняно з Афінами», квітнув «преподобний отець Антоній, муж дивовижної набожності».

Думку Антонія Радивилівського про те, що «Київські гори» є «далеко шляхетнішими порівняно з Афінами», можна трактувати не лише як варіацію на тему «Афіни – Єрусалим»<sup>777</sup>, але й як свого роду коментар до алегоричної композиції Олександра Тарасевича, де три «богословські» чесноти – Віра, Надія й Любов – тягнуть колісницю, на якій сидить Христос-Аполлон, убік храму святої Софії, давлячи колесами Смерть, Ад і Світ<sup>778</sup>. Київ як *Sedes Sapientiae* – то богообране й богохраниме місто, «другий Єрусалим».

Слід сказати, що ідея «Киева-Єрусалима» дуже стара. Вона зринає вже в першій пам'ятці оригінальної української літератури – «Слові про Закон і Благодать» Іларіона. Недаром автор порівняв князів Володимира та Ярослава з Давидом і Соломоном: як Давид зробив Єрусалим столицею Ізраїля, а його син Соломон побудував Храм, так Володимир зробив Київ християнським містом, а його син Ярослав побудував храм святої Софії. Ярослав, – каже Іларіон, звертаючись до Володимира, немов до живого, – «не порушує твоїх уставів, а утверджує їх, не умаляє заслуг твого правовір'я, а примножує їх, не спотворює те, що було розпочате тобою, а довершує його, як Соломон по Давидові. Він воздвиг на святість і освячення твого міста великий святий храм Премудрості Божої... Він твое славне місто Київ обвів, як вінцем, величчю й доручив твоїх людей і місто святий і всеславній, скорій на поміч християнам святий Богородиці, їй же він і церкву звів на великих воротах<sup>779</sup> на честь першого Господського празника – святого Благовіщення, щоб благословення, яке архангел дав Діві, було й цьому місту. До неї сказано: «Радуйся, обрадованна, Господь з тобою!» А до міста: «Радуйся, благовірне місто, Господь з тобою!»

Богообраність Києва мала потвердити й легенда про Андрія Первозванного, подана на початку «Повісті минулих літ»: «І захотів він піти в Рим, і прибув в устя Дніпрове, і звідси рушив по

<sup>777</sup> Класичною формулою цієї опозиції є риторичне питання Тертуліана: «Що спільного мають між собою Афіни та Єрусалим, Академія та Церква?»

<sup>778</sup> «Світ» уособлює тут пристрасті, зло тощо.

<sup>779</sup> Іларіон має на думці Золоті Ворота.

Дніпру вгору, і за приреченням Божим прийшов і став під горами на березі. А на другий день, уставши, сказав він ученикам своїм, які були з ним: «Бачите ви гори сі? Так от, на сих горах возсія благодать Божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне Бог». І зійшов він на гори сі, і благословив їх, і поставив хреста. І, поклонившись Богу, він спустився з гори сеї, де опісля постав Київ...»

Подана тут історія заснування Києва з Божого благословення напевно має за взірць історію заснування Єрусалима. Та й побудовано Київ з його храмом святої Софії й Золотими Воротами за зразком Єрусалима: простір, у центрі якого Храм, а до нього ведуть ворота – ті, що через них в'їжджає в місто Христос. Думка про богообраність Києва буде жити й після занепаду Руської монархії (недаром чернець Варсофоній розпочав свою оповідь про подорож до Святої землі в 1461–1462 роках словами: «І пішов від богохранимого міста Києва...»), але особливої актуальності вона набуває на початку 1620-х років, за часів гетьмана Сагайдачного, коли Єрусалимський патріарх Феофан III відновив православну ієрархію Київської митрополії.

Уже 28 квітня 1621 року митрополит Йов Борецький у своїй «Протестації» порушує тему «Києва-Єрусалима», підкреслюючи, що київські православні владики не мають жодного багатства, хіба що «волосяниці та витерті й драні сіряки. Та ще патериці пастирські фінікові з Єрусалима». А ще через кілька місяців, в окružному посланні від 15 грудня 1621 року Борецький, закликаючи вірян твердо триматися православ'я, здається, уперше прямо назвав Київ «другим руським Єрусалимом»<sup>780</sup>. Прикметно, що в цьому ж таки році Київський православний собор постановив ушанування пам'яті святого апостола Андрія Первозванного. «...Святий апостол Андрій, – сказали отці собору, – перший архієпископ Константинопольський, патріарх вселенський і апостол руський, і на горах Київських стояли його ноги, і очі його Русію бачили, і уста благословили, і зерна віри він посіяв у нас...»

Від того часу образ «Києва-Єрусалима» набуває значного поширення. Його бачимо, наприклад, у «Тератургемі» Афанасія Кальнофойського, який звеличував Київ як «Боже місто» та «другий

<sup>780</sup> «...до богохранимого міста Києва, другого руського Єрусалима».

Єрусалим»<sup>781</sup>, в епіцедії «Герби і трени при гробі й труні... Сильвестра Косова» (Київ, 1658), у листі Варлаама Ясинського до Лазаря Барановича від 1673 року тощо. Часом образ «Києва-Єрусалима» перетворюється на складне плетиво різних асоціацій. Згадаймо хоч би одну з поезій Лазаря Барановича:

Київ – хрест, два кії має преложені,  
Ті, хто їх тримає, ними бережені.  
Київ хрестом є, бо це Місто Пана,  
Де Його смертельна застукала рана.  
Але ота рана всіх нас вздоровила,  
Місто-хрест нам миле і рана нам мила<sup>782</sup>.

У цих рядках – і вказівка на те, що слово «Київ» («Kiow») має чотири літери, а цифра «4» завжди дає привід до варіацій на тему «чотириконечного хреста», і натяк на Хрещатик та стародавні події, пов'язані з Володимировим хрещенням, і гра з етимологією (Київ – засновник міста Кий – кий-палиця), і алюзія на хрест, на якому зазнав мук святий апостол Андрій... Але головне полягає в тому, що «Місто Пана (Господа)» – то, ясна річ, – Єрусалим, а отже, Київ є для чернігівського владики «другим Єрусалимом».

«Другим Єрусалимом» називав Київ і кошовий отаман Війська Запорозького Василь Кузьменко в листі до гетьмана Івана Мазепи від 26 лютого 1693 року<sup>783</sup>, і Дмитро Туптало у своїй промові 1702 року з нагоди прибуття до Ростова на митрополичий престол, і Феофан Прокопович у слові на день святого Володимира 1705 року: «Богом бережене місто Київ, мати міст і велика окраса всієї нашої просторої землі, яке має в усіх християн одне ім'я – другий Єрусалим і новий Сіон». А 3 липня цього ж таки 1705 року на сцені Києво-Могилянської академії йшла присвячена гетьману Мазепі трагедокомедія Прокоповича «Володимир». У її фінальному хорі святий апостол Андрій виголошує разом із ангелами таке:

<sup>781</sup> «...miasto Boże Kijów...» («...Боже місто Київ...» – пол.); «...do świętego miasta Kijowa, drugiey Jerozolimy...» («...до святого міста Києва, другого Єрусалима...» – пол.).

<sup>782</sup> Поп.: «Kiow krzyż, kije dwa ma przelozone, / Trzymajcie onych na twoją obronę. / Krzyż jest Kiowem, bo jest Miastem Pana, / W którym śmiertelna potkała go rana. / Ale ta rana nas wszystkich zleczyła, / Krzyż Miasto mile i rana nam miła».

<sup>783</sup> «...у другому Єрусалимі, у богохранимому місті Києві».

Це вже день просяяв, – о радість премнога! –  
 день прийшов, провіщаний мені тут од Бога!  
 Це світло те, чиїм духом я колись водимий,  
 обіцяв тобі, Києве, граде мій любимий!

Уславлюючи Київ часів Мазепи як здійснення Андрієвого прощання, Прокопович уславлює тим самим Україну, бо вживане ним у творі слово «Росія» позначає або Київську митрополію, якою вона була на початку XVIII століття, або Гетьманщину. Та вже влітку наступного 1706 року Прокопович у вітальному слові Петру I, який відвідав тоді Київ, знову називаючи місто «другим Єрусалимом», змінює «систему координат», бо тут слово «Росія» позначає весь обшир Московської держави, а спадкоємцем святого Володимира постає не Мазепа, а цар Петро. Зрештою, Прокопович – не перший і не останній серед наших письменників, хто називав російських монархів «чадами Володимировими». Але то вже інше питання...

Ще одним варіантом образу «Киева-Єрусалима» є «Київ-Сіон», бо що таке Сіон, як не «місто Давида» (2 Цар. 5: 7; 3 Цар. 8: 1; 1 Пар. 11: 5; 2 Пар. 5: 2), священна гора, яку обрав собі Господь (Пс. 77: 68), гора, на якій Він живе (Іс. 8: 18), зрештою, інша назва Єрусалима (4 Цар. 19: 31; Пс. 50: 20; 96: 8; 134: 21; 147: 1), ба навіть «Єрусалима небесного» (Апок. 14: 1)? Саме ці біблійні асоціації виграють усіма барвами в образі «Киева-Сіона», що його бачимо в присвячених Могилі панегіриках «Євфонія веселобриняча» (Київ, 1633)<sup>784</sup> та «Mnemosyne sławy, prac i trudów...», де Київ постає «Сіоном в землі Роксоланській»<sup>785</sup>, у «Київській пісні» середини XVII століття з її мотивом «горнього Сіону» чи в листі Феодосія Баєвського до московського царя Олексія Михайловича від 28 липня 1654 року: «Ця свята гора Сіонська в нашій Сіонській землі богохранимого міста Києва прославлена багатьма тілами й чудесами святих, прикрашена багатьма святими обителями й церквами, хоч вони тепер і розорені, відома в цілому світі великою хоробрістю стародавніх великих князів і нинішніх православних синів».

А від образу «Киева-Сіону» вже рукою подати й до образу «Киева-неба», що зринає в багатьох творах наших письменників XVII–XVIII століть. Я можу пригадати, наприклад, поезію

<sup>784</sup> «Що то за радість в Російським Сіоні, / в Київській зоні».

<sup>785</sup> Пор.: «...Syion w Roksolańskiej ziemi...»

Лазаря Барановича «О świętych ojcach Pieczerskich i pieczarach Kijowskich»<sup>786</sup>, де преподобний Антоній Печерський постає в образі сонця, а преподобний Феодосій Печерський – в образі місяця<sup>787</sup>, чи трагедокомедію Прокоповича «Володимир», де Києво-Печерська обитель названа «рівнонебесною», а ще є такі рядки: «Яке світло лине від печер тих темних, / Це твоє небо, Росіє, у прірвах підземних!» Та мабуть, найяскравіший образ «Києва-неба» змалював у передмові до свого «Патерикона» (Київ, 1635) Сильвестр Косов. «...Kiovia nostra coelum est, – каже він. – Наш Київ – небо». А далі подає картину цього «київського неба», що з волі Бога зійшло на землю: Сатурн – першомученик Іоан Печерський, Юпітер – преподобний Микола Святоша, Марс – преподобний Мойсей Угрин, Сонце – преподобний Антоній Печерський... І хто їх усіх перерахує, коли на «київському небі» сяють сотні «зірок набожності!» «Увесь Київ твій – небо, – каже читачеві Косов. – До того неба частіше звертайся молитвами печерських святих, а вони й оте обіцяне святим по смерті небо можуть випросити тобі, зважаючи на свої заслуги». Але печерські святі – то не тільки «небо» Києва, то також його могутні «мури», яких Бог не дав жодному іншому місту. Саме про це писав Лазар Баранович в одній зі своїх поезій:

Маю з чим тебе, Києве, вітати,  
Жодне місто не можна отак віншувати.  
Ото твої мури, ото твої ва́ли,  
Жодне інше місто таких не дістало<sup>788</sup>.

Зрештою, це найбільше багатство, яке тільки є на світі. «Не пишайся, Індіє, не хвались, Єгипте, золотом і скарбами своїми! – із захватом казав уже на схилку барокової доби проповідник Києво-Софійського собору Іван Леванда. – Скарби київських печер Антонія та його соратників ліпші за ваші. Дайте ви, багаті краї, дозвіл світу, щоб хто хотів, той і брав ваші багатства, і ви швидко збіднієте, а Київ дає і має. Біжіть у надра його й користайтесь усі!»

<sup>786</sup> «Про святих отців Печерських і про Київські печери» (пол.).

<sup>787</sup> «Со в Niebie słońce, w pieczarach Antoni, / A Theodozy miesiącem goni» («В печерах Антоній, як на Небі сонце, / А Феодосій місяцем світить в віконце» – пол.).

<sup>788</sup> Пор.: «Mamy co tobie winszować, Kijowie, / Niech inne miasto równą chwałę powie. / Toto twe mury, toto twe wały – / Takieście innym miastom nie dostały».



\* \* \*

Ось таким багатолитим постає Київ у літературі українського бароко: «Київ-Троя», «Київ-Рим», «Київ-Париж», «Київ-Афіни»... Та мені здається, визначальним тут є образ «Кієва-Єрусалима». Недаром саме він переходить межі барокової доби. Ні-ні, я не хочу сказати, що інші барокові образи міста безслідно щезли. Може, у рядках гоголівської «Страшної помсти»: «Чуден Днепр при тихой погоді...» – і вчувається відлуння «Laudatio Borysthenis» Прокіповича. Але це всього лиш «може». Тим часом «єрусалимське» обличчя Кієва в нашій літературі ХІХ століття цілком очевидне. «Руським Єрусалимом» називає Київ Квітка-Основ'яненко в нарисі «Заснування Харкова». Чудесний образ «Кієва-Єрусалима» подає Гребінка в оповіданні «Мачуха й панночка»: «Який ти красивий, мій рідний Кієве! добре місто, святе місто! Який ти красивий, який ти світлий, мій сивий старче! Як сонце серед планет, як цар серед народу, так Київ серед міст. Стоїть він на високій горі, повитий зеленими садами, увінчаний золотими маківками й хрестами церков, наче святою короною, а під горою широко розлились живі хвилі добродія Дніпра. І Київ, і Дніпро разом... Боже мій, яка розкіш! Чуєте, добрі люди, я вам кажу про Київ, а ви не плачете від радості? Тоді ви не руські. А скільки там церков, скільки в них багатств! Зайдіть хоч би в собор Софійський...» Образ Кієва нерозривно пов'язаний з андріївською легендою і в повісті Шевченка «Близнята». «Далеко, дуже далеко від моєї милої, моєї прекрасної, моєї нещасної батьківщини, – каже оповідач цього твору, alter ego Шевченка, – я люблю інколи, дивлячись на широкий безлюдний степ, линути думкою на береги широкого Дніпра...» Тоді, – продовжує він, – я згадую багато-багато всього. «Та найчастіше я тішу мою старечу уяву картинами золотоголового, садами повитого й тополями увінчаного Кієва. І після світлого, непорочного захвату, навіяного спогляданням твоєї нев'янучої краси, впаде на моє осиротіле старе серце журба, і я лину в давноминулі віки й бачу його – сивого, поважного, смиренного старця з писаною великою книгою в руках... Який ти був прекрасний у цій ризі смирення й любомудрія, святий мій і незабутній старче!» Таким постає Андрій Первозваний в уяві нашого великого поета. Але, поза сумнівом, найяскравіше «єрусалимський» образ Кієва Шевченко змалював ось у цих рядках поеми «Варнак»:

Мов на небі висить  
Святий Київ наш великий.  
Святим дивом сяють  
Храми Божі, ніби з самим  
Богом розмовляють.  
Дивлюся я, а сам млію.  
Тихо задзвонили  
У Києві, мов на небі...  
О Боже мій милий!  
Який дивний Ти.

Святе місто, яке чи то вже зійшло з небес на землю, чи – навпаки – піднялось із землі на небо, місто, від якого струмує золоте проміння незбагненої Господньої благодаті, місто, що своїми храмами розмовляє з Богом, Київ-небо, Київ-Сіон, Київ-Єрусалим... Мені здається, ніхто ані до Шевченка, ані після нього не зумів краще передати образу Києва, створеного добою українського бароко.

## БІДНІСТЬ ЯК КІНІЧНИЙ ЖЕСТ: УКРАЇНСЬКА ВЕРСІЯ

Не так давно мені випала нагода прочитати книгу-діалог «Unser Jahrhundert» («Наша епоха»), в якій п'ятий канцлер ФРН Гельмут Шмідт, той самий, що колись охрестив СРСР «Верхньою Вольтою з балістичними ракетами», та німецько-американський історик Фріц Штерн розмовляють про минуле століття. Загалом, політика мене мало цікавить, тож я навряд чи розгорнув би цю книгу, якби її українським перекладачем не був мій син. І маю сказати, що кілька годин, витрачених на читання книги, не стали для мене змарнованим часом, бо співрозмовники – добре освічені, щирі, небайдужі люди, за чиїми плечима велике й насичене подіями життя, яке зробило обох мудрими. У ході їхньої розмови зринає чимало цікавих питань, зокрема й ось таке: чи можна контролювати сучасний капіталізм за допомогою якихось правил, тобто шляхом регулювання? Шмідт відповідає на це ствердно, а от Штерн сумнівається, бо, на його думку, сьогоднішня нестримна гонитва людей за багатством – річ дуже тривожна й регулювання навряд чи зарадить справі, якщо не змінити людську свідомість. «Це пов'язано з вихованням, – каже він, – передовсім із моральним вихованням. Жадібність слід самостійно обмежити певними рамками, адже має бути зрозуміло, що в житті є інші цінності, крім грошей...» Штернові здається, що засада: «Багатство понад усе!» – явище зовсім недавнього часу. Мовляв, іще в середині минулого століття нічого такого не було. Недаром тоді молодь залюбки йшла до університетів на різні спеціальності, а тепер значна частина студентів хоче вивчати бізнес і лише бізнес. Навіщо? «Тільки задля того, щоб заробляти гроші. Сьогодні гроші мають соціальну й моральну цінності, яких вони не мали після війни».

Більше того, «сьогодні гроші – єдина форма визнання. Власне кажучи, це страшно!»

Шмідтові не дуже імпонують оці нотки «культурного песимізму». Та ні, – заперече він, – безмежна жага багатства – явище старе як світ. Воно було ще, приміром, у римлян. Пригадаймо хоч би Марка Ліцінія Красса. Мабуть, це взагалі прикмета людської природи, бо завжди й скрізь є люди, які думають, що «для них не існує меж». І якраз тому суспільство має всіляко пильнувати ці межі. Доки людина збагачується своїм власним коштом, нехай собі збагачується. Та тільки-но вона починає робити це коштом сусіда, як приходить суддя й каже їй: «...Ти не маєш рації, спершу поверни крадене, а потім сядеш до в'язниці. Морське піратство – це дуже вдалий приклад того, що потяг до самозбагачення не є чимось новим». Те, що зараз відбувається в Сомалі, – продовжує Шмідт, – колись давно було й у Північному морі, й на Балтиці. І коли західні держави вживають заходів, щоб покласти цьому край, – то дуже добре. За допомогою судового нагляду треба покласти край також махінаціям фінансових менеджерів, бо це те саме, що й піратство. Хоч, ясна річ, світогляд сьогоднішніх фінансових менеджерів-піратів буде характерний для декого й через тисячі років...

