

Леонід УШКАЛОВ

УКРАЇНА і ЄВРОПА

НАРИСИ
З ІСТОРІЇ ЛІТЕРАТУРИ
ТА ФІЛОСОФІЇ

Харків «Майдан» 2016

УДК 82.09
ББК 83.3(4Укр)
У 95

Художнє оформлення В. Носаня

Ушкалов Л. В.

У 95 Україна і Європа: нариси з історії літератури та філософії /
Л. В. Ушкалов. – Харків: Майдан, 2016. – 316 с.
ISBN 978-966-372-689-2.

У цій книзі подано дванадцять статей, написаних у 2014–2016 роках. У них ідеться про різні матерії: наприклад, про те, яке місце в духовному світі української людини посідає трактат Томи Кемпійського «De imitatione Christi», про ідеї Коперника й західні енциклопедії емблем у старій Україні, про європейські джерела світогляду Григорія Сковороди й Семена Гамалії, про український вимір філософії гумбольдтіанця Олександра Потебні, про образ України, змальований Михайлом Драгомановим, про написану в Сан-Ремо поезію Лесі Українки «Дим», про ідейне підґрунтя української сексуальної революції початку ХХ століття, про «психологічну Європу» Миколи Хвильового. І всі вони об'єднані одним магістральним сюжетом – «Україна і Європа».

УДК 82.09
ББК 83.3(4Укр)

ЗМІСТ

Від автора	5
Михайло Драгоманов: що таке Україна	9
«Про наслідування Христа» в Україні	41
Феномен Ставровецького	58
Образи Бориса і Гліба в театрі часів бароко	86
«Кинь коперниківські сфери!»: містична астрономія Сковороди	114
З історії української містики: Сковорода і Гамалія	140
«Symbola et emblemata selecta» у творчості Григорія Сковороди . . .	165
Потебня і Сковорода: ловитва невловного птаха	182
До питання про «вільну любов» в українській літературі	230
Леся Українка: «солодкий дим вітчизни».	239
Маркіз де Сад, Ломброзо та інші: західні паралелі до «Я (Романтики)».	250
Хвильовий і К ^о : зустріч з Європою	274
Показчик імен	302

ВІД АВТОРА

Дорогий Читачу! У цій книзі я подаю дванадцять статей, над якими працював у 2014–2016 роках. Написані з різних приводів і на різні теми, вони об'єднані одним наскрізним, магістральним сюжетом – «Україна і Європа». Він не новий для мене – свого часу я писав такі розвідки, як «Святий Аврелій Августин та українське письменство XVII–XVIII століть»¹, «Історична доля України в інтерпретації католицьких богословів потридентської доби»², «Італійські образки в літературі українського бароко»³, «Перекладна українська поезія XVII–XVIII століть як явище сакрального ряду»⁴, ««Естетика» Лібельта як дзеркало філософії

¹ Ушкалов Л. Святий Аврелій Августин та українське письменство XVII–XVIII століть // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Харків, 1998. – Т. 7. – С. 33–44.

² *Uszkałow Ł. Historyczne losy Ukrainy w interpretacji teologów katolickich okresu potrydenckiego // Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. T. 4: Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość / Pod. red. S. Stępnia. – Przemysł, 1998. – S. 173–187.* Див. також: Ушкалов Л. Українська історія від Хрещення до Руїни з погляду потридентської еkleзіології // *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ.* – Kraków, 2001. – S. 585–592.

³ Ушкалов Л. Італійські образки в літературі українського бароко // *Miti Antichi e Moderni tra Italia e Ucraina / A cura di K. Konstantynenko, M. Ferraccioli e G. Giraud.* – Padova, 2000. – Vol. II. – P. 264–273.

⁴ Ушкалов Л. Перекладна українська поезія XVII–XVIII століть як явище сакрального ряду // *Sacrum і Біблія в українській літературі: Збірник наукових праць / За ред. Ігоря Набитовича.* – Lublin, 2008. – С. 135–145.

Шевченка»⁵. Не раз він зринав і в інших моїх працях. Недарма свою рецензію на книгу «З історії української літератури XVII–XVIII століть»⁶ відомий філософ і культуролог Ігор Мойсеїв назвав: «Ідеї, інтегровані в Європу»⁷. Ясна річ, це не означає, що я полишаю остеронь усі інші компаративістські стратегії. Аж ніяк. Наприклад, академік Дмитро Наливайко вважає, що в книзі «Світ українського бароко»⁸ мені вдалося розкрити «глибоку дискурсивну вписаність українського бароко як духовного феномена в контекст візантійсько-слов'янської культури»⁹. Утім, бурхливі суспільні події останніх років висувають на передній край саме питання про Україну і Європу.

Книгу відкриває стаття «Михайло Драгоманов: що таке Україна», яку я вважаю програмовою. У скороченій версії вона вже була друкована в журналі «Дивослово»¹⁰, а повністю – перекладена й видана по-польському в часописі «Miscellanea posttotalitariana Wratislaviensia»¹¹. Ця стаття присвячена образу України, – її географії, етнографії, історії, культурі, – змальованому Драгомановим у п'ятому томі славетного видання Елізе Реклю «Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes» («Нова все-

⁵ Ушкалов Л. «Естетика» Лібельта як дзеркало філософії Шевченка // Слово і час. – 2011. – № 3. – С. 20–32.

⁶ Ушкалов Л. З історії української літератури XVII–XVIII століть. – Харків, 1999.

⁷ Мойсеїв І. Ідеї, інтегровані в Європу // Книжник review. – 2000. – № 2 (вересень). – С. 10.

⁸ Ушкалов Л. Світ українського бароко: філологічні етюди. – Харків, 1994.

⁹ Наливайко Д. Феномен українського бароко: типологія і специфіка // Українське бароко / Керівник проекту Д. Наливайко; науковий та літературний редактор Л. Ушкалов. – Харків, 2004. – Т. 1. – С. 15.

¹⁰ Ушкалов Л. Що таке Україна у просторі й часі? (Відповідь Михайла Драгоманова) // Дивослово. – 2015. – № 2. – С. 53–58.

¹¹ Uszałow Ł. Miejsce Ukrainy w czasie i przestrzeni. Wersja Mychajła Drahomanowa / Tłum. M. Gaczkowski // Elity w krajach Europy Środkowej i Wschodniej po roku 1989 / Pod red. D. Żygadło-Czopnik. – Wrocław, 2015. – S. 201–225 (Miscellanea posttotalitariana Wratislaviensia 3 / 2015).

світня географія: земля і люди»)¹². То була перша спроба показати світові Україну як одноцільну територію, заселену українським народом, без огляду на державні кордони й офіційні назви окремих її частин.

І тут, і деінде Драгоманов наполегливо підкреслював думку про те, що Україна – від IX століття й до Андрусівського договору 1667 року між Московським царством і Річчю Посполитою – була «органічною частиною культурної Європи»¹³. А потім настала довга перерва в нашому самостійному розвитку. Про цю перерву Драгоманов у праці «Народні школи на Україні» писав таке: «Півтора ста років нас ділили між Московським, Польським, Турецьким царством та Цісарщиною, мучили душу несправдженими надіями, кілька разів повертали назад в ту неволю, з котрої ми були вибілись, помагали п'явкам, що виплодились у нас на нашій землі, боронили чужих п'явок, роздавали землю нашу своїм слугам, – і вкінці отняли у нашого народа і землю, і волю»¹⁴. А крім того, між простим людом і національною елітою пролягла глибока прірва, оскільки з бігом часу освічені верстви «присвоїли собі риси панівних над українським народом національностей: великоруської, польської, німецької (в Буковині) та угорської...»¹⁵. Таким чином українці стали найбільшою «плебейською» нацією Східної Європи. І саме це «плебейство» є тим «недугом, який підточує всі зусилля українського народу, спрямовані на свою економічну й розумову емансипацію, оскільки чужі держави, що володіли й володіють Україною, відібрали в маси людо його *мізки*, освічені класи..., школу, науку, мистецтво»¹⁶.

¹² Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880.

¹³ Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 360.

¹⁴ Драгоманов М. Народні школи на Україні. Серед життя і письменства Росії. – Genève; Bale; Lyon, 1877. – С. 3.

¹⁵ Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 296.

¹⁶ Там само. – С. 182.

Словом, для України настав «пропащий час»¹⁷. І який же вихід бачив Драгоманов? Один-єдиний: зробити так, щоб Україна знову стала «органічною частиною культурної Європи». Певна річ, цей висновок великого вченого не втратив своєї актуальності й сьогодні.

А далі, дорогий Читачу, на вас чекають дуже різні матерії: наприклад, розмова про те, яке місце в духовному світі української людини від давнини до сьогодні посідає книга Томи Кемпійського «De imitatione Christi» («Про наслідування Христа»), про ідеї Коперника й західні енциклопедії емблем у старій Україні, про європейські джерела світогляду Сковороди й Гамалії – цих найбільших українських містиків XVIII століття, – про український вимір філософії гумбольдтіанця Олександра Потебні, про написану в Сан-Ремо поезію Лесі Українки «Дим», про ідейне підґрунтя нашої сексуальної революції початку минулого століття, про «психологічну Європу» Миколи Хвильового... І всі ці сюжети, як на мене, красномовно підтверджують думку Драгоманова про те, що в разі повернення до Європи «вільна й розвинена українська нація буде, звісно, не найостаннішим членом людської сім'ї»¹⁸.

Бажаю вам приємного читання.

З пошаною,

проф. Леонід Ушкалов

¹⁷ Драгоманів М. Пропащий час. Українці під Московським царством (1654–1876). З передмовою Михайла Павлика. – Львів, 1909.

¹⁸ Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 299.

МИХАЙЛО ДРАГОМАНОВ: ЩО ТАКЕ УКРАЇНА

Михайла Драгоманова (1841–1895) поцінювали по-різному Мі за його життя, і згодом. Хтось, як-от Сергій Степняк-Кравчинський, Єгор Лазарев та Фелікс Волховський, бачив у ньому одного з «найбільших політичних мислителів» свого часу¹⁹. Хтось міг пристати на думку Микити Шаповала, який стверджував, що Драгоманова цілком справедливо вважають «батьком модерного визвольного руху та творцем визвольної програми українського народу або коротше – ідеологом нової України»²⁰. А хтось поділяв присуд Дмитра Донцова, згідно з яким Драгоманов є символом XIX століття – цього «найбільш антигероїчного віку нашої історії»²¹. Нехай там як, але навіть діаметрально протилежні оцінки ідей Драгоманова незаперечно свідчать про одне: його роль в українській традиції двох останніх століть важко переоцінити. А ще, як на мене, вони свідчать про те, що наші оцінки Драгоманова ще й досі навряд чи можуть претендувати бодай на якусь остаточність. І головна причина цього – неможливість дотримання засади, про яку говорив колись Юліан Охримович: «Історик Драгоманова му-

¹⁹ Михайло Петрович Драгоманов. 1841–1895. Єго юбилей, смерть, автобіографія і спис творів / Зладив і видав М. Павлик. – Львів, 1896. – С. 86. Пор.: *Струве П.* От редакции «Освобождения» // *Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова.* – Paris, 1905. – Т. I. – С. VI.

²⁰ *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. 31–32.

²¹ *Донцов Дм.* Де шукати наших історичних традицій. Вид. друге. – Львів, 1941. – С. 4, 13. Пор.: *Мухин М.* Драгоманов без маски. – Львів, 1934; *Задеснянський Р.* [Бжеський Р.]. Національно-політичні погляди М. Драгоманова, їх вплив і значіння. Четверте вид., перевірене і доповнене. – Торонто, 1980.

сить держатися одного важного правила: брати під увагу всі його твори, не минати ніже титли, ніже коми...»²². Але ж ці твори досі так і не зібрано, не видано, не прокоментовано. Важко навіть сказати, скільки їх є взагалі. Так, у 1906 році Михайло Павлик стверджував, що «всіх творів Драгоманова, з перепискою, буде на 60 великих томів!»²³. Може, це й перебільшення, бо Павлик мав схильність до всіляких гіпербол²⁴. Пізніше, у 1920-х роках, Всеукраїнська академія наук планувала видати твори Драгоманова у 25-и томах, а вже на початку 1970-х Петро Одарченко писав, що коли б зібрати докупи всі праці Драгоманова, то «вони склали б понад 30 великих томів»²⁵. Скільки ж їх є насправді?..

На заваді остаточних висновків стоїть і те, що основні проекти Драгоманова залишилися незавершеними. Маю на увазі видання «Громади», Шевченкового «Кобзаря» й українських історичних пісень. Про це писав свого часу Іван Франко. Мовляв, Стара Громада відмовилась підтримувати женецьку «Громаду» й та припинила своє існування. Так само не була завершена й робота над «Кобзарем», бо в Женеві Драгоманов не мав під рукою «ані автографів, ані засобів до усталення хронології Шевченкових творів. Може, се й була причина, для чого видання Драгоманова, що, по його запевненням, було вже майже готове в стереотипах, так і пропало і ані одна його відбитка не появилася в світ»²⁶. Та «найбільше, –

²² Охримович Ю. Розвиток української національно-політичної думки // Михайло Драгоманов. Документи і матеріали. 1841–1994. – Львів, 2001. – С. 477.

²³ Павлик М. Іще в справі перевезення тіла Драгоманова // Михайло Драгоманов. Документи і матеріали. 1841–1994. – Львів, 2001. – С. 412. Маю зауважити, що Павлик знав архів Драгоманова краще за будь-кого іншого. Тільки свого власного листування з Драгомановим він планував видати дев'ять томів (вдалося видати сім), а «найважлишою задачею свого життя» вважав написання монографії про Драгоманова [див.: Лозинський М. Михайло Павлик. Його життя і діяльність. – Відень, 1917. – С. 18–19].

²⁴ Свого часу Володимир Дорошенко прямо писав: «...Павлик був великий фантазер і любив усе перебільшувати» [Дорошенко В. Женевські видання Шевченкових поезій. – Львів; Краків, 1942. – С. 13].

²⁵ Одарченко П. Наукова діяльність Михайла Драгоманова // Сучасність. – 1972. – № 7–8. – С. 85.

²⁶ Франко І. Передмова // Драгоманов М. Листи до Ів. Франка і інших. 1881–1886 / Видав Іван Франко. – Львів, 1906. – С. 10–11. Франко тут не зовсім точний. Насправді, два випуски стереотипного видання повного «Кобзаря» вийшли в Женеві наприкінці 1881-го – на початку 1882 років накладом 500 примірників. Утім, це видання надзвичайно рідкісне. «...Це найрідкіше з видань Шевченкових творів, –

писав Франко, – приходиться пожалкувати того, що й третій план Драгоманова, в якому він бачив діло свого життя, себто видання третього тому політичних пісень українського народу, лишився невиконаний...»²⁷. Я вже не кажу про ті проекти, які Драгоманов тільки-тільки розпочав, як-от «Історія української літератури», або ті, що так і залишилися в нікому не відомих рукописах, як, наприклад, його курс історії України. Якщо вірити Павликові, Драгоманов написав цей курс «яко вступ до його ж історії української літератури (лише початої!)». І далі: «Лежать усі такі рукописні праці Драгоманова, не доступні ні для кого, з великою втратою для теперішнього українського руху! І нема на всій широкій Україні людей, котрі би зглянулися на те та й видали його швидче на користь земляцтву!!»²⁸. Так і пішов цей курс у небуття. Принаймні на початку 1930-х років Дмитро Дорошенко писав: «У високій мірі треба пожалкувати, що Драгоманів не взявся сам скласти хоча б короткий, але повний і систематичний курс історії України. Ніхто краще, як він, з його великим талантом, з його ясным розумінням українського історичного процесу, з його широкою ерудицією, – не виповнив би цього завдання»²⁹.

Зрештою, інтерпретувати Драгоманова – то взагалі справа дуже й дуже непроста. Мені здається, Михайло Павлик мав рацію, коли

писав Володимир Дорошенко, – я даремно шукав його по всій Європі. Як не дивно, але цього Кобзаря нема в жодній бібліотеці у Львові і взагалі в західних областях України. Не знайшлося його і в бібліотеках Франка і Павлика, таких близьких до Драгоманова. Цього видання нема навіть і в женецьких бібліотеках, не кажучи вже про бібліотеки Парижа, Відня, Праги, Софії, Гельсінків, де я за ним даремно шукав» [*Дорошенко В.* Женецькі видання Шевченкових поезій. – Львів; Краків, 1942. – С. 5]. Перший випуск містить 16 поезій, другий – поему «Гайдамаки». Робота продовжилась і далі. На кінець 1885 року було вже набрано 899 сторінок «Кобзаря», включно з поемою «Марія». Але загалом Франко правий: справа видання повного «Кобзаря» зазнала краху.

²⁷ Франко І. Передмова // Драгоманов М. Листи до Ів. Франка і інших. 1881–1886 / Видав Іван Франко. – Львів, 1906. – С. 11. Згадаймо тут і слова самого Драгоманова з його листа до Франка від 5 листопада 1882 року: «Я такий заклопотаний, що дай мені Ормузд сили Пісні видавати, – що єсть діло мого життя» [Листування Івана Франка та Михайла Драгоманова. – Львів, 2006. – С. 44].

²⁸ Михайло Драгоманів і його роля в розвою України. Написав і видав М. Павлик. – Львів, 1907. – С. 86 прим.

²⁹ Дорошенко Д. Драгоманов і українська історіографія // Праці Українського високого педагогічного інституту ім. Михайла Драгоманова в Празі. Драгоманівський збірник. Т. 1 / Під заг. ред. д-ра Василя Сімовича. – Прага, 1932 [на обкл. 1930]. – С. 122–123.

писав свого часу: «Драгоманов вимагає спеціального дослідника, з особливими прикметами талану, розуму, характеру й серця»³⁰. Та, загалом беручи, як свідчить мій власний скромний досвід вивчення творчості Драгоманова, відповіді вченого на всі принципові для нього питання завжди були дуже консеквентні й глибокі. Це стосується передовсім питання про Україну, яку Драгоманов палко любив до останнього свого подиху. Я б сказав навіть більше: цей «переконаний позитивіст і раціоналіст»³¹, учений, наділений «вродженим критицизмом»³², чоловік «тверезої, холодної, скептичної натури»³³, живучи на чужині, тужив за Україною. «Невже, невже помру, – писав він в одному зі своїх останніх листів, – не побачивши українського неба, журливих верб над водою, не почую, як увечері озивається той чи інший куток села? Мука! Яка мука!»³⁴.

А що ж таке Україна для Драгоманова? Найперше це та земля, на якій живе народ, котрий розмовляє українською мовою. Як плюраліст, тобто вчений, який, на відміну, скажімо, від Маркса, ніколи не пробував пояснювати певні явища дією якогось одного-єдиного чинника³⁵, Драгоманов уважав, що «поведінка людей обумовлюється багатьма чинниками, і не раз у своїх творах доводив це, надаючи більшої ваги чинникам географічним»³⁶. Справді, ще

³⁰ Михайло Драгоманів і його роля в розвою України. Написав і видав М. Павлик. – Львів, 1907. – С. V.

³¹ Кистяковский 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. Кистяковского. – Москва, 1908. – Т. I: Центр и окраины. – С. X.

³² Франко І. Передмова // Драгоманов М. Листи до Ів. Франка і інших. 1887–1895 / Видав Іван Франко. – Львів, 1908. – С. IV.

³³ Левинський В. Початки українського соціалізму в Галичині. – Торонто, 1918. – С. 22.

³⁴ Федченко П. М. Михайло Драгоманов. Життя і творчість. – Київ, 1991. – С. 338.

³⁵ Згадаймо, наприклад, як 6 липня 1894 року Драгоманов писав Юліанові Бачинському: «Ви знаєте, я не згоджуюсь з філософією історії і політики виключно економічною, бо вважаю її за свого роду метафізику, а життя людське за занадто складне, щоб його пояснити лишень одним елементом. Але я нічого не маю проти і однобічної доктрини, коли вона веде до досліду нових фактів. На лихо, марксисти, або ліпше енгельсисти, рідко коли досліджують що, а просто а priori чертають історичні і політичні фігури, часто зовсім фантастичні. Так робите і ви» [Листування Юліяна Бачинського з Михайлом Драгомановим з приводу «України irredent-и» // Бачинський Ю. Україна irredenta. 3-є вид. – Берлін, 1924. – С. 177].

³⁶ Шаповал М. Михайло Драгоманов як ідеолог нової України (з нагоди 35-ліття смерті і 50-ліття програми українського соціалізму) // Драгоманов М. Вибрані тво-

в передмові до збірки 1876 року «Малоруські народні перекази й оповідання» Драгоманов прямо писав: «...Географія – це підложжя історії»³⁷. А ще через кілька років у праці «Історична Польща й великоруська демократія» учений розгорнув цю свою тезу докладніше. «Історія кожного народу, – казав він, – обумовлюється географією місцевості, яку він займає, або інакше, землею, на якій він живе. Щасливі ті народи, яким поталанило зайняти землі зручні й, сказати б, легкосрозумілі, тобто такі, чиї прикмети й стосунки легко збагнути навіть тоді, коли народ іще перебуває на невисокому щаблі розвитку. Та лихо тому народові, якому доведеться жити в місцевості, чиї географічні прикмети змушують його вступати в стосунки складні, такі, впоратися з якими можна лише за умови високого морального рівня: за умови тонкого розуміння, завзятості й послідовності»³⁸. «Такі неабияк «важкі» місцевості, – вів далі Драгоманов, – дісталися майже всім слов'янам, зокрема й тим, які займають велику Східну рівнину Європи з її продовженням на заході до нижньої Ельби, тобто полякам, білорусам, українцям і великоросам. Рівнинний характер місцевості манить її мешканців до поширення навсібіч. Збиральними нитками є тут тільки ріки, але, оскільки вони переплетені у своїх притоках, їхні басейни легко переходять один в одного, – і рубежі народів, які тут мешкають, переплутуються між собою»³⁹. А крім того, коли говорити про українців, то їхня місцевість «важка» ще й тому, що лежить «на великій дорозі, через котру перлись в Європу степовики – вояки з Азії і через котру до них добирались великі царства, сусіди з нашою Україною»⁴⁰. Я б сказав, що у візії Драгоманова Україна постає тією чайкою-небогою, про яку йдеться в нашій старовинній народній пісні: «Ой, біда, біда тій чайці небозі, / Що вивела діток при битій дорозі...». Словом, на питання: чому історія українського народу – це довга вервечка всіляких злигоднів і страждань, чому українську

ри. Збірка політичних творів з примітками / Під заг. ред. Павла Богацького. – Прага; Нью Йорк, 1937. – С. 34.

³⁷ В оригіналі: «...География – подкладка истории» [Малорусские народные предания и рассказы / Свод Михайла Драгоманова. – Киев, 1876. – С. XXIII].

³⁸ Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 9.

³⁹ Там само.

⁴⁰ Громада. Українська збірка, впорядкована Михайлом Драгомановим. – № 1. Передне слово до «Громади». – Geneve, 1878. – С. 9.

історію не можна читати «без броду»? – Драгоманов відповів би, що причин тут, звісно, багато, але на першому місці стоїть, поза сумнівом, чинник географічний.

Мені здається, що для історичних поглядів Драгоманова географічний детермінізм характерний аж ніяк не меншою мірою, ніж для поглядів його щирого друга Левка Мечникова – географа, історика, соціолога й етнографа, чоловіка з «козацьким тілом» і «європейсько-українською душею» (так писав про нього Драгоманов у листі до Олександра Кониського від 5 липня 1888 року)⁴¹. Пригадаймо знамениту працю Мечникова «La civilisation et les grands fleuves historiques» («Цивілізація й великі історичні ріки»), видану в Парижі 1889 року його приятелем Елізе Реклю вже після смерті самого автора, якого Реклю вважав генієм⁴². На запитання: «Яка таємнича сила накладає на деякі народи те ярмо історії, яке залишається геть невідомим переважній більшості людей?»⁴³ – Мечников відповідав: природне середовище, передовсім вода, тобто ріки, моря й океани. «...Справжнім творцем історії, – пояснював він свою думку, – слід вважати *середовище*, а ріка має тут значення тільки тому, що є синтезом численних географічних умов»⁴⁴. І далі: «...Ніде у світі не було так, щоб культурно-історичний розвиток відбувався поза межами річкового середовища, яке навіювало своїм мешканцям почуття яскраво вираженої й послідовної солідарності, хоч це й не заважає мені визнати, що почуття солідарності може бути навіть суспільству географічним середовищем і без посередництва ріки»⁴⁵. Отже, природне середовище, а найперше вода – ось що рухає історію вперед. Сама по собі ця думка не нова. Її можна знайти, наприклад, у праці німецького вченого Карла Беттгера «Das Mittelmeer» («Середземне море»), виданій у Ляйпцизі 1859 ро-

⁴¹ Драгоманов М. Листи до Ів. Франка і інших. 1887–1895 / Видав Іван Франко. – Львів, 1908. – С. 126.

⁴² Див.: Гродецкий Мих. Л. И. Мечников. Биографический очерк // Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современных обществ / Пер. с фр. М. Д. Гродецкого. – Санкт-Петербург, 1898. – С. VI.

⁴³ Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современных обществ / Пер. с фр. М. Д. Гродецкого. – Санкт-Петербург, 1898. – С. 50.

⁴⁴ Там само. – С. 175.

⁴⁵ Там само. – С. 176.

ку⁴⁶. Мечников прихильно цитує думку Беттгера, згідно з якою «вода є не лише живодайним елементом у природі, але й дієвою силою світової історії (die eigentliche Zugkraft in der Weltgeschichte)»⁴⁷. Саме на цьому ґрунті Мечников розвинув своє уявлення про цивілізаційний прогрес. Як він уважав, усі стародавні культури були культурами «річковими». На зміну цим «річковим» культурам приходять культури «морські». «Подібно до того, – писав учений, – як води всякої великої ріки насамкінець досягають моря, так і кожна культура має або загинути й розчинитися в якомусь ширшому культурному потоці, або сама розвинути у ширшу, розпросторювану навсібіч культуру»⁴⁸. А на зміну «морським», або «середньовічним», культурам від доби відкриття Америки приходять культури «океанічні», тобто культури Нового часу. Гадаю, що Драгоманов поділяв думки свого друга. Недаром він надавав такого великого значення в історії України Дніпру, недаром він так часто говорив про рух українців до Чорного моря як про їхнє історичне завдання (згадаймо хоч би його працю «Про українських козаків, татар та турків»⁴⁹).

Однак, напевно, ще більший вплив справив на Драгоманова щойно згаданий мною великий французький географ Елізе Реклю (1830–1905). Річ у тому, що, починаючи з 1877 року, Драгоманов на прохання Реклю працював над п'ятим томом його славетної книги «Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes» («Нова всевітня географія: земля і люди»). Цей том був присвячений Скандинавії та європейській частині Російської імперії. Драгоманов готував для нього передовсім матеріали про Україну. Особливо напруженою ця робота була в 1879 році, коли вони з Реклю жили в селі Кларанс на північному березі Женевського озера, а також у Шезьєрі. Кажуть, що Реклю мав звичку працювати по вісімнадцять годин на добу – так само робив і Драгоманов⁵⁰. П'ятий том «Нової

⁴⁶ Див.: Böttger C. Das Mittelmeer. Eine Darstellung seiner physischen Geographie, nebst andern geographischen, historischen und nautischen Untersuchungen, mit Benutzung von Rear-Admiral Smyth's Mediterranean. – Leipzig, 1859.

⁴⁷ Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современных обществ / Пер. с фр. М. Д. Гродецкого. – Санкт-Петербург, 1898. – С. 99.

⁴⁸ Там само. – С. 96.

⁴⁹ Див.: Драгоманов М. Про українських козаків, татар та турків. – Київ, 1876.

⁵⁰ Див.: Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1879–1881) / Зладив М. Павлик. – Чернівці, 1910. – Т. III. – С. 68 прим.

всесвітньої географії» з'явився друком у Парижі 1880 року⁵¹. І вже відразу Іван Франко хотів перекласти українську частину цього видання. 13 жовтня 1880 року він просив Павлика надіслати йому п'ятий том географії Реклю: «На Реклю у нас найшовся б перекладач (частина говорять про Малоросію), і ми радо б видали її»⁵². Однак цей задум, здається, так і не був утілений у життя. Тим часом російський переклад – не в усьому згідний з оригіналом – з'явився в Санкт-Петербурзі 1883 року⁵³.

Як повідомляла своїх читачів 6 жовтня 1883 року львівська газета «Діло», у п'ятому томі книги Реклю Драгоманову вдалося створити «першу докладну географію України»⁵⁴. Особливо цікавими в цьому сенсі є два параграфи четвертого розділу книги, який має назву «La Russie d'Europe» («Європейська Росія»): перший – «Vue d'ensemble» («Загальний огляд») та шостий – «Bassins du Dniepr et du Dniestr – Russie Blanche, Petite Russie, Nouvelle Russie» («Басейни Дніпра й Дністра – Білорусія, Малоросія, Новоросія»)⁵⁵. Зокрема, тут на 488-й сторінці було подано першу історичну карту України, точніше кажучи, карту української колонізації («Déplacements historiques de l'Oukraïne»), яку за даними Драгоманова («d'après Dragomanov») підготував швейцарський картограф Шарль Ежен Перрон (1837–1919).

А хто такі українці? Як переконливо доводить Драгоманов на підставі різних джерел, українці – це люди, які споконвіку мешкали передовсім на берегах Дніпра. Сьогодні, каже він, це «майже виключно землероби й люди дуже-дуже мирні за характером. Але колись давно, багато століть поспіль, війна була повсякчасним явищем на рівнинах, де протікає Дніпро, і мешканці мали бути готові або до битви, або до втечі. Могутня ріка, котра сьогодні мирно несе свої води серед країв, населених людьми однієї народності й однієї

⁵¹ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880.

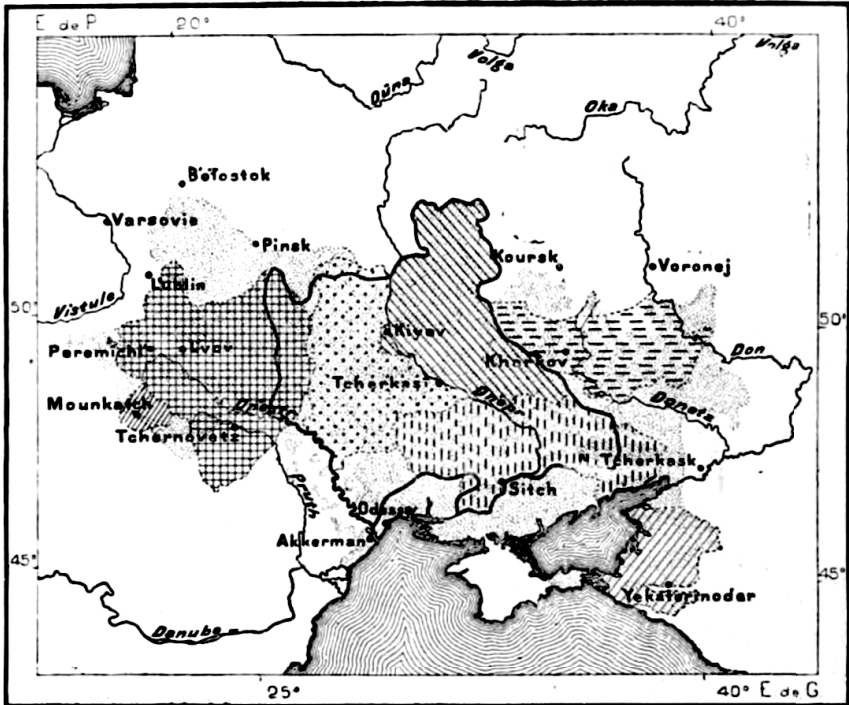
⁵² Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1879–1881) / Зладив М. Павлик. – Чернівці, 1910. – Т. III. – С. 206.

⁵³ Див.: Россия европейская и азиатская Элизе Реклю. С дополнениями и исправлениями. Том 1-й. Европейская Россия. До Урала. – Санкт-Петербург, 1883.

⁵⁴ Михайло Драгоманов. Документи і матеріали. 1841–1994. – Львів, 2001. – С. 164.










⁵⁵ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 277–317, 442–558.

N° 107. — DÉPLACEMENTS HISTORIQUES DE L'OUKRAÏNE.



d'après Dragomanov

C Perron

- | | | | | |
|---|---|---|---|---|
|  |  |  |  |  |
| Race oukrainienne. | Petite-Russie du XIV ^e siècle. | Kraina de Mounkatch du XV ^e et XVI ^e s. | Oukraïne cosaque en 1649. | Hetmanie petite-russienne (1667-1765). |
|  |  |  |  | |
| Oukraïne slobodienne (XVII ^e et XVIII ^e s.). | Oukraïne polonaise au XVIII ^e siècle. | Franchises zapo-rogues (XVI ^e et XVII ^e s.). | Cosaques de la mer Noire (XIX ^e siècle). | |

1 : 18 000 000

0 500 kil.

мови, є одним із тих потоків, які відігравали найважливішу роль в історії народів...»⁵⁶. Дніпро постає тут в образі, кажучи словами Левка Мечникова, «великої історичної ріки». Його роль в історії України така сама, як і роль Нілу для єгиптян чи Янцзи й Хуанхе для китайців. Але, продовжує Драгоманов, територія розселення українців «далеко не обмежується одним лиш басейном Дніпра, – вони проникають на захід у басейн Вісли й переходять за Буг, а на сході посідають значну частину Донецького басейну; вони перейшли навіть за верхній Дон, а по той бік Азовського моря дійшли до Кубані й Кавказу»⁵⁷.

Словом, як напише Драгоманов трохи згодом у пояснювальній нотатці до проекту статуту товариства «Вільна спілка» (Женева, 1884), «українська порода обійняла певну, доволі однорідну географічну територію: *край чорнозему* від Карпат до північного схилу Кавказу, край, чию східну частину (від нижнього Дону до Каспію) українці стрімко заселяють на наших очах... Більш-менш уважне вивчення географічних особливостей цього краю та його становища щодо інших країв неодмінно покаже будь-кому існування особливих завдань його внутрішньої та зовнішньої політики, які можуть бути розв'язані за умови певного самоврядування цього краю, що можливе тільки за умови усвідомлення його мешканцями своєї єдності та своїх інтересів»⁵⁸.

Говорячи про вагомість географічного чинника в драгоманівській версії історії України, слід пам'ятати, що Драгоманов, так само, як і Левко Мечников, котрий відхрещувався від доктрини «географічного фаталізму»⁵⁹, аж ніяк не був схильний абсолютизувати «владу землі». Наведу всього лиш один показовий приклад. У статті «Псування українських народних пісень» Драгоманов зауважував: «...Стара Україна (XVII–XVIII ст.) з її козацькими звичаями, з її містами, міщанськими корпораціями й братствами, з мандрівними школярами, з їхніми віршами, піснями й театром,

⁵⁶ Ibid. – P. 497.

⁵⁷ Ibid. – P. 487–488.

⁵⁸ Драгоманов М. Объяснительная записка к проекту устава основанной украинского общества «Вольный союз – Вільна спілка» // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 299.

⁵⁹ Див.: Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современных обществ / Пер. с фр. М. Д. Гродецкого. – Санкт-Петербург, 1898. – С. 27, 81.

з виборним духовенством, мала свою культуру. І саме ця культура, а не одне лиш народне почуття, що перебуває під владою землі, створила ті українські народні пісні, які так чарують ще й досі і своїх, і чужих»⁶⁰.

Загалом беручи, відповідь Драгоманова на питання: хто такі українці й що таке Україна, – є продовженням, сказати б, костомарівської лінії, яка чи не найяскравіше проявилася в знаменитій статті 1860 року «Україна. Письмо к издателю Колокола». «У майбутньому слов'янському союзи..., – писав тут Костомаров, – наша Південна Русь повинна скласти окрему громадянську спільноту на всьому просторі, де народ розмовляє південноруською мовою...»⁶¹. Зауважу принагідно, що цей погляд поділяв і сам видавець «Колокола». Принаймні в 167-му числі свого видання Герцен назвав статтю Костомарова «чудовою» («превосходной») і додав, що її заключна теза: «Нехай же ні великороси, ні поляки не називають *своїми* землі, заселені нашим народом»⁶² – стисло подає і його власний погляд на це питання⁶³. Наведені мною слова Костомарова Драгоманов дуже прихильно зацитував в одній зі своїх найкращих робіт – «Історична Польща й великоруська демократія», виданій у Женеві 1881 року⁶⁴.

Отже, повторюю, Україна для Драгоманова – це земля, на якій живуть люди, котрі розмовляють українською мовою і які «звуть себе *українцями, русинами, русняками*, а іноді й просто *людьми*, а од книжників зовуться малорусами, малоросіянами, рутенами і т. і.»⁶⁵. Звернімо увагу на ту обставину, що першою серед самоназв нашого народу Драгоманов подає назву «українці». Це дуже важливо, бо на той час українців, кажучи словами Миколи Костомарова з його листа до Герцена, «звикли називати з легкої руки дяків Олек-

⁶⁰ Р. Л. Н. [Драгоманов М.] Порча украинских народных песен // Киевская старина. – 1893. – Т. ХLI. – Июнь. – С. 464.

⁶¹ Україна. Письмо к издателю Колокола // Колокол. Прибавочные листы к Полярной звезде. – Лондон, 1860. – Лист 61 (15 января). – С. 503.

⁶² Там само.

⁶³ *И-р [Герцен]*. «Колокол» и «День» (Письмо к г. Касьянову) // Колокол. – Лондон, 1863. – Лист 167 (10 июля). – С. 1375.

⁶⁴ Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 61.

⁶⁵ Громада. Українська збірка, впорядкована Михайлом Драгомановим. – № 1. Передне слово до «Громади». – Geneve, 1878. – С. 5.

сія Михайловича» «малоросами»⁶⁶. Досить красномовним у цьому сенсі може бути ось такий епізод. У травні 1878 року Драгоманов планував виступити на паризькому Міжнародному літературному конгресі з протестом проти заборони української мови в Російській імперії. Для цього він підготував і видав у Женеві чималу брошуру «La littérature oukraiñienne, proscrite par le gouvernement russe» («Українська література, проскрибована російським урядом»)⁶⁷. Цей виступ так і не відбувся, але інформацію про працю Драгоманова подав віце-президент конгресу Іван Тургенев. І свій виступ він розпочав так: «Мушу сказати про три брошури, які мені було вручено. Заголовок першої «La littérature oukraiñienne». Це дивна назва [le nom est bizarre]; автор, видатна особа, надає перевагу цій назві замість назви «малоросійська література», яка значно більше відома [a préféré ce nom à celui beaucoup plus connu de littérature petite russe]»⁶⁸.

Очевидно, назви «Україна» та «українець» були «дивними» й для Елізе Реклю. Принаймні серед самоназв нашої землі в його «Новій всевітній географії» на першому місці стоїть таки ж «Малоросія»: «Les noms de Petite-Russie (Malo-Russie, Russie Mineure), d'Oukraïne, de Ruthénie...»⁶⁹. А далі сказано, що всі ці назви мають, зрештою, «суто умовне значення, яке постійно змінювалося згідно з історичними перипетіями та навіть адміністративним поділом. Жодна з цих географічних назв не відповідає точно землям, населеним малоросійським племенем, бо ця народність, згрупована від початку в мінливу конфедерацію, ніколи не мала політичної єдності; навіть полишаючи осторонь закарпатських русинів, які мешкають у межах Угорського королівства, решта малоросів, починаючи з XIV століття, була тривалий час розділена між двома державами, Польщею та Литвою. Малороси центральної території, на берегах Дніпра, тільки-но встигли в XVII столітті завоювати собі певну автономію у формі вільної козацької спілки, як невдовзі втрати-

⁶⁶ Україна. Письмо к издателю Колокола // Колокол. Прибавочные листы к Полярной звезде. – Лондон, 1860. – Лист 61 (15 января). – С. 499.

⁶⁷ Див.: La littérature oukraiñienne, proscrite par le gouvernement russe: rapport présenté au Congrès littéraire de Paris. – Geneva, 1878.

⁶⁸ Congress litteraire international de Paris 1878. Presidence de Victor Hugo: compte rendu in extenso documents. – Paris, 1879. – P. 161.

⁶⁹ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 488.

ли свою незалежність, віддавшись під протекцію Московського царства... Стосовно ж населення найдавнішої Русі [de l'ancienne Russie], тобто Русі Київської [c'est-à-dire de la Kiyovie], то воно відоме під своєю старовинною назвою – русинів чи русняків [Roussine ou Roussnake] – тільки на західних його теренах, там, де етнографічна несхожість ще більше увиразнюється несхожістю релігійних вірувань. Коли ж ім'я «Мала Русь» уперше з'явилося у візантійських хроніках наприкінці XIII століття, то воно стосувалось Галичини й Волині; потім воно стало назвою краю по середньому Дніпру, чи Київського регіону, що його в такий спосіб відрізняли від великого князівства Московського, у чийї столиці, Москві, мав осідок першосвященик руської церкви – митрополит, який переніс туди свій престол у XIV столітті. Так само й назва «Україна» [Oukraïne], тобто «окраїна» чи «мархія» [«frontière» ou «marche»], весь час пересувалась, залежно від зміни кордонів. Спершу її вживали на позначення Поділля, щоб відрізнити його від Галицької Русі, якій воно належало; потім, коли басейн Дніпра перейшов під владу Литви, ім'я України було присвоєне її південним провінціям, між Дніпром і Бугом. У Польській державі Україною називали здебільшого край малоросійських козаків. Але й Великоросія мала свої прикордонні території, свої окраїни, чи «україни», в одній з яких у XVII столітті виникли малоруські вільні поселення, або *слободи*, поділені сьогодні між Харківською, Курською та Воронезькою губерніями⁷⁰. Як тільки певна територія заселялася, як тільки в ній виникали міста й жителі облаштовувались мирними, хоч тепер і не такими самостійними громадами, ця територія переставала бути «україною»; але скрізь, куди поселявся відносно вільний малорос, він приносив із собою і назву «україна» для тієї землі, якою він мандрував⁷¹.

Як бачимо, Елізе Реклю вирішив усе-таки вживати як *основні* усталені на той час назви «Малоросія» та «малорос», хоча Драгоманов наполегливо підкреслював, що основною назвою його рідного краю має бути «Україна», а його народу – «українці». «...Кожен, – писав він у 1882 році, – хто візьме в руки будь-який збірник актів, грамот, хронік, почавши від самого Богдана Хмельницького, будь-який етнографічний збірник, будь-яку мандрівку великорося на

⁷⁰ Ідеться про Слобідську Україну.

⁷¹ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 488–490.

Україну в XVII–XVIII ст. (хоч би, наприклад, подорожні листи Катерини II), будь-яку повість з українського життя (хоч би, для прикладу, «Вечори» або «Вій» Гоголя, пересвідчиться, що і свої, і чужі найчастіше називали й називають «малоросів» українцями... Ім'я «малоросіяни» було і є книжним і вживалось здебільшого стосовно Чернігівської та Полтавської губерній, офіційної Малоросії в Російській імперії. Для жителів Слобідської України, Правобережної і для самої так званої Новоросії це ім'я – цілковита дивовижа, тимчасом як ім'я українців їм зовсім рідне. Воно звучить незвично хіба що для волинян, а особливо для галичан, з яких останні найчастіше називають себе *русинами* чи *русняками*, як і забузькі уніати, а почасти й західні подоляни та бесарабці (не румуни, звісно). Але й у піснях цих наших західних співвітчизників знаходимо імена «Україна» й «українці» на позначення своєї землі й народу, і навіть закарпатські русини називають частину своєї землі біля Мукачева «Країна», часом навіть «Україна». Таким чином, з усіх імен, що їх допасовують до так званих «малоросів», найбільш природним є ім'я українців»⁷². Зрештою, і самого себе Драгоманов називав не інакше як «українець», точніше кажучи, «*українець* зо *вселюдськими тенденціями, або людина української нації (homo nationis ukrainicae...)*»⁷³. Я можу пригадати хіба один-єдиний випадок, коли Драгоманов назвав себе «українофілом» (лист від травня 1876 року до Олексія Суворіна)⁷⁴. У всіх інших випадках він називав себе «українець». Але справа, ясна річ, не тільки в словах. Головне полягає в тому, що Драгоманов, як стверджував Михайло Павлик, «був і в житті приватному, як і публічному, справді *чоловік української нації* – *homo nationis ukrainicae*, як він сам себе називав»⁷⁵.

Які ж географічні обшири сучасної України? На це надзвичайно важливе питання Драгоманов дав дуже чітку й конкретну відповідь у своєму знаменитому «Передньому слові до «Громади»», на-

⁷² Драгоманов М. Литературно-политические заметки. VIII. Страхи украинского сепаратизма // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 596.

⁷³ Листи на Наддніпрянську Україну Михайла Драгоманова. – Коломия, 1894. – С. 149.

⁷⁴ Абрамович Д. І. З листування М. П. Драгоманова з О. С. Суворіним // Україна. – 1927. – Кн. 4. – С. 129.

⁷⁵ Михайло Драгоманів і його роля в розвою України. Написав і видав М. Павлик. – Львів, 1907. – С. 43.

писаному в квітні 1878 року. Кажу тут саме про «Переднє слово...», зважаючи на ту обставину, що його з повним на те правом можна вважати не лише «основним твором для пізнання соціально-політичного світогляду М. Драгоманова»⁷⁶, але й першою українською політичною програмою⁷⁷.

«Українська земля, – писав Драгоманов, – там, де живуть такі самі мужики, як на колишній козацькій Україні по Дніпру... Отже, мужики ці живуть в тій межі, котру читач наш сам собі може навести на карті по тим місцям, що перелічимо далі. Хай почне він на **заході** сонця трошки на південь од Білостока в Городненській губ. в Російській імперії і трошки на схід сонця од Седльця в Царстві Польським і веде межу через Красностав, Янів, Крешів в тому царстві, а далі в Цісарщині через Ярослав на захід Дубенка, Сянока, а звідти трохи не під самий Старий Сандеч, а от того через гори Бескиди (Карпати) мало не до Пряшова (Eperjess) в Угорщині, а од нього до Ужгорода (Ungvar), Мукачівка (Munkacz), Хуста (Huszt), Сегіта (Sziget) до Чорногори в тім кутку, де сходяться казенні межі Галицька й Буковинська до Угорської, – а звідти до Кірлібаби, на межі Угорській, Буковинській і Седмигородській (Транссільванській). Тут починається **південна** межа нашої України: йде вона од Кірлібаби на Чернівці (Czernowitz), столицю Буковини, й звідти недалеко знов входить в Російську імперію, йдучи на південь од Хотина в Бесарабщині, далі через Сороки з добрим крюком під Більці в Бесарабщині ж, а потім понад Дністром, подавши трохи на захід аж до Дністрового Лиману й до моря, до Білгороду (Акерман), а звідти на захід понад морем аж до Дунайського гирла з довгою вузькою полозою од Акерману всередину Бесарабщини, – а на схід од Акерману морем до Перекопа, а потім по Арабатській косі під Хведосію на Керч, далі через пролив на Тамань, а звідти через Новоросійськ по південній межі землі козаків Війська Кубанського (чорноморці) і далі мало не до великого коліна на р. Кубані. **Західня** межа нашої України піде, закручуючись то на схід, то на захід, повз Новочеркаськ в землі козаків донських, Слав'яносербськ в Катеринославщині

⁷⁶ Шаповал М. Ю. Революційний соціалізм на Україні. Кн. I. – Відень, 1921. – С. 31.

⁷⁷ Див.: Лисяк-Рудницький І. Перша українська політична програма: «Переднє слово до «Громади» Михайла Драгоманова // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – Київ, 1994. – Т. I. – С. 349–374.

ні, а далі на схід поза *Богучари* й *Павловське* в Воронежській губернії. **Північна** межа нашої України йде поза *Павловським*, через *Коротояк* в Курській губ. на середину між *Старим Осколом* і *Обоянню*, а звідти під *Корочу*, навкруг *Суджі*, вище *Новгорода Сіверського* та *Городні* в Черніговщині, до *Лоїва* на Дніпрі в Могилевській губ., далі Дніпром до *гирла Припетського*, а далі мало не скрізь р. *Припеттю* до *Пінського* в Мінській губ., а там через *Пружани* в Городн. губ. під *Білосток*. Всього буде в цій межі землі більше 13.500 кв. миль. А наших людей в ній налічують в Росії 14.239.129 та в Австрії 3.032.000 (в Галичині 2.312.000, в Буковині – 200.000, в Угорщині – 520.000), всього більше 17.000.000»⁷⁸. Хочу зазначити, що в інших своїх працях, написаних у 1878–1884 роках (матеріали до п'ятого тому «Нової всесвітньої географії»⁷⁹, «Лист В. Г. Белінського до М. В. Гоголя»⁸⁰, «Історична Польща й великоруська демократія»⁸¹, пояснювальна нотатка до проекту статуту «Вільної спілки»⁸²), Драгоманов стверджував, що в Російській імперії мешкає близько 17 млн українців, а в Австро-Угорщині – 3,5 млн, тобто загалом понад 20 млн.

Свого часу Юліан Охримович писав про це драгоманівське окреслення України таке: «Драгоманов перший виступив у своїй «Громаді» з поняттям України як одноцільної території, заселеної українським народом, без огляду на офіційні назви поодиноких частин тієї території. Точним означуванням географічних меж української землі і постійним підкреслюванням, що Україна – це земля, заселена українським народом, – закорінив у психіці україн-

⁷⁸ Громада. Українська збірка, впорядкована Михайлом Драгомановим. – № 1. Переднє слово до «Громади». – Geneve, 1878. – С. 6–8. Коротку версію цього самого опису Драгоманов разом із Павликом і Подолинським подав у передньому слові до журналу «Громада»: «Україною ми звемо всю сторону від верху р. Тисси в теперішнім Венгерським королевстві, на заході сонця, до р. Дону на сході й Кубанську землю в теперішнім Російським царстві, – від верху р. Нарева на півночі до Чорного моря на півдні, – усю ту землю, де гурт народу говорить українською мовою...» [Громада. Українська часопись. – 1881. – № 1. – С. 2].

⁷⁹ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 508.

⁸⁰ Драгоманов М. Письмо В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 248 прим.

⁸¹ Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 181.

⁸² Драгоманов М. Объяснительная записка к проекту устава оснований украинского общества «Вольный союз – Вільна спілка» // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 299.

ської інтелігенції ясну свідомість та почуття єдності всього українського народу на всьому просторі етнографічної території»⁸³. Саме так. Одне-єдине, що в цьому твердженні варто уточнити, – питання про першенство. Мені здається, що поняття «України як одноцільної території, заселеної українським народом», існувало й раніше. Не кажу тут про якісь старі часи – маю на думці часи Драгоманова. Чому я так думаю? Передовсім тому, що, окреслюючи кордони України, говорячи про її площу та кількість населення, Драгоманов спирався на відповідні джерела. Він називає тут п'ять таких публікацій: 1) «Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким и изданные О. М. Бодянским. Продолжение дополнений: IV. Объяснение этнографической карты Галичины, северо-восточной Угрии и Буковины. С этнографической картой»⁸⁴; 2) «Наречия, поднаречия и говоры Южной России в связи с наречиями Галичины» Костя Михальчука⁸⁵; 3) «Этнографическая карта Европейской России» Олександра Ріттїха, складена на замовлення Російського географічного товариства й видана в Санкт-Петербурзі 1875 року; 4) довідник «Племенной состав контингентов русской армии и мужского населения Европейской России», укладений тим-таки Ріттїхом і виданий у Санкт-Петербурзі в 1875 році; 5) «Русский календарь на 1877 год» Олексія Суворіна⁸⁶. Це були найновіші пуб-

⁸³ Охримович Ю. Розвиток української національно-політичної думки // Михайло Драгоманов. Документи і матеріали. 1841–1994. – Львів, 2001. – С. 477.

⁸⁴ Див.: Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1876. – Кн. II (Апрель-июнь). – С. 671–747. Зокрема, саме з цього джерела Драгоманов узяв статистику українського населення в Австро-Угорщині. У Головацького вона така: Галичина – 2.312.000, Буковина – 203.540, Угорщина – 520.000; загалом – 2.835.540 (с. 747). Остання цифра, ясна річ, помилкова. Має бути 3.035.540, тобто приблизно так, як у Драгоманова.

⁸⁵ Див.: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. VII. – С. 453–512. Саме звідси Драгоманов узяв дані щодо загальної площі України (13.500 кв. миль) (див. с. 454).

⁸⁶ Суворін, власне кажучи, тільки повторив інформацію Ріттїха. На цьому наголошував і сам Драгоманов, коли, сперечаючись з Іваном Аксаковим, писав: «...Чому це п. І. Аксаков вважає за потрібне ставити знак подиву до слів «15-мільйонний малоросійський народ», коли навіть із суворінського календаря може довідатися, що, за підрахунками Ріттїха, на 1870 р. було в одній лиш Росії 14 ½ мільйонів українців» [Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 129 прим.]

лікації на цю тему. Не буду говорити тут про праці російських авторів, так само, як і про етнографічний нарис Якова Головацького, бо він стосується тільки України в межах Австро-Угорщини. А от про роботу Костя Михальчука, ученого, для якого українство було «релігією життя», але який цурався різних «філологічних міфів»⁸⁷, напевно можна сказати, що вона заснована на понятті України «як одноцільної території, заселеної українським народом».

Але й це ще не все. Приблизно така сама візія України, як її подав Драгоманов у своєму «Передньому слові до «Громади»», вже була відома з підписаної криптонімом *И. М.* публікації в журналі «Основа» за травень 1861 року «Краткое географическое обозрение края, населенного южнорусским (украинским или малороссийским) народом». Ось що тут сказано: «Країна, населена південнорусами (українцями, малоросами), займає частину Східної Європи. Її протяжність із заходу на схід становить майже 20 градусів довготи, тобто від 38 до 58 градуса східної довготи (рахуючи від острова Ферро), що складає понад 1.800 верст. Найбільша протяжність із півночі на південь сягає 900 верст, тобто від 44 градусів 30 минут до 53 градусів 45 минут північної широти. З розгляду *кордонів* Південної Русі читач побачить, що цей край має доволі різноманітну фігуру і входить до складу двох держав: Росії та Австрії; менша частина (одна чотирнадцята) належить останній. На заході кордон України починається від м. Сандеча, в Галичині, за 10 миль від Кракова, і йде на північний схід через м. Ярослав у Царство Польське до містечка Туробін і далі; звідки кордон повертає на схід, переходить Західний Буг і йде на Ковель та південною долиною р. Прип'яті до її впадіння в р. Дніпро по м. Старе-място; звідси кордон іде на північ по Дніпру до м. Лоїв і потім на північний схід до м. Мглин, крайнього північного пункту південноруського поселення. Від Мглина українське поселення межує з великоруським (Орловською губернією) і йде на південний схід; далі, – в Курській губернії, цей кордон точно провести не можна, тому що деякі українські поселення перебувають на схід від Курська, а деякі великоруські села лежать біля меж Чернігівської губернії. Від м. Богодухова на південь жителі всуціль українці й кордон, пролягаючи на схід, заходить трохи в Воронезьку губ., а звідти круто повертає на південь до верхів'я р. Кальміус. Від цього місця на південь

⁸⁷ Шерех Ю. Кость Михальчук. – Вінніпер, 1952. – С. 8, 10.

лежить окрема земля Кубанського (кол. Чорноморського) Козачого Війська, населена без винятку українцями. Між Азовським морем та українськими поселеннями Катеринославської й Таврійської губерній мешкають ногайські татари й німецькі колоністи. Потім, від Перекопського перешийку до турецьких володінь, береги Чорного моря заселені українцями й складають південний кордон країни. Ріка Дністр складає південно-західний кордон України до м. Ямполь, а звідти кордон іде на захід до південних схилів Карпатських гір і доходить, на крайньому заході, до м. Сандеча. Із цього огляду кордонів видно, що населення південноруського народу займає більшу частину австрійської Галичини, половину Люблинської губернії Царства Польського, незначну частину Гродненської й Мінської губерній, усю Волинську, Кам'янець-Подільську, Херсонську, Київську, Полтавську, Харківську, Чернігівську губернії, частини Курської й Воронезької, Катеринославську, третину Таврійської губернії та Землю Кубанського (Чорноморського) війська»⁸⁸. А як висновок, автор каже таке: «Простір земель, населених українцями, точно визначити не можна, але приблизно він складає понад 10.870 кв. геогр. миль, з яких на австрійські володіння в Галичині, Угорщині й Буковині припадає близько 1.650 миль. На всьому цьому просторі перебуває близько 14.300.000 жителів, які розмовляють південноруською мовою. Таким чином, за територією Україна, чи Малоросія, перевищує Францію на тисячу географічних миль, а за абсолютним населенням поступається Іспанії двома мільйонами жителів»⁸⁹.

Цей опис України був добре відомий. Принаймні майже в той самий час, коли Драгоманов працював над «Переднім словом...», його добрий знайомий Олександр Пипін⁹⁰ готував друге видання своєї заманитої «Історії слов'янських літератур»⁹¹. І в ній він опи-

⁸⁸ И. М. Краткое географическое обозрение края, населенного южнорусским (украинским или малороссийским) народом // Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник. – 1861. – Май. – С. 39–40.

⁸⁹ Там само. – С. 41.

⁹⁰ Див.: Дорошкевич О. Листи М. П. Драгоманова до О. М. Пипіна // За сто літ. Матеріяли з громадського й літературного життя України ХІХ і початків ХХ століття. – Київ, 1928. – Кн. 3. – С. 66–95.

⁹¹ У листі до Олексія Суворіна від 15 листопада 1876 року Драгоманов назвав Пипіна як автора «Історії слов'янських літератур» одним-єдиним російським «європейцем-славістом» [Абрамович Д. І. З листування М. П. Драгоманова з О. С. Суворіним // Україна. – 1927. – Кн. 4. – С. 142]. На його думку, ця праця, позначена «тонкою уважністю до становища кожного слов'янського племені», вигідно

сав українців ось так: «*Малороси* (під різними іменами: українці, південнороси, черкаси, запорожці, у Галичині – русини, галичани, русняки, карпатські русини, гуцули й бойки в гірській частині Галичини) займають у західному краї Росії невелику частину Гродненської і Мінської губерній, усю Волинську й Кам'янець-Подільську, в південному краї всю Херсонську, Київську, Полтавську, Харківську, Чернігівську губернії, частини Курської і Воронежської, Катеринославську, третину Таврійської губернії і Землю Кубанського Чорноморського Війська; у Польщі вони займають половину Люблинської губернії, нарешті, в Австрії – більшу частину Галичини, а крім того, більше чи менше чисельними поселеннями живуть в Угорщині (Карпатська Угорська Русь), Буковині й по південному австрійському кордону»⁹². При цьому Пипін посилався саме на «Краткое географическое обозрение края, населенного южно-русским (украинским или малороссийским) народом», а також на статтю «Русины», надруковану в «Основі» трохи пізніше⁹³. На «Краткое географическое обозрение...» покликався й Кость Михальчук⁹⁴. Ясна річ, знав це джерело й Драгоманов. Можливо, він не згадав про нього тільки тому, що вважав його вже трохи застарілим, але те, що він його знав, – поза всяким сумнівом.

Та це все деталі. Головним же є те, на чому наголосив Юліан Охримович: Драгоманов «виступив у своїй «Громаді» з поняттям України як одноцільної території, заселеної українським народом». Справді, Драгоманов не раз і не два наполегливо підкреслював, що українці, розділені державними кордонами Росії та Австро-Угорщини, різні за офіційними назвами й самоназвами, – це один-єдиний народ. «Люди по цих громадах, – писав він, – хоч і розкидані по великій країні, а все-таки стільки подібні одні до одних мовою й звичаями, як це рідко де спіткаєш по таких великих країнах

вирізняється на тлі відповідних праць інших російських авторів [Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 99].

⁹² История славянских литератур А. Н. Пыпина и В. Д. Спасовича. Изд. второе, вновь переработанное и дополненное. – Санкт-Петербург, 1879. – Т. I. – С. 7–8.

⁹³ Див.: Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник. – 1862. – Янв. – С. 78–80.

⁹⁴ Див.: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. VII. – С. 454 прим.

на світі. Не раз за сотні років з того часу, як про тих наших людей говорить писана історія, громади тієї нашої України показували, що й на найдальших кінцях її люде пам'ятали добре про других земляків своїх»⁹⁵. Та, може, іще переконливіше свідчить про це українська народна творчість, зокрема пісні. «Коли поглянути на пісні українські, записані в різних країнах, од Мукачевської і Пряшевської в Угорщині до України Задонської і Кубанської, – писав Драгоманов у «Нових українських піснях про громадські справи», – то побачимо, що найбільша частина тих пісень, – а власне пісні, що показують погляди українців *на природу й віру* (веснянки, купальні, колядки й др.), пісні, котрі малюють *життя домове – родинне* (любовні, весільні й др.) й *господарське* (косарські, жнивні, чумацькі, бурлацькі), однаковіснінькі на всій Україні»⁹⁶. Крім того, ці пісні свідчать про те, що мова на всій українській етнічній території – одна й та сама. Ясні річ, діалектні відміни тут є (Драгоманов писав про них, зокрема, у своєму «Другому листі до редакції «Друга»»⁹⁷), але це, поза сумнівом, відміни *однієї мови*. У «Новій всесвітній географії» Реклю про це сказано так: «...Збірки народних пісень, зібрані в усіх краях, населених малоруським племенем [les pays petits-russiens], від верхів'я Тиси до нижнього Дону, доводять, що на цьому величезному просторі малоросійська мова виказує дуже мало місцевих відмін»⁹⁸. До того ж ця мова, як гадав Драгоманов, є мовою досить багатой й розвиненої літератури. Недаром у 1882 році, говорячи про переклад першої частини Гетевого «Фауста» Іваном Франком, він зауважив: «Перекладачу Іванові Франку належить честь довести московським націоналістам, а разом і всім великоруським літераторам, що українська мова за багатством, вишуканістю й гнучкістю форм не поступається жодній із сучасних літературних слов'янських мов і має достатньо понять для того, щоб передати глибину філософської думки й змалювати високохудожні образи. Це не мова одного лиш простолюду, як

⁹⁵ Громада. Українська збірка, впорядкована Михайлом Драгомановим. – № 1. Передне слово до «Громади». – Geneve, 1878. – С. 5–6.

⁹⁶ Драгоманов М. Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880). Вид. друге. – Київ, 1918. – С. 11.

⁹⁷ Див.: Драгоманов М. Другий лист до редакції «Друга» // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 1. – С. 407.

⁹⁸ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Elisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 508–509.

запевняють московські неуки⁹⁹, а мова цілої нації, чие політичне майбутнє ще попереду, але місце на право самостійного розвитку серед цивілізованих народів уже завойоване й не може бути зайняте ніким іншим»¹⁰⁰.

Звісно, Драгоманов наголошував також на тому, що населення всієї цієї величезної території має власний – і дуже виразний – характер з погляду антропології та психології. «Перехідні» типи можна добачити хіба що на північному та крайньому західному кордонах української етнічної території: «Малороси [les Malo-Russes] зливаються непомітними переходами з білорусами на півночі, а по той бік Карпатських гір – зі словаками, але вони чітко відрізняються від поляків на заході й від великоросів на сході; змішування малоросів та великоросів – явище дуже рідкісне. Навіть із погляду фізичного ці дві народності чітко відрізняються одна від одної»¹⁰¹. Те саме стосується також українського національного характеру. Попри те що всяка національна «характерологія» була для Драгоманова річчю дуже й дуже проблематичною¹⁰², він бачив присутні розбіжності в характері українців та, скажімо, тих-таки росіян: «...Малороси переважають великоросів природним розумом, насмішкуватістю,

⁹⁹ Драгоманов має тут на думці, зокрема, Олександра Мілюкова, який писав: «В історії ми не знаходимо малоруського народу й малоруської мови, так само, як не знаходимо білоруського чи сибірського народу, а знаємо один лиш російський народ з місцевими діалектами білоруським і малоруським» [Мілюков А. Вопрос о малороссийской литературе // Мілюков А. Отголоски на литературные и общественные явления. – Санкт-Петербург, 1875. – С. 141]. «Якщо стосовно малоруської мови, – іронічно зауважив із цього приводу Драгоманов, – у нас іще можливі думки на зразок висловленої п. Мілюковим, то лише завдяки нашому неймовірному вмінню одного не знати, а друге забувати, а також завдяки нашій суто варварській байдужості до пам'яток нашої культури» [Драгоманов М. По вопросу о малорусской литературе. – Вена, 1876. – С. 34].

¹⁰⁰ Драгоманов М. Гете и Шекспир в переводе на украинский язык // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 599.

¹⁰¹ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 490. Пор.: Драгоманов М. Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880). Вид. друге. – Київ, 1918. – С. 8–10.

¹⁰² Згадаймо хоч би його ставлення до «національних святощів», висловлене в «Чудацьких думках про українську національну справу»: «...Коли на вироб національних ознаків мусить мати вплив географія й історія, то, значить, в тих ознаках мусить бути багато перемінного, а окрім того, стільки ж доброго, скільки й хибного. Про сталість національних ознаків і говорить смішно» [Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 2. – С. 358].

іронією, природним смаком, жвавою й водночас стриманою уявою; вони не схильні до тих перебільшень, які є у творах великоруської чи фінської народної поезії; зате вони не мають характерної для великороса практичної жилки; вони не такі солідарні між собою, не такі наполегливі в досягненні певної мети, легко зупиняються на півдорозі й не вміють так добре долати несприятливі обставини; загалом, вони більш обдаровані, але менш енергійні»¹⁰³.

І як свого роду висновок зі спостережень Драгоманова над географією України можна розглядати тезу, що її він сформулював у роботі «Східна політика Німеччини й обрусіння»: «За нас у цьому краї природа, земля й повітря, за нас народний характер, що його зберегла ця природа серед того розруху, схожого на який навряд чи знав будь-який інший народ у Європі, – розруху від половців, татарів, турків, поляків, угорців, від власних помилок і нерозвиненості, всупереч яким народ, не маючи, певно, і 25 спокійних років, раз по раз мігруючи від Карпат до Дону й назад, зберіг мову, звичаї та прагнення – від Мономаха до Хмельницького, від Хмельницького до Гонти, від Гонти до нашого часу»¹⁰⁴.

Ось тут драгоманівська географії України непомітно перебігає у візію історії України. А з якого часу слід розпочинати українську історію? Відповідь на це питання Драгоманов спробував дати в «Новій всесвітній географії» Елізе Реклю. «Переходячи до питання про родовід українського народу, – писав він, – зауважимо, що за теперішнього стану науки можливі лише більш-менш вірогідні гіпотези стосовно кривності або спадкоємності, прямої чи опосередкованої, яка поєднує малоросів з тими стародавніми мешканцями, чиї сліди життя знайдено в Полтавській губернії»¹⁰⁵, у формі зброї та реманенту з кістки й кременю поруч з кістками мамонтів та мушлями льодовикового періоду»¹⁰⁶. А далі вчений каже, що старовинні кургани-

¹⁰³ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 491.

¹⁰⁴ Драгоманов М. Восточная политика Германии и обрусение // Драгоманов М. П. Политические сочинения / Под ред. проф. И. М. Гревса и Б. А. Кистяковского. – Москва, 1908. – Т. I: Центр и окраины. – С. 77.

¹⁰⁵ Ідеться про сенсаційну знахідку восени 1839 року кісток мамонта в селі Кулішівка (тепер – Недригайлівського р-ну Сумської обл.). У 1841 році тут було встановлено перший у світі пам'ятник мамонтові.

¹⁰⁶ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 491.

могили свідчать про те, що на теренах нинішньої України побувало колись чимало різних народів (одні – як утікачі, інші – як завойовники, одні були тут недовго, інші – довго). «...Поза сумнівом, – підсумовує він, – невеличка домішка їхньої крові збереглася в нинішньому населенні Малоросії»¹⁰⁷. Але це були ще доісторичні часи, і говорити про них щось певне досить складно. Історичні ж часи розпочинаються тут, на думку Драгоманова, десь наприкінці IX століття. «Коли східні слов'яни починають виринати з темряви середніх віків, близько кінця IX століття, вони займають усю територію вододілу й верхніх приток між басейнами Волги, Волхова, Західної Двіни, Німану, Вісли, Дністра й майже весь басейн Дніпра... Ці слов'янські племена вже являли собою елементи могутньої народності, і тоді ж таки вони приймають остаточно в історії ім'я русів [Russes]»¹⁰⁸. Очевидно, саме з цього часу, тобто з кінця IX століття, Драгоманов і розпочав би історію України. Бо далі він каже вже прямо: «...Принаймні з кінця IX століття в басейні Дніпра існувала доволі сконсолідована руська нація [une nation russe assez compacte]»¹⁰⁹. А які племена входили до її складу? Відповідь Драгоманова звучить так: «У IX столітті населення південної, чорноморської спадини, між Дніпром і Дунаєм, а переважно на берегах Дністра, складалося зі слов'ян-уличів (угличів) [les Ouloutchi (Ouglitchi)] і тиверців [Tivertzi]. Але ці слов'яни перебували на шляху угрів, печенігів, куманів, і зіткнення всіх цих народів відтіснило їх на північ: в епоху з X до XII століття ріка Рось, – можливо, «ріка Русі чи русів», – була кордоном між руссю Київського краю та південними кочівниками»¹¹⁰. Так чи інакше, не викликає сумніву та обставина, що Драгоманов трактував оцю «руську націю» як *українців*¹¹¹. Точніше кажучи, величезну за територією Русь-

¹⁰⁷ Ibid. – P. 493.

¹⁰⁸ Ibid. – P. 300.

¹⁰⁹ Ibid. – P. 303.

¹¹⁰ Ibid. – P. 493–494.

¹¹¹ Прикметно в цьому сенсі також те, що, на думку Драгоманова, українські народні пісні так само є свідченням про головні події нашої історії, починаючи якраз із IX століття. Недарма в передмові до «Історичних пісень малоруського народу» Драгоманов та Антонович стверджували, що, уклавши цю книгу, вони «отримали поетичну історію суспільних явищ у Південній Русі, починаючи принаймні від IX століття й закінчуючи такими сучасними явищами, як скасування панщини й угорське повстання в Австрії 1848 року та звільнення селян і польське повстання в Росії 1861–1863 років» [Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. – Киев, 1874. – Т. 1. – С. III–IV; див. про це: Гру-

ку монархію зі столицею в Києві Драгоманов був схильний бачити у формі конфедерації українців (мешканців «Київського краю») та росіян (мешканців північних і східних територій держави). Зокрема, у «Новій всесвітній географії» про Київ сказано таке: це місто «в XI столітті було найбагатшим і найбільшим містом Східної Європи після Константинополя й піднялося на щабель «матері міст» у тій мінливій конфедерації, яка обіймала малоросів [Petits Russiens] та великоросів [Grand Russiens]...»¹¹². В інших своїх працях Драгоманов прямо називав цих «Petits Russiens» «українцями», наприклад, коли йшлося про часи боротьби Русі з хозарами й половцями. Мовляв, як державна потуга тисли «українці на хозар, половців та інших степовиків між Дніпром і Доном, а великороси – на фіннів та інші народи Поволжя й далі на схід аж до самого Тихого океану»¹¹³. Як відомо, Русь остаточно розгромила Хозарський каганат у середині X століття, а її боротьба з половцями припадає на XII – першу половину XIII століття. Отже, для Драгоманова люди, які мешкали в центрі Руської монархії й на території центральних руських князівств у X–XIII століттях, були *українцями*. Можна пригадати й промовисту цитату з листа Драгоманова до Олексія Суворіна від 30 серпня 1876 року: «Ви самі казали, що слов'янська Русь розпочалася на півдні, туди ж таки й повернеться. Але ж та початкова Русь – це ми, хохли..., нам і повертатись не треба»¹¹⁴. Або ось таке іронічне зауваження вченого з приводу того, що петербурзький Святійший Синод уперто не дозволяв друкувати переклад Біблії українською мовою: «Ясна річ, апостол Скіфії Андрій Первозванний, над яким під час зішестя Святого Духа, поза сумнівом, висіла у вигляді вогню українська мова, оскаржить таку поведінку петербурзької духовної канцелярії перед престолом Всевишнього»¹¹⁵. Іронія іронією, але за нею стоїть і певна візія української мови як мови дуже й дуже дав-

шевський М. Пятдесят літ «Исторических песен малорусского народа» Антоновича і Драгоманова // Український історик. – 1984. – Т. XXI. – Ч. 1–4 (81–84). – С. 171].