Ось такі дві позиції. Я не розуміюся на фінансовому менеджменті та й про піратство знаю не дуже багато, хоч у моїх жилах і тече кров українських піратів-ушкалів, але ця розмова Штерна зі Шмідтом наштовхнула мене на думку поміркувати про те, як трактували питання багатства й бідності в нашій традиції. Маю на думці не житейські реалії, бо тоді, мабуть, одразу ж доведеться визнати, що правда цілком на боці Шмідта. Казав же ще на початку XVII століття Мелетій Смотрицький у своєму «Паренезисі»: зараз люди живуть за принципом – «хто вкрав, той прав». А хіба в сьогоднішній Україні діє якийсь інакший принцип? Тим паче, що для недавніх бідняків – громадян «Верхньої Вольти з балістичними ракетами», – які тільки-но відчували смак «заборонених плодів» споживацького суспільства, гроші цілком природно затьмарили все на світі. Ні. Я хочу поговорити про моральні ідеали й етос, тобто про те, що виходить за межі повсякденності. А це речі, які, мабуть, найвиразніше оприявнює література – предмет моїх професійних зацікавлень.

І ось тут одразу ж впадає в око одна, здавалося б, доволі дивна річ: у трактуванні питань багатства й бідності симпатії українських

письменників споконвіку були на боці бідності. Хіба що в тих авторів чи героїв, котрі існували в системі координат людей «третього стану», багатство відіграло роль соціальної і моральної цінності. Так було і в старовину, наприклад за часів Мазепи, коли мандрівний чернець Климентій Зиновій, чий світогляд навряд чи відрізняється від світогляду звичайного селянина або ремісника, у поезії «Про вбогих людей» писав: «О горе бідним людям убогим на світі, / бо не можуть повної радості іміти». Та сама думка й у поезії «Про багатство й про убогість»: «Кожен хотів би собі також багатим бити, / але мусить на світі так жити, як набіжить». Отже, багатство – добро, бідність – зло. Так було й у ХІХ столітті. Досить пригадати хоч би образи всляких глитаїв на зразок Герасима Калитки – героя комедії Карпенка-Карого «Сто тисяч», який співає справжню осанну багатству: «Ох земелько, свята земелько, Божа ти дочечко! Як радісно тебе загібати до купи, в одні руки... Приобрітав би тебе без ліку. Легко по своїй власній землі ходить. Глянеш оком навколо – усе твоє: там череда пасеться, там орють на пар, а тут зазеленіла вже пшениця і колосується жито; і все то гроші, гроші, гроші...» Так було й зовсім недавно. Олександр Довженко в автобіографічній повісті «Зачарована Десна» писав про свого батька: «...Батько так ненавидів всякий нестаток, що навіть саме слово «бідність» ніколи не вживав до своєї особи. Замість «моя бідність» він міг сказати «моє багатство», наприклад: «Моє багатство не дозволяє купити мені нові, пробачте, чоботи». Цей селянин табує слово «бідність» так, немовби йдеться про якусь нечисту силу.

Мабуть, у цій настанові можна вбачати щось схоже на «протестантську трудову етику», тобто уявлення про те, що на багатієві спочиває Божий дар. Принаймні концепт «багатство – Божий дар» не раз зринав іще в нашій старій літературі. Зокрема, автор почаївської книги 1772 року «Зерня Божого слова» пригадує розказану Діогеном Лаерцієм у трактаті «Про життя, науку та вислови знаменитих філософів» (VI, 87) і Флавієм Філостратом у «Житті Аполлонія Тіанського» (I, 13) історію про те, як давньогрецький філософ-кінік Кратес викинув у море своє добро, аби воно не заважало йому бути вільним. А далі пробує уявити, що б сталося, якби в той час біля Кратеса опинився апостол Павло. «Праведне багатство, – пише він, – є Божий дар і може... бути сходженням людини до небесного блаженства, якщо тільки розпорядитися ним

як слід. Навіщо нерозважливо відкидати Божий дар або цуратися його? Я сміло поручуся, що коли б славетний філософ Кратес знав Бога й коли б святий Павло трапився в той час, коли він висипав своє багатство в море, кажучи: «Геть від мене злі спокуси! Погублю я вас, щоб ви мене не погубили!» – то притримав би йому руку, звісно. Чи може багатство погубити тебе, мов живе? Не погубить воно тебе, якщо ти сам себе не погубиш».

І все ж таки наші старі автори куди частіше поцінювали багатство десь так, як це робив Кратес. Ось хоч би Григорій Скворода, який в одному з листів до Ковалинського вслід за Плутархом протиставив бідняка Кратеса можновладцю Олександрові Македонському: «Олександр прагнув здобути інші країни, а Кратес, маючи тільки торбу і плащ, провадив життя, ніби якесь свято, серед дотепів і сміху». Ясна річ, філософ говорить тут не про всяку бідність, а про бідність добровільну, про бідність-чесноту, яка, зрештою, не має нічого спільного зі «старчачими торбами». До цієї теми він повертався досить часто. Наприклад, переспівуючи Горация у 24-ій пісні «Саду пісень», філософ не без виклику проголошував свій «голяцький» жереб: «Вас Бог одарив ґрунтами, та вдруг може те пропасть. / А мій жребій з голяками, та Бог мудрості дав часть». Іншого разу він писав: «Я зневажаю Крезів, не заздрю Юліям, байдужий до Демосфенів, жалію багатих: нехай володіють собі, чим хочуть». Те саме й у містерії «Боротьба архістратига Михайла із Саганою»: я «по-світовому найбідніший, а по-Божому – найбагатший». Але, мабуть, краще, ніж деінде, філософ змалював свій «голяцький» жереб у поезії з промовистою назвою «Похвала бідності». Її початкові строфи звучить так: «О блаженна й свята – уділ мій бідносте, / Справжня мати серцям, рідна і лагідна! / Всім, хто в морі зазнав горя і пагуби, / Супокійная гаване! // О щасливий, хто зміг думкою гострою / Зрозуміти, які втіхи незмірені / Ти приносиш усім, хто вшанував тебе / Серцем щирим і радісним». А ось прикінцеві строфи: «Але ті жебраки – як я прославлю їх? – / Що на серці у них прагнення золота, / Ті захланні старці, що до скарбів земних / Так пожадливо горнутья. // Ні, покіль іще ти оком пожадливим, / Мов злидений той Ір, рвешся до золота, / То й без скринь золотих ти не наблизися / До правдивої бідності. // Був убогий Христос, – бо зневажав скарби, / Павел був нуждарем, бо не жадав утіх, / Не в старчачих торбах, бідносте, ти живеш / В сер-

ці чистім і праведнім». Неважко помітити, що це та сама стратегія, в якій міркували про бідність добре знані Сквородою старі філософи, найперше кініки. Недаром Сквороду називали колись і «кініком», і «Діогеном наших днів». Схожа настанова характерна також для стоїків, наприклад для Сенеки, у чийх «Моральних листах до Луцілія» сказано: «Убогий не той, хто мало має, а той, хто більшого прагне».

Зрештою, бідність у розумінні Сквороди – то не що інше, як прояв самодостатності мудрого чоловіка, його прагнення уподібнитись Богові. У притчці «Убогий Жайворонок» є сентенція: «Кому менше в житті треба, / Той ближаче всіх до неба», – яку нерозважливий тетервак Фрідрик пов'язує з наукою Сократа: «А хто ж це співає? Якийсь старий архідурень на ім'я Сократ». Герой Сквороди має на увазі Сократове міркування, переказане Ксенофонтом (Меморабілії I, 4, 10): «На мою думку, не мати жодних потреб – риса божества, а мати найменші потреби – значить бути дуже близьким до божества; але ж божество досконале, а бути близьким до божества – значить бути дуже близьким до досконалості». Коротшу версію цього Сократового судження передав уже згадуваний доксограф Діоген Лаерцій (II, 27): «Чим менше чоловікові треба, тим ближче він до богів».

Сквородинський ідеал бідності співзвучний, ясна річ, не лише з настановами кініків чи стоїків. Він дуже нагадує також «карнавалізований католицизм» Франциска Асизького – чоловіка, зарученого з «прекрасною дамою Бідністю». Здається, першим на цю обставину звернув увагу ще в 1936 році Ніколай Арсенєв, коли на сторінках кенігсберзько-берлінського квартильника «Kurgios» назвав Сквороду «православним українським Франциском Асизьким». І попри те, що святий Франциск не належав до особливо популярних у старій Україні авторів (покликання на нього мені доводилось бачити хіба що в нотатках Касіяна Саковича на берегах «Літоса» Петра Могили), у цій паралелі, безперечно, є сенс. Сквороду та Франциска, як писав через півстоліття після Арсенєва Юрій Лотман у статті «Про одне темне місце в листі Григорія Сквороди», єднає «ідея «святої» бідності, заперечення власності й водночас ідея одухотвореності, богонаповненості природи». А звідси – сквородинське уславлення Христа як «єврейського Епікура», тобто як того, хто поєднав бідність із «філософією радощів». Та коли

йдеться про бідність-чесноту, то будь-який чоловік, котрий претендує на звання філософа (безвідносно до школи), має її шанувати. Згадаймо хоч би історію про Юстина Мученика, що її переказав у «Книзі житій святих» Дмитро Туптало. Одного разу Юстин пішов до школи філософа-перипатетика. Але філософ не хотів навчати його задарма. Тоді Юстин, «бачачи, що той срібллюбєць, покинув його як здирника і як такого, що не годен навіть зватися філософом, бо не вміє нехтувати мирським багатством».

Звісно, можна при бажанні й шкилювати з добровільної бідності філософів, як те робив Яків Козельський: мовляв, «презирство, що його філософи виказують до багатства, є не чим іншим, як їхнім прихованим бажанням помститися за свій уділ несправедливій фортуні...», – але це не міняє суті справи. Тим паче, що «похвала бідності» характерна не лише для етосу філософів. Не менш характерна вона й для світогляду кобзарів та лірників – мандрівних співців, без яких несила уявити нашу добру стару Україну. Мабуть, найкрасномовнішим свідченням цього є те, що знаменитий Остап Вересай, цей, кажучи словами Максима Рильського, «Гомер наш польовий», був відлучений від кобзарського цеху, коли почав надто вже вихвалитися своїм успіхом у панів та ще й брязкати подарованою йому золотою табакеркою. Тоді інші цеховики спитали: навіщо тобі золота табакерка, коли ти навіть не можеш її бачити? Цей епізод майже дослівно збігається з притчею Сковороди «Вдячний Єродій», де мавпа Пішек з гордістю каже: недавно мароканський монарх подарував моєму синові, який служить при його дворі пажем, табакерку. А мудрий птах Єродій з подивом запитує: «Навіщо йому табакерка?» «Як навіщо? – дивується вже Пішек. – Невже ти не знаєш, що наш рід славиться тим, що найкраще наслідує людей? Носи та май, хоч і не нюхай». І там і тут – варіації на тему тіньового, несправжнього існування, чиєю неодмінною прикметою є багатство. Я б сказав, що це варіації на тему диявола-миродержця як «Божої мавпи».

Добровільна бідність постає ідеалом і в старовинних козацьких думках, що їх співали кобзарі. Пригадаймо хоч би такі твори, як «Козак Голота», «Козацьке життя», а особливо – «Козак летяга Фесько Ганжа Андибер». Ось колоритний портрет Андибера: «На козаку, бідному летязі, / Три серомязі, / Опанчина рогожовая, / Поясина хмельовая; / На козаку, бідному летязі, сап'янці – / Видно



п'яти і пальці, / Де ступить – босої ноги слід пише; / А ще на козаку, бідному летязі, шапка-бирка – / Зверху дірка, / Шовком шита, / Буйним вітром підбита...» І, коли зважити на те, що Фесько Ганжа Андибер – багатий запорозький гетьман, його голяцьке вбрання перетворюється на дуже яскравий кінічний жест. Воно так само промовисте, як і одна, здавалося б, дрібна деталь у повісті Миколи Гоголя «Тарас Бульба»: запорожець, якого Бульба та його сини зустрічають неподалік від Січі, навмисне запацьборив дьогтем свої дороги шаровари з червоного сукна, щоб показати «повне до них презирство». Колись Микола Костомаров, говорячи про героїв роману Пантелеймона Куліша «Чорна рада», пробував пояснити цей кінізм козаків самими умовами їхнього життя – перемінного, мандрівного, сповненого пригод та ще й такого, що не сьогодні-завтра може обірватися. Ці обставини й справді гідні формувати відчуття нікчемності земних благ. Та головним, як на мене, є інше, а власне, те, що козаки – люди лицарського стану, в чій ієрархії вартостей вершиною є не гроші, а свобода. Віддзеркалюючи ідеали козацтва, Мелетій Смотрицький – чи не перший український письменник, котрий порівняв запорожців з лицарями Мальтійського ордену (згодом це порівняння зринатиме не раз, зокрема в оповіданні Юрія Косача «Вечір у Розумовського»), – ще 1623 року писав у своїй «Юстифікації невинності»: «Солодкою, неймовірно солодкою є свобода, бо за неї, буває, легко віддають не тільки багатство, не тільки здоров'я, а навіть саме життя». А роком раніше те саме стверджував і Касіян Сакович у віршах про гетьмана Сагайдачного. Він каже, що свобода – це найбільше добро, яке тільки може бути в людини, адже все Боже твориво за власним еством прагне свободи. А далі – про тих, хто її гідний: «Лиш вона не кожному може бути дана, / Тільки тим, що боронять вітчизну і Пана. / Грудьми її лицарі в війнах здобувають. / Не грошима, а кров'ю її викупають». Отже, багатство – ніщо, свобода – все.

А ще, говорячи про козацьку зневагу до багатства, не слід забувати й того, на чому наголошував свого часу Костомаров: потреба захищати власну віру породжувала в козаків «релігійну настоеність духа, внутрішнє благочестя, підлеглість життя набожному світогляду». Недаром, як скаже пізніше Дмитро Чижевський, герої роману «Чорна рада» висловлюють свої думки ледь не цитатами з трактату Томи Кемпійського «De imitatione Christi» («Про

наслідування Христа»), на самісінькому початку якого зринає максима: «Марнота – шукати зникоме багатство й покладати на нього надії». Ідея «наслідування Христа», що була стрижневою в нашій класичній літературі, а згодом дуже виразно прозвучала, наприклад, у «Повісті про останній сірник» Ігоря Костецького: «І це всім нам веління: *in imitatione Christi. Vita in imitando Christum*», – нерозривно пов'язана з добровільною бідністю. Особливо це стосується світогляду «земних янголів» – ченців, адже вони приносять Богові в дарунок дві речі: чистоту й добровільну бідність. Ось що сказано в «Печерському патерику» про чернігівського князя Миколу Святошу. Він «облишив славу й багатство, честь і владу свого земного зникомого князювання заради вічного Царства небесного (як той стародавній індійський царевич Йоасаф)». І далі: він прийняв добровільну бідність, чого досі не робив жоден із руських князів. Більше того, у цій системі координат на багатство раз по раз лягає чорна диявольська тінь.

Мабуть, найвиразніше її помітно в змальованій Іваном Вишенським розмові диявола-миродержця з голяком-странником. «Якщо ти хочеш бути ідолопоклонником, срібллюбцем і здирником, – каже диявол, – я зроблю тебе митником, купцем або корчмарем...» У відповідь на це голяк риторично питає: «Що ж мені за пожиток із тих сіл і маєтностей, і з великого багатства, коли я голий і босий, без усього того, буду сидіти в пеклі?» Те саме бачимо й тоді, коли наші письменники звертаються до Христової притчі про багатія й Лазаря (Лк. 16: 19–31). Ясна річ, вони можуть трактувати її по-різному, наприклад у суто моральній стратегії, як те робить Кирило Ставровецький у своїй «Учительній Євангелії» («Але й нині чимало є таких багатіїв і сластолюбців цього світу, які сидять у притонах з музиками, день і ніч служать гріху й Сатані, насолоджуються розпустою і пиятикою. Самі сидять у світлих домах і в подвійному одязі, а неімуші та бідняки, кинуті на гноїщі перед воротами їхніми, від холоду помирають»), або в соціально-національній, як те робить оповідач Шевченкової повісті «Прогулянка...»: «О мої милі, непорочні земляки мої! Якби й матеріальним добром ви були такі ж багаті, як моральною сердечною красою, ви були б найщасливішим у світі народом! Але ж ні! Ваша земля, немов Рай, немов сад, виплеканий рукою людинолюбця Бога. А ви всього лиш дармові працівники в тому плодоносному, розкішному

саду. Ви – вбогі Лазарі, що харчуються крихтами, котрі падають від розкішних трапез ваших зажерливих ненаситних братів». Та в усякому разі симпатії письменників на боці бідних. Не кажу вже про те, що сріблολюбство, котре Інокентій Гізель у пенітенціалії «Мир з Богом чоловіку» окреслював як «надмірне бажання щось мати», наші класики беззастережно прилучали до смертних гріхів. Наприклад, Іван Максимович у своєму «Богомисленні», услід за Першим посланням святого апостола Павла до Тимофія (6: 10), енергійно підкреслював, що сріблолобець – чоловік «неправедніший за всіх». Звідси випливало й неприхильне ставлення до тих професій, що мали на меті збагачення як таке: до торгівлі, а особливо – до лихварства. Якщо ставлення до торгівлі в старій Україні було просто прохолодне (скажімо, якийсь читач кінця XVII століття робить на берегах пенітенціалія Гізеля навпроти слів «Про купецьку лжу» прикметну нотатку: «Жоден купець не може без того обійтися, хіба що перестав би торгувати»), то лихварство вважали дуже великим злом. У щойно згаданій книзі Гізель писав: лихва – це «прибуток, який виникає не з праці, не з купівлі, а тільки з позики», і всі закони – Божий, церковний та цивільний – «проклинають лихву». Та, мабуть, найрадикальніше висловлює негацію лихви київська «Учительна Євангелія» 1637 року: «лихва – то справжнє розбишацтво». Недаром на старовинних іконах Страшного суду лихваря з мотузкою через плече, на якій висять гаманці з грошима, неодмінно малювали одним з мешканців пекла.