¹¹² Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 304.

¹¹³ Драгоманов М. Германство на Востоке и московщина на Западе // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 499–500.

¹¹⁴ Абрамович Д. І. З листування М. П. Драгоманова з О. С. Суворіним // Україна. – 1927. – Кн. 4. – С. 135.

¹¹⁵ Драгоманов М. Литературно-политические заметки. III. Языки, конфискованные Святейшим Синодом // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 576.

ної. І якщо часом Драгоманов міг писати: «...в київській Русі, що потім стала Україною»¹¹⁶, – то оце «потім» слід розуміти тільки в сенсі назви – не більше. Для Драгоманова «київська Русь» – це вже історія України. Саме про це він дуже емоційно писав у листі до Старої Громади наприкінці 1876 року: «Як індивідуум я навіть сам собі бував противен тим, що кидавсь писати од курганів до картин, аби тільки у *свій час* вигукнути, що єсть Україна і в X в., і в XV, і в XIX, єсть і в кургані, і в опері»¹¹⁷.

І ось тут можна дуже виразно бачити *першу основну ідею* в міркуваннях Драгоманова про саму суть історії України – неперервність української традиції (культурної, історичної, політичної) впродовж принаймні останньої тисячі років. У цьому сенсі Драгоманов, як підкреслював Леонід Білецький, прямо продовжував лінію Миколи Костомарова¹¹⁸. І це справді так. Сам Драгоманов у праці «Східна політика Німеччини й обрусіння» писав, що «своїми монографіями («Две народности»¹¹⁹, «Черты народной южнорусской истории»¹²⁰) Костомаров відновлює неперервність історичних і політичних традицій між Україною козацькою та Руссю Володимира Мономаха...»¹²¹. Іншими словами, Костомаров, на його думку, «звів до купи нитки історії Київської Русі дотатарської й України козацької...»¹²². Точнісінько те саме робив і Драгоманов. У своїх численних працях він теж «зводив до купи» ці «нитки» України старокиївської й України ко-

¹¹⁶ Драгоманів М. Пропаший час. Українці під Московським царством (1654–1876). З передмовою Михайла Павлика. – Львів, 1909. – С. 34.

¹¹⁷ Архів Михайла Драгоманова. Т. 1. Листування Київської Старої Громади з М. Драгомановим (1870–1895 рр.). – Варшава, 1938. – С. 245–246.

¹¹⁸ Див.: Білецький Л. До початків славянофільства М. Драгоманова (1859–1869) // Праці Українського високого педагогічного інституту ім. Михайла Драгоманова в Празі. Драгоманівський збірник. Т. 1 / Під заг. ред. д-ра Василя Сімовича. – Прага, 1932 [на обкл. 1930]. – С. 22.

¹¹⁹ Тобто «Две русские народности» [див.: Костомаров Н. Две русские народности (письмо к редактору) // Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник. – 1861. – Март. – С. 33–80].

¹²⁰ Див.: Костомаров Н. Черты народной южнорусской истории // Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник. – 1861. – Март. – С. 114–165; 1862. – Червень (Июнь). – С. 1–45.

¹²¹ Драгоманов М. Восточная политика Германии и обрусение // Драгоманов М. П. Политические сочинения / Под ред. проф. И. М. Гревса и Б. А. Кистяковского. – Москва, 1908. – Т. I: Центр и окраины. – С. 85.

¹²² Драгоманов М. Микола Іванович Костомаров. Очерк життєпиский // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 2. – С. 141.

зацької. Драгоманов «перекидав місточок» між Руською монархією та козацькою Україною навіть тим, що в «Новій всесвітній географії» Реклю називав князя Святослава «козаком старих часів». «Перша Січ, – писав він, розповідаючи про історію нашого козацтва, – за словами літописів, була заснована козаками в XVI столітті на острові Хортиця..., неподалік від того місця, де печеніги в 972 році відтяли голову великому князю Святославу, цьому справжньому козакові старих часів [un vrai Cosaque d'autrefois]...»¹²³. Та й самі козацькі літописи, на які він тут покликається, були, на його думку, безпосереднім продовженням старокиївської літописної традиції. Про це Драгоманов писав ще 1870 року в рецензії на книжку Івана Прижова «Малороссия (Южная Русь) в истории ее литературы с XI по XVIII век» (Воронеж, 1869). Мовляв, літописи княжих часів, як от Галицько-Волинський, – це «прямі родоначальники тих хронік-мемуарів, що їх вели за козацької доби...»¹²⁴. Зрештою, Драгоманов був свято переконаний у тому, що «...за своїми рисами кийвська Русь Володимира, Нестора й автора «Слова о полку Ігоревім» була та ж сама південно-західна Русь, яка в трохи зміненому вигляді жила й живе тепер під ім'ям Малоросії»¹²⁵.

А другою основною ідеєю Драгоманова щодо ества історії України є думка про те, що Україна аж до XVIII століття була «органічною частиною культурної Європи»¹²⁶. Цю ідею Драгоманов спеціально підкреслить у своїй «Автобіографічній нотатці»: «...По-моєму, більшу частину національних відмін України від Московії можна пояснити тим, що Україна до XVIII ст. була більше пов'язана із Західною Європою і хоч із запізненням (завдяки татарам), але все ж таки йшла разом із Західною Європою в суспільному й культурному прогресі»¹²⁷.

¹²³ Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes par Élisée Reclus. V. L'Europe Scandinave et Russe. – Paris, 1880. – P. 499.

¹²⁴ П. Т-ев [Драгоманов М.] Малороссия в ее словесности («Малороссия в истории ее литературы с XI по XVIII век» И. Г. Прыжова) // Вестник Европы. – 1870. – Кн. 6 (Июнь). – С. 768.

¹²⁵ Там само. – С. 756.

¹²⁶ Драгоманов М. Объяснительная записка к проекту устава оснований украинского общества «Вольный союз – Вільна спілка» // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 360. Див. про це: Лисяк-Рудницький І. Із Драгоманівських студій // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – Київ: Основи, 1994. – Т. I. – С. 289.

¹²⁷ Драгоманов М. Автобіографическая заметка // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – Київ, 1970. – Т. 1. – С. 58.

З цього погляду, переломним моментом в історії України Драгоманов уважав Андрусівський договір між Московським царством і Річчю Посполитою 1667 року. Для Драгоманова – це початок тривалої перерви в самостійному розвитку України. За цим договором, писав Драгоманов у праці «Історична Польща й великоруська демократія», «...Москва відмовилася від Білорусі й Правобічної України, щоб певніше впоратися з Україною Лівобічною. Цей договір, першим наслідком якого став перехід Правобічної України під протекцію Туреччини, невдовзі був доповнений геніально-безглуздими договорами з Туреччиною й Польщею, за якими половина Правобічної України (майже вся теперішня Київська губернія й частина Подільської) була приречена залишатись пустелею між трьома державами, щоб кожна з них могла дати лад решті своїх володінь, не маючи клопоту від непокірних козаків. Цей «поділ» України завдав смертельного удару її самостійному розвитку, на який налягли Польща, Москва й Туреччина, кожна по-своєму»¹²⁸. Словом, як напише Драгоманов в іншій своїй праці, «незалежність [України] була придушена наприкінці XVII ст.»¹²⁹. Варто відзначити, що Драгоманов, підкреслюючи фатальну роль Андрусівського договору в історії України, знов-таки продовжував лінію Костомарова, адже той у своєму листі до Герцена, як каже Драгоманов, назвав «головною причиною» занепаду України «поділ її наприкінці XVII ст. між Московією, Польщею й Туреччиною»¹³⁰. До речі, слова Костомарова в його листі до Герцена насправді звучать куди більш емоційно, ніж у викладі Драгоманова: «Ця сатанинська справа поділу народу вперше була зроблена за Андрусівським договором...»¹³¹. Так чи інакше, обидва історики прямо стверджують, що від часу Андрусівського договору Україна опинилася під чужим ігом. «Півтораєта років нас ділили між Московським, Польським, Турецьким царством та Цісарщиною, – напише Драгоманов у праці «Народні школи на Україні», – мучили душу

¹²⁸ Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 20–21.

¹²⁹ Драгоманов М. «Народная воля» о централизации революционной борьбы в России // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 407.

¹³⁰ Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 60.

¹³¹ Україна. Письмо к издателю Колокола // Колокол. Прибавочные листы к Польярной звезде. – Лондон, 1860. – Лист 61 (15 января). – С. 501.

несправдженими надіями, кілька разів повертали назад в ту неволю, з котрої ми були вибились, помагали п'явкам, що виплодились у нас на нашій землі, боронили чужих п'явок, роздавали землю нашу своїм слугам, – і вкінці отняли у нашого народа і землю, і волю»¹³². Але це ще далеко не все. Наслідком втрати Україною незалежності стало й те, що «значна частина її інтелігенції, на біду свою й маси люду в цій країні, відірвалася від української національності»¹³³. З бігом часу цей відрив національної еліти від простого люду тільки зростав. І поступово українці перетворилися на найбільшу «плебейську» націю Східної Європи¹³⁴, бо їхні освічені верстви «присвоїли собі риси панівних над українським народом національностей: великоруської, польської, німецької (в Буковині) та угорської...»¹³⁵. І саме це породжене неволею «плебейство» української нації, на думку Драгоманова, є тим надзвичайно небезпечним «недугом, який підточує всі зусилля українського народу, спрямовані на свою економічну й розумову емансипацію, оскільки чужі держави, що володіли й володіють Україною, відібрали в маси люду його *мізки*, освічені класи..., школу, науку, мистецтво»¹³⁶. Недаром «українська національність завмерла аж до самого XIX століття, коли вона була відкрита дрібною поетів і вчених»¹³⁷. Мені здається, оцей процес національного занепаду України Драгоманов найкраще й найдокладніше змалював у, на жаль, незавершеній праці з промовистою назвою «Пропаший час. Українці під Московським царством (1654–1876)». Це була *програмова* робота. Як свідчив Михайло Павлик, Драгоманов планував подати її в першому томі «Громади» (відразу після викладу програми

¹³² Драгоманов М. Народні школи на Україні. Серед життя і письменства Росії. – Genève; Bale; Lyon, 1877. – С. 3.

¹³³ Драгоманов М. «Народная воля» о централизации революционной борьбы в России // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 407.

¹³⁴ Див.: Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 251; Драгоманов М. Естественные области и пропаганда социализма на плебейских языках Восточной Европы // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 333–334.

¹³⁵ Драгоманов М. Объяснительная записка к проекту устава оснований украинского общества «Вольный союз – Вільна спілка» // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 296.

¹³⁶ Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 182.

¹³⁷ Там само. – С. 21.

видання)¹³⁸. І в цій роботі Драгоманов стверджує, що всі ті 222 роки, які минули від Переяславської угоди Богдана Хмельницького з московським царем Олексієм Михайловичем до Емського указу імператора Олександра II, яким була заборонена українська мова в Російській імперії¹³⁹, – то не що інше, як «пропащий» для України час.

А який же вихід із цієї ситуації бачив Драгоманов? Один-єдиний: *повернення української нації в коло націй культурних*. Мені здається, про це він найкраще сказав у своєму проекті статуту «Вільної спілки», що був, на думку Софії Русової, «головним синтезом» його «політичних переконань»¹⁴⁰. Національну мету діяльності «Вільної спілки» Драгоманов сформулював так: *«Політична свобода – як засіб повернення української нації в сім'ю націй культурних»*¹⁴¹. Через кілька десятиліть Михайло Лозинський охарактеризує цю програмову драгоманівську тезу domeжно просто й глибоко: «Тут зустрічаємо знов ту саму думку, яку бачили в I книжці «Громади» і яка є основною думкою в поглядах Драгоманова на історію України, – що з поневоленням України Москвою урвалася нитка культурного життя України, що весь період приналежності України до російської держави – се «пропащий час» для України та що вся суть українського національного питання лежить в тім, щоби наново нав'язати ту нитку, вернути в сім'ю культурних націй»¹⁴².

І тут постає ще одне принципове питання: чому Драгоманов уважав, що саме боротьба за політичну свободу є формою відновлення «повноти» української нації, засобом її повернення до сім'ї європейських культурних народів? Чітку відповідь на нього знаходимо в уже згадуваній праці «Лист В. Г. Белінського до М. В. Гоголя» (Женева, 1880). «Найдієвішим засобом, – наголошував тут Драгоманов, – який можна було б ужити для відновлення зв'язку

¹³⁸ Див.: Павлик М. Передмова // Драгоманів М. Пропащий час. Українці під Московським царством (1654–1876). З передмовою Михайла Павлика. – Львів, 1909. – С. 6 прим.; Михайло Драгоманов як політик. Написав і видав Михайло Павлик. – Львів, 1911. – С. 25.

¹³⁹ Див.: Савченко Ф. Заборона українства 1876 р. – Харків; Київ, 1930.

¹⁴⁰ Русова С. Памяти М. П. Драгоманова // Русская мысль. – 1905. – Кн. VIII (Август). – С. 64.

¹⁴¹ Драгоманов М. Вольный союз – Вільна спілка. Опыт украинской политико-социальной программы // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 290.

¹⁴² Лозинський М. Українське національне питане в творах Михайла Драгоманова. З нарисом про жите і діяльність Михайла Драгоманова. – Відень, 1915. – С. 49.

освічених класів на Україні з українським народом, було б, ясна річ, відновлення *політичної самостійності України*¹⁴³. Але це завдання надзвичайно складне, а особливо – зважаючи на вкрай несприятливі умови біжучого часу. «Ось тому-то українським діячам у політичних питаннях розумніше взяти програму не *сепаратистичну*, а *федералістичну*, адаптовану в кожній державі – в Росії, в Галичині, в Буковині, в Угорщині – до місцевих умов і в союзі з місцевими демократично-федеральними елементами. Таким чином, політичним завданням українців є не лише здобуття автономії для себе, але й перетворення держав, якими вони поневолені, на одну чи декілька федерацій, зручних для всіх племен – і слабких, і сильних»¹⁴⁴.

Отже, Михайло Драгоманов трактував політичну свободу як свого роду *тимчасовий «замінник» національної незалежності*, коли хочете, як певний щабель на шляху досягнення цієї незалежності. Зрештою, у тому ж таки 1880 році Драгоманов прямо про це писав. Мовляв, жити в такій державі, як теперішня Росія, несила нікому, а «не московським народам» і поготів. Ось чому я, як українець, вважаю за необхідне «добитися в найближчому майбутньому встановлення в Росії політичної свободи, яку я, окрім усього іншого, вважаю заміною нашої національної незалежності»¹⁴⁵. Цю свою думку Драгоманов повторить і в роботі 1881 року «Історична Польща й великоруська демократія», наголосивши, що українські соціалісти активно виступають за політичну свободу в Росії ще й тому, що ця свобода є «заміною національної незалежності їхнього народу»¹⁴⁶, і значно пізніше, наприклад, у статті 1889 року «До питання про національність в Росії»¹⁴⁷.

¹⁴³ Драгоманов М. Письмо В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 247.

¹⁴⁴ Там само.

¹⁴⁵ Драгоманов М. Терроризм и свобода, муравьи и корова. Ответ на ответ «Голоса» // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 300.

¹⁴⁶ Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 182.

¹⁴⁷ Драгоманов М. К вопросу о национальностях в России. По поводу заметки «Kurjera Lwowskiego» // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1906. – Т. II. – С. 866.

* * *

Драгоманов помер 20 червня 1895 року в Софії. Наступного дня, 21 червня, у п'ятницю, його ховали. «На 6 годину після обіда, – згадував Борис Мінцес, – назначено було похоронній процесії рушити із дому покійного... До 6 години дім, де жив Михайло Петрович, був переповнений народом. Мертва тишина панувала в покритім жалібним сукном салоні... Сумно дивився Шевченко із-за своєї позолоченої рамки, його темне лице ледве обрублялося тими ясними рембрандськими лучами, що найкраще до лица тому мученикові за народну душу, – з відпечатком суму й терпіння лежав покійний у позолоченій олов'яній домовині, що тонула у квітах і вінках. Прийшов болгарський протестантський священник... Почалась молитва, – пастор прочитав кілька місць зі Святого Письма і проспівав зі своїм скромним, та гармонічним хором кілька псалмів... Процесія рушила, пів дороги до цвинтаря, що далеко за городом, студенти несли на переміну домовину, – поки сильний дощ і зараз опісля сильний град, великий, як куряче яйце, не заставив покласти домовину на катафалк. Немов з мішка валив град, та ніхто не відходив і так процесія приближалася до свіжо викопаної могили... При загальнім плачу спущено домовину, на котру щиро посипалися пригорщі землі. Дощ став, сонечко визирнуло, освітивши в ширину і далечину панораму балканських гір і сумрачно зникаючогося Витоша з його сніговим верхом...»¹⁴⁸. Драгоманову так і не судилося побачити своєї любої омріяної України. Не дожив він і до часу національно-визвольних змагань початку ХХ століття. Але він твердо вірив у те, що «...вільна й розвинена українська нація буде, звісно, не найостаннішим членом людської сім'ї»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Мінцес Б. Похорони Михайла Петровича Драгоманова. Загальне вражінє // Михайло Петрович Драгоманов. 1841–1895. Єго юбилей, смерть, автобіографія і спис творів. С портретом небіжчика / Зладив і видав М. Павлик. – Львів, 1896. – С. 157–158.

¹⁴⁹ Драгоманов М. Объяснительная записка к проекту устава оснований украинского общества «Вольный союз – Вільна спілка» // Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. – Paris, 1905. – Т. I. – С. 299.

«ПРО НАСЛІДУВАННЯ ХРИСТА» В УКРАЇНІ

У 1427 році августинець-канонік Тома Кемпійський (Томас Гемеркен; 1379/80–1471) завершив роботу над своїм славетним набожним трактатом під назвою «De imitatione Christi» («Про наслідування Христа»). А в 1473 році, невдовзі по смерті автора, трактат Кемпійця вперше побачив світ друком. І з того часу цей невеликий за обсягом твір став справжнім мегабестселером, найбільш тиражованою набожною книжкою після Біблії. Він існує ніби поза часом і простором. Кажуть, що «Imitatio» витримало не одну тисячу видань і перекладене майже сотнею мов. Цей твір має якусь надзвичайну притягальну силу. А в чому вона полягає? Відповісти на це питання досить складно. Йоган Гейзінга в книзі «Осінь середньовіччя» (1919) писав про це так: Кемпієць «не був ані богословом, ані гуманістом, ані філософом, ані поетом; власне кажучи, він не був навіть містиком; і він написав книгу, якій судилося стати духовною втіхою на цілі віки». Справді, Кемпієць не мав ані палкого громадянського темпераменту, ані домежно розкутої фантазії, він не знав нестримного пориву в метафізичні глибини... «Він, – каже Гейзінга, – скрізь шукав одного лише спокою і знайшов його *in angello cum libello* [наодинці з книжкою]». Через кілька століть після Кемпійця мій улюблений мислитель Сковорода, намагаючись окреслити найглибшу суть філософії, напише в одному з листів: філософія – то не що інше, як уміння «перебувати на самоті з собою... з собою вміти вести розмову» («*secum ipso morari... secum loqui posse*»). Щось подібне можна сказати й про «Imitatio»: це щира некваплива розмова з самим собою про сенс усього, що коїться в тебе на душі. І ця розмова рано чи пізно стає розмовою з Богом, золотою лівницею Якова на темному тлі життя, сло-

вом, вона стає твоєю розрадою. Мабуть, якраз тому, – продовжував Гейзінга, – книга Кемпійця, «сповнена нехитрих роздумів про життя та смерть і призначена для скутого безнадією серця, стала книгою воістину для всіх часів». Сам її ритм годен справляти на тебе невидладне враження: «Монотонне звучання фраз, що спокійно плинуть одна за одною, і стримані асонанси робили б «Imitatio» подвійною прозою, якби не той рівномірний ритм, що викликає в уяві гоїин моря в тихий дощовий вечір чи вже подих осіннього вітру... Тут тільки мир, спокій, тиха смиренна надія й утіха. «*Taedet me vitae temporalis*». «Земне життя мені мульке», – каже Тома. Але звернені до нас слова цієї далекої від світу людини підтримують нас у житті так, як не годні підтримати жодні інші».

А яке місце посідає трактат Кемпійця в духовному світі української людини? Поговорімо про це бодай коротко.

Почну з того, що трактат Томи Кемпійського дуже добре знали в старій Україні. Власне кажучи, цей твір був звичайною лектурою для кожного, хто опановував науки в тогочасних високих школах – чи вже православних, чи католицьких, чи протестантських. Узяти для прикладу протестантського богослова першої половини XVII століття Євстафія Гізеля. Він був одним з лідерів социніанського руху в Україні, ректором Киселинської школи. Гізель не лише чудово знав книжку Кемпійця в латинському оригіналі, але й переклав її грецькою мовою. Цей переклад був надрукований у Франкфурті-на-Одері 1626 року. Христофор Занд (1644–1680) у своїй відомій «Бібліотеці антитринітаріїв» («*Bibliotheca anti-trinitariorum... Christophori Chr. Sandii – Freistadii, 1684*») подав про Євстафія Гізеля ось таку довідку: «*EUSTACHIUS GISELIUS, Roxolanus, Scholae Kisselinensis Rector. Liber Thomae à Kempis de imitatione Christi, in Graecum idioma translatus. Francofurti ad Viadrum a. 1626*» («ЄВСТАФІЙ ГІЗЕЛЬ, українець, ректор Киселинської школи. Переклав по-грецькому книгу Томи Кемпійського про наслідування Христа. Франкфурт-на-Одері, року Божого 1626-го»). Латинський текст «Imitatio» залюбки використовували в ході навчання і професори Києво-Могилянської академії, так само, як і тих навчальних закладів, що їх можна вважати філіями Могилянки. Зокрема, учні вищого граматичного класу (*suprema classis*) Московської слов'яно-греко-латинської академії, яка брала з Києва не лише своїх професорів, але й студентів, щотижня у вівторок та в четвер займалися перекла-

дами з латинської мови творів Цицерона, Еразма Роттердамського й «De imitatione Christi» Томи Кемпійського.

Трактат Кемпійця був і в особистих бібліотеках наших письменників. Не кажу тут про гігантську – не лише на ті часи! – бібліотеку Феофана Прокоповича (1681–1736), яка нараховувала близько 30.000 книжок. Навіть куди скромніша бібліотека Стефана Яворського (1658–1722), де було трохи більше 600 книжок, мала «Imitatio» Кемпійця. У каталозі цієї бібліотеки, укладеному самим Яворським у серпні 1721 року, серед книжок з морального богослов'я під номером 209 подана й така: «D. Augustini Meditationis, simul et Thomas a Kempis» («Роздуми св. Августина разом з Томою Кемпійським»). Та, ясна річ, навіть якщо в особистій бібліотеці якогось нашого письменника й не було книжки Кемпійця, то це ще аж ніяк не означало, що він її не читав. Скажімо, в особистій бібліотеці Дмитрія Туптала (1651–1709), як свідчить складений одразу ж після смерті святителя список його келійних книжок, «Imitatio» не було. Але він його чудово знав. Про це свідчать хоч би слова з «Повчання на пам'ять Варлаама та Йоасафа», виголошеного 19 листопада 1705 року в Ізмайлово. У ньому Тома Кемпійський як автор «Imitatio» постає в образі купця, котрий прибув із далеких країв, щоб продати добрим людям надзвичайно коштовну перлину: «Гість із західних країв, чужий чоловік, але з добрим товаром, на ім'я Тома, відкриває свою скриньку, свою, кажу, книжечку про наслідування Христа, відкриває перед нашими очима й показує перлину, що її називають смиренням, чисті ціни горді діти Адама не відають, та навіть сенсу її розуміти не хочуть і про неї не дбають. Але та перлина така коштовна, що й Самому Богові люба. Радо дивиться на неї Цар небесний, Той, Хто у вишніх живий і до смиренних зичливий. «І при тому дивлюся Я, – каже, – на вбогого та на розбитого духом» (Іс. 66: 2). І має та перлина силу підносити вбогого від гноїща й садовити його з князями».

Крім латинського оригіналу, люди старої України могли читати трактат Томи Кемпійського і в численних польських перекладах, адже польську мову знав тоді кожен освічений українець. А перший польський переклад «Imitatio» – «O naśladowaniu Chrystusa Pana kśgą czwogo» – з'явився в Кракові ще 1545 року. Потім книжку Кемпійця видавали по-польському багато разів. Скажімо, тільки в тому ж таки Кракові впродовж XVI століття вона виходила ще тричі. У XVII сто-

літгі польські переклади Кемпійця друкували в Кракові, Вільні, Познані, Каліші, а у XVIII – у Варшаві, Вільні, Каліші, Сандомирі, Познані та Полоцьку. Ясна річ, українці чудово їх знали.

Тим часом старослов'янською мовою, сакральною мовою православної церкви, «Imitatio» вперше переклав Удріште (Орест) Настурел (Udriște Năsturel; бл. 1596–1658) – відомий волоський учений і богослов, який обстоював засади православ'я в полеміці з католиками та протестантами, шурин і радник господаря Волощини, чи, як звучав його офіційний титул, «господаря і воєводи землі Угровлахійської та всього Подунав'я», Матея Басараба (Matei Basarab; 1588–1654). Удріште Настурел мав гарну освіту, яку здобув у Києві й Острозі. Він блискуче знав старослов'янську, грецьку, латинську мови. Отож, на прохання й за кошти своєї сестри Єлени (Elena Năsturel; 1598–1653), дружини Матея Басараба, він і зробив переклад трактату Томи Кемпійця. Цей переклад побачив світ 15 квітня 1647 року в друкарні монастиря Дялу (Dealu), розташованому неподалік від столиці Валахії Тирговіште. Друкарня належала тому ж таки Матею Басарабу й була заснована завдяки підтримці київського митрополита Петра Могили (1597–1647). Повна назва дяльського видання «Imitatio» звучить так: «Книга о Христові подражаніи Божією помощію, повелініем же и всціім иждивеніем пресвітल्या а благочестивыя княгини гаспажды Єлени, началницы Угровлахіи Запланенскоя, супружницы пресвітлаго господаря и воєводи Маттеа Басарабы, трудолюбіем своего ея истаго сородника Ореста Настурела, втораго логофета, от латинскаго на славенскій язык ныні преведенная. Из господарскоя их тіпографіи, яже в Ділском монастыри, міру издася. В літо бытія міра 7155, спасенія же міра 1647, місяца априлія, дня 15 совершися».

Переклад Настурела був добре знаний у старій Україні й поширювався навіть у рукописах. Так, в описаній професором Київської духовної академії Миколою Петровим збірці кінця XVII століття, яка належала бібліотеці Межигірського монастиря, є текст «О подражаніи Христа и о всіх міра суетствіях». Правда, Петров каже, що йому важко судити, чи залежить цей рукопис (а коли залежить, то як саме) від перекладу Удріште Настурела, чи ні. Зрештою, про поширеність перекладу Настурела в старій Україні, мабуть, найкраще свідчить та обставина, що в 1764 році він був наново перероблений і виданий у друкарні Почаївської лаври. Це видання було

здійснене за ініціативою протоархимандрита Василянського Чину Іпатія Білінського (Jerzy Hipacy Biliński; 1704–1771), який у той час був ігуменом Почаївського монастиря, та з благословення єпископа Луцького й Острозького української унійної церкви Сильвестра Рудницького-Любенецького (Sylwester Rudnicki-Lubieniecki; 1717/18–1777). Повна назва цього видання звучить так: «Томы от Кемпис о подражаніи Христа. Душеполезная книга в четыре разделенная, древле прежде літ ста и вящше нікіим трудолюбом [тобто Настурелом] в славенскій язык от латинского преведена, ныні же приліжніе исправлена и благословеніем его преосвященства кір Сілвестра Лубіеніецкаго Рудніцкаго, екзарха митрополіи Кіевскія, Галицкія и всея Россіи, Луцкаго и Острогскаго єпископа, произволеніем же всечестнійшаго отца ієромонаха Іпатія Білінскаго, в святой чудотворной лаврі Почаевской тіпом издана». На початку цієї книжки подано кілька порад щодо того, як її слід читати. Поради такі: «1. Читай щодня якщо й не цілий розділ, то принаймні один параграф... 2. Перш ніж почати читати, збери розсіяні думки, звільняючи розум від зовнішніх турбот і скеровуючи його вгору до Бога; поклич на поміч Святого Духа, проказавши молитву «Царю небесний». 3. Уважно читаючи, вдумуйся в слова, не намагайся прочитати багато, краще мало, та з користю. 4. Коли, читаючи поспіль, знайдеш щось таке, що тебе викриває й сильніше спонукає до чесноти, познач це й читай частіше заради духовного успіху». А завершувати читання слід належною молитвою.

Після цих порад почаївські видавці подали невелику передмову до читача: «К благоговійному читателю». Не маємо ані найменшого сумніву в тому, – сказано тут, – що ти, читачу, прочитавши бодай кілька рядків цієї книги, не тільки будеш її хвалити, але й так її полюбиш, що «не схочеш без неї ані сидіти, ані спати. Бо є в цій книжці якась словесна манна, що безмірно перевершує своєю силою манну старозавітну». Недаром цю книжку шанують і католики, і лютерани, і кальвіністи, і навіть мусульмани. Недаром вона перекладена різними мовами. Саме тому й ми «спробували оновити цю книжку, перекладену по-слов'янському сто сімдесят років тому роботящим Орестом Настурелом, другим логофетом угровлахійської землі». Насамкінець іде заклик до читача: «Прийми з радістю цей невеличкий твір, гідний урятувати твою душу. І коли ти схочеш бути таким, як автор цього твору, воістину будеш щасливий у всіх своїх справах».

Маю сказати, що переклад Настурела був далеко не єдиним перекладом «Imitatio» старослов'янською (чи книжною українською) мовою. Наприклад, у 1726 році ще один такий переклад Томи Кемпійського зробив святий Антоній Стаховський (1671/72–1740). Вихованець Києво-Могилянської академії, згодом архієпископ Чернігівський, Стаховський був на ту пору митрополитом Тобольським і всього Сибіру. Його переклад так і залишився в рукопису.

Словом, в Україні часів бароко трактат Кемпійця добре знали і в латинському оригіналі, і в польських, старослов'янських, грецьких та інших перекладах. Він був суголосний тій добі, бо тогочасні люди, так само, як і Кемпійець, шукали сенс і виправдання людського життя у взорованій на Христі праведності. Недарма ж пафос «наслідування Христа» проймає всю літературу українського бароко: від «Зерцала богословії» Кирила Ставровецького, виданого в Почаєві 1618 року, до «Зміїного потопу» Сковороди, написаного наприкінці XVIII століття. А ще їм була близька, сказати б, «кордоцентричність» Кемпійця, адже він трактував «серце» як основу людського життя. Він говорив про «бажання серця», «безумство серця», «ворота серця», «глибину серця», «морок серця», «ніяковість серця», «прихисток серця», «спокій серця», «храм серця», про «сердечне прозріння», «сердечний біль», «сердечну глухоту», «сердечну покуту», «сердечну скорботу», про «голе серце», «зле серце», «мирне серце», «холодне серце», «чисте серце»... У цьому сенсі Кемпійець чи не найбільше нагадує мені Сковороду, у чііх творах слово «серце» (якщо я не помилився в підрахунках) зринає 1146 разів. Він вживав це слово куди частіше, ніж ім'я Христа, трактуючи його і як неподільне осереддя душі, і як містичну галузку Божої благодаті, і як думку, і як бездонну душевну глибину, і як арену вічної борні добра та зла. «Серце» в розумінні Сковороди – це єство людини: недарма, перекладаючи трактат Цицерона «De senectute» («Про старість»), він передає цицеронівське «*tu ipse*» («ти сам») словом «сердце».

Зрештою, тогочасній українській людині не могла не імпонувати й основна думка трактату Кемпійця: марність земного життя та його благ. Узяти для прикладу хоч би козацьку зневагу до багатства. Мабуть, самé по собі козацьке життя – перемінне, мандрівне, сповнене всіляких пригод – формувало почуття нікчемності земних благ. Та головне, як на мене, інше: козаки – люди лицарського етосу, для якого багатство – ніщо, а свобода – все. А ще не варто забувати тієї

обставини, на якій наголошував свого часу Микола Костомаров (1817–1885): потреба захищати власну віру породжувала в козаків «релігійну настоєність духа, внутрішнє благочестя, підлеглість життя набожному світогляду». Козаки були оборонцями віри, вояками Христа, схожими на мальгійських кавалерів. Навряд чи помилюся, коли скажу, що Запорозька Січ – то свого роду «православний Афон». Недаром Дмитро Чижевський якось зауважив, що козаки – герої роману Куліша «Чорна рада», в якому змальовані події нашої історії часів Руїни, – висловлюють свої думки ледь не цитатами з трактату Кемпійця, на самісінькому початку якого зринає максима: «Марнота – шукати зникоме багатство й покладати на нього надії».

І попри те, що в другій половині XVIII століття стара козацька Україна поволі відходить у небуття, трактат Кемпійця не втрачає своєї популярності. Тепер він набуває все більшого й більшого поширення серед світської публіки, передовсім із вищих кіл. Це було пов'язане з «пієтистськими» настроями доби, зокрема з масонським рухом, адже в колі масонів «Imitatio» належало до настільних книжок. Досить пригадати хоч би життя і творчість одного з найвідоміших українських масонів, вихованця Києво-Могилянської академії, поета й перекладача, засновника ложі «Девкаліон» Семена Гамалії (1743–1822). Ось я беру в руки три книги його листів («Письма С. И. Г.»), видані в типографії Московського університету в 1832–1839 роках, і відразу ж натрапляю на епіграф: «Читай такі книжки, які викликають не так інтерес, як сердечну скруху. Хто хоче досягти внутрішнього й духовного життя, той має уникати юрби на манір Ісуса Христа». Що це? Слова Кемпійця з XX розділу першої книги «Imitatio». А в самих листах Гамалія безугавно цитує Святе Письмо й невеличке коло своїх улюблених авторів: Августин, Йоганн Арндт, Джон Мейсон і, звісно ж, Тома Кемпієць. Наприклад, у першій книзі він пише: «Здається, ми колись говорили про те, як корисно за всіх обставин розкривати книгу Томи Кемпійського й читати те, що розкрилося, але завжди з молитвою». А ось думка з листа, поданого в другій книзі: «Не може бути, щоб людина не мала в цьому світі жодного клопоту чи страждання, а надто та, яка удостоїлась честі йти по шляху відродження й пізнати, що значить нести за Христом свій хрест, тобто наслідувати Його, – про це свідчать як слова Святого Письма, так і думки тих, хто ходив тим шляхом, – як можна ясно бачити в тридцятому розділі третьої кни-

ги Томи Кемпійського». А в одному з листів Гамалія розповідає про те, як помирав у нього на очах Микола Новиков, чоловік, якого він дуже любив. Новиков, пише Гамалія, довго страждав від недуги. Аж ось, 31 липня 1818 року, о пів на п'яту ранку, він відійшов у вічність. «Після цього, – продовжує Гамалія, – я читав сорок другий розділ третьої книги Томи Кемпійського, який і вам раджу прочитати, щоб жити в страхі Божому та в любові один до одного». І про що ж сказано в тому розділі? Про те, що не слід убачати свого щастя в іншій – нехай навіть найдорожчій тобі – людині, про те, що, коли ти збагнеш щастя як життя у «вічно живій істині, тебе не буде печалити ані смерть, ані розлука з другом». Ось так у найтрагічнішій миті свого життя Гамалія пробував шукати розради в трактаті Кемпійця. Але Гамалія звертався до «Imitatio» не лише в такі миті – він звертався до нього повсякчас. Трактат Кемпійця був для нього свого роду дзеркалом, конче потрібним «для спостереження за думками й фантазією», як писав він в одному з листів.

Зрештою, інший великий українець – Микола Гоголь (1809–1852) – так і називав «De imitatione Christi»: «духовне дзеркало». Гоголь читав цей твір у французькому перекладі. Наприклад, у грудні 1844 року він пише до свого щирого приятеля Петра Плетньова: «Дивись, як добре сказано в «L'imitation de Jésus-Christ». А далі цитує завершальну фразу восьмого розділу першої книги: «Nous croyons quelquefois nous rendre agréables aux autres, par une liaison que nous formons avec eux; et c'est alors que nous commençons à leur déplaire par le dérèglement de moeurs qu'ils découvrent en nous» («Ми хочемо іноді догодити іншим, знайомлячись із ними; та, навпаки, якраз тоді й стаємо їм нелюбі, коли вони все більше й більше бачать наш моральний безлад»). Як на мене, роль трактату Кемпійця в житті Гоголя чи не найкраще показує один трохи дивний сюжет, докладно переказаний Сергієм Аксаковим в «Історії мого знайомства з Гоголем».

Сюжет такий. На початку 1844 року Гоголь писав Аксакову з Ніцци у відповідь на його лист: «Одне тільки мені сумно було читати, а власне те, що на душі у вас неспокій і тривога. Я перебрав усі засоби, які тільки могли мені надати мої не надто великі знання, а також деякий внутрішній, душевний досвід. І, благословившись, наважився послати вам один засіб проти душевних тривог, який мені дуже допомагає. Шевирьов вручить вам його як подарунок на новий рік. Хоч він уже давно настав, але я хотів би, щоб для всіх

моїх друзів настав новий рік душевний...». Аксаков страшенно зрадів. Він чомусь подумав, що Гоголь хоче надіслати йому другий том «Мертвих душ». Але ні. Гоголь мав на думці зовсім інше. Згаданому в листі Степану Шевирьову він написав ось що: «Мені здається, судячи з листів і твоїх, і інших, що всі ви, тобто і ти, і Погодін, і Аксаков, часто страждаєте від душевного неспокою і тривоги. Вони мають різні причини, але їх можна звести до одного спільного знаменника. Я надсилаю вам один засіб, мною вже випробуваний, який, певно, допоможе вам частіше входити в себе, а разом з тим чинити опір усякому душевному неспокою. До цього листа я додаю лист до вас усіх. Ти прочитай його відразу (спершу сам) і купи негайно ж у французькій крамниці чотири мініатюрні примірнички «Наслідування Христа» – для себе, Погодіна, С. Т. Аксакова і Язикова. Ні книжок не віддавай без листа, ні листа без книжок, бо в листі є рецепт вживання самого засобу, до того ж я хочу, щоб це був нібито подарунок на новий рік, даний з моїх власних рук». І що ж написав Гоголь у тому нібито новорічному листі-«рецепті» до всіх чотирьох? Що означав для нього трактат Кемпійця? «Вітаю вас із новим роком, друзі мої, і від усього серця бажаю вам душевного спокою, тобто того найкращого, що ми повинні бажати один одному. Я відчуваю, що ви часто буваєте неспокійні духом. Є якась повсюдна нервово-душевна нудьга: далі вона повинна бути ще сильніша. У такому разі потрібна братерська взаємна допомога. Я надсилаю вам пораду – не легковажте нею. Вона йде прямо з душевного досвіду, випробувана й поєднана з моєю приязню до вас. Присвятить одну годину вашого дня турботі про себе, проживіть цю годину внутрішнім, зосередженим у собі життям. Такий стан може навіть вам душевна книжка. Я посилаю вам «Наслідування Христа» не тому, що нема нічого вищого й кращого за неї, а тому, що на той ужиток, на який я вам її призначу, не знаю іншої книги, яка була б краща за цю. Читайте щодня по одному розділу, не більше, якщо ж розділ великий, – поділіть його навпіл. А після читання подумайте над тим, що прочитали. Погляньте на прочитане з усіх боків, щоб, зрештою, збагнути й побачити, як саме воно може стосуватися вас, у тому колі, в якому ви обертаєтесь, у тих умовах, в яких ви перебуваєте. Гоніть від себе думку, начебто багато чого, поданого в ній, стосується чернечого чи якогось іншого життя. Якщо вам так здається, значить, ви ще далекі від справжнього смислу й бачите лише букви. Спробуйте зрозумі-

ти, як можна все це втілити в життя, серед світського галасу й усіх тривог. Оберіть для цього душевного заняття годину вільну й необтяжену, ту, що була б початком вашого дня. Найкраще відразу ж після чаю чи кави, щоб і сам апетит не відволікав вас. Не змінюйте цієї години й не використовуйте її для чогось іншого. Навіть якщо ви й не побачите вже невдовзі користі від цього, навіть якщо через це решта вашого дня й не стане спокійнішою і кращою, не зупиняйтесь і йдіть. Усього можна добитися й досягти, якщо ми безугавно і з усе більшою силою будемо посилати з наших грудей повсякчасне до того поривання. Бог вам у поміч. Прощайте».

Важко сказати, як сприйняли цей «новорічний» подарунок Гоголя Погодін, Шевирьов і Язиков, а от Сергій Аксаков був не тільки збентежений, але й розгніваний. Ці почуття легко побачити навіть у листі Аксакова до Гоголя, написаному через кілька місяців. «Мені п'ятдесят три роки, – каже Аксаков. – Я читав Тому Кемпійського ще тоді, як ви й не народились». І ось ні з того ні з сього «ви саджаєте мене, немов хлопчиська, за читання Томи Кемпійського, анітрохи не знаючи моїх переконань, та ще як? У певний час, після кави, поділяючи читання розділу, наче на уроки... І смішно, і досадно... І в попередніх ваших листах деякі слова наводили на мене сумнів. Я боюсь, як вогню, містицизму; а здається мені, він у вас таки прозирає... Терпіти не можу моральних рецептів, чогось схожого на віру в талісмани... Ви ходите по лезу ножа!».

Та головне полягає, зрештою, не в тому, ходив чи не ходив Гоголь по лезу ножа, медитуючи над трактатом Кемпійця. Головне полягає в тому, що він це робив. І можна з певністю сказати, що за часів романтизму так робив не один тільки Гоголь. Здається, «Imitatio» цілком відповідало самому духу доби романтизму з її стрімким поривом *ins Blaue*. Взяти хоч би членів Кирило-Мефодіївського братства. Серед книжок, залишених Миколою Гулаком (1821–1899) Миколі Костомарову, значиться й видання: «Thomas a Kempis. Die Nachahmung unsers Herrn Jezu Christi». Очевидно, цей запис від кінця лютого 1848 року Гулак робив по пам'яті, бо він досить дивний принаймні за граматику. Ідеться, ясна річ, про якийсь німецький переклад трактату Кемпійця, про якесь видання на зразок аугсбурзької книжки 1842 року «Thomas von Kempis vier Bücher von der Nachahmung Jesu Christi». Тим часом сам Костомаров надавав перевагу французькому перекладові Кемпійця. Не сумніваюсь, що він

читав Кемпійця не раз і дуже-дуже уважно. Принаймні ця книжка справила на нього величезний вплив. Хіба ж ні, коли на заручини він дарує своїй нареченій Аліні Крагельській не що інше, як «Imitatio» у французькому перекладі! І в присвяті Костомаров пише так: «Від Бога призначена подруго життя Аліно! Приносячи вам у подарунок цю книгу, я прошу вас понад усе, чого міг би просити жених у своєї нареченої, з глибокою увагою прочитати все, що написав тут великий автор, засвоїти дух цього твору, особливо ж зберегти у своїй пам'яті й у своєму серці написане на сторінці 178 і далі, і взагалі, так сприйняти «L'imitation de Jésus-Christ», щоб за допомогою всевладної благодаті вам стала ясна, як день, та велика спасенна думка, 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 у 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. З'єднуючись з вами шлюбом, я не прошу вас любити мене, а прошу любити Христа, і Той навчить вас, як любити і мене, і все навколо. Благаю вас не раніше йти до шлюбного вінця, як тоді, коли, не вводячи в оману себе, відчуєте, що ви приготовані неухильно йти шляхом, позначеним для нас на землі, в душі любові Христової». Що це, як не трохи незграбно висловлена й екзальтовано-романтична візія не лише шлюбу, але й життя взагалі, візія, навіяна трактатом Кемпійця! Коханій Костомарова було тоді всього шістнадцять. Важко сказати, що вона думала, читаючи і цю присвяту, і саму книжку, та навряд чи цій юній леді могло навіть наснитися, які тяжкі випробування випануть на її долю вже невдовзі.

Не менше важив трактат Кемпійця і для нашого великого поета Тараса Шевченка (1814–1861). Він читав його в російському перекладі Михайла Сперанського. Перше видання цього перекладу, зробленого з антверпенської повної збірки творів Кемпійця 1607 року, з'явилося в Санкт-Петербурзі в 1819 році. Воно мало назву «О подражании Христу, четыре книги Фомы Кемпийского. С присовокуплением избранных мест из других его творений. Перевод с латинского» (XVI, 556 с.). Друге видання цієї книжки вийшло в 1821 році, третє – у 1835-му. А вже після смерті Сперанського його переклад видавався ще вісім разів: у 1845, 1848, 1854 роках і пізніше.

Не знаю, коли саме Шевченко прочитав «Imitatio» вперше. Можливо, це сталося в 1843 році, коли він познайомився з княжною Варварою Репніною (1808–1891). Княжна була дуже набожна, екзальтована і, я б сказав, невідцьогосвітня жінка. Досить поглянути на те, як вона змальовує сама себе в повісті «Дівчинка»: «Вона має вогненні почуття, її очі зблискують розумом, та здебільшого виражають глибокий сум і, немов дві ясні зорі на хмарному небокраї, освітлюють бліде виснажене обличчя, привабливе для тих, хто не боїться осінньої завірюхи, цвинтарів і островів». Так чи інакше, любов княжни до поета мала виразне релігійне підложжя. Можливо, саме Репніна й порадила Шевченкові читати «Imitatio» Кемпійця. «...Я хотіла, щоб він був неодмінно святий і променистий, – писала княжна про свої почуття до поета Шарлеві Ейнару 27 січня 1844 року, – щоб він поширював істину силою свого незрівнянного таланту, і я хотіла, щоб усе це відбувалося через мене. О, хитрість і підступність «я», цього ненаситного «я», яке не хоче вмирати і яке я не в силах сміливо вбити!» Тут усе суголосне Кемпійцеві, а особливо думка про смерть свого «я», тобто про свою «смерть для світу». Та особливо яскраво релігійний пафос княжни проступає в записці, переданій Шевченкові 9 листопада 1843 року (перед тим поет добряче напився на якійсь вечірці). Алегорії тут такі прозорі, що їх не варто навіть коментувати: ангел – Репніна, поет – Шевченко. «Ангел-хранитель поета сумно літає над його головою, обтяженою грішним сном. Він зупиняє свій політ, його очі повні хворобливої любові. Він окриває його крилами – і молитва, яку тільки можуть скласти небожителі, злітає з його губ за довірену йому чашу, в яку Творець налив так багато прекрасного! Гріх і спокуса пробують похитнути чашу, і чистий, золотий струмінь на самісінькому краю ось-ось вилетіть з неї у бруд пороку... Гаряча сльоза падає з очей ангела на серце поета – вона його пропекла й обновила: він не загине! І каюття убирається в білі шати, наче невинність». Чи ж дивина, що містична поема «Тризна» – твір, котрий, як казав Альфред Єнсен, є «ключем до внутрішнього життя Шевченка», має присвяту: «На пам'ять 9 листопада 1843 року, княжні Варварі Миколаївні Репніній!» Ця поема – не що інше, як відлуння щойно цитованої записки Репніної.

А ось прикінцеві рядки повісті «Дівчинка», чиїм першим читачем був Шевченко. Княжна змальовує тут себе в образі ліри, всі

струни якої порвані. Усі, крім однієї. Це струна «християнської любові, що служить їй ніби перекинутим через безодню місточком, по якому вона ходить до людей, а люди до неї. У цій безодні серця жевріє істинна віра, і всі порвані струни від повіву благодаті линуть до неба, і та, котра вистраждала *тут* своє серце, чекає *там* у сто разів більше слави, радощів, любові, ніж могла б їх мати в цій оманливій долині, якби всі струни її душі залишилися цілими!» І нарешті, фінальний акорд: «Проїшли роки, і ось одинока могила, на кам'яному нагробку якої викарбувані слова: «Прийдіть до Мене, усі струджені та обтяжені, – і Я вас заспокою!»». «Марнота марнот» у стилі Кемпійця.

А всього через кілька років Шевченко опиняється за заслання, «в степу безкраім за Уралом». І тепер змальований Репніною образ «безодні серця» все частіше й частіше зринає в його пам'яті. Він починає бачити в цьому образі втілення душевного пекла, так, наче ти йдеш вузесенькою стежиною понад темною бездонною прірвою. Ось хоч би рядки з листа поета до Михайла Лазаревського від 20 грудня 1847 року: «...Спершу я сміливо заглянув лихові в очі. І думав, що то була сила волі над собою, аж ні, то була гордість сліпая. Я не розглядив дна тії безодні, в котору впав. А тепер, як розглядив, то душа моя убогая розсипалась, мов пилина перед лицем вітра. Не похристиянській, брате мій, знаю, а що ж діяти? Опріче того, що нема з ким щире слово промовити, опріч нудьги, що в серце впилася, мов люта гадина, опріче всіх лих, що душу катують, – Бог покарав мене ще й тілесним недугом...». Мабуть, тепер поет раз по раз згадував прикінцеві слова повісті «Дівчинка», а разом з ними – і трактат Кемпійця. 28 лютого 1848 року він пише Репніній: «Учора я просидів до ранку й не міг зібратися з думками, щоб закінчити лист; якесь безроздумне почуття охопило мене («Прийдіть до Мене, усі струджені та обтяжені, – і Я вас заспокою»). Перед благовістом до заутрені прийшли мені на думку слова Розп'ятого за нас, і я ніби ожив, пішов до заутрені й так радісно, чисто молився, як, може, ніколи досі. Я тепер говію і сьогодні причастився – хотів би я, щоб усе моє життя було таким чистим і прекрасним, як сьогоднішній день! Якщо у вас є перше або хоч друге видання книги Томи Кемпійського «Про наслідування Христа», переклад Сперанського, то пришліть, ради Бога».

Не знаю чому, але княжна не змогла виконати прохання свого щирого друга. Тоді поет спробував сам розшукати книжку Кемпій-

ця – марно, її ніде не було. Уже 1 січня 1850 року він знову пише Репніній, яка жила тоді в Одесі: «Я тепер, як той, хто падає в безодню, готовий ухопитись за все – жажлива безнадія! така жажлива, що сама лиш християнська філософія годна боротися з нею. Я вас попрошу, якщо можна дістати в Одесі – бо тут я не знайшов, – прислати мені «Про наслідування Христа» Томи Кемпійського. Тепер одна-єдина моя розрада – Євангелія. Я читаю її просто так, щодня й щогодини». Цього разу княжна, не гаючись, дістала книжку Кемпійця і надіслала її Шевченкові в подарунок. Кажуть, поет дуже дорожив цією книжкою. Уже влітку 1857 року, назавжди покидаючи Новопетровське укріплення, він подарував «Imitatio» своїй улюблениці, чотирирічній Наталочці Усковій, написавши таку присвяту: «Милій розумничці Наталочці від дяді Тараса Шевченка».

А трохи раніше, десь на початку березня 1855-го, у Римі Іполит Володимир Терлецький (1808–1888) завершить роботу над першим перекладом «Imitatio» живою українською мовою, який побачить світ друком. Власне кажучи, переклад трактату Кемпійця живою українською мовою на той час уже був – його зробив іще в 1836 році Іван Вагилевич (1811–1866). Однак про цей переклад мало хто знав. Принаймні Терлецький про нього не відав. І це при тому, що в той самий час, коли Терлецький готував до друку переклад «Imitatio», він і листовно, й особисто спілкувався з колишнім близьким приятелем Вагилевича Яковом Головацьким. Та й загалом, Терлецький мав із галичанами дуже жваві зв'язки. Згадаймо хоч би той розголос, що набула його видана в Парижі 1849 року «релігійно-політична брошура» «Słowo Rusina ku wszej braci szczyru słowiańskiego o rzeczach słowiańskich» («Слово русина до всіх братів слов'янського роду про слов'янські справи»), де він обстоював ідеї, дуже близькі до ідей Кирило-Мефодіївського братства. Або й те, що після закриття очолюваного ним місіонерського центру на Вавилонській вулиці в Парижі, Терлецький пожертвував геть усе майно, яке тільки можна було переслати поштою, львівському Народному Дому.

До речі, мабуть, якраз закриття паризького місіонерського центру, який Терлецький вважав справою свого життя, і спонукало його взятися за переклад Томи Кемпійця. Душа його була тоді вкрай збентежена. Сам він згодом казав, що хотів узагалі покинути Європу, «усамітнитися де-небудь у монастирі в Ліванських горах

і закінчити своє життя в молитві й покайні». «Яким був стан моєї душі, – продовжував Терлецький, – про це розповісти важко. Моя душевна скорбота рівнялась печалі матері, яка змушена сама засудити на смерть своє рідне дитя!» Але перш ніж вирушити з Рима на Схід «з горем, яке лягло тягарем на серце, з розчаруванням у душі та з наміром відійти від марноти цього світу в тиші мирної обителі», він пробував знайти спокій «in angello cum libello», перекладаючи рідною мовою «Imitatio» Томи Кемпійця.

Свій переклад він відкрив передмовою під назвою «Слово до наших земляків», яку написав 12 березня 1855 року. «Маленьку, но важненьку книжечку, – каже тут Терлецький, – приносимо вам, возлюблені земляки, во хвалу Божу та во спасенну пользу душам вашим. Создатель її монах, як се видно з його річі, смирення ради пустив її в світ безіменно, общий гомін причитав її нікому Томі з Кемпіса, но в сії послідні времена учені стали перечити йому слави сього сочиненія, та й стязуються до нині». Мовляв, одні стверджують, що її автором був знаменитий богослов Жан Шарль де Жерсон (1363–1429), інші наполягають на тому, що ним був монах-бenedиктинець XIII віку Джованні Герсен (Giovanni Gersen), треті називають інших можливих авторів, але ми, тримаючись думки більшості, вважаємо ним Тому Кемпійця, «о котром не багато що знаємо, та лиш повторити можемо ізреченіє о нім святої церкви – яко книжечку сію написав з духа Божого». Одного вже цього, продовжує Терлецький, було б досить для похвали книжки Кемпійця, та, щоб іще більше заохотити вас до читання, скажу також те, що «вона в церкві перше по Святім Писанію держить місце, а відколи появилася на світі, то можна сказати, що всім освятившимся була вона насладженієм щодневним, укріпленієм і вождем». Потім Терлецький говорить про те, як слід читати цю книжку, щоб мати якнайбільшу духовну поживу: «Перше всього треба твердо постановити у себе не пропустити ні одного дня, щоб не перечитати хоча б невеликого якого кусочка з сеї книжки...». Крім того, продовжує він, треба підготувати свою душу до читання «піднесенням мислі до Бога... Не читати же поспішно, но по легеньку, з розсудком, та все розтолкуючи собі, найпаче же приліпляся сьому, що найбільше до кого пристає. В чтенію не іскати самого просвіщенія розуму, но паче сього, щоб серце торкнулося глибоким чувством любові Божої та поревновало совершенно сим правилам в своїм житію...».

А насамкінець треба прохати Бога, щоб «сім'я се духовне в серці сохранилося, возросло та й принесло обильний благий плід». Той, хто читатиме книжку Кемпійця саме так, поза сумнівом, стане «істинним подражателем Ісуса Христа». А далі Терлецький коротко розповідає про історію перекладів трактату Кемпійця. «Язык наш руський, – каже він, – сія таки істинно найкраснійша і найспівнійша галузь широко розпростореної слов'янської бесіди, до сього часу не мав переклада сеї книжечки, котру многократно мало не на всі вже язики світа переводили. Та і з наших слов'янських нарічій, не знаю, чи котрий ще лишен єсть сього. На церковний бо язык була она переведена ще в 1647 г. Орестом Настурелом, а 1764 було зділане в лаврі Почаївській друге ісправлене ізданіє. Чехи мають кілька. Ляхи щось зо п'ять, а москаль зо три переклади сеї книжечки». А чому досі не було її перекладів нашою живою мовою? На це питання Терлецький відповів так: «Правда, що то наша ся ось бесіда від скількох вже століть оставлена була простому лишень народові, буцімто якесь поврежденне нарічіє. Та ще і нині одні її подають за відтінъ то російського, то польського языка... Забули якось всі, що наш язык один з перших розцвівся між всіми слов'янськими бесідами в наших народних прелюбимих думках, що одні з найстарших пом'яників слов'янської словесности, які нам ся остали, н. пр.: «Слово о полку Ігоря», «Літопись Нестора», «Правда руськая», і на нашій землі, і нашим языком були списані». І нарешті, звернені до книжки заключні слова Терлецького: «Іди ж вже, книжечко маленька, з благословенієм Божим в світ межі нашії люди. Неси і засівай зерно святе, там ще роля сердець добра і жизна, то в Богу надія, що приймєся оно та й принесє обильний плід істинного християнського життя, його же ніхто постигнути не здужає, сли не возжелає подражати Христу, носячи за нїм хрест свій, о которого не тяжко на сей юдолі плачу, находить бо ся він рівно в хаті убогого селянина і в палатах великих панів».

Ця книжка вийшла друком у Перемишлі 1862 року. Її повна назва звучить так: «Подражанья Ісуса Христа книжок четиры. Сочиненіє Томи з Кемписа каноника по правилам свят. Августына. Переведеніє з латыньского на рускій язык Ипполитом (Владиміром) Андреевом Терлецким, попом святои словянско-католической церкви, святого богословія и врачества доктором, мисіонером апостольським».

«Терлецький був сином доби романтизму», – напише згодом Іван Лисяк-Рудницький. Можливо, додам я, Терлецький був останнім видатним сином цієї доби в Україні. Але історія української «кемпініани» на цьому, звісно, не завершилась. Досить пригадати, що в 1891 році Ставропігійський інститут у Львові видає новий переклад трактату Кемпійця «О наслідуванні Ісуса Христа». Його автором був відомий громадський діяч, педагог, письменник і видавець Юліан Насальський (1847–1913). А вже в 1920-х роках з'являються переклади «*De imitatione Christi*», зроблені єпископом Йосифом Боцяном (1879–1926) та надзвичайно глибокою, а в чомусь і загадковою письменницею Наталеною Королевою (1888–1966), майбутньою авторкою «Подорожнього» й «*Quid est Veritas?*» («Що є Істина?»). І в цей же час Віктор Петров-Домонтович (1894–1969) розпочинає вивчення філософії з Томи Кемпійського, щоб потім перейти до Сковороди – так твердив Юрій Шевельов у статті «Віктор Петров, як я його бачив». Пройде ще трохи часу, й один з героїв «Повісті про останній сірник» Ігоря Костецького (1913–1983) скаже: «І це всім нам веління: *in imitatione Christi. Vita in imitando Christum*» («до наслідування Христа. Життя в наслідуванні Христа»)...

Але то вже тема окремої розмови. Я говорив тут про сприйняття Кемпійця в Україні за часів бароко й романтизму власне тому, що, як стверджував колись Дмитро Чижевський у своїй варшавській книзі 1934 року «Філософія Г. С. Сковороди», саме ці два стилі наклали чи не найсильніший відбиток на духовне обличчя сучасної української людини. Мабуть, так воно і є. Недаром же Райнер Марія Рільке в «Пісні про Правду» («*Das Lied von der Gerechtigkeit*») порівнює українську душу з безоднею: «І в цій землі, де могили – як гори, люди – немов безодні. У їхніх глибинах темно й тихо, а їхні слова – лиш тоненькі хиткі місточки над їхнім справжнім життям. Інколи темні птахи злітають з курганів. Іноді дивовижні наспіви спадають у людей і щезають в їхній глибині, а птахи розчиняються в небі. Усе безмежне, куди не глянь. Навіть хати не рятують від цього безмежжя; їхні маленькі віконця сповнені ним. Тільки в темних кутках стоять старовинні ікони, неначе Божі верстові стовпи, і світло від бляклих лампадок тиняється в них, мов заблукале дитя в зоряній ночі». Мені здається, що одним із тих «тоненьких хитких місточків» над безоднею ось уже кілька століть поспіль є для української людини книга Томи Кемпійського «*De imitatione Christi*».

ФЕНОМЕН СТАВРОВЕЦЬКОГО

Кирило Транквіліон Ставровецький (пом. 1646), поза всяким сумнівом, належить до найяскравіших постатей в українській інтелектуальній традиції. Богослов, філософ, проповідник, поет, перекладач, друкар, церковний діяч, педагог... Це була добре освічена, глибока, органічна й дуже темпераментна людина, яка сміливо торувала нові стежки. Недарма, коли мова заходить про Транквіліона, історики літератури, філософії й богословія часто вдаються до окреслення «перший». Так, із його книгами пов'язують початок бароко в українській літературі. Про це писав ще в 1942 році Дмитро Чижевський¹⁵⁰. І, мені здається, Чижевський не помилявся. Можливо, саме Транквіліона він мав на думці й тоді, коли стверджував: для бароко характерне «якесь своєрідне та в кожному разі «неприродне» сполучення надзвичайної сміливості нових думок та устремлінь з тяжінням до традиції, та ще часто традиції «прастарої»...»¹⁵¹. І далі: «Людина бароко не лише прагне нового, зміни, оригінальності, вона *не має страху* перед новим. Але поруч з цим людині бароко питома глибока пошана, повага до старовини, до традиції, в якій бароко вбачає та шукає вічне, неперехідне...»¹⁵². А щό нового бачив Чижевський у Транквіліона? Наприклад, «філософію серця». Він гадав, що історію українського

¹⁵⁰ Чижевський Д. Історія української літератури. Книжка друга. IV. Ренесанс та реформація. V. Барок. – Прага, 1942. – С. 50. Цю свою оцінку він повторить і в книзі «Історія української літератури. Від початків до доби реалізму» [див.: Чижевський Д. Історія української літератури. Від початків до доби реалізму. – Нью-Йорк, 1956. – С. 253, 294, 307].

¹⁵¹ Чижевський Д. Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України // Арка. – Мюнхен, 1948. – Ч. 3–4. – С. 9.

¹⁵² Там само.

«кордоцентризму» слід розпочинати з трактату Транквіліона «Зерцало богословії»¹⁵³. Не знаю, як щодо «філософії серця», але вже напевно можу погодитися з думкою тих авторів, які стверджували, що «Зерцало богословії» було «першою догматичною системою в українському православному богословії»¹⁵⁴. Цю думку висловив іще в 1856 році Віктор Аскоченський у книзі «Киев с древнейшим его училищем Академиєю»¹⁵⁵. Та, може, найкраще й найдокладніше писав про це Олексій Родоський, енергійно підкреслюючи «особливе значення «Зерцала богословії» в руській літературі й історії»¹⁵⁶. Мовляв, «за задумом автора, воно було призначене для читача як наука пізнання Бога й самого себе, а водночас як навчальний посібник юнацтву з богословія. Тому воно є зразком власне богословської, а не філософсько-богословської системи, побудованої згідно з прийомами схоластичної філософії, що має на меті підвести релігійні істини під філософські рубрики»¹⁵⁷. І ця книжка, наголошував історик, є оригінальною працею. Ясна річ, Транквіліон чудово знав «Точний виклад православної віри» Іоана Дамаскіна, «але ні загалом, ні в окремих трактатах, ні за їхньою будовою й розташуванням ці дві системи не схожі одна на одну. Сказане ним у заголовку «Зерцала», мовляв, «сія книга избрана от многих книг богословских», указує лише на головні джерела, що ними були для Транквіліона твори святих отців та вчителів церкви, і він наводить чималі уривки з творів св. Діонісія Ареопагіта, Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Дамаскіна й інших»¹⁵⁸. Як система догматичного богословія, продовжував Родоський, «Зерцало богословії» має свої недоліки. Скажімо, «у ньому розкрито не всі догмати, а деякі –

¹⁵³ Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 114.

¹⁵⁴ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. II (XVII ст.). Вид. друге. – Нью Йорк; Київ; С. Бавн Брук, 1990. – С. 219.

¹⁵⁵ Див.: Аскоченський В. Киев с древнейшим его училищем Академиєю. – Киев, 1856. – Ч. I. – С. 66. Див. також: Порфирьев И. История русской словесности. Ч. I. Древний период: Устная народная и книжная словесность до Петра В. Изд. 3-е. – Казань, 1879. – С. 586; Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. – Казань, 1898. – С. 269; та ін.

¹⁵⁶ Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг, хранящихся в библиотеке с.-петербургской духовной академии. Вып. первый: 1491–1700 г. включ. – Санкт-Петербург, 1891. – С. 77.

¹⁵⁷ Там само. – С. 82.

¹⁵⁸ Там само.

надто коротко й неясно, зокрема вчення про збавлення людського роду, про особу Ісуса Христа, а, наприклад, наука про сходження Святого Духа викладена темно й заплутано; натомість надто велику увагу приділено темному царству сатани й світлому царству Христа, людському нечестю й заклику грішників до покаяння, сатані та його підступам, «зіло красным нравоченіям» тощо. І все це прикрашене барвистими картинами, яскравими й експресивними фантазіями, квітчастими виразами...»¹⁵⁹. Та нехай там як, «Зерцало богословії» важко переоцінити, бо воно є надто важливою віхою в історії православної догматики, а ще «дорогоцінною історичною пам'яткою духовної просвіти взагалі, зокрема рівня богословської науки в українських [южно-руських] братських школах, які з'явилися наприкінці XVI століття внаслідок потреби змагатися з недругами православ'я»¹⁶⁰. Іншими словами, православна догматика від часів Хрещення України-Русі й аж до зламу XVI–XVII століть була вкрай консервативна. «Точний виклад православної віри» Іоана Дамаскіна – ось її альфа й омега. І тільки потужний тиск з боку Заходу, тобто з боку Реформації та потридентського католицизму, змусив православних богословів вийти із цього летаргічного стану.

Слід зазначити, що Родоський не був ані першим, ані останнім, хто висловлював таку думку. Ще на початку XIX століття вона виразно звучала в праці Олексія Болховського про катехізис Петра Могили. «...Православна руська церква, – писав цей автор, – до XVII століття не мала жодної потреби у власних символічних книгах, а задовольнялася в пізнанні своєї віри творами стародавніх святих отців та «Викладом віри» святого Іоана Дамаскіна. Але в XVII столітті всяна в нашу церкву іноземцями полова змусила її замислитись над тим, як уберегти своїх дітей від пошесті ясным *викладом* того, що є в апостольській східній вірі православне, а що, навпаки, неправославне й хибне»¹⁶¹. Ту ж саму картину змалює вже в 1937 році й Георгій Флоровський у своїй книзі «Історія русско-

¹⁵⁹ Там само. – С. 82–83.

¹⁶⁰ Там само. – С. 83.

¹⁶¹ Рассуждение о книге, именуемой «Православное исповіданіє віри», сочиненной киевским митрополитом Петром Могилою, читанное в публичном собрании Санкт-Петербургской Академии 1804 года генваря 25 дня кандидатом богословии Алексеем Болховским. – Санкт-Петербург, 1804. – С. 4–5.

го богословія». Власне кажучи, ця «історія» починається в нього з України зламу XVI–XVII століть, тобто від часу «зустрічі» православного богословія із Заходом¹⁶². Виходить так, що саме українські богослови кінця XVI – початку XVII століть поклали край *тотальному пануванню традиції*. І першим це зробив Кирило Транквіліон Ставровецький у своєму «Зерцалі богословії», що вийшло друком у Почаєві 12 березня 1618 року.

Певна річ, Транквіліон чудово розумів усю значущість і вагу свого «Зерцала». Недаром він послав зміст книги та її основні тези («исповіданіє віры») на розгляд одному з найавторитетніших українських богословів і подвижників, «старому афоніту» Йову Княгиницькому. Не знаю, коли саме це сталося. Можливо, уже після того, як «Зерцало» було надруковане, хоч Княгиницький і не відав про цю обставину¹⁶³. Так чи інакше, відгук отця Йова з'явився аж 23 серпня 1619 року. Загалом він прихильний, хоч і містить чимало критичних зауважень. Передовсім Княгиницький висловив кілька зауважень щодо науки про Святий Дух. Ось як він формулював одне з них: «...Называет честность ваша исходити Духу Святому от Отца, а не приписал еси «самаго», паки и не придал еси «а не от Сына»; требі то выразні полагати, убо время и літа настоящіи любопрятся в костелі латинском о сем... Мы ж понеже в бесідах, распрах с латиною то радимо, яко «от самаго Отца», а не «и от Сына» Духу Святому исходити, пошто тожде в писаніях «и от Сына» не полагаем»¹⁶⁴. Та й узагалі, на думку отця Йова, слід було б наполегливіше підкреслювати розходження православ'я з неправослав'ям, так, як це робили, скажімо, отці-каппадокійці: «Зри книги Василія, Григоріов и иных, иже православіе укріпляше свое, ересь изнуряют и обличают и своих соблюдают. Аще и свое пишем и правый путь показуем, а кривого и помылного и вреднаго не извѣщаем путником, что се

¹⁶² Див.: Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. – Paris, 1983. – С. 30–56.

¹⁶³ Див.: Харламович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века... – С. 385.

¹⁶⁴ Письмо основателя скитской обители схимонаха Иова к иеромонаху Кириллу Транквиллиону, заключающее в себе критический разбор составленного последним «исповедания веры» // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования). – Киев, 1883. – Т. 1. Приложения. Материалы для истории западно-русской церкви. – С. 222.

есть: или вонтпливость наша, или склонение к оному обою содер-жати по времени мысляще. Се же латина уміет, и греческую віру и свою похваляет, а под покровкою свою на гору, а нашу на низ. Мы же нашу точію славим, а латинскую гонім и обличаем в духу кротости и чистоті языка...»¹⁶⁵. Справді, проповідь конфесійного ексклюзивізму не була для Транквіліона на першому плані. Принаймні, уже перейшовши на бік унії, він, на відміну від Касіяна Саковича чи Мелетія Смотрицького, як підкреслював свого часу митрополит Макарій, «не видавав нічого проти православної церкви»¹⁶⁶. А загальний висновок отця Йова був такий: книгу слід належно й без поспіху відредагувати й друкувати аж після того, як рукопис пройде цензуру добрих знавців православної доктрини¹⁶⁷. Мовляв, «лучше замедлити и прославиться, нежели ускорити и обещеститься»¹⁶⁸. Ясна річ, наявні в книзі «прегрішення» Княгиницький трактував як звичайні недогляди чи наслідок поспіху, а не як навмисне перекручення правди. Але далі йде ось таке повчання: «Ориген скор и в юности творец книг бысть, и сего ради падеся и труды его вотще... Успіша же и пользоваша вселенную и прославишася отцы и учителіе, иже во первых пожиша в пустынях и во скитех в безмолвіи искушаешеся и просвіщающеся; сии же бяху Василие, Григоріе, Иоанн Златоустый и прочіи... Не бывайте, глаголет апостол к римляном в главі 12, мудры о себѣ¹⁶⁹; и весма о своем си разумі и своею премудрости ниже себѣ, ниже прочіих не увіраем, дабы нас кто с апостолом не вопросил: или от вас Слово Божіе изыде, или вас єдиных достиже¹⁷⁰... Вопросы (рече Моисей в главі 32 втораго закона¹⁷¹) отец твоих и возвістят тя, старец твоих, и рекут тя»¹⁷². А потім Княгиницький згадав ще

¹⁶⁵ Там само. – С. 223.

¹⁶⁶ История русской церкви Макария, митрополита Московского и Коломенского. – Санкт-Петербург, 1882. – Т. XI. Патриаршество в России. Кн. II. – С. 339.

¹⁶⁷ На думку Костянтина Харламповича, ця порада означає, що церковна цензура на той час уже існувала, хоч і не була ще обов'язковою [Харлампович К. Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века... – С. 285 прим.].

¹⁶⁸ Письмо основателя скитской обители схимонаха Иова к иеромонаху Кириллу Транквиллиону... – С. 224.

¹⁶⁹ Рим. 12: 16.

¹⁷⁰ 1 Кор. 14: 36.

¹⁷¹ 5 М 32: 7.

¹⁷² Письмо основателя скитской обители схимонаха Иова к иеромонаху Кириллу Транквиллиону... – С. 224.

й Арія, Македонія I, Несторія, Діюскора, які не слухали старших, а тому впали в ересь. «Извістимося, – каже він насамкінець, – и получимо желаемое точію с Божым смиренномудрієм»¹⁷³. Оце нагадування про Оригена, Арія та інших, які буцімто надто вже поклалися на власний розум, не хотіли слухати старших і не мали належного «смиренномудрія», красномовно свідчить про те, що Транквіліон мав репутацію людини, аж ніяк не схильної беззаперечно коритися раз і назавжди встановленій традиції. До речі, через два десятки років автор діалогу «Indicium, to iest Pokazanie cerkwie prawdziwey...» іще раз порівняє Транквіліона з Арієм та Оригеном як людьми «зарозумілими й гордими». Транквіліон та інші православні, котрі прийняли унію, скаже він, «захопились своєю зарозумілістю й гордістю і, як Арій та Ориген, не хотіли облишити свої застарілі пороки, а зазнаючи доган та викриття в беззаконні, не хотіли смиритись і покаятись»¹⁷⁴.

Можливо, якраз оцей *argumentum ad hominem* і викликав різку реакцію Транквіліона на лист отця Йова. Ця реакція була така бурхлива, що переписувач листа Княгиницького навіть не ризикнув її віднотувати, а лиш зауважив: «Отвіт на тот лист, же был полный ярости и гніва, же бы ся прочіи не соблазняли, для того ту его не клал»¹⁷⁵. Та в усякому разі, різку відповідь Транквіліона отцю Йову я б трактував як суто емоційний відрух. Принаймні вже невдовзі Транквіліон цілком охолов, а перед смертю Княгиницького, яка спостигла його 29 грудня 1621 року, відвідав старця й помирився з ним. У «Житті Йова Княгиницького» про це сказано так: «...И бысть на той час іеромонах Кирилл из Замостя, и про глагола к нему [Йову] по еллинску, просящи прощєнія и о молитву, он же такожде отвѣща по греческу ніколико словес»¹⁷⁶. Та по суті справи Транквіліон стояв на своєму. Більше того, уже через кілька місяців після листа Княгиницького, 9 листопада 1619 року, він видав іще одну книгу, яка перебувала «в тісному органічному

¹⁷³ Там само. – С. 225.

¹⁷⁴ Головацкий Я. Ф. Библиографические находки во Львове. – Санкт-Петербург, 1873. – С. 3–4.

¹⁷⁵ Письмо основателя скитской обители схимонаха Иова к иеромонаху Кириллу Транквиллиону... – С. 233.

¹⁷⁶ Жизнь преподобнаго отца Иова ставропигіальной скитской обители чину св. Василія, списана современным іеромонахом Игнатієм из Любарова // Зоря Галицкая, яко альбум на год 1860. – Львов, 1860. – С. 249–250.

зв'язку» із «Зерцалом богословії»¹⁷⁷, – «Євангеліє учительне» (деякі частини «Зерцала» ввійшли до неї майже без змін¹⁷⁸). І Транквіліон наважився друкувати книжку, попри те, що вже сам цей намір після історії з отцем Йовом викликав у колі православних украї негативну реакцію, яка доходила до звинувачень у ересі, погроз відлучення від церкви, ба навіть фізичної розправи. Мабуть, саме заради того, щоб довести всім свою правоту, Транквіліон і надрукував «Євангеліє». Тим паче що ще 19 січня 1614 року цю його працю благословив львівський єпископ Єремія Тисаровський, який був на ту пору одним-єдиним православним архиєреєм у всій Речі Посполитій¹⁷⁹, а в 1616 році працю благословили й чотири східні патріархи через «Асафа, митрополита монемвасійського» (ЄУ, арк. 1 зв., передмова до читача)¹⁸⁰. Отже, Транквіліон мав належні підстави казати, що він надрукував цю книгу «за повеленієм и благословенієм старших» (ЄУ, арк. 1 зв., передмова до читача). Але все було марно – «Євангеліє учительне» сприйняли вкрай вороже. Коли друг отця Йова Захарія Копистенський у своїй «Палінодії» (1619–1622) писав: «Суть еше и другіи нововыникліи легенды, з «постил» розных нажебраныи, недавно з друку поруску выданіи, в которых на многих містцах находятя паденія и погрішеня немалыи так против правой богословіи, як и против догматом церкви апостолской католической всходней»¹⁸¹, – він, поза всяким сумнівом, мав на думці саме «Євангеліє» Транквіліона. І це було далеко не все. Архиєрейський собор Київської митрополії, що відбувся десь у 1621–1622 роках під головуванням митрополита Йова Борецького й за участі перемиського єпископа

¹⁷⁷ Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань, 1914. – Т. I. – С. 109.

¹⁷⁸ Див.: Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века... – С. 385; Ісіченко Ігор, архиєп. Історія української літератури: епоха бароко XVII–XVIII ст. – Львів; Київ; Харків, 2011. – С. 194; та ін.

¹⁷⁹ Див.: История русской церкви Макария, митрополита Московского и Коломенского. – Т. XI. Кн. II. – С. 453–454; Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. II (XVII ст.). Вид. друге. – С. 13.

¹⁸⁰ Тут і далі «Євангеліє учительне» (ЄУ) цитую за вид.: Транквіліон Ставровецкий К. Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619, – зазначаючи в основному тексті відповідний аркуш.

¹⁸¹ Копыстенский З. Палинодія, или Книга обороны... // Русская историческая библиотека. Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. первая. – Санкт-Петербург, 1878. – Ст. 657.

Ісаї Копинського, луцького єпископа Ісаакія Борисковича та холмського єпископа Паїсія Іполитовича, постановив, щоб ніхто з вірян під страхом прокляття не тримав цієї книги ані в церкві, ані вдома, не купував і не читав її, а самому Транквіліонові наказав виправити книжку й видати її після цензури старших¹⁸². Судячи з усього, цю заборону пізніше повторив і Петро Могила. Недаром у грамоті московського патріарха Адріана від 28 лютого 1697 року з приводу того, що унівський архимандрит Варлаам Шептицький у 1696 році передрукував «Євангеліє» Транквіліона, сказано так: «...Которая книга во многих містѣх неправа и церкви нашей противна, и в прежднія літа в Кіеві от бывшаго тогда православнаго митрополита кіевскаго Петра Могили во всіх градѣх та книга купити заповідана, что она от схизматика сдѣлана и в сочиненіи грамматическом велми нечинна и худа...»¹⁸³.

Транквіліон не скорився і цього разу. Десь наприкінці 1625-го або на початку 1626 року він, відмовившись визнати свої помилки, переходить в унію. Очевидно, для нього всі ці пертурбації були дуже болісні, але й для православної церкви, як зазначав іще митрополит Макарій, це була «доволі відчутна втрата»¹⁸⁴. І я б хотів особливо наголосити на тому, що навіть попри засудження «Євангелія учительного» на київському архиерейському соборі, навіть попри свій перехід у лоно унійної церкви, Транквіліон ані на мить не сумнівався в ортодоксальності своєї книги. Принаймні вже восени 1627 року кілька десятків її примірників з'являються в Москві. Як вони туди потрапили, достеменно невідомо, але можна припустити, що про це подбав сам автор. «...Гадаємо, – писав Костянтин Харлампович, – що в Кирила, незважаючи на соборне засудження його Євангелія та на свій перехід в унію, могло вистачити сміливості надіслати в Москву свої книги»¹⁸⁵. Але в Москві вже добре знали і про ухвалу київського собору, і про те, що ав-

¹⁸² Див.: Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – С. 108–109; Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. II (XVII ст.). Вид. друге. – С. 224–225.

¹⁸³ Браиловский С. Н. Один из пестрых XVII-го столетия. Историко-литературное исследование в двух частях с приложениями. – Санкт-Петербург, 1902. – С. 149.

¹⁸⁴ История русской церкви Макария, митрополита Московского и Коломенского. – Т. XI. Кн. II. – С. 337.

¹⁸⁵ Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – С. 109.

тор «Євангелія» перейшов в унію. Недарма цар Михайло Федорович та патріарх Філарет одразу ж доручили розглянути цю книгу українському богослову Афанасію Китайчичу¹⁸⁶, який на ту пору був ігуменом Нікітського монастиря в Переяславі-Залеському. Китайчич дав негативний відгук. Тоді рецензувати «Євангеліє» Транквіліона було доручено двом місцевим книжникам: ігумену московського Богоявленського монастиря Іллі та ключникові Успенського собору Іванові Наседці. І ці двоє, знаючи про відгуки київських архиєреїв та Афанасія Китайчича, заходилися шукати в книзі Транквіліона всілякі «ересі», трактуючи як «ересь» навіть незрозумілі їм граматичні форми. Наприклад, у Транквіліона сказано: «пригвоздили до креста». Рецензенти визнали це за «ересь», мовляв, правильно слід казати «ко кресту». Вони не розуміли, що по-українському «до креста» якраз це й означає¹⁸⁷. А їхній загальний висновок зводився до того, що «все толкованіє Кириллово с богословцы не сходно, с толкованіями богоносных отец не согласно»¹⁸⁸. Поза всяким сумнівом, цей присуд «украї необ'єктивний»¹⁸⁹. Зіграли свою роль і «критична сверблячка» рецензентів, і їхнє незнання української мови, зрештою, «їхнє невігластво, попри всю їхню начитаність»¹⁹⁰.

Так чи інакше, 1 грудня 1627 року цар і патріарх видали спільний указ, згідно з яким «Євангеліє учительне» Транквіліона мало бути конфісковане й знищене. А через три дні, 4 грудня, 60 примірників книги прилюдно спалили. В офіційних паперах про це сказано так: «...По указу государя царя и великаго князя Михаила Федоровича и отца его, великаго государя святейшаго патріарха Филарета Никитича московскаго и всея Русіи, на Москве, на по-

¹⁸⁶ Див. про нього: *Мицько І. З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). – Київ, 1990. – С. 95.

¹⁸⁷ Див.: *Костомаров Н.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Том второй. Господство дома Романовых до вступления на престол Екатерины II. XVII-ое столетие. Изд. третье. – Санкт-Петербург, 1886. – С. 387 прим.

¹⁸⁸ *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – С. 110.

¹⁸⁹ *Харламович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века... – С. 386. Так само поцінував його й митрополит Макарій [див.: *История русской церкви Макария, митрополита Московского и Коломенского.* – Т. XI. Кн. II. – С. 48].

¹⁹⁰ *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – С. 110.

жаре, сожгли 60 книг, что было вышли из Литвы и именовались евангелья учителные слогу Кирила Транквиліона; и тот его слог еретической и составы обличились в тех книгах, что он списал в тех книгах богохулные и мерзкіе слова; и он себе именовал, будто он проповедник слова Божія и будто его слогу ангелы удивились, и то его еретичество все объявилось, за то те книги сожжены; а жег их пристав Григорей Иванов сын Горихвостов»¹⁹¹. Слід особливо наголосити на тому, що серед інкримінованих Транквіліонові «ересей» була й надзвичайно висока авторська самооцінка, що доходила ледь не до визнання власної святості («его слогу ангелы удивились»). Крім того, ці «ересі» були потрактовані вже як цілком свідома спроба письменника таємно поширювати католицизм. Про це красномовно свідчить хоч би «відписка» торопецького воеводи Василя Ромодановського, де сказано, зокрема, таке: «...Писано от тебя, государя, к нам [у жовтні 1627 року], что ведомо тебе, государю, учинилось, что за рубежем черниговской архимандрит Кирилл пристал к латинской вере и впал во многія латинскія ереси, и в литовскія в печатныя книги, и в учительныя евангелія и в иныя книги литовскія печати многія латинскія ереси вводит тайно...»¹⁹².

Книга Транквіліона й пізніше зазнавала в Москві різкої критики. Так, у 1665 році її негативно оцінив справник «печатного двора» ігумен Сергій¹⁹³, у 1679 році Симеон Полоцький за наказом царя Федора III іще раз рецензував «Євангеліє», знайшов у ньому кілька десятків різних «погрішеній» і зробив висновок, що це «сочиненіє велми не доброе»¹⁹⁴. Нарешті, у січні 1690 року на Московському соборі від імені патріарха Йоакима було зачитано повчальне слово, в якому подано реєстр книг, «имеющих единоуміє с папою и с римским костелом». Серед них – усі три книги Транквіліона:

¹⁹¹ Дворцовые разряды по высочайшему повелению изданные II-м отделением собственной его императорского величества канцелярии. Том второй (С 1628 по 1645 г.). – Санкт-Петербург, 1851. – Ст. 821–822.

¹⁹² Отписка Торопецкого воеводы о запрете всяким людям покупать за рубежем книги // Акты Московского государства, изданные императорскою Академіею наук под редакціею Н. А. Попова. Т. I: Разрядный приказ. Московский стол. 1571–1634. – Санкт-Петербург, 1890. – С. 224.

¹⁹³ Див.: Рукописи славянские и российские, принадлежащие почетному гражданину и археографической комиссии корреспонденту Ивану Никитичу Царскому. Разобраны и описаны Павлом Строевым. – Москва, 1848. – С. 593.

¹⁹⁴ Харламович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – С. 446.

«...Книга Кірилла некоего, прозванієм Транквилліона, «Толкованіе на Евангеліе», и книжка «Зерцало богословія», и книжка, «Перло» названная, слог или твореніе тогожде Кірилла, иже, удвоився верою и раздран совестію и полма причаствуя православным и латином, единого исповеданія не имея, написа в том толкованіи своем на Евангеліе и оных книжицах противности нашей православной церкви, – писа же тыя самочинно, без изволенія и совета духовных начальников...»¹⁹⁵.

Утім, попри всілякі заборони, книжки Кирила Ставровецького набули значного поширення, передовсім, звісно, в Україні. Вони були в бібліотеках багатьох письменників і церковних діячів. Наприклад, у каталозі особистої бібліотеки Стефана Яворського під номером 62 зазначено: «Казаня Транквилліона»¹⁹⁶. Це, певна річ, якість друковане видання «Євангелія учительного». Поширювалися вони і в рукописах. Скажімо, у 1660 році шаргородський священик Григорій Димитрієвич скомпонував рукописну книжку під назвою «Библия малая». Одним із джерел цієї книга, як зазначав сам її автор, стало «Зерцало богословія»¹⁹⁷. А вже на початку XVIII століття отець Стефан Теслевцьов у своїй рукописній збірці посилався на «Перло многоцінне»¹⁹⁸. Трохи пізніше уривки з «Перла многоцінного» подав у своєму рукописному збірнику й отець Ілля Яремецький-Білашевич¹⁹⁹. Але, мабуть, найкрасномовніше про популярність книжок Транквіліона свідчать їхні перевидання. Уже наприкінці XVII століття і «Зерцало богословія», і «Євангеліе учительне», і «Перло многоцінне» виходять друком у Почаєві, Уневі та Могилеві. Вони не втратили попиту й у XVIII столітті. Досить пригадати хоч би почаївське переви-

¹⁹⁵ Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. – Казань, 1865. – С. 143.

¹⁹⁶ Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского. – Киев, 1914. – С. IX (додаток).

¹⁹⁷ Див.: *Перетц В. Н.* К истории украинской повести XVII в. // *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. I. – Ленинград, 1926. – С. 108.

¹⁹⁸ Див.: *Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко.* – Львів, 1906. – Т. IV: Апокрифи есхатологічні. – С. 320.

¹⁹⁹ Див.: *Памятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Іван Франко.* – Львів, 1899. – Т. II: Апокрифи новозавітні. – С. 247–249.

дання «Зеркала богословії» 1790 року. У передмові «К благоговійному читателю» видавці спеціально зазначили, що ця книга вперше була надрукована в 1618 році, але «долготы ради и давности времен во многих употребляющих ея оскуди и древности ради своея испразднися и истлі, того ради на желаніе многих, усердною хотящих и жадающих иміти», ми видаємо її друком іще раз²⁰⁰. І ця вказівка на популярність книги, як на мене, є не лише «рекламним прийомом» – вона віддзеркалює реальний читацький попит. Пройде ще сто з лишком років, й Іван Франко у своїй «Історії української літератури» напише, що бачив на власні очі, з яким великим пієтетом ставляться селяни в Галичині до «Перла многоцінного» Транквіліона²⁰¹.

Книжки Транквіліона були поширені не лише в Україні та Білорусі, але й у Росії. Ось лише деякі дані, наведені в книзі Іллі Шляпкіна «Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.)». Московський патріарх Йоаким у 1675 році читав у церкві на Сиропуст та в Неділю Православ'я казання з Транквіліонового «Євангелія учительного». Виписки з цієї книги робив учень Єпифанія Славинецького Євфимій Чудовський. Два примірники «Зеркала богословії» було в особистій бібліотеці митрополита Сарського, Подонського та Козельського Павла III. У 1686 році митрополит Сибірський і Тобольський Павло дарує «Євангеліє учительне» Володимирському Рождественському монастиреві. Ця книга була в XVII столітті й у бібліотеках Серпухівського Владичного, Новгородського Юрійового, Суздальського Спасо-Євфимієвого, Савино-Сторожевського монастирів²⁰². Книжки Транквіліона добре знали й прихильники «старого обряду». Так, проповіді з «Учительного Євангелія» читав протопоп Аввакум Петров²⁰³, а на 155 аркуші рукописного «Толкового Апокаліпсиса» з другої половини XVIII століття, чийм автором, можливо, був засновник «странничества» Євфимій, є посилання на Слово в неділю Господ-

²⁰⁰ Транквіліон Ставровецький К. Зерцало богословіи. – Почаїв, 1790. – Арк. 1 (передмова).

²⁰¹ Франко І. Я. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. Я. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Київ, 1983. – Т. 40. – С. 249.

²⁰² Див.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.). – Санкт-Петербург, 1891. – С. 124, 128, 131–133.

²⁰³ Там само. – С. 133.

ню Транквіліона й на його роздуми про пришестя Іллі та Єноха наприкінці часів²⁰⁴. Транквіліон мав навіть палких шанувальників. Так, ще в липні 1628 року, як доповідав архієпископ Вологодський і Білозерський Маркел, ченці Вологодського Іллінського монастиря Адріан та Яків дуже хвалили твори Транквіліона, а його самого називали «святым, будто он Дух Святы́й пріял»²⁰⁵. Пізніше, у 1684 році, священник містечка Орел Пермської єпархії склав збірку казань під назвою «Статир», у якій зазначив, що «с особенным усердіем читал книгу Кирилла Транквилліона, некоторыя же места из его поученій даже выучивал наизусть». Саме ця книга була для нього зразком: «Она освещала меня, как светильник»²⁰⁶. А ось – красномовне свідчення трохи пізнішого часу: рукопис «Зерцала богословія» зламу XVII–XVIII століть, що належав протопопу Спаського великого собору в Холмогорах Петру Вепреву. Наприкінці рукопису, на 122-му аркуші, є цілий панегірик на честь «Зерцала». Він звучить так: «В сей же книзе светится свет благочестія, да в нем ходя не поткнется; зеркало совести и тме светило, слепым вождь, око словеси, ум крепок, совершен разум, прикрут помысл, пастырь стаду, кораблю кормник, волком ловец, татем страж, птицам сокол, нетопырем солнце, хлебу квас, червем соль, древу секира, слову и смыслу хитрость, правитель утвержен души з добрым исправлением...»²⁰⁷. Про цю оцінку книги Транквіліона Олексій Родоський писав: «Така похвала «Зерцалу» свідчить про те, що книгу вважали не лише корисною, але й віронавчальною»²⁰⁸. Ясна річ, у такому разі було чимало охочих її прочитати. Оскільки ж українська мова «Зерцала» була чужа російському читачеві, виникла потреба перекласти книгу. Саме це й зробив у 1674 році якийсь дякон Феофан, «переправивши» «Зерцало» «на истинный словенский язык» в Савино-Сторожевському монастирі²⁰⁹.

²⁰⁴ Сумцов Н. О влиянии малорусской схоластической литературы XVII в. на великорусскую раскольническую литературу XVIII в. и об отражении в раскольнической литературе масонства // Киевская старина. – 1895. – Т. LI. – Дек. – С. 370.

²⁰⁵ Харламович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – С. 112.

²⁰⁶ Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг... – С. 101.

²⁰⁷ Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. – Казань, 1881. – Ч. I. – С. 499–500.

²⁰⁸ Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг... – С. 79.

²⁰⁹ Там само.

І тут ми знову повертаємося до теми богонатхненності та святості автора. Річ у тому, що й сам Транквіліон дуже високо цінував своє «Зерцало» та інші твори. Нехай він не заповідав покласти їх собі в труну, як те зробить згодом Димитрій Туптало з чорновими рукописами власних книг²¹⁰, але суперлятиви на адресу своїх творів – річ для нього звична. Згадаймо хоч би передмову до читача з «Євангелія учительного», де є, зокрема, такі слова: «...Яко глубина моря неисчерпаема, тако и дійства благодіателны книги сея неизреченны сут...» (ЄУ, арк. 3, передмова до читача). Та особливо багато таких суперлятивів у «Перлі многоцінному». Уже в передмові до читача Транквіліон, пояснюючи назву книги, писав: вона «правдиве годна такового титулу славного, ідъ ж перла родятся в глубині морской от блискавици и с трудностью на світ выносятся. Так и в той книзі слова на честь и славу, и хвалу имени Бозкому суть яко перла многоцінны, рожденны от молныи небесной, от світлости Духа Святаго, в глубині небесной премудрости, а вынесенны ныні в мір сей долный видимый высокопарным умом моим на вічну радость и ненасытимую сладость душам христоролюбивым» (ПМ, арк. 1, передмова до читача)²¹¹. Звісно, пишні образи «многоцінної перлини», «високопарного розуму» тощо Транквіліон допасовує до себе не як до людини, а як до власне богослова, бо далі, у похвалі теологам, він знову вживає ці самі образи вже геть безвідносно до самого себе: «И яко перла многоцінны, / от блисканія Духа Святаго рожденны, / яснозрителным разумом вашим / На просвіщеніе и веселіе душам нашим...» (ПМ, арк. 65). І все ж таки гордість за свою працю, втішання нею, розуміння важливості й значущості своїх творчих зусиль виразно лунає в передмові до «Перла» навіть тоді, коли Транквіліон говорить про прагматику твору: «...Тая книга презацная, хотя й ся видит мала в очах людских, но великіи содержит в собі тайны, збавеню твоему служащія, так суть высокого разума богословского, же из единого віршика двох або трох слов може добрый казнодія казанія повісти и кротко звязаную реч розпространити и души людскіи

²¹⁰ Див.: Шлякин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.). – С. IX.

²¹¹ Тут і далі «Перло многоцінне» (ПМ) цитую за вид.: Транквіліон-Ставровецький К. Перло многоцінное. – Могилів, 1699, – зазначаючи в основному тексті відповідний аркуш.

утішит словом Божим. Так же в школах будучіи студенти могут собі с той книги святой выбирать вірши на свою потребу и творити з них орації розмаитыи часу потреби своей, хоч и на комедіях духовных. А если бы теж кто схотіл міти собі за патронку Матер Божію пречистую Діву Марію, нехай же похвалу ей читаєт и співаєт на кождую субботу, прудко таковый почует поправу живота своего и повстаня з гріхов своих» (ПМ, арк. 2–2 зв., передмова до читача). Ці похвали своїм словам та своєму розумові не раз зринають і в основному тексті книги. Взяти хоч би похвалу Пресвятій Богородиці, де автор, звертаючись до Диви Марії, каже: «Прійми ласкаве похвалу мою, / Паче злата и каменій драгих многоцінних, / Паче фігур старозаконотлінних, / О Госпоже моя, Пречистая Дивице, / Преславная небесная Царице, / Прійми вінец славы твоей / От брэнной ныні руки моеї, / С цвітов раю небесного уплетенный / И яснозрителным умом моим вынесенный / На твою славу вічную...» (ПМ, арк. 46 зв.). Похвал самому собі в «Перлі многоцінному» так багато, що на них важко не звернути увагу. Недарма Костянтин Харлампович, відзначивши неабияку широту й глибину змісту книги, все-таки вказав на «зарозумілість» її автора²¹². А в Івана Франка вони викликали навіть неабияке роздратування. У своїй «Історії української літератури» він писав: «Книжка Ставровецького робить неприємне враження зарозумілістю і славолубством автора, який щокроку не залишає хвалити свою книгу, називаючи її джерелом премудрості, глибокою філософією та високохудожнім твором та й усередині майже до кожної вірші на початку й на кінці додає безсоромні компліменти, хоча ті вірші зовсім пусті, незугарні й шаблонні, без зеренця не то справжньої поезії, але хоч би лише якоїсь власної думки»²¹³. Як на мене, Франко тут явно передає куті меду, хоч його оцінка сама по собі досить промовиста. І можна лиш уявити, які бурхливі емоції викликали ці «славослів'я» Транквіліона в його сучасників, а надто в людей духовного стану, які понад усе ставили смиренність і покору. Певна річ, Харлампович мав рацію, коли писав, що, мабуть, не одного з них «допікав цей самовпевнений тон Кирила Ставровецького, а може, він і своїм характером, і своїми ораторськими успіхами

²¹² Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века... – С. 387 прим.

²¹³ Франко І. Я. Історія української літератури. Часть перша. – Т. 40. – С. 283.

викликав у недругів ненависть і заздрість»²¹⁴. У всякому разі, саме нищівна критика «Зеркала богословії» та «Євангелія учительного» стала *основною причиною* переходу Транквіліона в унію. На цій обставині будуть згодом енергійно наголошувати такі авторитетні історики православної церкви, як митрополит Макарій²¹⁵, Степан Голубев²¹⁶, Олексій Родоський²¹⁷, Іван Власовський²¹⁸ та інші.

Зрештою, задовго до них, ще в 1638 році, невідомий автор полемічного діалогу «Indicium, to iest Pokazanie cerkwie prawdziwey...» стверджував те саме. Мовляв, чому Транквіліон («Куріі без броду») став на бік унії? Хіба він «ради церкви чи ради спасіння душі пішов по шляху своїх покровителів і повернув до розколу розпусних уніатів? Хіба не тому, що книгу «Євангеліє учительне», тобто казання недільні й святкові, зліпив із чужих шматків (płatkow), які суперечать науці Східної церкви, і видав у світ друком, а коли за те на духовному соборі був засуджений (strofowany) і вимагали від нього, аби ту книгу подав на цензуру й розгляд духовних і лише після схвалення пускав її у світ, жодною мірою не хотів на те не пристати й підкоритися, до тієї секти унійної приєднався...»²¹⁹.

Справді, попри те, що в похвалі Божій Премудрості Транквіліон називав себе «Кирилієм смиренным» (ІМ, арк. 102 зв.), він, як слушно зауважив Іван Власовський, «далеко не мав в собі духа покори»²²⁰. Та йдеться не тільки про «дух покори». Ідеться ще й про те, що Транквіліон «гаряче любив освіту й був до ентузіазму відданий церковно-релігійній справі»²²¹. Навіщо він писав «Зерцало»? За словами Родоського, це був наслідок його «щирого й гарячого

²¹⁴ Харламович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – С. 109.

²¹⁵ Див.: История русской церкви Макария, митрополита Московского и Коломенского. – Т. XI. Кн. II. – С. 338.

²¹⁶ Див.: Голубев С. История Киевской духовной академии. Выпуск первый. I. Период до-могилянский. – Киев, 1886. – С. 117–118.

²¹⁷ Див.: Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг... – С. 80.

²¹⁸ Див.: Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. II (XVII ст.). Вид. друге. – С. 219.

²¹⁹ Головацкий Я. Ф. Библиографические находки во Львове. – С. 7.

²²⁰ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. II (XVII ст.). Вид. друге. – С. 219.

²²¹ Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг... – С. 80.

прагнення просвітити читачів православною наукою на ґрунті святоотцівського богослов'я»²²². А що спонукало його до роботи над «Євангелієм»? «Ніщо иное, – каже сам Транквіліон, – тьлько милость ближнего и збавеня людское» (ЄУ, арк. 1 зв., передмова до читача). Мовляв, ці почуття були в мене такі сильні, що я почав працювати, збираючи духовні солодоці, «яко трудолюбиваа пчела с цвітов разумнаго раю» (ЄУ, арк. 1 зв., передмова до читача). І в цьому ревному бажанні письменника вчувається якийсь платонічний порив д'горі, щось схоже чи то вже на «героїчний ентузіазм» (*figore heroico*) Джордано Бруно, чи на характерне для західної церкви не так онтологічне, як моральне трактування святості, зрозумілої в сенсі моральної досконалості людини, підтвердженої якимось небуденним чином. Недаром надзвичайно сильне й енергійне Транквіліонове бажання творити добро часом викликало збентеження навіть у тих людей, які йому щиро симпатизували. Згадаймо, як у липні 1625 року Феодосій Манявський писав Транквіліонові, «своєму любимому другу и отцу»: «А еже труждаетесь по различных містах, хотяй благочестіе падшее воздвигнути, стоящее утвердити, безчинное исправити, Бог да приймет труд предложения благаго, но ділом сіе показати ніт міры нашея еще, добро еще бы нам, познавши немощь свою, безчиніе своея исправити души и мнующихся стоати, утверждатися присіденіем житія подвижного в безмолвіи и воздержаніи, умиленіи же и плачи и молитві, паче же смиренномудріи себе внимати, да ся не падем, и ждати, аще Бог повелит: «како бо (рече апостол) проповідят, аще не послани будут»²²³; и тогда проповідь наша небездільна будет; а самому от себе начинати, вмiсто ползы, смущеніе и скорбь приобритаема токмо есть и высокотворное паче же хриstopодобное приуспіаніе смиренномудріа погибает в нас»²²⁴.

Певна річ, Транквіліон чудово розумів, що всяка надмірність – це зло. «Що надміру, то гріх», – прямо писав він у своєму «Перлі многоцінному» (ПМ, арк. 5 зв.). Та, очевидно, своє бажання робити людям добро він аж ніяк не вважав за надмірне. І будши цілком «свідомим своєї освіченості та навіть своєї ортодоксальності»,

²²² Там само.

²²³ Рим. 10: 15.

²²⁴ Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования). – Т. 1. – С. 234 (приложения).

Транквіліон не хотів поступатися ні перед ким²²⁵. Не думаю, що то був тільки прояв його впертого характеру. Мені здається, що висока оцінка Транквіліоном самого себе, а також власної літературної праці природно впливала з його антропології, найперше з уявлення про людину як про вінець Божого творива. Уже на початку свого «Зерцала» Транквіліон, звертаючись до читача, писав: «...Познай самого себе, яко естєсь так дивное и розумное створеня, кшталтом и образом Божіим...» (ЗБ, арк. 1, передмова до читача)²²⁶. А вже в основному тексті, коли мова заходить про людину як «третій світ» (поруч зі світами «невидимим» і «видимим»), ця думка зринає знову: «...О человеіче, тилко познавай самого себе, яко естєсь дивным створеням Божіим и скарбницею премудрости его неизреченной, которая в тебї закрыта и положена ест» (ЗБ, арк. 38). Та, може, найяскравіше візію людини-мікрмосмосу Транквіліон подав у своєму «Євангелії учительному». «Человік, – писав він тут, – ест вторій мир малый, великую и дивную Премудрость Божию в собі заключаєт: ест бо и небо, и земля, и яже на небеси, и яже на земли, видимаа и невидимаа, от пупа до главы, яко небо, и паки от пупа долняя его часть, яко земля. Ибо сіа имат силу раждателную и прохожденіе вод, и звіров телесораствителных, тако и в сей нижней части человека сіа сут. Паки же в горней части его, яко на небеси світила, солнце и луна, гром, вітр, сице и в человеіці в главї очи и глас, и дыханіе, и мгновеніе ока, яко молнія, скорошественно. Найпаче же всіх умногорителный, вся відяї видимаа и невидимаа и обдержа, яко горстію, скорошествен, проходя невозбранно небо и землю и паки исходит неударженно, безсмертен, невидим, самовластен – образ бо естє невидимаго Бога, при нем же слово и дух связано союзом невидимым» (ЄУ, арк. 161). Ця картина стає ще більш грандіозною, коли згадати, що Транквіліон розглядав creatio ex nihilo в суто антропоцентричній стратегії. «...Бог добротливый, – писав він, – сотворив для человека так дивный палац и дом на мешканя его, увесь сей видимый мир, для единого тіла видимого и смертного. Тут же

²²⁵ Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг... – С. 87–88. Пор.: Пилявець Л. Гуманістичні тенденції в поглядах на людину й суспільство Кирила Транквіліона-Ставровелького // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. – Київ, 1993. – С. 182.

²²⁶ Тут і далі «Зерцало богословії» (ЗБ) цитую за вид.: Транквіліон Ставровелький К. Зерцало богословія. – Унів, 1692, – зазначаючи в основному тексті відповідний аркуш.

уважай собі, о чоловіче, добри дары Бозкіи так великіи и дивныи. Небо сличне и прекрасно звіздами угафтованное – покров тебі. Солнце пресвітлое – світилник в дому твоєм. А місяц часов миритель и показатель. Вітры ты гріють и прохладдают. А земля – подножіе ногама твоима и скарбница и матеръ добротливая, тая носит ты на раменах своих. Тая от живота своего производит всякую сладость, яко млеко, всі роскоши и сладости выдает тебі, о чоловіче, не токмо хліб, но все сладкое и пожаданое души и тілу твоєму, всякіи сладости и роскоши того світа» (ПМ, арк. 4–4 зв.).

Звісно, пишучи це, Транквіліон ані на мить не забував про людську малість, тлінність і смертність, але все-таки його візія людини вибігає далеко-далеко за межі уявлення про неї як про нікчемного жалюгідного черв'яка. Принаймні важко уявити, щоб Транквіліон сказав коли-небудь про себе щось схоже на слова Іоана Максимовича: «...Аз же ничто ино есм, токмо нікое изверженіе, худый и презрінный черв, твар, смрада и ужаса исполненна...»²²⁷. Оце уявлення про людину як про «черв'яка, істоту, сповнену смороду й жаху», мало своїм наслідком трактовку самопізнання в суто «ванітативному» ключі. Чи не найкращим свідченням цього може бути те розуміння напису «Пізнай себе» на Дельфійському храмі Аполлона, що його подав у своєму Слові в суботу четвертого тижня Великого посту Димитрій Туптало. «Положи в умі твоєм испытаніе таково, – писав він: – кто еси ты? откуда? и камо грядеши? Кто еси? Человек тлінен, гноен, немощен и всяким бідам подлежащ. Откуда? От персти земныя создан, от похоти плотскія зачат, от болізей матерних рожден, от нечиста міста произшед. Камо грядеши? В гроб, и ність инаго конца кому, ни царю, ни князю, ни богату, ни нищу, ни премудру, ни невіжи, токмо гроб, а в гробі истлініе, червь, смрад, гной, персть, таже весма уничтоженіе. Всяк убо знай себе самага»²²⁸. Тим часом Транквіліон наголошує на іншому: самопізнання – це свідомість того, що людина є образом і подобою Бога, «дивовижним Божим творивом і скарбницею Його невимовної премудрості».

²²⁷ Максимович І. Молитва Отче наш, от Христа Господа сложенна. – Чернігів, 1709. – Арк. 8 зв.–9.

²²⁸ Туптало Д. Слово в субботу четвертыя неділи великаго поста // Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. – Москва, 1782. – Ч. 1. – Арк. 41.

І ось тут зринає ще один надзвичайно важливий сюжет – сюжет про людський розум і пізнання природи речей. Транквіліон чітко розрізняв мудрість земну, тобто ту, що дається кожній людині від природи, і небесну премудрість, ту, що її мають від Бога тільки пророки, апостоли й богослови. Про це він прямо писав у «Перлі многоцінному»: «Подобает же и различіе имен премудрости знати, що нарицається «мудрость», то прироченую мудрость значит. А що приложено «премудрость», тогда той предлог значит над то зацнійшую премудрость, з дару Бозкого данную пророком и апостолом и теологом правовірным» (ПМ, арк. 97). Звідси випливають його думки про те, що мудрість філософів сама по собі є всього лиш сон (ЄУ, арк. 211 зв.), що всі нехристияни не можуть досягнути Абсолютного, бо вони вірять тільки в те, «чесого достигнут мудростю и досягнут своим розумом» (ЄУ, арк. 35 другої пагін.), що «теологія святая» є царицею над усіма світськими науками, яка «в правді паче сонця сіяєт. / Прето поета бы и наймудрійший, / И филиозоф розумом острійший, / Мусит гордой думы роги схилити, / А небесной царици сам низко ся поклонити» (ПМ, арк. 3, епіграма). Словом, земна мудрість для Транквіліона – це знання принципово неповне, недосконале, проминальне, змінне, «уломне», знання, на дні якого назавжди залягла екзистенційна гіркота й печаль. Тим часом премудрість – це знання абсолютне, божественно-небесне, доконечне й спасенне. Та все ж таки погляньмо, як високо Транквіліон ставить земну мудрість. Досить прочитати хоч би той натхненний панегірик філософії, що зринає в його «Похвалі о премудрості троякій»: «Ты заблудшим исправленіє, / Ты старцем укріплєніє, / Ты бодрость лінивим, / Ты мужество боязливым, / Ты младенцем возраст и красота, / Ты панієнства сокровище и высота. / Ты нищих сокровище и богатство веліє, / Ты смутных и плачевных вічноє веселіє, / Ты сущим во тмі безумія просвіщеніє. / Ты прагнуцим славы скорое насыщеніє» (ПМ, арк. 98). Зайве казати, що цей панегірик сяє немов сонце на тлі того ледь не всеосяжного заперечення світського знання, що було характерне для багатьох сучасників Транквіліона, наприклад для Івана Вишенського з його риторичним питанням: «Чи не ліпше тобі изучити Часословец, Псалтир, Охтаик, Апостол и Євангеліє с иншими, церкве свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вічную получитьи, нежели постигнути Аристотеля

и Платона и философом мудрым ся в жизни сей звати и в геену отыти?»²²⁹.

Ясна річ, оце надзвичайно високе поцінування земної мудрості кидає свій яскравий відблиск також на причетну до неї людину. Коли ж ця людина є ще й «правовірним теологом», тобто має, крім земного знання, дар Божої премудрості, тоді вона вщерть сповнена небесного світла. А Транквіліон був свято переконаний у тому, що він має дар Божої премудрості. Саме звідси й походить його висока авторська самооцінка. Саме тут слід бачити глибинне підложжя його світогляду.

Колись чудовий знавець життя і творчості Транквіліона Сергій Маслов писав: «У той час, як Коперник, Кеплер і Галілей закладали основи нового, наукового природознавства, а Бейкон і Декарт поновому розробляли питання філософії, загальна маса грамотного населення на Заході була далека від прогресу наукової та філософської думки й задовольнялась такими посібниками, як середньовічні енциклопедії, укладені ще в XIII столітті. Зайве казати, що здобутки західноєвропейської науки та філософії в XVI–XVII століттях іще не проникли в освічені кола українського суспільства й наші книжники продовжували брати свої природничі та філософські ідеї з тієї самої перекладної, переважно візантійської, літератури, яка з'явилася на Русі в попередню епоху»²³⁰. Мені здається, питання слід ставити інакше. Справа не в тому, що наші тогочасні автори, зокрема й Транквіліон, який отримав добру освіту, імовірно, у Львівській кафедральній школі²³¹, не знали ідей Коперника, Кеплера чи Декарта – вони їх напевно знали. Річ у тому, що вони формували власну картину світу в теоцентричній системі координат, де природничі й філософські ідеї набувають свого глибинного сенсу тільки в стратегії богомислення. А крім того, це означає, що універсальним ключем

²²⁹ Вишенський І. Книжка // Вишенський І. Твори. – Київ, 1959. – С. 57. Див. про це: Сумцов Н. Ф. Иоанн Вишенский (южно-русский полемист начала XVII ст.) // Киевская старина. – 1885. – Т. XI. – Апр. – С. 667, 672; Мирон (Франко И. Я.). Иоанн Вишенский (новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности) // Киевская старина. – 1889. – Т. XXV. – Апр. – С. 141–143; Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. – С. 37–38.

²³⁰ Маслов С. И. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии. – Киев, 1984. – С. 138.

²³¹ Див.: Харламович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века... – С. 384.

чем розуміння природи речей була для Транквіліона Біблія. Кажучи словами Магдалини Ласло-Куцюк, його «інтелектуальний профіль» визначали передовсім ідеї біблійної герменевтики²³².

Біблійна герменевтика Транквіліона, як на мене, прозора й зрозуміла. Тут немає якихось надто складних алегоричних побудов, таких характерних для Іоанікія Галятовського, Лазаря Барановича чи Григорія Сковороди²³³. Алегорії Транквіліона – це здебільшого класичні «префігурації» на зразок «Ісаак – Христос» (ЄУ, арк. 93; див. також: арк. 47 зв.–48, 74, 131–133 зв., 26 зв.–27 другої пагін., 34 зв. другої пагін., 105 зв.–107 другої пагін., 114 другої пагін.). Коли ж ці алегорії набувають морального сенсу, то він теж доволі прозорий. Ось, наприклад, у «Перлі многоцінному» Транквіліон змальовує перемогу ізраїльтян над амаликитянами²³⁴: «Аммалика з войском его побіждаймо, / от Єгипта работы гріха ныні утікаймо. / Фараона діавола воскорі минаймо, / За Іисусом предводителем нашим ідімо» (ПМ, арк. 143 зв.). По-перше, у цих словах виразно відлунюють добре знайомі читачам церковні піснеспіви й молитви: «Креста-образнома Моїсеовыма рукама Амаликову силу в пустыни побідил еси»; «Господи Боже наш, послушавый Моїсея, простершаго к тебї руці свої, и люди Израилевы укріпивый на Амалика»²³⁵. По-друге, читач легко розумів, що в цих словах ідеться про духовну боротьбу, яка точиться в душі кожної людини, адже ім'я *Амалик* у переносному сенсі означає «Антихрист», а *Ізраїль* – «перемагаючий або пануючий з Богом»²³⁶. Саме так тлумачили цей епізод і наші пізніші поети. Згадаймо хоч би Івана Величковського, який, порівнюючи Мойсея з Антонієм Печерським, писав: «Он сотре фараона, изби Амалика / сей же есть побідитель демонскаго лика»²³⁷. Та особливо красномовною в цьому сенсі є епіграма Сковороди «Тіло бажає противного духови»²³⁸. Вона звучить так: «Ти вже слабнеш, Ізраїлю,

²³² Ласло-Куцюк М. Ключ до белетристики. – Бухарест, 2000. – С. 26.

²³³ Див. про це: Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. – Харків, 2014. – С. 112–140.

²³⁴ Див.: 2 М 17: 8–15.

²³⁵ Могіла П. Євхологон, або Молитвослов или Требник. – Київ, 1646. – С. 451; 251 другої пагін.

²³⁶ Див.: Беринда П. Лексикон славеноросскій и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 340, 415.

²³⁷ Величковський І. Твори. – Київ, 1972. – С. 126.

²³⁸ Гал. 5: 17.

захитавшись під натиском ворога, / Ти охоплений страхом, відступаєш під стягами Божими. / А нападник, немов той Борей, вже спустошить веселі посіви, / Вже лама твої лави струнки і жене тебе геть. / Христе мій, о здійми, о здійми свої руки до неба! / Славний тоді Амалик миттю з ганьбою втече»²³⁹.

І ще одна обставина, на якій слід наголосити: біблійна герменевтика Транквіліона має всеосяжний характер. Навіть *онтологія*, зокрема уявлення про «чотири світи», є тут не чим іншим, як *герменевтичною конструкцією*. Наприклад, що таке «злостивий» світ, з приводу якого пізніші інтерпретатори висловлювали дуже різні міркування й припущення? Концепт, що прямо впливає з Біблії. Транквіліон писав про це цілком ясно: «В Писмі Святом найдуется и четвертый мир, леч злостивый» (3Б, арк. 49 зв.). Власне кажучи, він мав на увазі слова з Першого соборного послання святого апостола Іоана: «Не любите міра, ни яже в мірі» (1 Іоан 2: 15) та «Мір весь во злі лежить» (1 Іоан 5: 19). Очевидно, Транквіліон актуалізує тут ту семантику слова «мір», яку воно набуло в християнській аскетичній: *згубні пристрасті*²⁴⁰. В українській літературі, мабуть, найвідомішим твором, де слово «мір» («світ») ужито саме в цьому сенсі, є автоепітафія Сковороди: «Мір ловил мене, но не поймал»²⁴¹. Крім неї, можна пригадати передмову Філофея Кизаревича до київського «Акафіста» 1625 року, де сказано: Богородиця здобула перемогу «над світом, который вожделиніем очес апостол называет»²⁴². Можна пригадати й «Духовный регламент» Феофана Прокоповича («Мир часто значит злобу человеческую и суету...»²⁴³) чи супрасльську антологію «Алфа і Омега» («...Злоба обрїтається во мнозі «мир» глаголема»²⁴⁴). А ось красномовний епізод із ділянки «філософії

²³⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011. – С. 1097–1098.

²⁴⁰ Див.: Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 226.

²⁴¹ Ковалинский М. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1373.

²⁴² Кизаревич Ф. Передмова до Акафіста 1625 р. // Титов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в.в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 129. Кизаревич покликається тут на Перше соборне послання святого апостола Іоана: «все, еже в мірі, похоть плотская и похоть очима и гордость житейская» (1 Іоан 2: 16).

²⁴³ Духовный регламент. – Москва, 1776. – С. 52.

²⁴⁴ Алфа і Омега. – Супрасль, 1788. – Арк. 329.

імені». Чернець Мотронинського монастиря Христул утік з обителі. І тоді єпископ Йов Базилевич наказує ігумену «не називать его Христулом, то есть рабом Христовым, ибо раб Христов властем по заповіді Христовой повинуется, но Космодулом – рабом міра, который себѣ и волѣ своѣй развращенной угождает»²⁴⁵. Зрештою, це значення слова «мір» подає і словник Памви Беринди: «Мір: світ или сей світ, або тот світ. Метафорически: злыи люде...»²⁴⁶. Інша справа, що *метафоричне* значення слова Транквіліон перетворює на значення *пряме*, додавши до нього ще одну конотацію: «мір» – «злагода». «Злостивий світ», як його уявляє Транквіліон, – це люди, які через свої гріховні пристрасті живуть у злагоді («мирі») та в єдності із самим творцем зла, з дияволом²⁴⁷. Чи означає це, що онтологія Транквіліона набуває якихось дуалістичних рис, як, скажімо, у численних космогонічних легендах богумильського штибу²⁴⁸? Аж ніяк. Диявол як творець «злостивого» світу є для Транквіліона всього лиш «Божою мавпою» – не більше. Я впевнено кажу це тому, що Транквіліон *не закорінює зло в бутті*. Іншими словами, зло, як його розуміє Транквіліон, не має онтологічного статусу. Про це він чудово написав у своєму «Євангелії», покликаючись на авторитет Псевдо-Діонісія Ареопагіта: «...По великому Деонісію, Бог ні єдиного зла не сотвори, но злоба ні з Бога, ни в Бозі, но вні Бога, злоба ест вні бытіа, безобразна, тімже и непостоянна, но премінна, превротна...» (ЄУ, арк. 225). Отже, для Транквіліона «злоба ест вні бытіа». Зло не існує саме по собі, бо, як писав колись Максим Сповідник, до нього не можна допасувати жодної з десяти Аристотелевих категорій: «...Зло не було й не буде самостійно існуючим за власною природою, адже воно не має (для себе) в суцшому жодної сутності, або природи, або самостійної іпостасі, або сили, або дії, не є ані якістю, ані кількістю, ані стосунком, ані місцем, ані часом,

²⁴⁵ Войтков А. Йов Базилевич, єпископ Переяславский, и участие его в церковно-политической жизни Польской Украины (1771–1776). – Киев, 1903. – С. 105.

²⁴⁶ Беринда П. Лексикон славеноросскій и имен толкованіе. – Київ, 1627. – Ст. 119.

²⁴⁷ Див. про це: Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг... – С. 93.

²⁴⁸ Ось, наприклад, одна з них, записана на Чернігівщині в 1892 році: «Раз якось диявол украв у Господа Бога небесну силу і збудував собі диявол кришталево небо (небесна сила помогла йому будувати) та й став жити на небі» [Драгоманов М. Замітки про славянські релігійні та й етичні легенди // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. – Львів, 1907. – Т. IV. – С. 343].

ані становищем, ані дією, ані рухом, ані володінням, ані пасивністю, так, щоб за природою споглядалося в чомусь суцшому, і зовсім не існує у всьому цьому за природним 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»²⁴⁹. «Он говорит, – коментував цю думку преподобного Максима Сковорода, – что ніт нігді злости, ни в чем никогда. Как же так, если видим, что почти везді одна злость? Он учит, что злость не что иное, точію ті ж от Бога создання благаи вещи, приведенны ким в безпорядок... А сколько я примітил, то сей безпорядок по болшой части зависит на разсужденіи времени, міста, міры и персоны»²⁵⁰. Поза сумнівом, саме так думав і Транквіліон.

І все оце коло ідей він пробував передати за допомогою різноманітних образів. Пізніші коментатори по-різному трактували стиль його творів. Хтось казав, що він приваблює читача «своєю особливою цікавістю, докладністю, піднесеністю, а водночас дивовижною простотою»²⁵¹, комусь здавалося, що образи в Транквіліона «наскрізь шаблоніві й імперсональні»²⁵², а хтось, навпаки, стверджував, що «Ставровецький був справжнім бароковим поетом своїм кончеттизмом, тенденцією писати загадково, знаходити таємниці, щоб потім їх самому розв'язувати, доводячи, що те, що здається складним, є по суті простим»²⁵³. Ясна річ, при бажанні в його творах можна знайти і одне, і друге, і третє. Так, можна знайти багато традиційних образів, узятих з дуже різних джерел. Наприклад, коли він говорить про «небо, названное примум мобілюм», то це не що інше, як *primus mobile* – одинадцятье небо в системі Клавдія Птолемея²⁵⁴. Коли мова заходить про Христа-Пелікана («Боже чудный и добротливый, / Пеликане мой небесный чадолюбивый» – ПМ,

²⁴⁹ Максим Исповедник. Творения. – Москва, 1994. – Кн. 2: Вопросыответы к Фаллахию. Ч. 1. Вопросы I–LV. – С. 26.

²⁵⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1266–1267.

²⁵¹ Мысли старинных русских богословов о слове Божиим // Отечественные запiski. – 1826. – Ч. 28. – С. 313 прим.

²⁵² Франко І. Я. Історія української літератури. Часть перша. – С. 285.

²⁵³ Ласло-Куцюк М. Ключ до белетристики. – Бухарест, 2000. – С. 28.

²⁵⁴ Див.: Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг... – С. 89.

арк. 127 зв.), то цей образ живцем узятий з християнської іконографії. Тим часом образ ремори Транквіліон запозичив з якоїсь емблематичної збірки (цей образ є вже в книзі Альчато «*Emblemata*»²⁵⁵). Він трактував ремору як символ гріха: «...В нашом плаванні духовном гріх, яко ремора, прилнувши к душі, застановляє ладію упованія нашего и не дает плынути до блаженного пристанища, аж потреба пуститися навклирови в глубину сердца, сиріч самою совістію обличити паденіє и познати свой гріх, яко возбраняет ми ити до живота вічнаго...» (ЄУ, арк. 213)²⁵⁶.

Але, з другого боку, є в Транквіліона й образи рідкісні. Можна пригадати хоч би чудовий макаронізм, поданий наприкінці «Епіграми» в «Перлі многоцінному»: «Уби дивинум иллюмінацію, иби тацет поетарум шкондацію» (ІМ, арк. 3, епіграма)²⁵⁷. А в «Зерцалі богословії» Транквіліон подає просто розкішне за глибиною й граційністю окреслення апофатичного богопізнання, створивши потрійний оксиморон: «...Непостиженієм постизаю непостижимого Бога» (ЗБ, арк. 6). Та навіть Транквіліонові образи Христа як «небесного пелгрима» (ІМ, арк. 57) чи смерті як «нерозсудного косаря» (ІМ, арк. 150 зв.) є якщо й не унікальні, то принаймні досить рідкісні в літературі українського бароко. Не кажу вже про те, що Транквіліон був блискучим майстром антитез. Згадаймо хоч би його орацію на Воскресіння Христове, цілком побудовану на антитезі: римський траумф – тріумф Христа. Орація розпочинається яскравою замальовкою римського тріумфу: «Таковий звичай бывал в панстві Римском, в консулах або в сенаторах римского міста. Гды цесарове их щасливе по выиграной битві з вікторією, або звытязством знаменитым, ворочалися до панства своего. В той час римяне строили и справовали rozmaityи тріумфы и видоки, выставляли лампы запаленныи по всему граду, и музыки

²⁵⁵ Див.: *Emblemata Andreae Alciati iuriconsulti clarissimi*. – Lugduni, 1548. – Р. 63.

²⁵⁶ Зазначу, що в пізніших українських авторів образ ремори набуває інакших сенсів. Наприклад, Іван Максимович трактував його як символ значущості навіть чогось найнепомітнішого, мовляв, «и влас малійший тінь свою имієт» [Максимович І. *Theatron, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком*. – Чернігів, 1708. – Арк. 319], а Сковорода втілював у ньому ідею Божої всемогутності [див.: Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова*. – С. 667].

²⁵⁷ Це – латинський двовірш: «*Ubi divinum illuminatio, ibi tacet poetarum scondatio*» («Де божество сяє, там поет змовкає»).

розмаїтти, сладких гласов співаня, шумы, трубеня, радостное веселіе всему народови посполитому. А при тым страшныи громы, огнистых серпентинов албо з діл стріляня на знак звитязства над неприятели их» (ПМ, арк. 78 зв.–79). А далі Транквіліон каже, що християни в день Воскресіння мають справляти куди пишніше свято, бо Христос, цей пан над панами й цар над царями, переміг двох найсильніших ворогів: диявола й смерть (ПМ, арк. 79–80 зв.).

Так само блискуче Транквіліон змальовує й різноманітні алегоричні композиції. Ось для прикладу одна з них, де він уподібнює людську душу цариці, а світ – прекрасному палацу. Мовляв, у тому палаці є алькирик, тобто кімнатка-спаленька. Це наше тіло. І в цій спаленьці Господь зробив п'ять вікон, щоб цариці було видно «все створеное в дому своем, в мирі сем, видимое и невидимое, то ест пять чувств сотворив Бог в тілі нашем и през тьи чувства душа наша пріймуєт видимыи речи того світа и невидимыи. Первое окно очи в тілі, през тоє видит всю красоту мира сего, небесную и земную. Второе окно доткнення, яко и през тоє познаваєш силу тяжкого и легкого, горячого и студеного. Третее окно слух, през тоє познаваєш невидимыи гласы радостныи и плачливыи, страшныи громы и и діл стріляніє и вітров бурных и вод морских шумєня и вдячныи гласы утішныи птиц співаня. Четвертое окно ноздрі, през тоє познаваєш запахи вдячныи и смрады брыдкіи. А то речи невидимыи міра сего. Пятое окно вкус горкого и сладкаго, и тым познаваєш невидимыи речи в подлежащой матеріи куповидного противленія сладкого и горкаго» (ПМ, арк. 3–3 зв.).

А ось іще одна алегорична картина – людське життя як безугавні мандри: «Странствіє наше в мирі сем зіло ест прудкое, яко набыстрійшаа ріка плынет без постоянія текуще, тако и мы течем и приближаємся к смерти, яко біг конскій до кресу, и дни наши прудко преходят, яко тінь облака безводного и яко корабль волнами морскими и вітры носимый без постоянія, яко камень з горы на дол летит и ниже опертися мало может, тако приближаєтся живот наш к смерти, и мы, яко странници в мирі сем, понеже странствуєм невидимым странствієм през позорище мира, яко през нікую гостинницу» (ЄУ, арк. 353). Попри те, що вся ця картина зіткана з образів-топосів, ціла композиція напрочуд яскраво передає плин людського життя, його нестатечність, протейність,

проминальність і, зрештою, примарність. Можливо, це взагалі найкраща замальовка життя-мандрівки в усій нашій літературі часів бароко.

* * *

Ким же постає з мого викладу Кирило Транквіліон Ставровецький? Багатогранною, освіченою й відкритою до світу людиною, з тонким розумінням природи речей і вишуканим естетичним смаком, людиною, сповненою бажання робити ближнім добро. Перебуваючи в теоцентричній системі координат, Транквіліон відчував себе «дивовижним Божим творивом і скарбницею Його невимовної премудрості». Саме тому він так високо цінував свою творчість. Саме тому він мав волю й сміливість обстоювати власні ідеї до кінця. Я б сказав, що життя і творчість Транквіліона – це богомислення під знаком свободи.

ОБРАЗИ БОРИСА І ГЛІБА В ТЕАТРІ ЧАСІВ БАРОКО

Образи святих благовірних князів-страстотерпців Бориса і Гліба посідають особливе місце в українській духовній традиції. Згадаймо хоч би апостольський лист «Euntes in Mundum» верховного архиєрея Івана Павла II з нагоди тисячоліття Хрещення Русі. У ньому сказано, що однією з найхарактерніших рис нашої духовності є «набожність до Христових страстей», «вразливість на таїнство терпіння в пов'язаності зі спасенними наслідками Христа»²⁵⁸. І далі: «Може бути, що в основі тієї духовності знаходиться також в якийсь спосіб пам'ять про невинну смерть Бориса і Гліба, синів Володимира, яку спричинив їм брат Святополк. Та духовність знаходить свій найповніший вияв у пошані, яку віддають вони «найсолідшому» (сладчайшому) Господеві нашому Ісусові Христові в таїнстві Його терпіння, «кенозис», які Він взяв на себе у воплоченні і у смерті на хресті (пор. Фил. 2: 5–8)»²⁵⁹. А задовго до цього, ще в 1846 році, Михайло Максимович писав: «Уже дев'ятий вік, як на Русі ублажають пам'ять наших святих князів Бориса і Гліба. Преподобний Нестор, описуючи їхнє життя і смерть, славословив їх як «дві світлі зорі, що освітлюють усю Руську землю»²⁶⁰, як «заступників Руської землі, які завжди моляться за своїх людей і подають зцілення всім, хто приходить до

²⁵⁸ Апостольський лист «Euntes in Mundum» верховного архиєрея Івана Павла II з нагоди тисячоліття Хрещення Київської Русі // *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze* / Pod red. W. Witkowskiego i W. Mokrego. – Kraków, 1995. – Т. III–IV. – С. 147.

²⁵⁹ Там само.

²⁶⁰ Пор.: «...світили, озаряюща всю землю Руськую» [Летописная повесть о убиении свв. мучеников Бориса и Глеба // *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им* / Подготовил к печати Д. И. Абрамович. – Петроград, 1916. – С. 71].

них з вірою і любов'ю»²⁶¹. Український народ зберіг особливу віру в святих мучеників-князів... Ще й тепер в Україні вважають за велике свято друге травня й не ведуть у цей день польових робіт, за прислів'ям старих людей: «на Гліба й Бориса за хліб не берися»²⁶². Образи Бориса й Гліба так глибоко ввійшли в народну свідомість, що вплинули на формування самої нашої мови. Олександр Потебня писав із цього приводу: «Буває й так, що дані від початку звуки календарних назв не викликають у пам'яті підходящих туземних слів; у такому разі ці звуки несвідомо видозмінюють і пристосовують до панівного змісту думки. Це – вплив на мову... 2-го травня – Бориса і Гліба. Бориш-день (у Даля – борис-день) – бариш-день (що-небудь продати, щоб весь рік торгувати з баришем), «На Гліба Бориса – за хліб не берися»²⁶³.

А що відбувалося впродовж багатьох століть другого травня? Про це розповідає той-таки Максимович: «Друге травня здавна святкують як день *перенесення* їхніх [Бориса і Гліба] мощів, що було у Вишгороді. Там воно вперше відбулося 1072 року, при Ярославічачах, коли князь Ізяслав звів нову Борисоглібську церкву на місці попередньої. Друге перенесення мощів того ж таки числа було 1115 року, коли Володимир Мономах із двома Святославичами спорудив у Вишгороді кам'яну церкву в ім'я святих мучеників. Від цієї вишгородської церкви з часу Батийового нашестя вцілів тільки кам'яний підмурівок, на якому стоїть нинішня дерев'яна церква; та й саме місце перебування святих мощів з тих пір укрите для нас невідомістю»²⁶⁴. І все ж, продовжує Максимович, «богомольці ще й нині щороку збираються у Вишгороді святкувати пам'ять святих князів 24-го липня, у день *убивства Бориса*. Так установив іще ста-

²⁶¹ Пор.: «...и еста заступника Русьтїи земли, и свѣтїлника, сияюща и молящася воину к Владыцѣ о своих людех..., яже исцѣленье подаета приходящим к вам вірою и любовью» [Летописная повесть о убийении свв. мучеников Бориса и Глеба // Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Подготовил к печати Д. И. Абрамович. – Петроград, 1916. – С. 71].

²⁶² Максимович М. Переяславские сказания. Сказание второе. О празднике св. Бориса под Переяславом // Киевлянин на 1850 год. – Москва, 1850. – Кн. 3. – С. 7.

²⁶³ Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – Харьков, 1905. – С. 403–404.

²⁶⁴ Максимович М. Переяславские сказания. Сказание второе. О празднике св. Бориса под Переяславом. – С. 7–8.

рий Ярослав, коли, побудувавши там першу церкву в ім'я Бориса і Гліба й поклавши в ній мощі своїх святих братів, завершив свою радість восьмиденним бенкетом для народу й наданням десятини на нову церкву»²⁶⁵. До цих слів Максимович робить таку примітку: «Вишгородське свято при Ярославі описане в житії Бориса. Воно відбулося в 1020 році або невдовзі після цього (а не в 1035 і не в 1050-му). Ярослав святкував вісім днів, так само, як Володимир, звівши Преображенську церкву в Василькові, святкував вісім днів. А от на святі перенесення мощів за Володимира Мономаха (1115 р.) празник тривав три дні»²⁶⁶. «А щодо другого травня, – продовжує Максимович, – то цей день з особливою урочистістю святкують під Переяславом верст за три від нього, на лівому березі Альти, на місці вбивства Бориса. Щороку цього дня Альтське поле вкривають тисячі люду всілякого звання й віку. Після завершення літургії відбувається великий хресний хід від Переяславського кафедрального собору на берег Альти»²⁶⁷. Потім – чин освячення води, після чого «з іменем святого Бориса на устах і з хресним знаменням народ цілими сотнями рушає до освяченої ріки, щоб окупатися в ній і разом зі скинутим із себе одягом утопити в ній свої недуги й печалі. Берег Альти, де відбувається це народне свято, благословила кров святого Бориса в 1015 році, через дев'ять днів після кончини святого Володимира»²⁶⁸.

Важко сказати, чи була ця традиція неперервною від княжої доби й до часів бароко, але те, що за часів бароко відбулося значне її поживлення, не підлягає сумніву. Недаром саме в цей час на місці загибелі Бориса з'явився кам'яний пам'ятний хрест і каплиця. «На місці вбивства Бориса, – писав Максимович, – ще й досі є великий кам'яний хрест, поставлений 2 травня 1664 року. А над цим хрестом понад півтора століття стояла невелика дерев'яна капличка. Убогий пам'ятник заступнику Руської землі... Але він багатий пам'яттю і вірою народу, який з давніх-давен приходив молитися в каплиці святому Борисові, на тому місці, де він сам молився у своєму наметі в останні хвилини земного життя. Напівстертий напис на хресті свідчить, що цей хрест поставив тут переяслав-

²⁶⁵ Там само. – С. 8.

²⁶⁶ Там само. – С. 8 прим.

²⁶⁷ Там само.

²⁶⁸ Там само. – С. 9.

ський протопоп *Григорій Бутович* за підтримки стрілецького голови *Селівана Кириловича Білого*²⁶⁹.

Певно, самі бурхливі події XVII століття формували інтерес українців до своєї історії. Так чи ні, але якраз у цей час виникає візія Києва як «другого Єрусалима»²⁷⁰, а ще – відчуття тяглості української традиції від княжої доби до доби козацької. І в цій стратегії раз по раз зринають образи Бориса й Гліба. Скажімо, ще в 1620 році патріарх Єрусалимський і всієї Палестини Феофан III заснував при київських школах студентську конгрегацію, яка мала своїми святыми покровителями князя Володимира та Бориса й Гліба²⁷¹. Можна пригадати й тогочасну агіографію. Як зазначав Микола Сулима, тільки в другій половині XVII століття в Україні з'явилось шістнадцять видань, що містили житія Бориса і Гліба, Ольги й Володимира²⁷². Тут і традиційні житія, і віршований виклад житій Бориса і Гліба в книгах Лазаря Барановича «*Żywoty Świątych*» (Київ, 1670) та «*Lutnia Apollinowa*» (Київ, 1671). Крім того, засновуючись передовсім на Несторовому «Чтеніи...» та на «Повісті временних літ», Баранович написав поезії «*O ss. dwu synach tegoż świętego, rownego Apostołom Włodzimierza, książętach Rossijskich cudotwornych Borysie i Hlebie*», «*O nalezieniu ciał tychże ss. książąt Borysa i Hleba*», «*Na swoje święta w futrach książęta*» й інші. Прикметно, що Баранович міцно допасовує цей агіографічний матеріал до часів української історії доби Руїни. Під його пером Борис і Гліб постають у ролі святих заступників України, які відкривають українцям «дорогу до неба». Згадаймо поезію «*Chudzinie jest droga do świętych i Boga*», де

²⁶⁹ Там само. – С. 12. Раніше від Максимовича, у 1837 році, цей хрест описав Вадим Пассек. Див.: *Очерки России, издаваемые Вадимом Пассеком*. – Москва, 1840. – Кн. IV. – С. 141. Про це: *Кабанець* Е. Мартирії святого Бориса на Переяславщині // Наукові записки з української історії. – 2012. – Вип. 31 (Матеріали міжнародної конференції «Переяславська земля та її місце в розвитку української нації, державності й культури»). – С. 87–91.

²⁷⁰ Див.: *Ушкалов Л.* Барокові обличчя Києва // Київ і слов'янські літератури: збірник / Упорядник Деян Айдачич (Київ и словенске књижевности: зборник / Уредник Дејан Ајдачић). – Київ; Београд, 2013. – С. 159–176.

²⁷¹ Див.: *Гординський Я.* «Владимір» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1921. – Т. СXXXI. – С. 88–89.

²⁷² Див.: *Сулима М.* Література зрілого бароко. Літературний процес // Історія української літератури у двадцяти томах. – Київ, 2014. – Т. 2: Давня література (друга половина XVI–XVIII ст.). – С. 347. Про ці видання див.: *Бугославський С.* Україно-руські пам'ятки XI–XVIII в. в. про князів Бориса та Гліба. – Київ, 1928.

Баранович каже від імені всього нашого народу: «Święte książęta / Na stroje święta, / Uproście Boga, / Aby nam droga / Była do nieba. / Borysa, Gleba to prosić trzeba. / U Boga proście, / Grzesznym pomożcie. / Pomnicie o tym, / Lub w wieńcu złotym / I my Rusacy / Lub nie tacy. / Bo wy książęta / Z panów panięta, / Sprawcie chudzinie, / Niechaj nie zginie. / Książęta dwoje / Na prozbę moje / Czyńcie dwojako. / Powiem wam tako: / Przyjąć od wdowy / Pan był gotowy, / Pieniądze dwoje / Wziął w skarby swoje, / Dusza i ciało / By tam dostało»²⁷³. Те саме можна сказати й про українську барокову проповідь. Образи Бориса й Гліба фігурують у збірці того ж таки Барановича «Труби словес проповідних» (Київ, 1674), у книзі Антонія Радивилівського «Огородок Марії Богородиці» (Київ, 1676); казання на день Бориса і Гліба є в Дмитрія Туптала²⁷⁴, згадував про цих святих у своїх проповідях і Феофан Прокопович²⁷⁵. Український культ Бориса й Гліба знаходить своє відлуння також у католицькій традиції. Зокрема, образи наших князів були добре відомі в польській літературі, починаючи з «Анналів» Яна Длугоша («Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae»). А в книзі Кшиштофа Варшевіцького «Reges, sancti, bellatores, scriptores Poloni» (Рим, 1601) Борис і Гліб змальовані поруч зі святими католицької церкви²⁷⁶.

Нарешті, Борис і Гліб за часів бароко стають персонажами шкільного театру. Це дуже важливо, бо, як писав Іван Франко, театр XVII–XVIII століть «становить, по думці многих компетентних критиків, одну з головних окрас нашої тодішньої літератури»²⁷⁷. Так чи інакше, одним із найвідоміших творів польсько-українсько-білоруського культурного порубіжжя стала єзуїтська драма «Komunia duchowna świętych Borysa y Gleba»²⁷⁸. З українських істориків

²⁷³ *Baranowicz L.* Lutnia Apollinowa koźdej sprawie gotowa. – Kiiow, 1671. – S. 269.

²⁷⁴ Див.: Шляпкин И. А. Св. Дмитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.). – Санкт-Петербург, 1891. – С. 351.

²⁷⁵ Див.: Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом. – Санкт-Петербург, 1862. – Т. I. – С. 484.

²⁷⁶ Див.: Dybek D. Z kart kronik do żywotów świętych – Borys i Gleb w literaturze staropolskiej // Pamiętnik Literacki. – 1993. – Т. LXXXIV. – Z. 3/4. – S. 5–16.

²⁷⁷ Франко І. Я. Русько-український театр (історичні обриси) // Франко І. Я. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Київ, 1981. – Т. 29: Літературно-критичні праці (1893–1895). – С. 293.

²⁷⁸ Див.: Софронова Л. А. Сравнительный анализ сюжета польской драмы XVII века «Komunia duchowna świętych Borysa y Gleba» и группы древнерусских произведений о Борисе и Глебе: Автореф. дисс. ... канд. филол. н. – Москва, 1969.

літератури на цю п'єсу першим звернув увагу Михайло Марковський, який у липневому числі журналу «Киевская старина» за 1894 рік надрукував статтю «Южно-русские интермедии из польской драмы «Comunia duchowna ss. Borysa y Hleba»»²⁷⁹. Цю польськомовну п'єсу (з утраченими початком і кінцем) Марковський знайшов в анонімному підручнику риторики з колекції рукописів професора Київського університету Петра Владимірова. Повна назва п'єси звучить так: «Comunia duchowna ss. Borysa y Hleba na akt dana przez młódz Collegium Polockiego Societatis Iesu». Наявні в ній інтермедії, на думку Марковського, можна вважати «цікавою пам'яткою української мови кінця XVII століття»²⁸⁰.

Слід сказати, що драму «Духовне причастя святих Бориса і Гліба»²⁸¹ не раз ставили на сцені єзуїтських шкіл Речі Посполитої. Загалом, отці-єзуїти брали сюжети своїх драм здебільшого з трьох джерел: Біблії, житій святих й історії²⁸². Тому історичні сюжети були дуже популярні в театрі єзуїтів. Ось хоч би драма «Comico-tragoedia de Belisario duce christiano...» Якоба Бідерманна, що була поставлена в Мюнхені 1607 року. В основу її сюжету покладена легенда про осліплення славетного візантійського полководця VI століття Флавія Велізарія²⁸³. Отці-єзуїти активно використовували у своїх драмах і сюжети з національної історії. Так, ще в 1567 році в Празі з великим успіхом була зіграна написана Ніколаєм Салієм (Salius) трагедія про життя небесного патрона Чехії святого благовірного князя Вацлава²⁸⁴. А якщо мати на увазі польський шкільний театр єзуїтів, то тут, як зазначав свого часу Володимир Резанов, «більшість сюжетів було взято з історичних джерел, з ділянки історичних чи псевдо-історичних оповідей»²⁸⁵, зокрема з вітчизняної істо-

²⁷⁹ Див.: *Марковський М.* Южно-русские интермедии из польской драмы «Comunia duchowna ss. Borysa y Hleba» // *Киевская старина*. – 1894. – Т. XLVI. – Июль. – С. 32–45.