Словом, як казав Лазар Баранович у своїй «Аполлоновій лютні»: «Злото – зло то...» Навіть концепт «золотого віку» у творах наших класиків зазнає промовистої метаморфози: «золотий вік» – це час панування «золотого тільця». Ось, наприклад, вірші з «Театрону» Івана Максимовича: «Золотий нині вік, честь злотом подається, / Злота ради і любов всіх умножається». Більше того, це вік, коли геть усе перетворюється на золото. Сам Христос мав би стати золотом, якби хотів, щоб юрба рушила вслід за ним. Пригадаймо популярні в могилянських курсах поезики вірші «De Christo»: «Був виноградним кущем я, ніхто не зривав з мене ягід, / Був я потоком, ніхто з мене води не напивсь. / Деревом став я, ніхто не бажав собі тіні моєї. / Став я вожатим, ніхто слідом за мною не йшов. / Фебом я став, і ніхто теж не сявав від нашого світла. / Став пастухом, за моїм стадом ніхто не пішов. / Що ж мав робити Ісус, коли

золото люблять всі дуже? / «Щоб полюбили мене, золотом стану», – сказав».

Ясна річ, оце всеосяжне панування «золотого тільця» не могло не породжувати в людських душах туги за ідеальним, бажання правди, а часом і стрімкий гін «на маргінеси». Саме на цьому ґрунті вже в ХІХ столітті виникає, зокрема, босяцька, чи пролетарська, поезія. З українських поетів, мабуть, найяскравіше змалював босяцьке життя Іван Манджура, котрий і сам був босяком та ще й гірким п'яницею. Згадаймо такі його твори, як «Босяцька пісня» («Чого мені журитися...»), «Бурлака» («Бреде бурлак степом рано...»), «Старий музика» тощо. «Мені голотонька миліш, / Між нею душеньці миліш, / І де голота, там і я...» – писав Манджура, майже дослівно повторюючи сквородинське: «А мій жребій з голяками...»

Що таке бідність для Манджури? Виразний кінічний жест, заперечення суспільної конвенції, жага свободи, прагнення нічим себе не зв'язувати. Недаром Михайло Мочульський, розглядаючи пролетарську поезію Манджури, порівнював її зі скандальною «Піснею голодранців» («La chanson des gueux») Жана Рішпена, котрий поруч із Верленом, Рембо, Кро та іншими належав до кола поетів-бунтарів, чи «проклятих поетів». Волоцюги, жебраки, злодії, сутенери, повії – ось хто були герої поезії Рішпена. Одне-єдине, що, на думку Мочульського, відрізняє Рішпена від Манджури, так це те, що «Рішпен змалював свої типи натуралістично, без ніяких прикрас... У їх поведінці виявляється побіч одчайдушності подекуди й цинізм. На «дно суспільства» не кинув Рішпен ні одного променя». Тим часом український поет «змалював своїх пролетарів теж вірно, але надихав їх теплом свого серця, замість звирячих інстинктів дав їм м'яке серце...» Кінізм Манджури – то, так би мовити, «кордоцентричний кінізм».

Та в усякому разі ця кінічна настанова, відчуття маргінальності й «невідсогосвітності» криє в собі потужну руйнівну силу. Недаром Ісай Нахов охрестив колись своїх улюблених філософів-кініків «професійними революціонерами стародавнього світу». Мабуть, правильно буде й зворотна теза: професійні революціонери – це кініки новочасного світу. Ось хоч би Тимофій Жук – герой повісті Панаса Мирного «Лихі люди». Перша риса, яка вирізняє його серед інших, – підкреслено неаристократичні манери (типова прикме-

та «нігілістів» і «нігілісток»), хоч він і виріс у дворянській родині, а отже, має гарне виховання. А друга – його добровільна бідність, бо він, як каже наш письменник, належить до тих диваків, які «зрікаються свого добра, свого роду і йдуть на неминучу погибель...» З одного боку, світогляд Жука, поза сумнівом, має питомо релігійне підложжя. Власне кажучи, його сміло можна розглядати як «*imitatio Christi*». Це особливо помітно в образі іншого героя повісті – Петра Телепня: «У Петра дух захопило у грудях. Шкода йому рідного батька й матері, що зросли у інших установах, викохалися на інших звичаях... «Что мні и тобі, жено?» [Ів. 2: 4] – вчувається йому – і носить перед його очима святий образ святого чоловіка». Та з другого боку – звідси всього лиш крок до кінчного у своїй основі ідеалу «надлюдини», такого популярного в колах українських революціонерів. Згадаймо хоч би наших есерів-«боротьбистів», чий моральний максималізм мав своїм наслідком радикальний вихід за межі звичайного людського життя. Звідси ж таки – і Тичинина поетизація комунарів, які не мають нічого «свого», навіть одягу, і яким сніться вночі утопічні фаланги Фур'є («Живем комуною»), і ненависть до «міщанства», котрою бринять слова поезії Сосюри «Місто», написаної в роки НЕПу: «Я не знаю, хто кого морочить, / але я б нагана знову взяв / і стріляв би в кожні жирні очі, / в кожну шляпку і манто стріляв...», – і багато-багато чого іншого.

Словом, мені здається, що ідеалізм споконвіку має своїм неодмінним наслідком заперечення моральної та суспільної цінності багатства, а отже, добровільну бідність, що її можна трактувати найперше як реакцію на те гасло, що визначає систему координат посткомуністичної України: «Багатство понад усе!» *Кінізм* ідеалістів – це антитеза *цинізму* багатіїв.

## ПРОДОВЖЕННЯ «АРХІВУ РОЗСТРІЛЯНОГО ВІДРОДЖЕННЯ»: СПРАВА МАЙКА ЙОГАНСЕНА<sup>789</sup>

Наприкінці осені 2010 року в київському видавництві «Смолоскип» побачила світ підготовлена нами книжка під назвою «Архів Розстріляного Відродження»<sup>790</sup>. Ця книжка містить матеріали архівно-слідчих справ семи українських письменників 1920–1930-х років: Мечислава Гаска, Володимира Гжицького, Мирослава Ірчана, Якова Кальницького, Олекси Слісаренка, Івана Ткачука й Михайла Ялового. У передмові до видання, пояснюючи принципи селекції матеріалу, ми зазначали, зокрема, таке: «Це – те найцінніше й найцікавіше, що вдалося знайти в слідчих справах репресованих українських письменників, які зберігаються в архівах Харкова. Звісно, таких справ куди більше, але дуже часто вони є значною мірою пам'ятками кривавої «творчості» співробітників ДПУ. Чи не найпоказовішим прикладом тут може бути архівно-слідча справа Майка Йогансена (архів Управління Служби безпеки України в Харківській області<sup>791</sup>, № 015614). Беззастережне визнання своєї участі в «антирадянській націоналістичній організації», примітивний словник, незграбний казенний синтаксис... Від глибокого, витонченого, яскраво-феєричного письменника Майка Йогансена, так само як і від правди життя чи історії літератури,

---

<sup>789</sup> Матеріал підготовлений спільно з Олександром Ушкаловим.

<sup>790</sup> Див.: Архів Розстріляного Відродження: матеріали архівно-слідчих справ українських письменників 1920–1930-х років / Упорядкування, передмова, примітки та коментарі Олександра й Леоніда Ушкалових. – Київ, 2010. – 456 с.

<sup>791</sup> Далі: АУСБУХО.

тут не лишилося навіть сліду»<sup>792</sup>. Власне кажучи, від початку ми включили матеріал архівно-слідчої справи Йогансена до своєї книжки, але потім, з огляду на вказані обставини, вирішили його не подавати. І все ж таки ця справа – яскравий документ доби. Нехай вона мало що говорить про творчість автора розкішної у своїй «романтиці вітаїзму» «Подорожі ученого доктора Леонардо і його майбутньої коханки Альчести у Слобожанську Швейцарію», але вона багато чого говорить про добу великого терору, в жорнах якої був знищений майже весь квіт української літератури першої половини ХХ століття.

Наприкінці своєї грайливо-іронічної «Автобіографії», поданої на сторінках третього числа «Літературного Ярмарку» за 1929 рік, Йогансен<sup>793</sup> казав: «Отже, я, Майк Йогансен, умру в 1942 році і, оселившись в царстві тіней, буду вести розумну бесіду з Гезіодом, Гайне і Мігуелем Сааведро Сервантесом. Але я буду з ними говорити українською мовою, бо вірю, що наша квітчаста батьківщина є діамант у гроні вільних народів світу. І ще я скажу там, у царстві тіней, що я, Майк Йогансен, був при житті і залишусь по смерті одним із кращих поетів української оновленої землі...»<sup>794</sup> Майк помилився тут тільки в одному: до 1942 року він не доживе. Його заарештують 18 серпня 1937 року о 16.00 за звинуваченням у належності до «антирадянської націоналістичної організації», а 26 жовтня цього ж таки року засудять до страти. І вже наступного дня в Лук'янівській в'язниці Києва – столиці радянської України – «одного з кращих поетів української оновленої землі» Майка Йогансена розстріляють.

---

<sup>792</sup> Архів Розстріляного Відродження: матеріали архівно-слідчих справ українських письменників 1920–1930-х років / Упорядкування, передмова, примітки та коментарі Олександра й Леоніда Ушкалових. – С. 6–7.

<sup>793</sup> Авторство цього твору він приписав Іванові Сенченку.

<sup>794</sup> Див.: *Йогансен М.* Вибрані твори. Видання друге, доповнене / Упорядник Ростислав Мельників. – Київ, 2009. – С. 718.

**АРХІВНО-СЛІДЧА СПРАВА МАЙКА ЙОГАНСЕНА**  
(Архів Управління Служби безпеки України в Харківській області.  
Справа 015614)

**Протокол допиту Михайла Гервазійовича Йогансена**  
**від 16 жовтня 1937 року**<sup>795</sup>

Йогансен Михайло Гервазійович,  
1885 р. народження, уродженець  
м. Харкова, за національністю німець,  
громадянства СРСР, службовець.

**Питання:** Ви подали заяву, в якій Ви визнаєте свою участь у контрреволюційній організації. Розкажіть про це докладно.

**Відповідь:** Іще в перші роки після соціалістичної революції я перебував у оточенні українських націоналістів, що врешті-решт вплинуло на мою літературну працю та націоналістичну діяльність.

Будучи націоналістом, я прагнув зблизитися з помітними українськими націоналістами. Я прагнув познайомитися з помітним українським націоналістом Єфремовим<sup>796</sup> (керівником СВУ<sup>797</sup>) й отримати від нього рецензію на мою книжку віршів<sup>798</sup>.

Це моє прагнення я здійснив, будучи на засіданнях загальної правописної комісії<sup>799</sup>.

<sup>795</sup> Усі матеріали подаємо в українському перекладі.

<sup>796</sup> Єфремов Сергій Олександрович (1876–1939) – політичний і державний діяч, історик літератури, публіцист, дійсний член НТШ, академік ВУАН (з 1919 р.), секретар історично-філологічного відділу ВУАН. Народився на Звенигородщині. Навчався в Київській духовній семінарії та на юридичному факультеті Київського університету. Був членом Центральної Ради, заступником голови Центральної Ради, генеральним секретарем міжнародних справ у Генеральному Секретаріаті 1917 р. Заарештований 9 липня 1929 р. у зв'язку зі справою СВУ. Йому було інкриміновано керівництво цією організацією. Засуджений до смертної кари, яка була замінена на 10 років ув'язнення. Перші 7 років покарання відбував у Ярославському політизоляторі, потім був переведений до Володимирської в'язниці, де й помер.

<sup>797</sup> СВУ – Спілка Визволення України. За офіційними радянськими джерелами, СВУ – підпільна організація, яка існувала з 1926 по 1929 р., коли була викрита каральними органами. Показовий процес над діячами СВУ проходив з 9 березня по 19 квітня 1930 р. в Харкові.

<sup>798</sup> Очевидно, ідеться про збірку «Доробок (Речі 1917–1923 р.)», яка побачила світ у Харкові 1924 р.

<sup>799</sup> Єфремов і Йогансен входили до складу Державної правописної комісії, створеної при наркомосі згідно з постановою Ради Народних Комісарів УСРР від 23 липня 1925 р. для розробки правил правопису української мови.



На одному із засіднь я подарував Єфремову свою книжку, на якій він зробив напис такого змісту: «Якщо Йогансен рідниться з Україною, то це означає, що українська нація набуває слави».

Така оцінка Єфремова ще дужче надихнула мене на націоналістичну діяльність. Це стосується періоду 1929–1930 років, коли я і став на шлях активної боротьби з радянською владою.

У той час, у 1930 році, я переїхав жити до будинку «Слово»<sup>800</sup>. Це сприяло зближенню з такими українськими націоналістами, як Хвильовий<sup>801</sup>, Яловий<sup>802</sup>, Остап Вишня<sup>803</sup> і Досвітній<sup>804</sup>. Зі згадани-

<sup>800</sup> Будинок «Слово» – письменницький кооператив за адресою: вул. Червоних письменників, 5 (тепер – вул. Культури, 9). Йогансен мешкав там у першому під'їзді, спершу в квартирі № 15 (на п'ятому поверсі), а потім у квартирі № 12 (на четвертому поверсі).

<sup>801</sup> Хвильовий Микола (справжнє ім'я: Микола Григорович Фітільов) (1893–1933) – поет, прозаїк, публіцист, організатор літературного життя. Народився в містечку Тростянець на Харківщині. Навчався в Богодухівській гімназії. У 1910–1914 рр. працював чорноробом, вантажником. Воював на фронтах Першої світової війни. Демобілізований у 1917 р. Брав участь у громадянській війні. У 1919 р. стає на бік більшовиків і вступає до КП(б)У. Після цього працював у політвідділі Південного фронту, був у Другій кінній армії тощо. У 1921 р. прибуває до Харкова, стає одним із фундаторів спілки пролетарських письменників «Гарт». У листопаді 1925 р. створює ВАПЛІТЕ, бере активну участь у тогочасній літературній полеміці, у 1930 р. засновує угруповання «Пролітфронт». Після розгрому цієї організації вступає до ВУСПП. Покінчив життя самогубством 13 травня 1933 р. в Харкові.

<sup>802</sup> Яловий Михайло Омелянович (прибране ім'я – Юліан Шпол) (1895–1937) – поет, прозаїк, драматург, публіцист. Народився 5 червня 1895 р. в селі Дар-Наdejда Костянтинградського повіту на Полтавщині. Навчався на медичному факультеті Київського університету. Активний діяч партії боротьбистів. Був членом літературних унруповань «Ударна група поетів-футуристів», «Асоціація панфутуристів», «Урбіно», «Асоціація комункульту», «Гарт», першим президентом ВАПЛІТЕ. Обіймав посаду редактора журналу «Червоний шлях», працював у видавництвах ЛіМ і ДВУ. Заарештований 12 травня 1933 р. у зв'язку зі справою УВО. 29 вересня 1933 р. судова трійка при колегії ДПУ УСРР засудила його до 10 років виправно-трудових таборів. Відбував покарання на Соловках. 9 жовтня 1937 р. особлива трійка УНКВС Ленінградської обл. засудила його до страти. Розстріляний 3 листопада 1937 р. в Карелії (урочище Сандармох).

<sup>803</sup> Вишня Остап (справжнє ім'я: Павло Михайлович Губенко) (1889–1956) – письменник і журналіст. Народився на Полтавщині. Навчався у військово-фельдшерській школі в Києві, згодом – у Київському університеті. Під час УНР був начальником медично-санітарного управління Міністерства залізниць. Літературну кар'єру розпочав у 1919 р. Заарештований у 1933 р. за звинуваченням у контрреволюційній діяльності й тероризмі. Перебував у концентраційних таборах до 1943 р. Після цього знову повернувся до літературної праці. Помер 26 вересня 1956 р. в Києві.

<sup>804</sup> Досвітній Олесь (справжнє ім'я: Олександр Федорович Скрипаль) (1891–1934) – письменник. Навчався в Санкт-Петербурзькому університеті. Воював на

ми особами я часто зустрічався у садку будинку «Слово», де говорили про невдоволення політикою партії з національного питання та в галузі літературної діяльності.

Розмови зі згаданими вище особами торкалися питання про те, що при радянській владі тому, хто пише правду, не дозволяють її друкувати, натомість створюють «сприятливі» умови для нездар, котрі пишуть під диктовку. Найактивнішу участь в обговоренні націоналістичних питань брав Яловий. Він (Яловий) тоді надихав мене на висловлення невдоволення існуючим радянським ладом на Україні.

Яловий під час кожної бесіди зі мною, а вони відбувалися з ним дуже часто в 1930–1933 роках у його квартирі, коли ми бували вдвох, давав мені вказівки про те, що серед мас треба поширювати невдоволення радянською владою. Це було пряме завдання Ялового проводити націоналістичну пропаганду, спрямовану проти заходів радянської влади.

Відвідуючи квартиру Ялового, я познайомився в нього зі Слісаренком<sup>805</sup>.

Слісаренко – націоналіст і в бесідах зі мною виражав неприховане невдоволення національною політикою радянської влади.

Він казав, що в українців при радянській владі немає можливості розвивати власну українську культуру.

Обговорюючи процес над учасниками СВУ, Слісаренко розповів мені за присутності Ялового в квартирі останнього, що він виступав обвинувачем на цьому процесі. Він казав так: «Ти, може, справді думаєш, що СВУ існувала. Жодної «Спілки визволення України» насправді не було. Існувала група націоналістично нала-

---

фронтах Першої світової війни, якийсь час жив у Америці, Китаї та Японії. Повернувся на Україну в 1918 р. Був членом літературних угруповань «Гарт» і ВАПЛІТЕ. Заарештований у 1933 р. Розстріляний 9 червня 1934 р.

<sup>805</sup> Слісаренко Олекса Андрійович (1891–1937) – поет, прозаїк, публіцист. Народився 28 березня 1891 р. на хуторі Конівцові на Харківщині. З 1906-го по 1912 р. навчався в Харківській середній хліборобській школі. Шість років був на фронтах Першої світової війни. Обіймав посаду головного редактора видавничого відділу «Книгоспілки», а з 1928-го по 1929 р. працював співредактором «Універсального журналу». Член літературних угруповань «Асоціація панфутуристів», «Комкосмос», «Гарт», ВАПЛІТЕ. Заарештований 29 квітня 1934 р. 19 березня 1935 р. військовий трибунал Українського військового округу засудив його до 10 років виправно-трудових таборів. Відбував покарання на Соловках. 9 жовтня 1937 р. особлива трійка УНКВС Ленінградської обл. засудила його до страти. Розстріляний 3 листопада 1937 р. в Карелії (урочище Сандармох).

штованих українських інтелігентів, абсолютно безпечних і доволі беззубих. Їм пришили цю саму СВУ, аби їх звідси вислати. Я ж на томість виступив громадським обвинувачем на процесі, щоб цим краще замаскувати свою націоналістичну діяльність».

Це свідчення Слісаренка я поширював до арешту Ялового в 1933 році серед письменників: Епіка<sup>806</sup>, Аркадія Любченка<sup>807</sup>, Ковальова<sup>808</sup>, тобто серед таких осіб, яким я вірив, що вони мене не викажуть. Розмовляв я зі згаданими вище особами у дворикові будинку «Слово».

У 1930–1931 роках я зблизився з такими українськими націоналістами, як Сулима<sup>809</sup> й Попов. З ними я був знайомий іще з часів спільного навчання в гімназії. З них Попов до мого арешту працював учителем середньої школи, а Сулима десь поза межами Харкова, де точно – не знаю.

<sup>806</sup> Епик Григорій Данилович (1901–1937) – письменник, перекладач, публіцист. Народився на Катеринославщині. Воював в армії УНР. Був членом партії боротьбистів. У 1920 р. вступив у КП(б)У. З 1922 р. працював у культвідділі окружного КП(б)У, потім у губкомі комсомолу. У 1925–1929 рр. навчався в Інституті червоної професури. Був членом спілки селянських письменників «Плуг», ВАПЛІТЕ, «Пролітфронт». У червні 1934 р. виключений з КП(б)У. Заарештований 5 грудня 1934 р. за звинуваченням у належності до «боротьбистської контрреволюційної організації». 28 березня 1935 р. засуджений до 10 років виправно-трудоих таборів. Відбував покарання на Соловках. 9 жовтня 1937 р. засуджений до страти. Розстріляний 3 листопада 1937 р. в Карелії (урочище Сандармох).

<sup>807</sup> Любченко Аркадій Панасович (1899–1945) – письменник. Народився на Уманщині. Закінчив Сквирську гімназію. Воював у армії УНР. Дебютував у літературі 1923 р. Був членом літературних організацій «Гарт», ВАПЛІТЕ, «Пролітфронт», згодом – СРПУ. Під час Другої світової війни емігрував на Захід. Помер у Німеччині 25 лютого 1945 р. під час хірургічної операції.

<sup>808</sup> Ковальов (Ковалів) Левко Борисович (1894–1937) – партійний і громадський діяч, художник, письменник. Народився в Харкові. Навчався в Київському комерційному інституті. Був одним із фундаторів УПСР, згодом – член ЦК УКП(б), з 1920 р. – у лавах КП(б)У. Як художник уславився своїми ілюстраціями до «Блакитного роману» Гната Михайличенка. У 1928–1929 рр. брав участь у виданні «УЖ». Був членом «Техномистецької групи «А». На час арешту мешкав у Москві, працюючи у Фізико-хімічному інституті ім. Карпова. 27–28 березня 1935 р. засуджений у Києві до 10 років виправно-трудоих таборів. Покарання відбував у «Бамлазі». Розстріляний 26 жовтня 1937 р.

<sup>809</sup> Сулима Микола Федорович (1892–?) – український мовознавець. Народився на Харківщині. Закінчив Варшавський університет. Працював професором у Харківському інституті народної освіти. Після звільнення з нього переїхав до Сімферополя, де працював у Кримському педагогічному інституті. Репресований за «український буржуазний націоналізм» у ділянці синтаксису. Подальша доля невідома.

У бесідах із ними я говорив про те, що українську культуру пригнічують і українцям не дають можливості розвивати українську культуру.

Попов усіяко намагався наблизити мене до себе. У дуже обмежній формі він повідомив мене про існування націоналістичної організації, але залучити мене до цієї організації не вдалося з огляду на такі причини: по-перше, мене більше приваблював Епик, а по-друге, Попова невдовзі заарештували й це позбавило його зв'язку зі мною.

Приблизно в цей самий час відбувалися арешти моїх знайомих українських націоналістів, із якими я був пов'язаний: Остапа Вишні, Досвітнього, Пилипенка<sup>810</sup>, Річицького<sup>811</sup>. Це змусило мене більш глибоко законспірувати свою контрреволюційну націоналістичну діяльність, проте це не означає, що я її послабив, навпаки, після арештів я став частіше зустрічатися зі Слісаренком, Епіком, Вражливим<sup>812</sup> у вже згаданому садку будинку «Слово».

---

<sup>810</sup> Пилипенко Сергій Володимирович (1891–1934) – письменник, громадський діяч, організатор літературного життя. Народився в Києві. До 1919 р. був есером. З 1919-го по 1933 р. – член КП(б)У. Засновник і незмінний керівник спілки селянських письменників «Плуг». На момент арешту був директором Інституту Тараса Шевченка. Заарештований 29 листопада 1933 р. за звинуваченням у належності до «терористичної організації та в організації замаху на голову Раднаркому тов. Чубаря». З березня 1934 р. засуджений до страти й невдовзі по тому розстріляний.

<sup>811</sup> Річицький Андрій (справжнє ім'я: Анатолій Андрійович Пісоцький) (1893–1934) – політичний діяч, публіцист, історик літератури. Навчався в Петровській сільськогосподарській академії в Москві. У 1917 р. став членом УСДРП. Цього ж таки року ввійшов до складу Центральної Ради. На початку 1919 р. став одним із засновників УСДРП (незалежних) та УКП. Редагував орган УКП – газету «Червоний прапор». З 1920 р. був членом ВУЦВК, а в 1923–1924 рр. – завідувачем статистичного віддіду Всеукраїнського кооперативного банку. У 1925 р. після розпуску УКП входить до КП(б)У, переюдом обирається кандидатом у члени ЦК КП(б)У. Був редактором Держвидаву УСРР, членом редколегії журналу «Більшовик України», науковим співробітником Інституту Тараса Шевченка, викладав в Інституті червоної професури, був професором Українського інституту марксизму-ленінізму, а одночасно заступником головного редактора «Української радянської енциклопедії». Заарештований у 1933 р. 24 лютого 1934 р. засуджений до страти. Розстріляний 25 квітня 1934 р.

<sup>812</sup> Вражливий Василь Якович (справжнє прізвище: Штанько) (1903–1937) – письменник. Народився на Полтавщині. Навчався в Полтавській гімназії. Був членом літературних угруповань «Плуг», ВАПЛІТЕ, «Пролітфронт». Заарештований у 1934 р. за звинуваченням у належності до контрреволюційної організації. 28 березня 1935 р. засуджений до 10 років виправно-трудоих таборів. Покарання відбував на Соловках. 25 листопада 1937 р. засуджений до страти. Розстріляний 8 грудня 1937 р. в Ленінграді.

У бесідах із ними я казав, що посадили невинних людей, що Остап Вишня ніякий не терорист.

Я стверджував, що арешти українських письменників – Пилипенка, Остапа Вишні та інших – є наслідок розгубленості й безсилля керівників партії та радянської влади.

У 1932 році зі мною неодноразово говорив письменник Куліш<sup>813</sup>. Він казав мені, що на Україні навмисно створено голод з метою знищення українського населення, що «справжнім» українцям слід вести організовану боротьбу проти заходів радянської влади.

Більш конкретно Куліш нічого мені не говорив, але для мене було зрозуміло, що Куліш є учасником контрреволюційної організації, оскільки він, розмовляючи зі мною в садку будинку «Слово», натякав, що необхідно залучати на свій бік українців, невдоволених радянською владою.

Аналогічні питання я обговорював і з письменником Епіком. У 1933 році я з ним разом поїхав на полювання в село Новоолексівку. По дорозі ми розмовляли про літературну діяльність. Епик сказав мені, що в теперішні часи не можна писати «справжні» українські твори, доводиться «пекти» посередні книжечки, щоб зовні здаватися ревним прихильником радянської влади й набути слави.

У подальших бесідах у тому ж таки 1933 році в будинку «Слово» Епик відверто розповів мені, що вся його теперішня літературна діяльність зводиться до того, щоб організувати читача. Він отримує сотні листів від молодих читачів, і серед них є значна кількість таких українців, яких можна використати як кадри для боротьби з радянською владою.

Епик у процесі неодноразових бесід радив мені також зайнятися доборою та вербовкою однодумців.

---

<sup>813</sup> Куліш Микола Гурович (1892–1937) – драматург. Народився на Херсонщині. Навчався в Олешківській гімназії, а згодом в Одеській школі прапорщиків. Воював на фронтах Першої світової війни, був у Червоній армії. Після демобілізації працював у системі народної освіти, був членом літературної організації «Гарт». У 1925 р. переїздить до Харкова, де стає одним з найпомітніших діячів ВАПЛІТЕ, а потім «Пролітфронту». Заарештований 8 грудня 1934 р. у зв'язку зі справою «боротьбистської контрреволюційної організації». Конвойований до Києва, де 28 березня 1935 р. засуджений до 10 років виправно-трудових таборів. Відбував покарання на Соловках. 9 жовтня 1937 р. засуджений до страти. Розстріляний 3 листопада 1937 р. в Карелії (урочище Сандармох).

Про подальшу мою контрреволюційну діяльність, пов'язану з Епіком, я буду давати свідчення пізніше.

У тому ж таки 1933 році взимку я познайомився з Річицьким. Я приходив до нього на квартиру, щоб вирішити питання з приводу мого вступу до ВУСПП (Всеукраїнська спілка радянських письменників). Під час бесіди з ним він мені розповідав, що їздив у села по «викачці» хліба, що становище селян жахливе, що він виконував цю роботу з жахом, проте переконався, що на селі з'являється ґрунт для контрреволюційних виступів, селянам тільки потрібно більше уваги з боку «справжніх» українців, які мають підготувати «надійних» людей для боротьби проти заходів, ужитих радянською владою.

Таким чином, обговорювані питання з Кулішем, Епіком та Річицьким зводилися до одного – вербувати кадри для повстанської діяльності проти радянської влади.

Ці вказівки я цілком підтримав і почав їх виконувати.

Для виконання цього я обрав собі два шляхи:

1. Протягувати у своїй літературній праці націоналізм у такому викладі, щоб привернути на свій бік українські маси, особливо молодь, яку можна було б використовувати для контрреволюційної діяльності.

2. Обробляти в націоналістичному дусі антирадянськи налаштованих селян під час перебування в селах з метою залучення їх до боротьби проти радянської влади.

Ідучи наміченими шляхами контрреволюційної діяльності, я у своїх літературних працях протягував контрреволюційні настанови. Зокрема, у моїй книзі «Як будеється оповідання» у вступній статті я написав, що мистецтво для пролетаріату не потрібне. Воно потрібне тільки відмиряючим класам, а пролетаріатові воно не потрібне<sup>814</sup>.

Далі у цій самій книзі трактується пропагандистська робота в робітничому класі.

З написаного випливає заперечення того, що мистецтво відіграє пропагандистську роль.

У книзі «Подорож доктора Леонардо» проводиться думка, що комуністи, а також соціалістичне будівництво, яке вони ведуть, є чужорідним і ворожим тілом для мужицької стихії степів, що ця

<sup>814</sup> Схожа думка лунає в невеличкому параграфі цієї книги під назвою «Мистецтво дезорганізує людей» [див.: *Йогансен М. Вибрані твори. Видання друге, доповнене / Упорядник Ростислав Мельників. – С. 555*].

стихія викидає це чужорідне тіло, виявляючи при цьому всю свою нетерпимість та злість до нього, і що стихією цією є селянство, яке в комуністів заведено називати «куркулями».

Далі в цій самій книзі в завуальованій формі змальовується безперервна лінія «страждання» українського народу.

У «Літературному журналі»<sup>815</sup> № 1 за 1936 рік надруковано мою повість «Югурта». У цій повісті я змальовував старий Харків. Приблизно в середині твору я в замаскованому вигляді виклав пародію на радянський суд, по суті це була фашистська агітація.

Виїжджаючи на села, я там проводив серед окремих селян агітацію, спрямовану проти заходів радянської влади. Цю контрреволюційну роботу я проводив у таких селах.

У село Олешки, поблизу Херсона, я їхав уперше в 1929 році разом із Хвильовим. Через кілька днів він поїхав звідти до Остапа Вишні. Вдруге я приїздив до Олешок у 1930 році сам. Я дізнався, що в цьому селі відпочивають актори театру «Березіль», пішов до них, там я зустрівся з актором Гірняком<sup>816</sup>. Гірняка я знав як українського націоналіста. З ним я розмовляв про українську культуру. Гірняк казав мені, що українській культурі при радянській владі не дають можливості розвиватися. Висміюючи російську культуру, Гірняк возвеличував європейську культуру та галичан. Я цілком поділяв контрреволюційні погляди Гірняка.

У цьому селі я спілкувався з окремими колгоспниками, чиїх прізвищ не знаю, з метою залучення їх до контрреволюційної діяльності.

У 1932 році я двічі їздив до села Полче (Білорусія) разом із письменником Івановим Павлом Миколайовичем<sup>817</sup>, там ми прожили кілька днів, після чого переїхали до села Куликівка Чернігівської області. У Куликівці ми прожили кілька днів у начальника залізничної

<sup>815</sup> Таку назву в 1936 р. отримав часопис «Червоний Шлях».

<sup>816</sup> Гірняк Йосип Йосипович (1895–1989) – актор і режисер. Народився на Тернопільщині. Акторську кар'єру розпочав у театрі товариства «Руська бесіда». Згодом був актором театру «Березіль» та Київського театру юного глядача. У 1942–1944 рр. працював у драматичній трупі Львівського оперного театру, потім емігрував до Австрії та Німеччини. У 1946 р. разом з дружиною Олімпією Добровольською створив театр-студію. З 1947 р. мешкав у Нью-Йорку, де й помер.

<sup>817</sup> Іванов Павло Миколайович – (1907–?) – прозаїк, член літературної організації «Гарт», один із засновників ВАПЛІТЕ, член «Техномистецької групи «А». Подальша доля невідома.

станції Дроздівка<sup>818</sup>. У 1936 році я вдруге їздив до села Куликівка, прожив там серпень та вересень місяці в колгоспника Береговця Федора Прокоповича. Метою моєї та Іванова поїздки до сіл було вивчати становище села нібито для літературної діяльності, а насправді я ставив перед собою завдання, будучи в селах, проводити роботу щодо залучення прибічників для контрреволюційної діяльності.

У 1931 році я разом з Епіком їздив до села Данівки, що за 20 кілометрів від станції Бобровиця<sup>819</sup>.

За завданням Епіка я розмовляв із селянами Данівки, чиїх прізвищ не пригадую, я їм наводив приклади хорошого життя в минулому й розкривав факти дороговизни тепер. У 1932 році я вдруге їздив з Епіком до села Карпилівки Лубенського району Харківської області<sup>820</sup>; у цьому селі ми зупинилися на квартирі селянина-одинака, прізвище його я забув, котрий був ревно налаштований проти колгоспів і радянської влади.

Цей одинак цікавився українськими націоналістичними книжками, прохав вислати йому книжки.

Я не маю сумнівів, що цей одинак був завербований Епіком до націоналістичної організації, на це мені натякнув Епик, коли ми поверталися до Харкова. Я ж із цим одинаком говорив тільки про те, що колгоспи вигідні для держави, а не для колгоспників.

Повертаючись до Харкова із села Карпилівки, Епик у бесіді зі мною повідомив, що існує націоналістична організація, яка ставить собі за мету створення підпільних осередків у селах і підготовку кадрів для повалення радянської влади.

Про існування підпільної націоналістичної організації я здогадався раніше з огляду на бесіди з Епіком, проте прямо він мені про це не казав.

Я цілком поділяв погляди Епіка щодо потреби вести боротьбу проти радянської влади, дав згоду на участь у діяльності підпільної націоналістичної організації і займатися вербуванням учасників. Виконуючи завдання Епіка, я приступив до вербування учасників організації.

Я завербував письменника Іванова Павла Миколайовича, колишнього члена КП(б)У, виключеного в 1935 році. З ним я не

<sup>818</sup> Дроздівка – село Куликівського р-ну Чернігівської обл.

<sup>819</sup> Залізнична станція, розташована за три кілометри від міста Бобровиця по лінії Ніжин – Київ.

<sup>820</sup> Тепер – Лубенського р-ну Полтавської обл.



раз розмовляв на антирадянські теми. Я йому казав, що арешти українців-письменників проводять, маючи на меті придушити українську культуру, натомість звільняючи шлях виключно для російської інтелігенції.

Іванов цілком поділяв мої націоналістичні антирадянські погляди.

У процесі багаторазових бесід із ним я намагався довести йому, що треба організовано діяти проти політики, яку веде радянська влада, що необхідно готувати кадри для боротьби проти радянської влади.

У 1935 році я був на квартирі в Іванова, бесіда з ним була про невдоволення радянською владою та боротьбу з нею.

Цього разу я повідомив йому про існування націоналістичної організації й запропонував узяти участь у її діяльності. Іванов дав мені згоду взяти активну участь у роботі організації. Я йому дав завдання, щоб він зайнявся пошуком надійних кадрів для залучення їх до організації.

Другим я завербував до організації Ковальчука Миколу (побатькові не пригадую). Його я знаю з 1935 року. З ним я неодноразово розмовляв під час нашого спільного перебування в Ірпені взимку 1937 року.

Ми обидва висловлювали невдоволення національною політикою радянської влади.

Ковальчук казав, що при радянській владі українська культура пригнічується, а справжніх українців заарештовують і невинних засилають у далекі місця.

Я сказав Ковальчукові, що українцям стане краще тільки тоді, як Україна буде «незалежною», а це можливо втілити лише завдяки організованим діям і залученню до цього «вірних» синів України.

Ковальчук цілком поділяв мої антирадянські погляди.

Навесні 1937 року я був на квартирі Ковальчука. Тут продовжував розмовляти з ним на антирадянські теми. Під час цих бесід я йому повідомив, що належу до української антирадянської організації, і запропонував узяти участь в її діяльності.

Ковальчук дав згоду брати участь у діяльності організації.

Окрім того, я ще займався залученням учасників організації для націоналістичної повстанської діяльності на селах.

На Заячому хуторі Зміївського району я завербував для націоналістичної повстанської діяльності Богацького Григорія (по-

вуличному «Клишоногий»). Я його знаю з 1927 року. Бесідував з ним на антирадянські теми. Неодноразово приїздив до нього. Він виказував невдоволення заходами партії та радянської влади. Це дало мені привід поставити перед ним питання про необхідність боротьби проти радянської влади.

Богацький у 1932 році дав згоду взяти активну участь у діяльності націоналістичної повстанської організації.

У селі Олешках Херсонського району я завербував у 1930 році одного молодого селянина – хлопця 21–22 років на ім'я Валюк (прізвища його не знаю).

З ним я неодноразово розмовляв на антирадянські теми, він виказував невдоволення заходами радянської влади, це дало мені привід поставити перед ним питання про його участь у боротьбі з радянською владою. Він дав мені згоду взяти участь в організації, яка ставить собі за мету повстання проти радянської влади.

Питання: Ви не дали свідчень про Вашу терористичну діяльність. Дайте про це свідчення.

Відповідь: Націоналістична організація, до якої я був завербований Епіком, стояла на терористичних позиціях. Про це мені Епик розповідав неодноразово. У жовтні місяці 1934 року Епик під час бесіди зі мною сказав, що потрібно використовувати момент, коли члени уряду бувають у селах і в колгоспах, з метою здійснення щодо них терористичних актів. Епик мені сказав, що втілити це в життя можна буде за таких умов: він дізнається, коли й куди саме керівники партії та уряду виїздять на села в службових справах, ми з Епіком поїдемо на полювання в те саме село, де перебуватимуть керівники партії та уряду, і здійснимо терористичний замах, використовуючи задля цього свої мисливські рушніці. Я дав Епікові згоду виконати терористичний акт за його вказівкою.