²⁸⁰ Там само. – С. 32.

²⁸¹ Див.: *Dramaty staropolskie: Antologia / Opracował Julian Lewański*. – Warszawa, 1963. – Т. 6. – С. 301–406.

²⁸² Див.: *Резанов В. И.* К истории русской драмы. Экскурс в область театра иезуитов. – Нежин, 1910. – С. 57.

²⁸³ Див.: Там само. – С. 135–141.

²⁸⁴ Див.: *Веселовский А.* Старинный театр в Европе. Исторические очерки. – Москва, 1870. – С. 247.

²⁸⁵ *Резанов В. И.* К истории русской драмы. Экскурс в область театра иезуитов. – Нежин, 1910. – С. 451.

рії. Згадаймо хоч би такі драми, як «Władysław Jagiełło krol polski» (1663) чи «Boleslaus II Polonorum Dominus» (1699)²⁸⁶. До цього кола належав і сюжет про Бориса й Гліба.

Ось, скажімо, програма театральної постановки «Триумфальна арка...» («Brama tryumfalna Bogu w N. Sakramencie utaiionemu w ss. swych Hlebie y Borysie tryumfuiacemu, z herbowney bramy Iasnie Wielmożnego... Pana... Maricyana... Ogińskiego»), надрукована у Вільно 1689 року²⁸⁷. Описаний тут пишній спектакль, у якому взяло участь близько шістдесяти виконавців, учнів Мінської єзуїтської колегії, був зіграний (очевидно, польською мовою) на честь фундатора цього навчального закладу Марціяна Огінського (1632–1690). За своїм жанром «Триумфальна арка...», як зазначав публікатор програми Юрій Лабинцев, перебуває «на межі між алегорично-панегіричною драмою й історично-панегіричною постановкою»²⁸⁸, а основним її завданням було уславлення дому Огінських. Структура драми така: вірші на герб князів Огінських, присвята Марціянові Огінському, аргумент, антипролог, пролог, п'ять актів самої п'єси, поділені на сцени (наприкінці кожного акту – хор й інтермедія), епілог. Аргумент звучить так: «Святі Гліб і Борис, у хрещенні Давид і Роман, руські князі (славні боголюбивим життям і лицарськими подвигами) з герба Золота Арка, предки ясновельможного дому їх милостей панів Огінських і князів Друцьких, відправлені св. Володимиром – самодержцем руським, своїм батьком – зі Святополком проти Ярослава, сина-заколотника, у тому ж таки поході підступно й жорстоко вбиті безбожним братом Святополком. Стрийковський, кн. 5»²⁸⁹. Як бачимо, історичним джерелом цієї п'єси стала «Хроніка» Мацея Стрийковського, точніше, перший розділ п'ятої книги, що має назву «O rozdziałach dwunasciu synów Włodimirzowych i zabójstwach ich spolnych po śmierci ojcowskiej»²⁹⁰.

²⁸⁶ Див.: Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1921. – Т. СXXXI. – С. 87.

²⁸⁷ Див.: Лабинцев Ю. А. Об одной белорусско-польской драматической и графической интерпретации XVII в. сюжета о Борисе и Глебе // Труды Отдела древнерусской литературы. – Ленинград, 1985. – Т. 38. – С. 267–280.

²⁸⁸ Там само. – С. 272.

²⁸⁹ Там само. – С. 277.

²⁹⁰ Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi. – Warszawa, 1846. – Т. 1. – С. 151–158 (історія про вбивство Святополком Бориса і Гліба подана на с. 151–155).

Зміст основної дії п'єси такий: **Акт 1.** *Сцена 1.* Монарх Володимир віддає булаву трьом своїм синам – Глібу, Борису і Святополку, а також стяги, на яких до Арки власного старого герба додає хрест – знак перемоги. *Сцена 2.* Святополк отримує від волхвів провіщення й відкидає доданий до Арки хрест. Гліб і Борис звертаються до Бога й чують голос: «Хліб не вражає, як блискавка». *Сцена 3.* Святополк зі своїм гетьманом Блудом й іншими слугами влаштовує змову проти Гліба й Бориса. Задля цього вони змащують свої ножі отрутою, щоб різати ними спершу не хліб, а Гліба й Бориса. *Сцена 4.* Князь Ярослав зі своїм військом наближається до князів і, підготувавши полки, передає командування гетьману на ім'я Василь Іванко (а сам таємно починає стежити). *Сцена 5.* Гліб і Борис стають табором на Снятині, шлють послів до Святополка, звать його на обід. *Сцена 6.* Кияни, знаючи про злостивість Святополка, пропонують йому митру й трон, а самі таємно готують йому смерть. **Акт 2.** *Сцена 1.* Волхви обіцяють Святополкові перемогу. Тим часом боги, коли їх питають про трон, відповідають: «Бійся, Святополку, бо загинеш на ньому». *Сцена 2.* Ярослав несподівано нападає на табір князів, починається битва; її виграють князі, які рушають навздогін за ворогом. *Сцена 3.* Гетьман Блуд сумує, довідавшись про вдалу битву князів, і губить свій змашений отрутою ніж. *Сцена 4.* Знайдений ніж дістається синові Святополка Всеволоду, який ріже ним хліб на знак вічного союзу з полковником Талечем, отруює сам себе, а ніж віддає Талечу. *Сцена 5.* Лицарство влаштовує веселе свято з Аркою князів на їхню честь, після чого між деревами блукають привиди. *Сцена 6.* Ангел показує буйне дерево, на якому численні галузки князів Козельських, Друзьких, Островських, Четвертинських та інших; серед них написано золотими літерами ім'я Марціяна Огінського. Провіщаючи долю князів, ангел додає: міцність замка твоєї вежі; твоє потомственне благословення. *Сцена 7.* Святополк готується до походу проти своїх братів, аж тут надходить звістка про смерть Володимира; за поганським звичаєм, він на тому-таки місці вбиває посла й, передавши владу Блудові, поспішає до Києва. **Акт 3.** *Сцена 1.* Всеволод (син Святополка), отруений ножем, помирає. *Сцена 2.* Ярослав, одержавши звістку про те, що Святополк хоче сісти на батьківський трон, збирає на нього військо, а з князями укладає мир. *Сцена 3.* Полковник Талеч оплакує померлого Всеволода; від Ярославового гетьмана він ді-

знається, що причиною смерті став хліб. *Сцена 4.* Талечові почулося замість «хліб» «Гліб»; він іде до Святополка й каже, що князь Гліб дав Всеволодові отруту, і обіцяє помститися йому. *Сцена 5.* Придворні Святополка нападають на князів, які стоять на молитві, але, коли ангел починає погрожувати їм мечем, тікають. Від когось зі зрадників Блуд дістає вкрадений ніж. *Сцена 6.* Ангел виводить князів з-за фігури Найсвятішого Таїнства й заохочує їх до смерті. *Сцена 7.* Кияни пропонують Святополкові митру й трон, але він, пам'ятаючи про пересторогу богів, кидає послів до в'язниці, а дари відсилає князям; богам же він приносить нові жертви, за які вони його хвалять. **Акт 4.** *Сцена 1.* Посланець Ярослава, який рушив до князів, повертається з миром. *Сцена 2.* Посланець Святослава віддає князям митру й трон, які вони подають Господу Богу. *Сцена 3.* Блуд, знайшовши свій ніж у Талеча, звинувачує того в зраді, але коли Талеч каже, що ніж у нього від Всеволода, звинувачує його перед Святополком. *Сцена 4.* Убивці, злякавшись своїх намірів, ідуть до Святополка, але він, розсіює їхню боязнь і знову посилає вбити князів. *Сцена 5.* Святополк наказує величати себе монархом і сідає на батьківський трон; двір торжествує. *Сцена 6.* Ярослав зі своїми вояками йде на Святополка. **Акт 5.** *Сцена 1.* Убивці чинять розправу над челяддю князів. *Сцена 2.* Почувши гамір, князі виходять, а коли бачать, що це послані Святополком убивці, зі сльозами падають на коліна й заводять псалом: «Господи, – як багато моїх ворогів». *Сцена 3.* Побачивши князів, убивці завдають їм смертельних ран і ріжуть ножами, а потім відсилають їхні голови Святополку. *Сцена 4.* Святополк одержує звістку про вбивство князів і бере на глузи голови святих. *Сцена 5.* Ярослав нападає на злочинця і, коли його ловлять, велить стягти на троні голову і йому, і вбивцям. Після цього він влаштовує пишні похорони своїх братів-князів.

Ось такий зміст основної дії. Як зазначав Юрій Лабинцев, про характер інтермедій, «що ними супроводжувалась постановка в цьому разі та в інших аналогічних випадках, знаємо дуже мало»²⁹¹. Утім, на мою думку, ми можемо скласти цілком певне уявлення про ці інтермедії, якщо пригадаємо розвідку Михайла Марковського. Описана Марковським драма «Духовне причастя святих Бориса й Гліба» була зіграна на сцені Полоцької єзуїтської колегії

²⁹¹ Лабинцев Ю. А. Об одной белорусско-польской драматической и графической интерпретации XVII в. сюжета о Борисе и Глебе. – С. 272 прим.

десь наприкінці 1680-х – на початку 1690-х років. Розпочинається вона саме з інтермедії, початок якої втрачено. На сцену виходять *garbarz*, тобто кушнір, і селянин. Кушнір прийшов, щоб побачити виступ свого сина:

Я єсми прийшов синка мого послухати,
Учуєш, як хорошенько буде казати.
По-лащинську, як ріпку гризе, як озьме читати
Повна світлиця його усюди чувати.
Як лапку коли ссати медвідь озьме малий,
Так мармолить мій синок на своїм Альварі...²⁹².

Отож, він і пробує пояснити селянинові всілякі театральні аксесуари, приготовані для вистави, хоч той нічого не розуміє. Після цього на сцену виходять, певно, двоє студентів, позначені просто: *Primus* та *Secundus*:

Primus.
Iakiescie wy tu wieszli, precz z tąd, grubianie.
Garbarz.
Не журися, сподару, милостивий пане,
Чи хутко Гаврилко буде говорити?
Коли б то, пане, синка мого обачити.
Secundus.
Abo ma twoy Nawryłko tu iaką personą?
Garbarz.
Так, мосци пане, і маєт от матки перстонец.
Primus.
Ale ty nie wiesz, że się akt wystawia...²⁹³

Насамкінець студенти проганяють кушніра й селянина. Після цього йде пролог:

Nie dla ciebie to, chłopie, co tu napisano,
Nie domyszlisz się, choc by to tobie powiedziano.

²⁹² Марковский М. Южно-русские интермедии из польской драмы «Comunia duchowna ss. Worysa y Hleba». – С. 34.

²⁹³ Там само.

Pudz na strone a słuchay, ia zas okrucienstwo
 Opowiem Swiantopełka a Ss. męszężnstwa.
 Borys y Hleb, xiężęta, Ruscy patronowie
 Wielkiego Włodzimierza sławni potomkowie
 Od brata Swantopełka są pozabiani,
 Kiedy za konkurentow na panstwo mniemani,
 Bo Swantopełk po oycu chciał rządzić Ruskiemi
 Kraiami y iak ociec władnąc poddaneni.
 A nie mogąc inaczey dopiąc tyran swego,
 Iżby bracią wygubił w panstwie do iednego,
 Wprzod Borysa przez zaboycow zgładzić nanowionych,
 Do siebie iadącego, potym przekupionych
 Y na Hleba namowił, aby iadącego
 Nozem skłoto, a po nim miał iuż y trzeciego
 Jarosława pokonac, lecz inaczey rady
 Bog obrocił; postrzegszy Jarosław te zdrady
 Z panstwa go swego wyгнаł rozpaczaiącego.
 Pożarła Swantopełka ziemia surowego²⁹⁴.

Далі йде ще одна інтермедія, після якої розпочинається вже сама драма.

Акт 1. *Сцена 1.* Святополк хоче стати монархом на Русі й підмовляє Єримана – скарбника свого батька – підкупити для цього сенаторів. Єриман не погоджується. *Сцена 2.* Єриман вирішує використати гроші для того, щоб монархом став Борис. *Сцена 3.* Єриман радить сенаторам обрати князем Бориса й розсилає іншим сенаторам листи з такою самою порадою. *Сцена 4.* Сенатори просять Бориса стати князем, а він тим часом почуває огиду до всіляких почестей. *Сцена 5.* Козак, посланий Єриманом з листами до сенаторів, утомився і, пожалівшись на свою долю (він говорить по-польськи), лягає спати, прив'язавши кобилу до рук. У цей час з'являються два драгуни: Іван та Юсько (вони говорять по-українськи). Вони вже давно промишляють, але встигли тільки поцупити кобилячу шкуру. Вони крадуть у козака кобилу, а йому залишають шкуру. Прокинувшись і не знайшовши своє кобили, козак здогадується, що її вкрали вояки Святополка («Swantopełka żołnierstwo»). Тоді козак

²⁹⁴ Там само. – С. 35.

пробує продати кобилячу шкуру Борухові. Починається розмова з Борухом (Борух говорить по-українськи). Козак каже, що то шкура з турецького коня, яку він власноруч здобув під Хотиним («to skora z konia tureckiego / Pod Chocinem złupiona ode mnie samego»²⁹⁵). Він має на думці Хотинську битву між польсько-литовсько-українським військом під орудою Яна Собєського з турецьким військом, яким командував Хусейн-паша. Битва відбулася 11 листопада 1673 року, і турецьке військо було вщент розгромлене. Борух повірив, що то шкура з турецького коня, і купив її всього за два талляри. Мовляв, надурив я козака. Козак іде собі геть, а Борух, радий з купівлі, лягає відпочити, накрившись шкурою. З'являється диявол. Настрій у нього кепський, бо справи йдуть погано, але, каже він, «teraz dowcip pokażę, kiedy będę radził Swantopelkowi, aby swoje bracią zgładził, a sam na panstwo wstąpił. Doznaia, co umie ten diabeł». Він хоче записати собі на пам'ять «niecnoty wszystkie», які тільки є на землі, але в нього немає пергамену чи хоч би кобилячої шкури. Аж тут він бачить Боруха, що спить, накрившись шкурою, і наказує тому вилазити. Між ними починається розмова. Вони говорять про всілякі неподобства, що діються на світі, тобто про гріхи людей: панів, студентів, жінок та інших. Диявол каже, зокрема, таке: «Czemu tego nie mówisz, że sprawedliwosci / Medzy wiernymi nie masz, wzajemney milosci»²⁹⁶. Нарешті диявол сідає на Боруха, мов на коня, і іде собі геть. *Сцена 6.* Козак рушає до Святополка жалітися на його вояків. Святополк виманює в нього листи й, дізнавшись про змову проти себе, вирішує їх підмінити. *Сцена 7.* Козак, посланий Святополком до полковника, жаліється тому на драгунів. *Сцена 8.* Святополк віддає козакові піддроблені листи, а вірний слуга князя Грамрот радить йому отруїти Бориса й називає чорнокнижника, який міг би це зробити. *Сцена 9.* Чорнокнижник радить Святополкові отруїти лист до Бориса, в якому, начебто дослухавшись до голосу сумління, Святополк пропонує йому владу. Цей лист послано через Грамрота. **Акт 2.** *Сцена 1.* Грамрот, відкривши лист, помирає від отрути, а солдати його грабують. *Сцени 2, 3, 4, 5* втрачено. *Сцена 6.* Убивці, перевдягнені як палігрими, убивають Бориса. *Сцена 7.* Ярослав натрапляє на слуг Бориса, які стоять над тілом свого пана, запідозрює їх у скоєнні злочину й відсилає до Святополка. *Сцена 9.* Сенатори,

²⁹⁵ Там само. – С. 38.

²⁹⁶ Там само. – С. 40.

здогадавшись, що отримані ними листи – фальшиві, і дізнавшись про смерть Бориса, обирають князем Гліба. *Сцена 10.* Довідавшись про нові замисли сенаторів, Святополк вирішує настроїти Гліба та Ярослава один проти одного, щоб вони загинули в міжусобній борні. *Сцена 11.* Гліб одержує від посланця Святополка звістку про те, буцімто Ярослав наступає зі своїм військом, маючи намір знищити всіх братів, щоб стати монархом. *Сцена 12.* Таку саму звістку про наміри Гліба стати монархом отримує і Ярослав. **Акт 3.** *Сцена 1.* Вісники Ярослава й Гліба сходяться, щоб домовитись про початок війни. Тим часом Гліб, боючись пролиття братньої крові, вирішує піти в пустелю. *Сцена 3.* Те саме робить і Ярослав. *Сцена 4.* Сенатори, довідвшись про вчинок Гліба та Ярослава, ідуть у пустелю, щоб умовити князів узяти владу на Русі. *Сцена 5.* Гліб і Ярослав випадково стрічаються в пустелі, але не пізнають один одного. *Сцена 6.* Прибувають сенатори, які силою виводять князів із пустелі. *Сцена 7.* Святополк, довідавшись, що Гліб та Ярослав пішли в пустелю, вирішує їх там убити. Але коли йому сказати, що сенатори вивели звідти князів, він хоче вбити спершу Гліба. *Сцена 8.* Гліб сумує за життям пустельника, а Святополк, буцімто пропонуючи йому свою владу, запрошує його до себе. *Сцена 9.* Повар Святополка, довідавшись, що в князя будуть гості, сумує. І на цій сцені драма уривається.

Неважко помітити, що історія Бориса і Гліба подана тут у динамічному пригодницькому ключі й прибрана в річпосполитські шати (сенатори, козак, драгуни тощо). Зрештою, це «перевдягання», чи «parodowość», було звичною рисою польської літератури XVII століття. Особливого колориту надають драмі й ті сміховинні сценки, що їх Михайло Марковський трактував як інтермедії. На його думку, творцем цих інтермедій був хтось зі школярів-українців, які навчалися в Полоцькій єзуїтській колегії²⁹⁷. Услід за Марковським, історики української драми найчастіше вважали ці сценки інтермедіями. Зокрема, Іван Стешенко у своїй «Історії української драми», переказавши зміст інтермедій до драми Гаватовича, зазначив: «Не так високо можуть бути поставлені українські інтермедії кінця 17-го віку, що маються при польській драмі «Comunia duchowna ss. Worysa y Hleba», що міститься в одному польському підручнику риторики...»²⁹⁸. Стешенко помітив, що «комічні сцени,

²⁹⁷ Там само. – С. 45.

²⁹⁸ Стешенко І. Історія української драми. – Київ, 1908. – Т. I. – С. 187–188.

вставлені в драму, тісно зв'язані з нею», але ця обставина, на його думку, вказує лише «на відносну ранність цього твору»²⁹⁹. Сюжет драми, – продовжував Стешенко, – «український, а в усякім разі староруський. Вже це одно говорить, що хоч твір і не може бути залічений до літератури вкраїнської, але автор має відносини до українства і українські його інтермедії суть пам'яткою нашого письменства»³⁰⁰. На жаль, їхня літературна вартість, як гадав Стешенко, не надто висока: «комізм їх вельми грубий, дотепу дуже мало, естетичності ще менше. Одне слово, визнати значення їх можна в тому смислі, що вони без перерви підтримують традицію нашого літературного реалізму навіть в XVII віці»³⁰¹.

Невеличкий параграф під назвою «Інтермедії з польської драми про св. Бориса й Гліба» є у книжці Михайла Возняка «Початки української комедії (1619–1819)»³⁰². Говорячи про історію жанру інтермедії в українській літературі, Возняк каже таке: «Виступивши у викінчених зразках, які не засоромлять найкращих західноєвропейських попередниць, українська інтермедія дуже часто сходила з тої висоти. Коли порівняти інтермедії з драми Гаватовича з інтермедією в драмі про Бориса й Гліба та їй подібними, запримічуємо велику різницю: там наївний і природний гумор впливає з ситуацій, а тут автор вимушує гумор перекрученнями слів. Там бачимо справжнє життя, типи, а тут карикатури»³⁰³.

Тим часом Дмитро Антонович у книзі «Триста років українського театру. 1619–1919», так само, як і Стешенко, відзначив, що сюжет драми «Comunia duchowna ss. Wogysa y Nleba» – український, а інтермедії цікаві своїм реалізмом. З них можна, наприклад, довідатися, що «езуїтська школа в Полоцьку мала театральні аксесуари, які справляли враження на простих людей; це дивування селянина на декорації, приготовлені для вистави, послужило змістом для діалогу між кушніром та селянином»³⁰⁴. Далі Антонович переказує цей діалог і робить такий висновок: «Комізм діалогу не глибокий,

²⁹⁹ Там само. – С. 188.

³⁰⁰ Там само. – С. 192.

³⁰¹ Там само. – С. 193.

³⁰² Див.: *Возняк М.* Початки української комедії (1619–1819). – Львів, 1919. – С. 39–44.

³⁰³ Там само. – С. 50.

³⁰⁴ *Антонович Д.* Триста років українського театру. 1619–1919. – Прага, 1925. – С. 33.

полягає в тому, що селянин не тільки дивується на костьольний орган та інші предмети обстанови, але навіть не розуміє пояснень, що дає йому кушнір, хоч в своїх наївних репліках не випадково висловлює тверезі соціальні думки про відносини панів та мужиків. Крім того, вказівка на орган дає можливість гадати, що інтермедія відбувалася в костьолі. Взагалі в сімнадцятому столітті в західній Україні ще було в обичаї робити вистави по церквах»³⁰⁵.

Як бачимо, у ході розгляду драми «Духовне причастя святих Бориса і Гліба» всіх цитованих авторів цікавили передовсім комедійні сценки, потрактовані як інтермедії. Таку трактовку заперечив свого часу Микола Гудзій. «Ці комічні сцени, – писав він, – тісно сплетені з серйозними сценами даної драми на історичний сюжет, сплетені так, що в сукупності вони становлять композиційно і тематично єдине ціле... Такі ж комічні сцени є, як відомо, і в трагедокомедії Феофана Прокоповича «Владимир», однак їх не можна відносити до інтермедій»³⁰⁶.

Ось так поруч із єзуїтською драмою «Духовне причастя святих Бориса і Гліба» зринає трагедокомедія Прокоповича «Володимир» – ще один твір, що його дійовими особами є Борис і Гліб. Драма була написана Прокоповичем невдовзі після того, як він повернувся з Рима до Києва й почав викладати поетику в Києво-Могилянській академії, а поставлена на академічній сцені 3 липня 1705 року. «Володимира» з повним на те правом можна вважати за справжню «перлину нашої шкільної драматургії»³⁰⁷, «найкращу зі шкільних драм, що до нас дійшли»³⁰⁸. Але справа не тільки в тому, що в цій драмі, так само, як і в «Духовному причасті святих Бориса і Гліба», поєднано серйозне й комічне. Між обома творами можна провести й інші промовисті паралелі. Здається, уперше це зробив ще Борис Варнеке. «Уславленням навернення Русі на християнство, – писав він про «Володимира», – ця п'єса належить до кола шкільних сюжетів, але величезним кроком уперед

³⁰⁵ Там само. – С. 34.

³⁰⁶ Гудзій М. К. Українські інтермедії XVII–XVIII ст. // Гудзій Н. К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII–XVIII веков. – Киев, 1989. – С. 310.

³⁰⁷ Резанов В. И. Из истории русской драмы. Школьные действия XVII–XVIII вв. и театр иезуитов. – Москва, 1910. – С. 290.

³⁰⁸ Еремин И. П. Предисловие // Прокопович Ф. Сочинения / Под ред. И. П. Еремينا. – Москва; Ленинград, 1961. – С. 3.

був вибір сюжету... з місцевої київської історії, що дуже пошвидко п'єсу, поєднавши її з місцевими переказами й інтересами³⁰⁹. Утім, слід пам'ятати, що ще з кінця XVII століття до нас дійшла польська драма «Comunia duchowna ss. Borysa y Hleba na akt dana przez młodzi Collegium Polockiego Societatis Iesu». Сюжет цієї драми взятий з руської історії, власне кажучи, мова йде про те, як Святополк задумав стати самодержцем на Русі. Крім Святополка, Бориса, Гліба, Ярослава, дійовими особами виступають також сенатори, драгуни, що цілком порушує історичну достеменність обстановки. Феофан щасливо цього уникнув³¹⁰. Мені здається, анахронізмів не бракує й у Прокоповича. Чого вартий хоч би антиунійний пасаж у промові Філософа чи те, що малолітні Борис і Гліб дають поради своєму батькові щодо доленосної зміни віри³¹¹. Та й загалом, історизм цієї драми «доволі відносний», бо Прокопович «і не вважав, що точна відповідність історичним фактам конче потрібна для драматичного твору», а вслід за Аристотелем трактував поезію як щось більш філософічне, порівняно з історією³¹². Справді, у своїй поетиці Прокопович писав так: «Аристотель говорить, що поезія переважає історію та є більш філософічною (*praestantius quiddam et magis philosophicum quam historicum*), адже філософія розглядає речі як такі, а не кожному зокрема, оскільки, як кажуть діалектики, науки про часткове не буває...³¹³. Однак з цього пункту погляду, поезія відрізняється також від філософії, зважаючи на те, що філософ розглядає загальне як таке й не обмежує його якимись особливостями (*philosophus generalia generaliter pertractat, nec ea adstringit singularitate*), тимчасом як поет, хоч і зображує вади або чесноти, подає це у формі особливих учинків певної людини (*poeta vero generalia quidem seu vitia, seu virtutes depingit, sed tanquam singulares*

³⁰⁹ Пор.: Тихонравов Н. Трагедокомедия Феофана Прокоповича «Владимир» // Журнал Министерства народного просвещения. – 1879. – Май. – С. 66.

³¹⁰ Варнеке Б. В. История русского театра. Часть первая: XVII и XVIII век. – Казань, 1908. – С. 21.

³¹¹ Див.: Сулима М. Література зрілого бароко. Шкільна драма // Історія української літератури у дванадцяти томах. – Київ, 2014. – Т. 2: Давня література (друга половина XVI–XVIII ст.). – С. 530.

³¹² Гудзий Н. К. Феофан Прокопович // Гудзий Н. К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII–XVIII веков. – Киев, 1989. – С. 295–296.

³¹³ Див. про це: Ingarden R. Uwagi na marginesie Poetyki Aristotelesa // Ingarden R. Studia z estetyki. – Warszawa, 1966. – Т. 1. – С. 365–377.

alicuius personae actiones)... Отже, поезія і відрізняється від філософії та історії, і якимось чином немовбито тримається за них обома руками»³¹⁴. Саме тому Прокопович рясно прикрасив історичні епізоди квітами фантазії.

Узяти для прикладу образ князя Ярополка. Саму розповідь про вбивство Ярополка Володимиром Прокопович запозичив із хроніки Стрийковського³¹⁵, тобто з того самого джерела, з якого черпали інформацію і єзуїтські драматурги. Іншими джерелами для Прокоповича могли бути Густинський літопис, що в цьому місці дуже близький до «Повісті временних літ», а також «Синописис», який відтворює цей епізод услід за тим-таки Стрийковським³¹⁶. Так чи ні, у «Слові в день святого Володимира», що його можна вважати за свого роду авторський «коментар» до трагедокомедії «Володимир»³¹⁷, про цей епізод згадано дуже коротко: «Святыи убо Владимир, иже первие толь звирсаго и жестокаго сердца бяше, яко и брата своего, аки вторый Каин, люти уби, а облекшися в Христа, на крещении святом всем бысть приступен, любовен и милосерд»³¹⁸. А от форма подання цього епізоду була незвична для київського шкільного театру: Прокопович показує на сцені тінь князя Яро-

³¹⁴ *Procopowitz Th. De arte poetica libri III. – Mohiloviae, 1786. – P. 107.*

³¹⁵ Див.: *Тихонравов Н.* Трагедокомедия Феофана Прокоповича «Владимир». – С. 68 прим.

³¹⁶ Див.: *Еремин И. П.* Примечания // *Прокопович Ф.* Сочинения / Под ред. И. П. Еремина. – Москва; Ленинград, 1961. – С. 476.

³¹⁷ *Тихонравов Н.* Трагедокомедия Феофана Прокоповича «Владимир». – С. 71. Пор.: *Гудзий Н. К.* Феофан Прокопович. – С. 291. До речі, пряма паралель між образом Володимира в цьому казанні й образом Володимира в трагедокомедії була помічена ще у XVIII столітті. Принаймні переписувач цього казання робить до слів Прокоповича про те, що, «по свидѣтельству Нестора святаго» у Володимира було 500 наложниць примітку: «в трагедо-комедіи три ста жен воспоминает» [*Прокопович Ф.* Слово в день святаго равноапостола великаго князя Владимира // *Киевская старина. – 1888. – Т. XXII. – Июль. – С. 8 прим. додатки.*]. Справді, у драмі тричі підкреслено цю обставину. Спершу біс тіла каже про Володимира: «Но он весь ест болный / От стріл моих: триста стріл, ядом напоенных, / в нурих ему во сердце, триста жен сочтенных / Биситя любовью» [*Прокопович Ф.* Владимир. Трагедокомедия // *Прокопович Ф.* Сочинения / Под ред. И. П. Еремина. – Москва; Ленинград, 1961. – С. 169)]. Потім те саме каже Прелесть: «Помяни, Владимире, дны прежние тие, / когда ты обятие иміяше сие. / Кое тогда пространство, кая радость бяше! / Триста жен лобзание сердце вомішаше» [Там само. – С. 192)]. І ще раз: «Триста сердец вздыхает, / шестьсот очес ридает» [Там само. – С. 193].

³¹⁸ *Прокопович Ф.* Слово в день святаго равноапостола великаго князя Владимира. – С. 8 додатки.

полка. Колись Микола Тихонравов зауважив: «Думка ввести в трагедокомедію дух Ярополка могла бути нав'язана Феофанові читанням Сенеки; перший монолог духа Ярополка навіть нагадує місцями монолог тині Тантала в трагедії Сенеки «Thyestes»»³¹⁹. Пізніше це міркування уточнив Ярослав Гординський. Мовляв, «ще більше схожості виказує трагедія «Agamemnon», де на початку появляється Thyestis Umbra, котра говорить монолог словами, які місцями дослівно повторяє дух Ярополка у «Владимірі»»³²⁰. Та не менш реалістичною є й думка Володимира Резанова, згідно з якою образ тині Ярополка на початку «Володимира» – то не що інше, як відлуння театру єзуїтів, чії вистави Прокопович міг бачити в Римі³²¹. Справді, тині – звичні образи єзуїтських драм. Часом це могли бути навіть персонажі української історії. Скажімо, у 1623 році на честь прибуття короля Сигізмунда III Вази в Познанській єзуїтській колегії була поставлена латинська панегірична драма в трьох частинах з польськими інтермедіями, і в другій її частині на сцені з'являється тинь Наливайка³²².

Та й загалом, трагедокомедія «Володимир», попри всю неприязнь її автора до отців-єзуїтів та їхньої естетики³²³, присутньо залежить від єзуїтського шкільного театру. Принаймні вона написана за правилами, що їх Прокопович виклав у своєму курсі поетики, а той курс має за джерело трактат отця-єзуїта Якоба Понтана «Institutiones poeticae» (1594)³²⁴. Ярослав Гординський прямо казав, що «Прокопович скоротив тільки книжку Понтана й додав свої

³¹⁹ Тихонравов Н. Трагедокомедія Феофана Прокоповича «Володимир». – С. 64.

³²⁰ Гординський Я. «Володимир» Феофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1921. – Т. СXXXI. – С. 89.

³²¹ Резанов В. И. Из истории русской драмы. Школьные действия XVII–XVIII вв. и театр иезуитов. – С. 291.

³²² Див.: Резанов В. И. К истории русской драмы. Экскурс в область театра иезуитов. – Нежин, 1910. – С. 382.

³²³ Свого часу Микола Тихонравов зауважив, що у своїй поетиці Прокопович відсилає своїх слухачів до античних джерел, оминаючи мовчанкою сучасну драму єзуїтів. «Якщо Прокопович у своєму підручнику й згадав шкільну драму єзуїта Конона «Fodinae Vochnenses», то тільки для того, щоб показати, до якого безглуздя доходять у ній огріхи проти того, що Феофан називає *decozum* (правдоподібність, відповідність)» [Тихонравов Н. Трагедокомедія Феофана Прокоповича «Володимир». – С. 61].

³²⁴ Див.: Резанов В. И. Из истории русской драмы. Школьные действия XVII–XVIII вв. и театр иезуитов. – С. 26–33; Гудзий Н. К. Феофан Прокопович. – С. 295.

власні приміри»³²⁵. І ця п'єса Прокоповича є першою українською п'ятиактною історичною драмою з хорами, тобто тією жанровою формою, яку можна вважати вершиною нашого шкільного театру. За «Володимиром» ідуть «Йосиф патріарха» Лаврентія Горки, «Фотій» Георгія Щербацького й «Милість Бога» – п'єси, написані «за всіма правилами шкільної єзуїтської поетики й за зразком великих ефектних трагедій і трагікомедій, що їх ставили на своїх урочистих спектаклях, перед численною вишуканою публікою, ad maiorem Dei ad et S. Ignatii gloriam, отці Товариства Ісуса»³²⁶. Словом, на-вряд чи Петро Морозов мав рацію, коли писав, що у «Володимирі» «майже все було новиною для свого часу»³²⁷. Не викликає сумніву хіба те, що історичний сюжет цієї п'єси був новиною на сцені київського шкільного театру. Якби він не був новиною, то Прокопович, певна річ, не став би в пролозі до слухачів пояснювати причини звернення до сюжету хрещення Русі³²⁸. Сюжет з історії України – це була не просто новина, а новина, яку «можемо уважати справді епохальною»³²⁹. «Цікаво було б знати, – писав Гординський, – що спонукало нашого автора вибрати саме таку тему для своєї драми»³³⁰.

На це питання історики літератури відповідали по-різному. Дехто наголошував на суто релігійній стратегії драми. Наприклад, Микола Петров розглядав її тематику в контексті полеміки Прокоповича з отцями-єзуїтами. «Зважаючи, з одного боку, на претензії польських католиків, особливо єзуїтів, виводити початки християнства на Русі з Риму»³³¹, – писав він, – а з другого – непримиренну

³²⁵ Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1920. – Т. СXXX. – С. 24.

³²⁶ Резанов В. И. Из истории русской драмы. Школьные действия XVII–XVIII вв. и театр иезуитов. – С. 341.

³²⁷ Морозов П. О. Очерки из истории русской драмы XVII–XVIII столетий. – Санкт-Петербург, 1888. – С. 358.

³²⁸ Здається, першим цю обставину закріпив іще Петро Пекарський [див.: Пекарський П. Наука и литература в России при Петре Великом. – Санкт-Петербург, 1862. – Т. I. – С. 417].

³²⁹ Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1921. – Т. СXXXI. – С. 84.

³³⁰ Там само.

³³¹ Див. про це: Ушкалов Л. Українська історія від Хрещення до Руїни з погляду потриденської еклезиології // Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ. – Kraków, 2001. – S. 585–592.

ворожнечу Прокоповича з єзуїтами й папством, можна гадати, що ця трагедокомедія написана, між іншим, задля того, щоб показати, всупереч єзуїтам, походження християнства на Русі зі Сходу»³³². У такому разі образи поганських жерців слід розуміти як сатиру на католицьке духовенство³³³. Цей погляд підтримав пізніше Павло Житецький у своїй праці про «Енеїду» Котляревського³³⁴. Тим часом Іван Стешенко, аж ніяк не сумніваючись у тому, що «релігійна мета і навіть у вигляді змалювання переваги православія була в основі створення розбираної драми»³³⁵, заперечив цю думку. Він уважав, що в образах поганських жерців автор висміяв вади сучасного йому консервативного православного духовенства³³⁶. Мабуть, так воно і є, бо один з опонентів Прокоповича Маркел Радишевський свідчив, що Прокопович «священников російских называет жириволами, лицемірами, идолскими жерцами»³³⁷. Натомість Микола Гудзій вважав, що Прокопович висміяв вади і католиків, і православних³³⁸.

Так чи ні, сміх аж ніяк не міг бути головною метою Прокоповича. Щоб зрозуміти цю мету, слід згадати, що драму було поставлено з нагоди відвідин Києво-Могилянської академії її покровителем і меценатом Іваном Мазепою³³⁹. Отже, увесь ідейний зміст вистави прямо пов'язаний саме з ним³⁴⁰. Про це чітко говорить Прокопович у пролозі до слухачів: «А яко не ино что, токмо повесть о обращении к Христу равноапостолного князя нашего Владимира, обичным действием представить умислихом. Вина бяше, аще то и місту сему прилично и свойственно слышателем мнится

³³² Петров Н. И. Южнорусская литература XVIII века, преимущественно драматическая // Русский вестник. – 1880. – Т. 147. – С. 386.

³³³ Див.: Там само.

³³⁴ Див.: Житецький П. Г. «Енеїда» Котляревського у зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст. // Житецький П. Г. Вибрані праці. Філологія. – Київ, 1987. – С. 150–151.

³³⁵ Стешенко І. Історія української драми. – Київ, 1908. – Т. I. – С. 232.

³³⁶ Там само. – С. 232–234.

³³⁷ Дело о Феофане Прокоповиче // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских. – 1862. – Кн. 1 (Январь – март). – С. 47.

³³⁸ Гудзій Н. К. Феофан Прокопович. – С. 297.

³³⁹ Див.: Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1921. – Т. СXXXI. – С. 67.

³⁴⁰ Див.: Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1920. – Т. СXXX. – С. 49, наст.

быти: приличен дому ест образ господина; свойственная память сыном отшедшаго далече отца своего. Се же и дом Владимиров, се и Владимирова чада, крещением святым от него рожденная (что паче всіх изящніе на тебе является, ясновелможный пане, ктиторе и добродію наш, ему же и строение сего отчества Владимироваго по царю от Бога врученно ест, и Владимировыми идяй равными ему побідами, равною в России икономиею, лице его, яко отческое сын, на тебе показуеш). Убо сего изображение приими от нас, яко того ж великий наслідник, вмiсто привітствія. Зри себе самага в Владимирі, зри в позорі сем, аки в зеркалі, твою храброст, твою славу, твоей любви союз с монаршим сердцем, твое истинное благолюбие, твою искреннюю к православной апостолской единой католической віры нашей ревност и усердие»³⁴¹. Я вважаю, що Ярослав Гординський мав усі підстави зробити висновок: «Пригаданне славної минувшини Києва й прославленне великого гетьмана Івана Мазепи – ось мета трагедокомедії «Владимір»»³⁴². До речі, це та сама ідея, що її проводив Прокопович у своєму слові в день святого Володимира, написаному на тему, взяту зі 149 псалма: «Сынове Сіони возрадуются о царі своем» (Пс. 149: 2). В її основі – візія «богоспасаемого града Києва», Києва як «нового Сіона», як «другого Єрусалима»³⁴³. Прокопович славить тут Володимира («...Россия от святого Владимира просвiщенна процвіла в добродітели! Коликими чудесами прославилася! Коликых угодников Божіих породила и раждает! а тому всему, яко зданію ніякому, основаніе положил Владимир. Хочет кто совершенно вся благодіянія его исчислити, нехай изочтет всіх в Росіи просіявших чудотворцев, преподобных, мучеников, архієре-ов, учителей»³⁴⁴), щоб насамкінець риторично спитати про часи гетьмана Мазепи: «Чи не собываются дни, предреченніи Андрея Первозванного, предрекшаго о имущем просіяти в земли нашей

³⁴¹ Прокопович Ф. Владимир. Трагедокомедия. – С. 152.

³⁴² Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1920. – Т. СХХХ. – С. 52–53.

³⁴³ Див.: Прокопович Ф. Слово в день святого равноапостола великого князя Владимира. – С. 3 (додатки).

³⁴⁴ Там само. – С. 12 (додатки). До речі, у 1769 році в українській літературі з'явиться ще одна драма про Володимира: трагедія василіянина Тимофія Щуровського «Włodzimierz wszystkiej Rusi cesarz i książę», за своїм ідейним змістом дуже близька до «Володимира» Прокоповича.

благочестію...?»³⁴⁵. Саме в цій стратегії слід трактувати й змальовані Прокоповичем у драмі образи Бориса і Гліба.

Власне кажучи, вони виступають передовсім у ролі небесних покровителів гетьмана Мазепи, а також у ролі дзеркала гетьманських чеснот. І ця сценічна трактовка образів Бориса й Гліба аж ніяк не була новиною. Те саме бачимо в уже аналізованій мною «Тріумфальній арці...». У посвяті цієї драми Марціанові Огінському сказано: «Наче Місяць, що сходить на небосхилі й сяє зсередини, ми виводимо на сцену двох великих князів, Гліба й Бориса, славетних братів: обоє благочестиві, обоє безсмертні. В їхньому образі ніби втілений рід ясновельможних князів»³⁴⁶. Цю ідею мала ілюструвати й гравюра Т. Хагевича, подана на звороті титульного аркуша програми: тут зображено герб дому Огінських, що його підтримують святі Борис і Гліб. Вони в князівському вбранні, з коронами на головах, Борис тримає в руці спис, а Гліб – меч³⁴⁷. Та ще цікавішою є та обставина, що ці самі образи Бориса і Гліба допасовували також до герба Мазепи «Курч». У тому ж таки 1705 році, коли на сцені Києво-Могилянської академії грали «Володимира», у Чернігівському колегіумі був створений польськомовний панегірик на честь Мазепи під назвою «*Krzyż. Początek mądrości w herbownym klejnocie... Jana Mazepy*»³⁴⁸. За своєю композицією він нагадує «Євхаристеріон» Софронія Почаського (до гетьмана по черзі звертаються різні алегоричні образи: Інфіма, Граматика, Синтаксима, *Nominativus*, *Genitivus* тощо), а стрижневим образом панегірика є гербовний хрест Мазепи. Мовляв, це золотий ключ мудрості, чи «ключ розуміння», як сказав би Іоаникій Галятовський. І тут на звороті першого аркуша подана композиція, дуже схожа на композицію з «Тріумфальної арки...»: герб Мазепи підтримують Борис і Гліб, вбрані в князівські шати з коронами на головах (в одного князя в руці меч, а в другого – спис), а над ними два ангели три-

³⁴⁵ Прокопович Ф. Слово в день святого равноапостола великаго князя Владимира. – С. 12 (додатки).

³⁴⁶ Лабынцев Ю. А. Об одной белорусско-польской драматической и графической интерпретации XVII в. сюжета о Борисе и Глебе. – С. 277.

³⁴⁷ Там само. – С. 273.

³⁴⁸ Див.: *Jakowenko S. Panegiryk Krzyż. Początek mądrości... i mecenacka działalność Mazepy w Czernihowie // Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società. Mazepa and his time. History, culture, society / A cura di (edited by) Giovanna Siedina. – Alessandria, 2004. – S. 517–527.*

мають клейноди гетьмана – півмісяць, поєднаний із шестикутною зіркою на ім'я «Марія»³⁴⁹.

Свого часу Ярослав Гординський зауважив, що образ Володимира в драмі Прокоповича змальовано яскраво, а от образи інших прихильників християнства «мало помітні й не впливають на розвиток акції». Зокрема, «Борис і Гліб – се статі неначе викроєні із святих образків, оснований на відомих легендах про тих двох князів. Головною їх прикметою покірна слухняність супроти батька»³⁵⁰. Цю обставину підкреслює й Микола Сулима. «До певної міри статично, – пише він, – подано іконографічні образи синів князя Володимира Бориса й Гліба, які запозичені автором із літописів та житій. Борис і Гліб уособлюють важливі християнські чесноти: синівський послух, покірність батьківській волі, готовність до прийняття християнства»³⁵¹. Думка, як на мене, цілком слушна. Можу лише додати, що візуально ці образи слід уявляти, певно, так, як вони подані на гравюрах у «Тріумфальній арці...» й «Хресті». А крім того, вони не такі вже й «мало помітні» в ході розвитку сюжету. Не забуваймо, що Борис і Гліб виходять на сцену в третій та четвертій діях, а ще Петро Морозов зазначив, що «третя й черверта дія трагедокомедії становить її *катастазис*, тобто найважливішу частину, в якій інтрига досягає свого найвищого розвитку й схиляється до розв'язки»³⁵².

Від самого початку драми глядач знав, що Володимир – могутній і гордий самодержець, людина, яка насолоджується всіма розкошми життя, та ще й підступний братовбивця. Аж ось у першій яві третьої дії Володимир уперше з'являється на сцені. «І мимовільне здивування огортає нас, – писав Гординський. – Перед нами не той самодержавний володар, що то перед ним усі дрожать, але лагідний батько родини. Володимир виступає в оточенні двох своїх

³⁴⁹ Див.: Радивевський Р. Література зрілого бароко. Польськомовна поезія // Історія української літератури у дванадцяти томах. – Київ, 2014. – Т. 2: Давня література (друга половина XVI–XVIII ст.). – С. 570.

³⁵⁰ Гординський Я. «Владимір» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1920. – Т. СXXX. – С. 61.

³⁵¹ Сулима М. Література зрілого бароко. Шкільна драма // Історія української літератури у дванадцяти томах. – Київ, 2014. – Т. 2: Давня література (друга половина XVI–XVIII ст.). – С. 529.

³⁵² Морозов П. О. Очерки из истории русской драмы XVII–XVIII столетий. – С. 361.

синів Бориса і Гліба. Перші його слова: «Борисе, чадо мое!». Який контраст до того, що чулося досі про Володимира з уст Ярополка! Але належить тямити, що се вже князь, котрому починає присв'ючувати християнство. У нього вже не така й самоволя. Він радиться із синами про важний крок... А тим легше послухати йому ради синів, що їх гадки дивно годяться з намірами батька»³⁵³. У всякому разі, тінь Ярополка – це ніби дзеркальне відображення Бориса й Гліба. Тінь Ярополка – душа Володимира-поганина, жорстокого, підступного й самовладного, а Борис і Гліб, котрі теж прийняли смерть від руки брата, – душа Володимира-християнина, незлобивого, тихого, підлеглого Божій волі. Мені здається, що це прояв антитетички, про яку писав Ярослав Гординський, як про характерну рису поетики цієї драми: мовляв, у «Володимирі» Прокопович «любується в контрастах»³⁵⁴. Отже, тінь Ярополка, з одного боку, та Борис і Гліб – з другого – це, крім усього іншого, важливі персонажі сюжету Володимирової психомахії, тобто тієї духовної боротьби зі світом, плоттю й дияволом, що її так яскраво змалював Прокопович у слові в день святого Володимира. Князь, писав він, був могутнім володарем і підкорив собі у війнах чимало народів. Але я хочу сказати про іншу його війну: «Есть брань духовная, против якої всі мірскія войны единым отрочищним игралищем Златоустый святыи называет. В бранех духовних, ими же непрестанно востают на нас три неукротимии и зило лютіи супостати: мір, плоть и диявол, сих всіх толь ратно и мужественно порази Владимир святыи, яко аще бы нікій живописец духовную сію брань шарами чувственними изобразити хотіл, Владимира святого, яко воина избранна при самом боку вожда свего Христа, должен бы был написати»³⁵⁵.

Хрещення – це передовсім метаноя самого Володимира. І в її перебігу Борис і Гліб, повторюю, відіграють важливу роль. Ось як це відбувається. На початку першої яви третьої дії на сцену виходять Володимир, Борис і Гліб. Володимир питає Бориса, чи бачив він грецького філософа й що він думає про його пропозицію прийняти нову віру. На це Борис відповідає: варто докладніше про все

³⁵³ Гординський Я. «Владимир» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1920. – Т. СХХХ. – С. 58.

³⁵⁴ Там само. – С. 70.

³⁵⁵ Прокопович Ф. Слово в святого равноапостола великаго князя Владимира. – С. 5–6 (додатки).

довідатись. Тут у розмову вступає Гліб. «Аще волно, / что мнится мні, сказати, о отче?» – питає він. Володимир дозволяє. Далі йде монолог Гліба:

Аз отнюд не знаю,
в чем стоит закон Христов; обаче не чаю,
Дабы не любве ради посла сицеваго
послал царь византийский. Аще бо бы злаго
Был он ухищрения, з лукавим навітом,
не то би своим тебе представлял совітом.
Что самим им свято есть, велико и честно.
Но егда что сам любит, то давать не лестно
Мнится дарование. К тому кой zde быти
может подзор лукавства? Егда бо смісити
Кров их с намы хоцещи, чаю, видят ясно,
яко мир им даеши, ниже что ужасно
Или враждебно от нас себе ожидают.
Врагы не сим образом кров свою смішают.
Убо молю, не спішно и не без отвита
отслеши философа, но, его совіта
Не возгнушався, вели ему, да подробну
закон Христов изъяснить и віры удобну
Покажет віру свою³⁵⁶.

Володимир на це відповідає:

Аки бы едино
сердце имама, Глібе! Аз ничтоже ино
Помишляю; прочее віруйте ми, чада:
мнозы к нам прихождаху с Византии града
Царский посланницы, обаче еднако
иміх сердце, ниже что внутр иміх. Инако
От сего сотворися: едва бо он слово
прорече ми и Христа помяну, что-с ново
Не вім и дивну в сердцы ощутих зміну
и, что всіх ест дивніе, аки не едину

³⁵⁶ Прокопович Ф. Владимир. Трагедокомедия. – С. 171.

Річ слышах, двоих ніких устен слово бяше.
Философ убо, стоя, своя глаголаше.
В мысли же моей нікто тайным си языком
(отсели, мню, не слышан быст он человеком)
Повість философову кріпкими извіти
утверждаше. Моя же утроба горіти
Мняшесья, и страх нікий пронзе мя; оттолі
не вім, како ко моей приліпися волі
Имя христьянское, наши же мні мертвы
бозие мнятсья быти и мерзки их жертвы³⁵⁷.

У другій яві прибуває Жеривол. Він радить князеві не слухати посланця Візантії. При цій розмові мовчки присутні Борис і Гліб, бо тільки-но князь відсилає Жеривола, як Гліб каже про хвалькуваті й загонисті слова Жеривола:

Обично такова
Дерзость величаява в ділі не бывает
многомощна и себе суетну являет.

А Борис продовжує:

Посел, яко же слишах, велми ест славимий
во Греции философ, и между своими
Едва ему, глаголют, обрїтєся равен.
Искусен в учении, красномовством славен;
К тому же и страннии изучи языки,
умїет и наш руский. Муж же сей толикий
Не кичитсья, глаголют, но кроток ест в нравї³⁵⁸.

Упродовж третьої яви Борис і Гліб, очевидно, були серед тих, хто слухав суперечку Жеривола й філософа. У четвертій яві вони так само на сцені. Хоч розмовляють тут тільки філософ і Володимир, але серед дійових осіб зазначені також Борис і Гліб³⁵⁹. Після цього починається четверта дія. У першій яві, так само, як і в першій яві

³⁵⁷ Там само. – С. 171–172.

³⁵⁸ Там само. – С. 176.

³⁵⁹ Див.: Там само. – С. 181.

третьої дії, на сцені три персонажі: Володимир, Борис і Гліб. Володимир питає, чи не мають його сини якихось сумнівів у словах філософа. Йому відповідає Борис:

Мні еще отрада
Великая на сердцы; егда бо он слово
простираше, мнится мні, яко вино ново
Вливаше мы во сердце³⁶⁰.

Володимир каже, що він так само відчув якусь невідому йому раніше радість. А ще йому здавалось, що він прямує до світлого краю, а на нього звідусіль гавкають собаки. Тоді в розмову вступає Гліб:

Истинна ест, яко гнів поощряют бесы,
но суетный их меч той. Вімы, яко ніси
Сам устрашен. Нашего сердца испитати
хощеши, отче! Мы же тобі подражати
Во всем приобикшии, ни мало в сем ділі
не разнствуем от тебе; бісовской же силі
Весма поругаемся: во сні страх наводят.
Почто, аще силны сут, яві не исходят
На брань? Аки татие, покровенны тмоу,
держают на спящаго и сінь со собою
Ведут на помощ. Лютий полк сут и ужасный,
лаяху же, яко псы, добрі; ибо гласный
Крик имут, но ничтоже криком успивают,
не ложни в том, яко в псы себе притворяют.
Мы, отче, веліния от твоей державы
ожидаем; аз сею рукою им главы
Покрушу, аки скудель³⁶¹.

Борис продовжує:

И о мні не ино
имі разуміние, отче! Непремінно

³⁶⁰ Там само. – С. 187.

³⁶¹ Там само. – С. 188.

Согласие наше ест; ниже кров сродственна
тако нас вяжет, яко віра божественна³⁶².

Володимир радий, що його сини думають саме так, але вважає, що юне серце створене з воску, тому надто легко підлягає різним порадам. Він хоче побути наодинці із собою, порадитися з власним серцем. Починається друга ява, змістом якої є власне переможна війна Володимира зі світом, плоттю й дияволом. На цьому закінчується четверта дія.

А останній раз імена Бориса й Гліба зринають уже у фіналі драми – у хорі апостола Андрія з ангелами:

Світ от світа
(Вижду) умножается, – яко бо вначалі
мал поток з гор изходит, потом же во малі
Умноженный от инних, стекшихся в едино,
пространнимы лиется струямы. Не инно
Чудо о твоей славі вижду, граде Божий!
Се ти мученической крови растут розы:
Борис, Гліб, вітвы святы корене святого.
Люті! Уже мечет біс брата проклятого,
Уже, вижу, копие и нож поощряет!
Но радуйся, о граде! Зіло украшает
Скорб сия лице твое³⁶³.

Коли Андрій говорить про поширення Христової віри на Русі, він найперше згадує саме Бориса й Гліба. Далі він говорить про Київ як про «другий Єрусалим». Пророкує появу цілого сонму святих, Батиеве нашестя й руїну, а потім відродження Києва за часів Мазепи. Ось так пролягає неперервна лінія від княжого Києва до Києва зламу XVII–XVIII століть, від Володимира до Мазепи. І в цій картині зв'язку козацької України з Україною княжою Борис і Гліб знов-таки відіграють дуже важливу роль.

³⁶² Там само.

³⁶³ Там само. – С. 203.

«КИНЬ КОПЕРНИКІВСЬКІ СФЕРИ!»: МІСТИЧНА АСТРОНОМІЯ СКОВОРОДИ

Кожен, кому доводилось хоч раз читати твори Сковороди, скаже, що наш філософ ніколи спеціально не займався питаннями астрономічного характеру. Тому й не дивно, що поняття на зразок «астрономія», «астрологія» чи «космологія» рідко коли зринають у працях інтерпретаторів його творчості. Я можу пригадати всього декілька відповідних публікацій. Скажімо, у 1928 році Домет Оляничин, окреслюючи систему поглядів Сковороди на світ та людину, писав: «Контемплативно-спекулятивна філософія Сковороди складається з а) антропософії (антропологічної гносеології), теософії (раціонально-природничої теології) та біблійного історизму (східнохристиянської біблеїстики), б) метафізики (онтології, телеології) та натурфілософії (космології) і с) психології емпіричного та внутрішнього досвіду»³⁶⁴. Приблизно роком раніше Олександр Грузинський назвав науку Сковороди про «три світи», тобто макрокосмос, мікркосмос і «світ символів», «трюхчастинною «космологією»»³⁶⁵, а вже у 2010 році Лідія Гнатюк докладно проаналізувала астрономічну лексику Сковороди в контексті його мовної картини світу³⁶⁶. І мабуть, найперше, що приходить на пам'ять, коли йдеться про астрономію в Сковороди, – це рядки з двадцять восьмої пісні «Саду божественних пісень»:

³⁶⁴ *Oľjančyn D.* Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. – Berlin; Königsberg, 1928. – S. 91.

³⁶⁵ *Грузинський О.* Критичні замітки до твору Сковороди «Басни Харьковские» // Ювілейний збірник на пошану академіка Дмитра Йвановича Багалія з нагоди сімдесятої річниці життя та п'ядесятих роковин наукової діяльності / За ред. А. Кримського. – Київ, 1927. – Ч. II. – С. 379.

³⁶⁶ Див.: *Гнатюк Л. П.* Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції. – Київ, 2010. – С. 114–122.

Кинь питати без пуття: є на Місяці життя?
Кинь коперниківські сфери!
Глянь в сердечнії печери (с. 81–82)³⁶⁷.

Принаймні Ярослав Матвійшин у статті «Ідеї Коперника в Україні» розпочинає присвячений Сковороді невеличкий параграф якраз цими поетичними рядками³⁶⁸. Утім, мені здається, розмова про Сковороду й астрономію може бути трохи докладніша, бо вже в щойно цитованих віршах зринають щонайменше дві цікаві теми. Перша – про мешканців Місяця. За часів Сковороди ця тема викликала в публіки жвавий інтерес. Її обговорювали інтелектуали різних спрямувань – від Фонтенеля до Сведенборга. Вона увійшла й до масової свідомості. Недарма неабиякої популярності набула на ту пору комічна опера «Il mondo della luna» («Місячний світ»), чие лібрето написав Карло Гольдоні, а музику в 1750 році – учитель Дмитра Бортнянського Бальдассаре Галуппі, згодом, у 1777 році, – Йозеф Гайдн, у 1783 році – Джованні Паїзіелло (постановкою опери Паїзіелло цього року був відкритий Великий (Кам'яний) театр у Санкт-Петербурзі). Є ця тема й у книжках, що їх використовували як навчальні посібники. Щоб не ходити далеко, назву «Вольфіанську теоретичну фізику», за якою, згідно з інструкцією колишнього однокурсника Сковороди в Києво-Могилянській академії³⁶⁹, а з 1768 року єпископа Білгородського та Обоянського Самуїла Миславського, вивчали курс філософії в Харківському колеґіумі³⁷⁰. У цій книзі сказано про місячні гори та моря, потім про те, що на Місяці є атмосфера³⁷¹, а насамкінець зроблено ось такий висновок:

³⁶⁷ Тут і далі Сковороду цитую у власному перекладі за виданням: *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011. – зазначаючи в дужках сторінку.

³⁶⁸ Див.: *Матвійшин Я.* Ідеї Коперника в Україні // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні: Збірник наукових праць / За заг. ред. О. Петрука. – Львів, 2014. – С. 393.

³⁶⁹ Див.: *Махновець Л.* Григорій Сковорода. Біографія. – Київ, 1972. – С. 73.

³⁷⁰ Див.: *Лебедев А. С.* Харьковский коллегіум как просветительный центр Слободской Украйны до основания в Харькове университета // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва, 1885. – Кн. 4 (Октябрь – Декабрь). – С. 65.

³⁷¹ Див.: *Вольфіанская теоретическая физика с немецкого подлинника на латынском языке сокращенная, переведена на российский язык императорской Академии наук переводчиком Борисом Волковым.* – Санкт-Петербург, 1860. – С. 47–49.

«...Оскільки можна напевно припустити, що всі планети зі своїми супутниками в усьому схожі на нашу Землю, то й заснований на цій схожості здогад, зокрема, Гюйгенса в «Космотеоросі», що всі ці тіла мають своїх мешканців, слід вважати обґрунтованим»³⁷². Зрештою, ця думка дуже стара. Як свідчив у своїй книзі «Життя філософів» Діоген Лаерцій (II, 8), перший, хто стверджував, нібито «на Місяці є міста, ба навіть гори й долини», був Анаксагор³⁷³. Так чи інакше, Сковорода ще кілька разів буде згадувати у своїх творах про мешканців Місяця. Наприклад, у притчі «Вдячний Єродій» мавпа Пішек каже Єродієві: «Дивна форма виховання. У нас би висміяли вас із ніг до голови. Де ця мода? Хіба що на Місяці чи в дикій Америці!» (с. 900). Найчастіше, як і в цитованих рядках двадцять восьмої пісні «Саду...», образ мешканців Місяця зринав у Сковороди тоді, коли мова заходила про самопізнання. Ось хоч би репліка Якова – персонажа діалогу «Бесіда перша»: «Що з того, що ти знаєш, по скільки очей у лобі мають мешканці Місяця, і придивився крізь хвалене всіма скляне око до темних місячних плям, якщо наша зіниця не бачить нічого вдома? Хто вдома сліпець, той і в гостях сліпець, і як у своїй світлиці не хазяїн, то на ринку тим паче» (с. 436). Тут Сковорода говорить і про мешканців Місяця, і про плями на цій планеті, і про телескоп. Але, певно, найяскравіше ідея самопізнання, тобто заклик «Глянь в сердечнії печери!», постає перед нами зі слів Лонгіна в «Розмові п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті»: «...Якби мешканець тих міст, що є на Місяці, прибув на нашу земну кулю, хіба не здивувався б він нашої премудрості, бачачи, як добре ми розуміємо небесні знаки? І в той же час наш місячник був би вражений, якби дізнався, що ми в економії нашого крихітного світу, наче в маленькому лондонському годиннику, сліпі незнайки й цілковиті лінтюхи. Нічого не розуміємо й не турбуємось про найдивовижнішу з усіх систем систему нашого тільця. Скажи, будь ласка, чи не заслужили б ми в нашого гостя імені безтолкового *математика*, котрий добре розуміє коло, обвід якого містить багато мільйонів миль, а в маленькому золотому персні тієї ж сили й смаку не може відчутти?» (с. 513).

³⁷² Там само. – С. 52.

³⁷³ Diogenis Laertii Vitis philosophorum libri X. – Lipsiae, 1870. – P. 66. Ім'я Анаксагора зринає в перекладеному Сковородою трактаті Плутарха «Про спокій душі» (с. 1049).

І хто ж уособлює цього «безтолкового математика»? Не хто інший, як славетний філософ і астроном Фалес Мілетський, перший із «семи мудреців» Стародавньої Греції. Принаймні в Сковороди є одна дуже колоритна фабула про Фалеса, яка ніби ілюструє нашу старовинну приказку «Зорі считаєш, а під носом не бачиш»³⁷⁴:

Як тільки сонце ввечері запало
І небо ясне зразу темне стало,
На твёрді зорі зблиснули прекрасні,
Неначе ті камінчики алмазні,
Фалес аж скрикнув: «Жінко дорогая!»
«Чого кричиш ти, мудросте дурная?»
«Сидіти досить, наче на оборі,
Веди мене дивитися на зорі».
Пішла попереду тут жінка дорогая,
А їй услід і мудрість йде дурная.
Пішли туди, де гори неозорі,
Звідкіль так гарно буде видно зорі.
«Ой!» – раптом скрикнув мудрець глухо,
Упав бідний в яму й відбив собі вухо.
«Не впав би ти в рів, безтолковий діду,
Чому ж ти могого не держишся сліду?
Як ти, не бачивши перед носом рова,
Можеш знати зорі, душе безтолкова?»
І з цих спекуляцій, щоб її він слухав,
Повела додому мудреця без вуха (с. 118).

Сюжет цієї фабули не оригінальний. Сковорода міг запозичити його або в Діогена Лаерція (I, 33–34)³⁷⁵, або в когось зі старих українських авторів, у яких цей сюжет тлумачився, як і в Сковороди, з погляду ідеї самопізнання. Можна пригадати хоч би «Вінець Христа» Антонія Радивиловського³⁷⁶, «Театрон» Іоана Максимовича³⁷⁷

³⁷⁴ Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших. Уклад М. Номис. – Київ, 1993. – С. 307.

³⁷⁵ Див.: Diogenis Laertii Vitis philosophorum libri X. – P. 15–16.

³⁷⁶ Див.: Радивиловський А. Вінець Христов. – Київ, 1688. – Арк. 447.

³⁷⁷ Див.: Максимович І. Theatron, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 366 зв.

чи «Душевну вечерю» Симеона Полоцького – письменника, який, окрім усього іншого, був придворним астрологом царя Олексія Михайловича³⁷⁸. Він писав так: «Найвища філософія – це знати самого себе... Яка ж бо користь для людини, якщо, забувши про себе, бачить біг небесних планет..., а не піклується про те, щоб пізнати саму себе? Яка ж бо користь? Воістину ганьба й посміховище. Це так, як посміялася колись одна жінка з Фалеса, мілетського філософа. Той філософ задивився якимось на небесну висоту, щоб стежити за рухом зірок, та ненароком упав у яму й боляче вдарився. І, побачивши це, якась жінка почала ганьбити його словами: «О, безумний ти філософе, хочеш зрозуміти рух небес угорі, а не бачиш унизу викопані ями!»»³⁷⁹. А ще мені здається, що досить виразні бурлескно-травестійні риси образу Фалеса у фабулі Сковороди роблять його схожим на сміховинний образ невдахи-астронома, змальований у першій інтерлюдії до різдвяної драми Митрофана Довгалевського «Комічна дія», яку Сковорода бачив на сцені Києво-Могилянської академії 25 грудня 1736 року³⁸⁰.

Це – перша тема. Друга тема – примітка Сковороди, подана до слів «коперниківські сфери». «Коперник, – пише тут Сковорода, – це сучасний астроном. Нині його систему, тобто план, чи типик небесних кіл, прийняв увесь світ. Народився над Віслою, у польському місті Торуні. Свою систему видав у 1543 році» (с. 81 прим.). Певна річ, наш філософ добре знав засади геліоцентричної системи Коперника, викладені в славетному трактаті «De revolutionibus orbium coelestium» («Про обертання небесних сфер»), що був виданий 1543 року в Нюрнберзі, незадовго до смерті Коперника, заходами його учня Георга Йоахіма фон Лаухена (Ретіка). І геліоцентризм багато важив для Сковороди, навіть якщо й не розглядати систему Коперника, як те робив, скажімо, Ярослав Дмитерко, у ролі одного з найголовніших джерел філософії Сковороди, тобто «його розуміння матерії, природи, завдань і характеру пізнання»³⁸¹. Мені здається, що «De revolutionibus» часом відлунює навіть на рівні стилі-

³⁷⁸ Див.: Робинсон А. Н. Симеон Полоцкий – астролог // Проблемы изучения культурного наследия. – Москва, 1985. – С. 177–184.

³⁷⁹ Полоцкий С. Вечеря душевная. – Москва, 1681. – Арк. 112 зв.–113 (друга пагін.).

³⁸⁰ Див.: Махновець Л. Григорій Сковорода. Біографія. – С. 69.

³⁸¹ Дмитерко Я. Д. О развитии материалистической философии на Украине. (Конец XVIII и начало XIX века) // Вопросы философии. – 1951. – № 3. – С. 109.

стики деяких творів нашого філософа. Наприклад, коли в трактаті «Силен Алквіада» він пише: «...Розпочинається створення творива, народження тині, поява Божих чудес, фабрика Його фігур» (с. 740), то це корелює зі славетною фразою Коперника, що зринає наприкінці десятого параграфу першої книги «De revolutionibus»: «Tanta nimirum est divina haec Optimi Maximi fabrica!»³⁸². Звісна річ, слово «фабрика» в схожих контекстах («mundi fabrica») неважко знайти і в інших авторів, скажімо, в Августина Стойхуса, Піко делла Мірандоли чи Ніколая Кузанського³⁸³, є воно й в українських письменників старої доби, наприклад, в Іпатія Потія («дивовижна фабрика світу»³⁸⁴), та все ж таки, як на мене, «фабрику Божих фігур» Сковороди можна порівнювати з «божественною фабрикою» Коперника.

А звідки походить коперникіанство Сковороди? Які його джерела? Мені здається, є всі підстави вважати, що наш філософ був «коперникіанцем вже в силу освіти»³⁸⁵. Справді, Сковорода – то «остання розкішна квітка» Києво-Могилянської школи³⁸⁶, або, коли говорити простіше, останнє яскраве явище «київського барокового спіритуалізму»³⁸⁷. А в киево-могилянській традиції система Коперника чи не вперше була розглянута ще в курсі Інокентія Гізеля «Opus totius philosophiae» («Твір про всю філософію»³⁸⁸), прочитаному в 1646–1647 роках, де є спеціальний трактат про світ і небо³⁸⁹. Гізель стверджував, що Коперникове уявлення про світо-

³⁸² «Таке велике це божественне творіння Всеблагого й Всесильного!» [Nicolai Copernici Thorunensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI. – Thoruni, MDCCCLXXIII. – P. 30].

³⁸³ Див.: Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – Köln; Weimar; Wien, 2005. – S. 306.

³⁸⁴ Pocięy H. Kazania i homilie. – Pozzań, 1788. – S. 616.

³⁸⁵ Шелухін В. Астрономія в могилянській академічній традиції XVII–XVIII ст.: від езотерико-синкретичної до раціонально-емпіричної моделі мислення // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні. – С. 442.

³⁸⁶ Сумцов М. Сковорода і Ерн // Літературно-науковий вісник. – 1918. – Т. LXIX. – Кн. 1. – С. 43.

³⁸⁷ Sydorenko A. The Kievan Academy in the Seventeenth Century. – Ottawa, 1977. – P. 161.

³⁸⁸ Окремі частини цього курсу в українському перекладі Миколи Симчича та Ярослави Стратій див. у виданні: Гізель І. Вибрані твори у 3-х томах. – Київ; Львів, 2011. – Т. II.

³⁸⁹ Див.: Стратій Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессором Киево-Могилянской академии. – Киев, 1982. –

будову – це дуже цікава гіпотеза, але її слід відкинути як таку, що прямо суперечить тексту Святого Письма. Сам Гізель дотримувався системи Птолемея, згідно з якою Земля непорушно перебуває в центрі світу, а довкола неї обертаються по порядку: Місяць, Меркурій, Венера, Сонце, Марс, Юпітер і Сатурн. Усі вони рухаються по колах (епіциклах), а центр кожного кола своєю чергою рухається по іншому колу (деференту). І птолемеївська система в Україні XVII століття була панівною, про що переконливо свідчить, наприклад, творчість Іоанікія Гаятовського – «найбільше освіченої людини свого часу»³⁹⁰. Він дуже любив різноманітну небесну символіку (досить пригадати хоч би його популярну марійну книжку «Нове небо», що виходила друком у 1665, 1677 та 1699 роках³⁹¹). А натурфілософським підложжям цієї символіки є система Птолемея. Так, у трактаті «Душі померлих людей» Гаятовський каже, що існує одинадцять небес: перше – небо Місяця, друге – Меркурія, третє – Венери, четверте – Сонця, п'яте – Марса, шосте – Юпітера, сьоме – Сатурна, восьме – зоряне («небесна твердь»), дев'яте – кришталеве, десяте – «першоє рушаючеєся», одинадцятє – «емпірейское, четвероугольное», тобто те небо, про яке йдеться в Апокаліпсисі (Апок. 21: 16), Божий маєстат³⁹². Цілком очевидно, що це – птолемеївська система, обтяжена християнськими конотаціями, які перетворюють увесь видимий світ на один-єдиний грандіозний «космічний храм»³⁹³, а все, що відбувається в ньому, – на таку собі «космічну

С. 162. Про виклад системи Коперника в цьому курсі див.: *Колтачихіна О.* Уявлення про світобудову в Україні до XVII ст. // *Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні.* – С. 198; *Матвійшин Я.* Ідеї Коперника в Україні. – С. 378, 380–282.

³⁹⁰ *Біда К.* Іоаннікій Гаятовський і його «Ключ розуміння»: Пам'ятки української літератури і мови XVII-ого ст. – *Romae*, 1975. – С. XI.

³⁹¹ Про символіку неба в цій книжці див.: *Ciobanu Ş.* *Din legăturile culturale româno-ucrainene. Joannichie Galeatovschi şi literatura românească veche.* – *Bucureşti*, 1938. – Р. 21–22.

³⁹² *Гаятовський І.* Души людей умерлих, з тіла виходячі... // *Гаятовський І.* Ключ розуміння. – Київ, 1985. – С. 411. Приблизно таку саму картину небес подає й сучасник Гаятовського – славетний київський проповідник Антоній Радивилівський [пор.: *Марковский М.* Антоний Радивилівський, южно-русский проповедник XVII в. – *Киев*, 1894. – С. 21].