Питання про терор я ще обговорював з Булатовичем Миколою Євгеновичем<sup>821</sup> наприкінці 1935 року в Києві, у приміщенні редакції «Літературної газети»<sup>822</sup>.

<sup>821</sup> Булатович Микола Євгенович (1909–1937) – поет і журналіст. Народився 14 лютого 1909 р. на Київщині. Був членом літературних угруповань «Нова генерація», ВУСПП. Заарештований 14 серпня 1937 р. за звинуваченням у належності до української націоналістичної терористичної організації. 2 вересня 1937 р. виїзна сесія Військової колегії Верховного Суду СРСР засудила його до страти. Розстріляний наступного дня в Києві.

<sup>822</sup> «Літературна газета» була заснована в Києві 1927 року як орган ВУСППу.

На початку нашої бесіди Булатович цікавився, хто в Харкові продовжує «справу» контрреволюційної діяльності Епіка. Коли я йому повідомив, що в Харкові націоналістична контрреволюційна діяльність продовжується, Булатович, звертаючись до мене, сказав, що треба починати діяти більш рішуче. Тоді ж він сказав, що потрібно почати здійснювати терористичні акти щодо керівників партії та уряду.

На моє запитання: яким чином організувати зустріч з керівниками партії та уряду, – Булатович відповів, що хай це мене не турбує, організацію зустрічей буде забезпечено, а мені потрібно лише здійснити терористичний акт.

Я дав Булатовичу згоду виконати терористичний акт щодо керівників партії та уряду, але цього не зробив через обставини, які від мене не залежали.

Питання: Ви не дали свідчень про Ваші зв'язки та діяльність з іншими учасниками організації, але про це Ви будете свідчити додатково.

Протокол прочитаний, записаний вірно;  
розписуюся.

М. Йогансен

Допит провів:

тимчасово виконуючий обов'язки<sup>823</sup>  
начальника б відділення  
молодший лейтенант державної безпеки  
(Замков)

Вірно:

оперуповноважений IV відділу  
молодший лейтенант державної безпеки  
(Співак)

*АУСБУХО, спр. 015614, арк. 11–25.*

<sup>823</sup> Фраза «тимчасово виконуючий обов'язки» подана за допомогою російського скорочення «врид».

### Протокол допиту Михайла Гервазійовича Йогансена від 17 жовтня 1937 року

Питання: На попередньому допиті Ви не дали свідчень про всі Ваші контрреволюційні зв'язки та про Вашу контрреволюційну діяльність. Пропоную дати правдиві свідчення.

Відповідь: Я справді на попередньому допиті не розповідав про всі мої контрреволюційні зв'язки і про мою контрреволюційну діяльність. Я не дав свідчень про знайомого мені учасника націоналістичної контрреволюційної організації Булатовича Миколу Євгеновича.

З ним я неодноразово зустрічався в редакції «Літературної газети», де він працював секретарем. Мені він не раз читав свої вірші антирадянського змісту й прохав дати позитивну рецензію на його літературну працю. Я йому обіцяв дати позитивну рецензію на його збірку віршів.

У ході подальших бесід Булатович, не маючи сумніву в моїх антирадянських переконаннях, запропонував мені зайнятися антирадянською пропагандою з метою виховання молоді в націоналістичному дусі. Тоді ж у 1934 році Булатович мені повідомив, що він є членом підпільної контрреволюційною організації і сподівається в моїй особі знайти підтримку при проведенні ним контрреволюційної роботи. Я йому відповів згодою.

У 1935 році я зустрічався і розмовляв з Булатовичем у Києві; він мені повідомив, що продовжує проводити контрреволюційну роботу. Про це він мені розповідав і наприкінці 1936 року.

Булатович мені розказував, що він висуває «своїх» людей і назвав мені Чигирина<sup>824</sup>, Смілянського<sup>825</sup> та інші прізвища, які я забув.

---

<sup>824</sup> Чигирин Віталій Єлисейович (1908–1937) – письменник і журналіст. Народився 11 травня 1908 р. на Черкащині. Працював як журналіст, зокрема (з 1935 р.) в редакції «Літературної газети». Член ВУСППу. Заарештований 22 квітня 1937 р. за звинуваченням у належності до української націоналістичної терористичної організації. 14 липня 1937 р. виїзна сесія Військової колегії Верховного Суду СРСР засудила його до страти. Розстріляний наступного дня в Києві.

<sup>825</sup> Смілянський Леонід Іванович (1904–1966) – письменник, журналіст, кіносценарист, літературний критик. Народився в Конотопі на Сумщині. Закінчив Київський інститут народної освіти. У 1928–1931 рр. навчався в аспірантурі при Київській філії Інституту Тараса Шевченка. Був членом літературних організацій «Гарт», «Молодняк», ВУСПП. Помер 1966 р. в Києві.

Цього разу він мені знову сказав, що продовжує контрреволюційну роботу, спрямовану на виховання молоді в націоналістичному дусі.

У 1936 році я був у Києві, і під час однієї з бесід Булатович Микола Євгенович спитав у мене: хто в Харкові продовжує «справу» Епіка?

Булатович цікавився націоналістичною контрреволюційною діяльністю в Харкові й тим, хто керує цією роботою після арешту Епіка. Я йому розповів, що контрреволюційна робота триває.

Булатович у приміщенні редакції «Літературної газети», звертаючись до мене, сказав: «Час розпочати активні дії», він прямо сказав: «щодо здійснення терористичних актів проти керівників партії та уряду». На поставлене мною питання, яким чином організувати зустріч із керівниками партії та уряду, Булатович мені відповів, що організацію зустрічі буде забезпечено, а мені треба лише здійснити терористичний акт. Я дав Булатовичу згоду на виконання терористичного акту щодо керівників партії та уряду.

На початку 1937 року я зустрівся з моїм старим приятелем, письменником Семенком<sup>826</sup>, він запросив мене до себе на квартиру. Під час бесіди зі мною він жалівся, що його затирають і не друкують деякі його твори. Зокрема, він говорив про свою поему «Німеччина»<sup>827</sup>, яку він намагався надрукувати, зберігши її антирадянський зміст.

У подальших бесідах зі мною Семенко мені казав, що українську літературу та українських письменників затирають, що проти цього слід боротися, залучаючи до цього «справжніх» українців.

<sup>826</sup> Семенко Михайль (Михайло Васильович) (1892–1937) – поет, публіцист, драматург, теоретик і незмінний лідер українського футуризму. Народився на Полтавщині. Навчався в Санкт-Петербурзькому психоневрологічному інституті. З початком Першої світової війни був мобілізований і опинився у Владивостоці. У 1918 р. повернувся на Україну, працював у київському журналі «Мистецтво». За часів денікінщини був кинутий до Лук'янівської в'язниці. У 1921 р. був членом делегації УСРР на підписанні Ризької угоди між РРФСР та УСРР, з одного боку, і Польщею – з другого. З 1922 р. працював у повпредстві УСРР у Москві. З 1924-го по 1927 р. – головний редактор Одеської кінофабрики, з 1929 р. – заступник голови Всеукраїнської асоціації революційного кіно. Водночас був організатором низки літературних угруповань: «Фламінго», «Ударна група поетів-футуристів», «Аспанфут», «Комункульт», «Нова генерація» – та футуристичних видань «Семафор у майбутнє», «Катафалк мистецтв», «Гонг комункульту», «Бумеранг», «Нова генерація». З 1934 р. – член СРПУ. Навесні 1937 р. заарештований за звинуваченням у належності до троцькістської організації. Розстріляний 24 жовтня цього ж таки року.

<sup>827</sup> Поема «Німеччина» (1936) стала останнім твором Михайля Семенка.

Семенко мені запропонував узяти участь у боротьбі проти національної політики радянської влади. Він дав мені конкретні завдання:

- проводити контрреволюційну агітацію, спрямовану проти заходів радянської влади щодо боротьби з націоналістами. Порівнювати здійснювані тепер арешти українських літераторів з репресіями, яких царизм уживав стосовно Шевченка;

- залучати до націоналістичної діяльності молодь, виховуючи її в націоналістичному дусі;

- протягувати в літературній роботі націоналістичні концепції, маскуючи їх сатирою на довоєнну Росію та Україну.

Із цими вказівками Семенка я цілком погодився і взяв їх до виконання.

Питання: З ким іще Семенко був пов'язаний у контрреволюційній діяльності?

Відповідь: Мені відомо, що Семенко в Харкові був пов'язаний із Касяненком Євгеном<sup>828</sup>, Маловічком Іваном<sup>829</sup>, Полторацьким Олексієм<sup>830</sup> та Диким Антоном<sup>831</sup>. Усі вони є членами спілки письменників і мешкають в будинку «Слово».

<sup>828</sup> Касяненко Євген Іванович (1889–1937) – авіаконструктор, партійний діяч, журналіст, перекладач, видавець. Свого часу був членом Центральної Ради від УСДРП. У 1918 р. вступив до КП(б)У. Працював у торговому представництві УСРР у Німеччині, редагував газету «Вісті ВУЦВК», журнал «Всесвіт». З 1931 р. – інженер Харківського авіаційного заводу, потім – старший конструктор Московського заводу ім. Авіахіму. Заарештований 11 липня 1937 р. і за вироком військової колегії Верховного суду СРСР розстріляний.

<sup>829</sup> Маловічко Іван Кирилович (1909–1937) – письменник і журналіст. Народився 7 листопада 1909 р. на Черкащині. Навчався в Одеському кінотехникумі. Працював у харківській газеті «Ленінська зміна». Належав до літературного угруповання «Нова генерація». Заарештований 21 вересня 1937 р. в Харкові за звинуваченням у належності до української націоналістичної терористичної організації. 17 листопада 1937 р. засуджений до страти. Розстріляний 26 листопада 1937 р. в Києві.

<sup>830</sup> Полторацький Олексій Іванович (1905–1977) – письменник, літературний критик, публіцист, сценарист. Народився в Чернігові. Навчався на філологічному факультеті Київського університету. З 1931 р. працював редактором на Одеській кінофабриці, був викладачем Харківського українського комуністичного інституту, співробітником редакцій кількох газет і журналів. Належав до кола панфутуристів. Учасник Другої світової війни. Після війни був, зокрема, редактором журналу «Вітчизна», а з 1958-го по 1971 р. – головним редактором журналу «Всесвіт». Помер у Києві 15 березня 1977 р.

<sup>831</sup> Дикий Антін Васильович (1900–1937) – письменник. Народився на Полтавщині. Навчався в Комуністичному університеті ім. Артема. Був членом спілки селянських письменників «Плуг» та ВУСПП. Заарештований у Харкові 12 жовтня 1937 р. за звинуваченням в участі в антирадянській українській терористичній організації. 30 грудня 1937 р. засуджений до страти. Розстріляний у Харкові 31 грудня 1937 р.

Питання: Яку контрреволюційну роботу виконували згадані особи?

Відповідь: Зі згаданими особами Семенко неодноразово зустрічався, розмовляв з ними на антирадянські теми й так само, як і мені, давав кожному завдання:

– Касяненкові – проводити націоналістичну шкідницьку роботу під час виконання літературних перекладів українською мовою. Цю роботу Касьяненко виконав під час перекладу роману Рабіча «Бронепоезд Ліхтенауер»<sup>832</sup>;

– Маловічку – здійснювати шкідництво в газетній роботі, де він працював.

– Полторацькому – протягувати націоналістичні концепції в лекціях та доповідях.

– Дикому – розповсюджувати контрреволюційні чутки про радянську владу й агітувати проти заходів радянської держави.

Протокол прочитаний, записаний вірно;  
розписуюся.

М. Йогансен

Допит провів:

тимчасово виконуючий обов'язки<sup>833</sup>  
начальника 6 відділення  
молодший лейтенант державної безпеки  
(Замков)

Вірно:

оперуповноважений IV відділу УДБ  
молодший лейтенант державної безпеки  
(Співак)

*АУСБУХО, спр. 015614, арк. 51–55.*

<sup>832</sup> Ідеться про роман австрійського письменника-комуніста Рудольфа Рабіча-Преловського (1894–1937) «Panzerzug Lichtenauer». Сам Рабіч-Преловський 29 квітня 1937 р. був заарештований за звинуваченням у контрреволюційній фашистській діяльності та зв'язках із троцькістами, засуджений до страти 28 жовтня 1937 р. й розстріляний у Харкові 9 листопада цього ж таки року.

<sup>833</sup> Фраза «тимчасово виконуючий обов'язки» подана за допомогою російського скорочення «врид».

**Протокол**  
**допиту звинувачуваного Михайла Гервасійовича Йогансена**  
**від 17 жовтня 1937 року**  
**(продовження)**

Питання: На попередніх допитах Ви не дали свідчень про Ваші контрреволюційні зв'язки з Мельником Степаном<sup>834</sup>.

Відповідь: Визнаю, що я справді на попередніх допитах не дав свідчень про мої контрреволюційні зв'язки з Мельником Степаном.

Знаю його з 1927 року. Починаючи з 1932 року, я з ним неодноразово зустрічався й ми розмовляли на антирадянські націоналістичні теми.

Пригадую, влітку 1933 року я зустрів Мельника на вулиці К. Лібкнехта<sup>835</sup>. У розмові він захоплювався Хвильовим та Яловим (перший наклав на себе руки, а другого було заарештовано як націоналіста).

Він називав їх борцями за «національну ідею» і сказав мені, що, оскільки обидва ці борці загинули, іншим українським націоналістам слід діяти обережно, щоб зберегти українські кадри.

Після цього я тривалий час з Мельником не зустрічався – він працює десь поза межами Харкова.

Навесні 1937 року я вдруге зустрівся з Мельником в садку будинку «Слово». Під час бесіди зі мною він казав, що за радянської влади тільки шахраї мають можливість друкувати свої твори, а чесним письменникам, маючи на увазі мене, доводиться займатися перекладами, що взагалі найкращі українські кадри винищуються радянською владою і для збереження їх ліпше за все виїхати на певний час за межі України.

Мельник радив мені також поїхати з України, щоб уникнути репресій.

Я погодився з думкою Мельника, але відклав виконання цього до осені 1937 року.

---

<sup>834</sup> Мельник Степан Олександрович (?–1937) – журналіст і письменник. Свого часу належав до футуристичних організацій «Бумеранг», «Асоціації панфутуристів», «Нова генерація». Заарештований і страчений у 1937 р. У «сталінських списках» фігурує під 21 жовтня 1937 р.

<sup>835</sup> У 1924–1941 рр. центральна вулиця Харкова – Сумська – називалася вулицею Карла Лібкнехта.



**Питання:** Що Вам відомо про причетність Мельника до контрреволюційної організації?

**Відповідь:** З розмов із Мельником я встановив, що він був тісно пов'язаний із Семенком (заарештованим за націоналістичну діяльність) та іншими українськими націоналістами: Маловічком, Полторацьким і Касяненком.

Під час останньої бесіди зі мною навесні 1937 року він мені розповів, що належить до контрреволюційної фашистської організації, пропонував і мені взяти участь у діяльності цієї організації, на що я йому відповів, що я вже до такої організації належу.

Більше жодних розмов контрреволюційного плану я з Мельником не мав.

Протокол прочитаний, записаний вірно.  
М. Йогансен

Допит провів:

тимчасово виконуючий обов'язки<sup>836</sup>  
начальника 3 відділення IV відділу УДБ  
молодний лейтенант державної безпеки  
(Замков)

*АУСБУХО, спр. 015614, арк. 62–63.*

## **Майк Йогансен про Степана Мельника**

### Степан Мельник

Зі Степаном Мельником я знайомий, здається, з 1927 року, але розмовляти з ним почав тільки з 1933 року, з моменту арешту Ялового<sup>837</sup>. З цієї миті я вже знав Мельника як націоналіста, що належав до контрреволюційної фашистської терористичної організації. На цьому ґрунті в мене з ним відбулася перша розмова, яку я пам'ятаю.

<sup>836</sup> Фраза «тимчасово виконуючий обов'язки» подана за допомогою російського скорочення «врид».

<sup>837</sup> Михайло Яловий був заарештований 12 травня 1933 р.

Я зустрів Мельника на вулиці К. Лібкнехта влітку 1933 року. Він сказав, що збирається виїхати кудись у Росію, щоб уникнути «неприємностей» на Україні. Потім розмова зайшла про арешт Ялового та смерть Хвильового. Мельник висловив свій захват і першим, і другим як літераторами й борцями за українську «національну ідею» і тут-таки додав, що оскільки ці обидва борці загинули, то всім іншим націоналістам слід переїздити кудись у РРФСР на проживання, щоб зберегти націоналістичні кадри.

Потім Мельник поїхав, і я його не зустрічав. Я не зустрічав його й після свого приїзду з Емби<sup>838</sup> впродовж доволі тривалого часу. Він працював у якихось газетах не на Україні.

Уже в 1937 році я знову зустрів його в садку будинку «Слово», і ми розмовляли спочатку в садку, а потім ідучи вулицею. Це було навесні 1937 року.

Розмова, як зазвичай, почалася з літератури. Мельник обурювався тим, що, мовляв, літературні шахраї на зразок Микитенків<sup>839</sup> – Кириленків<sup>840</sup> розкошують і повним ходом друкуються, тим часом як мені, Йогансену, часто доводиться займатися перекладами.

Він казав, що, мовляв, найкращі кадри націоналістів викорінюються, знищуються радянською владою, про те, що, мовляв, треба

---

<sup>838</sup> Емба – річка в Казахстані. Йогансен був у творчому відрядженні в Косчагилі – центрі Ембінського нафтового району. Наслідком цього відрядження стала книга 1936 р. «Кос-Чагил на Ембі».

<sup>839</sup> Микитенко Іван Кіндратович (1897–1937) – письменник і драматург. Народився на Херсонщині. Навчався в Херсонському військово-фельдшерському училищі. З 1914 р. – на фронтах Першої світової війни. Після демобілізації навчається в Одеському медичному інституті й починає займатися літературою, ставши учасником групи «Потоки Октября». Згодом був керівником одеської філії «Гарту». У 1926 р. переїжджає до Харкова, де невдовзі стає одним з керівників ВУСПП, згодом – СРПУ, помітним літературним та партійним функціонером. Зокрема, він був членом правління Спілки письменників СРСР, членом ВУЦВК, делегатом XII й XIII з'їздів КП(б)У, членом Міжнародного бюро боротьби з фашизмом, учасником міжнародних антифашистських конгресів письменників на захист культури в Парижі й Мадриді. З жовтня 1937 р. виключений з КП(б)У. Загинув за нез'ясованих обставин 18 жовтня 1937 р.