³⁹³ Чудовий образ космосу-храму зринає в сквородинському перекладі трактату Плутарха «Про спокій душі»: «Бо чи не є цей світ і його голубий небосхил Божим храмом, святішим за всі храми? У цей храм із лона матері входить людина – глядач не мертвих і не створених людськими знаряддями образів, а тих, що їх саме

літургію». Вони ж таки годні перетворити кожного, чия візія світу відбігає від птоlemeївської, на єретика. Недарма Галятовський називав єретиками Демокрита й Платона: першого за те, що той учив про множинність світів («казав, що є безліч світів»³⁹⁴), а другого – за його уявлення про те, що «небо, Сонце, Місяць і зорі мають у собі душі»³⁹⁵. Та й про Коперника могли казати так, як казав Стефан Яворський: «Одному тільки якомусь астрономові Копернику примарилось, що Сонце, Місяць, зірки стоять, а Земля обертається – супроти Святого Письма. Сміються з нього богослови»³⁹⁶.

Птолемей залишався *astronomorum perfectissimus* і для професорів Києво-Могилянської академії першої половини XVIII століття – часу, коли тут навчався Сковорода. Тогочасна могилянська фізика в питаннях космогонії, метеорології й уранографії (будова неба, зірки та їхній вплив на людину, природа Сонця, Місяця тощо), на думку Дмитра Вишневського, «цілковито трималася системи Птолемея»³⁹⁷, попри те, що київські професори викладали також систему Коперника з картезіанськими додатками до неї. Так робив, зокрема, Михайло Козачинський³⁹⁸, чий філософський курс у 1741 та в 1744–1745 роках слухав Сковорода³⁹⁹. «Тільки найбільш обдаровані викладачі на зразок Прокоповича й Кониського, – писав Вишневський, – не виказували своєї прихильності до Птолемея, так само, як і до інших»⁴⁰⁰. Оце зауваження досить важливе, бо Сковорода, як стверджував іще Микола Петров, був «духовним сином Георгія Кониського, цього ревного шанувальника Феофана

розумне Божество утвердило на тверді небесній, як свої вічні подоби. Ось де ікони невидимості Його. Сонце, місяць, зорі, ріки, що безугавно спливають водою, земля, що дає поживу рослинам» (с. 1051).

³⁹⁴ Galatowski J. Alphabetum rozmaitym heretykom niewiernym. – Czernihow, 1681. – S. 52.

³⁹⁵ Ibid. – S. 293.

³⁹⁶ Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования. – Санкт-Петербург, 1880. – С. 80.

³⁹⁷ Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия (Новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время). – Киев, 1908. – С. 182 прим.

³⁹⁸ Див.: Матвійшин Я. Ідеї Коперника в Україні. – С. 385.

³⁹⁹ Про Козачинського див.: Ерчий В. Мануил (Михаил) Козачинский і ьогова Траєдокомедія. – Нови Сад; Београд, 1980.

⁴⁰⁰ Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия (Новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время). – С. 182 прим.

Прокоповича, а отже, духовним онуком останнього»⁴⁰¹. Істотний вплив Прокоповича (через Кониського) на Сковороду відзначали також Фелікс Гаазе⁴⁰², Валерія Нічик⁴⁰³ та інші. Справді, Сковорода згадував Прокоповича добрим словом (див. с. 852 прим.), чудово знав і навіть цитував його твори⁴⁰⁴. Можливо, саме «школа Прокоповича» в Києво-Могилянській академії і стала першим чинником коперникіанства Сковороди.

Так чи інакше, у своєму філософському курсі Прокопович коротко виклав засади системи Коперника, зауваживши з приводу неї таке: «Велика кількість астрономів визнавала цю систему, хоча чимало було і тих, що виступали проти неї»⁴⁰⁵. Досить пригадати славетного німецького математика й астронома, фактичного автора григоріанського календаря Христофора Клавія. Та й на сьогодні, каже Прокопович, більшість філософів сприймає не Коперникову систему, а гео-геліоцентричну систему Тихо Браге, бо «вона легше розв'язує чимало складних питань астрономії», а крім того, «не суперечить Святому Письму»⁴⁰⁶. Тим часом для самого Прокоповича ця остання обставина навряд чи грала надто важливу роль. У своєму курсі богослов'я («*Christianae orthodoxae theologiae*») він писав: «Якщо учні Коперника та інші вчені, які захищають рух Землі, можуть навести на користь своєї думки достеменні фізичні й математичні докази, то тексти Святого Письма, де сказано про рух Сонця, не повинні бути для них перепоною, бо ці тексти слід розуміти не в буквальному, а в алегоричному сенсі»⁴⁰⁷. Зацитувавши ці рядки, Олександр Пипін зробив висновок, що тут Прокопович

⁴⁰¹ Петров Н. Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды // Труды Киевской духовной академии. – 1902. – Т. III. – № 12. – С. 605.

⁴⁰² Див.: Haase F. Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. – 1928. – Bd. IV. – Hft. 1. – S. 39.

⁴⁰³ Див.: Нічик В. М. Філософські попередники Г. С. Сковороди в Києво-Могилянській академії. До 250-річчя від дня народження Г. С. Сковороди // Філософська думка. – 1972. – № 2. – С. 48–49.

⁴⁰⁴ Див., наприклад: Čyževskij D. Literarische Lesefrüchte. Ein Zitat aus Prokopovyč bei Skovoroda // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1934. – Bd. XI. – S. 22.

⁴⁰⁵ Прокопович Ф. Нагурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори в трьох томах / Пер. з латинської. – Київ, 1980. – Т. 2. – С. 288.

⁴⁰⁶ Там само. – С. 289.

⁴⁰⁷ Пытин А. Н. История русской литературы. Изд. 3-е, без перем. – Санкт-Петербург, 1907. – Т. III. – С. 201.

уперше став на захист ідеї, яку «в ті часи вважали великою ерессю» та й пізніше або заперечували, або визнавали хіба що почасти⁴⁰⁸.

Утім, час минав і система Коперника впевнено виходила на передній край. Принаймні навряд чи помилюся, коли скажу, що в Харківському колегіумі з 1769 року (останній рік перебування тут Сковороди⁴⁰⁹) офіційно викладали саме геліоцентричну систему. Про це переконливо свідчить зміст тих книжок, за якими вивчали тут філософію. Згідно з програмою Самуїла Миславського, основним підручником була книжка «Elementa philosophiae» Фрідріха Християна Баумайстера⁴¹⁰ – популяризатора Ляйбніца й Вольфа. Однак у цьому підручнику бракувало фізики, був тільки короткий виклад загальної космології⁴¹¹. Тому питання фізики Миславський радив вивчати за відповідними трактатами таких коментаторів Вольфа, як Людвіг Філіпп Тюммінг та Йоганн Гайнрих Вінклер⁴¹². Крім того, він радив читати теоретичну фізику Вольфа в перекладі Бориса Волкова й експериментальну фізику Вольфа в перекладі Михайла Ломоносова⁴¹³. І всі ці джерела подають геліоцентричну систему. Наприклад, у «Вольфгангській теоретичній фізиці» про «систему рухомої Землі (що її загалом називають Коперниковою)» сказано, зокрема, таке: «...Земля за 24 години обертається довкола своєї осі із заходу на схід, а тому здається, що небо з усіма світилами, навпаки, рухається зі сходу на захід; крім того, вона, так само, як і інші планети, за рік обходить навкруг Сонця своє коло, а тому здається, що Сонце за рік долає свій шлях навкруг Землі»⁴¹⁴. Нарешті, Миславський рекомендував вивчати фізику за творами Ломоносова,

⁴⁰⁸ Там само. Про Феофана Прокоповича як «пропагандиста геліоцентризму» див.: *Матвійшин Я.* Феофан Прокопович і астрономія // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні. – С. 534–605.

⁴⁰⁹ Про роботу Сковороди в цьому навчальному закладі див.: *Ниженець А. М.* На зламі двох світів: Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум. – Харків, 1970.

⁴¹⁰ Див.: *Лебедев А. С.* Харьковский коллегиум как просветительный центр Слободской Украины до основания в Харькове университета. – С. 64.

⁴¹¹ Див.: *Baumeister Fr. Chr.* Elementa philosophiae recentioris usibus juventutis scholasticae accommodata. – Lipsiae, 1747. – P. 212–234.

⁴¹² Див.: *Лебедев А. С.* Харьковский коллегиум как просветительный центр Слободской Украины до основания в Харькове университета. – С. 64.

⁴¹³ Там само. – С. 65.

⁴¹⁴ Вольфгангская теоретическая физика с немецкого подлинника на латынском языке сокращенная, переведена на російській язык імператорської Академії наук пероводчиком Борисом Волковым. – С. 63–64.

Даламбера й Ейлера, де знов-таки викладена геліоцентрична система. Досить подивитись хоч би 59 лист у книзі Леонарда Ейлера «Листи про різні фізичні та філософські матерії», що її радив використовувати Миславський⁴¹⁵. Отже, система Коперника стає все більше й більше популярною, ба навіть модною. А тих, хто гасає за модою, Скворода не любив.

Згадаймо змальований ним у діалозі «Кільце» сатиричний образ «мудреця-молокососа». Мовляв, коли цей «мудрець» вивчить, немов папуга, дві-три мови, побуває в компаніях вельмож та в славетних містах, опанує арифметику й геометричні куби, переживе якісь любовні пригоди та ще й проковтне «кілька коперниканських пігулок», отоді вже всі «Платони, Солони, Сократи, Піфагори, Цицерони» здаються йому всього лиш нікчемними метеликами, гідними літати над поверхнею землі, але не вище. А про Мойсея та пророків нема чого й казати. Та й справді: хіба ж вони «могли щось тямити в премудрості, у щасті, у душевному мирі, коли їм навіть не снилось, що Земля – це планета, а біля Сатурна є Місяць, а може, і не один»? Місяць біля Сатурна – це відкритий Християном Гюйгенсом навесні 1655 року найбільший супутник цієї планети. Гюйгенс назвав його Saturni Luna (Сатурнів Місяць). Так його називали й за часів Сквороди, а з 1847 року почали називати Титаном. Але головне не це. Головне – образ «коперниканських пігулок»: якщо людина визнає систему Коперника, тоді юрба напевно скаже, що вона мудра. А чому вона мудра? Тому що, на відміну від Сократа чи Платона, знає, що в Сатурна є супутники. Отож, Сократ чи Платон – дурні, а про Біблію, чия космологія явно суперечить космології Коперника, не варто й говорити. «Мудрець-молокосос», який наковтався «коперниканських пігулок», – це сатира Сквороди на просвітницький нігілізм вольтерівського зразка, сказати б, продовження тієї полеміки з вольтер'янством, що її вів його вчитель Георгій Кониський⁴¹⁶. Словом, коли Скворода в примітці до двадцять восьмої пісні «Саду...» казав, що систему Коперника «при-

⁴¹⁵ Письма о разных физических и философических материях, писанныя к некоторой немецкой принцессе, с французскаго языка на російській переведенныя Степаном Румовским. – Санкт-Петербург, 1768. – С. 236–240.

⁴¹⁶ 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.

йняв увесь світ», ця думка була доволі реалістична. За його часів Коперник став найславетнішим астрономом світу.

Це – друга тема, що її віддзеркалюють цитовані мною на початку рядки поезії Сковороди. А вже в наступній строфі двадцять восьмої пісні «Саду...» зринає третя тема – протиставлення астрономії Коперника й астрономії Бога: «Бог – найкращий астроном. Він – найліпший економ» (с. 82). Власне кажучи, це протиставлення видимої й невидимої природи. Згадаймо, як у діалозі «Зміїний потоп» філософ писав: «І здогадався колись давно Платон, коли сказав: «Theos geometrei» – «Бог землемірить». Не будь, душе моя, серед тих, хто вважає матерію за суть. Вони не розуміють Божого єства. Вони відбирають силу й честь, буття та славу в нематеріального й спасенного духу, а шанують замість нього мертві й грубі стихії» (с. 944). Цитовані тут слова про Бога-землеміра Платонові не належать⁴¹⁷. Ці слова приписав йому Плутарх у своїх «Мораліях»⁴¹⁸. Та справа, зрештою, не в цьому. Справа в тому, що і в двадцять восьмій пісні «Саду...», і в «Зміїному потопі», і скрізь, де йдеться про Бога-Творця як про «астронома», «економа» чи «геометра», Сковорода має на думці премудрість Божого влаштування світу, яку людина повинна відчувати в самій собі заради того, щоб спробувати узгодити власну волю з Божим промислом. Особливо виразно філософ показує це в «Розмові п'яти подорожніх...». Там один із персонажів каже, що людина була б цілком щаслива, якби все в цьому світі відбувалося так, як вона хоче. Тоді інший питає його: а що як твої бажання не надто розумні? «Я б старався, – відповідає перший, – щоб моя воля була згідна з найрозумнішими головами на світі». Тоді другий знову питає: «А з якого парламенту, лондонського чи паризького, обрав би ти тих людей? Так знай же, що навіть якби ти обрав за суддю того самого короля, котрий картав нашу наймудрішу матір природу за влаштування небесних кіл, то Бог і час мудріші за нього» (с. 518). Це та сама опозиція астрономії людської та Божої, що й у двадцять восьмій пісні «Саду...», тільки тут місце Коперника посідає славетний король Кастилії та Леону Альфонсо X Астроном (1221–1284). Існує легенда, що коли він зібрав у Толедо

⁴¹⁷ Див.: *Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker.* – München, 1974. – S. 77.

⁴¹⁸ Див.: *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia. Graece et latine.* – Paris, 1844. – T. II. – P. 875.

найліпших астрономів, які мали скласти нові астрономічні таблиці (tabulae Alfonsinae), то вражений надзвичайною складністю й заплутаністю системи епіциклів, вигукнув: «Якби я був присутній при створенні світу, то дав би Творцеві кращу пораду!»⁴¹⁹. У києво-могилянській традиції цей колоритний епізод чи не першим згадав іще Софроній Почаський у своєму «Євхаристеріоні» (1632), де муза астрономії Уранія каже: «Не король мавританський сфери модерує, / А найвищий Монарх сам небом керує»⁴²⁰. Не обходили увагою Альфонсо Х Астронома й у курсах фізики. Так, Прокопович писав про нього: «...Магометанські араби і з ними Альфонсо, іспанський король, крім цих двох рухів зореносної орбіти [Птолемеєвих], відкрили якийсь третій, завдяки якому вона, наприклад, то відходить від знаків рівнодення на схід, то знову наближається до них. Цей рух вони назвали тремтінням...»⁴²¹.

Чи означає це, що астрономія не цікавила Сковороду? Аж ніяк. Можна пригадати, скажімо, любов нашого філософа до таких творів, як «Zodiacus vitae» («Зодіак життя») італійського гуманіста XVI століття П'єтро Анжело Мандзоллі. Недарма в листах до Михайла Ковалинського філософ цитував пікантну фразу з третьої книги цієї поеми (III, 44), де Епікур говорить: «Mundus stultorum cavea, errorumque taberna»⁴²², тобто «світ – це загорожа для дурнів і балаган пороків» (с. 1089–1090), а також радив своєму учневі уважно читати поему Мандзоллі (с. 1091–1092), в якій той міг знайти не лише засади епікурейської етики, але й думки про вічність і безконечність космосу, про саморух небесних тіл, про множинність світів, про життя на інших планетах тощо. Про інтерес Сковороди до астрономії красномовно свідчить і ось така історія. Коли щойно згаданий Михайло Ковалинський у 1773 році прибув до Лозанни, то познайомився й подружився там із природознавцем і богословом Жаном П'єром Даніелем Мейнгардом

⁴¹⁹ Див.: *Вейнберг Я. И.* Николай Коперник и его учение // Журнал министерства народного просвещения. – 1873. – Ч. CLXVII (Май). – С. 210.

⁴²⁰ *Почаський С.* Євхаристеріон, або Вдячність ясне превелебнішому в Христі его милости господину отцу кир Петру Могилі // *Тимов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в.в.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 301.

⁴²¹ *Прокопович Ф.* Натурфілософія, або Фізика. – С. 325.

⁴²² *Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae...* – Basileae, MDXLVIII. – P. 31.

(Jean Pierre Daniel Mingard) – людиною «блискучого природного розуму, яка мала дар слова, рідкісну вченість, широкі знання, добрі філософські звичаї. Він був такий схожий на Сковороду рисами обличчя, поведінкою, способом думок, даром слова, що їх можна було б уважати найближчими родичами»⁴²³. Якийсь час Ковалинський навіть жив у нього на приміській віллі, користувався його величезною бібліотекою, розмовляв із ним на різні наукові теми. А коли в 1775 році він повернувся додому й розповів Сковороді про Мейнгарда, схожого на нього «рисами обличчя, характером, способом думок», то «Сковорода полюбив його заочно й із того часу почав писати своє ім'я в листах і творах так: Григорій *вар* (по-єврейськи: син) Сава Сковорода, Даниїл Мейнгард»⁴²⁴. Паралель «Сковорода – Мейнгард», як слушно зауважував Андрій Ковалівський, – це один-єдиний реальний зв'язок «між Сковородою та західною думкою» його часу⁴²⁵. Так ось, Мейнгард був астрономом. Принаймні в 1717 році він опублікував у Берні невеличку книжку під назвою «Systematis physici» («Система фізики»), де розглянув на засадах геліоцентричної системи питання космографії⁴²⁶. Це була дисертація, захищена ним у Лозаннській богословській школі⁴²⁷.

А приятелем Сковороди за часів його роботи в Харківському колегіумі був Лаврентій Кордет – талановитий філософ, природознавець і педагог, який теж захоплювався астрономією⁴²⁸. На це може натякати навіть ось така оцінка Кордета в листі Сковороди від 18 квітня 1765 року до ректора Харківського колегіуму Йова

⁴²³ Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1365.

⁴²⁴ Там само.

⁴²⁵ Ковалівський А. З рукописів акад. М. Сумцова про Г. Сковороду. Попередні уваги // Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. – Харків, 1926–1927. – № 2–3. – С. 48.

⁴²⁶ Див.: *Mingardus J. P. Daniel. Systematis physici, disputatiu trigesima quinta: Quam secundam de cosmographia...* – Bernae, MDCCXVII. – 28 p.

⁴²⁷ Про Мейнгарда див.: Ковалівський А. Нові дані про двійника Г. С. Сковороди в Лозанні Даніїла Майнгарда та його сім'ю // Україна. – 1929. – Кн. 36. – С. 38–39; Штейн Г. А. Григорій Сковорода і Даниїл Мейнгард // Ноосфера: Збірник філософських праць [Донецького національного технічного університету] [Матеріали міжрегіональної наукової конференції «Філософсько-етична спадщина Г. С. Сковороди та духовний світ сучасної людини»]. – Донецьк, 2002. – Вип. 2. – С. 17–24.

⁴²⁸ Див. про нього: Попов П. М. З листування Г. С. Сковороди // Радянське літературознавство. – 1955. – Т. 18. – С. 57–70; Ніженець А. М. На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум. – С. 95, 96–98.

Базилевича: «Про його філософські субтильності, що сягають навіть четвертого неба, нема чого вже й казати» (с. 1269). Що таке «четверте небо»? Очевидно, це «Сонцеве небо» за системою Птолемея, адже саме тут живуть душі найкращих філософів і богословів. Згадаймо, як змальовував це небо Данте в 10–14-ій піснях «Раю», помістивши на ньому душі Томи Аквінського, Альберта Великого, Петра Ломбардського, Исидора Севільського, Беди Достойного, Сігера Брабантського й інших⁴²⁹. А може, Скворода мав на думці так зване «емпірейське», тобто «вогняне», небо, що, як писав, скажімо, Прокопович, є «місцем перебування блаженних»⁴³⁰.

Можна пригадати й учня Сквороди Василя Каразина⁴³¹, який казав про свого вчителя: «...Ми під чубом і в українській свитці мали свого Піфагора, Оригена, Ляйбніца...»⁴³² і який буде запрошувати на роботу до Харківського університету автора славетного трактату «*Mécanique céleste*» («Небесна механіка») П'єра-Симона де Лапласа⁴³³. Та й сам Скворода ставив астрономію дуже високо. Недарма він переклав 297–308 вірші першої книги Овідієвих «Фастів», назвавши їх «Похвала астрономії». Ясна річ, ці вірші Овідія були дуже популярні в старій Україні. Наприклад, саме їх Феофан Прокопович цитує на початку другої книги свого курсу натурфілософії («Про небо»)⁴³⁴. Але книжною українською мовою їх уперше переклав саме Скворода⁴³⁵:

Ті щасливі, хто колись у житейським морі
Вгору зводили свій ум, щоб бачити зорі.

⁴²⁹ Див.: Данте Аліґ'єрі. Божественна комедія / Переклад з італійської та примітки Євгена Дроб'язка. – Київ, 1976. – С. 424–448.

⁴³⁰ Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика. – С. 326. Те саме й у Георгія Кониського [див.: Кониський Г. Філософія природи, або Фізика // Кониський Г. Філософські твори в двох томах. – Київ, 1990. – Т. 2. – С. 255–256] та інших авторів.

⁴³¹ Див.: Лавріненко Ю. Василь Каразин – архітект Відродження. Матеріяли і думки до 200-ліття з дня народження. 1773–1973. – Мюнхен, 1975. – С. 8, 13, 14.

⁴³² Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. – Харьков, 1910. – С. 913.

⁴³³ Див.: Лавріненко Ю. Василь Каразин – архітект Відродження. Матеріяли і думки до 200-ліття з дня народження. 1773–1973. – С. 47, 97.

⁴³⁴ Див.: Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика. – С. 319.

⁴³⁵ Про особливості цього перекладу див.: Чижевський Д. До перекладів Сквороди // Чижевський Д. Український літературний барок / Підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова; вступна стаття Олекси Мишанича. – Харків, 2003. – С. 173–175.

Я гадаю, що вони всі земні ізвори
Залишили і зійшли на небесні гори.
Не зважало серце їхнє ні на примхи плоті,
Ні на воїнські, цивільні та інші турботи,
Ні на славу вітряну, на почесні марні,
Ні на срібло, ні на золото й багатства захмарні.
Нам наблизили вони світло зір чудесних,
Обняли умом своїм біг планет небесних.
Ось так сходити нам слід на круги прегорні,
А не так, як велетні колись богоборні (с. 130)⁴³⁶.

Астроном у візії Сковороди – це людина, яка має щастя все життя дивитися на небо й не бачити мирської суєти. Цілком очевидно, що філософа вабить аж ніяк не астрономія сама по собі – його ваблять спокій, думки про вічне, узгодження своєї волі з Божим промислом. Та, може, іще виразніше ця настанова прозирає в листі Сковороди до Ковалинського від 20–23 грудня 1762 року. Спершу тут ідуть вірші про астрологію, фінальні рядки яких звучать так: «Під нещасливою зіркою хай не приходить ніщо, / День-бо *Господній* іде, він уже не за горами». А далі філософ пише: «Воістину, моя самотність відкрила мені небо. Задавши учням вправу, я рушив до музею, і ти бачиш, до яких думок я дійшов у зв'язку з поясненням слова *астролог*. Від думок про видиме небо я перейшов до питань духовних. Перше небо прекрасне, але більш гідне божественного споглядання друге. Тепер подумай, чи є *на небі* ті, хто (хоч тілом вони й на землі) ухиляються від справ мертвої черні для справ небесних. Хіба не чудово, як каже Єронім, гуляти думками по раю?» (с. 1099). Сковорода має на думці слова блаженного Єроніма Стридонського з його листа до Геліодора: «Безконечна порожнеча самотності лякає тебе? А ти гуляй думками по райському саду»⁴³⁷.

⁴³⁶ В оригіналі ці рядки звучать так: «*Felices animos, quibus haec cognoscere primis, / Inque domos superas scandere cura fuit! / Credibile est illos pariter vitiisque locisque / Altius humanis exseruisse caput. / Non Venus et vinum sublimia pectora fregit; / Officiumve fori militiaeve labor. / Nec levis ambitio, perfusaque gloria fuco; / Magnarumve fames sollicitavit opum. / Admovere oculis distantia sidera nostris; / Aetheraque ingenio supposuere suo. / Sic petitur caelum: non ut ferat Ossan Olympus; / Summaque Pelias sidera tangat apex*» [P. Ovidii Nasonis Operum. – Amstelodami, 1702. – Т. 3. – Р. 33].

⁴³⁷ «*Infinita eremi vastitas te terret? sed tu paradisum mente deambula*» [Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1864. – Т. 22. – Col. 354].

А на закінчення Скворода пише: «Одне тільки мені близьке, вигукну я: *о дозвілля, о книги!*» (с. 1099).

У такій самій стратегії наш філософ розглядав і питання про множинність світів. Цю ідею він опанував, мабуть, ще під час навчання в Києво-Могилянській академії. Згадаймо, що писав про це, наприклад, Прокопович: «Численні античні філософи твердили, що існує безліч світів. Деякі з них, як Епікур та Анаксарх, твердили, що їх кількість є безконечною. І коли один з них – Анаксарх (за свідченням Плутарха – «Про спокій душі») – розмовляв у присутності Олександра Македонського про безконечне число світів, цар, як кажуть, заплакав, а тим, хто питав про причину плачу, відповів: «Чи не варто нам плакати, коли існує безконечна кількість світів, яка нам не належить?»⁴³⁸. До речі, десь у 1790 році Скворода перекладе цей трактат Плутарха (не з грецького оригіналу, а з його латинського перекладу «*De tranquillitate animi*», зробленого відомим німецьким філологом XVI століття Вільгельмом Ксиландром⁴³⁹). І в перекладі Сквороди цей епізод звучить так: ««Чого ви плачете, ваша величносте?» – питали міністри Олександра Македонського. «Як же мені не плакати, братове, коли в цю мить я чую від філософа, що у світі – не один світ, а немає їм ліку? Ах! А ми досі навіть один світ не весь підкорили»» (с. 1043). Не раз Скворода міг чути й читати про ідею множинності світів і згодом. Узяти хоч би вже цитовану мною «Вольф'янську теоретичну фізику»⁴⁴⁰ чи листи Ейлера, в одному з яких сказано: «...Число світів, схожих на нашу Землю, буде майже безмежне, тому що число видимих озброєним оком зірок перевищує кілька тисяч, а за допомогою труб нашому погляду відкривається незрівнянно більше їхнє число. Якщо хто під словом «світ» хоче розуміти Сонце з планетами й належними до них супутниками, що беруть від Сонця світло й тепло, то світів буде стільки, скільки є нерухомих зірок. Але якщо під цим словом розуміти Землю з усіма небесними тілами або все, що створене разом з нею, тоді буде тільки один світ, до якого мусить належати все існуюче. У цьому сенсі слово

⁴³⁸ Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика. – С. 313.

⁴³⁹ Див.: Plutarchi Chaeronensis omnium que extant operum tomus II, continens Moralia Guilielmo Xylandro interprete. – Venet, 1560.

⁴⁴⁰ Див.: Вольф'янская теоретическая физика с немецкого подлинника на латынском языке сокращенная, переведена на російский язык императорской Академии наук переводчиком Борисом Волковым. – С. 67–68.

«світ» вживають у філософії, а особливо в метафізиці, де головною засадою є така: існує тільки один світ, який обіймає все, що було створене досі, що створюється і що буде створене колись. Якби пан де Фонтенель мав намір стверджувати множинність світів у цьому сенсі⁴⁴¹, то він, певна річ, погрішив би проти істини»⁴⁴².

Зрештою, ідея множинності світів випливала із самої сквородинської онтології: Бог (невидима натура) – це єдність, а твориво (видима натура) – множинність. Іншими словами, «первородний Божий світ» (с. 486), світ-архетип – один-єдиний, а видимих світів – сила-силенна, бо вони є не що інше, як дзеркальні образи цього світу, наслідок його оприявлення, тобто перетворення єдності на множинність, «вагітну» тією самою єдністю. Коли Сковорода каже, що макрокосмос, тобто світ, «де живе все народжене», складається «з незліченних світ-світів» (с. 943), він ніби поєднує дві принципово різні візії множинності світів: «епікурівську» (світи існують одночасно) та «оригенівську» («численні світи, всупереч Епікурові, не існують одночасно й не схожі між собою, але після кінця одного світу починає існувати інший»⁴⁴³). Принаймні життя макрокосмосу постає в Сковороди схожим на життя рослини, наприклад, яблуні, яка розвивається з крихітного зернятка, щоб знову перетворитися на зернятко: «Зрозумій одне зернятко яблучне, і буде з тебе. Якщо в ньому сховане ціле дерево з корінням, гілками, з листям і плодами, тоді можеш там знайти незліченні мільйони садів. Смію сказати: і незліченні світи. Чи бачиш у малесенькій нашій крихті й у крихітному зерні страшенну безодню Божої сили? Чому ж тоді, навпаки, уся наша широчінь, що сягає вище за зірки, не може зачатися в одній-єдиній Божій точці?» (с. 480)⁴⁴⁴.

Але знов-таки – оця множинність зовнішніх світів сама по собі не цікавить Сковороду⁴⁴⁵. Один із персонажів «Розмови п'яти по-

⁴⁴¹ Ідеться про славетну книжку Фонтенеля «Entretiens sur la pluralité des mondes» («Розмови про множинність світів») (1686).

⁴⁴² Письма о разных физических матеріях, писанныя к некоторой немецкой принцессе, с французскаго языка на російській переведенныя Степаном Румовским. – С. 242.

⁴⁴³ Ориген. О началах. – Санкт-Петербург, 2007. – С. 107.

⁴⁴⁴ Див.: Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2004. – С. 121–129.

⁴⁴⁵ Див.: Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – Москва, 1912. – С. 259.

дорожніх...» каже: «...Ми надто вже цікаві, старанні й пильні, коли йдеться про всілякі околичності. Ми зміряли море, землю, повітря, небеса й потривожили надра земні заради металів, розмежували планети, дошукалися на Місяці гір, річок і міст, знайшли силу-силенну закомплетних⁴⁴⁶ світів... Ми спожили безконечну кількість рухомих (немов годинники на англійських вежах) систем з планетами, а планет із горами, морями й містами, і все одно неситі: ми не вгамовуємо, а породжуємо в собі спрагу» (с. 512). Мовляв, ані математика, ані медицина, ані фізика, ані механіка не можуть вдовольнити душу, якщо ми не зазираємо в наші «сердечні печери». І астрономія так само. Недарма в притчці «Вдячний Єродій» зринає думка про те, що людина дивується небесам, хоч мала б куди більше дивуватися безодні свого серця, ширшого за всі небеса. А потім філософ додає: «Тут годиться сказати слова святого Ісидора: «О чоловіче! Чому ти дивуєшся зоряним висотам і морським глибинам? Увійди в безодню серця твого! Ось тут подивуйся, коли маєш *очі*!»» (с. 905). Так Сковорода переказує лист учня Іоана Златоуста Ісидора Пелусіота (пом. бл. 436 р.) до Павла (кн. II, № 100), в якому йдеться про самопізнання як про вершину мудрості: «Для чого ти, чоловіче, коли сам себе не знаєш, міркуєш про те, що над тобою...»⁴⁴⁷. Та ще більш показовою в цьому сенсі є розмова персонажів діалогу «Кільце» про те, можна чи не можна писати символічним стилем Біблії якісь інші книжки, скажімо, книжки з астрономії:

Афанасій: Скажи мені, чи можна писати біблійним стилем якісь інші книги? Мені здається, що фігурами небесних кіл і земних куль можна зобразити, наприклад, астрономію...

Яков: Чому ж не можна? Хіба не вбирають у пишні шати мавп? І хіба не сидять раби в панських каретах? Як на мене, то сатана може сісти на престолі Вічного.

Афанасій: Ти жартуєш. Хіба ж астрономія не вічна?

Яков: Якщо астрономія вічна, тоді де ж буде шевське ремесло? Бути вічним означає обіймати всі місця. Невже ти гадаєш, що астрономія причетна до шевського ремесла?..

446 Закомплетний – той, що залишився, тобто не ввійшов до комплекту [див.: Словарь церковно-славянскаго и русскаго языка, составленный вторым отделением императорской академии наук. – Санкт-Петербург, 1847. – Т. II. – С. 26].

447 Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1864. – Т. 78. – Col. 544–545.

Афанасій: Але ж астрономія – це дух.

Яков: І нюх – це дух, якщо понюхати купу гною.

Афанасій: Вона не купами займається.

Яков: Планета й купа – одне й те саме (с. 596).

Ясна річ, можна вслід за Чижевським трактувати цю розмову як заперечення думки Аристотеля про особливу природу небесної матерії⁴⁴⁸, але, я гадаю, тут ідеться про те, що астрономія – це «зовнішня» наука, служниця науки самопізнання. Як писав свого часу Володимир Ерн: «Сковорода й не намагався розглядати космологічні питання інтелектуалістично, тобто абстраговано й окремо від людини. Внутрішнє єство світу однорідне з внутрішнім єством людини»⁴⁴⁹. Інакше кажучи, між світом і людиною існують якісь фундаментальні паралелі. Саме вони дозволяють Сковороді описувати спосіб поєднання видимої та невидимої природ у космосі за допомогою термінів христологічного догмата, а внутрішній світ людини трактувати як космос, підпорядковуючи тим самим питання астрономії питанням містичної антропології. Так виникає його візія людини-мікрокосмосу.

Про людину як мікрокосмос уперше почали говорити ще Анаксимандр і Демокрит. На ґрунті християнської традиції ця ідея була характерна для найулюбленіших авторів Сковороди: Філона, Климента Олександрійського, Оригена, Григорія Ниського, Василя Великого, Григорія Богослова та інших⁴⁵⁰. Але особливої популярності вона набуває за часів Ренесансу й бароко⁴⁵¹. Тракткування людини як «образу чотириконежного світу», тобто як мікрокосмосу («μικροκόσμος», «малый мір», «parvus mundus», «świat mniejszy»), було характерне й для українського бароко, починаючи з Кирила Ставровецького, який писав: «...людина – це другий світ, малий, що має в собі велику й гідну подиву Божу премудрість: є ж бо і небо, і земля, і те, що на небесах, і те, що на землі, видиме й невидиме – від пупа до голови, як небо, а від пупа донизу – як земля. Бо земля має і силу плодющу, і плин води, і звірів хижих, те ж саме є й у нижній

⁴⁴⁸ Див.: *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. – С. 89.

⁴⁴⁹ *Эрн В. Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – С. 258.

⁴⁵⁰ Див.: *Erdmann E. von.* Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – S. 255–265.

⁴⁵¹ Див.: *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. – С. 153.

частині людини. А в горній її частині, як на небесах світила, Сонце й Місяць, грім і вітер, так і в людській голові: і очі, і голос, і подих, і погляд бистрий, немов та блискавка. А понад усе – світлий розум, що бачить усе видиме й невидиме й тримає його, мов у жмені, швидкоплинний, бо вільно проходить небо й землю, щоб повернутися нестримно назад, безсмертний, невидимий, усемогутній, адже він образ невидимого Бога...»⁴⁵².

Так само думає й Сковорода, коли пише, наприклад: «У всякому жилому світі Сонце є його оком, а отже, око є Сонцем. Оскільки ж Сонце є головою світу, то й не дивно, що людину звуть мікрокосмос, тобто маленький світ» (с. 943). І в цьому «маленькому світі» є не лише Сонце, але й інші планети. Уявити, як «плавають» ці планети в людському тілі, можна, коли поглянути на відповідні емблеми чи теософські малюнки на зразок того, що поданий у книзі послідовника Беме Йоганна Георга Гіхтеля «*Theosophia practica*» («Практична теософія») ⁴⁵³. Але тіло мало цікавить Сковороду. У людині, як і в усьому іншому, він хоче бачити її приховане ество, те, що можна назвати «серцем», «душею», «істою», «есенцією». «...Истинною людиною в людині є *серце*, – писав Сковорода, – глибоке ж серце, пізнаване самим лиш Богом, – то не що інше, як безмежна безодня наших думок, простіше кажучи, душа, тобто іста суть, і суцця іста, і (як кажуть) сама *есенція*, і наше зерня, і сила, в якій тільки й криється наше справжнє життя, а без неї ми мертві тіні; звідси й видно, яке безмірне нещастя – втратити самого себе хоч би й коштом панування над усіма Коперниковими світами» (с. 247–248). У візії Сковороди планети «плавають» і не в «Коперникових світах», і не в людському тілі, а в безодні людського серця: «Серце – це безмежна безодня в людині. Вона – немов повітря, що носить пливучі планети» (с. 833).

І ось отут антропологія Сковороди перебігає в його символічну гносеологію. Іншими словами, розпочинається безмежний «світ символів», де астрономічні матерії так само відіграють дуже важливу роль. Досить указати бодай на те, що архетипом «символічного світу» Сковороди є Сонце. «Сонце, – писав філософ, – є архетип,

⁴⁵² *Транквіліон-Ставроецький К.* Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619. – Арк. 161.

⁴⁵³ Див.: *Gichtel J. G., Graber J. G.* Theosophia practica. Eine kurze Eröffnung und Anweisug der dreyen Principien und Welten im Menschen. – Leyden, 1736. – S. 24–25.

тобто первісна й найголовніша фігура. А її копій і віцефігур безліч, ними сповнена вся Біблія. Ці *фігури* називають анти типами (прообразами, віцеобразами), тобто такими, що заступають найголовнішу *фігуру*. Але всі вони плинуть до Сонця, як до свого джерела» (с. 946). Терміни, що їх використовує тут Сковорода («анти тип», «архетип», «прообраз», «фігура»), узяті з ділянки біблійної герменевтики. За допомогою цих термінів богослови окреслюють явище так званої «префігурації», чи «прообразування», коли особи, речі та події, змальовані в Старому Заповіті, стають алегоричними образами осіб, речей і подій, змальованих у Новому Заповіті. У такому разі Старий Заповіт виступає в ролі Місяця, що світить віддзеркаленим світлом Сонця, тобто Нового Заповіту. Власне кажучи, у структурі «префігурації» розрізняють три складники: «прообраз», чи «тип» (особа, річ або подія Старого Заповіту, що є містичною вказівкою на євангельські особи, речі та події), «анти тип» (особа, річ або подія Нового Заповіту, на якій «виповнюється» старозаповітний «прообраз»), та «прототип», чи «архетип», тобто вічна Божа думка, яка уможлиблює зв'язок між «типом» і «анти типом»⁴⁵⁴. Але Сковорода перекодує цю герменевтичну модель. Найголовніше полягає в тому, що він знімає опозицію «типу» й «анти типу» («анти тип», «віцеобраз», «прообраз» є в нього синонімами), наслідком чого поняття «архетип» набуває, ясна річ, особливого сенсу⁴⁵⁵. Словом, якщо в традиційній моделі Старий Заповіт є Місяцем, а Новий Заповіт – Сонцем, то в Сковороди вся Біблія є Місяцем, що світить світлом Сонця.

Недарма символом самої ідеї символізму, як її розумів наш філософ, стає Місяць. Один із персонажів діалогу «Нарцис» каже, що Біблія нагадує йому створену Богом межу-стіну між світлом і темрявою, між своїм і чужим, між внутрішнім і зовнішнім, вічним і плинним. «Хіба ж не буває часто так, – питає він, – що стіна утворює межу, котра відокремлює наше власне від чужого? Чому ж не можна назвати цю створену Богом стіну межею, якщо вона стоїть між світлом і тогочасною темрявою? Ця стіна має темний бік, той, що обернений до темряви. А той її бік, що обернений на схід, є внутрішній, увесь позолочений світлом всевишнього Бога. Отож,

⁴⁵⁴ Див.: Лаба В. Біблійна герменевтика. Вид. 2-е. – Рим, 1990. – С. 20–21.

⁴⁵⁵ Див.: Ушкалов Л. Theologia exegetica // Ушкалов Л. Українське барокове богослов'я. Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Харків, 2001. – С. 109–137.

коли мешканець темряви підходить до її темних зовні дверей, то не бачить жодної краси й повертає назад, блукаючи в мороці. Та коли постукає і, над сподівання, двері відчиняться, тоді, залитий світлом воскресіння, скрикне з Давидом: «Хвалю тебе, що сотворив мене так дивно»⁴⁵⁶. «Це ніщо інше, як дім Божий, і це ворота небесні»⁴⁵⁷. А інший додає: «Тому вона схожа на Місяць, коли він між Сонцем і Землею. У той час одне його півколо темне, а те, що до Сонця, світле» (с. 260–261). Отже, що таке Біблія як «символічний світ»? Це Місяць між Сонцем і Землею, тобто в тій своїй фазі, коли його еліптична довгота така сама, як і довгота Сонця. Іншими словами, «символічний світ» у візії Сквороди – це Місяць-молодик, повернутий світлим боком до Сонця, а темним до Землі. Усеосяжний символізм – ось що таке сквородинська манера думання.

Сама космогонія набуває в нього суто символічного звучання, бо він трактує шестоднев як творення книги Буття. «Мойсей, – каже Скворода, – змагаючись із єгипетськими священиками, згромадив до купи небесне та земне твориво й... виліпив книгу Буття, тобто світобудови... І це змусило думати, що світ створений 7000 років тому. Але жилий світ стосується творива. Ми живемо в ньому, а він у нас. Тим часом світ Мойсеїв, символічний (тайнообразний), – це книга. Вона не має стосунку до жилого світу...» (с. 739–740). Мовляв, про це красномовно свідчать уже слова: «На початку сотворив Бог небо й землю» (1 М. 1: 1). Вони не можуть стосуватися макрокосмосу, бо цей світ не має ані початку, ані кінця, будши вічною тінню Абсолютного. «Якщо ж ти мені скажеш, що цей зовнішній світ в якихось часах і місцях закінчується, маючи покладену собі межу, то я скажу, що закінчується, тобто починається. Ти ж бачиш, що межа одного місця є водночас дверима, за якими відкриваються поля нових просторів, і тоді ж таки зачинається курча, коли псується яйце. І так усе й завжди прямує в безконечність. *Єство*, що обіймає все, не має меж, так само не має меж і цей світ, будши його тінню. Світ є скрізь і повсякчас біля свого *єства*, неначе тінь біля яблуні. Зрештою, вони тільки тим і різняться, що дерево життя стоїть собі та й стоїть, а тінь маліє – то перебігає, то народжується, то зникає, – вона ж бо є ніщота. «*Materia aeterna*»» (с. 738). І ще раз: «Цей світ і всі світи, якщо їх безліч, – це Божа тінь. І хоч вона почасти зникає з очей, не

⁴⁵⁶ Пс. 138: 14.

⁴⁵⁷ 1 М. 28: 17.

стоїть на місці, набуває різної форми, та ніколи не відпадає від свого живого дерева: і давно вже просвіщенні казали: «Materia aeterna. Матерія – вічна»⁴⁵⁸» (с. 953). Словом, платонівська ідея преекзистенції матерії, характерна також для поглядів таких знакових для Сковороди авторів, як Філон, Климент Олександрійський, Ориген, Василій Великий, Августин та інші⁴⁵⁹, не дозволяє розуміти слова «На початку сотворив Бог небо й землю» буквально.

Крім того, додає Сковорода, є ще одна важлива обставина: «...Щоб оце розуміли про книгу, написано: «Я гіммел, кі я гарец», тобто: «Це небо й цю Землю». Про всесвіт так не можна сказати. Якщо існує тільки одна Земля, як раніше гадали, то не годиться казати: «Це небо й цю Землю». Якщо ж заселених світів безліч, як почали думати нині, то й тоді виходить дурниця: «Це небо...». А хто ж створив друге, десяте, соте, тисячне? Ясна річ, машина всякого світу має власне небо з планетами, що в ньому плінуть» (с. 740).

Не думаю, що досить дивну фразу «Я гіммел, кі я гарец» можна перекласти так, як її перекладав Сковорода чи дехто з його інтерпретаторів, наприклад, Василь Леонтовський⁴⁶⁰: «Це небо й цю Землю». Мабуть, значно ближча до правди та версія перекладу, яку пропонувала Магдалина Ласло-Куцюк: «Бог – небо, тому що Бог – Земля»⁴⁶¹. Та в усякому разі, Сковорода трактує Божий акт *creatio*

⁴⁵⁸ Свого часу Віктор Петров слушно писав, що Сковорода «...досить близько підійшов до платонічного вчення про матерію, як про мінливе й ірреальне, як про *те он*, чисту негацію, пустоту, відсутність (*steresis*), як про щось безобразне, безформенне й безвидне, як про землю, поле (*kōra*), що в ньому з'являються ідеї» [Петров В. П. До характеристики філософського світогляду Сковороди (Вчення Сковороди про матерію) // Ювілейний збірник на пошану академіка Дмитра Івановича Багалія з нагоди сімдесятої річниці життя та п'ядесятих роковин наукової діяльності. – Ч. II. – С. 37]. З другого боку, Сковорода розуміє матерію як матеріальний субстрат (у дусі стоїків та Аристотеля) [там само. – С. 38, наст.].

⁴⁵⁹ Див.: Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – С. 89–94.

⁴⁶⁰ Див.: Леонтовський В. П. К тексту «Змій Израилській» (Восполнение пробела) // Труды Полтавской ученой архивной комиссии. – 1908. – Вып. 5. – С. 226 прим.

⁴⁶¹ «Слово *небо* в давньоєврейській мові – це іменник у двійні – *шамайм*, вживане у мові ідиш слово *гіммел* – німецьке, а не давньоєврейське. Слово *я* – це хіба скорочена назва Бога, але в жодному разі не зі значенням «цей», як його перекладає Сковорода, – *кі* може означати «щоб», а не «і», *гарец* – це, може, *га-арец* – давньоєврейське слово зі значенням «земля» (*арец*) із визначальним препозитивним артиклем *га*. Може, в певних містичних текстах хасидизму, коли ідиш вживався на рівні з давньоєврейською, перемішуючи слова двох мов, це речення може означати: «Бог – небо, тому що Бог – Земля» [Ласло-Куцюк М. Апофеоз світла у творчості Григорія Сковороди // Ласло-Куцюк М. Боги світла і боги темряви. – Бухарест, 1994. – С. 93–94]. Приблизно

ех nihilо як написання схожої на емблематичну енциклопедію книги Буття, чії образи, зокрема й астрономічні, таємно промовляють про людину, точніше, про її обоження, «друге народження», воскресіння. Власне кажучи, такою є вся Біблія: «Усе, що тільки там є, до останньої рисочки, до крихітної крапки, усе повинно виповнитися на людині. Тому-то й Павло, згадуючи Сонце, Місяць, зорі, веде все це до воскресіння, тобто до людини» (с. 314)⁴⁶². Отже, усю біблійну астрономію, починаючи з шестоднева, слід розуміти в алегоричному сенсі. Ось хоч би ці слова першого дня креації: «Нехай буде світло!» (1 М. 1: 3). «Звідки ж це світло, коли всі небесні світила з'явилися у четвертий день? І як день може бути без Сонця?» (с. 953). Або подальші слова того-таки дня: «І настало світло» (1 М. 1: 3). «Це значить: світла й сонячна пора. А потім, ніби забудько, розкажує про Сонце, так, ніби його не було, а створюється нове. Якщо ж у перший день і без Сонця було гарно і світло, то навіщо створювати Сонце?» (с. 954).

Ці міркування Сковороди про безглуздість буквального розуміння шестоднева дуже близькі до міркувань Оригена, який у трактаті «Про першопочатки» (IV, 16) писав: «Хто, маючи розум, подумає, що перший, другий і третій день, також вечір і ранок були без Сонця, Місяця та зірок, а в перший день – навіть і без неба?»⁴⁶³. Зрештою, четвертий день креації можна пояснити й буквально. «На четвертий день, – писав, наприклад, Прокопович, – повелінням Божої могутності засяяли світила: Сонце, Місяць, планети й зірки. Але про те, як це сталося, важко говорити. Серед багатьох авторів існує суперечка з цього питання. Дехто вважає, що небесні світила щодо субстанції були створені на перший день, а саме, коли було створено світло, а на четвертий день їх було наділено лише ясним світлом, власним рухом та здатністю переміщуватися»⁴⁶⁴. Для Сковороди таке пояснення нічого не важить. Він твердо переконаний у тому, що тут маємо справу з алегоричними образами Абсолютного. Мовляв, є світло звичайне, а є сховане за ним «нове світло», світло Абсолют-

так само пояснював цю фразу й Андрій Ковалівський [див.: *Ковалівський А. П. Григорій Сковорода: дослідження і переклади.* – Харків, 2007. – С. 206 прим.].

⁴⁶² Сковорода має на думці слова: «Інакший блиск Сонця, інакший блиск Місяця, інакший блиск зір, ба навіть зоря від зорі різниться блиском. Так само й воскресіння мертвих...» (1 Кор. 15: 41–42).

⁴⁶³ Ориген. О началах. – С. 334.

⁴⁶⁴ Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика. – С. 303.

ного. Треба тільки «обрізати йому волосожарне⁴⁶⁵ проміння, зняти світло, що його огортає, і відіслати всю тіль на захід. Ось так «один Господь звисочиться того часу»⁴⁶⁶» (с. 749).

Словом, якщо Біблія змальовує «Сонце, Місяць, зорі, райду-гу, квіти, трави, дерева, птахів, риб, людину – пана всього цього творива, створеного впродовж світлого Господнього *тижня*», то «онімій на час із твоїм підлим світом і з усіма смертними смертних письменників коперниканськими системами». Переходь «від землі до неба, від чуттєвого до нечуттєвого, від нижнього, тлінного, до *світу первородного! Пасха!* Звели так, як Ісус Навин, і скажи Сонцю: «Залишайся у своєму світі. Тепер ти мені не потрібне. Я йду до *Сонця*, кращого за тебе. Ти годуєш, освітлюєш і грієш мого раба, плотську систему. А оте незаходиме *сонечко* мене самого, мій *центр*, мої думки, мою сердечну безодню, яку не може вдовольнити ніщо видиме й чуттєве і яку мучать жорстокі хвилі шаленої спраги, ширшу за всі Коперникові світи, цілком задовольняє, насолоджує, втишує і втішає»» (с. 795).

Навіть напис, викарбуваний на стіні мого рідного Сковородинського університету: «Ми створимо світло краще. Спорудимо день веселіший», можна зрозуміти лише в контексті містичної астрономії нашого небесного патрона, бо тут ідеться не про видимий світ, а про «новий Місяць» і «нове Сонце»: «Залишайтеся ж, Сонце й Місяцю! Прощавай, вогненна безодне! Прости, західне Сонце! Ми створимо світло краще. Спорудимо день веселіший. Нехай буде світло! І настало світло⁴⁶⁷! Нехай спиняться Сонце й Місяць! Нехай спиняться і завмруть! Нехай світять на віки вічні! І зупинилися Сонце й Місяць⁴⁶⁸! Новий Місяць і нове Сонце». Що це? Не що інше, як варіація на тему двадцять восьмої пісні «Саду божественних пісень»:

Кинь питати без пуття: є на Місяці життя?
Кинь коперниківські сфери!
Глянь в сердечнії печери.

⁴⁶⁵ Волосожар – українська народна назва Плеяд.

⁴⁶⁶ Книга пророка Ісаї 2: 17.

⁴⁶⁷ 1 М. 1: 3.

⁴⁶⁸ Парафраза Іс. Нав. 10: 12–13.

З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ МІСТИКИ: СКОВОРОДА І ГАМАЛІЯ

Григорій Сковорода (1722–1794) й Семен Гамалія (1743–1822) – поза всяким сумнівом, знакові постаті в історії української культури. Їх багато чого єднає. Наприклад, те, що обидва народилися на Полтавщині: Сковорода – у містечку Чорнухи Лубенського полку, а Гамалія – у містечку Китайгород Полтавського полку. Обидва вже змалечку всотали в себе питомо українську релігійність, що стала глибинною основою всього їхнього подальшого життя. Згадаймо, як улюблений учень Сковороди Михайло Ковалинський писав про свого незабутнього вчителя: Сковорода десь від семи років «був примітний схильністю до богошанування... У церкві він охоче ходив на крилас і співав надзвичайно приємно. А його улюбленим і часто повторюваним співом був ось оцей вірш Іоана Дамаскина: «Трое Твоїх отроків відкинули безбожні повеління образу золотому на полі Деїри служити...» (с. 1343)⁴⁶⁹. А ось що писав одному зі своїх приятелів Семен Гамалія. Я одержав від вас листа, «в якому мені впали в око слова «і Духа Твого Святого не відними від мене». І я відразу ж згадав, хто й коли написав ці слова – Давид, після скоєного гріха. Мене змалечку навчили цих слів, і я часто в молитвах промовляв їх...», хоч і жив у гріхах (II, с. 170)⁴⁷⁰.

А потім з рідної Полтавщини обидва вирушили на навчання до Києво-Могилянської академії. Саме тут вони опанували чужі

⁴⁶⁹ Тут і далі Ковалинського та Сковороду цитую у власному перекладі за виданням: *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011, – зазначаючи в дужках сторінку.

⁴⁷⁰ Тут і далі листи Гамалії цитую у власному перекладі за виданням: *Письма С. И. Г. Кн. I.* – Москва, 1832; *Письма С. И. Г. Кн. II.* – Москва, 1832; *Письма С. И. Г. Кн. III.* – Москва, 1839, – зазначаючи в дужках номер книги й сторінку.

мови (латинську, грецьку, німецьку, польську), сформували свої перші уявлення про поезію, риторіку, філософію, богословіє. Недаром же і Сковорода, і Гамалія дуже часто порушують одні й ті самі теми, раз по раз повертаючись до них: «зовнішня» та «внутрішня» людина, людина-мікрокосмос, самопізнання, дружба, справжня радість у житті. Наприклад, у 1788 році Сковорода писав: «Багато хто питає: що його робить у житті Сковорода? Чим забавляється? Я ж радію в Господі. Веселюся в Бозі, Спасі моему...» (с. 476). І оці прикінцеві слова, запозичені в пророка Авакума (Ав. 3: 18), непомітно перебігають у розмову про «діатрибу», тобто втішання, забаву. Забава, – каже Сковорода, – «це маківка і квіт, і зерня людського життя. Вона – його осереддя. Будь-яка справа будь-якого життя стремить якраз сюди, ніби та стеблина, що переміняється на зернятко» (с. 476). І наче відлуння оцих міркувань звучать слова з листа Гамалії: «У Святому Письмі написано, про що радіють чисті душі, а саме: *про Бога, спаса свого*. Оце і є істинна радість, і істинний дух радіє істинною радістю й про істину...» (I, с. 2–3). А важливою частиною цієї «істинної радості» і для Гамалії, і для Сковороди була дружба. «...Дружба така божественна, – писав Сковорода, – така приємна річ, що здається, ніби вона – сонце життя...» (с. 1085). Іншого разу філософ скаже, що дружба – це за порука найвищого щастя: «Я зневажаю Крезів, не заздрю Юліям, байдужий до Демосфенів, жалю багатих: нехай володіють собі, чим хочуть. Я ж, якщо маю друзів, відчуваю себе не тільки щасливим, але й найщасливішим» (с. 1105). Більше того, він ставить знак рівності між дружною і любов'ю до Абсолютного. «Що таке християнська релігія, – риторично питав філософ, – як не істинна й досконала дружба?» (с. 1112). Так само трактував дружбу й Гамалія. Недарма він називав Христа «істинним людським Другом» (II, с. 47). І оці міркування про дружбу і в Сковороди, і в Гамалії є не що інше, як варіації на тему: «Бог веде схоже до схожого». Сковорода повторював цю думку і по-українському, і по-латинському, і по-грецькому, а Гамалія писав: «...І за природою – схожий любить схожого, і за Євангелією – друзі приймають друзів *до вічних осель своїх*...» (II, с. 70)⁴⁷¹. І ось тут зринає ще одна спільна для обох тема: «життя по натурі». «Треба тільки розкусити, що означає жити по

⁴⁷¹ Закінчення речення – слова Христа (Лк. 16: 9).

натурі? – писав Сковорода в байці «Бджола і Шершень». – Це значить не закон плоті та наших пристрастей, а оте блаженне *єство*, яке богослови називають *трисонячним* і яке вічно надає всякому твориву його долю та сродність. Про оце то єство сказав колись Епікур так: «Спасибі блаженній натурі за те, що потрібне зробила неважким, а важке непотрібним» (с. 173). А ось що писав про це Гамалія: «У наш час стали звичними слова «жити по натурі», от тільки не кажуть по якій. Бо в кожного є своя, і кожен живе по своїй власній натурі, не думаючи про загальну, створену Богом, про ту, що проста, добра й каже всякому: чого не хочеш собі, того не роби й іншому...» (III, с. 24).

І всі ці тези не були для обох якоюсь звичайною доктриною, бо і Сковорода, і Гамалія наполегливо підкреслювали: всяке слово й усяке знання має сенс і виправдання лише тоді, коли воно міцно закорінене в житті, тобто коли твоє слово і твоє життя нероздільні. Інакше кажучи, справжнє знання живе не в голові, а в серці. «Плодом усіх наук і мистецтв, – писав Сковорода, – є належна практика. А ти, проповідуючи слово Божої істини, утверджує його чудесами непорочного життя. Нічого не можна збудувати словом, якщо руйнувати те саме на ділі. Це значить давати правила для побудови корабля, а робити віз» (с. 675). Пізніше Лев Толстой з повним на те правом скаже: «Сковорода вчив, що святість життя – тільки в справах добра»⁴⁷². А Гамалія писав про книжку якогось автора: «...Він ще не тямить, що означає знати й розуміти серцем; він думає, що читати книжки й позичати в них знання – це якраз те, що треба. Ні, нехай лиш почне він виконувати те, що вже знає, тоді відразу ж відчує, що знання має бути не в книгах, а в серці, і потрібне не одне лиш розумування, а діло, діло, діло...» (III, с. 91). Та справа, ясна річ, не лише в деклараціях. Справа в тому, що Сковорода й Гамалія, як мало хто з людей узагалі, потверджували все сказане й написане ними своїм власним життям на основі глибокого релігійного досвіду. Сковорода жив життям самотнього убогого мандрівника, «Божого чоловіка», який учив людей добра. Коли в 1831 році Федір Луб'яновський на якійсь поштовій станції спитав у старого слобідського селянина, чи пам'ятають люди про Сковороду, той відповів: «Сковорода був чоловік розумний і добрий, він учив нас добра,

⁴⁷² Толстой Л. Н. Сковорода // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. – Москва, 1956. – Т. 40. – С. 410.

страху Божого й уповання на милосердя розіп'ятого за гріхи наші Христа...»⁴⁷³. Те саме можна сказати й про Гамалію, який, за словами Михайла Лонгинова, «був глибоко релігійним і щонайвищою мірою добрим та безкорисним чоловіком. Він був якимось рідкісним явищем, і дане йому ім'я «Божого чоловіка» чудово характеризує цю видатну особистість»⁴⁷⁴.

Важко сказати, чи знали Сковорода й Гамалія один про одного, чи ні. Можливо, і знали. Мені здається, на це може вказувати діалог Сковороди «Бесіда перша», написаний десь на початку 1770-х років. У ньому Сковорода цитує рядки поезії: «Буря море раздымает, / Ветер волны...», – назвавши їх «гамаліївською пісенькою» (с. 434). Власне кажучи, це початок канта, в якому змальована буря на морі й кораблетроща⁴⁷⁵. Він з'явився у 1710–1720-х роках і був свого часу дуже популярний. Але чому Сковорода назвав його «гамаліївською пісенькою»? Існує гадка, нібито пісня «названа гамаліївською тому, що в її основі лежать ті самі перекази про морські походи полковника Гамалії, які пізніше Т. Г. Шевченко використав у поемі «Гамалія»⁴⁷⁶. Ні. Образний ряд цієї пісні («матросы», «райны», «мачты», «палубы» тощо) не має ані найменшого стосунку до козацьких морських походів. Не кажу вже про те, що Шевченків Гамалія – образ не історичний, а вигаданий⁴⁷⁷. Куди логічніше припустити, що Сковорода мав на думці Семена Гамалію. По-перше, свою службу кар'єру Гамалія розпочинав у Санкт-Петербурзі на посаді викладача латинської мови в Морському кадетському корпусі⁴⁷⁸ (можливо, його запросив туди ще один славетний вихованець Києво-Могилянської академії Григорій Полетика, який із 1764 року був головним інспектором над класами, розробивши на-

⁴⁷³ Воспоминания Федора Петровича Лубяновского // Русский архив. – 1872. – № 1. – Стб. 108.

⁴⁷⁴ Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. – Москва, 1867. – С. 163. Пор.: Довнар-Запольский М. Семен Иванович Гамалея // Массонство в его прошлом и настоящем / Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова. – Москва, 1915. – Т. 2. – С. 29.

⁴⁷⁵ Див.: Русская литература XVIII века. 1700–1775: Хрестоматия / Сост. В. А. Западов. – Москва, 1979. – С. 22–23.

⁴⁷⁶ Іванько І. В. Примітки. Коментарі // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – Київ, 1973. – Т. 1. – С. 511.

⁴⁷⁷ Див.: Смілянська В. «Гамалія» // Шевченківська енциклопедія в 6 томах. – Київ, 2012. – Т. 2: Г–З. – С. 46.

⁴⁷⁸ Див.: Довнар-Запольский М. Семен Иванович Гамалея. – С. 28.

вчальну програму цього закладу⁴⁷⁹). При тому Гамалія не був пересічним чиновником. Недаром Феодосій Веселаго в «Нарисі історії Морського кадетського корпусу», відзначаючи заслуги перед флотом Миколи Курганова, зауважив: «Стосовно користі, принесеної корпусу, а через нього й флоту, з Кургановим може зрівнятися хіба що Гамалія»⁴⁸⁰. Тож коли в одному з листів Гамалія писав: «...Чим далі в море відходить корабель, тим більші вітри і хвилі на нього чекають...» (II, с. 58), – це була не лише книжна метафора – він добре знав, що таке море. Словом, кант «Буря море раздымает», котрий є «чимось на зразок матроської пісні»⁴⁸¹, можна було пов'язати з ім'ям Семена Гамалії, зокрема в Україні, бо під час своєї служби в Санкт-Петербурзі Гамалія не поривав зв'язків із Києво-Могилянською академією⁴⁸². А по-друге, Гамалія напевно знав цю пісню (згодом вона була надрукована його сердечним приятелем Миколою Новиковим у виданні 1780–1781 років «Новое и полное собрание российских песен»).

Так чи інакше, паралель між Сковородою і Гамалією зринала не раз. По-моєму, вперше її провів на початку 1870-х років Михайло Драгоманов у своїй праці «Література російська, великоруська, українська і галицька». Говорячи про ті духовні течії кінця XVIII – початку XIX століть, наслідком яких постала нова українська література, учений називає серед них і масонство. «Масонський містицизм, – каже він, – 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»⁴⁸³.

Трохи пізніше, у вересневому числі «Киевской старины» за 1886 рік, ця паралель зринає знову в передмові Миколи Сумцова до публікації «Життя Григорія Сковороди» Ковалинського. Можу припустити, що тут вона була інспірована щойно цитованою дум-

⁴⁷⁹ Див.: Веселаго Ф. Очерк истории Морского кадетского корпуса с приложением списка воспитанников за 100 лет. – Санкт-Петербург, 1852. – С. 157.

⁴⁸⁰ Там само. – С. 162.

⁴⁸¹ Ливанова Т. Н. Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры. – Москва, 1938. – Вып. 1. – С. 278.

⁴⁸² Див.: Довнар-Запольский М. Семен Иванович Гамалея. – С. 29.

⁴⁸³ Українець [Драгоманов М.] Література російська, великоруська, українська і галицька. – Львів, 1874. – С. 6.

кою Драгоманова, бо навряд чи Сумцов, який пильно слідкував за публікаціями Михайла Драгоманова (згадаймо хоч би його рецензію на драгоманівські «Політичні пісні українського народу XVIII–XIX століть»⁴⁸⁴), міг оминати увагою таку резонансну працю, як «Література російська, великоруська, українська і галицька». У всякому разі, Сумцов писав ось що: «Релігійно-містичний напрям духовного настрою російського суспільства другої половини минулого століття позначився, між іншим, і на тогочасному мандрівному українському філософові Григорію Савичу Сковороді. Сковорода не був масоном, але він значною мірою виріс і виховався в тій атмосфері, яка плекала російське масонство, і між ним та масонами є точки дотику, зокрема особлива схильність до старозаповітних книг, їхнє містичне тлумачення, байдужість до догматичного боку християнства, суворо аскетичний спосіб життя і прагнення наукою про моральність та особистим моральним життям піднести моральний рівень суспільства, – у чому Сковорода схожий на найкращих російських масонів Новикова, Лопухіна, а особливо на Гамалію. Схожість між моральним характером та способом життя Сковороди й Гамалії така значна, що тут можна припустити вплив не тільки певних спільних моральних принципів, але й спільного походження Сковороди та Гамалії з України та притаманних їм обом спільних національних рис українського народу»⁴⁸⁵.

Як бачимо, Сумцов розширює і поглиблює міркування Драгоманова. По-перше, він докладніше говорить про пункти збіжності між Сковородою і масонами. Такими пунктами є: 1) пильна увага до Старого Заповіту; 2) містичне тлумачення Біблії; 3) байдужість до християнської догматики; 4) аскеза; 5) прагнення піднести моральний рівень суспільства. Крім того, Сумцов робить іще один важливий наголос. У той час як Драгоманов лише побіжно відзначив участь українців у масонському русі, Сумцов підкреслив, що спільність моральних принципів Сковороди й Гамалії можна трактувати не лише як віддзеркалення «духу часу», але також як прояв питомих рис українського національного характеру.

⁴⁸⁴ Див.: Сумцов Н. Ф. Из истории изданий малорусских исторических песен. – Санкт-Петербург, 1899.

⁴⁸⁵ Сумцов Н. Предисловие // Житие Сковороды, описанное другом его, М. И. Ковалинским // Киевская старина. – 1886. – Т. XVI. – Сентябрь. – С. 106–107.

Оці міркування Миколи Сумцова викликали жвавий інтерес у Дмитра Багалія, коли той заходився готувати до друку збірку творів Сковороди 1894 року. У передмові до цієї книги Багалій прихильно переказує думки Сумцова щодо Сковороди й масонів, зокрема наводить паралель «Сковорода – Гамалія», а далі каже: «Професор М. Ф. Сумцов перший – і в цьому його заслуга – порівняв світогляд Сковороди з масонством, зробивши це надзвичайно обережно, без натяжок, не ставлячи ці дві течії у взаємний органічний зв'язок, а тільки вказуючи на пункти формальної схожості між ними»⁴⁸⁶. Багалій помиляється, коли говорить про першенство Сумцова щодо теми «Сковорода й масони», бо її порушував не лише Драгоманов, але й Олександр Пипін у своїй «Історії слов'янських літератур», де про Сковороду сказано таке: «Очевидно, він був схожий на масонських моралістів, які часто бували сухими містичними педантами, та все ж таки по-своєму викликали в суспільстві певний моральний рух»⁴⁸⁷. Але Багалій напевно має рацію, коли стверджує, що саме Сумцов уперше назвав конкретні пункти збіжності між Сковородою й масонами.

З цією думкою погодився і щойно згаданий Пипін у своїй рецензії на багаліївське видання творів Сковороди, надрукованої у січневій книжці «Вестника Европы» за 1895 рік. Навівши за передмовою Багалія цитату із Сумцова, де той говорив про близькість Сковороди до масонів, зокрема до Гамалії, Пипін зауважив: «На наш погляд, ця трактовка Сковороди чи не ближча до істини, аніж змалювання його сильним філософом, який продовжує філософію Платона й Філона. Містичний елемент, причому саме в тій особливій вигадливій формі, в якій ми натрапляємо на нього в наших масонів, посідає таке значне місце у творах Сковороди, що поминуті його неможливо...»⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ *Багалей Д. И.* Издание сочинений Г. С. Сковороды и исследования о нем (Историко-критический очерк) // Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.). – Харьков, 1894. – С. XLVIII.

⁴⁸⁷ *Пытин А. Н., Спасович В. Д.* История славянских литератур. Изд. второе, вновь переработанное и дополненное. – Санкт-Петербург, 1879. – Т. I. – С. 356.

⁴⁸⁸ [*Пытин А. Н.*] Рец. на: Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.). – Харьков, 1894 (Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 7) // Вестник Европы. – 1895. – Янв. – С. 411.

На Сумцова буде покликатися й Сергій Єфремов у своїй статті 1918 року «Масонство на Україні». Мовляв, попри те, що Сковорода, коли вірити Ковалинському, не сприймав масонів, у нього «безперечно, були риси, що споріднили його з масонством, і не дурно масони були чи не першими в Росії, хто звернув увагу на твори українського філософа: дещо з них уперше було надруковано на сторінках «Сионського вестника», органу містичної течії в масонстві⁴⁸⁹. Цей зв'язок науки Сковороди з масонством зазначено вже і в літературі»⁴⁹⁰. Далі Єфремов цитує наведені вище слова Сумцова, де зринає й ім'я Гамалії, а від себе додає: «Ще цікавіші з цього погляду громадські переконання і практична робота Сковороди, що ставлять його поруч кращих заступників просвітнього масонства. І от коли ми зважимо, який величезний вплив мали погляди, наука й сама особа Сковороди на сучасне українське громадянство, то певне не помилилось, сказавши, що його діяльністю протерта була до певної міри дорога й тим організаціям духовного переважно характеру, що в формі масонських лож незабаром постануть і на українському ґрунті»⁴⁹¹.

У цьому ж таки ключі міркував і Михайло Грушевський у книзі 1925 року «З історії релігійної думки на Україні». Згадавши тут про масонів, зокрема про Гамалію⁴⁹², він одразу ж каже: «На Україні паралельним з сими масонськими і містичними течіями явищем було власне «сковородинство»»⁴⁹³. Мовляв, у Сковороди «так багато спільного або суголосного з масонськими доктринами, що не може не насуватись гадка, чи під час свого побуту за кордоном або після повороту звідти не підпав він впливам якихсь містичних течій, що вплинули на вироблення в середині XVIII в. масонства. В кождім разі у нього стрічаються зовсім паралельні гадки і навіть

⁴⁸⁹ У серпневому числі «Сионського вестника» за 1806 рік (цей журнал видавав один із найскравіших діячів масонського руху в Росії Олександр Лабзін) був надрукований трактат Сковороди «Начальная дверь...». До речі, публікація Сковороди в «Сионском вестнике» належала до найпомітніших («замечательных особенно») публікацій на сторінках цього видання [див.: Бессонов П. А. Ф. Лабзин. Литературно-биографический очерк // Русский архив. – 1866. – Вып. 6. – Стб. 832].

⁴⁹⁰ Єфремов С. Масонство на Україні // Незалежний культурологічний часопис «І». – 2009. – № 54: Вільні мулярі. Масони. – С. 169.

⁴⁹¹ Там само. – С. 170.

⁴⁹² Див.: Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Київ, 1992. – С. 129.

⁴⁹³ Там само. – С. 130.

фразеологія. Масони, як і він, розвивали гадки про боротьбу в людині матерії і духа, обов'язок людини поборювати в собі потяги матеріальні і підійматися до світу духовного через самопізнання і увагу до внутрішнього об'явлення...»⁴⁹⁴.

Та, поза сумнівом, найвиразніше паралель між Сковородою та Гамалією проводив Дмитро Чижевський у цілій низці своїх праць. При цьому Чижевський був першим, хто спробував розглянути цю паралель предметно, тобто на підставі порівняльного аналізу творів обох авторів, адже досі вона мала характер загальних міркувань. Тим часом Чижевський залучає до аналізу і видані Багалієм та Бонч-Бруєвичем твори Сковороди, і рідкісне видання листів Гамалії 1830-х років⁴⁹⁵. Ще у своїх «Нарисах з історії філософії на Україні», виданих у Празі 1931 року, Чижевський робить ось таке цікаве й глибоке спостереження: «Зміст листів Гамалії морально-повчальний. Листи ці пересякнуті впливом німецької містики та такого до неї близького письменника, як Арндт. Ідея «внутрішньої людини», як і в Сковороди, – на першому плані. З цим зв'язана і критика усіх «зовнішніх» благ, що змістом (не формою) нагадує Сковороду. Зате у Гамалії бракує *безпосередніх* впливів патристики»⁴⁹⁶. Пізніше, у роботі 1939 року «Гегель у Росії», Чижевський прямо назве Сковороду й Гамалію, поруч з Паїсієм Величковським, «найбільшими містиками XVIII століття», наголосивши на тому, що всі вони – українці. «...З України, – писав учений, – вийшли троє найбільших містиків XVIII століття: Григорій Сковорода, Семен Гамалія та Паїсій Величковський»⁴⁹⁷. Ця думка зринає і в пізніших працях ученого, наприклад у брошурі 1943 року «Українські друки в Галле», де мова заходить, зокрема, про вплив на українську літературу книги славетного лютеранського богослова Йоганна Арндта «Правдиве християнство» («Vom wahren Christenthum»). Як гадає Чижевський, саме Сково-

⁴⁹⁴ Там само.

⁴⁹⁵ Ці листи – головне джерело, за яким можна скласти уявлення про «релігійно-філософську практику» Гамалії. Інших джерел майже не збереглося [див.: Кондаков Ю. Е. Орден золотого і рожевого креста в Росии. Теоретический градус соломонových наук. – Санкт-Петербург, 2012. – С. 333].

⁴⁹⁶ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 1. – С. 61.

⁴⁹⁷ Чижевський Д. Гегель у Росії // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 4. – С. 6.

рода «найбільше наблизився до «Правдивого християнства» Арндта..., хоч Арндт зовсім не напевне належав до його джерел...»⁴⁹⁸. А трохи далі йде також згадка про Гамалію: «Вживав Арндта як основу для своєї листівної проповіді містики й земляк та молодший сучасник Сковороди Семен Гамалія, який користувався Арндтом в оригіналі»⁴⁹⁹.

Мені здається, що, починаючи з 1930-х років, учені, які ставили поруч Сковороду й Гамалію, робили це під безпосереднім впливом Чижевського. Маю на увазі, скажімо, Георгія Флоровського як автора фундаментальної праці «Пути русского богословия», яка побачила світ у Парижі 1937 року. Флоровський каже тут таке: масонська містика часів Катерини II не була якимось оригінальним явищем. Шварц, Новиков, Херасков, Лопухін, Гамалія та інші – це «наслідувачі, перекладачі, епігони... Оригінальних рис усе це містичне віяння набуло лише у творчості Сковороди (1722–1794). Сам він навряд чи належав коли-небудь до масонських лож, але з масонськими колами був близький. У всякому разі, він належить до того ж таки містичного типу. Найбільше він співзвучний з німецькою містикою XVI–XVII століть, з Валентином Вайгелем більше, ніж з Беме»⁵⁰⁰. Ясна річ, ці паралелі могли бути нав'язані думками Миколи Бердяєва, який іще в 1930 році писав на сторінках журналу «Путь»: «...Вплив Беме можна знайти в нашого самородка-теософа Сковороди, хоча сильніше за Беме на нього, очевидно, вплинув Вайгель»⁵⁰¹. Але все ж, хоч би почасти, вони були нав'язані й Чижевським, бо в тому-таки «Пути» Флоровський рецензував його «Нариси з історії філософії на Україні»⁵⁰². Можливо, він читав і статтю «Сковорода й Валентин Вайгель»⁵⁰³.

Щось подібне я міг би сказати й про значно пізнішу книжку Валерії Нічик «Киево-Могилянська академія і німецька культура»,

⁴⁹⁸ Чижевський Д. Українські друки в Галле. – Краків; Львів, 1943. – С. 22.

⁴⁹⁹ Там само. – С. 23.

⁵⁰⁰ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Изд. 3-е. – Париж, 1983. – С. 119–120.

⁵⁰¹ Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Беме и русские софиологические течения // Путь. – 1930. – № 21. – С. 52.

⁵⁰² Див.: Флоровский Г. [Рец. на] Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. – Прага, 1931. – 175 с. // Путь. – 1931. – № 30. – С. 93–94.

⁵⁰³ Див.: *Syževskýj D. Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1935. – Bd. XII. – S. 308–332.*

яку незабутня авторка гречно подарувала мені у 2001 році. Тут, як і в Чижевського, трьома найбільшими українськими містиками XVIII століття постають Сковорода, Гамалія і Величковський. Це дуже різні люди, – писала Нічик, – але в їхніх поглядах є багато спільного. «Ні світські науки, ні ґрунтовна освіта, ні далекі мандри, ні навіть громадська діяльність і цілі бібліотеки прочитаних книг, на їх думку, не можуть бути основою людського щастя. Цю основу вони вбачали у внутрішній гармонії, спокої і незворушності душі, в осягненні глибин людського серця, в зосередженні своєї волі на наслідуванні Христа і поєднанні з ним»⁵⁰⁴.

Мені здається, що всі ці глибокі й загалом слушні міркування щодо Сковороди та Гамалії, висловлені нашими вченими від Михайла Драгоманова до Валерії Нічик, були б іще предметніші й глибші, якби спиралися на безпосередній аналіз текстів, бо навіть у Чижевського – певно, одного-єдиного українського інтелектуала, який читав не лише твори Сковороди, але й рідкісне видання листів Гамалії, зіставлення текстів обох авторів присутнє лиш імпліцитно. Зрештою, листи Гамалії взагалі аналізували не так уже й часто. Можу пригадати тут передовсім класичні праці з історії російського масонства Михайла Лонгинова⁵⁰⁵, Володимира Тукалевського⁵⁰⁶, Олександра Незеленова⁵⁰⁷ та інших. А чи не найкращу, хоч і дуже стисло, характеристику листів Гамалії подав Олександр Пипін у книзі «Російське масонство», яка побачила світ 1916 року, вже після смерті вченого. Видання листів Гамалії 1832–1839 років Пипін влучно назвав «останнім могіканом... літератури новиковського гуртка»⁵⁰⁸. Листи Гамалії, – каже він далі, – «характерний зразок тих понять, на яких остаточно зупинились московські розенкрейцери: це була доволі дивна суміш християнської містики й суворого аскетизму зі згадками таємної філософії, – листи спов-

⁵⁰⁴ Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – Київ, 2001. – С. 25.

⁵⁰⁵ Див.: Лонгинов М. Новиков и Шварц. Материалы для истории русской литературы в конце XVIII века. Изд. 2-е. – Москва, 1858. – С. 51.

⁵⁰⁶ Див.: Тукалевский Вл. Н. И. Новиков и И. Г. Шварц // Масонство в его прошлом и настоящем / Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова. – Москва, 1914. – Т. 1. – С. 177.

⁵⁰⁷ Див.: Незеленов А. Литературные направления в екатерининскую эпоху. – Санкт-Петербург, 1889. – С. 174–176.

⁵⁰⁸ Пытин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. / Редакция и примечания Г. В. Вернадского. – Петроград, 1916. – С. 254.

нені цитат зі Святого Письма, потракованих у наймістичнішому сенсі, а коли роздуми автора торкаються внутрішньої природи людини, ми бачимо, що він залишається вірний фантастиці Сен-Мартена та розенкрейцерства»⁵⁰⁹.

Так ось, уже аналіз згаданих Пипінім «цитат зі Святого Письма» в Сковороди та Гамалії дає нам доволі цікавий матеріал для характеристики обох. Як відомо, і Сковорода, і Гамалія ставили Біблію надзвичайно високо. Сковорода взагалі часом називав себе не інакше як «любитель священної Біблії» (див.: с. 80, 155, 559, 648). Зрештою, твори Сковороди в певному сенсі є, за словами Чижевського, «коментарем та інтерпретацією Св. Письма»⁵¹⁰. Більше того, наш філософ надавав Біблії онтологічного статусу, трактуючи її як «символічний світ», що існує побіч макро- та мікрокосмосу. На його думку, ці світи мають між собою фундаментальні паралелі. Отже, вивчаючи морфологію біблійних сюжетів та образів, людина тим самим опановує морфологію буття, а також пізнає сама себе й досягає єдності з Абсолютним. Саме тому такі важливі твори Сковороди, як «Силен Алквіада», «Лотова дружина», «Зміїний потоп», присвячені питанням біблійної герменевтики. І мабуть, основною рисою сквородинської манери тлумачення Біблії слід вважати *всеосяжний символізм*. Якщо в киево-могилянській традиції Біблію було прийнято трактувати на чотирьох семантичних рівнях: 1) *буквальному*, 2) *моральному*, 3) *алегоричному* й 4) *анagogічному*⁵¹¹, – то Сковороду «видимі» сенси Святого Письма, тобто його буквальный (історичний) та моральний (тропологічний) рівні, цікавили тільки як знаки «невидимого». На думку філософа, «природний стиль Біблії» полягає в тому, щоб «історичним та моральним лицедійством так сплести фігури й символи, що одне на лиці, а інше в серці. Лице – то як полова, а серце – ось зерно» (с. 743).

Гамалія теж ставить Біблію куди вище за всі інші книги. Біблія для нього – «невичерпне джерело премудрості Святого Духа» (I,

⁵⁰⁹ Там само. – С. 255. Пипінську оцінку листів Гамалії майже дослівно повторив Митрофан Довнар-Запольський [пор.: *Довнар-Запольський М.* Семен Иванович Гамалія. – С. 34–35].

⁵¹⁰ *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2004. – С. 218.

⁵¹¹ Див.: *Ушкалов Л.* Морфологія тексту // *Ушкалов Л.* Література і філософія: доба українського бароко. – Харків, 2014. – С. 112–140.

с. 201), книга, що вчить людину пізнавати саму себе (I, с. 225–226). Гамалія, так само, як і Сковорода, підкреслює, що «Святе Письмо духовне, належить до вічності» (I, с. 147). Але, на відміну від Сковороди, увагу Гамалії привертає передовсім *моральний* сенс Біблії. «Бажаю вам, – писав він одному зі своїх приятелів, – щодня читати Святе Письмо Старого й Нового Заповіту, наслідувати змальовані в ньому приклади, бо вони саме для цього й написані...» (I, с. 197–198). Отже, Біблія для Гамалії – книга морально-повчальна, тимчасом як для Сковороди – містична, тобто складнює плетиво «тайнообразних фігур, притч і подобизн» (с. 155). Якраз тому один і той самий біблійний сюжет чи образ годен набувати в обох авторів *різних* значень.

Ось хоч би образ Єрусалима. Зазвичай його тлумачили в чотирьох сенсах. «Буквально, тобто історично чи оповідно, – писав, скажімо, Димитрій Туптало, – Єрусалим – це місто в Палестині. Алегорично, тобто приповідно, Єрусалим означає войовничу церкву. Анагогічно, тобто високим розумом, Єрусалим означає горню церкву-тріумфаторку. А тропологічно, тобто морально, Єрусалим означає людську душу в цьому житті»⁵¹². Як же трактують цей образ Сковорода й Гамалія? Сковорода найчастіше змальовує *містичний* образ «горнього Єрусалима»: «Знай, друже мій, що Біблія – це *новий світ і Божий люд*, земля живих, *країна й царство любові*, горній Єрусалим, той, що *вищий* за простий азіатський. Немає в цій республіці ані старості, ані статі, ані різниці. Усе там спільне. Суспільство в любові. Любов у *Бозі*. Бог у суспільстві. Ось і кільце вічності!» (с. 788). Як бачимо, Сковорода подає тут цілу вервечку бездонно глибоких *символів*: «новий світ», «земля живих», «царство любові», «духовна республіка»... Тим часом Гамалія каже таке: «Міркуючи по-християнськи, я розумію під ім'ям добра всі чесноти й сам дух Христа, що, як мені здається, у Святому Письмі називають Єрусалимом, Сіоном тощо...» (II, с. 43). Отже, назва «Єрусалим» набуває в Гамалії суто *морального* звучання, стаючи звичайною *алегорією*. Якраз тому манера тлумачення Біблії в Гамалії значно простіша за манеру Сковороди. Ось її характерний приклад. «...Що у Святому Письмі називають любов'ю? – питає Гамалія, щоб одразу ж відповісти: – Там сказано: Бог є любов, і хто пробуває в любові, про-

⁵¹² Туптало Д. Розыск о расколнической брынской вірі. – Київ, 1748. – Арк. 318–318 зв.

буває той в Бозі (1 Ів. IV. 16). Отже, любов уже є в серці, тому що Бог є скрізь» (I, с. 47–48). Оце й усе. Біблійний текст в інтерпретації Гамалії втрачає свій, сказати б, смислородний «божественний морок», він стає проясненим, поясненим і зрозумілим. І тоді замість характерних для Сковороди «симфоній» біблійних віршів, складених на підставі часом надзвичайно складних логічних ходів та асоціацій⁵¹³, у Гамалії з'являються звичайнісінькі посилання на біблійні вірші, що їх варто читати, коли йдеться про ту чи іншу тему. Ось як отут: «Людина за природою бажає і жадає знать, та не міркує про те, звідки в неї береться це бажання й жадання; а якби подумала, що сказано в *Бут.* III, 4–6, та про те, чим вона є за природою, як сказано в *Пс.* CXV, 2 та *Рим.* III, 4, то краще розуміла б те, що сказано в *Ів.* III, 3–8» (III, с. 141–142).

Але справа не тільки в цьому. Різне розуміння природи біблійного тексту має своїм наслідком те, що Біблія «сковородинська» й Біблія «гамаліївська» дуже й дуже різні взагалі. Звернімось до статистики. Посилань на Біблію у творах Сковороди я віднотував 6993. Із них 4787 припадає на Старий Заповіт, а 2206 – на Новий. Таким чином, посилання Сковороди на книги Старого Заповіту складають 68,5 % від загального числа, а на книги Нового Заповіту – 31,5 %. Тим часом у листах Гамалії посилань на Біблію я нарахував усього 533. Із них на Старий Заповіт припадає 82, а на Новий Заповіт – 451. Отже, посилання на Старий Заповіт складають тут 15,3 %, а на Новий – 84,7 %. Як бачимо, у Сковороди явно превалюють старозаповітні матерії, а в Гамалії ще більш явна перевага на боці Нового Заповіту.

Дуже різні в обох письменників також індекси найбільш цитованих біблійних книг. У Сковороди цей індекс такий: 1) *Пс.* (1273); 2) *Іс.* (601); 3) *Бут.* (483); 4) *Мт.* (391); 5) *Лк.* (370); 6) *Ів.* (350); 7) *Пісн.* (230); 8) *Притч.* (229); 9) *Втор.* (215); 10) *Вих.* (176); 11) *Сирах.* (161); 12) *Йов* (144); 13) *Дії* (143); 14) *Мр.* (129); 15) *Єр.* (123); 16) *1 Кор.* (114). Отже, на першому місці тут перебуває *Псалтир*, посилання на який становлять 18,2 % від усіх посилань на Біблію. Натомість у Гамалії цей індекс цілком інакший: 1) *Мт.* (116); 2) *Лк.* (81); 3) *Ів.* (41); 4) *Пс.* (38); 5) *1 Кор.* (36); 6) *Рим.* (22); 7) *Еф.* (22); 8) *Гал.* (21); 9) *Євр.* (14); 10) *Як.* (14); 11) *2 Кор.* (13); 12) *1 Ів.* (13); 14) *Кол.* (12); 15) *Апок.* (8);

⁵¹³ Див.: *Ушкалов Л. Theologia exegetica // Ушкалов Л. Українське барокове богослов'я. Сім етюдів про Григорія Сковороду.* – Харків, 2001. – С. 109–137.

Фил. (7). Як бачимо, для Гамалії найбільше важить Євангелія від св. Матвія (21,7 % від усіх покликань на Біблію). Мені здається, ця статистика красномовно свідчить про те, про що говорив і сам Гамалія: «...Християнин повинен більше за всі книги й письменників шанувати святу Євангелію...» (III, с. 161; пор.: II, с. 196). В іншому листі він писав, що слід «...частіше й ретельніше читати Євангелію та апостольські послання...» (I, с. 22). Справді, до індексу найбільш цитованих ним книг Біблії входять, крім Псалтиря й Апокаліпсиса, якраз Євангелії та апостольські послання. Гамалія посилається на них 458 разів із усіх 533 посилань на Біблію, тобто майже 86 %. Словом, символічна манера інтерпретації Біблії у Сковороди має своїм наслідком те, що він є, сказати б, «старозаповітним» автором, бо в християнській традиції Старий Заповіт, ясна річ, куди більше надається до символічного тлумачення, аніж Новий Заповіт, а Семен Гамалія – «новозаповітним», бо моральне повчання християнин природно шукає щонайперше в Євангелії та апостольських посланнях.

Крім того, слід звернути увагу на ще одну, як на мене, дуже важливу обставину: Сковорода й Гамалія часто читали *різні* Біблії. Певна річ, найважливішою для обох була Єлизаветинська, чи Синодальна, Біблія, котра виходила друком у 1751 та 1758 роках. А от далі починаються істотні розбіжності. Сковорода, нехай і доволі рідко, звертається також до Вульгати. Це цілком зрозуміло, бо важко собі уявити вихованця Києво-Могилянської академії, для якого латинська мова не була б «мовою думання»⁵¹⁴ або який не знав би її досконало. Сковорода міг навіть по-своєму перекладати Вульгату. Наприклад, у діалозі «Зміїний потоп» Душа питає: «Чому ж у римській Біблії читають: «in columna nubis» [Вих. 13: 21 та ін.], тобто «в стовпі хмари», а не читають: «in turri nubis»?», – на що Дух відповідає: «Помилився перекладач» (с. 963). А ще Сковорода звертався до Септуагінти. Скажімо, у діалозі «Двоє» він спершу подає за Септуагінтою (в кириличній транслітерації) початок вірша 1 Сол. 5: 21 «Докімазете панта...», а потім – свій власний переклад: «Вся испытайте, благая же приемлите» (с. 401). Очевидно,

⁵¹⁴ Про латинську мову як «мову думання» («Denksprache») вихованців Києво-Могилянської академії писав свого часу Роберт Штупперіх [Stupperich R. Feofan Prokovič und seine akademische Wirksamkeit in Kiev // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1941. – Bd. XVII. – S. 74].

синодальний переклад цього вірша («Вся же искушающе, добрая держите») чимось його не вдовольнив.

Тим часом Семен Гамалія, здається, найчастіше читав Біблію Лютера (Lutherbibel). Принаймні в одному з листів він писав: «...Коли я зранку зазвичай розгортаю Євангелію, то дуже часто відкривається Лук. XIX, 23 – вірш, який німецькою мовою звучить так: «Чому ти не віддав мої гроші в міновий банк, щоб я, прийшовши, відшкодував їх з лихвою?» (II, с. 109)⁵¹⁵. А ось ще один уривок з листа Гамалії, який засвідчує те саме. «Цими днями, – пише Гамалія, – я мав нагоду читати німецький переклад Фил. II, 5⁵¹⁶, який зовсім інакший, ніж те, що надруковано по-слов'янському⁵¹⁷: «У вас повинні бути ті самі відчуття, що й в Ісуса Христа». Мені це дуже сподобалось...» (II, с. 77).

Та й загалом, коло читання у Сковорода й Гамалії, як на мене, дуже різне, попри те, що в молодості, за часів навчання в Києво-Могилянській академії, вони обое читали одні й ті самі книжки, передовсім римських та грецьких класиків, святих отців, а також схоластів. Що саме читав Сковорода? Михайло Ковалинський подав ось такий десяток улюблених авторів свого вчителя: Плутарх, Філон, Цицерон, Горацій, Лукіан, Климент, Ориген, Ніл, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник. У цьому реєстрі бачимо тільки грецьких та римських класиків і святих отців. Новочасних авторів Ковалинський не називає, зауваживши побіжно, що це були «співвідносні» з названими вище старими (с. 1353). Твори Сковорода свідчать, що він і справді дуже уважно читав класиків, найулюбленішими серед яких були Плутарх (недаром Сковорода переклав аж п'ять його трактатів: «Про спокій душі», «Про Боже правосуддя», «Про смерть», «Про те, що треба остерігатися боргів», «Про жадобу до багатства») і Цицерон. Щодо святих отців, то Сковорода так чи інакше звертався до творів як грецьких (Василій Великий, Іоан Златоуст, Григорій Богослов, Євагрій Понтійський, Іоан Дамаскин, Максим Сповідник, Ісидор Пелусіот, Іоан Мосх), так і латинських (Боецій, Єронім, Августин,

⁵¹⁵ Пор. з Біблією Лютера: «Warumb hastu denn mein Geld nicht in die Wechselbank gegeben? Vnd wenn ich komen were, hette ichs mit wucher erfoddert».

⁵¹⁶ У Лютеровій Біблії: «ein iglicher sey gesinnet, wir Jhesus Christus auch war».

⁵¹⁷ У Єлизаветинській Біблії ці слова звучать так: «Сіе бо да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе».

Бернар) авторів⁵¹⁸. А його найулюбленишим новочасним автором був, поза сумнівом, Еразм Роттердамський. Крім того, Сковорода читав твори цілої низки дуже різних новолатинських письменників XVI–XVII століть (П'єтро Анжело Мандзоллі, Марк-Антуан де Мюре, Сідерун де Госсе, Август Бухнер, Цезар Бароній, Єремія Дрексель) та навіть популярні сучасні романи, як-от «Історія Жіля Блаза із Сантільяни» Лесажа. До кола улюблених книжок Сковороди належали також емблематичні збірники – передовсім амстердамська книжка 1705 року «*Symbola et emblemata selecta*», а також «*Devises et emblemes anciennes et modernes*» Даниеля де ля Фея, «*Symbolorum et emblematum*» Йоахіма Камерарія Молодшого, «*Pia desideria*» Германна Гуго. З українських письменників Сковорода напевно читав принаймні двох: Феофана Прокоповича й Варлаама Лещевського⁵¹⁹.

А що читав Гамалія, якщо судити з його листів? І ось тут з'ясується, що коло його читання кардинально відмінне від кола читання Сковороди. Так, Гамалія не згадує жодного грецького чи римського класика. Здається, один-єдиний епізод, що на них натякає, – це ось оці слова, звернені до когось із приятелів: «Шкода, що ви саме так зрозуміли гадку про подагру й хірагру, які можуть бути й природні; вона не моя, а преславного в таких науках мужа, якому дивується Європа...» (III, с. 215). Можу припустити, що Гамалія має на думці Сенеку, який писав про подагру й хірагру в «Моральних листах до Луцілія» (LXXVIII, 9)⁵²⁰. Актуальнішим був для Гамалії досвід святих отців. Але знов-таки – він покликається на них дуже рідко, власне кажучи, тільки тоді, коли йдеться про «внутрішню молитву», та й покликання ті якісь імперсональні. Наприклад, він пише таке: «Старі церковні вчителі радять, спираючись на Господа Христа, промовляти короткі молитви внутрішньо, чи сердечно, але часто й на всякому місці...» (II, с. 219; пор.: III, с. 123). Коли ж Гамалія говорить про конкретного автора, то звучить це так: «...один із них каже...» (II, с. 219), «один старий церковний учитель...» (II,

⁵¹⁸ Див.: Ушкалов Л. Святі отці в Сковороди // Ушкалов Л. Від бароко до постмодерну: есеї. – Київ, 2011. – С. 121–145.

⁵¹⁹ Див.: Ушкалов Л. Новочасні автори в колі читання Сковороди // Ушкалов Л. Сковорода, Шевченко, фемінізм...: Статті 2010–2013 років. – Харків, 2014. – С. 10–23.

⁵²⁰ Див.: Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія / Переклав з латини Андрій Содомора. – Київ, 2005. – С. 282.

с. 232). Конкретне ім'я зринає в Гамалії, здається, тільки раз. «Августин, – пише він, – жив не так, як ми, і я не сумніваюсь у тому, що вам не таке приємне було б його життя порівняно з тим, що написано в його книгах» (III, с. 200).

Словом, якщо Сковорода покликався передовсім на *старих* авторів, то Гамалія куди частіше покликається на авторів *новочасних*. Але знов-таки це аж ніяк не ті автори, чії імена зринали у творах Сковороди. Ось книжки, які Гамалія цитує або радить читати своїм друзям: «Про наслідування Христа» Томи Кемпійського, «Велике таїнство» («*Mysterium magnum*») Беме, «Правдиве християнство» та «Райський вертоград» («*Paradiesgärtlein*») Арндта, «Метафізика» Джона Пордеджа, «Потрійне життя» (очевидно, це «*Eine kurze Eröffnung und Anweisung der dreyen Principien und Welten im Menschen*») Йоганна Георга Гіхтеля, «Про самопізнання» («*A treatise on self-knowledge*») Джона Мейсона, анонімне «Німецьке богослов'є» («*Theologia Teutsch*»), «Золотий ланцюг Гомера» («*Aurea Catena Homeri*») Антона Йозефа Кірхвегера, видана в Москві 1784 року антологія «Избранная библиотека для христианского чтения» та книжка «Драгоценная капля меду из камня-Христа», «О присутствии Божиим» Жана-Філіппа Дутуа-Мамбрині (Москва, 1798) й інші. А найавторитетніші для Гамалії автори – Тома Кемпійський, Беме, Арндт і Мейсон. Як бачимо, тут немає жодної книжки й жодного автора, що на них покликався Сковорода. Усе це – сказати б, суто «масонська бібліотека».

І ще одна деталь, на яку варто звернути увагу. В одному з листів Гамалія писав: «...У мене немає книг російською мовою, крім тих кількох, які я нещодавно одержав...» (III, с. 184). Мені здається, це красномовне свідчення того, що Гамалія, який вільно володів латинською, грецькою, німецькою, французькою, польською мовами, читав переважно іноземні книжки. Зрештою, те саме можна сказати й про Сковороду. Однак іще раз підкреслю: коло його читання істотно відрізняється від кола читання Гамалії. Це так навіть тоді, коли йдеться про авторів, близьких і Сковороді, і Гамалії, як, наприклад, Якоб Беме.

Для масонів Беме важив надзвичайно багато. Свого часу Володимир Тукалевський писав: світогляд масонів у своєму філософському вимірі є не що інше, як «містика за теорією Беме»⁵²¹, бо, куди

⁵²¹ Тукалевський Вл. Н. И. Новиков и И. Г. Шварц. – С. 212.

не кинь, у масонів скрізь Беме: приватні лекції «Про три пізнання», що їх читав Йоганн Георг Шварц у Москві в 1782–1783 роках⁵²², – це «проповідь містицизму Беме»⁵²³, журнал Новикова й Шварца «Вечерня заря» – «віддзеркалення ідей Беме»⁵²⁴, і ще, і ще, і ще. Те саме відзначали й інші авторитетні дослідники масонства. Так, Степан Єшевський свідчив, що серед містичних рукописів кінця XVIII – початку XIX століть переважають переклади Беме⁵²⁵, Олександр Семека стверджував, що «в масонських рукописах часто трапляється збірник, складений із творів самого лиш Беме»⁵²⁶, а Олександр Пипін писав, що Беме, якого «ревно перекладав Гамалія та інші, мав у розенкрейцерів величезну пошану й авторитет»⁵²⁷. Підкреслю, що ідеї Беме набули тоді популярності на значну міру якраз завдяки Семенові Гамалії. Важко сказати, чи справді Гамалія переклав усі твори Беме за амстердамським виданням 1682 року «Des Gottseeligen Hoch-Erleuchteten Jacob Böhmens Teutonici Philosophi Alle Theosophische Wercken»⁵²⁸. Принаймні вже Митрофан Довнар-Запольський сумнівався в існуванні тих нібито перекладених Гамалією 22 томів. Але він аж ніяк не сумнівався в тому, що «Гамалія справді був ревним поширювачем ідей Беме»⁵²⁹. А вже значно пізніше Валерія Нічик підкреслить: «Гамалія мав глибокий нахил до філософії Беме»⁵³⁰, – і на підтвердження своєї думки подасть опис зроблених Гамалією рукописних перекладів творів Беме⁵³¹. Словом, колосальний вплив Беме на Гамалію – річ очевидна й незаперечна.

Тим часом говорити про вплив Беме на Сковороду можна лише здогадно. Здається, першим про це писав іще 1861 року архієпис-

⁵²² Див.: Шварц *И. Г.* Лекции / Сост. А. Д. Тюриков. – Донецк, 2008.

⁵²³ Тукалевский *Вл. Н. И.* Новиков и *И. Г.* Шварц. – С. 203–209.

⁵²⁴ Там само. – С. 209–211.

⁵²⁵ Див.: Ешевский *С. В.* Материалы для истории русского общества XVIII века. Несколько замечаний о *Н. И.* Новикове // *Ешевский С. В.* Сочинения по русской истории. – Москва, 1900. – С. 166.

⁵²⁶ Семека *А. В.* Русские розенкрейцеры и сочинения императрицы Екатерины II против масонства // Журнал министерства народного просвещения. – 1902. – Февр. – С. 354.

⁵²⁷ Пыпин *А. Н.* Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. – С. 360.

⁵²⁸ Див.: Чижевський *Д.* Якоб Беме в Росії // Чижевський *Д.* Філософські твори: У 4 т. – Київ, 2005. – Т. 3. – С. 286.

⁵²⁹ Довнар-Запольский *М.* Семен Иванович Гамалея. – С. 34.

⁵³⁰ Нічик *В. М.* Києво-Могилянська академія і німецька культура. – С. 127.

⁵³¹ Там само. – С. 127–128.

коп Філарет у своєму «Огляді руської духовної літератури». Мовляв, «і за життям, і за характером думок» Сковорода був справжнім філософом, та, на жаль, він «зіпсував свої думки знайомством із безглуздою містикою Беме. Ще й досі є рукописні переклади Беме, котрі якщо й не були плодом зусиль самого Сковорода, то, поза сумнівом, зроблені на його бажання й перебували в його руках. Три фоліанти приніс мені селянин Каразина»⁵³². Пізніше про вплив Беме на Сковороду будуть писати Домет Олянчин⁵³³, Микола Бердяєв⁵³⁴, Георгій Флоровський⁵³⁵ та інші. Справді, у Сковорода та Беме можна знайти чимало спільного: обидва вони міркували, наприклад, про «три світи-книги», про Софію-Премудрість, про «внутрішню людину», обидва заперечували буквальне тлумачення Біблії, обидва називали Бога «натурою», а людину – «мікрокосмосом», обидва рясно використовували емблематичні образи, зокрема символіку серця, тощо. Але Дмитро Чижевський, цей, за словами Миколи Арсенєва, «великий знавець містики та містичної філософії Заходу й слов'янського Сходу»⁵³⁶, робить насамкінець ось такий висновок: «Якщо вплив Беме на Сковороду й не виключений, то все-таки відчутти його досить важко»⁵³⁷. Саме так. Принаймні я не можу навести жодного прямого доказу такого впливу.

І ця принципова розбіжність у джерелах має своїм наслідком те, що одні й ті самі ідеї набувають у Сковорода й Гамалії різного звучання. Узяти хоч би ідею самопізнання. У Сковорода вона відіграє ключову роль. Про це в один голос говорили такі дуже несхожі один на одного автори, як, наприклад, Федір Зеленогорський⁵³⁸,

⁵³² Філарет, архієп. Обзор русской духовной литературы. 1720–1858 г. (умерших писателей). – Санкт-Петербург, 1861. – Кн. II. – С. 72.

⁵³³ Див.: Олянчин Д. Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. – Berlin; Königsberg, 1928. – S. 26.

⁵³⁴ Див.: Бердяєв Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогиние. Я. Беме и русские софиологические течения. – С. 52.

⁵³⁵ Див.: Флоровський Г., прот. Пути русского богословия. Изд. 3-е. – С. 120.

⁵³⁶ Arseniew N. von. Bilder aus dem russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas // Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas / Hrsg. von H. Koch. – Königsberg; Berlin, 1936. – Bd. I. – Hft. 1. – S. 4.

⁵³⁷ Чижевський Д. Якоб Беме в Росії. – С. 287.

⁵³⁸ Зеленогорський Ф. А. Философия Григория Саввича Сковорода, украинского философа XVIII столетия // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 23 (3). – С. 200.

Етторе Ло Гатто⁵³⁹, Фелікс Гаазе⁵⁴⁰, Микола Арсенєв⁵⁴¹, Дмитро Чижевський⁵⁴², Едвард Вінтер⁵⁴³ та інші. Як влучно зауважив Володимир Ерн, ідея «Пізнай себе» – це «коріння і стовбур» того «могутнього дерева, що його Скворода плекав усе своє життя»⁵⁴⁴. А ще раніше Олександра Єфименко писала, що ця ідея у творах Сквороди, огортаючись «містичним ореолом», набуває «сили чарівного ключа до всіх таємниць усього суцього»⁵⁴⁵.

Щось подібне можна сказати й про Гамалію, як, зрештою, і про філософію масонів узагалі. Самопізнання, – відзначив свого часу Олександр Семека, – це «одне з найперших питань, що їх трактувало масонське вчення»⁵⁴⁶. Більше того, масони вважали, що пізнати саму себе – то головне завдання людини⁵⁴⁷. Зрештою, чи не найкраще сказав про це якраз Гамалія. «...Людині, – писав він, – конче треба пізнати саму себе, бо без цього вона не може досягнути ані пізнання природи, ані пізнання ества Самого Творця, а отже, не може мати ані дочасного, ані вічного блаженства» (III, с. 122). Але на цьому збіжності між Сквородою та Гамалією щодо ідеї самопізнання, здається, і закінчуються, бо Гамалія писав: «*Гноті се аутон* – це грецька фраза, яка означає: пізнай самого себе. Про це ви можете одержати докладніші пояснення у першому розділі книги Іоана Масона про пізнання самого себе й деінде» (III, с. 167). Отже, Гамалія трактує самопізнання в дусі Джона Мейсона. Тим часом у світі Сквороди Мейсон не відігравав ані найменшої ролі. Самопізнання для Сквороди – це пізнання

⁵³⁹ *Lo Gatto E. L'idea filosofico-religiosa russa da Skovoroda a Solovjov // Bilychnis: Rivista di studi religiosi. – 1927. – Vol. XXX. – P. 82.*

⁵⁴⁰ *Haase F. Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. – 1928. – Bd. IV. – Hft. 1. – S. 24.*

⁵⁴¹ *Arseniew N. von. Bilder aus russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas. – S. 4.*

⁵⁴² *Čyževskij D. Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel. – S. 324.*

⁵⁴³ *Winter E. Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine (955–1939). – Leipzig, 1942. – S. 118.*

⁵⁴⁴ *Эрн В. Ф. Григорий Саввич Скворода. Жизнь и учение. – Москва, 1912. – С. 174–175.*

⁵⁴⁵ *Ефименко А. Я. Личность Г. С. Сквороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 5 (25). – С. 425–426.*

⁵⁴⁶ *Семека А. В. Русские розенкрейцеры и сочинения императрицы Екатерины II против масонства. – С. 352.*

⁵⁴⁷ *Див.: Тукалевский Вл. Н. И. Новиков и И. Г. Шварц. – С. 211–212.*

власної «сродності», тобто своєї ролі в прекрасній «божественній комедії».

Та Сковорода й Гамалія різняться не лише на рівні ідей. Може, ще більше вони різняться на рівні стилю. Попри те, що обидва письменники декларували простоту стилю, вони розуміли цю простоту по-різному. Сковорода в діалозі «Двоє», зачитувавши по-грецькому сентенцію Еврипіда «Мова правди проста» (Фінікіянки, 469), додає: «У костелі співають по-своєму, а на маскараді по-своєму. Смішний, хто шукає красивих слів у мові, коли питають про дорогу, і хто лакує чисте золото» (с. 393). Та оця аскетична настанова поєднана в нього з напрочуд свіжим і радісним сприйняттям світу. Може, саме тому свої ідеї він одягає в пишні шати барокових образів. Так чи інакше, «красивих слів» у творах Сковороди сила-силенна. Його письмо – принципово образне. Як енергійно підкреслював колись Дмитро Чижевський: «Філософічний стиль Сковороди – це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення – до мислення в образах та через образи»⁵⁴⁸.

Зовсім не те в Гамалії. Його проповідь «аскетичної мандрівки дорогою Христа»⁵⁴⁹ позначена якимось особливим ригоризмом. Недаром Олександр Незеленов розглядав Гамалію як чудовий «приклад абстрактної суворості містицизму»⁵⁵⁰. І це накладає свій дуже помітний відбиток на манеру письма, бо письмо Гамалії так само аскетично-безобразне. Якщо Сковорода перетворював абстракції на образи, то Гамалія навіть образи перетворював на абстракції. Ось він змальовує, наприклад, два шляхи людини в цьому житті – шлях праведника й шлях грішника, тобто «правий» і «лівий», «вузький» і «широкий». «Коли я міркував, – каже він, – переді мною постали в думці два шляхи: вузький і широкий. Вузький шлях – це життя згідно з волею Бога, а широкий – життя за волею власною» (II, с. 103). І все. Образи втрачають тут будь-яку чуттєву пророчистість. Тим часом Сковорода в «Боротьбі Михайла із сатаною» перетворює цей образ двох шляхів на величну й барвисту містеріальну картину. Перед нами – «великий ланцюг буття»: небо-рай, земля

⁵⁴⁸ Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – С. 46.

⁵⁴⁹ Тукалевский Вл. Н. И. Новиков и И. Г. Шварц. – С. 215.

⁵⁵⁰ Незеленов А. Литературные направления в екатерининскую эпоху. – С. 174.

і пекло. На прекрасній райдузі сидять Божі архангели й дивляться на землю. Вони бачать, як унизу широким шляхом ідуть гамірні юрмища тих, хто шукає щастя в багатстві, насолодах, почестях, славі, а вузьким шляхом – дрібка праведників, серед яких і Сковорода – самотній мадрівник, який «ходить ногами по землі, та серце його перебуває на небесах і насолоджується» (с. 837). І вся ця картина сповнена кольорів, звуків, запахів, руху, прикрашена десятками біблійних образів, крихітними сюжетами-притчами, уривками поезій українською, грецькою та латинською мовами. Словом, світи – світкосмос, світ-серце, світ-Біблія – постають тут у всій барвистості.

Для Гамалії така стилістика неприйнятна. У своєму ригоризмі він іде так далеко, що годен узагалі заперечувати поезію. «Те, що люди пишуть віршами, – казав він в одному з листів, – означає, що вони не голодні й задоволені собою, бо якби мали яку-небудь нужду, то їм було б не до віршів; це можна бачити на такому прикладі: якщо хтось тоне й відчуває неминуче лихо, то кричить і кличе на поміч, не думаючи про слова та рими; і той, хто ще займається цими дрібницями, не був іще у своєму серці й не відчуває, хто там царствує» (ІІІ, с. 94). Як бачимо, Еврипідова сентенція «Мова правди проста» набуває тут надто вже буквального звучання, а поетичну творчість непомітно вкриває платонівська тінь гріха. Принаймні поет постає для Гамалії уособленням людини, яка ще не пізнала саму себе. І це писав чоловік, який чудово розумів природу поетичної творчості, наприклад, те, що *поет та віршувальник* – далеко не одне й те саме, адже «самі лиш вірші, без здатності вигадувати й прикривати істинну гідними великої справи вигадками», важать не так уже й багато (ІІ, с. 204–205). Зрештою, навіть звичайні чужомовні слова Гамалія часом трактував як зайві прикраси. Щоб я зрозумів ваш лист, – без тіні іронії казав він своєму адресатові, – «прошу сповістити мене, що означають вжиті в ньому іноземні слова: 1) *метафора*; 2) *силогічно та силогізм...*» (ІІІ, с. 130). Тільки вряди-годи в Гамалії зринають такі характерні для Сковороди ритмізовані конструкції, пройняті питомо біблійним пафосом. Наприклад, ось така: «...Нехай же зробить Господь Бог серце чистим, нехай оновить у нас дух потужний, нехай дасть нам Своє світло, щоб сповнити волю Його святу...» (І, с. 30)⁵⁵¹. Або ось така: «І дощ не йде без Божої на те волі, і сніг від Нього по-

⁵⁵¹ Це – варіація на тему 50-го псалма.

силається, і пташенята ворона мають від Нього харч. Він про все піклується, всім опікується, все годує, все утримує, напоумлює, просвітлює навіть ту людину, яка ніколи про Нього не дума!» (I, с. 16). Тільки вряди-годи Гамалія вживає красиві образи на зразок ось такого: «...Ми повинні народжуватися із цього грішного і злого і лукавого плотського чоловіка в чоловіка духовного за зразком нашого Збавителя, немов та квітка, що народжується з багатой на перегній землі» (I, с. 82). Та загалом, квіти фантазії рідко коли зростали на «землі Гамалії». Його письмо – переважно *безобразне*. Якщо ж образи в Гамалії і зринають, то найбільш помітними серед них є ті, що були поширені в масонській літературі. Наприклад, на-снажений різними містичними сенсами образ «Чистої Диви Софії» (II, с. 79), запозичений у Беме та його послідовників на зразок Пор-деджа чи Сен-Мартена⁵⁵². Непросвітлене людське серце Гамалія, як і було прийнято в масонів, називає «диким каменем» (I, с. 210–211; III, с. 100, 170), «зовнішню людину» – «скотинолюдиною» («скоточеловек») (I, с. 68, 207; II, с. 249) чи «староадамською людиною» («ветхоадамский человек») (I, с. 227), її перетворення на «внутрішню людину» – «відродженням» («возрождение») (див.: II, с. 68, 120 та деінде) тощо. І жодного з цих образів – ані «Чистої Диви Софії», ані «дикого каменю», ані «скотолюдини», «стародамської людини» чи «відродження» – Сковорода ніколи не вживав.

Те саме можна сказати й про використання письменниками приказок та прислів'їв. Сковорода використовував їх дуже рясно. Недаром у нього раз по раз зринали фрази: «за приказкою», «є в Україні прислів'я», «старовинна приказка», «як зазвичай кажуть у народі» тощо. Ось хоч би початок передмови до «Харківських байок»: «Згадаймо прислів'я: «красна хата не углами, а пирогами». Я й сам не люблю мінливої маски тих людей і справ, про які можна сказати українською приповідкою: «стукотить, гуркотить, гримотить... А що там? Кобилляча мертва голова біжить». Кажуть і росіяни: «Літала високо, а сіла недалеко» (с. 154). І це, ясна річ, надає тексту неповторності, яскравого колориту, зокрема й національного⁵⁵³. Тим часом у корпусі листів Гамалії я знайшов усього

⁵⁵² Див.: Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Беме и русские софиологические течения. – С. 34–62.

⁵⁵³ Див.: Іваньо І. Прислів'я та приказки у творах Г. С. Сковороди // Українська мова та література в школі. – 1964. – № 8. – С. 29–33; Сиваченко М. До історії укра-

три прислів'я. Ось перше. «Наше старовинне прислів'я каже: в які окуляри хто дивиться, так і предмети бачить...» («в какие очки кто смотрит, так и предметы видит») (II, с. 70–71). Ця паремія справді фігурує у збірнику російських народних прислів'їв, що його уклав молодший сучасник Гамалії Іван Снегірьов⁵⁵⁴, хоч навряд чи вона така вже старовинна, а тим паче народна. Здається, одне-єдине справді питома російське прислів'я, що його вжив Гамалія: «свой ум царь в голове»⁵⁵⁵ («...вспомните русскую пословицу: свой ум царь в голове...» – III, с. 119). І нарешті, прислів'я «вік живи, вік учись» (II, с. 237), яке є і в росіяні⁵⁵⁶, і в українців⁵⁵⁷. Отже, і в цьому сенсі манера письма Гамалії доволі безбарвна порівняно з манерою письма Сковороди. Словом, характерна для Сковороди «велетенська духовна глибина», про яку писав свого часу Микола Арсен'єв⁵⁵⁸, знаходить своє яскраве віддзеркалення в глибині, експресії та барвистості його стилю. Тим часом, мабуть, не менша духовна глибина Гамалії ніби контрастує з його domeжно простою, аскетичною стилістикою.

І все це дозволяє мені зробити висновок, що усталена паралель між Сковородою і Гамалією, поза всяким сумнівом, має право на існування. Та, з другого боку, не слід забувати й того, що між ними існують кардинальні розбіжності на рівні джерел, ідей і стилю. Образно кажучи, ці двоє несхожі між собою так само, як несхожі їхні прибрані імена: Варсава (Сковорода) й Eliomas (розенкрейцерське ім'я Гамалії).

їнської пареміографії: Г. С. Сковорода // Народна творчість та етнографія. – 1972. – № 5. – С. 25–36; 1973. – № 1. – С. 29–43; Мишанич О. Григорій Сковорода і усна народна творчість. – Київ, 1976.

⁵⁵⁴ Див.: Русские народные пословицы и притчи, изданные И. Снегиревым. – Москва, 1848. – С. 52.

⁵⁵⁵ Там само. – С. 364.

⁵⁵⁶ Там само. – С. 61.

⁵⁵⁷ Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших. Уклад М. Номис. – Київ, 1993. – С. 252.

⁵⁵⁸ Див.: Арсен'єв Н. Жажда истинного бытия. Пессимизм и мистика. – Берлин, 1922. – С. 43.

«SYMBOLA ET EMBLEMATA SELECTA» У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Як відомо, емблематика відіграла дуже важливу роль у культурі часів бароко. Досить пригадати хоч би силу-силенну емблематичних збірників та енциклопедій, що з'явилися в Європі після «Emblematum liber» (1531) Джованні Андреа Альчато, якого називають «батьком емблематики». Крім того, емблематичні образи рясно використовували в архітектурі й декорі, у садово-парковому мистецтві, у геральдиці, у ході різноманітних офіційних урочистостей, феєрверків, у театрі, малярстві тощо⁵⁵⁹. Ясна річ, це стосується й ділянки літератури, зокрема української. Недарма в бібліотеках тогочасних українських авторів, наприклад, Петра Могили, Феофана Прокоповича, Гаврила Бужинського та інших, бачимо досить багато емблематичних книжок⁵⁶⁰. Наші автори пробували й перекладати західні емблематичні збірники. Так, Феофан Прокопович, ще коли був префектом Києво-Могилянської академії, переклав збірку іспанського письменника й дипломата Дієго де Сааведри Фахардо (Diego de Saavedra Fajardo) «Symbola christianopolitica» (1649) під назвою «Изображение христіано-политического властелина символами объясненное от Дидака Сааведры Факса-

⁵⁵⁹ Про емблематику в українській культурі часів бароко див.: Жолтовський П. М. Художнє життя на Україні в XVI–XVIII ст. – Київ, 1983. – С. 7–44.

⁵⁶⁰ Див.: Čyževskij D. Literarische Lesefrüchte. Emblematische Literatur in den ukrainischen Bibliotheken // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1936. – Bd. XIII. – S. 51–54; Чижевський Д. Український літературний барок. Нариси. Частина третя // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. – Прага, 1944. – Т. 5. – С. 81–83; Чижевський Д. Бібліотека Теофана Прокоповича // Науковий збірник [Українська Вільна Академія наук у США]. – Нью-Йорк, 1953. – Т. II. – С. 135; Морозов А. А. Емблематика и барокко в культуре и искусстве петровского времени // XVIII век. Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. – Ленинград, 1974. – Сб. 9. – С. 224–226.

дра», а Іоан Максимович переклав збірку Бенедикта ван Гефтена (Benedictus van Haefthen) «Regia via crucis» (1635). Він видав свій переклад у Чернігові 1709 року під назвою «Царській путь креста Господня, вводящий в живот вічний»⁵⁶¹. Та, певно, найбільше емблематичних книжок назбирав Стефан Яворський. Свого часу Олександр Морозов зауважив, що їх у Яворського було щонайменше десять⁵⁶². Насправді, їх більше. В описі бібліотеки Яворського я відготував ось такі видання (подаю за порядком опису): «Sylva, seu potius hortus floridus allegoriarum totius Sacrae Scripturae...» Героніме Лорето (Лаврета), «Lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita...» й «Caeleste pantheon sive Celum novum...» Гайнріха Енгельграве, щойно згадуваний «Царській путь креста Господня...» Іоана Максимовича, «Apelles symbolicus» Йоганнеса Міхаеля фон дер Кеттена, «Zodiacus christianus» Єремії Дрекеля, «Perpetua crux, sive passio Jesu Christi» Юдока Андрієса, «Hieronema symbolorum» (якась збірка емблем, переписана самим Яворським), «Devises et emblemes curieses» (очевидно, тут ідеться про книгу Данієля де ля Фея «Devises et emblemes anciennes et modernes»), «Firmamentum symbolicum...» Себастьяна а Матре Деї (Sebastianus a Matre Dei), віленське видання 1675 року «Icones symbolice vitae et mortis B. Josaphat martyris...» Анджея Млодзяновського, «Symbola amoris» (очевидно, це «Amoris divini emblemata...» Отто ван Вена), «Piae animae desideria versibus et symbolis», тобто книга Германна Гуго «Pia desideria», «Sol mysticus Maria», тобто книга Максиміліана ван дер Сандта (Sandaeus) «Maria sol-mysticos», та вже згадувана книга Сааведри «Symbola christiano-politica»⁵⁶³. Не дивно, що творчість самого Яворського, як слушно зауважила Джованна Броджі-Беркофф, є прикладом «типово барокового поєднання візуальної, вербальної та акустичної експресії»⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ Див.: Максимович І. Царській путь креста Господня, вводящий в живот вічний. – Чернігів, 1709.

⁵⁶² Див.: Морозов А. А. Метафора и аллегория у Стефана Яворского // Поэтика и стилистика русской литературы. Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова. – Ленинград, 1971. – С. 42 прим. Пор.: Collis R. The Petrine instauration: religion, esotericism and science at the court of Peter the Great, 1689–1725. – Leiden, 2012. – P. 215.

⁵⁶³ Див.: Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского. – Киев, 1914. – С. VIII–XXXVII.

⁵⁶⁴ Brogi Bercoff G. Stefana Jaworskiego poezja polskojęzyczna // Contributi Italiani al XII Congresso Internazionale degli Slavisti (Cracovia 26 Agosto – 3 Settembre 1998). – Napoli, 1998. – S. 348.

Те саме напевно можна сказати й про творчість Григорія Сковороди. Недаром Дмитро Чижевський трактував емблематику як одну з найважливіших її рис. У своїй книзі 1934 року «Філософія Г. С. Сковороди» Чижевський прямо стверджував, що Сковорода «належить до найяскравіших представників емблематичного стилю в містичній літературі нового часу»⁵⁶⁵. Цей висновок учений повторить і в написаній через сорок років книзі «Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker»⁵⁶⁶. Справді, роль емблематики у творчості Сковороди важко переоцінити. А тим часом видавці й коментатори філософа дуже довго не звертали на цю обставину жодної уваги. Про це красномовно свідчить передовсім те, що у виданнях творів Сковороди за редакцією Дмитра Багалія (1894)⁵⁶⁷ та Володимира Бонч-Бруевича (1912)⁵⁶⁸ не подано навіть сквородинських емблематичних малюнків.

Першим, хто звернув увагу на емблематику Сковороди й спробував її проаналізувати, був Чижевський. Власне кажучи, він зробив це в 1931 році, у доповіді під назвою «Про деякі джерела символіки Гр. Сковороди», виголошеній на засіданні Українського історично-філологічного товариства в Празі⁵⁶⁹. «Дуже дивно, – казав Чижевський на початку своєї доповіді, – що малюнки Сковороди, а тим більше ті місця його творів, що такі малюнки описують, не звернули на себе уваги дослідників. Малюнки Сковороди лишилися... не видані та навіть не описані...»⁵⁷⁰. А потім він докладно розглянув ті образи у творах Сковороди, які наш філософ запозичив зі збірки «*Symbola et emblemata selecta*»⁵⁷¹, звернувши

⁵⁶⁵ Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 46.

⁵⁶⁶ *Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker.* – München, 1974. – S. 61.

⁵⁶⁷ Див.: Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.). – Харьков, 1894. – СХХХІ, 352 с. (Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 7).

⁵⁶⁸ Див.: Собрание сочинений Г. С. Сковороды. С биографией Г. С. Сковороды М. И. Ковалинского, с заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. – Санкт-Петербург, 1912. – Т. I. – XV, 544 с. (Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества / Под ред. В. Бонч-Бруевича. – Вып. пятый).

⁵⁶⁹ Див.: *Чижевський Д.* Про деякі джерела символіки Гр. Сковороди // Праці Українського Високого Педагогічного Інституту ім. Михайла Драгоманова у Празі. Науковий збірник / Під заг. ред. д-ра Василя Сімовича. – Прага, 1934. – Т. II. – С. 405–423.

⁵⁷⁰ Там само. – С. 406.

⁵⁷¹ *Symbola et emblemata selecta...* – Amstelaedami, 1705. Далі цитую це видання, зазначаючи в тексті SE та відповідну сторінку.

особливу увагу на п'ятнадцять емблем, змальованих Сквородою в діалозі «Алфавит». Іще докладніше учений розглянув це питання в книзі «Філософія Г. С. Сквороди». Тут він не лише говорить про джерела емблематичних образів у Сквороди, але й пробує тематично класифікувати їх, поділивши на п'ять груп: 1) звірі й птахи («віл-молотник», змія, бусел, мавпа, голуб, олень, верблюд); 2) фантастичні істоти (сфінкс, сирени, фенікс); 3) рослини (колос, процвілий посох, яблуня, яблуко, квасоля, зерно й насіння, хворост, хліб); мертва природа (магніт, веселка, сонце, вода, джерело, потік, криниця, скеля); 5) продукти людської праці (трикутник, лабіринт, перстень, жорна, годинник, аптека, якір, колесо, коло, ціп, сітка)⁵⁷². Через десять років Чижевський знову повертається до цієї проблематики в третій частині своїх нарисів «Український літературний барок», у параграфі під назвою «Емблематична поезія»⁵⁷³.

Здавалося б, після піонерських праць Чижевського емблематика стане неодмінним об'єктом студій над Сквородою. Але ні. Інтерпретатори, як і раніше, не звертали на неї жодної уваги. У київському двотомовому виданні творів філософа 1961 року емблематичні малюнки, як і у виданнях Багалія та Бонч-Бруєвича, знов-таки не подані⁵⁷⁴, а крім Чижевського, ніхто нічого не писав про емблематику Сквороди аж до 1969 року, коли з'явилася популярна стаття Юрія Лощиця «Мудрець та Сфінкс. Малюнки-символи у творах Г. С. Сквороди»⁵⁷⁵. Вона присвячена малюнкам Сквороди в діалозі «Алфавит» і не містить нічого нового порівняно з працями Чижевського. Справа не зрушила з місця й переходом. Наприклад, Семен Погорілий, аналізуючи в 1973 році символи Сквороди, не згадав жодної емблематичної книжки, що була чи могла бути їхнім джерелом⁵⁷⁶.

Аж у другій половині 1990-х років крига скресла й почали з'являтися праці, які оригінально трактували питання емблематики

⁵⁷² Див.: *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сквороди. – Варшава, 1934. – С. 37.

⁵⁷³ Див.: *Чижевський Д.* Український літературний барок. Нариси. Частина третя // *Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі.* – Прага, 1944. – Т. 5. – С. 79–80.

⁵⁷⁴ *Скворода Г.* Твори: У 2 т. – Київ, 1961. – Т. 1–2. – [т. 1] XL, 640 с.; [т. 2] 624 с.

⁵⁷⁵ Див.: *Лощиць Ю.* Мудрець та Сфінкс. Малюнки-символи у творах Г. С. Сквороди // *Наука і суспільство.* – 1969. – № 6. – С. 17–20.

⁵⁷⁶ *Погорілий С.* Символи у Сквороди // *Сучасність.* – 1973. – № 3. – С. 18–24.

в Сковороди. Так, Роланд Піч⁵⁷⁷ і Наталія Пилип'юк⁵⁷⁸ цікаво проаналізували сквородинський образ Нарциса, а Вілен Горський подав не менш цікаву трактовку емблеми про сліпця та хромця з «Алфавиту»⁵⁷⁹. Невдовзі з'явилися змістовні праці Елізабет фон Ердманн⁵⁸⁰, Олександри Межев'їкіної⁵⁸¹, Тетяни Шевчук⁵⁸² та інших. Скажімо, Тетяна Шевчук помітила, що в словесному описі емблеми, на якій змальовано корабель, що ним керують купідони, є згадка про гавань і місто на горі (ПЗТ, с. 691)⁵⁸³, а у відтвореній поруч 654-й емблемі зі збірки «*Symbola et emblemata selecta*» гавані й міста немає. Зате ці деталі є на відповідному малюнку в книзі Данієля де ля Фея «*Devises et emblemes anciennes et modernes*»⁵⁸⁴, яка була основним джерелом збірки «*Symbola et emblemata selecta*»⁵⁸⁵. Звідси випливає, що Сковорода знав книгу де ля Фея⁵⁸⁶.

Утім, емблематика Сковороди, поза сумнівом, потребує подальшого вивчення. У цьому я пересвідчився під час підготовки повної академічної збірки його творів. Навіть амстердамська книжка

⁵⁷⁷ Див.: Піч Р. Сковородинівський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості // Сучасність. – 1995. – Ч. 10. – С. 162–167.

⁵⁷⁸ Див.: Pylypiuk N. Skovoroda's Divine Narcissism // Journal of Ukrainian Studies. – 1997. – Vol. 22. – Nos. 1–2. – P. 13–50.

⁵⁷⁹ Див.: Горський В. До питання про джерела символізму Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: образ мислителя: Збірник наукових праць. – Київ, 1997. – С. 157–164.

⁵⁸⁰ Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – Köln; Weimar; Wien, 2005 (сторінки, на яких ідеться про емблематику в Сковороди прозначені в предметному покажчику на с. 631).

⁵⁸¹ Див.: Межев'їкіна О. С. Особливості використання емблематичних образів у текстах Григорія Сковороди. Актеон // Наукові записки [Національного університету «Кієво-Могилянська академія»]. – Київ, 2009. – Т. 88: Теорія та історія культури. – С. 4–8.

⁵⁸² Див.: Шевчук Т. На перехресті епох: антична література у творчості Григорія Сковороди. – Ізмаїл, 2010. – С. 217–239.

⁵⁸³ Тут і далі Сковороду цитую за вид.: Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011. – зазначаючи ПЗТ й відповідну сторінку.

⁵⁸⁴ Див.: Feuille Daniel de la. Devises et emblemes anciennes et modernes... – Amsterdam, 1693. – P. 48.

⁵⁸⁵ Див.: Маркушевич А. И. Об источниках амстердамского издания «Символы и эмблемата» (1705 г.) // Книга: Исследования и материалы. – Москва, 1963. – Т. VIII. – С. 279–290.

⁵⁸⁶ Шевчук Т. На перехресті епох: антична література у творчості Григорія Сковороди. – С. 233–234.

«*Symbola et emblemata selecta*»⁵⁸⁷, яка передовсім і привертала увагу коментаторів, насправді зринає тут куди частіше, ніж можна було б гадати. Окрім тих п'ятнадцяти малюнків, що їх Сковорода відтворив у діалозі «Алфавит», він так чи інакше використовує у своїх творах 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 загалом 84 образи⁵⁸⁸. Мабуть, це далеко не вичерпний реєстр, та навіть він свідчить про те, що Сковорода використав кожний десятий образ цієї книги.

Нагадаю, що збірка «*Symbola et emblemata selecta*» була надрукована в Амстердамі 1705 року за наказом російського царя Петра I⁵⁸⁹. Вона містить 84 гравюр з підписами церковнослов'янською, латинською, французькою, італійською, іспанською, англійською, голландською та німецькою мовами. За життя Сковороди книга виходила друком іще двічі: спершу в Гарлемі 1743 року⁵⁹⁰, а в 1788 році її видав у Санкт-Петербурзі відомий український учений Нестор Максимович-Амбодик⁵⁹¹.

І маю сказати, що деякі тексти Сковороди буквально зіткані з образів, які є в цій книзі. Ось хоч би міркування про печатку імператора Октавіана Августа в діалозі «Кільце». «...Древні мудрецы, – пише Сковорода, – имели свой язык особый, они изображали мысли свои образами, будто словами. Образы ті были фигуры небесных и земных тварей, наприклад, солнце значило истину. Кольцо, или змій, в кольцо свитый, – вічність. Якорь – утверждение или совет. Голубь – стыдливость. Птица бусел – богочтение. Зерно и сімя –

⁵⁸⁷ *Symbola et emblemata selecta*... – Amstelaedami, 1705.

⁵⁸⁸ Див.: Ушкалов Л. Новочасні автори в колі читання Сковороди // Ушкалов Л. Сковорода, Шевченко, фемінізм...: Статті 2010–2013 років. – Харків, 2014. – С. 20–21.

⁵⁸⁹ Див.: Быкова Т. А. Книгоиздательская деятельность Ильи Копиевского и Яна Тесинга // Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 – январь 1725 г. / Составили Т. А. Быкова и М. М. Гуревич; ред. и вступительная статья П. Н. Беркова. – Москва; Ленинград, 1958. – С. 318–341.

⁵⁹⁰ Див.: Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом. – Санкт-Петербург, 1862. – Т. II. – С. 112–113.

⁵⁹¹ Див.: Hippisley A. Introduction // *Maksimovič-Ambodik N. M. Emvlemy i simvoly (1788): The first Russian emblem book / Edited, with translation and introduction by Anthony Happsley.* – Leiden, 1989. – P. XI–XLVII.

помышление и мнiние...» (ПЗТ, с. 576). Усі ці образи не раз зринають в амстердамській збірці (як, зрештою, і в інших), хоч важко сказати напевно, які саме емблеми Сковорода має тут на думці. А далі – про печатку Октавіана. «Печать кесаря Августа имiла с кольцом якорь, обвитый стремительнiйшим морским звiрем делфином с сею подписью: «*Festina lente*», т. е. спіши (всегда) исподволь» (ПЗТ, с. 576). Як свiдчив Светонiй у «Життi дванадцяти цезарiв» (II, 25.4), Август і справді любив повторювати фразу «*Festina lente*». Але про печатку там нічого не сказано. Сковорода взяв цей образ з емблематики. У збірці «*Symbola et emblemata*» він поданий під номером 489 «Делфин обвившийся кругом якоря» (підпис: «Медленно спеши. Поспешай, но бережно. *Festina lente*» – ЕС, с. 124–125)⁵⁹². «Образ, заключающий в себе тайну, – пояснює Сковорода, – именовался поеллински εμβλημα, emblemata, т. е. вкидка, вправка, будто в перстень алмаза. Напримiр, изображенный гриф с сею подписью: «Наглорожденное скоро исчезает»» (ПЗТ, с. 576). Оцей підпис свiдчить про те, що філософ наводив приклади емблем з пам'яті. Річ у тому, що в збірці «*Symbola et emblemata*» під номером 45 подано малюнок «Купидон над воспламененною соломою» (підпис: «Чем что скоряе бывает, тем скоряе и исчезает. *Quod cito fit, cito perit*»). А вгорі над цією емблемою (під номером 43) розташована інша – «Орел [чи гриф] с распростертыми крылами, при блистанii, сидящий на огнестрельном орудii» [ЕС, с. 12–13]. Сковорода помилково контамінує ці двi емблеми. А фраза: «Наглорожденное скоро исчезает» більше нагадує підпис під 45-ою емблемою в амстердамському виданні: «Скоро родился, скоро исчезе» (SE, р. 16–17). Далі філософ подає ще один образ: «Или сноп травы с сею надписью: «Всяка плоть трава»» (ПЗТ, с. 576). «Сноп травы» – це 414-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*» під назвою «Связка сена» й підписом: «Се все тело. Кроме сена нет ничего. Тако всякая плоть. Нос *omnis caro*» (ЕС, с. 104–105). Щоправда, замість цього підпису Сковорода подав цитату з Першого соборного послання св. ап. Петра I: 24: «Всяка плоть яко трава». До речі, у діалозі «Бесiда перша», зацитувавши слова з Книги пророка Ісаї 40: 6: «Всяка плоть сіно», – філософ переводить їх у візуальну площину за допомогою цієї ж таки емблеми: «Сноп травы есть то пригожий образ всей гибели» (ПЗТ, с. 429).

⁵⁹² Тут і далі цитую видання Максимовича-Амбодика: Емблемы и символы избранные. – Санкт-Петербург, 1788, – зазначаючи ЕС та відповідну сторінку.

«А естли таких фигур, – продовжує він, – сложить вмісті дві или три, как в помянутой печати, тогда называлось *σύμβολον*, *conjectura* по-римски; по-нашему бы сказать: скидка, сметка» (ПЗТ, с. 576).

Наголосивши на етимологічному значенні слова «символ»⁵⁹³, Сковорода повертається до розмови про печатку. Мені здається, каже він, що вона означає вміння стримувати душевні пориви якоюсь вічною правдою. «В сію мысль приводит фигура змія, в кольцо свитаго, с сею надписью: «От тебе, Боже, начало, в тебе же да кончится»» (ПЗТ, с. 576). Це – 615-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*»: «Змія, свившаяся в круг и держащая хвост во рту» з підписом: «Такова есть вечность: ни начала, ни конца не имеющая. Конец зависит от начала» (ЕС, с. 154–155). І далі: «Вічного вічність так же образовалась тремя перстнями, или кольцами, меж собою сціпленными, с надписью: «*Cuius tria* вышше всіх стихій» (ПЗТ, с. 576–577). На мою думку, це 168-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*» під назвою «Три кольца единое в другом соединенное» (підпис: «Преодолею всяческая. *Superabo*») (ЕС, с. 42–43). «Сердце, – продовжує Сковорода, – устремившееся к вечному, означалось образом стрелы, горі стремящейся к звезде, с такою подписью: «Довліет мні один он»» (ПЗТ, с. 577). Це – 217-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*» під назвою «Стрела ко звезде обращенная» (підпис: «Единая мне долее. *Unus sufficit*») (ЕС, с. 56–57). І далі: «Сердце, вічністю просвіщенне, образовалось кустарником, или насаждением, плодопринесшим зерно, падающее сверху поверхности земной, с подписью: «Чаю будучія жизни»» (ПЗТ, с. 577). А це – 417-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*» під назвою «Растение цветущее и сок источающее» (підпис: «Надежда другой жизни. Мы должны ожидать другой жизни. *Spes alterae vitae*») (ЕС, с. 106–107). І далі: «Изображалось и орлом, взирающим и возлетающим к солнцу, с подписью: «Горю к безсмертію»» (ПЗТ, с. 577). По-моєму, це 260-а емблема зі збірки «*Symbola et emblemata*»: «Орел близко на солнце взирающий» (підпис: «Не смертного желаю. Хочу нечто божественное. *Non est mortale, quod orto*») (ЕС, с. 66–67). «Также змієм, совлекшим свою ветошь весною и обновившим юность» (ПЗТ, с. 577). Цей образ є на двох малюнках збірник-

⁵⁹³ На цю обставину вказала Елізабет фон Ердманн [див.: *Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794)*. – Köln; Weimar; Wien, 2005. – S. 304]. Справді, одне зі значень дієслова *συμβάλλω* (*συμβάλλειν*) – «скидати докупи», а дієслова *conjecto* – «вкладати, вносити».

ка «Symbola et emblemata»: 213-му (підпис: «Пригожа буду, егда кожу свою совлеку. Vestutatae relicta») та 613-му (підпис: «Тем обновляюся. Positis novis exuviis») (ЕС, с. 54–55, 154–155). Нарешті, Сковорода згадує ще один образ. «Он представляет море с берегом, с котораго летит на другую сторону моря ласточка, с надписью: «Зимою нїт здесь для меня покою»» (ПЗТ, с. 577). Це – 309-а емблема зі збірки «Symbola et emblemata», яка має назву «Ластовица над морем летающая» (підпис: «Ищет инде себе пребывания для зимы. Alio hybernaculum») (ЕС, с. 78–79). Мовляв, усе це «таємничі образи», тому їх називали ієрогліфами, а їхніх тлумачів – ієрофантами й містагогами, тобто «священнозвителями» й «тайноводителями». «Конечно, – каже на завершення філософ, – никто бы не мог разуметь и видя не видѣл бы, например, шар земный, изображенный с царскою короною и скипетром, но опровержен, естли бы не было подписано слѣдующее: «Дурак уповаѣт на него»» (ПЗТ, с. 577). Це – 225-ий малюнок зі збірки «Symbola et emblemata», що має назву «Держава». На ньому зображена перекинута земна куля з хрестом. Під малюнком підпис: «Безумный на него твердо покладается. Stultus fedit» (ЕС, с. 58–59). Сковородинський підпис ближчий до того, що є в амстердамському виданні: «Дурак на него уповаѣт» (SE, р. 76).

Продовжуючи цю думку, я б сказав, що навряд чи можна зрозуміти й численні образи у творах Сковороди, якщо не зважати на їхнє емблематичне підложжя. Приміром, коли в двадцятій пісні «Саду пісень» читаємо: «О міре! Мір безсовітний! / Надежда твоя в царях? / Мнишь, что сей брег безнавѣтний? / Вихрь развѣѣт сей прах» (ПЗТ, с. 70), – то зрозуміти, що має на думці Сковорода, можна лише тоді, коли пам'ятати щойно згадану 225-у емблему зі збірки «Symbola et emblemata selecta». Те саме стосується й сюжету байки «Змія і Буфон», де мова йде про змію, яка скидає линовище, протискаючись між камінням. Поза сумнівом, це той самий образ, що його бачимо на згаданих вище 213-му та 613-му малюнках амстердамської збірки. Ясна річ, варто пам'ятати й ті символічні конотації, які цей образ набував у літературі, зокрема українській, наприклад, слова Лазаря Барановича: «Змій ветхую свою кожу, тїсно проходя стїну, извергает и новую прїобрѣтаѣт, сице ты тїсными враты ветхую одежду раздѣри, в Христа же новую ризу облѣцися»⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ Баранович Л. Трубы словес проповѣдных. – Київ, 1674. – Арк. 334.

А той-таки змії, але звитий у кільце, Сковорода розглядав як образ «невидимої натури», що її малюють «живописцы колцом, перстнем, или змієм, в коло свитым, свой хвост своїми ж держащим зубами» (ПЗТ, с. 507). Звісно, пишучи це, філософ мав на увазі, наприклад, 615-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*», що має назву «Змія свившаяся в круг и держащая хвост во рту» й підпис: «Такова есть вечность: ни начала, ни конца не имеющая. Конец зависит от начала. Finisque ab origine pendet» (ЕС, с. 154–155). Те саме й у трактаті «*Silenus Alcibiadis*»: «А змії, держащій во устах свой хвост, присіняет, что безконечное начало и безначальный конец, начиная, кончит, кончая, начинается» (ПЗТ, с. 739). Відзначу, що в українській літературі ще від початку XVII століття цей образ трактували саме так. Наприклад, Захарія Копистенський писав: «Не длячого бовім иного заисте египетскіи філософове *ieroglyfikōs*, тоест назвиско речи व्यображенем означаючи, рок малевали, в той способ, уж в коло звившиися хвост аж до уст приводил, а по том зась разводил ся и разпушал, ено длятого, абы показали, иж рок где ся кончаєт, там знову початок берет, знову ся розводит, и до своєи клюбы приходит»⁵⁹⁵. У всякому разі, як тільки мова заходить про вічність, Сковорода відразу ж уявляє емблему звитого в кільце змія. Не сумніваюсь, що, коли філософ писав: «*Вся преходят, любви же – ни*» (ПЗТ, с. 399), – він також уявляв собі щось на зразок 733-ї емблеми з амстердамської збірки «*Symbola et emblemata*» «Купидон окруженный змією, т. е. в вечности» (підпис: «Любовь вечна, безпредельна. Любовь всегда пребывает. Amor perpetuo durat») (ЕС, с. 184–185).

Кілька разів зринає у Сковороди й згаданий вище 309-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*», який має назву «Ластовица над морем летающая». Так, у «Бесіді, названій Двоє» читаємо: «Ластовица, убігая зимы, летит чрез море, от севернаго берега на южный и, летя, вопіет: «Ність мні мира зді!»» (ПЗТ, с. 393–394). Той самий образ і в діалозі «Потоп зміїний»: «Ластовка, убігающая зимняя стужи, прелітающая от северных стран, чрез Черный Понт, ко полудню, воспівая пісеньку сію: «Ність зді для мене покоя!»» (ПЗТ, с. 950). Звернімо увагу на ту обставину, що «пісенька» ластівки скрізь звучить по-різному

⁵⁹⁵ Копистенський З. Омлія, албо Казанье на роковоє память в Бозі велебного блаженной памяти отца Еліссеа в схиммонасах Євтіміа Плетенецкого // *Титов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII в.в.*: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. – С. 164.