<sup>840</sup> Кириленко Іван Ульянович (1903–1938) – письменник. Народився на Катеринославщині. Був членом письменницьких організацій «Плуг», «Гарт», ВУСПП. Обіймав посади редактора журналу «Червоний Шлях», відповідального секретаря СРПУ, був особистим секретарем голови ВУЦВК Григорія Петровського. Заарештований за звинуваченням у шпигунстві та участі в контрреволюційній націоналістичній організації й засуджений до страти (у «сталінських списках» фігурує під 12 вересня 1938 р.). Розстріляний 23 вересня 1938 р.

їхати кудись у Росію або в Сибір, щоб урятувати себе під час викриття націоналістів.

Мельник радив мені стати на цей шлях і висловлював жаль, що сам повернувся в Україну.

Я погоджувався з ним, вважаючи, що його політичний досвід більший за мій (адже він був старим газетним працівником). Але мені хотілося відкласти від'їзд на осінь 1937 року, коли я мав завершити переклад «Пісні про Гайавату» Лонгфелло<sup>841</sup> українською мовою.

Ця розмова була нашою останньою зустріччю з Мельником. Удома він у мене не бував, а я не знав, де він мешкає.

Я гадав, що мені ще раз пощастить його побачити, щоб розпитатися про те, куди зручніше їхати до Росії, але цьому завадив його арешт. Невдовзі після цього було заарештовано й мене.

Степан Мельник належав, як з'ясувалося, до групи Семенка, з якою був пов'язаний старими аспанфутівськими симпатіями (по групі «Асоціація панфутуристів», до якої він раніше належав).

Ці самі аспанфутівські симпатії пов'язували його з Яловим. Разом із Семенком, Маловічком, Полторацьким, Касяненком він належав до контрреволюційної фашистської підпільної організації націоналістів. Про це він устиг мені розказати під час останньої розмови.

17/X 1937

М. Йогансен

*АУСБУХО, спр. 015614, арк. 67–70.*

**Протокол очної ставки між звинувачуваними  
Мельником Степаном Олександровичем  
та Йогансеном Михайлом Гервазійовичем**

м. Харків, 18 жовтня 1937 року

Після з'ясування того, що звинувачувані Мельник та Йогансен знають один одного і що в них немає жодних особистих рахунків, їм було поставлено такі питання:

<sup>841</sup> Генрі Водсворт Лонгфелло (1807–1882) – американський поет. Його найвидатнішим твором є написана в 1855 р. поема «Гайявата» («Hiawatha»). Українською мовою її вперше переклав 1899 р. Панас Мирний.

Питання звинувачуваному Мельнику: Що Вам відомо про причетність Йогансена до антирадянської організації?

Відповідь: Мені про це нічого не відомо.

Питання звинувачуваному Йогансену: Звинувачуваний Мельник каже правду, відповідаючи на поставлене йому питання?

Відповідь: Мельник каже неправду. Як Мельникові, так і мені було відомо про те, що кожен із нас належить до однієї й тієї самої антирадянської націоналістичної організації. Це було відомо з наших неодноразових зустрічей, під час яких ми відверто обмінювалися нашими антирадянськими настроями, виявляли вороже ставлення до комуністичної партії та радянської влади, головним чином у питаннях національної політики. З огляду на ці наші бесіди для нас було абсолютно зрозуміло, що ми взаємно належимо до однієї групи однодумців. Більш конкретно та чітко з питання про нашу участь в антирадянській націоналістичній організації я та Мельник говорили навесні 1937 року під час зустрічі на вулиці біля будинку «Слово», коли я потім пішов його проводити.

Розмова наша зводилась до того, що українські кадри знищуються, що винуватці нищення цих кадрів рано чи пізно пошкодують, особливо ті, хто знищив Куліша як драматурга, що ця помста буде у формі терористичного акту, проте наразі він вважає мить невідповідною для цього, натомість більш доцільним буде поїхати з України, щоб таким чином зберегти себе для майбутньої боротьби. Те саме він радив зробити й мені. Саме тоді Мельник прямо розповів мені про свою причетність до націоналістичної групи, що проводить боротьбу з радянською владою всіма можливими методами: від пропаганди до терору, – назвав мені як учасників цієї групи Маловічка, Полторацького, Семенка й сказав, що Семенко має приїхати з Києва, немовбито для читання власної поеми, а насправді для зв'язку з учасниками націоналістичної групи, і в нього, Мельника, є відомості про те, що Семенко зв'яжеться також зі мною – Йогансеном. Мельник казав, що він у своїй антирадянській діяльності підтримує зв'язок із Маловічком.

Мельник запропонував тоді й мені активно долучитися до діяльності націоналістичної організації, узгоджуючи свою роботу з ним, але я відповів, що в цьому немає потреби, оскільки належні зв'язки в моїй антирадянській організаційній діяльності я маю.

Питання звинувачованому Мельнику: Чи підтверджуєте Ви свідчення Йогансена про Вашу та його причетність до націоналістичної організації?

Відповідь: Я не заперечую, що належу до антирадянської націоналістичної організації, проте ніколи не знав, що до неї належить Йогансен, хоч він у розмовах зі мною висловлював антирадянські погляди такою самою мірою, як і я. Справді, навесні 1937 року в мене була зустріч із Йогансеном, за умов ним змальованих.

Під час розмов на різні теми я вказав Йогансену на розгром українських націоналістичних культурних сил, який тривав, і саме тому порадив Йогансену поїхати з України, щоб урятувати себе. Я казав, що значно краще почував себе, працюючи не на Україні і що шкодую про своє повернення сюди.

Про те, що я належу до антирадянської націоналістичної організації, я Йогансенові не казав, і він, у свою чергу, також не казав мені про свою належність до організації.

Свідчення записані з наших слів  
вірно і нам зачитані, про що й розписуємось.  
Йогансен  
Мельник

Очну ставку провели:

тимчасово виконуючий обов'язки начальника<sup>842</sup>  
6 відділення IV відділу УДБ  
молодший лейтенант державної безпеки  
(Замков)

Оперуповноважений 3 відділення IV відділу УДБ  
(Половецький)

*АУСБУХО, спр. 015614, арк. 78-80.*

<sup>842</sup> Фразу «тимчасово виконуючий обов'язки начальника» подано за допомогою російського скорочення «вриднач».

## ПОКАЖЧИК ІМЕН

### А

Абашник Володимир 65  
Аввакум Петров 235  
Августин Аврелій 29, 50, 90, 100, 212  
Авсенев Петро 67  
Агріппа Неттесгаймський 11  
Айдачич Деян 8  
Айзеншток Ієремія 112, 143  
Аксаков Іван 137  
Аксаков Сергій 129, 155  
Алківіад 15, 16  
Алякок Маргарита-Марія 96  
Алякринський Іван 135  
Ам'ель Анрі-Фредерік 99  
Ангел Сілезій 11  
Ангелович Антін 69  
Андрій Боголюбський 239  
Андрій Первозванний 139, 252, 253, 254, 255, 257  
Андрохович Амвросій 71  
Андрузький Георгій 68  
Андрушко Віктор 18  
Анна, св. 96  
Анна Іоанівна, імп. 21  
Антоній Печерський 252, 256  
Антонович Варвара 188  
Антонович Володимир 54, 56, 248  
Антонович Дмитро 77, 79  
Аполлоній Тіанський 261  
Аристотель 11, 12, 37, 97, 100, 119, 164, 251

Аристофан 213  
Аріосто Лудовіко 11  
Аркас Микола 79  
Армфельд Наталя 196  
Арндт Йоганн 11, 95  
Арсеній Елассонський 216  
Арсеньєв Ніколай 263  
Артемій, старець 220  
Архангельський Олександр 217  
Арцибашев Микола 135  
Аскоченський Віктор 104  
Афанасій Великий (див. Афанасій Олександрійський)  
Афанасій Олександрійський 229, 232  
Афанасій Холмогорський 235  
Афанасьєв-Чужбинський Олександр 100, 101, 111

### Б

Бавмайстер Фрідріх Християн 11  
Багалій Дмитро 59, 61, 65  
Баєвський Феодосій 255  
Базилевич Йов 42  
Базилевич Олексій 37  
Базилі Костянтин 66  
Байрон Джордж Гордон 114  
Бакунін Михайло 166  
Балабан Гедеон 219, 234  
Балабан Діонісій 233, 234  
Бандтке Єжи Самуель 70, 71

- Барабаш Юрій 100  
Баранович Лазар 98, 109, 115, 223,  
243, 249, 251, 254, 256, 267  
Бароній Цезар 19, 23  
Барр'єр Теодор 122  
Барт Ролан 113, 114  
Багий, хан 239, 240, 247  
Бауер Бруно 148  
Бахофена Йоганн Якоб 102  
Бахтін Михайло 112  
Бачинський Омелян 78  
Бейдеман Олександр 82  
Бейкон Френсіс 11  
Беклемішева Віра 142  
Белларміно Роберто 230  
Белліні Вінченцо 79  
Беме Якоб 11, 95  
Бер Карл Ернст фон 140, 142, 143,  
145, 146  
Бер Юлій 196  
Береговець Федір 280  
Беренбах Фрідріх фон 187  
Беренштам Вільям 57  
Беренштам-Кістяківська Марія  
194, 195, 209  
Беретті Вікентій 81  
Беретті Олександр 81  
Беринда Памва 25, 28, 249  
Бернштейн Михайло 69  
Берхем Ніколас 73  
Бетховен Людвіг ван 73  
Белінський Віссаріон 166  
Бичко Ігор 90  
Білецький Леонід 122  
Білецький Олександр 14, 239, 243  
Білозерська Олександра 121  
Білозерський Василь 68, 133  
Білозерський Микола 104  
Білозор Василь 37  
Бішоф Теодор Людвіг  
Вільгельм фон 187  
Богацький Григорій 281, 282  
Богацький Павло 49, 50  
Богун Іван 27  
Боденштедт Фрідріх 171  
Бодянський Осип 132  
Бонковський Діонісій 79  
Боплан Гійом Левассер де 241  
Борецький Йов 249, 253  
Борис Володимирович, кн. 136, 137  
Боровиковський Володимир 82  
Боровиковський Левко 66, 100, 101,  
106, 111  
Боровиковський Олександр 174,  
175, 193  
Бородін Василь 144  
Бортнянський Дмитро 76  
Босх Ієронім 233  
Бракер Наталя 54, 55, 56  
Бронський Кшиштоф 233  
Бруно Джордано 11  
Брюллов Карл Павлович 82, 92, 96,  
121, 125, 126, 155  
Буда Сергій 197, 198  
Буддей Йоганн Франц 11  
Буланже Жорж 147  
Булатович Микола Євгенович 282,  
283, 284, 285  
Буревій Кость 7  
Бутаков Олексій 142  
Буташевич-Петрашевський  
Михайло 142, 143, 145  
Бухнер Август 19, 22  
Бучинський Мелітон 56, 57, 171,  
172  
Бьолау Гелена 201  
Бюхнер Людвіг 148
- В**  
Вагилевич Іван 70, 80  
Вайгель Валентин 11, 100  
Валла Лоренцо 11  
Ван Дейк Антоніс 73  
Варсофоній 253

- Василій, свящ. 219  
Василій Великий 13, 40, 229  
Василь Максимович 33, 34  
Васильєва Віра 196  
Васильківський Сергій 83  
Вахнянин Анатоль 79, 80  
Ващенко Василь 103, 104  
Ващенко-Захарченко Андрій 77  
Велисовський Антон 77  
Величко Самійло 68, 132  
Величковський Іван 29, 108, 149  
Величковський Паїсій 94, 98, 102  
Вельде Адріан ван де 73  
Вен Отто 20  
Вербицький Михайло 76, 77, 78  
Вергілій Марон Публій 245  
Вересай Остап 264  
Верещагін Василь 82  
Верлен Поль 268  
Верне Жозеф 125  
Винниченко Володимир 7, 105, 208, 214  
Винницький Інокентій 86  
Витвицький Василь 81  
Витошинський Іван 78  
Вишенський Іван 223, 225, 266  
Вишня Остап (Павло Михайлович Губенко) 272, 277, 279  
Віельгорський Матвій 154  
Вілінська Марія (див. Вовчок Марко)  
Віташевська Марія 198  
Владимирський-Буданов Михайло 67  
Вовенарг Люк де Клап'є де 10, 99  
Вовк Хведір 174  
Вовчок Марко 69, 183, 191  
Волинський Петро 22  
Волін Марк 160  
Володимир Великий, кн. 81, 131, 134, 135, 136, 252, 254, 255, 256  
Волховська Тетяна 73  
Вольтер 19, 31, 44, 45  
Вольф Християн фон 11  
Ворагінський Якоб 233  
Воробкевич Сидір 78, 79  
Воронцов Михайло 137, 138  
Вражливий (Штанько) Василь Якович 276  
Вышеславцев Борис 87
- Г**  
Гаазе Фелікс 59  
Гайне Гайнріх 271  
Галаган Павло 185  
Галаган Петро 73  
Галич Олександр 124, 125  
Галка Ієремія (див. Костомаров Микола)  
Галятовський Іоанікій 131, 223, 249  
Гамалія Семен 58, 95  
Ган Йоганн Міхаель 11  
Ган О. (Петренко Павло) 167  
Гарасевич Михайло 69  
Гартман Едуард фон 57, 209, 210  
Гаско Мечислав 270  
Гассенді П'єр 11  
Гашченко Дарина 165  
Гегель Георг Вільгельм Фрідріх 124, 147  
Геллерт Крістіан Фюрхтеготт 11  
Гельвецій Клод Адріан 11  
Геракліт 105  
Герасим, свящ. 219  
Гербіній Ян 244, 245  
Гердер Йоганн Готфрід 75  
Гердтріх Крістіан Вольфганг 20  
Гермайзе Осип 49  
Гесіод 271  
Гізель Інокентій 25, 223, 249, 267  
Гірняк Йосип Йосипович 279  
Гірт Георг 187  
Гірчак Євген 146, 160, 163, 164  
Глінка Михайло 73



Гліб Володимирович, кн. 136, 137  
 Глібов Леонід 69, 78, 187, 188  
 Глобенко-Оглоблин Микола 163  
 Гнатишак Микола 163  
 Гоголь Василь 58, 73  
 Гоголь Микола 7, 56, 57, 58, 66, 73,  
 74, 76, 79, 89, 92, 105, 110, 127,  
 151, 152, 153, 154, 155, 156, 171,  
 172, 265  
 Гогоцька Євдокія 188  
 Гогоцький Сильвестр 67  
 Головацький Яків 69, 80  
 Головка Микола 144, 145  
 Голубець Микола 82, 83  
 Голубев Степан 229  
 Гольштейн Олександра 53, 172  
 Гомер 245, 264  
 Горацій Квінт Флакк 10, 17, 37, 246,  
 262  
 Горбач Олекса 163  
 Горленко Йоасаф 98  
 Горький Максим 166  
 Госсе Сідерун де 18, 22  
 Гофман Ернст Теодор Амадей 166  
 Грабович Григорій 163  
 Грабовський Павло 192, 193, 194,  
 199, 208  
 Граб'янка Григорій 68, 132  
 Гребінка Євген 66, 68, 111, 127, 143,  
 157  
 Гревс Іван 49  
 Грек Максим 226, 229  
 Гречулевич Василь 72  
 Григорій Богослов 40  
 Григорович Василь Іванович 104,  
 124, 125  
 Григорович-Барський Василь 127  
 Гриневецький Мелетій 69  
 Грицак Євген 80  
 Грицевська Ірина 229  
 Грінченко Борис 154, 162  
 Грінченко Микола 79, 80

Грушевський Михайло 53, 54, 55,  
 115, 173, 216, 217, 250  
 Губер Едуард 122  
 Гуго Германн 20  
 Гудзій Микола 235  
 Гулак-Артемівський Петро 65  
 Гулак-Артемівський Семен 79, 85,  
 87, 119, 122  
 Гумберт Сільва-Кандінський 232  
 Гумбольдт Александр фон 149, 157  
 Гур'янова Наталія 235  
 Гус Ян 96, 110  
 Гушалеви́ч Іван 70  
 Гюго Віктор 166

## Г

Ге Микола 82  
 Гергард Йоганн 95  
 Геррес Йоганн Йозеф 75  
 Гете Йоганн-Вольфганг 65, 122, 202  
 Гжицький Володимир 271  
 Голуховський Юзеф 67  
 Готтшед Йоганн Крістоф 11  
 Гославський Маврикій 67  
 Гоцинський Северин 74  
 Грабовський Міхал 73, 74, 138  
 Грачотгі Санте 25, 26  
 Гроза Александр 74  
 Гроцій Гуго 11  
 Гучий Ян 247

## Д

Давид, цар 92, 252, 254  
 Давид Святославич, кн. 134  
 Д'Аламбер Жан Лерон 11, 44  
 Данилевський Григорій 59  
 Данилевський Микола 140–159  
 Данилович Ігнаці 67  
 Данте Аліг'єрі 50, 90  
 Дарвін Чарльз 158  
 Дашинський Гнат 209, 210  
 Дашкевич Микола 66, 107

- Дебагорій-Мокрієвич  
Володимир 196
- Декарт Рене 11
- Деліч Франц 50, 95
- Демокрит 105
- Демосфен 38, 262
- Дем'янов Георгій 132
- Де Папе Цезар 211
- Десницька Катерина 206, 207
- Десницька Марія 206
- Дзюба Олена 157
- Дикий Антін 286
- Димитрій Углицький 225
- Дическулов 195
- Дідицький Богдан 70
- Дідро Дені 44
- Діккенс Чарльз 166
- Діоген Лаерцій 261, 263
- Діоген Синопський 26, 263
- Діонісій Ареопагіт 10, 34, 94, 100,  
229
- Дложевський Сергій 16
- Длугош Ян 239, 247
- Дмитренко Дмитро 77
- Добровольська Олімпія 279
- Доброграєва Олена 194, 195
- Добролюбов Микола 166
- Довгович Василь 109
- Довженко Олександр 6, 7, 261
- Доленга-Ходаковський Зоріан 74,  
76
- Доманицький Василь 183
- Домбровський Ян 239, 240, 244,  
247, 249
- Домонтович В. (див. Петров  
Віктор)
- Дониццеті Гаetano 79
- Донцов Дмитро 49, 146
- Дорошенко Володимир 127
- Досвітній Олесь (Олександр  
Скрипаль) 273, 276
- Достоевський Федір 54, 163
- Драгоманов Михайло 7, 8, 49–62,  
64, 74, 80, 134, 136, 146, 147, 148,  
153, 154, 166, 171, 172, 173, 174,  
176, 177, 178, 182, 184, 186, 190,  
191, 198, 202, 203, 206, 210, 211,  
212, 213, 214
- Драгоманов Петро 50
- Драгоманов Світозар 211
- Драгоманова Людмила 188
- Драгоманова Ольга 50, 51, 184
- Дрексель Єремія 19, 23
- Дубенський Віталій 94, 95, 109, 220
- Дубович Іван 222, 223, 243
- Дюрер Альбрехт 73
- Е**
- Едигей, хан 239
- Ейнар Шарль 104
- Еллан-Блакитний Василь 164
- Епік Григорій Данилович 275, 276,  
277, 278, 280, 282, 283, 285
- Епікур 15, 18, 263
- Еразм Роттердамський 11, 12, 13,  
14, 15, 16, 22, 37
- Ердманн Елізабет фон 11, 20, 99
- Ерн Володимир 10, 51, 52
- Ерчиї Властимир 22
- Є**
- Євагрій Понтійський 37
- Євлевич Хома 245
- Єдлічка Алоїз 77
- Єлизавета Петрівна, імп. 242
- Єнкевич Борис 39, 47
- Єнкевич Яків 37
- Єпифаній Кіпрський 229
- Єремія, пророк 113
- Єремія II Транос 216
- Єронім Стридонський 40
- Єрьомін Ігор 221
- Єфименко Олександра 10, 53, 54
- Єфименко Петро 53