(«Зимомо ніт здесь для меня покою»; «Ність мні мира зді»; «Ність зді для мене покоя») й інакше, ніж в амстердамському («Ищет инде где жилища своего» – SE, р. 104) й Санкт-Петербурзькому («Ищет инде себе пребывания для зимы» – ЕС, с. 78) виданнях збірки «*Symbola et emblemata*». Це ще одне свідчення того, що Сковорода часто опишував емблеми з пам'яті. Хоч, зрештою, могло бути й інакше. Наприклад, так. Філософ розготав амстердамську книжку «*Symbola et emblemata*», перемальовує з неї 422-у емблему (SE, р. 142–143), надсилає цей малюнок комусь зі своїх знайомих, а в супровідному листі пише: «Посылаю вам один и другой гостинець: 1-й слон, 2-й солнце; естли их сложить, то зділают *символ*, т. е. складку, и изключать прекрасную силу. Слон со удовольствием на солнце, світом облившееся, взирает, подняв хобот, будто для обятія руки своей. Взирайте на сей символ почаще, он вам не меньше будет полезен... Естли ж хотите, подпишите внизу сіе: «Совість чистая Богу угодна»» (ПЗТ, с. 1317). Тут усе відтворено точно.

Філософ не забував про емблеми навіть тоді, коли працював над перекладом трактату Плутарха «*De tranquillitate animi*». Принаймні в одному місці цей переклад звучить так: «Сей подобен мухам, не могущим сидеть на зеркальной гладкости, а отпадающим на міста жосткія» (ПЗТ, с. 1049). Це – не що інше, як алюзія на 312-ий малюнок збірки «*Symbola et emblemata*»: «Зеркало, на котором мушка хочет сесть» (підпис: «Сіе естъ плотняе, чем шероховатое. Лучше бы прицепилася, еслибы оно было не столь гладкое. *Scabris tenacius haes*») (ЕС, с. 78–79). У всякому разі, саме емблематика часто постає в Сковороди в ролі, так би мовити, твірного першообразу словесного тексту. Найвиразніше це видно, ясна річ, у розділі «Кілька символів...» з діалогу «Алфавит» (ПЗТ, с. 684–694), де філософ снує свої міркування шляхом тлумачення п'ятнадцяти намальованих тут-таки емблем зі збірки «*Symbola et emblemata*»: 302 «Соловей со своими птенцами» (підпис: «Лучшая естъ родительская наука. Отцы суть лучшие детям учителя. *Melior doctrina parentum*») (ЕС, с. 76–77), 332 «Раненный олень ест известное растение для своего уречения» (підпис: «Природа превосходит искусство. Он сам находит свое лекарственное средство. *Natura praestat arte*») (ЕС, с. 84–85), 351 «Жемчужина в раковине» (підпис: «Не ищи ея вне. *Ne te quaesiveris extra*») (ЕС, с. 88–89), 422 «Слон смотрящий на солнце» (підпис: «Чистое благочестіе Богу угодно. Непорочная жизнь благоприятна

Господу. Pura placet pietas») (ЕС, с. 106–107), 718 «Нарцисс над водою» (підпис: «Знай сам себя. Помни, кто ты таков. Nosce te ipsum») (ЕС, с. 180–181), 203 «Бобр самого себе гризущій» (підпис: «Для сохранения жизни. Для спасения самого себе. Modo vita supersit») (ЕС, с. 52–53), 310 «Мушки летающія около горячей свечи» (підпис: «Вредная прихоть. Мое удовольствие стоит мне жизни. Damposa voluptas») (ЕС, с. 78–79), 493 «Актеон от своих псов растерзанный» (підпис: «Чувствует зверския действия своих псов. Ближайшие его ему изменили. Умерщвлен от найвернейших друзей. Sentit canum fera facta suorum») (ЕС, с. 124–125), 748 «Фаетон» (підпис: «Вышше возносящиеся, низпадают. Кто высоко возходит, больно ушибается. Altius ascendentes lapsu graviore ruunt») (ЕС, с. 188–189), 534 «Горлица со своими птенцами взирающая на убитого самца» (підпис: «Ныне познаю, что есть любовь. Nunc scio, quid amor sit») (ЕС, с. 134–135), 654 «Купидон правит кораблем» (підпис: «Счастливо те преплавают море, коими любовь управляет. При добром ветре, благоприятное мореплавание. Quam bene navigant, quos amor dirigit») (ЕС, с. 164–165), 721 «Купидон слепой на себе несет хромоногаго» (підпис: «У любящих единая воля. Любящиеся должны иметь токмо единое желание. Amantibus una voluntas») (ЕС, с. 182–183), 744 «Купидон на плечах носит свет» (підпис: «Более Атланта. Сильнее Геркулеса. Plus quam Atlas») (ЕС, с. 186–187), 741 «Купидон простреливает сферу» (підпис: «Любовь сохраняет все. Любовь бережет всего. Cuncta conservat amor») (ЕС, с. 186–187) та 625 «Рог наполненный цветами» (підпис: «Геркулесов дар. Мое мужество мне приобрело мое богатство. Храбрости обязан именем. Herculis munus») (ЕС, с. 158–159).

З розмови про щойно згаданий образ Нарциса Сковорода розпочинає діалог «Нарцис», що його Стівен Шерер назвав першою пам'яткою оригінальної філософії у східних слов'ян⁵⁹⁶: «Наркісов образ благовістити сіє: «Узнай себе!»» (ПЗТ, с. 231). Тим часом у притчі «Вдячний Єродій» емблематичні малюнки виконують роль епіграфів. Пояснюючи, хто така птаха-єродій, Сковорода подає три її символи: «Первый символ составляет она сей: «Сидит в гнізді, на храмі святом утвержденном». Под образом подпись такова: *«Господь утверждение мое»*. Второй символ. «Стоит един еродій». Подпись сия: *«Ничтоже сильніе благочестія»*. Третій символ. «Еродій терзает змія».

⁵⁹⁶ Див.: Scherer S. The Narcissus: Skovoroda's «First-Born Son» // Journal of Ukrainian Studies. – 1997. – Vol. 22. – Nos. 1–2. – P. 64.

Подпись: «Не возвращуся, дондеже скончаются». Сии три символы да будут знаменіем, гербом и печатію книжицы сея» (ПЗТ, с. 894). Що це за символи? Перший – 122-ий малюнок зі збірки «Symbola et emblemata» «Аиста, или буселя, гнездо на церкве» (підпис: «Зде безопаснее. Нис augusta») (ЕС, с. 32–33). Який саме малюнок має на думці Сковорода, говорячи про другий символ, судити важко. А от третій символ – це 283-ій малюнок зі збірки «Symbola et emblemata», що має назву «Аист, или бусел, попирающая змію» (підпис: «Желал бы я всех их перегубить. Consicere est animus») (ЕС, с. 72–73). Інша справа, що Сковорода замість підписів, які є під малюнками в книзі «Symbola et emblemata», подає біблійні вірші: «Господь утверждение мое» (Пс. 17: 3), «Ничтоже сильние благочестія» (Прем. 10: 12; пор.: «Всех сильнее есть благочестіе») та «Не возвращуся, дондеже скончаются» (2 Сам. 22: 38; пор.: «Не возвращуся, дондеже скончаю их»).

Зрештою, я аж ніяк не наполягаю на тому, що ці символи Сковорода запозичив саме з амстердамської збірки «Symbola et emblemata». Це було б необачно, зважаючи хоч би на таку деталь. На самісінькому початку притчі філософ пише про мавпу на ім'я Пішек: «Она во африканских горах, на рясном и превознесенном древі, со двома чад своих седмицами сиділа» (ПЗТ, с. 895). Це теж емблематичний образ. У збірці «Symbola et emblemata» мавпа подана на малюнку 557, що має назву «Старая обезьяна обниманием задушивающая свою маленькую мартышку» (підпис: «Слепая любовь к детям. Saecus amor sobolis») (ЕС, с. 140–141). Але тут немає ані гір, ані рясного високого дерева – мавпа сидить на тлі якоїсь пустки. Натомість на малюнку 77 («Saecus amor sobolis») у збірці Йоахіма Камерарія Молодшого «Symbolorum et emblematum» є і гори, і рясне високе дерево⁵⁹⁷. Звідси, ясна річ, випливає, що, коли Сковорода писав про свого Пішека, то уявляв його так, як він поданий у Камерарія. І це далеко не єдиний випадок звернення Сковороди до різних збірників емблем. Наприклад, у «Бесіді, названій Двое» сказано: «Видиши окрылатівшую діву, простершую руки и крила и хотящую летіть чрез пучину морскую, к вынікающим издалуча холмам. А любезный ея над холмами из облака взаимно к ней летит уже, простирая к объятію руки своя» (ПЗТ, с. 394). Це – опис малюнка з книги Германна

⁵⁹⁷ Symbolorum et emblematum ex animalibus... a Joachimo Camerario... – Francofurti, 1654. – Р. 79.

Гуго «Pia desideria»⁵⁹⁸. Інший малюнок із цієї ж таки книги зринає в трактаті «Потоп зміїний», де Душа каже: «Я виділа написан образ крилатаго юноши. Он пялится легіть в горняя, но нога, прикованна цепью к земному шару, мішаєт. Сей образ – мой образ» (ПЗТ, с. 946). Саме такий малюнок є в книзі «Pia desideria»⁵⁹⁹. А ось мораль байки «Баба й Гончар», де Сковорода пише: «Довелось мні в Харькові между премудрыми *емблематами* на стіні залы видіть слідующій: написан схожій на черепаку гад с долговатым хвостом. Среди черепа сияет большая золотая звезда, украшая оной. Посему он у римлян назывался *stellio*, а звезда *stella*. Но под ним толк подписан слідующій: «*Sub luce lues*». Сирічь: под сіянієм язва» (ПЗТ, с. 175). Малюнок «Sub luce lues», щоправда, трохи інакший (потвора, на верхній частині якої йде низка зірок), – це 48-а емблема зі славетної збірки Дієго де Сааведри Фахардо «Idea de un principe politico christiano...»⁶⁰⁰. Та навіть сквородинський образ Бога-фонтана, змальований ним у діалозі «Алфавит»: «*Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместности. Над фонтаном надпись сия: «Не равное всім равенство»»* (ПЗТ, с. 669) – явно навіяний емблематикою, тобто якоюсь картиною на зразок 18-ої емблеми («Quantum volebant» – Ів. 6: 11) у книзі Гайнріха Енгельграве «Lux evangelica...», де чудо нагодування Христом п'яти тисяч людей змальоване у вигляді фонтану й розташованих довкола нього посудин⁶⁰¹.

Та повернімося до амстердамської збірки «Symbola et emblemata». Саме в цій книжці можна знайти мало не весь сквородинський бестіарій. Звідси можуть походити, наприклад, такі образи: верблюд, який, перед тим як пити, неодмінно каламутить воду ногою (ПЗТ, с. 166; пор. мал. 423 «Верблюд своею ногою мешает воду» з підписом: «Мутная вода меня улаждает. Люблю пить мутную воду. Turbata delectat» – ЕС, с. 106–107), сплячий лев (ПЗТ, с. 170; пор. мал. 112 «Лев

⁵⁹⁸ Pia desideria, authore Hermanno Hugone... – Lugduni, MDCLXXIX. – P. 170. Певно, ця книга мала в старій Україні неабияку популярність. Недарма, скажімо, Георгій Кониський, коли викладав поетику в Києво-Могилянській академії, подарував її як нагороду своєму учневі Йоакимові Фальківському [Булашев Г. Ириной Фальковский, коадьютор киевскій // Киевская старина. – 1883. – Т. V. – Янв. – С. 93].

⁵⁹⁹ Pia desideria, authore Hermanno Hugone... – P. 154.

⁶⁰⁰ Idea de un principe politico christiano... don Diego de Saavedra Fajardo. – Amselodami, 1864. – P. 419.

⁶⁰¹ Див.: Lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita... Per Hen. Engelgrave. – Coloniae, MDCLV. – P. 296.

спящий» з підписом: «Сердце его бдит и бодрствует. Cor vigilat» – ЕС, с. 28–29), голуб на скелі посеред моря (ПЗТ, с. 395; пор. мал. 482 «Голуб на горе, окруженной морем» з підписом: «Опочиваю на постоянстве. In constantia quiesco» – ЕС, с. 122–123), олень, що його б'є крилами по очах орел (ПЗТ, с. 659; пор. мал. 211 «Орел сидящий на главе оленя» з підписом: «Настойт победа. Его бегом его ж умерщвляю. Instante victoria» – ЕС, с. 54–55), лев, який тікає від співу півня (ПЗТ, с. 667; пор. мал. 410 «Петух прогоняет льва» з підписом: «Пришел, видел, победил. Довольно его видеть, чтоб победить. Veni, vidi, vici» – ЕС, с. 104–105), журавель-сторож (ПЗТ, с. 791; пор. мал. 564 «Журавль, держащий ногою камень» з підписом: «Дабы кто внезапно на меня не напал. Трудно меня найти спящего. Ne improviso» – ЕС, с. 142–143), павич із пишним хвостом (ПЗТ, с. 903; пор. мал. 158 «Павлин с распростертым хвостом пред своими птенцами» з підписом: «Сколько добросерд, столько и горд. Non minus caritativus, quam superbus» – ЕС, с. 40–41), працелюбний дятел (ПЗТ, с. 924; пор. мал. 298 «Дятел носом продолбляющий дерево» з підписом: «Се надежная за мои труды награда. Удостоверен, что труд мой не будет тщетным. Naес merces tuta laboris» – ЕС, с. 76–77) тощо.

Емблематика була важливим джерелом також предметного світу творів Сковороди. Згадаймо такі образи, як якір (ПЗТ, с. 220; пор. мал. 480 «Жена на раменах носящая якорь» з підписом: «Надежда безсмертная. Spes mea est immortalis» – ЕС, с. 120–121), палаючий смолоскип (ПЗТ, с. 266; пор. мал. 47 «Зажженный факал» з підписом: «Он светит во тме и освещает ночь. Lucet in tenebris» – ЕС, с. 12–13), стерно (ПЗТ, с. 456; пор. мал. 461 «Кормило корабельное» з підписом: «Водам полагает закон. Укрощает волны морския. Legem ponit aquis» – ЕС, с. 116–117), магнітна стрілка (ПЗТ, с. 558; пор. мал. 645 «Стрела, обращенная к северной звезде» з підписом: «Прямо к цели, или ко предмету. Recta ad metam» – ЕС, с. 162–163) і багато інших.

Те саме можна сказати й про греко-римську міфологію, наприклад, про такі образи, як сирена (ПЗТ, с. 64; пор. мал. 577 «Сирена морская» з підписом: «Сверху красна, снизу безобразна» – ЕС, с. 146–147), фурія (ПЗТ, с. 82; пор. мал. 24 «Фурия, или человеконенавистник» з підписом: «Се есть зависть и ненависть. Invidia» – ЕС, с. 6–7), Діана (ПЗТ, с. 658; пор. мал. 164 «Діана с козорогом» з підписом: «Чист и непорочен. Мудрый управляет звездами. Interget vitae scelerisque purus» – ЕС, с. 42–43), Янус, точніше,

«Janus διπρόσωπος» (ПЗТ, с. 1172; пор. мал. 754 «Янус двуличный» з підписом: «Благодаруміє видно повсюду. Предосторожність вездє зрится. Prudentes» – ЕС, с. 190–191) та інші. Навіть сентенції класичних авторів мають у Сковороди емблематичний вимір. Коли він, цитуючи Вергілієві «Буколіки» (X, 69), писав: «Omnia vincit amor» (ПЗТ, с. 693), то напевно згадував якісь символічні малюнки, в підписах до яких зринає ця фраза: 728-ий («Андромеда» з підписом: «Любовь побеждает все. Никто не может сопротивляться любви. Omnia vincit amor»), 774-ий («Купидон учит Геркулеса прясти» з підписом: «Любовь все побеждает. Любовь есть совершенный учитель. Omnia vincit amor») чи 785-ий («Купидон, сидя на льве, его укрощает» з підписом: «Любовь побеждает все. Любви все возможно. Amor vincit omnia») (ЕС, с. 182–183, 194–195, 198–199).

Та найголовніше полягає в тому, що саме емблематика дуже часто поставала в Сковороди тією призмою, крізь яку він сприймав численні біблійні образи. Наприклад, коли він писав: «А я желаю, дабы душа твоя, как Ноева голубица, не обрѣтши нигдѣ покоя, возвратилась к сердцу своему...», то це була не лише парафраза Книги Буття 8: 9 («и не обретши голубица покоя ногама своима, возвратися к нему в ковчег»), а ще й алюзія на 372-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*», що має назву «Голуб, летящій с масличною ветвою в ковчег Ноев» (підпис: «Добрая надежда. После дожда бывает хорошая погода. Vona spes» – ЕС, с. 94–95). А фраза: «Блаженны очи, видящїи сушу твою с Ноевою голубицею!» (ПЗТ, с. 490) напевно викликала в його уяві 769-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*» під назвою «Голубица Ноева» з підписом: «Божескаго мира предвозвѣстница. Небо посылает меня, да благовѣствую мир міру. Divinae puncia pacis» – ЕС, с. 194–195). Те саме стосується й образу процвілого посоха: «Ты не что иное, как сухая и мертвая палка, но из середины ея может процвісти цвіт неуывдаемый» (ПЗТ, с. 311). Ці слова – не лише алегоричне тлумачення відповідного образу з Книга Чисел 17: 8, а ще й алюзія на 358-ий малюнок зі збірки «*Symbola et emblemata*» під назвою «Ааронов жезл прозябшій» (підпис: «Нечаянно процвел. Прозябну, когда не думали. Insperata floruit» – ЕС, с. 90–91). Те саме стосується й образу гарбуза: «...Так и тлїнная тыква, начало и рождающающаяся и погибающающаяся, может быть сїнь вїчнаго, прохладяющающаяся Іону» (ПЗТ, с. 591). Сковорода алегорично тлумачить тут слова: «И повеле Господь Бог тыкве, и возрасте над главою его, еже осенити

его от злых его» (Йона 4: 6), а водночас і 415-ий малюнок зі збірки «Symbola et emblemata» з підписом: «Они суть естественны. Природою производятся. Без наставления учителей. Nullo docente magistro» (ЕС, с. 104–105). Емблематичний вимір мають у Сковороди й новозавітні образи. Наприклад, у першій пісні «Саду пісень» зринає образ ярма: «Взяв иго благое и бремя легкое» (ПЗТ, с. 51). Його джерелом є слова Христа: «Иго бо мое благо, и бремя мое легко есть» (Мт. 11: 30). Але це також 441-ий малюнок зі збірки «Symbola et emblemata», що має назву «Ярмо» й підпис: «Иго мое благо. Бремя легко. Suave iugum» (ЕС, с. 112–113). Та й свою візію Біблії як такої Сковорода не раз пробував передати за допомогою емблематичних образів. Зокрема, він писав: «Библия есть... лютый поглощающий лев. Но в жестокости сего льва находят со Сампсоном сот сладости...» (ПЗТ, с. 461). Ясна річ, філософ має на думці слова: «от уст львовых изя сей мед» (Суд. 14: 9). Але водночас він напевно уявляв і 554-ий малюнок зі збірки «Symbola et emblemata», який має назву «Самсон вынимает мед из львиного черепа» та підпис: «Сладость присходит от силы. Vincit solertia vires» (ЕС, с. 140–141). А іншого разу Сковорода порівнював Біблію з горлицею-вдовою: «Знай, что Библия есть вдова, горлица, ревнующая и воздыхающая во пустыни о едином оном мужи: «Бог любви есть...» (ПЗТ, с. 406). Останні слова – цитата з Першого соборного послання св. ап. Івана 4: 8, 16 («Бог любви есть»). Але загалом, це не що інше, як 534-а емблема зі збірки «Symbola et emblemata», яка має назву «Горлица со своими птенцами взирающая на убитого самца» й підпис «Ныне познаю, что есть любовь. Nunc scio, quid amor sit» (ЕС, с. 134–135). Мені здається, що навіть онтологія Сковороди, зокрема його уявлення про «символічний світ Біблії», формувалася в річищі емблематичної традиції. Іншими словами, саме емблематика дозволяла нашому філософу дивитися на Біблію як на величезну збірку емблем і символів, тобто трактувати Біблію як найуніверсальнішу з усіх можливих емблематичних енциклопедій. Біблія для Сковороди – це, коли хочете, «Symbola et emblemata», узята з «небесної бібліотеки»⁶⁰². Але це вже тема окремої розмови.

⁶⁰² Образ «небесної бібліотеки», з якої Бог подав людям Біблію, зринає у «Вінці» Антонія Радивиловського, у чий творчості емблематика відіграла дуже важливу роль [див.: *Радивиловський А. Вінець Христов. – Київ, 1688. – Арк. 6.*]

ПОТЕБНЯ І СКОВОРОДА: ЛОВИТВА НЕВЛОВНОГО ПТАХА

Навряд чи помилюся, коли скажу, що Олександр Потебня (1835–1891) і Григорій Сковорода (1722–1794) належать до кола найбільших українських мислителів. Принаймні їхню роль у нашій інтелектуальній традиції важко переоцінити. Мені здається, що це свого роду символічні образи нової і старої України. А чи існує між ними якийсь зв'язок? Дуже цікаве й непросте питання. Напередодні ювілею Потебні спробую на нього відповісти.

У травні 1991 року Юрій Шевельов у статті «Олександр Потебня і українське питання» зауважив, що в працях Потебні є лише «випадкові згадки про Сковороду»⁶⁰³. Це правда. Згадок про Сковороду в Потебні обмаль. Ось одна з них. Вона зринає у книзі «Пояснення українських та споріднених народних пісень», що побачила світ у Варшаві 1883 року. Потебня каже, що в поезії «Ой ти, пташко жовтобоко...» (вісімнадцята пісня «Саду божественних пісень») Сковорода, певно, «поєднав у один два свої різні за мовою вірші на підставі схожості значення народнопоетичних образів, котрі й нав'яли йому ці вірші»⁶⁰⁴. Припущення, як на мене, цілком реалістичне: поезія Сковороди чітко поділяється на дві частини, перша з яких – варіація на тему народної пісні «Ой ремезе, ремезоньку»⁶⁰⁵,

⁶⁰³ Шевельов Ю. Олександр Потебня і українське питання: Спроба реконструкції цілісного образу науковця // *Потебня О.* Мова. Національність. Денаціоналізація: статті і фрагменти / Упорядкування і вступна стаття Юрія Шевельова. – Нью-Йорк, 1992. – С. 29.

⁶⁰⁴ Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. – Варшава, 1883. – С. 237.

⁶⁰⁵ Пор.: «Ой ремезе, ремезоньку! / Щедрий вечер! / Не вий гнізда на ледоньку! / Бо ся ледонько буде розбивати, / Твоє гніздонько буде потопати. // Ой ремезе, ремезоньку, / Вій си гніздонько на явороньку, / Як ся яворонько буде розви-

а друга – варіація на тему пісні «Ой не стій вербо над водою»⁶⁰⁶. «Утім, – продовжує Потебня, – Скворода для вираження основного правила свого життя (див. епіграф) рівномірно переінакшив обидва образи: замість «не вий гнізда на ледоньку» – «не клади гнізда *высока*»; замість «не стій, вербо, над водою» та «явір над водою» подав «явор над горою» та «верба над водою» у тому сенсі, як дуб і тростина в байці»⁶⁰⁷.

Нагадаю, що епіграф до поезії «Ой ти, пташко жовтобоко...», який, на думку Потебні, передає «основне правило» життя Сквороди, звучить так: «Бог противиться гордим, а смиренным дае благодать»⁶⁰⁸. Що ж до байки, на чії образи схожі сквородинські «явір» та «верба», то Потебня має на думці Езопову байку «Дуб і тростина». У своїх лекціях з теорії словесності він переказав її так: «Буря вирвала з корінням велетенський дуб і скинула його з гори в річку, на пласких берегах якої росла тростина. І став дуб дивуватися, що буря, вирвавши його, не вирвала тонкого комишу. А комиш і каже: «Не дивуйся, бо ти змагався з бурею і переможений, а ми гнемось і від легкого вітерцю»»⁶⁰⁹. Певно, тут годилося б згадати й улюбленця Сквороди Горація з його мотивом «Живи непомітно», що найвиразніше звучить у третій строфі оди II, 10 («До Ліцінія Мурени») ⁶¹⁰. Але Потебня згадує саме Езопа.

вати, / Твое гніздонько буде прикривати» [Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. Ч. III. Разночтения и дополнения. Отд. второе. Обрядные песни. – Москва, 1878. – С. 38].

⁶⁰⁶ Пор.: «Ой не стій, вербо, над водою, / Не пускай зілле по Дунаю. / Ой Дунай море розливає, / І день і ноч прибуває, / В вербі корень підмиває, / Зверху вершок усихає, / З верби листе опадає; / Ой стань, вербо, на риночку, / В хрещатому барвіночку, / В запашному василечку...» [Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной императорским русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – Санкт-Петербург, 1879. – Т. 3. – С. 205].

⁶⁰⁷ Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. – С. 237.

⁶⁰⁸ Як. 4: 6; 1 Петр. 5: 5 [див.: Скворода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто, 2011. – С. 68].

⁶⁰⁹ Потебня А. А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. – Харьков, 1894. – С. 71. До цих слів Потебня робить примітку: «Протиставлення в «Панчатантрі» – Кулик і море; пор. Екклезіаст IX, 13–6».

⁶¹⁰ Наприклад, у перекладі Івана Максимовича ці рядки Горація звучать так: «Безпрестанно високо древо колебається / Вітром, тяжці високий стовп низлагається, / На высочайши горы молнії падають, / В ноци, во дни на всяк час зілні сокрушають» [Максимович І. Theatron, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708. – Арк. 83].

Після цієї згадки він цитує поезію «Ой ти, пташко жовтобоко...» і продовжує свій коментар: «Зернята народної пісні, що переродились у старчика Варсави, своєю чергою, переродились у вірші В. В. Капніста († 1824), автора оди на рабство, який... не наслідував приклад Сковороди й нелегко мирився зі своїм «низким пределом»»⁶¹¹. І далі подає написану в 1796 році поезію Василя Капніста «Мотылек» («Кверху жаворонок вьется...»), чий ліричний герой і справді ремствує на свою долю за те, що вона гне його додолу. Мабуть, Потебня трохи перебільшує, коли каже, що Василь Капніст «не наслідував приклад Сковороди», адже, крім поезії «Мотылек», Капніст написав ще й поезію «Чижик» («Милый чижик желтобокой!...»), де звучить мотив пошуку щастя в бідності. І ця поезія є не чим іншим, як переспівом пісні Сковороди «Ой ти, пташко жовтобоко...»⁶¹².

Так чи інакше, розгляд вісімнадцятої пісні «Саду божественных пісень» Сковороди в Потебні дуже цікавий і глибокий. На думку Миколи Сумцова, він належить до найкращих сторінок книги «Пояснення українських і споріднених народних пісень». «Наприкінці твору, – писав Сумцов, – розглянуто кілька петрівочних і купальських пісень, причому найбільший інтерес становить аналіз двох пісень: «Ой не стій вербо над водою» (Чуб. III 205) та «Ой ремезе, ремезоньку» (Гол. IV 38). Пояснення пісні про ремеза супроводжується чудовим історико-літературним і етнографічним коментарем»⁶¹³. І далі: «Серед маси фактичного матеріалу та порівнянь я оберу дві деталі, важливі по суті й характерні для автора, для змалювання його морального обличчя»⁶¹⁴. Сумцов хоче звернути увагу на те, що мало для Потебні екзистенційне значення. І що ж це за деталі? Зацитувавши згадані вище пісні, він каже: «Ці різні за походженням пісенні образи зближені між собою і в народній словесності, і в лі-

⁶¹¹ Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. – С. 238.

⁶¹² Докладний порівняльний аналіз цих творів здійснив свого часу Дмитро Чижевський у статті «В. Капніст і Сковорода» [див.: *Čyževskij D. Literarische Lesefrüchte. V. Kapnist und Skovoroda // Zeitschrift für slavische Philologie.* – 1937. – Bd. XIV. – S. 340–343], а Олександр Оглоблін, покликаючись на Чижевського, зробив висновок, що «Капніст перебував під впливом Сковороди – і естетичним, і особливо етичним» [Оглоблін О. Василь Капніст (1756–1823) // Літературно-науковий збірник. – Нью-Йорк, 1952. – Ч. 1. – С. 194].

⁶¹³ Сумцов Н. Ф. Современная малорусская этнография (посвящается памяти А. А. Потебни) // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVII. – Апр. – С. 32.

⁶¹⁴ Там само.

тературних переробках у двох українських родом письменників, Сковороди († 1794) й Капніста († 1824), з дуже різними висновками: у Сковороди на користь тези «Бог противиться гордим, а смиренным дае благодать», у Капніста – для вираження невдоволення «низким пределом» у житті»⁶¹⁵. Звісно, життєве кредо Потебні – це кредо Сковороди: «Бог противиться гордим, а смиренным дае благодать».

Як бачимо, згадка Потебні про Сковороду дуже й дуже важлива. Але таких згадок у нього всього кілька. Може, саме ця обставина й спричинилася до того, що питання про стосунок Потебні до Сковороди, загалом беручи, спеціально й докладно ніхто не розглядав. Принаймні я не знаю робіт на цю тему, крім невеликої статті Альди та Анатолія Колодних «О. О. Потебня і Г. С. Сковорода»⁶¹⁶. Усе інше – принагідні спостереження. Часом вони мають характер широких узагальнень. Згадаю хоч би думку Миколи Сумцова про те, що «за світоглядом і моральною філософією» Потебня «був близький до Сковороди»⁶¹⁷. Але що це означає по суті?.. Часом ці спостереження більш конкретні. Наприклад, Домет Оляничин стверджував, що у своїх працях «Думка і мова» та «Мова і народність» Потебня «щонайкраще розвиває ось оці ідеї Сковороди: «Певно, мова така, яким є життя, а життя таке, яким є серце»⁶¹⁸. У мові криються думки, істина, мудрість, ідеали, які творять життя під впливом розвитку серця, – каже також Потебня»⁶¹⁹. Але й тут одразу ж виникає питання: хіба в тій-таки «Думці і мові», праці, яка, за слухним присудом Марина Дринова, є викладом ідей, що їх Потебня розвивав у всіх своїх подальших роботах⁶²⁰, учений не казав,

⁶¹⁵ Там само. – С. 33.

⁶¹⁶ Див.: Колодна А. І., Колодний А. М. О. О. Потебня і Г. С. Сковорода // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць / Упоряд. В. М. Нічик, Я. М. Стратій. – Київ, 1992. – С. 215–222.

⁶¹⁷ Сумцов Н. Материалы для истории Харьковского университета // Записки императорского Харьковского университета. – 1893. – Вып. 1. – С. 50. Пор.: Багалей Д. И., Миллер Д. П. История города Харькова за 250 лет его существования (с 1655-го по 1905-й год). Историческая монография. Том первый (XVII–XVIII вв.). – Харьков, 1905. – С. 434.

⁶¹⁸ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1010. Ці слова взяті з присвяти Степану Тев'яшову перекладу Цицеронового трактату «De senectute». Тут і далі Сковороду цитую у власному перекладі.

⁶¹⁹ Oljančyn D. Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. – Berlin; Königsberg, 1928. – S. 108.

⁶²⁰ Див.: Дринов М. Вмєсто предисловія // Потебня А. Мысль и язык. 2-е изд. – Харьков, 1892. – С. III.

що аналізує «деякі риси тієї теорії мови, засновником якої можна вважати В. Гумбольдта»⁶²¹? І Потебня був гумбольдтіанцем до кінця життя. Принаймні в автобіографічному листі до Олександра Пипіна, написаному незадовго до смерті, він підкреслив: «Мене найбільше цікавлять питання мовознавства, зрозумілі в гумбольдтівському сенсі: «поезія та проза» (поетичне й наукове мислення), «суть явища мови»»⁶²². То який же стосунок до світу ідей Потебні має Скворода? – питаю я.

Питання так і залишається без відповіді, попри те, що паралель «Потебня – Скворода» зринала не раз. Як правило, то були міркування на тему: Потебня – «другий Скворода». Уже Михайло Халанський у статті «Пам'яті О. О. Потебні», надрукованій на сторінках четвертого числа «Русского филологического вестника» за 1891 рік, писав: «Потебня був натурою виключною, людиною «не від світу цього»; такі люди з'являються раз на віку. В історії власне харківського культурного життя він своїм чаром, ореолом своєї слави нагадує відомого місцевого філософа минулого століття, «українського Сократа» Сквороду (1722–1794), чий вислови й любив наводити покійний»⁶²³.

Пізніше, деталізуючи цю тезу, вже згаданий мною Домет Оляничин скаже: «Спорідненість Потебні зі Сквородою виявляється в трьох головних пунктах: а) у культурно-історичних зв'язках; б) у незалежності характеру й думки; с) у цілковитому моральному нонконформізмі»⁶²⁴. На підтвердження першого пункту Оляничин навів щойно цитовані слова Халанського, а на підтвердження двох інших – відповідні місця зі «Спогадів» Дмитра Овсянико-Куликовського. Певна річ, Оляничин дуже добре відчув основні риси характеру Потебні, яким він постає зі спогадів, а власне те, про що писав Гнат Житецький: «Спомини про Потебню подають нам постать людини переважно сучорої, непохитної вдачі»⁶²⁵. Ось яким

⁶²¹ Потебня А. Мысль и язык. 2-е изд. – С. 1.

⁶²² [Автобиография Потебни] // Пытин А. Н. История русской этнографии. – Т. III: Этнография малорусская. – Санкт-Петербург, 1891. – С. 423.

⁶²³ Халанский М. Памяти А. А. Потебни // Русский филологический вестник. – 1891. – Т. XXVI. – № 4. – С. 260.

⁶²⁴ Oljančyn D. Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. – S. 108–109.

⁶²⁵ Житецький Гн. О. О. Потебня і харківська громада в 1861–63 рр. (із щоденника та листування В. С. Гнилосирова) // За сто літ. Матеріали з громадського й лі-

бачив Потебню, наприклад, той-таки Халанський: «Це була людина щонайвищої чесності, незламної прямоти й цілковитої щирості у своїх поглядах, правилах і вчинках. Сам не відступаючи від своїх високих ідеалів, Потебня нещадним, влучним і суворим викривальним словом мужньо карав інших за відступи від ідеалів правди й добра»⁶²⁶. Люди, які грубо порушували норми моралі, просто переставали для нього існувати. «Якщо він дізнавався, – згадував Микола Сумцов, – що професор, нехай навіть його давній знайомий, дійшов до брехні, підлабузництва, публічної лайки чи чогось схожого, то вже на другий день не кланявся йому, не подавав руки, немов забував про його існування»⁶²⁷. І цей моральний ригоризм, поза сумнівом, ріднить Потебню зі Сквородою, тим паче що він так само, як і в Сквороди, поєднаний із дуже виразною аскетичною настановою. Життя Потебні, як казав ректор Харківського університету Михайло Алексеєнко, було «чуже життєвській суєті, далеке від боротьби та сутічок особистих інтересів»⁶²⁸. А Аркадій Горнфельд додав: «несьогосвітній спокій» – ось що чи не найкраще характеризувало Потебню⁶²⁹. Може, тут давалося взнаки його дитинство, цей «утрачений рай» кожної людини. Свого часу Анатолій Машкін писав про Потебню: «Зріс він в пестошах, далеко від людського лиха на поетичному хуторі, відгородженому від боротьби за існування»⁶³⁰. І оця «відгородженість від боротьби за існування» не могла не закарбуватись у душі назавжди. Та, мені здається, куди більшу роль відіграло тут інше: цурання світової марноти стало для Потебні, як і для Сквороди, чи не єдиним способом зберегти своє власне я. По-моєму, це найтонше відчув Микола Сумцов,

тературного життя України XIX і початків XX століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Київ, 1927. – Кн. 1. – С. 76.

⁶²⁶ Халанский М. Памяти А. А. Потебни. – С. 258.

⁶²⁷ Сумцов Н. Материалы для истории Харьковского университета. – С. 46. Те саме: Сумцов Н. Ф. Потебня Александр Афанасьевич // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905) / Под ред. М. Г. Халанского и Д. И. Багаля. – Харьков, 1908. – С. 99.

⁶²⁸ Похоронь. Речи по погребении. Телеграммы // Памяти Александра Афанасьевича Потебни. – Харьков, 1892. – С. 4.

⁶²⁹ Стаття А. Горнфельда о лекциях А. А. Потебни (в 335 № Харьк. Вед. 1891 г.) (Из воспоминаний бывшего студента) // Памяти Александра Афанасьевича Потебни. – С. 20.

⁶³⁰ Машкін А. Потебня (1835–1891) // Шляхи мистецтва. – 1921 [на обкладинці: 1922]. – Ч. 2. – С. 102.

який у травневій книжці «Киевской старины» за 1892 рік писав: обставини життя «складалися так, що кабінетне усамітнення й суворе аскетичне ставлення до навколишнього світу були для Потебні одним-єдиним можливим способом існування, і лише в діяльності чистої науки могли розкритися прекрасні риси його глибоко людяної душі, почуття справедливості, бажання правди, пошуки істини й добра»⁶³¹.

Незаперечним доказом цього є, як на мене, те, що Потебня далеко не відразу рушив сковородинською дорогою «смерті для світу». До 1863 року він був завзятий, веселий, товариський, відкритий, рвйний... 31 січня 1912 року Христина Данилівна Алчевська, згадуючи часи своєї юності (десь 1862 рік), змалювала ось такий портрет Потебні – улюбленця харківської української Громади: «...Мені показали кумира нашого гуртка професора Потебню, з античним, наче вирізьбленим профілем, зі світлим золотавим волоссям, з якимось натхненним поглядом блакитних очей. Він викликав до себе найгарячіші симпатії молоді, і коли говорив нам про історичне минуле нашої батьківщини, про нашу пісню, про нашу поезію і закликав нас вивчати її, любити її, ми із захватом слухали його цілими годинами, і я впевнена, що кожен із нас присягав у душі в ці хвилини присвятити батьківщині всі свої сили, віддати їй усе життя»⁶³². А потім стався різкий злам – якась глибока й болісна душевна криза. Про її причини та перебіг судити важко, бо дружина Потебні Марія Францівна після смерті чоловіка знищила все його приватне листування. Цю кризу могло зумовити кілька обставин: смерть брата Андрія, підпоручика російської армії, який перейшов на бік польських повстанців і загинув у бою 5 березня 1863 року, тиск із боку репресивних органів Австро-Угорщини та Росії, наступ царату на український рух, прикрі непорозуміння з колегами, зокрема з Петром Лавровським... Так чи інакше, Потебня, за словами Юрія Шевельова, «став зовсім іншою людиною»⁶³³. Тепер він з головою поринув у науку, перетворивши її на свій паралельний

⁶³¹ Сумцов Н. Ф. Современная малорусская этнография (посвящается памяти А. А. Потебни) // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVII. – Май. – С. 192.

⁶³² Алчевская Х. Д. Передуманное и пережитое: дневники, письма, воспоминания. – Москва, 1912. – С. 453.

⁶³³ Шевельов Ю. Олександр Потебня і українське питання: Спроба реконструкції цілісного образу науковця. – С. 21.

світ, а в стосунках із людьми став суворий, різкий і холодний. Він наче замкнувся в собі, так, як це зробив свого часу Сковорода, який писав: «І що блаженніше, як досягти такого душевного миру, щоб стати схожим на кулю, котра все однакова, куди її не коти!»⁶³⁴.

Душевний мир – ось чого прагнув у житті Потебня. І це своє прагнення він трактував, окрім усього іншого, як прикметну рису українського національного характеру. «Простій українській людині, – писав він, маючи на думці звичку українських селян заводити своє власне хазяйство, – так само ясна господарська користь великих, неподілених сімей, як і освіченим людям, котрі писали про це (В. В. Тарновського «Про ділимість сімей в Україні»⁶³⁵); та не менше ясна їй несумісність таких сімей з душевним миром»⁶³⁶. І далі: «Здається типовим те, що, наприклад, один козак із с. Комиші (верст за 30 від Охтирки), чоловік бувалий, який знав і в душі схвалював великоруські великі сім'ї, говорив про те, що він, троє його братів, розділвшись після смерті батька, збідніли від роздрібнення хазяйства, як про щось неуникненне»⁶³⁷. Мовляв, українська жінка ніколи не стане миритися з кривдами від свекра, діверів і невісток. Вона вимагатиме від свого чоловіка жити окремо, мати своє хазяйство. «Чоловік не може відмовити їй у пошані й пристає на її думку: хата батьків йому вже більше не своя, а вабить «своє», зрозуміле у вузько сімейному сенсі, як його розуміють і прислів'я: «немає лучче, як своя халупа, ляж та й ... сміло»; «бодай і пес свою хату мав»; «бодай умирати, та в свій горщик зазирати»»⁶³⁸. Словом, прикметний для психіки українця «індивідуалізм», як гадав Потебня, впливає з прагнення душевного миру.

І все це дуже близьке Сковороді, філософу, який називав сам себе «Варсавою», тобто «сином миру», а шлях, по якому йдуть праведники, – «шляхом миру», тобто дорогою до божественного, «не-

⁶³⁴ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1182.

⁶³⁵ Ідеться про роботу: Тарновский В. В. О делимости семейств в Малороссии // Труды Комиссии для описания губерний Киевского уездного округа. – Киев, 1853. – Т. II. – С. 1–15.

⁶³⁶ Потебня А. А. К истории звуков русского языка. IV. Этимологические и другие заметки (Отдельный оттиск из «Русского филологического вестника»). – Варшава, 1883. – С. 43–44.

⁶³⁷ Там само. – С. 44.

⁶³⁸ Там само.

сьогосвітнього» спокою. Більше того, так само, як і Потебня, він уважав, що всі українці – «сини миру», мешканці містичного «Миргорода». Недарма в притчі «Убогий Жайворонок» Сковорода змальовує Україну в образі останнього острівця Правди в морі Кривди. Про рідний край жайворонка Сабаша, тобто самого Сковороди (ім'я «Сабаш» означає те саме, що й «Варсава», – «син миру»), тут сказано таке: «Ця земля була часткою тієї сторони, де Правда, яка мандрувала між людьми, тікаючи від світу, що в злі лежить, провела останні дні свого перебування на землі й мала останній відпочинок перед тим, як злетіти із краю долішнього в край горішній»⁶³⁹.

А цей образ оприявнює ще одну надзвичайно важливу паралель між Потебнею та Сковородою – їхнє напрочуд гостре відчуття богопошищеності світу. Іншими словами, характерною рисою їхнього світогляду є уявлення про «гнану Правду», про те, що скрізь на світі панує Кривда, а перемога Правди над Кривдою, тобто Христа над Антихристом, можлива хіба що по той бік земного життя й людської історії як такої. Я гадаю, що це уявлення взагалі дуже характерне для світогляду українців, а надто – десь із XVIII століття, бо саме тоді набуває популярності лірницька «Пісня про Правду і Кривду». І автором цієї неймовірно глибокої, тужливої, а водночас світлої пісні і за життя Потебні, і пізніше вважали Сковороду. Микола Сумцов, рецензуючи в 1899 році видані Драгомановим «Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст.», спеціально підкреслив, що «Пісня про Правду і Кривду» «ще й досі відома в народі під назвою Сковородиної»⁶⁴⁰. Те саме він повторить і в статті 1918 року «Сковорода і Ерн»⁶⁴¹. Важко сказати, чи знав про це Потебня, але те, що він сприймав світ як поле боротьби Правди з Кривдою, не викликає в мене ані найменшого сумніву.

Ось дуже показовий щодо цього епізод. 18 серпня 1862 року Потебня в листі до свого університетського товариша Івана Біликова⁶⁴² розповідав про те, як він їхав у Санкт-Петербург. Мовляв, по

⁶³⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 925.

⁶⁴⁰ Сумцов Н. Ф. К истории изданий малорусских исторических песен. – Санкт-Петербург, 1899. – С. 12–13.

⁶⁴¹ Див.: Сумцов М. Сковорода і Ерн // Літературно-науковий вісник. – 1918. – Т. LXIX. – Кн. 1. – С. 46.

⁶⁴² Іван Єгорович Біликов (1837–1894) – вихованець Харківського університету, пізніше – директор учительської семінарії в Білгороді.

дорозі не було нічого вартого уваги, крім однієї історії: «На відстані від Харкова до Московської губернії кондуктор диліжансу, в якому я їхав, чотири рази бив зуби ямщикам. Дуже мило й повчально було чути, як кошлаті й бородаті представники темряви покликалися на цивільні й загальнолюдські закони, а представник цивілізації відповідав їм тільки одним: «молчать, так-то твою мати!». На четвертий раз я скромно зауважив кондукторові, що він не має жодного права бити людей...»⁶⁴³. На те кондуктор заявив, що робить це заради пасажирів, що Потебня – «человек вредный», а пасажирів своєю чергою пообіцяли, що коли раптом ямщики будуть жалітися на кондуктора, то вони засвідчать, що той їх не бив. І ця історія привела на пам'ять Потебні народну пісню: «Ой поріс ромен з тином урівень, / А трава та й по облозі; / Ой нема, нема правди ні в кому, / Тільки в єдиному Бозі». Так, – скрушно додає Потебня, – правда тільки в Бозі та ще, може, трохи в тих «мерзотниках-мужиках», «поки ще їх б'ють, а не вони вже б'ють»⁶⁴⁴.

Згадка про пісню «Ой поріс ромен...» тут не випадкова. Це була улюблена пісня Потебні, крізь призму якої він дивився і на весь світ, і на своє власне життя. Принаймні в листопаді 1863 року Василь Гнилосиров писав у своєму щоденнику: «Ал. Аф. передав свою книжку «Мысль и язык» з надписом «Коханому землякові»... і патрет його, підписаний в Петербурсі 23 августа 1863; з другого боку написано: «Ой поріс ромен з тином урівень, / А трава та й по облозі; / Ой нема, нема правди ні в кому, / Тільки в єдиному Бозі»»⁶⁴⁵. І мовляв, із приводу цих рядків Потебня зауважив, що Костомаров, який їх записав, не розуміє їхнього змісту, а я розумію його ось як: «нікчемне зілля з тином рівняється, а шовкова трава – по облозі, де її скот витолочить, – так на світі діється; тим-то говорять, що нема в світі правди. В Галиції поють: «Шкода трави шовкової сьому облогові; / Шкода мене молоді сьому дуракові». Значить, трава на облозі лишня, чи що? Я полюбив цей віршик й часто його повторюю, згадуючи про свої злигодні»⁶⁴⁶.

⁶⁴³ Халанский М. Материалы для биографии А. А. Потебни (из XVIII т. Сборника Харьковского историко-филологического общества, изданного в честь проф. Н. Ф. Сумцова). – Харьков, 1908. – С. 3.

⁶⁴⁴ Там само.

⁶⁴⁵ Житецький Ігн. О. О. Потебня і харківська громада в 1861–63 рр. (із щоденника та листування В. С. Гнилосирова). – С. 75–76.

⁶⁴⁶ Там само. – С. 76.

Можна сказати, що вся філософія Потебні пройнята думкою: «нема в світі правди», – так, як вона звучить у приписуваній Сквороді псалмі: «Нема в світі правди! правди не зиськати, / Що тепер неправда стала правдувати. / Уже тепер правда стоїть у порога, / А тая неправда сидить кінець стола. / Уже тепер правду ногами топтають, / А тую неправду медом наповоають...»⁶⁴⁷. Колись Сергій Єфремов писав про Панаса Мирного, що до всіх своїх творів той міг би взяти за епіграф «крик народної душі: «Нема в світі правди, правди не зиськати», бо всі вони дають ту чи іншу ілюстрацію до цього висновку з народного світогляду»⁶⁴⁸. Те саме я б сказав і про Потебню – дарма, що його твори не художні, а наукові. Наведу всього один приклад: рецензію Потебні на збірник народних пісень Якова Головацького. У ній Потебня, маючи на думці перипетії, пов'язані із забороною української мови Емським указом, писав: «Є два різновиди націоналістів: ті, хто стоїть на позиції пожиральників (А), і ті, хто на позиції пожертх (Б). Моральності, правди більше на боці останніх; про перших же найчастіше можна сказати: «може, ти, москалю, й добрий чоловік, та шенелія (resp. теорія) твоя злодій». Вони носяться зі свідомістю своєї переваги: їхній шлях до ідеалу людського розвитку – найкращий; хто не хоче йти, куди вони женуть, той грішить проти промислу, проти розуму історії. Їм приємно вважати успіх мірилом гідності; але на це з погляду Б можна заперечити, що бур'ян глушить траву й пшеницю»⁶⁴⁹. Далі Потебня цитує пісню: «Ой поріс ромен...» і продовжує: «А дорікають Б тим, що останні, надаючи перевагу «провінційному жаргону» перед мовою освічених, панівних класів, добровільно звужують виднокруг своєї думки, позбавляють плоди свого розуму світового ринку. Настанова звернена тут переважно до тих, чиє ставлення до мови особливо інтимне, а суддею в цій душевній справі є стороння особа, якій можна сказати: не хвилюйтесь, кому справді треба щось сказа-

⁶⁴⁷ Драгоманов М. Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. – Женева, 1885. – Ч. I. – Р. 2. – С. 213.

⁶⁴⁸ Єфремов С. Історія українського письменства. Вид. четверте. – К.; Лейпціг, 1919 [Вецляр, 1924]. – Т. II: Від Т. Шевченка по початок 1920-их років. – С. 173.

⁶⁴⁹ Потебня А. А. Рец. на: Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким // Отчет о двадцать втором присуждении награды графа Уварова (Приложение к XXXVII-му тому Записок. имп. академии наук. – № 4). – Санкт-Петербург, 1880. – С. 94.

ти..., той сам краще за всіх обере слово, яке йому спідручне, тільки б йому не заважали»⁶⁵⁰.

Отже, словами пісні «Ой поріс ромен...», зрозумілими як варіація на тему «нема в світі правди», Потебня вводить суто академічну проблематику в контекст боротьби Христа й Антихриста. А далі Потебня каже, що чимало творів геніальних митців ніколи б не з'явилися на світ без «провінційних жаргонів». «Що ж до вивозу на світовий ринок, то ми знаємо, що при ньому свої можуть пухнути з голоду і що усунення цього голоду є найкращим засобом встановлення нормальної зовнішньої торгівлі»⁶⁵¹. Дехто каже, продовжує Потебня, що в ділянці мови, як і скрізь, іде звичайна «боротьба за існування», в якій є переможці й переможені. Але говорити про це спокійно може лише людина, яка має жорстоке серце, та, котрій байдуже, що для переможених це «горе і що їх трактують тільки як етнографічний матеріал. Якщо виправдовувати це тим, що так було, тоді можна виправдати й людодіство»⁶⁵². Іншого разу він напише: «Колись люди палили й катували на користь релігії, на догоду Богові, не думаючи про те, що жорстоке божество, яке вимагало крові, було всього лиш їхнім власним (кажучи міфологічно) жорстоким серцем»⁶⁵³.

Світ в уяві Потебні постає дзеркальною проекцією людських сердець. Це – сквородинський мотив. І саме з нього випливає думка про те, що суспільна гармонія можлива лише за умови чистоти наших сердець. Десь у 1862–1863 роках, під час перебування в Німеччині, Потебня писав Біликову: «Одним-єдиним надійним прогресом є той, що починається з особистостей і від них розходиться колами, той, що йде із середини суспільства. Якщо ми хочемо зв'язку університету, суспільства, всього народу – найперше слід очистити свої серця і помисли. Влада, вплив, матеріальна сила докладуться самі собою»⁶⁵⁴. Певна річ, Потебня, так само, як і Скворода, трактує «серце» як найглибшу основу людського я, його

⁶⁵⁰ Там само. – С. 95.

⁶⁵¹ Там само.

⁶⁵² Там само. – С. 97.

⁶⁵³ Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – Харьков, 1905. – С. 400.

⁶⁵⁴ Халанский М. Материалы для биографии А. А. Потебни (из XVIII т. Сборника Харьковского историко-филологического общества, изданного в честь проф. Н. Ф. Сумцова). – С. 11.

ество, те, що навряд чи можна збагнути за допомогою розуму, те, що змушує людину якоїсь миті бунтувати проти логіки, бо тільки цей бунт годен зберегти її я. «...Порядна людина, – писав Потебня Біликову, – може усвідомлювати багато переваг чужого народу над своїм, та коли доведеться підбити підсумок і сказати, що чужий народ узагалі кращий за свій, вона відмовиться від логічного висновку, тому що не лише знає обчисленні риси свого народу, але й живе його надіями, відчуває в собі його майбутнє. Це схоже на те, як людина бажає собі розуму чи краси іншої, але не бажає ставати цією іншою цілком, не хоче проміняти своє я на чуже»⁶⁵⁵.

А як же зробити серце чистим? Відповідь Потебні проста: сповнити його любов'ю. І це теж ріднить Потебню зі Сковородою, який трактував любов як Божу присутність у світі. Взяти хоч би ось ці його рядки: «*Omnia praetereunt, sed amor post omnia durat. / Omnia praetereunt, haud Deus, haud et amor*»⁶⁵⁶. Потебня напевно читав цю поезію, бо вона подана в часто цитованій ним книжці Григорія Данилевського «Українська старовина»⁶⁵⁷. У всякому разі, він мислить так само, як і Сковорода. Ось, приміром, Потебня пробує зрозуміти, чому безслідно зник український міфологічний епос: «Чому? Внаслідок глибокої роз'єднаності освічених і неосвічених класів, неуваги чи зневаги перших до останніх; унаслідок відсутності тієї любові, яка тільки й робить можливою творчу взаємодію високих і низьких, нових і старих течій думки. Згори – радикалізм, вузькість розуміння, сердечна сухість. (Хто любить і знає, той не може бути радикалом)»⁶⁵⁸. Отже, справжнє пізнання й любов у Потебні нерозривно поєднані. Можливо, він міг би повторити вслід за Сковородою: «Любов – це донька Софії»⁶⁵⁹. А трохи далі в щойно цитованих нотатках із теорії словесності «серце» зринає ще раз: «До тих випадків у житті народу,

⁶⁵⁵ Там само. – С. 8.

⁶⁵⁶ «Все мина, лиш любов застається по всьому. / Все мина, та не Бог, не любов» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1234].

⁶⁵⁷ Див.: Данилевский Г. П. Григорий Савич Сковорода (с 1722 по 1794 г.) // Данилевский Г. П. Украинская старина. Материалы для истории украинской литературы и народного образования. – Харьков, 1866. – С. 54.

⁶⁵⁸ Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – С. 135.

⁶⁵⁹ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 231.

які нагадують насильницьку смерть окремої людини, можуть дуже легко ставитися з так званою об'єктивністю, яка по суті не є *більш широке знання*, а всього лиш *більш повна байдужість*»⁶⁶⁰. І як красномовний приклад такої об'єктивності-байдужості Потебня наводить міркування Олександра Пипіна, подані в його праці 1886 року «Епізоди з українсько-польських літературних стосунків»: «Усякі такі історичні зв'язки, вплив одного національного елементу на інший, перевага одного й підлеглість іншого, завжди утворюють двобічне явище: один елемент бере гору, тому що поступається інший, і якщо наслідок виявляється тяжким і гірким для елемента підлеглого, то провина в такому наслідку лягає також і на цей останній, на його власну слабкість, недостатній розвиток його сил, і посилення на «підступність», «насильство» тощо майже завжди свідчить про небажання зрозуміти історичний факт із його загальних сторін»⁶⁶¹. До цих слів Потебня робить ось такий надзвичайно глибокий і мудрий коментар: «Черепиця провалила череп, який сам винен, тому що м'якший за черепицю. Минуло незворотне, але сердечне ставлення до нього дає урок на майбутнє: «не вбий»»⁶⁶². Певна річ, справжнє пізнання природи речей для Потебні немислиме без «сердечного ставлення» до пізнаваного. Наука для нього – річ глибоко етична за своїм еством.

Виходить так, що в ділянці академічного знання Потебня постає перед нами як справжній християнин, бо всі його симпатії на боці скривджених і ображених. Я хочу сказати, що академічні праці Потебні мають глибоке релігійне підложжя. І це також ріднить його зі Сквородою, а надто коли зважити на те, що релігійність обох мислителів мала виразні позацерковні риси: Скворода перед смертю сповідався і причастився, тільки «маючи на думці совість слабких, неміч віруючих і християнську любов»⁶⁶³, і Потебня, аж

⁶⁶⁰ Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – С. 137.

⁶⁶¹ Пипин А. Эпизоды из литературных отношений малорусско-польских // Вестник Европы. – 1886. – Февр. – С. 729.

⁶⁶² Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – С. 138.

⁶⁶³ Ковалинский М. Жизнь Григория Сквороды // Скворода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1373.

ніяк не будши «матеріалістом», уникав церковних обрядів «включено зі сповіддю й причастям»⁶⁶⁴.

Усі ці паралелі між Потебнею та Сковородою, поза сумнівом, дуже важливі. Але тут виникає одне принципове питання: чи не є вони всього лиш випадковими збігами або моїми власними суб'єктивними враженнями? Інакше кажучи: що саме й за якими джерелами Потебня знав про Сковороду?

На мою думку, інтерес до Сковороди виник у Потебні дуже рано, десь невдовзі після того, як у 1851 році він вступив на юридичний факультет Харківського університету. Річ у тому, що Потебня одразу став членом гуртка студентів-українофілів, де познайомився з етнографом Михайлом Васильовичем Неговським. У своїй автобіографії, підготовленій для Пипіна, Потебня писав про це ось так: «Однокашники познайомили мене з Мих. Вас. Неговським, тоді медиком 5-го курсу, любителем і вмілим збирачем українських народних пісень. Деякі записані ним думи надруковані в Антоновича й Драгоманова⁶⁶⁵, але, здається, більша частина його зібрання, як пам'ятаю, на вигляд дуже обсяжного, втрачена. У віданні Неговського була невелика бібліотека з творів українською мовою і про Україну. Я користувався цією бібліотекою, що справило певний вплив на мої пізніші заняття»⁶⁶⁶. Додаткові деталі щодо цього знаходимо в ранішій автобіографії Потебні, підготовленій для Адольфа Патери 1886 року. Тут сказано таке: «У Харкові, який був тоді містом більш українським, ніж тепер, я освіжив враження свого дитинства й перечитав майже все, що тоді було українською мовою і з історії України. За власною охотою і під впливом Мих. Вас. Неговського, тоді студента медичного факультету, щирого й щасливого збирача творів української народної словесності⁶⁶⁷, який мав

⁶⁶⁴ Шевельов Ю. Олександр Потебня і українське питання: Спроба реконструкції цілісного образу науковця. – С. 22.

⁶⁶⁵ Прізвище Неговського йде першим у реєстрі збирачів пісень, чії рукописні матеріали були використані Антоновичем і Драгомановим у їхньому виданні [див.: Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. – Киев, 1874. – Т. I. – С. II].

⁶⁶⁶ [Автобиография Потебни] // Пыпин А. Н. История русской этнографии. – Т. III: Этнография малорусская. – С. 420–421.

⁶⁶⁷ Тут Потебня покликається на Куліша, який назвав Неговського «ревним збирачем пісень» [Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. – Санкт-Петербург, 1856. – Т. I. – С. 199] (до речі, у розпорядженні Куліша було 1600 пісень, записаних Неговським у Харківській та Полтавській губерніях [див.: Письма П. А. Кулиша

корисний вплив у колі студентів-українофілів, я в 1852 році перейшов на історико-філологічний факультет...»⁶⁶⁸. Отже, Потебня обрав свій подальший життєвий шлях під впливом Неговського. Можливо, саме від нього він уперше почув і про Сквороду, адже Неговський збирав не лише пісні та думи, але й народні перекази, зокрема про Сквороду. Про це свідчать слова Данилевського в його «Українській старовині»: «...Ми одержали з Костянтинограда, від п. Неговського, листа, де він пише таке: імператриця Катерина, проїздом через Україну, начувшись про Сквороду, побачила його й спитала: «Отчего ты такой черный?» – Е, вельможна мати, – відповів Скворода, – хіба ж ти десь бачила, щоб скворода була біла, коли на ній печуть і смажать і вона все у вогні»⁶⁶⁹. І коли через багато років Потебня напише у своїх «Етимологічних нотатках» про нашого старого філософа як про «чорну Сквороду», яка пекла «білі млинці»⁶⁷⁰, то, певна річ, він мав на думці саме цю легенду, яку йому міг розповісти колись Михайло Неговський.

Отже, у 1852 році Потебня став студентом історико-філологічного факультету. Чи міг хтось із його професорів розповідати про Сквороду? У філософських курсах – напевно ні, бо, за словами самого Потебні, то був час «повної відсутності філософії»⁶⁷¹. Точніше кажучи, згідно з указом імператора Миколи I від 22 червня 1850 року, із філософських дисциплін в університетах тоді викладали тільки логіку й психологію. У Харкові ці курси читали спеціалісти з теології Павло Лебедев і Василь Добротворський⁶⁷². Не диво, що, як

к О. М. Бодянскому // Киевская старина. – 1897. – Т. LIX. – Дек. – С. 462]), а далі робить таку примітку: «Неговський рано помер. Пам'ятаю, що рукописний зошит Неговського був товщиною з аршин in fol. Сумніваюсь, щоб увесь він дістався пізнішим збирачам та видавцям».

⁶⁶⁸ Автобіографія Александра Потебни // *Потебня О. Мова*. Національність. Денаціоналізація: статті і фрагменти / Упорядкування і вступна стаття Юрія Шевельова. – С. 49. Див.: *Сумцов Н. Ф.* Современная малорусская этнография (посвящается памяти А. А. Потебни) // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – Янв. – С. 5.

⁶⁶⁹ *Данилевский Г. П.* Григорий Савич Скворода (с 1722 по 1794 г.). – С. 55 прим.

⁶⁷⁰ Див.: *Потебня А. А.* К истории звуков русского языка. II. Этимологические и другие заметки. – Варшава, 1880. – С. 24.

⁶⁷¹ [Автобіографія Потебни] // *Пытин А. Н.* История русской этнографии. – Т. III: Этнография малорусская. – С. 422.

⁶⁷² Див.: *Абашиник В. А.* Харьковские университетские философы о Г. С. Сквороде // Григорій Скворода у світлі філології, філософії та богослов'я: матеріали XX Харківських міжнародних Сквородинівських читань, присвячених 290-річчю

писав Потебня, «про Канта й інших ані я, ані мої товариші тоді й не чули»⁶⁷³. А якщо Потебня не чув на лекціях із філософських дисциплін про Канта, то тим паче не чув він про Сковороду. Але Потебня напевно міг чути про Сковороду в курсі російської словесності. «Російську словесність, – згадував він, – я слухав у М. Тр. Костира (дуже мало, бо він невдовзі помер) і А. Л. Метлинського, видавця цінного й для нашого часу збірника «Народні південноруські пісні», Київ, 1854»⁶⁷⁴. Так ось, і Микола Трохимович Костир (1818–1853), і Амвросій Лук'янович Метлинський (1814–1870) цілком могли говорити на лекціях про Сковороду. Попри те, що у своїй праці «Предмет, метод і мета філологічного вивчення російської мови» (Київ, 1850) Костир ніде не згадував Сковороду, на лекціях він міг це робити хоч би тому, що його щирим приятелем, людиною, яку Костир називав своїм «наставником» у філософії⁶⁷⁵, був Орест Новицький – дуже гарний на свій час знавець творчості Сковороди. Ще в 1830-х роках Новицький почав вивчати ідеологію сектантства й через неї вийшов на Сковороду. Зокрема, він писав про те, що Сковорода справив «сильний вплив» на молокан, які вважають його «апостолом християнства», а тому ще й досі співають його вірші, читають друковані твори («Нарцис», «Вхідні двері...», «Дружня розмова про душевний мир»), а також переписують його рукописні твори⁶⁷⁶. Більше того, Новицький уважав, що й виклад доктрини духоборів, трактат 1791 року під назвою «Исповіданіе ученія...», належить перу Сковороди. На його думку, всі найприкметніші риси цієї пам'ятки: «і неабияка вченість, і близьке знайомство зі Святим Письмом, і знання іноземних мов, і тонкість суджень, і нарешті українські слова» – свідчать на користь авторства саме Сковороди⁶⁷⁷.

з дня народження Г. С. Сковороди (27–29 вересня 2012 року). – Сковородинівка; Харків, 2013. – С. 11.

⁶⁷³ [Автобіографія Потебни] // *Пытин А. Н. История русской этнографии.* – Т. III: Этнография малорусская. – С. 422.

⁶⁷⁴ Автобіографія Александра Потебни // *Потебня О. Мова. Національність. Денаціоналізація: статті і фрагменти / Упорядкування і вступна стаття Юрія Шевельова.* – С. 49.

⁶⁷⁵ Див.: *Костыр Н. Т. Предмет, метод и цель филологического изучения русского языка.* – Киев, 1850. – С. 344.

⁶⁷⁶ Див.: *Новицкий О. Духоборцы. Их история и вероучение.* Изд. второе, перделанное и дополненное. – Киев, 1882. – С. 178–179.

⁶⁷⁷ Там само. – С. 211.

Та ще більш можливими були згадки про Сквороду на лекціях Амвросія Метлинського. «Російську граматику, – писав Потебня Пипіну, – за граматику Давидова⁶⁷⁸ читав А. Л. Метлинський, українофіл (тоді ще цього терміна не було) і добра людина, але слабкий професор⁶⁷⁹. Його збірник «Народні південноруські пісні» був першою книгою, за якою я вчився придивлятися до явищ мови»⁶⁸⁰. Отже, думати про природу мови Потебня почав, читаючи видані Метлинським українські народні пісні, тобто він міркував не про мову взагалі (бо цього явища, як він сам підкреслював, не існує), а про мову українську. Недарма Потебня так часто цитує збірку Метлинського, наприклад, у своїх нотатках з теорії словесності. Та він і сам за часів свого студентства збирав для Метлинського українські фольклорно-етнографічні матеріали⁶⁸¹. Але зараз я хотів би наголосити на тій обставині, що Метлинський був добрим знавцем життя і творчості Сквороди. Згадаймо хоч би його лист до Григорія Данилевського, написаний у Харкові 13 березня 1856 року. Він цілком присвячений Сквороді, передовсім рукописам його творів, що зберігалися в бібліотеці Харківського університету. «За вашим бажанням, – пише Метлинський, – я переглянув бібліотечні рукописи, але сквородинських і за реєстром, і насправді є всього тільки два. Обидва з написом: «Сочинения Сквороды, собраныя протоіереем Феодором Залиским («1763 года, дек. 10 дня» – додано на одній із них)... У першому міститься: «Письмо. Басня: пустынный и его друг. Обращение басни к Богу. Примір». Усе це дрібні статейки містичного змісту. У «Примірі» пояснюються тексти Святого Письма»⁶⁸². Метлинський

⁶⁷⁸ Ідеться про книгу Івана Давидова «Опыт общесравнительной грамматики русского языка» (Санкт-Петербург, 1852).

⁶⁷⁹ Так само, як Потебня, поціновували лекції Метлинського й інші його студенти, наприклад Микола Костомаров. «А. Л. Метлинський, – писав Костомаров, згадуючи своє навчання в Харківському університеті на початку 1840-их років, – читав у той час російську словесність; він був дуже трудолюбивий, але не талановитий... Як професор він не користувався великою повагою» [Костомаров Н. И. Автобиография // Костомаров Н. И. Литературное наследие. – Санкт-Петербург, 1890. – С. 38].

⁶⁸⁰ [Автобиография Потебни] // Пыпин А. Н. История русской этнографии. – Т. III: Этнография малорусская. – С. 422.

⁶⁸¹ Див.: Автобиография Александра Потебни // Потебня О. Мова. Національність. Денаціоналізація: статті і фрагменти / Упорядкування і вступна стаття Юрія Шевельова. – С. 49 прим.

⁶⁸² Багалей Д. И. Письма к Гр. Петр. Данилевскому // Киевская старина. – 1903. – Т. LXXX. – Янв. – С. 62.

говорить тут про список (без назви) кінця XVIII століття трактату Сковороди «Ікона Алківіадська», чи «Ізраїльський Змій», який на сьогодні зберігається в Інституті літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. «Другий рукопис, – продовжує Метлинський, – містить такі невеличкі статейки: «Борьба и прѣя о том: претрудно быть злым, легко быть благим. Беседа ангелов о клеветі дѣвольской. Львиная ограда. Гавриил. Путь спасительный. Путь мира наречен пуст. Путь шуїй наречен *вентер* (так?). Богач, путешествуя, поет піснь. Клевета. Кознь. Адское царство на чем основано. Плачущая неплоды. Обновленіе мыра (так!). Піснь побідная⁶⁸³. Прѣя бісу со Варсаовой. Преділ, край райській»⁶⁸⁴. А насамкінець Метлинський каже про те, що з усього написаного про Сковороду найкращими є статті Ізмаїла Срезневського, і радить Данилевському таке: «Тут, у місцях перебування Сковороди, ви напевно могли б доповнити щось у ваших даних про нього. Показати його значення можете не інакше як вивчивши письменників його напрямку... Мою думку поділяє і преосвященний Філарет⁶⁸⁵, якого я просив допомогти вам щодо Сковороди»⁶⁸⁶.

Та найголовніше для мене полягає в тому, що, як згадував колишній студент Метлинського, історик і педагог Франц Лучівка-Неслуховський (він навчався в Харківському університеті в 1838–1843 роках), професор на лекціях говорив про Сковороду. «Метлинський, – писав він, – був людиною доброю, високочесною, великим трудівником, любив науку, та аж ніяк не міг зватись обдарованим... У його нудних і монотонних лекціях, читаних до того ж тужливим, могильним голосом, не було й натяку на теорію поезії і прози, а просто викладались біографії видатних діячів науки всіх часів. Мабуть, зважаючи на любов до співвітчизників, він уважав за потрібне читати про Сковороду як про нібито самостійного українського філософа»⁶⁸⁷. Ясна річ, це було задовго до того, як Потебня став студентом Метлинського, але все-таки свідчить про те, що

⁶⁸³ Тут Метлинський описує список кінця XVIII століття діалогу Сковороди «Боротьба архистратига Михайла із Сатаною», а далі говорить про список діалогу «Суперечка біса з Варсаовой», який був у тому ж таки зошиті, що й «Боротьба...». За раз ці списки зберігаються в Інституті літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України.

⁶⁸⁴ Багалей Д. И. Письма к Гр. Петр. Данилевскому. – С. 62–63.

⁶⁸⁵ На той час Філарет (Гумілевський) був єпископом Харківським і Охтирським.

⁶⁸⁶ Багалей Д. И. Письма к Гр. Петр. Данилевскому. – С. 63.

⁶⁸⁷ Неслуховский Ф. К. Из моих воспоминаний // Исторический вестник. – 1890. – Т. XL. – Апр. – С. 126.

Метлинський міг зі знанням справи розказати Потебні щось про Сквороду чи вже на лекціях, чи під час приватного спілкування.