Єфрем Сиріянин 94  
 Єфремов Сергій 128, 129, 272, 273  
 Єфросинія Ярославна 111

## Ж

Жебоклицький Федір 14  
 Жебровський Щасний (Фелікс)  
 228, 229, 230, 231, 232  
 Жевахов Микола 98  
 Жевуський Вацлав 73, 74  
 Желябов Андрій 194  
 Жемчужников Лев 73, 82  
 Жихарев Степан 48  
 Жур Петро 145

## З

Забіла Віктор 66, 73, 87, 100, 101,  
 114  
 Забужко Оксана 195  
 Заводовський Микола 37  
 Зайцев Павло 68, 103, 124, 140, 141,  
 143, 146, 148, 151, 153, 154, 155,  
 159, 207  
 Закидальський Тарас 90  
 Закревський Микола 238, 239, 251  
 Залеський Богдан 74  
 Залеський Броніслав 140, 141, 142,  
 143, 145, 146, 159  
 Залеський Вацлав 74, 76  
 Замков 283, 287, 289, 293  
 Заремба Владислав 79  
 Заславський Давид 49  
 Заславський Юрій 247  
 Захер-Мазох (Сахер-Масох)  
 Леопольд фон 56, 57, 170, 171,  
 172, 173, 177, 214  
 Зевксид 126  
 Зенодот 12  
 Зерникав Адам 223  
 Зеров Микола 18, 74, 166  
 Зизаній Лаврентій 217, 233, 234  
 Зизаній (Кукіль) Стефан 216–237

Зібер Микола 173  
 Зленко Григорій 142, 145  
 Золя Еміль 213  
 Зубрицький Денис 71, 75  
 Зудерман Герман 202

## І

Ібсен Генрік 200  
 Івакін Юрій 103, 115  
 Іваничук Наталя 56  
 Іванишев Микола 67, 132  
 Іванов Олександр 154, 155, 156  
 Іванов Павло Миколайович 279,  
 280, 281  
 Івасюк Микола 242  
 Ігнатієнко Варфоломій 70, 191  
 Ігор, кн. 136  
 Ізяслав Галицький 239  
 Іконникова Анна 188  
 Іларіон Київський 252  
 Ілляшевич Антоній 224  
 Інторчетта Просперо 20  
 Іоан, ап. 220  
 Іоан Дамаскин 38, 229  
 Іоан Златоуст 229  
 Іоан Печерський 256  
 Іоан Хреститель 38  
 Ірчан Мирослав 270  
 Ісаак Сиріянин 94  
 Ісаєв Микола 144  
 Ісус Христос 15, 31, 50, 51, 56, 85,  
 91, 96, 97, 99, 109, 137, 139, 218,  
 220, 221, 223, 225, 230, 231, 233,  
 247, 252, 253, 262, 266, 267

## Й

Йоаким, патр. 235  
 Йоасаф, ігумен 224  
 Йоасаф, царевич 266  
 Йогансен Михайло (Майк) 7, 8,  
 166, 270–293  
 Йосиф, патр. 234

**К**

- Кавелін Костянтин 132  
Кавунник-Велланський Данило 67  
Каганович Лазар 160  
Кальницький Яків 270  
Кальнофойський Афанасій 241, 243, 253  
Калюжна Марія 199  
Канова Антоніо 81  
Кант Іммануїл 90  
Капніст Василь 64, 99  
Капніст Олексій 99  
Караджич Вук 75  
Каразін Василь 58, 65  
Карамзін Микола 133, 172  
Карпенко-Карий Іван 261  
Карпентьєр-і-Вальмонт Алехо 238  
Карпович Леонтій 220  
Касяненко Євген 286, 287, 289, 291  
Катерина II, імп. 44, 45, 48  
Каченовський Дмитро 66  
Каченовський Михайло 71  
Квітка-Основ'яненко Григорій 6, 7, 53, 59, 77, 79, 110, 257  
Кеплер Йоганн 11  
Керстен Катерина 188  
К'єркегор Серен 50, 90  
Кириленко Іван 290  
Кирило Єрусалимський 217, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236  
Кирилюк Євген 144  
Кисілевський Кость 105  
Кірхер Атанасій 11  
Кістяківська Олександра 188  
Кістяківський Богдан 49  
Кісь Роман 25  
Климент Олександрійський 10, 100  
Климентій Зиновій 109, 182, 183, 261  
Клирик Острозький 233  
Клодт Петро 81  
Кльоновоц Себастьян Фабіян 240, 244, 246, 247  
Кобилянська Ольга 7, 181, 199, 200, 201, 213  
Кобів Йосип 14, 16  
Кобринська Наталя 185, 187, 193, 201, 202, 208  
Ковалевська (Воронцова) Марія 196, 199  
Ковалевський Микола 198, 199  
Коваленко Володимир 135  
Коваленко В. Я. 167  
Ковалинський Григорій 37  
Ковалинський Іван 36  
Ковалинський Максим 37  
Ковалинський Михайло 6, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 23, 30, 31, 33, 36–48, 262  
Ковалинський Петро 36  
Ковалівський Андрій, старший 46  
Ковалівський Андрій Петрович 20, 163  
Ковальов (Ковалів) Левко 275  
Ковальчук Микола 281  
Коженьовський Юзеф 78  
Козачинський Михайло 22, 242, 249  
Козачковський Андрій 87, 91, 93, 104  
Козельський Яків 264  
Козлов Іван 114  
Козлов Олексій 57  
Козьменич Нестор 219  
Коллар Ян 75, 102  
Кольцов Олексій 118  
Коменський Ян Амос 11  
Конашевич-Сагайдачний Петро 25, 26, 132, 149, 253, 265  
Кондратович Кіріак 47  
Кониський Георгій 22, 31, 32, 134, 250  
Кониський Олександр 140, 141

- Конт Огюст 57  
Конфуцій 20  
Коперник Миколай 11  
Копистенський Захарія 219, 220,  
225, 249  
Кордет Лаврентій 42  
Корсун Олександр 66, 100, 111  
Косач Юрій 265  
Косов Сильвестр 131, 245, 254, 256  
Костецький Ігор 105, 266  
Костомаров Микола 66, 67, 68, 76,  
102, 104, 111, 132, 183, 184, 185,  
264  
Костюк Григорій 163, 165, 167  
Котлярєвський Іван 53, 58, 60, 77,  
78, 79, 80  
Коцебу Август 78  
Коцюбинська Михайлина 108  
Коцюбинський Михайло 154  
Кошелівець Іван 161  
Крагельська Аліна 183  
Крайський Порфирій 42  
Красс Марк Ліціній 260  
Кратес 261, 262  
Крашевський Юзеф Ігнаці 67, 74  
Криловський Амвросій 216  
Кримський Агатангел 7, 185, 200  
Кричевський Василь 83  
Кро Шарль 268  
Кровіцький Мартін 230  
Кроковський Йоасаф 86, 239  
Кромер Мартін 247  
Кронеберг Йоганн-Крістіан 66  
Кропивницький Марко 179  
Ксенофан 27  
Ксенофонт 263  
Ксиландр Вільгельм 12, 16, 17, 23,  
87  
Кузьменко Василь 254  
Кукольник Василь 66  
Кукольник Нестор 66  
Куліш Микола 162, 277, 278, 292  
Куліш Пантелеймон 68, 69, 72, 73,  
76, 85, 89, 90, 94, 97, 100, 101,  
102, 103, 104, 111, 112, 121, 122,  
132, 177, 182, 183, 184, 265  
Кульман Квірін 11  
Кульчицький Олександр фон 11, 24  
Купле Філіпп 20  
Курбський Андрій 133  
Кухаренко Яків 69, 87  
Кюссель Йоганна Крістіна 94
- Л**  
Лаврівський Іван 76, 77, 78  
Лагоріо Лев 82  
Лазарєвський Михайло 85, 117, 119,  
122, 129  
Лазарєвський Олександр 132  
Лакота Григорій 70  
Ласло-Куцюк Магдалена 94, 185  
Лащ Мартін 228  
Лащевський Варлаам 21, 22, 23  
Лебедев Амфіан 17  
Лебединцев Феофан 132  
Леванда Іван 109, 241, 256  
Левенталь Олександр 145  
Левицький Дмитро 82  
Левицький Йосиф 71  
Левицький Кость 70  
Левицький Михайло 69, 70  
Левицький Орест 68, 220  
Левицький Сергій Петрович 144,  
145  
Лейтес Олександр 160, 163  
Лелевель Йоахім 67  
Леонт 41  
Лермонтов Михайло 118, 123, 151  
Лесаж Ален Рене 19, 20, 37  
Легурно Шарль 203, 204  
Лизогуб Андрій 73, 105, 106, 154  
Лизогуб Дмитро 189  
Липа Юрій 120, 248  
Лисенко Микола 77, 79, 80

- Лисяк-Рудницький Іван 49  
Литвинов Володимир 14, 16  
Лібельт Кароль Фридерик 97, 124,  
125, 126, 147, 148  
Ливицька-Холодна Наталя 7  
Лівій Тіт 27, 247  
Ліпранді Іван 143, 144  
Лісовий Василь 49  
Логау Фрідріх фон 11  
Лодій Петро 69  
Лозинський Йосиф 75, 77  
Локк Джон 11  
Ломоносов Михайло 11  
Лонгфелло Генрі Водсворт 291  
Лопатинський Теофілакт 224, 225,  
226, 227, 228, 235, 250  
Лоський Володимир 94  
Лоський Микола 57  
Лотман Юрій 263  
Лукашевич Платон 76, 99  
Лукашевич Яким 99  
Лукашова Світлана 218  
Лукіан 10  
Луцілій Гай Молодший 37, 263  
Луцький Юрій 111, 165  
Лучкай Михайло 70  
Любберт Зібранд 230  
Любченко Аркадій 160, 165, 274  
Людовік XI 13, 14  
Лютер Мартін 11, 96  
Ляйбніц Готфрід Вільгельм 11  
Ляндвер Йоганн 77  
Ляшевецький Кирило 13
- М**  
Мазепа Іван 60, 139, 183, 241, 247,  
248, 254, 255, 261  
Майер Гергард 91, 93  
Майор Йоанн 14  
Макарій, архім. 219  
Макарій Єгипетський 94, 100  
Маковой Осип 185  
Максим Сповідник 10, 33, 229  
Максимович Іван 95, 109, 250, 267  
Максимович Михайло 52, 67, 71,  
72, 73, 75, 76, 107, 132, 137, 177,  
178, 193  
Максимович Ольга 193, 194  
Макшеев Олексій 104, 143  
Маланюк Євген 7, 89, 146, 154, 163  
Маловічко Іван 286, 287, 289, 291,  
292  
Мальбранш Ніколя 11  
Мальчевський Антоні 67, 74  
Мамалуй Олександр 65  
Манджура Іван 268  
Мандзоллі П'єтро Анжело 18, 22, 37  
Манюшко Станіслав 74  
Маргерит Віктор 201  
Маргерит Поль 201  
Марія-Антуанетта 73  
Марк Аврелій Антонін 30, 38, 242  
Маркевич Микола 73, 74, 127, 132  
Маркіш Симон 13, 14, 15  
Маркович Опанас 68, 77, 93, 175,  
182, 183, 184, 188  
Маркс Карл 173  
Мартинович Порфірій 83  
Мартос Іван 81  
Марцинковський Антоні 76  
Марченко Олег 34  
Масальський Іларіон 219  
Маслович Василь 65  
Матвій, єв. 14, 91  
Матусяк Агнешка 8  
Мацієвич Арсеній 224  
Меєндорф Іван 51  
Меєрбер Джакомо 73  
Меланхтон Філіпп 11  
Мельник Степан 288, 289, 290, 291,  
292, 293  
Мельників Ростислав 167, 276, 278  
Менандр 37  
Менглі І Гірей 240

Менчиць Володимир 54, 55  
 Метлинський Амвросій 66, 76, 102,  
 107, 111, 112, 184  
 Метсю Габріель 73  
 Меховський Мацей 240, 247  
 Микитенко Іван 290  
 Микола I, імп. 67, 144  
 Микола Святоша 256  
 Мирний Панас 5, 6, 154, 195, 268, 291  
 Миславський Самійло 44  
 Миткевич Йоасаф 37  
 Михайличенко Гнат 275  
 Михайло Федорович, цар 234  
 Михайло Чернігівський, кн. 239  
 Михалевич Опанас 55, 56  
 Михед Павло 140, 145  
 Мишецький Семен 132  
 Міклошич Франц 72  
 Мілль Джон Стюарт 212, 213  
 Міхневич Йосиф 67  
 Міцкевич Адам 67, 73, 101  
 Міщенко Людмила 173, 175, 188,  
 189, 207  
 Міщенко Федір 175, 188  
 Міяковський Володимир 183, 188  
 Мовчанюк Володимир 144  
 Могила Амвросій (див.  
 Метлинський Амвросій)  
 Могила Петро 29, 98, 102, 127, 133,  
 229, 249, 250, 251, 255, 263  
 Могилянський Іван 70  
 Мойсей, пророк 15, 20, 28, 241  
 Мойсей Угрин 99, 256  
 Мойсеїв Ігор 133  
 Мокрий Володимир 25  
 Мокрицький Аполлон 127  
 Молешотт Якоб 148  
 Мольєр 78  
 Момбеллі Микола 143  
 Морачевський Вацлав Даміан 201  
 Морачевський Пилип 66  
 Мордовець Данило 69

Моренець Володимир 8  
 Мочульський Михайло 201, 268  
 Мочульський Феоктист 17  
 Мурашко Олександр 83  
 Мурільйо Бартоломе Естебан 129  
 Мюллер Гергард Фрідріх 132  
 Мюре Марк-Антуан де 12, 17, 22

## Н

Навроцький Олександр 68  
 Нагірна Марія 214  
 Нарбут Георгій 83  
 Наріжний Василь 74  
 Наумович Іван 78  
 Нахлік Євген 90  
 Нахов Ісай 268  
 Некрасова Катерина 155, 156  
 Нельдехен Карл 65  
 Немирич Юрій 251  
 Неофіт, ієром. 224, 227, 235  
 Нестор Печерський 131–139  
 Неточаєва Катерина 196  
 Нечуй-Левицький Іван 52  
 Никон, патр. 235  
 Ніженець Анастасія 51, 62  
 Ніколай Кузанський 11  
 Ніл Синайський 10  
 Ніцше Фрідріх 200, 201  
 Нічик Валерія 95  
 Ніщинський Петро 79  
 Новалис 50, 90  
 Новиков Микола 58  
 Новицький Микола 68  
 Новицький Орест 67  
 Номис Матвій 93, 175, 182  
 Ноній Педро 245  
 Нортгофф Крістіан 12

## О

Обручов Володимир 144  
 Овербек Йоганн Фрідріх 155  
 Овідій Назон Публій 115

- Оглоблин Олександр 249  
Огоновський Омелян 208  
Озаркевич Іван 78  
Олег, кн. 137, 249  
Олег, кн. деревлянський 133, 139  
Олександр I, імп. 67  
Олександр II, імп. 117, 149, 207  
Олександр III, імп. 194, 197  
Олександр Македонський 251, 262  
Олексій Михайлович, цар 255  
Олізаровський Томаш 74  
Ольга, кн. 133, 136, 138  
Оріген 10, 100, 229  
Орлай Іван 66  
Орлик Пилип 127, 242, 247, 249  
Орлов Олексій 144, 145  
Ортолог (див. Смотрицький  
Мелетій)  
Остаде Адріан ван 73  
Осташевський Спиридон 74  
Островський Олександр 151  
Островський Теодор 233, 234  
Остроградський Михайло 66  
Острозький Костянтин-Василь  
226, 233  
Отреп'єв Григорій 225  
Охримович Володимир 205, 206
- П**  
Павлик Анна 191, 212  
Павлик Михайло 57, 172, 174, 180,  
181, 191, 192, 201, 202, 203, 206,  
210, 211, 212, 213, 214  
Павличко Соломія 185  
Павло, ап. 29, 30, 31, 40, 90, 96, 112,  
220, 261, 262, 267  
Павло I, імп. 48  
Павловський Олексій 70, 75, 132, 173  
Павлюк Микола 144  
Падура Тимко 67, 73, 74  
Палаузов Спиридон 96  
Палій Семен 52, 111  
Палінгеній (див. Мандзоллі П'єтро  
Анжело)  
Паліцин Олександр 73  
Панченко Володимир 165  
Папков Олександр 237  
Парацельс 11  
Паскаль Блез 50, 90  
Паулі Жеґота 74, 76  
Пашук Андрій 24  
Пащенко Василь 79  
Перголезі Джованні Баттіста 79  
Перовський Василь 142  
Петренко Михайло 66, 100, 101,  
104, 110, 111, 114  
Петро, ап. 96, 223  
Петро I, імп. 21, 255  
Петров Василій 22  
Петров Віктор 64, 76, 103, 108, 184  
Петров Микола 66, 107  
Петроній Арбітр 213  
Петрушевич Антоній 69  
Пешков Олексій (див. Горький  
Максим)  
Пилипенко Сергій 160, 163, 276  
Пипін Олександр 116, 120  
Писарев Дмитро 166  
Піко делла Мірандола Джованні 11  
Пільгер Франц 65  
Пітирим Нижньогородський,  
архієп. 224, 236  
Піунова Катерина 122  
Піфагор 14, 41  
Піч Роланд 50, 90, 95  
Платон 30, 38, 90, 100  
Плахотний Олексій 25  
Плетенецький Єлисей 249  
Пліній Старший 7  
Плотин 100  
Плутарх 10, 12, 16, 17, 23, 37, 87, 262  
Подолинська (Андреєва)  
Наталя 197  
Подолинський Сергій 179, 190, 197



- Полевой Микола 132  
 Поліщук Валеріан 167  
 Половецький 293  
 Полоцький Симеон 30, 109, 131  
 Полторацький Олексій 286, 287,  
 291, 292  
 Попов 275, 276  
 Попов Павло 17  
 Попович Мирослав 25  
 Посяда Іван 68  
 Потебня Олександр 59  
 Потилицина Олександра 196  
 Потій Іпатій 20, 218, 219, 220, 221,  
 230  
 Потоцький Северин 65  
 Потьомкін Григорій 44, 47  
 Почаський Софроній 250  
 Правицький Яків 20, 37  
 Прокл 100  
 Прокопович Андрій 30, 65  
 Прокопович Феофан 17, 21, 23, 39,  
 40, 95, 242, 244, 245, 248, 249,  
 254, 255, 256, 257  
 Проперцій Секст 13  
 Прухнікова Феліція 185, 203, 205  
 Пселл Михайло 229  
 Пушкін Олександр 74, 79, 103, 151,  
 172  
 Пчілка Олена (див. Драгоманова  
 Ольга)  
 Пшевлочський Северин 124
- Р**
- Рабіч-Преловський Рудольф 287  
 Равич-Черкаський Мойсей 161  
 Радивиловський Антоній 27, 31, 93,  
 131, 243, 251, 252  
 Радуцький Віктор 92  
 Райков Борис 142, 143  
 Раковський Іван 70  
 Растреллі Бартоломео  
 Франческо 238  
 Редкін Петро 66  
 Рейх 187  
 Рембо Артур 268  
 Рембрандт Гарменсон ван Рейн 105,  
 116, 129  
 Резанов Володимир 109  
 Репін Ілля 82  
 Репнін-Волконський Микола 73, 77  
 Репніна Варвара 91, 92, 103, 104,  
 116, 119, 120, 152, 153, 154  
 Рилєєв Кондратій 74, 135, 136, 137  
 Рильський Максим 6, 264  
 Рильський Тадей 107  
 Рігельман Олександр 132  
 Рінекер Фрітц 91, 93  
 Річицький Андрій (Анатолій  
 Пісоцький) 276, 278  
 Рішельє Арман-Еммануель де 81  
 Рішпен Жан 268  
 Рогволод 134, 135  
 Рогніда (Рогнеда) 134, 135, 136  
 Рогов Михайло 225  
 Рогоза Михайло 217, 218, 219  
 Розміні Антоніо 50, 90  
 Розов Микола 231  
 Розумовський Андрій 265  
 Розумовський Григорій 44  
 Розумовський Кирило 44  
 Розумовський Лев 44  
 Романо Джуліо 73  
 Романчук Юліан 70  
 Роммель Крістоф-Дітріх 65  
 Рославський-Петровський  
 Олександр 66  
 Россіні Джоаккіно 73  
 Роте Ганс 249  
 Рубчак Богдан 127, 128  
 Руданський Степан 69  
 Рудницький Антін 76  
 Ружмон Франсуа де 20  
 Руліковський Едвард 76  
 Рупін Петро 77

- Русинок Іван 109  
Руска Луїджи 81  
Русов Олександр 53, 184  
Русова Любов 186  
Русова Софія 53, 54, 55, 184, 186,  
189, 198, 208  
Русови 54  
Руссо Жан-Жак 11, 100, 118,  
119  
Рутка Теофіл (Богуслав) 232–233,  
243  
Рюпп Жан 11  
Рюрик Ростиславич 239  
Рябінін-Скляревський  
Олександр 194
- С**  
Сааведра Фахардо Дієго де 20  
Савич 167  
Савчук Ольга 19  
Сакович Касіян 25, 26, 97, 98, 249,  
263, 265  
Самійленко Володимир 206  
Самовидець 68  
Самойлович Іван 29  
Сарандович Катерина 196  
Сафонович Феодосій 131  
Сведенборг Еммануїл 11  
Свенельд 133  
Свідзінський Констати 73  
Святополк Окаянний (Святополк  
Володимирович) 135, 137  
Святослав, кн. 137, 138  
Семенецький Я. Г. 180  
Семенко Михайль (Михайло) 285,  
286, 287, 289, 291, 292  
Сенека Луцій Анней 37, 40, 263  
Сенковський Осип 67  
Сенченко Іван 271  
Сербин Роман 179  
Сервантес Сааведра Мігель де 11,  
151, 271  
Сергій, ієром. (у миру: Симон  
Юршев) 236  
Сиваченко Микола 13  
Сигида Надія 199  
Симеон Новий Богослов 232  
Симеон Олелькович, кн. 240  
Симоновський Петро 132  
Сиповський Василь 74  
Сімович Василь 61, 200  
Скалігер Юлій Цезар 97  
Скарга Петро 226, 230  
Скворода Григорій 5, 6, 7, 8, 10–62,  
85, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 99, 100,  
108, 171, 180, 181, 250, 262, 263,  
264  
Скоропадський Іван 178  
Скотт Вальтер 73  
Скринник Зоя 24  
Скрипник Микола 161, 163  
Слабченко Тарас 179  
Сластьон Опанас 83  
Слісаренко Олекса 171, 274, 275,  
276  
Словацький Юліуш 67, 74  
Смаковська Лариса 167  
Смаковський Микола 167  
Смирницька Надія 199  
Смирнов Михайло 132  
Смілянська Валерія 144  
Смілянський Леонід 284  
Смотрицький Мелетій 26, 27, 86,  
221, 222, 233, 249, 260, 265  
Снігурський Іван 76  
Снядецький Ян 67  
Сокальський Петро 79  
Соколов Іван 82  
Сократ 16, 30, 38, 263  
Соленик Карпо 77  
Соловійов Сергій Михайлович,  
історик 132  
Соловійов Сергій Михайлович,  
поет 44, 47

Соломон, цар 226, 252  
 Сомов Орест 74  
 Сосюра Володимир 166, 169  
 Спенсер Герберт 203  
 Співак 283, 287  
 Спіноза Бенедикт 10  
 Срезневський Ізмаїл 52, 66, 76, 107  
 Сріблянський Микита  
 (див. Шаповал Микита)  
 Ставровецький Кирило 34, 90, 109,  
 266  
 Сталін Йосиф 160, 161  
 Старицька Софія 189  
 Старицькі 189  
 Степан Григорович 50, 51  
 Стифат Микита 232  
 Стогній Іван 25, 51  
 Стойхус Августин 11, 20  
 Столярів 145  
 Стороженко Микола 103, 110, 132  
 Стороженко Олекса 69, 78  
 Страхов Микола 142, 145, 147, 148,  
 149, 150, 152, 153, 156, 157, 158  
 Стрийковський Мацей 247  
 Стронін Олександр 61  
 Студинський Кирило 227, 228, 230  
 Сулима Микола 275  
 Сумцов Микола 10, 13, 51, 52, 99  
 Суразький Василь 225, 233  
 Сю Марі Ежен Жозеф 152, 153

## Т

Тарасевич Леонтій 242  
 Тарасевич Олександр 252  
 Тарковський Арсеній 55, 56  
 Тарковський Олександр 55, 194,  
 196, 197, 198  
 Тарновська Емілія 114  
 Тарновська Надія 86  
 Тарновський Григорій 73, 207  
 Тарновські 207  
 Теліга Олена 7

Теофраст 12  
 Теплов Василій 19, 20  
 Теренцій Афр Публій 12, 17, 37, 40  
 Тертуліан Квінт Септимій  
 Флоренс 252  
 Тихорський Микола 74  
 Тичина Павло 6, 89, 128, 167, 269  
 Тишкевич Петро 133  
 Тімм Емілія 96  
 Тіт Флавій Веспасіан 30  
 Тітов Хведір 26, 29  
 Ткачук Іван 270  
 Тодорський Симон 18, 95  
 Толстая Анастасія 88, 118  
 Толстой Лев 54, 209, 210, 211  
 Тома Аквінський 100  
 Тома Кемпійський 11, 96, 97, 182,  
 184, 265  
 Томара Василь 99  
 Тон Олександр 81  
 Торвальдсен Бертель 81  
 Трегубов Єлисей 190  
 Трегубова Антоніна 190  
 Тредіаковський Василій 11  
 Трифоновський Михайло 207  
 Трощинський Дмитро 72, 77  
 Трубачов Сергій 19  
 Трутовський Костянтин 82  
 Тулуб Олександр Данилович 68  
 Тулуб Олександр  
 Олександрович 196, 198, 206  
 Туптало Дмитро 98, 110, 127, 131,  
 224, 243, 245, 249, 254, 264  
 Тур Никифор 219  
 Тургенев Іван 119  
 Турівський Кирило 221

## У

Ужевич Іван 251  
 Українка Леся 7, 76, 167, 185, 195,  
 200, 201, 202, 209  
 Устянович Микола 69, 78

Ушкалов Леонід 5, 6, 10, 28, 31, 34,  
53, 61, 62, 85, 87, 93, 94, 99, 100,  
108, 148, 181, 224, 270, 271  
Ушкалов Олександр (Сашко) 5, 270,  
271  
Ушкалова Олександра 5

**Ф**

Фаласій 34  
Фасмер Макс 21  
Федькович  
    (Гординський-Федькович)  
    Осип Юрій 184, 185  
Феодорит Блаженний 229  
Феодосій Печерський 251, 256  
Феофан 13, 43  
Феофан III, патр. 253  
Феофілакт Болгарський 229  
Филипович Афанасій 127  
Филипович Павло 110  
Філалет Христофор 222, 233  
Філарет, патр. 234  
Філіпп II, цар 251  
Філон Олександрійський 10, 100  
Філострат Флавій 261  
Фіхте Йоганн Готліб 65, 149  
Флобер Гюстав 166  
Флоренський Павло 34, 35  
Флоровський Георгій 51, 96  
Фогт Карл 148  
Фоербах Людвіг Андреас 148  
Формоз, папа 231  
Фотій I, патр. 231, 232  
Франк Себастьян 11  
Франке Август-Германн 95  
Франко Іван 7, 8, 59, 60, 61, 62, 70,  
93, 166, 167, 174, 175, 176, 177,  
183, 187, 190, 201, 206, 212  
Франко Ольга 185, 190  
Франциск Асизький 263  
Фур'є Жан Батіст Жозеф 269

**Х**

Ханенко Микола 127  
Хаников Олександр 143  
Харлампович Костянтин 234  
Хвильовий (Фітільов) Микола 7,  
146, 160–168, 272, 279, 288, 290  
Хвиля Андрій 163, 164  
Хижняк Василь 206  
Хмельницький Богдан 25, 27, 28,  
132, 133, 153, 165, 234, 241, 242  
Хом'яков Олексій 156  
Христина, королева 44  
Христофор Йоганн 19

**Ц**

Цвітковський Юрій 57  
Цертелев Микола 75, 107, 173, 174  
Ціцерон Марк Туллій 10, 37, 39, 40,  
41, 45, 46, 100

**Ч**

Чайковська Ядвіга 185, 186  
Чайковський Міхал 74  
Чакрабон Пуванат 206, 207  
Чамата Ніна 144  
Чамберлін Георгій 18  
Чарнецький Степан 78  
Чацький Тадей 67  
Челаковський Франтішек Ладіслав  
75  
Чернишевський Микола 212  
Чернов Леонід 7  
Чернявський Микола 208  
Чечот Ян 67  
Чигирин Віталій 284  
Чижевський Дмитро 10, 17, 18, 21,  
26, 28, 61, 62, 64, 81, 87, 89, 90,  
94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 108,  
113, 163, 177, 182, 249, 265  
Чубар Влас 276

**Ш**

Шагінян Маріетта 146  
 Шад Йоганн Баптіст 65  
 Шаповал Микита 49, 208  
 Шатобріан Франсуа Рене де 6, 88  
 Шафарик Павел Йозеф 72  
 Шашкевич Антін 74  
 Шашкевич Маркіян 69, 71, 80  
 Шванський Михайло 42  
 Шевельов (Шерех) Юрій 6, 21, 82,  
 160, 162, 163, 184  
 Шевченко Ігор 216  
 Шевченко Тарас 6, 7, 8, 52, 53, 56,  
 58, 64–168, 171, 185, 207, 208,  
 213, 214, 257, 258, 266, 276, 284,  
 286  
 Шекспір Вільям 213  
 Шеллінг Фрідріх Вільгельм  
 Йозеф фон 90, 125  
 Шехович Северин 70, 191  
 Широцький Кость 208  
 Шишманов Іван 206  
 Шишманова (Драгоманова)  
 Лідія 206  
 Шім Марія 191  
 Шкандрій Мирослав 163  
 Шлегель Август 106  
 Шмідт Гельмут 259, 260  
 Шопенгауер Артур 57, 172, 201, 209,  
 210  
 Шпенглер Освальд 146  
 Шпигоцький Опанас 66, 114  
 Шпір Африкан 54  
 Шпол Юліан (див. Яловий  
 Михайло)  
 Штерн Фріц 259, 260  
 Штернберг Вільгельм (Василь) 73,  
 82, 214  
 Штірнер Макс 148, 210  
 Штраус Давид 96  
 Штупперіх Роберт 238

Шуберт Франц 106  
 Шульц Олександр 143  
 Шумова Катерина 173  
 Шумова Надія 173

**Щ**

Щепкін Михайло 77, 85  
 Щербаківський Данило 72  
 Щербацький Тимофій 111  
 Щербинін Євдоким 44

**Ю**

Юлій Цезар 38, 262  
 Юркевич Памфіл 50, 67, 90, 95  
 Юстин Мученик (Філософ) 94, 229,  
 264

**Я**

Яворський Стефан 86, 132, 224, 245,  
 249  
 Яковина Оксана 144  
 Яловий Михайло 7, 271, 273, 274,  
 275, 288, 289, 290, 291  
 Яновський Юрій 7  
 Ярмусь Степан 50, 89, 99  
 Ярополк Ізяславич 132  
 Ярополк Святославич 133, 134,  
 135  
 Ярослав Мудрий 239, 252  
 Ярошинська Євгенія 176  
 Ясинський Варлаам 254  
 Яхненко Ольга 194  
 Яхненко Семен 194  
 Яшек Микола 160, 163

**А**

Allen Persy Stafford 12  
 Angelus Silesius (див. Ангел Сілезій)  
 Aristoteles (див. Аристотель)  
 Augustinus Aurelius (див. Августин  
 Аврелій)

**В**

Baranowicz Łazarz (див. Баранович  
Лазар)

Beauvois Daniel 67

Bellarmino Roberto Francesco  
Romolo (див. Белларміно  
Роберто)

Bird Thomas E. 21

Bodenstedt Friedrich (див.  
Боденштедт Фрідріх)

Vojko-Blochın Jurij 100

Brogı Bercoff Giovanna 19

Butakoff Alexey (див. Бутаков  
Олексій)

**С**

Chamberlinus Georgius (див.  
Чамберлін Георгій)

Confucius (див. Конфуцій)

Cracraft James 100

Čuževskýj Dmytro (див.  
Чижевський Дмитро)

**Д**

De Paere César (див. Де Папе  
Цезар)

Deleuze Gilles 173

Delitzsch Franz (див. Деліч  
Франц)

Desiderius Erasmus Roterodamus  
(див. Еразм Роттердамський)

Di Salvo Maria 19

Dubowicz Jan (див. Дубович  
Іван)

**Е**

Erdmann Elisabeth von (див.  
Ердманн Елізабет фон)

**Ф**

Formosus (див. Формоз, папа)

**Г**

Guczy (див. Гучий Ян)

**Н**

Naase Felix (див. Наазе Фелікс)

Hoossche Syderoen de (див. Госсе  
Сідерун де)

Hosschius Sidronius (див. Госсе  
Сідерун де)

**Ј**

Jurkevyc Panfil D. (див. Юркевич  
Памфіл)

**К**

Kaluzny Antione Eugène 99

Klinger Jerzy 221

Komenský Jan Amos (див.  
Коменський Ян Амос)

Kossow Sylwester (див. Косов  
Сильвестр)

Kratochvil Jozef 11

Kultschytzkij (Koultchytzkyi)  
Alexander von (див.

Кульчицький Олександр фон)

**Л**

Lascius Martinus (див. Лаш Мартін)

Łaszcz Marcin (див. Лащ Мартін)

Libelt Karol Fryderyk (див. Лібельт  
Кароль Фридерик)

Lubben Sibet (див. Любберт  
Зібранд)

Lubbert Sibbrand (див. Любберт  
Зібранд)

**М**

Marcello Palingenio Stellato (див.  
Мандзоллі П'єтро Анжело)

Marinelli Luigi 19

Marshall Richard H., Jr. 21

Masaryk Tomáš Garrigue 11  
 Maxsein Anton 50, 90  
 Milkowicz Wladimirus 217, 218,  
 219  
 Mohyla Piotr (див. Могила Петро)  
 Mokry Włodzimerz 25  
 Murchison Roderick I. 142  
 Muretus Marcus Antonius (див.  
 Мюре Марк-Антуан де)

**O**

Oljančyn Domet 100  
 Ostrowski Teodor (див.  
 Островський Теодор)  
 Ozorowski Edward 228

**P**

Pascal Pierre 24  
 Piacentini Marcello 19  
 Pietsch Roland (див. Піч Роланд)  
 Plutarchus (див. Плутарх)  
 Pocięy Hipatiusz (див. Потій Іпатій)  
 Prokorowicz (Prokorowuč)  
 Theophanis (див. Прокопович  
 Феофан)

**R**

Richter Gregorius 95  
 Rousseau Jean-Jasques (див. Руссо  
 Жан-Жак)  
 Rupp Jean (див. Рюпп Жан)

Rutka Teofil (Bogusław) (див. Рутка  
 Теофіл (Богуслав))

**S**

Sacher-Masoch Leopold von (див.  
 Захер-Мазох (Сахер-Масох)  
 Леопольд фон)  
 Saunders David 74  
 Scaliger Julius Caesar (див. Скалігер  
 Юлій Цезар)  
 Shevelov George Y. (див. Шевельов  
 (Шерех) Юрій)  
 Shkandrij Myrosław (див. Шкандрій  
 Мирослав)  
 Skovoroda Hryhorij Savuč (див.  
 Сковорода Григорій)  
 Smotruc'kyj Meletius (див.  
 Смотрицький Мелетій)

**W**

Weigel Valentin (див. Вайгель  
 Валентин)  
 Winter Eduard 95

**Z**

Zasławski Jerzy (див. Заславський  
 Юрій)  
 Żebrowski Szczęsný (див.  
 Жебровський Щасний (Фелікс))  
 Zizanij Stephan (див. Зизаній  
 Стефан)

*Наукове видання*

**УШКАЛОВ  
Леонід Володимирович**

**СКОВОРОДА,  
ШЕВЧЕНКО,  
ФЕМІНІЗМ...**

*Статті 2010–2013 років*

Технічна редакція Євгенії Онишко  
Коректа Олександри Ушкалової

Підписано до друку 10.09.14. Формат 60x84/16.  
Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 19,5. Наклад 300 прим. Зам. № 14-86.

Видання і друк ТОВ «Майдан»  
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59  
Тел.: (057) 700-37-30

E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи  
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів  
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.