А які твори Сквороди Потебня напевно читав? По-перше, ті, що є у виданій 1861 року в Санкт-Петербурзі книзі «Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сквороды», тобто «Сад божественных пісень», «Нарцис», «Убогий Жайворонок», «Боротьба Михайла із Сатаною», «Бесіда двоє», «Суперечка біса з Варсавою», «Вхідні двері...» та деякі листи. Коли вірити вміщеному наприкінці цієї книги реєстру підписників, то бібліотека Харківського університету замовила собі аж десять примірників⁶⁸⁸. Так чи ні, як свідчив Дмитро Багалій, наприкінці XIX століття один примірник книги в бібліотеці був⁶⁸⁹. По-друге, Потебня читав твори Сквороди, подані в згаданій мною книзі Данилевського «Українська старовина», а власне, уривок зі «Сну», присвяту Афанасію Панкову циклу «Харківські байки», кілька цих байок, уривки з деяких листів, «Всякому городу нрав і права», уривок з діалогу «Кільце». Нарешті, Потебня читав автограф трактату «Ізраїльський Змій», що з 1879 року зберігався в бібліотеці Харківського історико-філологічного товариства⁶⁹⁰.

Саме цьому останньому твору Потебня й присвятив свою одну-єдину спеціальну працю про Сквороду. Це був реферат, виголошений на засіданні Харківського історико-філологічного товариства. Про цей реферат мало що відомо. Здається, уперше про нього згадав 1893 року Микола Сумцов. «У колі близьких знайомих, – писав він, – Потебня одного разу, років десять тому, прочитав чудову лекцію про філософію Сквороди за передмовою до невиданого друком його твору «Ізраїльській Змій, или Картина, нареченная День». Рукопис цього твору був подарований історико-філологічному товариству нині покійним викладачем історії та географії В. Л. Спаським»⁶⁹¹.

⁶⁸⁸ Див.: Подписавшиеся на получение книги // *Скворода Г. С. Сочинения в стихах и прозе.* – Санкт-Петербург, 1861. – С. 3.

⁶⁸⁹ Див.: *Багалей Д. И.* Издания сочинений Г. С. Сквороды и исследования о нем (Историко-критический очерк) // *Сочинения Григория Саввича Сквороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.).* – Харьков, 1894. – С. XXXIII.

⁶⁹⁰ Список цього твору, як свідчить цитований мною лист Метлинського до Данилевського від 13 березня 1856 року, був у бібліотеці Харківського університету ще за часів студентства Потебні, тож він міг читати його й значно раніше.

⁶⁹¹ *Сумцов Н.* Материалы для истории Харьковского университета. – С. 50.

Рукопис, про який говорить тут Сумцов, – це автограф другої редакції діалогу Сковороди «Израильській Змії, или Картина, нареченная День. Схожа на икону, называемую еллински Σίληνός Ἀλκιβιάδου, Пестун Алкивіадов, и на египетскую львовиду: Сфинкс». Перша редакція цього твору мала назву «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирічь Икона Алківіадская». У 1879 році рукопис «Ізраїльського Змія» подарував Харківському історико-філологічному товариству Василь Лукич Спаський (1831–1884) – вихованець Харківського університету, письменник і активний діяч на ниві слобідської просвіти⁶⁹².

«Твір Сковороди, – продовжує Сумцов, – присвячений містичному тлумаченню Біблії, яке не має жодного значення. Гарна тільки передмова до цього тлумачення, де подано загальні філософські думки пантеїстичного характеру. Мова передмови сильна й виразна. Філософія Сковороди в блискучому тлумаченні Потебні набула яскравого освітлення, при тому були майстерно відтінені деякі національні особливості Сковороди в мові та мисленні. На жаль, цей реферат Потебні не був надрукований і не зберігся в його помертвих паперах»⁶⁹³.

Отже, з інформації Сумцова випливає, що Потебня прочитав реферат про Сковороду десь у 1883 році. Це було на засіданні Харківського історико-філологічного товариства. Те, що Сумцов говорить про «коло близьких знайомих», не повинно збивати з пантелику, бо на засідання товариства часом приходило дуже мало людей, інколи всього троє⁶⁹⁴. Крім того, якщо вірити Сумцову, Потебня присвятив свою працю не всьому твору, а лише передмові. Сумцов пояснює це тим, що сквородинське містичне тлумачення Біблії саме по собі «не має жодного значення», а отже, навряд чи могло зацікавити Потебню. Теза, як на мене, досить спірна. По-перше, Потебня ще від часів молодості приділяв дуже велику увагу питанню символічного тлумачення сакральних книг. Наприклад, 13 березня 1861 року Василь Гнилосиров писав у своєму щоден-

⁶⁹² Див.: Сумцов Н. Ф. О принесенной в дар Харьковскому историко-филологическому обществу неизданной рукописи Г. С. Сковороды «Израилській Змії» // Харьков. – 1879. – № 484 (6 ноября). – С. 2.

⁶⁹³ Сумцов Н. Материалы для истории Харьковского университета. – С. 50.

⁶⁹⁴ На цій обставині наголошував Юрій Шевельов [див.: Шевельов Ю. Олександр Потебня і українське питання: Спроба реконструкції цілісного образу науковця. – С. 21].

нику, як заходив у гості до Потебні і як вони говорили «про тлумачення священних книг і натуральну філософію»⁶⁹⁵. Ясна річ, під «священними книгами» тут варто розуміти не лише Біблію, але й Ригведи, Едду та інші. При тому в цей час Потебня пробував тлумачити ці тексти в міфологічному ключі, намагаючись додати в них віддзеркалення якихось найархаїчніших уявлень. У всякому разі, сюжети, образи, граматичні форми священних текстів Потебня подавав у символічній стратегії, яка трохи нагадує мені біблійну герменевтику Сквороди⁶⁹⁶. Часом ця настанова Потебні аж надто активізувала його фантазію, і тоді тлумачення тексту, як і в Сквороди, ставало виразно суб'єктивним. Про це чи не найкрасномовніше свідчить рецензія Петра Лавровського на працю Потебні «Про міфічне значення деяких повір'їв та обрядів» (1865), де загальні висновки молодого вченого щодо міфології прямо названі «фантастичними»⁶⁹⁷. А по-друге, у своїх пізніших студіях Потебня дуже часто звертався до Біблії. Досить пригадати хоч би ту рясноту (сотні посилань), з якою зринають тексти Біблії різними мовами на сторінках його розвідки про члени речення⁶⁹⁸, або те, що

⁶⁹⁵ *Житецький Ігн. О. О.* Потебня і харківська громада в 1861–63 рр. (із щоденника та листування В. С. Гнілосирова). – С. 74.

⁶⁹⁶ Див.: *Ушкалов Л.* Theologia exegetica // *Ушкалов Л.* Українське барокове богومислення. Сім етюдів про Григорія Сквороду. – Харків, 2001. – С. 109–137; *Ушкалов Л.* Скворода та Біблія (Варіації на тему Юрія Швельова) // *Ушкалов Л.* Від бароко до постмодерну: есеї. – Київ, 2011. – С. 85–120.

⁶⁹⁷ *Лавровский П.* Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов. Сочинение А. Потебни. Москва, 1865» // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1866. – Кн. 2 (Апрель – июнь). – С. 98 (Смесь). Можливо, тут зіграла свою роль і просто неймовірна ерудиція Потебні, про яку не раз говорили його рецензенти (див., напр.: *Нейман Ц.* [Рец. на] А. А. Потебня. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Варшава, 1883 (Отдельный оттиск их «Русского филологического вестника»). – 268+VIII с. // *Киевская старина.* – 1884. – Т. XLIV. – Апр. – С. 658). Принаймні Ізмаїл Срезневський зауважив: «Не дивно, що саме багатство запасів його пам'яті й легкість їхнього використання давали йому силу захвату й ця сила незрідка перемагала в ньому стриманість його розуму... Захват змушував доходити висновків, які здавалися іншим надто сміливими й хибними...» [*Срезневский И. И.* Записка о трудах профессора А. А. Потебни, представленная во 2-е Отделение Академии наук // *Записки императорской Академии наук.* – Санкт-Петербург, 1876. – Т. 27. – С. 94].

⁶⁹⁸ Див.: *Потебня А.* Из записок по русской грамматике. I. Введение. II. Составные члены предложения и их замены. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. – Харьков, 1888. – С. 125–535.

розгляд природи байки Потебня розпочинає з аналізу саме байок біблійних⁶⁹⁹. Словом, біблійна герменевтика Сковороди могла бути цікавою для Потебні. Та все ж таки, як свідчив Сумцов, у своєму рефераті Потебня залишив її осторонь, зосередивши увагу на філософській проблематиці передмови до «Ізраїльського Змія». Чи наголошував він при тому на пантеїзмі філософії Сковороди, чи ні, – з викладу Сумцова судити важко, але напевно Потебня мав би підкреслити «національні особливості Сковороди в мові та мисленні», тобто українськість старого філософа.

Оце й усе, що пам'ятав про реферат Потебні Микола Сумцов через десяток років після того, як його слухав. Іще невиразніші згадки про цей реферат знаходимо в упровідних статтях Багалія до ювілейного харківського видання творів Сковороди 1894 року. Спершу він зауважив, що в бібліотеці історико-філологічного товариства «зберігається один справжній рукопис Г. С. Сковороди – «Израильскій Змій»⁷⁰⁰, про який багато років тому зробив цінне повідомлення покійний голова товариства О. О. Потебня. На жаль, це повідомлення не було надруковане ні цілком, ні навіть у короткому викладі»⁷⁰¹. А далі Багалій повторив, що про цей «надзвичайно важливий рукопис», подарований товариству Василем Спаським у 1879 році, «зробив усне повідомлення» Потебня, але про нього «не збереглося жодних даних», бо «товариство не друкувало тоді не лише своїх праць, але й протоколів»⁷⁰². Справді, в офіційних паперах товариства можемо знайти хіба що назву реферату Потебні. Вона звучить надто вже просто, щоб зрозуміти зміст чи бодай головну думку реферату: «Выдержки из неизданного сочинения Г. С. Сковороды «Израильскій Змій»»⁷⁰³.

⁶⁹⁹ Див.: *Потебня А. А.* Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. – С. 5–7.

⁷⁰⁰ У бібліотеці Харківського історико-філологічного товариства цей рукопис був під шифром «XIII отд. № XVII».

⁷⁰¹ *Багалей Д. И.* Издания сочинений Г. С. Сковороды и исследования о нем (Историко-критический очерк). – С. L.

⁷⁰² *Багалей Д. И.* Библиографический обзор сочинений Г. С. Сковороды // Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.). – С. CVIII.

⁷⁰³ Приложение к речи Е. К. Редина [«Ученая деятельность Историко-филологического общества при императорском Харьковском университете за первые двадцать пять лет его существования (1877–1902)»]. Список рефератов, читанных на заседаниях Историко-филологического общества при императорском Харьковском университете

То неже немає жодних шансів довідатись про те, що говорив у своєму рефераті Потебня? Є. І «підказку», як саме це зробити, дав той-таки Багалій. «Сліди знайомства О. О. Потебні з цим рукописом, – каже він, – ми знаходимо, утім, в одній із його друкованих статей», зазначивши в примітці: «До історії звуків, II, 24–25»⁷⁰⁴. Ясна річ, на ці дуже колоритні й промовисті «сліди знайомства» Потебні з «Ізраїльським Змієм» звертали увагу й раніше. Можу пригадати, як ще в 1886 році присвячені Сквороді етимологічні нотатки Потебні цитував на сторінках «Киевской старины» Микола Сумцов у своїй передмові до публікації «Життя Григорія Сквороди» Михайла Ковалинського⁷⁰⁵. Але Сумцов не розглядав їх як «ключ розуміння» реферату Потебні. На це натякнув саме Багалій, і його «підказкою» скористався Ярема Айзеншток у своїй прецікавій статті 1921 року «О. О. Потебня та українська література».

У цій статті Айзеншток стверджував, що Потебня прочитав реферат про «Ізраїльського Змія» на засіданні історико-філологічного товариства в 1879 році, тобто вже невдовзі після того, як Василь Спаський подарував цей рукопис⁷⁰⁶. Однак, мовляв, «крім глухої звістки, про доклад не збереглось майже ніяких відомостей, позаяк протоколи товариства за цей час загублені; а те, що ми знаємо за нього зі сторонніх джерел, радше викликає нашу цікавість, ніж задовольняє її»⁷⁰⁷. Як приклад, Айзеншток наводить цитовані мною свідчення Миколи Сумцова. Справа ускладнюється ще й тим, каже Айзеншток, що «в паперах Потебні ніяких ознак ні цього докладу, ні взагалі знайомства з Сквородою не знаходиться»⁷⁰⁸. Та все ж таки, – продовжує він, – «в одній з друкованих праць («До історії звуків», II, 24–25) зустрічаємо невеличку замітку про Сквороду з посиланням наприкінці на згадану рукопис «Змія Израильского»»⁷⁰⁹. Потім Айзеншток наводить уривки з цієї праці Потебні, а насамкінець робить ось та-

за первое двадцатипятилетие его существования (1876–1902) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1905. – Т. 14. – С. 42.

⁷⁰⁴ Багалей Д. И. Библиографический обзор сочинений Г. С. Сквороды. – С. CVIII.

⁷⁰⁵ Див.: Сумцов Н. Предисловие // Житие Сквороды, описанное другом его, М. И. Ковалинским // Киевская старина. – 1886. – Т. XVI. – Сентябрь. – С. 108.

⁷⁰⁶ Див.: Айзеншток І. О. О. Потебня та українська література // Шляхи мистецтва. – 1921 [на обкладинці: 1922]. – Ч. 2. – С. 97.

⁷⁰⁷ Там само.

⁷⁰⁸ Там само.

⁷⁰⁹ Там само.

кий висновок: «Можна було б помножити цитати, але й наведеного досить для того, щоб оцінити ці мимохідні замітки, що в небагатих словах, «з приводу» розгортають перед нами основні риси філософії Сковороди. Коли до цього додати відомі вже нам погляди Потебні на українську культуру й національність – ми будемо мати повну й ясну уяву про те, що саме читав Потебня про Сковороду»⁷¹⁰. Я теж так гадаю. І коли вже розглядати нотатки Потебні про Сковороду, подані в праці «До історії звуків російської мови», як «ключ розуміння» змісту його реферату, то варто зупинитися на них докладніше.

«Етимологічні нотатки», в яких ідеться про Сковороду, Потебня зробив десь на початку 1879 року, тобто відразу ж після того, як Василь Спаський подарував історико-філологічному товариству рукопис «Ізраїльського Змія». Уперше вони побачили світ на сторінках квітневого числа «Русского филологического вестника» за 1879 рік⁷¹¹, а вже наступного року були передруковані в книзі «До історії звуків російської мови». У цих нотатках Потебня спершу говорить про найславетніший твір Сковороди – пісню «Всякому городу нрав і права». «Ось уже близько ста років, – каже Потебня, – як сліпці співають пісню, якої їх навчив Гр. Сав. Сковорода († 29 жовтня 1794, поблизу Харкова), «Всякому городу нрав і права»; але, звісно, ані вони, ані слухачі не розуміють, що мала на думці «чорна Сковорода», яка пекла «білі млинці», під приспівом:

А мні одна только в сердці думá,
А мні одно только нейдет з умá,
Как бы умерти не без умá.

Можна подумати, що Сковорода був похмурий аскет, який ані на хвилину не забував про час смерті й цим отруїв собі життя, але це неправда. Сковорода вчив з Епікуром, Горацієм, Сенекою, що

sera nimis est vita crastina; vive godie,

що жити – значить бути «веселым и куражным» (пор. укр. про нещасне заміжнє життя: «Я з тобою та ненажилася, / Тільки за тобою

⁷¹⁰ Там само.

⁷¹¹ Див.: Потебня А. А. Этимологические заметки // Русский филологический вестник. – 1879. – № 4. – С. 268–269.

та ізнебулася»), а веселість серця може дати тільки прагнення до невловного «птаха», до «істини», «истой»⁷¹².

В останніх рядках Потебня переказує думки Сквороди, висловлені в листі-присвяті Степану Івановичу Тев'яшову трактату «Ізраїльський Змій», де є і посилання на Епікура, Горація та Сенеку, і цитата з Марціала: «sera nimis est vita crastina; vive godie» (Епіграми, I, 15)⁷¹³. А згадка про невловного птаха – то не що інше, як розказана Сквородою на початку трактату легенда про пустельника й птаха, яку наш старий філософ запозичив зі славетного «Великого зерцала». Ця легенда звучить так: «Пустельник жив у глибокій самотині. Щодня, як сходило сонце, він рушав у великий сад. А в саду жив прекрасний і напрочуд сумирний птах. Пустельник з інтересом споглядав дивовижні риси цього птаха, веселився, ловив його й так непомітно проводив час. Птах навмисно сідав близько, куражив його ловитву й, здавалось, тисячу разів був у нього в руках, та він ніколи не міг його піймати. «Не тужи, друже мій, про те, – казав птах, – що не можеш мене піймати. Ти будеш вік мене ловити, щоб ніколи не піймати, а лише тішитись». Аж ось якось приходить до нього приятель. Привітались, завели дружню розмову. «Скажи мені, – спитав гість, – чим ти в цій глухій пустелі втішаєшся?.. Я б тут помер з нудьги...» ... «А я, – сказав пустельник, – маю дві забавки: птаха й Початок. Птаха я завжди ловлю, хоч ніколи не можу його піймати. А ще я маю тисячу та один ловко заплутаних шовкових вузлів. Я шукаю в них Початок і ніколи не можу розплутати...»⁷¹⁴. Радість самоти, «птаха»-істина, яку ти вічно ловиш без надії колись піймати, шовкові вузли-лабіринти, пізнання природи речей як одна-єдина приступна людині насолода без отрути, словом, життя як вічні пошуки Правди-Початку, безконечне скидання покривал з Абсолютного – усе це важило для Потебні надто багато. Власне кажучи, це була серцевина його розуміння сенсу життя.

І зробивши такий вступ про «птаха»-істину, тобто «істу», Потебня подає етимологію цього улюбленого сквородинського слів-

⁷¹² Потебня А. А. К истории звуков русского языка. II. Этимологические и другие заметки. – С. 24.

⁷¹³ Скворода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 729.

⁷¹⁴ Там само. – С. 734–735. Легенда про пустельника й птаха є також у притчій «Вдячний Єродій».

ця⁷¹⁵. «Укр. *іста*, – каже він, – те, що є, а тому: а) капітал, рос. истинник: не тільки прибили не буде, та й істу втеряємо, Квітка; візьме грошима саму вже істу, а росту й не питає, Квітка; б) суть, *ουσία*: ты существа твоего потерял *исту*, а во всім твоєм тілі наблюдаешь п'яту или хвост, минуя твою точность (= поль. *istność, isty*, суцый, справжній) и потеряв главность» (Сковорода, Разговор о том: знай себе)⁷¹⁶. На думку Сковороди, світ складається з двох натур: видима називається *тварь*, невидима – *іста*, *истина*, *блаженная натура*, *Бог*, *дух*. Ця остання *проймає*, одушевляє твориво і, по своїй волі, тотожній зі всеосяжним законом, знову обертає на грубу матерію, що ми називаємо смертю (Нач. дверь к христ. добронравію)⁷¹⁷. Утім, це є всього лиш інший вид життя, бо, каже Сковорода, «барская умность, будто простой народ есть черный, видится мні смішная, как и умность тих названных философов, что земля есть мертвая. Как мертвой матери рождают живых дітей? И как из утробы черного народа вылупились білые господа?»⁷¹⁸. Сковорода ясно усвідомлював відносність знання, але в межах цієї відносності вважав за можливе пізнання «истой» шляхом вивчення її *символів*, наявних у природі й витворах людської думки)⁷¹⁹.

А далі йде ще одна етимологічна нотатка. Вона присвячена слову «бовваніти»: «Укр. *бованіти* (з *болваніти* з опущенням *в = у* [з *л*] перед приголосним, як у *мова*, *зовиця*, *сонце*, *вохкий*), видітися віддалік. Походження від *болван* прийняте як безсумнівне Афанасьєвим-Чужбинським⁷²⁰; але я додам, що мальовни-

⁷¹⁵ Недарма Сковорода вживав слово «іста» доволі часто. Див.: Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 232, 233, 235, 245, 247, 308, 325, 328, 399, 513, 527, 749, 882.

⁷¹⁶ Потебня цитує тут діалог «Нарцис» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 235].

⁷¹⁷ Пор.: Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 215.

⁷¹⁸ Потебня посилається тут на книгу: Данилевский Г. П. Украинская старина. Материалы для истории украинской литературы и народного образования. – Харьков, 1866. – С. 80. Цитата трохи неточна, бо в Данилевського замість «вылупились» подано «вылонились».

⁷¹⁹ Потебня А. А. К истории звуков русского языка. II. Этимологические и другие заметки. – С. 24.

⁷²⁰ Тут Потебня покликається на «Словарь малорусского наречия» Олександра Афанасьєва-Чужбинського [див.: Афанасьев (Чужбинский) А. С. Словарь малорусского наречия // Собрание сочинений Александра Степановича Афанасьєва (Чужбинского) / Под ред. П. В. Быкова. – Санкт-Петербург, 1892. – Т. IX. – С. 301].

чість і місце народження цього слова ясні тому, кому доводилось помічати віддалік, майже на краю горизонту, стоячий на могилі *бовван*, тобто кам'яну бабу. У Сковороди: «Світ открывает все то, что нам во тмі нісколько болваніло» (Разговор о том: знай себе)⁷²¹; «мы похожи на жителя глубокия Норвегии, который по шестимісячном зимном мракі видит чуть чуть отверзающееся утро и всю тварь, начинающую нісколько болваніть» (ib., розм. 5)⁷²². «Да будут очи твои отверсты на храм сей день и ноць»⁷²³. Тогда они не днем, а только ночью открываются, когда стінь точію и фигура (тобто інакомовлення Біблії) болваніет»⁷²⁴ (Змії Израильській, рукопис історико-філологічного товариства при Харківському університеті)⁷²⁵.

Оці етимологічні нотатки щодо слів «іста» й «бовваніти», як на мене, красномовно підтверджують враження Сумцова від реферату Потебні, присвяченого «Ізраїльському Змієві». Потебня і справді подав блискучий аналіз філософії Сковороди, підкресливши національні особливості мови та мислення старого філософа. Певна річ, у цьому рефераті Потебня, як завжди, пробував пояснити процес формування думки словом. При тому Потебня аж ніяк не обмежувався тільки матеріалом передмови до «Ізраїльського Змія». Прикінцева цитата другої нотатки взята з десятого «преділу» «Ізраїльського Змія» («Про Захаріїв свічник»), а перед тим Потебня цитував десяту пісню «Саду божественних пісень», трактат «Вхідні двері...», діалог «Нарцис». Але головне не це. Головне полягає в тому, що, кажучи: «Сковорода ясно усвідомлював відносність знання, але в межах цієї відносності вважав за можливе пізнання «истой» шляхом вивчення її символів, наявних у природі й витворах людської думки», – Потебня явно корелює свою власну теорію пізнання з теорією пізнання Сковороди. Я б сказав, що він тлумачить Сковороду за власним «образом і подобою».

⁷²¹ Сковорода цитує діалог «Нарцис» [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 257].

⁷²² Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 251.

⁷²³ Третя книга царств 8: 29.

⁷²⁴ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 746.

⁷²⁵ Потебня А. А. К истории звуков русского языка. II. Этимологические и другие заметки. – С. 25.

Та й загалом, Скворода був для Потебні однією з ключових статей української культури. Слід сказати, що Потебня чудово знав не лише пам'ятки нашого фольклору, але й літературну традицію, починаючи від найдавніших часів. Ярема Айзеншток тонко підмітив, що праці Потебні «роблять на читача враження перекладів з української мови; і це враження досягається, розуміється, не мовою і стилем Потебні, таким чітким та виразним, а ряснотою використаного українського матеріалу»⁷²⁶. Не кажу вже про те, що, готуючись перекласти «Одіссею» по-українському, Потебня зробив понад 2500 виписок лексичного матеріалу з Іпатіївського літопису, літопису Самовидця, актів, що їх видавали археографічні комісії, збірників пісень і приказок Чубинського, Головацького, Метлинського, Номиса, Кольберга, Романова, із «Записок о Южной Руси», «Основи», із творів Котляревського, Квітки-Основ'яненка, Гулака-Артемовського, Гребінки, Куліша, Марка Вовчка, Глібова, Манджури⁷²⁷. І це далеко не вичерпний реєстр знаних Потебнею українських письменників. Узяти хоч би літературу старої України. Наприклад, свою дебютну наукову працю – кандидатську дисертацію «Перші роки війни Хмельницького» (1856) – Потебня писав, за власним свідченням, на підставі літопису Самійла Величка⁷²⁸; у рецензії на працю Павла Житецького «Нарис звукової історії української мови» він використав словник Памви Беринди, зазначивши, що мав під рукою видання 1653 року⁷²⁹, і розглянув анонімну поезію про битву під Берестечком «Ой ріко Стиру»⁷³⁰; у рецензії на збірку народних пісень Якова Головацького згадав «приписуваний Мазепі вірш» «Жалься, Боже, України, / Що не в купі маєть сини»⁷³¹, а в лекції 1888 року «Про тропи та фігури взагалі»

⁷²⁶ Айзеншток І. О. О. Потебня та українська література. – С. 94.

⁷²⁷ Див.: Русов А. Отрывки из перевода Одиссеи // Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – С. 539.

⁷²⁸ Див.: [Автобиография Потебни] // Пытин А. Н. История русской этнографии. – Т. III: Этнография малорусская. – С. 421.

⁷²⁹ Див.: Потебня А. А. Разбор сочинения П. Житецкого «Очерк звуковой истории малорусского наречия», Киев, 1876 г. // Отчет о двадцатом присуждении наград графа Уварова (Приложение к XXXIII-му тому Записок имп. Академии наук). – Санкт-Петербург, 1878. – С. 805, 816.

⁷³⁰ Там само. – С. 816–817, 818 прим.

⁷³¹ Див.: Потебня А. А. Рец. на: Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – С. 139.

використав полум'яну публіцистику Івана Вишенського для того, щоб висловити свій протест проти Емського указу імператора Олександра II⁷³².

Одначе з усіх українських письменників, як свідчив Микола Сумцов, Потебня найбільше цінував трьох: Шевченка, Квітку-Основ'яненка й Сквороду. Шевченко взагалі належав до кола найулюбленіших авторів ученого. «З поетів, – писав Сумцов, – Потебня любив Гомера, Шекспіра, Шиллера. Особливо близькими його серцю були Пушкін, Тютчев і Шевченко»⁷³³. Так, у 1884 році, виступаючи з доповіддю «На пам'ять про Т. Г. Шевченка» («В пам'ять Т. Г. Шевченка»)⁷³⁴ на засіданні Харківського історико-філологічного товариства, Потебня, як згадував Сумцов, наголосив, що поезія Шевченка «непорушно зберігає за собою просвітницьке й гуманітарне значення і є плідним життєвим стимулом при всякому піднесенні суспільної моралі»⁷³⁵. І тут-таки Сумцов додає: «З українських письменників старої доби Потебня високо цінував Сквороду і Квітку»⁷³⁶. Здається, Скворода і Квітка у свідомості Потебні завжди стояли поруч. Недаром свою найяскравішу візію Сквороди Потебня змалював у публічній лекції, присвяченій Квітці-Основ'яненку.

Отож, 18 листопада 1878 року, коли відзначали 100-річчя від дня народження Квітки-Основ'яненка, Потебня прочитав у парадній залі Харківського університету публічну лекцію про нього. Ця лекція ніде не була друкована. Більше того, Микола Сумцов стверджував, що жодних матеріалів про неї немає і в паперах Потебні⁷³⁷.

⁷³² Див.: *Потебня А. А. О тропах и фигурах вообще // Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Пoesия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – С. 204–207.*

⁷³³ *Сумцов Н. Материалы для истории Харьковского университета. – С. 48.*

⁷³⁴ Див.: *Приложение к речи Е. К. Редина [«Ученая деятельность Историко-филологического общества при императорском Харьковском университете за первые двадцать пять лет его существования (1877–1902)»]. Список рефератов, читанных на заседаниях Историко-филологического общества при императорском Харьковском университете за первое двадцатипятилетие его существования (1876–1902). – Т. 14. – С. 54.*

⁷³⁵ *Сумцов Н. Материалы для истории Харьковского университета. – С. 50.*

⁷³⁶ Там само.

⁷³⁷ Див.: *Сумцов Н. Ф. Современная малорусская этнография (посвящается памяти А. А. Потебни) // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVII. – Май. – С. 191; Сумцов Н. Материалы для истории Харьковского университета. – С. 51.*

Мовляв, залишилися тільки газетні кореспонденції. Зокрема, докладне повідомлення про лекцію Потебні подала київська газета «Труд»⁷³⁸, а коротка нотатка про неї з'явилася в московській «Газете А. Гатцука»⁷³⁹.

Сумцов помилявся. Серед паперів Потебні насправді був один документ з інформацією про зміст лекції, присвяченої Квітці-Основ'яненку. Маю на думці опис Квітчиного ювілею, зроблений відомим харківським громадським діячем Федором Андрійовичем Павловським (1839–1906). Федір Павловський – син ректора Харківського університету Андрія Федоровича Павловського. Від часів юності він брав участь в українському русі й був добрим знайомим Потебні. Принаймні Гнат Житецький стверджував, що «з кінця 50-х років Потебня приятелював з гуртком харківських студентів, переконаних українців (П. Лобко, А. Шиманов, І. Біликов, М. Жученко, Хв. Павловський, І. Паученко, С. Сукачев, І. Шам, В. Мова та ін.)»⁷⁴⁰. Саме Павловський був ініціатором проведення Квітчиного ювілею 18 листопада 1878 року. Очевидно, він і запропонував Потебні виступити на цьому святі з лекцією. А через кілька днів після ювілею Павловський докладно його описав. Цей опис знайшов у паперах Потебні Ярема Айзеншток.

Ясна річ, поданий Павловським опис лекції Потебні не може претендувати на цілковиту достеменність. Недарма Павловський просив у професора вибачення «за неповноту, незв'язність, а може, й неточність переказу змісту його лекції», мовляв: «ми не робили ніяких заміток і пишемо те, що згадалось після кількох днів»⁷⁴¹. Отже, коментує ці слова Айзеншток, Павловський «цілком натурально докладніше викладав те, що його найбільше зацікавило, на що й сам лектор хотів звернути найбільшу увагу слухачів...»⁷⁴².

⁷³⁸ Див.: Сумцов Н. Ф. Современная малорусская этнография (посвящается памяти А. А. Потебни) // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVII. – Май. – С. 191. У бібліографії Потебні 2005 року ця публікація фігурує під номером 871, але бібліографи на власні очі її не бачили [див.: Олександр Опанасович Потебня (до 170-річчя з дня народження): Бібліографічний покажчик / Уклад.: В. Ю. Франчук, Ф. Х. Широкоград, Ю. Ю. Полякова. – Харків, 2005. – С. 104].

⁷³⁹ Див.: Сумцов Н. Материали для истории Харьковского университета. – С. 51. У бібліографії Потебні 2005 року ця публікація не віднотована.

⁷⁴⁰ Житецький Ігн. О. О. Потебня і харківська громада в 1861–63 рр. (із щоденника та листування В. С. Гнилосирова). – С. 73.

⁷⁴¹ Айзеншток І. О. О. Потебня та українська література. – С. 95.

⁷⁴² Там само.

А далі подає цю лекцію Потебні в записі Павловського: «З спокоєм і без пристрасті, як справжній вчений, професор звернув увагу на те, що мова яко засіб творення думки (а зовсім не засіб одягти думку в одіж згука, як це дехто думає), як орган думки, повинна користуватися повною пошаною і охороною, а всякі заходи, скеровані проти якої б не було мови, якого б не було діалекта, повинні бути скасовані... Насилувати мову – значить насилувати думку»⁷⁴³. Хочу наголосити на тому, що ці слова лунали в парадній залі Харківського університету в часи найжорстокішої заборони української мови, через два з половиною роки після Емського указу. Пом'януто, це був перший публічний виступ у Російській імперії проти Емського указу, виступ, що пролунав усього через кілька місяців після появи в Женеві славенної брошури Михайла Драгоманова «La littérature oukrainienne, proscrite par le gouvernement russe» («Українська література, проскрибована російським урядом»)⁷⁴⁴, з якою той планував виступити в травні 1878 року на паризькому Міжнародному літературному конгресі. Далі Потебня говорив, що українська мова – це мова, якою користується понад 10 мільйонів людей, і її слід усіляко підтримувати й вивчати: «...Коли ми хочемо вийти в стосунки з народом задля добродійного впливу на нього, коли ми хочемо пізнати його душу..., нам треба до тонкості вивчити мову народу...»⁷⁴⁵. На думку Потебні, чудовим прикладом для всіх тут може бути Квітка-Основ'яненко, бо «він досконально володів мовою свого народу, і це дало йому ключа до розуміння народу»⁷⁴⁶. А далі зринає дуже прикметна згадка про Сковороду: «Друга знаменита людина України, філософ Сковорода, говорив, що сон – це життя. Народ спить, але не мертвим сном. Квітка ж довів, що народ не спить, а в ньому йде рух»⁷⁴⁷. І далі каже про Квітку: «Основою його діяльності було вивчення оточення, в якому він жив, і любов до нього. Це був розумний консерватор, але не в тому розумінню, в якому це слово звикли вживати. Так звані консерватори поводяться відносно народного життя часто цілком революційно, руй-

⁷⁴³ Там само.

⁷⁴⁴ Див.: La littérature oukrainienne, proscrite par le gouvernement russe: rapport présenté au Congrès littéraire de Paris. – Geneva, 1878.

⁷⁴⁵ Айзеншток І. О. О. Потебня та українська література. – С. 95.

⁷⁴⁶ Там само.

⁷⁴⁷ Там само.

нуючи все, що створило це життя. Як в ділі виховання дитини неможливо визнавати голову дитини за якусь «*tabula rasa*», на якій пиши, що хочеш, так і в ділі розвитку народу необхідно визнати користь розумного консерватизму. Необхідно будувати на тих підвалинах, які створило життя народу. Тому не можна не цінити таких людей, як Квітка, які піклувались про економію, про заховання того, що створено народом»⁷⁴⁸.

Закінчивши виклад Павловського, Айзеншток від себе додав, що це – всього лиш «дуже слабенька копія гарної картини», бо мова викладу незграбна, а деякі його місця важко зрозуміти. Наприклад, Айзеншток не зрозумів тези про «користь розумного консерватизму»⁷⁴⁹. Зрештою, так воно і є. Зрозуміти, що мав на думці Потебня, говорячи про Квітчин «розумний консерватизм», так само, як і сенс його згадки про Сковороду, доволі важко. Але тут у великій пригоді нам буде ще одне джерело, яке подає докладний зміст лекції Потебні й про яке досі ніхто з науковців не згадував. Маю на увазі четверте число драгоманівської «Громади» за 1879 рік, власне кажучи, матеріал під назвою «Грунт, книжка та «препятствія» (листи й уваги про новини на Україні)». Цей матеріал анонімний, але, судячи з манери письма, його автором був сам Драгоманов, який переказав інформацію не названого на ім'я «дописувателя». Хто це міг бути, я не знаю. Отже, тут сказано таке: «18 ноября 1878 р. одбулося в Харкові 100-літнє святкування зі дня народження славного українського письменця Григорія Федоровича Квітки, *Грицька Основ'яненка*. Перша думка про те святкування належала харківському земському діячеві Федорові Павловському, недавньому студентові Харківського університету, обивателю здавна города Харкова і за останній час земцеві»⁷⁵⁰. Далі сказано, що одним із центральних заходів цього ювілею була публічна лекція професора Потебні, яка розпочалася о першій годині дня в парадній залі університету. Її тема звучала просто: «Григорій Федорович Квітка (1778–1843)». Потебня розглянув у ній п'ять питань: «Деякі біографічні речі про покійного. Огляд літературної діяльності Квітки. Як

⁷⁴⁸ Там само.

⁷⁴⁹ Там само. – С. 96.

⁷⁵⁰ [Драгоманов М.] Грунт, книжка та «препятствія» (листи й уваги про новини на Україні) // Громада. Українська збірка, впорядкована Михайлом Драгомановим. № 4. – Женева, 1879. – С. 242.

відносились до нього критика 40-х років. Квітчина мова у писаннях. Чого стоїть Квітка в історії свого краю?»⁷⁵¹. А далі йде виклад лекції Потебні, куди ґрунтовніший за виклад Павловського: «Вельми зручно й оригінально почав він здалеку проводити свою мисль, навпроти становлючи всіма зажиті поняття про елементи революційні й консервативні в житті державнім і народнім. Він каже, консерватизм в найліпшій смислі послугує до захорони й збереження сил народних, котрі тим або іншим побитом виявляють себе визисканням духа народного, моральної його природи. Революційні ж сили, ніби гніт, висячі над народом, чи то в ролі державного уряду, або й просто в ролі пануючої народності, руйнують, нищать той лад, важуться зламати, знесилити міць того духу народного. У такій боротьбі, порівнює він далі, склалося історичне життя українського народу. З ким тільки народ сей не жив, хто їм не обладав, кожне хилилося до того, аби зламати, підвернути під себе його сили, асимілювати, як то кажуть, вияви національного його духу як в домовім, господарським, політичним, духовнім і взагалі в культурнім побиті. Квітка своїми українськими утворами належить тим до консервативного напрямку, котрий встоює, боронить, оберігає сили народні, і в тім його велика заслуга. Він дає нам в більшій частині своїх прозаїчних оповідань такі чисті, непопсовані типи з народу, такі глибоко симпатичні характери українського жіноцтва, які не втратили ще й досі, в лютий запеклій боротьбі з революційними силами державними, поваги до себе, загальнолюдської шани й почесті»⁷⁵². І далі: «Докоряли Квітці сучасні йому люди, що він, вживаючи українську мову в своїх утворах, пише для самих хіба лакеїв, для простого люду. Квітка ж у листі до деяких московських письменців каже, що списувати народ свій, його побит, його надії, горе й радощі не на рідній йому мові – чиста мука. Шановний професор додав від себе, що Квітка писав свої українські твори не задля лакеїв, але задля тих, що обладали лакеями, щоб через те закидалася межи панством і мужицтвом та незмірна безодня в житті й розуміннях, яка постала поміж їх і віддалила одних від других»⁷⁵³.

І коли мова заходить про оцю «незмірну безодню» між елітою та народом, сформовану віками української історії, Потебня кількома

⁷⁵¹ Там само.

⁷⁵² Там само. – С. 243–244.

⁷⁵³ Там само. – С. 244.

штрихами змальовує надзвичайно яскравий образ Сковороди як приклад не лише «розумного консерватизму», але й незалежності людського духу від зовнішніх обставин. У візії Потебні Сковорода постає справжнім символом свободи, що за умов усеосяжної неволі неодмінно набуває виразних рис громадянського спротиву: «Озираючи стани людей того часу, чужинство й відрізненість українського панства від простого народу, д. Потебня не міг обійти словом сучасника Квітчиного, 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: була в житті чоловічому такий час, коли ніяка прихильність, ні любов найщирша, ніже сім'я не повинні вдержати чесного чоловіка й громадянина від його обов'язку»⁷⁵⁴.

Оцей образ Сковороди Потебня, поза всяким сумнівом, накидав на самого себе. Я хочу сказати, що не тільки інші люди, але й сам він бачив себе «другим Сковородою», філософом-самітником, який, розгадуючи символи, пізнає самого себе, тобто шукає відповідь на питання: хто ми, звідки ми, куди ми йдемо? І пошуки природи речей, пошуки правди є не лише сенсом його приватного життя, але й рішучим громадянським чином. Услід за кирило-мефодіївськими братчиками Потебня міг би сміло повторити слова Христа: «Спізнаєте правду, і правда визволить вас»⁷⁵⁵.

Як писав іще Дмитро Овсянико-Куликовський, Потебня «по суті й передовсім – філософ із дуже широким засновком ідей, який виховав свій розум, щедро наділений від природи, глибоким вивченням Канта, Гербарта, В. Гумбольдта й інших і який узагалі стояв на висоті сучасної філософської думки»⁷⁵⁶. Звісно, Потебня ніколи не читав в університеті лекцій із філософії, але філологічні матерії він розгортав у питоми філософській стратегії. Про це прямо писав Аркадій Горнфельд: «У лекціях з теорії словесності не могли, ясна річ, мати місця ті «вічні питання», що становлять офіційний предмет філософа й теолога, – але саме ці питання становили тло багатьох

⁷⁵⁴ Там само. – С. 245.

⁷⁵⁵ Євангелія від св. Івана 8: 32.

⁷⁵⁶ Овсянико-Куликовський Д. А. А. Потебня, как языковед-мыслитель // Киевская старина. – 1893. – Т. XLII. – Июль. – С. 32.

лекцій – та ще в якій формі, в якій обробці!.. З палаючими очима, із задумливою посмішкою, з хвилюванням людини, яка говорить про «найважливіше», професор ділився з учнями продуманим, пережитим, намагався долучити їх до свого власного світогляду, до власного розуміння істини»⁷⁵⁷. Недарма ж філологія Потебні в пізніших інтерпретаціях не раз і не два поставала в суто філософській площині. Пригадаю хоч би Андрія Белого, який проводив пряму паралель між Потебнею та Ніцше. «Сенс усієї діяльності Потебні, – писав він, – з'ясувати «іrrраціональне коріння особистості» у творчості слів; по суті він проробляє ту саму роботу, що й Ніцше; останній розкриває трагічну глибину невоплочénного під олімпійською маскою грецького народу; перший розкриває трагічну глибину невоплочénного під кристалічною чіткістю раціонально вираженого, довівши іrrраціональність самого слова, цієї умови всякого вираження...»⁷⁵⁸.

Зрештою, і сам Потебня недвозначно говорив про те, що філологія, а найперше мовознавство, – то не що інше, як спроба вирішення «основного питання всякого знання: звідки й, наскільки можна судити з цього, куди ми йдемо»⁷⁵⁹. Іншими словами, це спроба філософського самопізнання. Чому саме так? Тому що це впливає із самої природи людської думки. «Мислити інакше, як по-людському (суб'єктивно), – писав Потебня, – людина не може. Якщо розуміти під мисленням ту частину розумової діяльності, яка оприявнюється в мові, то воно є створенням стрункого, спрощеного цілого з напливу сприймань. Уявити собі таке творення думки чимось іншим, ніж творенням за власним «образом і подобою», ніж внесенням у пізнаване рис пізнавача, ми не в змозі; але риси пізнавача змінюються в певному напрямку, завдяки чому можлива історія думки і її людиноподібності, чи, без hendiadys, історія людиноподібності думки»⁷⁶⁰. А що це означає конкретно? Потебня пояснював так: «Річчю ми називаємо зв'язку явищ (рис, сил), що її розглядаємо окремо від інших зв'язок. Єдність цієї зв'язки полягає в тому, що ми змушені... відносити її явища-складники до однієї

⁷⁵⁷ Стаття А. Горнфельда о лекциях А. А. Потебни (в 335 № Харьк. Вед. 1891 г.) (Из воспоминаний бывшего студента). – С. 19.

⁷⁵⁸ *Белый А.* Мысль и язык (Философия языка А. А. Потебни) // Логос. – 1910. – Кн. 2. – С. 246.

⁷⁵⁹ *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике. III. Об изменении значения и заменах существительного / Издание М. В. Потебни. – Харьков, 1899. – С. 1.

⁷⁶⁰ Там само. – С. 588.

серцевини, субстанції, до чогось, що уявляємо носієм і джерелом (причиною) цих явищ. Отже, у думці про субстанцію маємо думку про причинність. Це «щось» пізнаване тільки у своїх заступленнях, тобто в явищах; саме ж по собі воно перебуває за межами пізнання. Як метонімічно ми кажемо «читати Гомера», тобто приписувані йому твори, так само метонімічно ми кажемо: «пізнавати себе», тобто в наших оприявненнях...»⁷⁶¹.

І ця засаднича «метонімічність» нашої думки означає те, що пізнавати себе ми можемо лише шляхом пізнання світу – і навпаки. «Пізнання світу, – каже Потебня, – є водночас пізнанням нашого я. Щоб дійти до поняття про наше я як про змінне явище, потрібен довгий звивистий шлях, чиї моменти є водночас моментами світобачення. Цей шлях можна уявити у вигляді відцентрової спіралі. Мірилом усього є людина, тобто її спостереження над собою. Поняття про причини явищ зовнішньої природи є перенесенням назовні й допасуванням спостережень над причинами у сфері особистого життя, у сфері я, а я пізнає себе у своїх зовнішніх проявах»⁷⁶². Зрештою, самé поняття про наше я – це наслідок тривалого спостереження людини за своїми власними зовнішніми проявами. «Щоб дійти до думки про наше я як про нашу душевну діяльність, як про щось немислиме поза цією діяльністю, потрібен був довгий круговий шлях. Він пролягав через спостереження тіні, віддзеркалення людського образу у воді, через сновидіння й хворобливі стани, коли «людина виходить із себе», до створення поняття про душу як про двійник і супутник людини, що існує поза нашим я...»⁷⁶³. А в такому разі наше пізнання «можна уявити як безконечне знімання покриттів істини»⁷⁶⁴. Це і буде ота сквородинська ловитва прекрасного «птаха»-істини без надії його піймати, справжнє (найвище!) призначення людини, її «забава», її щастя. І дуже прикметно, що для обох філософів ловитва «птаха»-істини – то герменевтика, тобто роздуми над символічною природою слова. Тільки для Сквороди це слово сакральне, а для Потебні – слово як таке.

⁷⁶¹ Там само. – С. 2–3.

⁷⁶² Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – С. 444.

⁷⁶³ Там само. – С. 398.

⁷⁶⁴ Там само. – С. 399.

Мені здається, що найкраще ця проблематика була викладена в лекціях Потебні кінця 1880-х років, як вони переказані його учнем Василем Харцієвим. Потебня говорив у них про те, що шлях людського пізнання – це повсякчасне долання антропоморфності нашого образу світу, тобто шлях виокремлення нашого *я* з усього навколишнього. «Цей процес розвитку світогляду шляхом виокремлення з нього свого людського *я* безконечний... І в цьому вічному процесі виокремлення людського *я* відбувається самопізнання й пізнання світу в вузькому сенсі»⁷⁶⁵. «Але, – продовжував Потебня, – як можливе таке самопізнання, коли наше *я* й наше *не-я* – це безугавний плин, зміна, коли те, що *я* хочу пізнати, у мить пізнання не існує? З цього приводу Гете казав: «Пізнай себе! Що це означає? Це означає: будь і в той же час не будь. Цей вислів добрих мудреців, попри всю свою стислість, криє в собі внутрішню суперечність. Пізнай себе! Яка в цьому користь? Якщо *я* себе пізнаю, *я* мушу тут-таки щезнути (перестати бути самим собою)». Цю суперечність, що є в понятті самопізнання, можна усунути таким чином: по-перше, *я* не є чимось постійним і непорушно існуючим, таким, що споглядає само себе та щось інше, а *я* є така ж частина плину, що відбувається в нас, як і та частина, яку ми спостерігаємо поза нами. Це не субстанція, а явище. Справжня субстанція незмінна, а *я* – величина змінна. Ми пізнаємо не своє теперішнє, невловне, а своє минуле; точно так само ми пізнаємо тільки минуле світу, речей»⁷⁶⁶. Отже, – продовжує Потебня, – «всяке пізнання за своїм єством історичне... А як можливе самопізнання в цьому сенсі, тобто в сенсі пізнання свого минулого? На це знову знайдемо відповідь у Гете: як можна примудритися пізнати самого себе? Самоспогляданням? Ні! (Спроби самопізнання шляхом безпосереднього самоспоглядання неможливі) Дій, і ти на ділі пізнаєш, хто ти, що в тобі є... Першообразна й до того ж спонтанна дія, що її передбачає самосвідомість, полягає в тому, що стан нашого *я*, безугавно зникомий, залишає відчутні сліди в членороздільному звуці. Сприйняття течуть крізь нас, немовби вода крізь водомір, і час від часу в нашому *я* прокручується якесь колесо й наш організм

⁷⁶⁵ Харцієв В. Основы поэтики А. А. Потебни // Вопросы теории и психологии творчества. – Санкт-Петербург, 1910. – Т. 2. – Вып. 2. – С. 20.

⁷⁶⁶ Там само.

видає звуки»⁷⁶⁷. Ці звуки, тобто слова, не є думка, але вони поєдані з думкою. «Звук стає натяком, знаком минулої думки. У цьому сенсі слово об'єктивує думку, ставить її перед нами, є тим ділом, без якого неможливе самопізнання»⁷⁶⁸. Отже, слово – це символ думки, і пізнати себе та світ можна тільки в слові. «Світ, – пояснював Потебня, – постає перед нами лише як перебіг змін, що відбуваються в нас самих. Виконуване нами завдання полягає в безугавному відмежуванні того, що ми називаємо своїм я, і всього іншого не-я, світу у вужчому сенсі. Пізнання свого я – це інший бік пізнання світу, і навпаки»⁷⁶⁹. Ось що означає теза Потебні: «слово – це засіб розуміти іншого настільки, наскільки воно є засіб розуміти самого себе»⁷⁷⁰, чи інакше: «Мова – це засіб розуміти самого себе»⁷⁷¹.

Певна річ, уся діяльність Потебні як науковця – це грандіозна спроба самопізнання. І обставиною першорядної ваги є те, що це самопізнання він здійснює на ґрунті своєї рідної української мови. «Обставинами мого життя, – писав учений, – обумовлене те, що в моїх наукових заняттях моєю вихідною точкою, часом помітною, часом непомітною для інших, була українська мова й українська народна словесність. Якщо б ця вихідна точка й пов'язане з нею почуття не були мені дані і якби я виріс поза зв'язком із переказом, то, мені здається, навряд чи я став би займатися наукою»⁷⁷². Саме українська мова є для Потебні ключем розуміння природи речей і самого себе. Я б ризикнув сказати, що для Потебні українська мова була тим самим, чим була Біблія для Сковороди, – «символічним тайнообразним світом». У цьому сенсі онтологія Потебні дуже нагадує мені онтологію Сковороди. Сковорода розрізняв «три світи»: малий (людина-мікрокосмос), великий (макрокосмос) та символічний (Біблія). Потебня так само розрізняє «три світи»: людина (я), навколишній світ (не-я) та «світ символів» (мова). І всі ці три світи

⁷⁶⁷ Там само. – С. 21.

⁷⁶⁸ Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – С. 26.

⁷⁶⁹ Там само. – С. 25.

⁷⁷⁰ Потебня А. Мысль и язык. 2-е изд. – С. 138.

⁷⁷¹ Там само. – С. 145.

⁷⁷² Автобіографія Александра Потебни // Потебня О. Мова. Національність. Денаціоналізація: статті і фрагменти / Упорядкування і вступна стаття Юрія Шевельова. – Нью-Йорк, 1992. – С. 50.

можливі лише в акті *самопізнання*, свого роду вдивляння в дзеркала символів. Якщо й справді, за словами Олександрі Єфименко, Скворода перетворював самопізнання на «чарівний ключ до всіх таємниць усього суцього»⁷⁷³, то те саме робив і Потебня, а проблема *символізму* мала для обох мислителів фундаментальний характер.

Скворода трактував приступні людині образи як безконечну вервечку символів Абсолютного, і Потебня вважав символізм визначальною рисою людської мови. «Символізм, – писав він, – уже на самому початку людської мови відрізняє її від звуків тварин і від вигуків»⁷⁷⁴. На його думку, «внутрішня форма» слова, зрозуміла як «стосунок змісту думки до свідомості», що «показує, як людина уявляє свою власну думку»⁷⁷⁵, – це не що інше, як символ. Слово, каже Потебня, має два змісти: об'єктивний і суб'єктивний. Перший, той, що його «можна назвати найближчим етимологічним значенням слова, завжди містить у собі тільки одну ознаку; другий – суб'єктивний зміст, у якому ознак може бути багато. Перший – це знак, символ, що заступає для нас другий»⁷⁷⁶. На ідеї символізму Потебня вибудовує й опозицію поетичної та прозової мови. «Символізм мови, – писав він, – мабуть, можна назвати її поетичністю; і навпаки, забуття внутрішньої форми видається нам прозаїчністю слова»⁷⁷⁷. Загалом, ество символізму в Потебні можна виразити формулою Віктора Шкловського: «Здатність одного й того самого слова пов'язуватися через внутрішню форму з різними речами, набувати нового значення, Потебня назвав символічністю слова»⁷⁷⁸.

Ясна річ, це аж ніяк не означає, що Потебня й Скворода однаково розуміли структуру слова чи образу. Спільне тут хіба те, що ця структура і в одного, і в другого тричленна. Скворода розрізняв у словах-образах «символічного світу» три складники: «простий образ» («образ простый»), «твірний образ» («образ образующий»), «утворюваний образ» («образ образуемый»). Дмитро Чижевський колись слушно казав, що в такий спосіб Скворода розрізняє «про-

⁷⁷³ Ефименко А. Я. Личность Г. С. Сквороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 5 (25). – С. 425–426.

⁷⁷⁴ Потебня А. Мысль и язык. 2-е изд. – С. 104.

⁷⁷⁵ Там само. – С. 102.

⁷⁷⁶ Там само. – С. 101–102.

⁷⁷⁷ Там само. – С. 177.ф

⁷⁷⁸ Шкловский В. Потебня // Поэтика. Сборники по теории поэтического языка. I–II. – Петроград, 1919. – С. 3.

сте, голе буття», «буття в функції зображення» та «захований сенс образу»⁷⁷⁹. Взяти для прикладу образ неба. Як уважає Сковорода, є «небо просте, твірне й небо небес»⁷⁸⁰. «Просте небо» – це *знак* «неба твірного», а те, у свою чергу, – *знак* «неба небес», тобто «образу утворюваного», чи архетипу⁷⁸¹. І думка Сковороди-герменевта рухається від простого образу до твірного, а від нього до архетипу. Тим часом тричленна структура слова чи образу в Потебні інакша. «Усяке вдале етимологічне дослідження, – писав він, – приводить нас до того відкриття, що за значенням певного слова перебуває уявлення, образ... Загалом, ми можемо сказати, що від початку, під час свого виникнення, усяке слово без винятку складається з трьох елементів: по-перше, з членороздільного звуку, без якого слово не існує; по-друге, з уявлення і, по-третє, зі значення слова»⁷⁸².

А чи можна це все-таки трактувати бодай почасти як наслідок впливу Сковороди на Потебню? Свого часу Чижевський, говорячи про символіку Сковороди, дуже-дуже обережно зауважив: «Не стоячи в генетичному зв'язку з українськими романтиками XIX віку, Сковорода висловлює низку думок, що їх ми зустрінемо і в Куліша, Костомарова, П. Юркевича, та, може, навіть у Потебні, – в цьому типовість та характеристичність постаті Сковороди для української духової історії...»⁷⁸³. Пізніше Олесь Білодід та Сергій Кримський прямо проведуть паралель між структурою образу в Сковороди та структурою слова в Потебні⁷⁸⁴.

На відміну від Чижевського, я гадаю, що генетичний зв'язок між Сковородою, романтиками й Потебнею був. Принаймні лінія: «Сковорода – Метлинський – Потебня» виглядає цілком реалістичною. Та все ж таки я не наважуся говорити, що Потебнева

⁷⁷⁹ Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2004. – С. 48.

⁷⁸⁰ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 604.

⁷⁸¹ Див.: Ушкалов Л. Що таке образ? // Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. – Харків, 2014. – С. 34–52.

⁷⁸² Потебня А. А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. – С. 122–123.

⁷⁸³ Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – С. 54.

⁷⁸⁴ Див.: Білодід О. І., Кримський С. Б. О. О. Потебня і філософська традиція // Наукова спадщина О. О. Потебні і сучасна філологія. До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні. – Київ, 1985. – С. 7–8.

морфологія слова має генетичний зв'язок з морфологією образів «символічного світу» Сквороди. Не підлягає ані найменшому сумніву, що філософія мови Потебні впливає з Гумбольдта. Зокрема й Потебневє уявлення про «внутрішню форму слова» куди ближче до поняття «*innere Sprachform*»⁷⁸⁵, аніж до відповідних понять Сквороди. Принаймні у праці «Думка і мова», де Потебня вперше виклав своє уявлення про структуру слова, зазначивши: «У слові ми розрізняємо: *зовнішню форму*, тобто членороздільний звук, *зміст*, об'єктивований за допомогою звука, і *внутрішню форму*, чи найближче етимологічне значення слова, той спосіб, яким виражається зміст»⁷⁸⁶, – він рясно покликався на німецькі джерела (Гумбольдт, Гербарт, Дробіш, Жан-Поль, Лацарус, Лютце, Штайнталь), а про Сквороду не згадав жодного разу. Якщо в цих уявленнях Потебні і є щось питомо українське, так це те, що Потебнева філософія мови на значну міру віддзеркалює природу українського народнописанного слова з його дуже виразним символізмом. «Звісно, – писав Потебня, – символізм, інакомовність явну... й приховану не можна вважати особливостями тільки української народної пісні... Але, попри це, якраз особливій інтенсивності цього явища в українських піснях варто приписати те, що воно багатьом впадало в око саме в них»⁷⁸⁷. Недарма перші праці Потебні присвячені пошукам символічного значення слів і образів народної поезії⁷⁸⁸. Можливо, як уважав Іван Франко, Потебня навіть «трохи перебільшує обсяг символізму в українських і загалом в слов'янських піснях народних»⁷⁸⁹. Так чи інакше, «особлива інтенсивність» символізму

⁷⁸⁵ Див.: *Фізер І.* Психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні: Метакритичне дослідження. – Київ, 1996. – С. 60–64. Пор.: *Фізер І.* Естетична теорія Олександра Потебні: дериват «берлінської школи» чи концептуальне переосмислення її основних тверджень? До 100-ліття з дня смерті О. Потебні 1835–1891 // *Сучасність*. – 1991. – Ч. 12. – С. 37–45.

⁷⁸⁶ *Потебня А.* Мысль и язык. 2-е изд. – С. 178.

⁷⁸⁷ *Потебня А. А.* Рец. на: Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – С. 144.

⁷⁸⁸ Див.: *Пытин А. Н.* История русской этнографии. – Т. II: Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. – Санкт-Петербург, 1890. – С. 152.

⁷⁸⁹ *Франко І.* Нові праці про Україну [рец. на: А. А. Потебня «Объяснения малорусских и сродных народных песен», т. II; Н. П. Дашкевич «Отзыв о сочинении г. Петрова «Очерки истории украинской литературы XIX стол.» і др.] // *Франко І. Я.* Зібрання творів: У 50 т. – Київ, 190. – Т. 27: Літературно-критичні праці (1886–1889). – С. 190.

українського народнопісенного слова цілком могла накласти свій відбиток на уявлення Потебні про морфологію слова як такого. Зрештою, він і сам проводив чітку паралель між піснею та словом: «Що б не здавалося нам, тим, хто вийшов із колишньої колії, та в усякому разі для творця пісні стосунок між образом і найближчим значенням був цілком певним, тобто образність була саме засобом творення думки, як у слові уявлення є засобом значення»⁷⁹⁰.

Принаймні справа не тільки в тому, що у своїх ранніх працях Потебня перебував на засадах міфологізму, оскільки це була доба «цілковитого панування Гримма та його школи»⁷⁹¹. Потебня і пізніше буде рішуче обстоювати засади міфологізму й сперечатися з тими, хто не хотів розглядати слово як символ і заперечував саму можливість шукати розгадку психології людини шляхом аналізу мови. Одним із них був Герберт Спенсер. «Відмовлятися від вивчення явищ духу шляхом безпосереднього спостереження, – писав він, критикуючи міфологів, – щоб вивчати їх шляхом опосередкованим, за допомогою вивчення явищ мови, значить неодмінно й неунікнено вводити додаткові джерела помилок. У трактуванні розвитку думок є свої причини заблудів і помилок. У трактуванні слів і граматичних форм так само є свої власні причини заблудів і помилок. А тому споглядати розвиток духу через розвиток мови означає наражатися на подвійний ризик... Звісно, свідчення, взяті з розвитку слів, корисні як побічні, допоміжні свідчення; але самі по собі вони мають лише дуже незначну корисність і не можуть дорівнювати за своїм значенням свідченням, узятим з розвитку ідей. Тому метод міфологів, які у своїй аргументації виходять із тих явищ, які дають нам символи, замість того, щоб виходити з тих явищ, які дають нам самі речі, є метод помилковий, такий, що веде до заблудів»⁷⁹². Коментуючи ці міркування, Потебня не шкодує іронії. Виходить, каже він, що міфологи схожі «на того собаку з байки, який ніс через кладку шматок м'яса, побачив у воді місяць, подумав, що то сир, кинувся за ним у воду, своє м'ясо впустив, а місяця

⁷⁹⁰ Потебня А. А. Рец. на: Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – С. 145.

⁷⁹¹ Див.: Пытин А. Н. История русской этнографии. – Т. II: Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. – Санкт-Петербург, 1891. – С. 150.

⁷⁹² Спенсер Г. Основания социологии / Пер. с англ. – Санкт-Петербург, 1876. – Т. I. – С. 482.

не схопив. Тільки невже міфологи аж такі дурні, що судять про місяць за його відображенням? Питаю: яким шляхом безпосереднього спостереження, поминаючи символи й уникаючи подвійних помилок, Спенсер, а за ним і ми дізнаємось про такий феномен духу, як вірування мешканців берегів Ориноко, що «роса – це плювки зірок»? Якби це вірування втілилось у величному зображенні, то останнє було б символом, який до того ж вимагає для розуміння словесного пояснення. Але було інакше: мандрівник дізнався про це від місіонера зі слів туземців і пропустив зміст оцих слів крізь свою мову, тобто (що ясно всякому, хто знайомий із тезою про нерівність одного слова іншому) змінив зміст вірування разом з його формою. Чи це і є пізнання речей, а не символів? Чужа душа – темний ліс, а тим паче душа далекої стародавньої людини. Що в ній, про це можна судити тільки за знаками, головним з яких є слово, за знаками, потрактованими змістом нашої власної думки, тобто нашої власної мови»⁷⁹³.

І оця теза про «нерівність одного слова іншому» виводить нас на ще одну фундаментальну ідею, яка ріднить Потебню зі Сквородою, – «нерівна рівність». Ясна річ, тут ідеться не лише про слова. «Нерівна рівність» – принцип універсальний. Його можна сформулювати так: усі речі рівні, тому що вони різні. Я б сказав, що це візія світу як складної й прекрасної єдності протилежностей, уявлення про те, що світ можливий лише тоді, коли він розмаїтий. Про те, як розумів цю ідею Потебня, чи не найкраще розказав у своєму автобіографічному романі «За чужий гріх», виданому в Катеринославі 1907 року, його учень Дмитро Яворницький. Мовляв, професор стверджував: «І всесвітня історія, і мировий розум, і сама природа – все являє нам, що все жило й усе живе в різноманітності, а не в одноманітності. Різноманітність в природі – це її краса; різноманітність людського роду – це багатство талану чоловіка; різноманітність порозуміння й розуму чоловічого – це основа прогресу й культури»⁷⁹⁴. Зайве казати, наскільки ці міркування близькі до того образу Абсолютного, що його змалював Скворода

⁷⁹³ Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. III. Об изменении значения и заменах существительного / Издание М. В. Потебни. – Харьков, 1899. – С. 1–2 прим.

⁷⁹⁴ Цит. за: Чехович К. Олександр Потебня – український мислитель-лінгвіст. – Варшава, 1931. – С. 39.

да в діалозі «Буквар миру»: «Бог схожий на багатий фонтан, що наповнює різні посудини за їхньою вмістимістю. А над фонтаном ось такий напис: «*Нерівна всім рівність*». Лються з різних трубок різні струмені в різні посудини, що стоять довкола фонтана. Менша посудина має менше, але вона однакова з більшою тим, що так само повна»⁷⁹⁵.

Та, ясна річ, ідею «нерівної рівності» Потебня найчастіше розробляє в ділянці філософії мови. При тому вона залишається, як б сказав, константою поглядів Потебні на мову, починаючи від праці «Думка і мова» і закінчуючи роботою «Мова і народність», опублікованою вже після смерті вченого. Так, у «Думці і мові» Потебня писав: «Саме подрібнення мов з погляду історії мови не можна назвати падінням; воно не згубне, а корисне, тому що, не усуваючи можливості взаємного спілкування, надає загальнолюдській думці різнобічності»⁷⁹⁶. І наче відлуння цієї самої думки звучать слова з праці «Мова і народність»: «Розглядаючи мови як глибоко відмінні системи прийомів мислення, ми можемо очікувати від здогадної заміни в майбутньому різних мов однією загальнолюдською тільки пониження рівня думки. Якщо об'єктивної істини немає, якщо доступна для людини істина є тільки стремління, то зведення різних напрямків стремління до одного не є виграшем»⁷⁹⁷. Мені здається, що це «нерівна рівність» Сковороди, подана в системі координат кантіанства.

Саме тому Потебня рішуче заперечував думку Макса Мюллера про те, що для розвитку європейської цивілізації цілком достатньо чотирьох мов: французької, німецької, англійської й італійської⁷⁹⁸. З цього приводу, як свідчив Микола Сумцов, Потебня казав: «Мови становлять свого роду органи думки й підходять до неї з різних боків, а тому, досягнувши єдності мов, ми були б у програвші. Тепер ми підходимо до думки з різних боків і виражаємо її зміст з різних

⁷⁹⁵ Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – С. 669.

⁷⁹⁶ Потебня А. Мысль и язык. 2-е изд. – С. 9.

⁷⁹⁷ Потебня А. А. Язык и народность // Вестник Европы. – 1895. – Кн. 9 (Сентябрь). – С. 11.

⁷⁹⁸ Див.: Потебня А. А. Язык и языки, по поводу статьи Макса Мюллера (Deutsche Rundschau, 1881, № 11) // Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / Издание М. В. Потебни. – С. 623–630.

поглядів, а тоді мусили б задовольнитися одним її боком. Уся єдність звелася б на те пожирання одне одного, яке виражене українською приказкою: «коза дере лозу, а вовк – козу, а вовка – мужик, а мужика – жид, а жида – пан, а пана – юриста, а юристу – чортів триста»⁷⁹⁹.

Та, мабуть, найбільш виразно ця думка лунає в рецензії Потебні на збірник українських народних пісень Головацького. «Як немислима точка зору, – писав тут Потебня, – з якої було б видно всі боки речі, як у слові неможливе уявлення, яке б виключало можливість іншого уявлення, так неможлива й усеосяжна, безумовно найкраща народність. Якби об'єднання людства за мовою і загалом за народністю було можливе, воно було б згубним для загальнолюдської думки, так само як заміна багатьох чуттів одним, нехай би то був не дотик, а зір. Для існування людини потрібні інші люди, для народності – інші народності. Послідовний націоналізм – це інтернаціоналізм»⁸⁰⁰. Зацитувавши ці міркування Потебні, Микола Сумцов додав: «У цих словах виражене примирення цивілізації та націоналізму і свідоме служіння обом великим силам нового часу. У цих словах відобразився той Потебня, яким він був у житті, за кафедрою..., Потебня – гуманіст і мислитель»⁸⁰¹. А Дмитро Багалій назвав цю ідею Потебні «основною думкою» вченого про народність, думкою, яка «прозирає в усіх його роботах»⁸⁰².

Словом, думка Потебні про «нерівну рівність» надзвичайно важлива для розуміння його філософії. І в цих його міркуваннях імпліцитно наявні ідеї Сковороди. Недаром у ході розмови про націоналізм Потебня таки згадує Сковороду. Маю на думці міркування Потебні про «Щоденник письменника» Достоєвського. Переказавши ідеї Достоєвського щодо російського народу як богообраного народу-месії, Потебня пише: «Це неповний реєстр ознак московського, централістичного, месіанізму – віри приниженого й ображеного, покликаної винагородити його за муки й принижен-

⁷⁹⁹ Сумцов Н. Материалы для истории Харьковского университета. – С. 47–48. Те саме: Сумцов Н. Ф. Потебня Александр Афанасьевич. – С. 100.

⁸⁰⁰ Потебня А. А. Рец. на: Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – С. 93.

⁸⁰¹ Сумцов Н. Ф. Современная малорусская этнография (посвящается памяти А. А. Потебни) // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – Февр. – С. 223.

⁸⁰² Из статьи Д. И. Багалей в 54 № Харьк. Вед. 1892 г. // Памяти Александра Афанасьевича Потебни. – С. 21.

ня перед Європою і прищепити любов до життя»⁸⁰³. Московський месіанізм Достоевського, як його розуміє Потебня, – то не що інше, як прояв комплексу меншовартості стосовно європейської цивілізації, компенсаторний механізм, «воля до життя» з боку приниженого й ображеного, пов'язана з вірою в кінець світу, рай на землі тощо. І такою є природа будь-якого месіанізму, – каже Потебня, протиставляючи йому «послідовний націоналізм»: «Від оцієї віри слід відрізнити націоналізм, який полягає в застосуванні кількох педагогічних правил до життя племен і народів. Він рівно стосується всіх народів. Для нього немає обраних, помазаних і провіщених пророцтвом племен. Він засновується на принципі своєрідності мов, їхнього впливу на характер думки. Він давно, з XVIII століття, у нас на Русі ясно говорив, що народ – це недвижна маса (Сковорода). Як загальнонародне вчення, він не має жодних догматів. Йому аж ніяк не треба, щоб ідеалом життя були монахи з четьміней»⁸⁰⁴.

Ясна річ, себе самого Потебня вважав «послідовним націоналістом», адже він, як ніхто інший, усією своєю творчістю обстоював ідею, що всі люди різні, бо вони говорять різними мовами, а мова визначає характер їхньої думки. Більше того, як гадав Потебня, «одна-єдина прикмета, за якою ми пізнаємо народ, і разом з тим одна-єдина, нічим не замінима й неодмінна умова існування народу – це єдність мови»⁸⁰⁵. І дуже важливо, що предтечею оцього «послідовного націоналізму» Потебня вважає Сковороду. Очевидно, йому дуже імпонувала ідея Сковороди про «нерівну рівність», допасована до історії народів. Та не менше йому імпонував і просвітницький пафос Сковороди. Теза «народ – це недвижна маса» є не чим іншим, як парафразою тієї думки Сковороди, що її Потебня наводив у своїй лекції на пошану Квітки-Основ'яненка: «Народ спить, але не мертвим сном». Власне кажучи, це стислий виклад ось оцього міркування, що його Данилевський приписував Сковороді:

⁸⁰³ Черновые заметки А. А. Потебни о Л. Н. Толстом и Достоевском / Публикация Б. А. Лезина // Вопросы теории и психологии творчества. – Харьков, 1914. – Т. V. – С. 291.

⁸⁰⁴ Там само.

⁸⁰⁵ Потебня А. О национализме. Заметка по поводу статьи: Ueber Nationalität, von Dr. Ludwig Rüdiger, Zeitschrift für Völkerpsych. u. Sprachwiss. III B. 1865 // Потебня О. Мова. Національність. Денаціоналізація: статті і фрагменти / Упорядкування і вступна стаття Юрія Шевельова. – Нью-Йорк, 1992. – С. 118.

«Мудрують: простий народ спить, нехай спить, і сном міцним, богатирським; та всякий сон пробудний, і хто спить, той не мертвий і не труп одубілий. Коли виспитьсь, то прокинеться; коли намірється, то прийде до тями й буде пильнувати»⁸⁰⁶. І що ж може «розбудити» народ, оцю «недвижну масу»? Наука. А наука – це «плід зусиль дрібки вчених»⁸⁰⁷, людей, які все життя ловлять невловного «птаха»-істину, тобто пробують дати відповідь на питання: хто ми, звідки ми, куди ми йдемо?

* * *

У своїх лекціях з теорії словесності Потебня змалював один чудесний «театральний» образ свідомості⁸⁰⁸. «...Ділянка людської свідомості, – казав він, – дуже вузька. Отже, треба собі уявити, що в нас, образно кажучи, існує в голові вузька сцена, на якій не можуть вміститися всі дійові особи, а зайдуть, пройдуть і зйдуть. Ось оцю маленьку сцену, яку точніше не можна визначити, і називають свідомістю, а про все те, що не доходить до свідомості, хоч і певною мірою наближається до неї, кажуть, що воно перебуває за порогом свідомості»⁸⁰⁹. Мені здається, за допомогою цього образу можна змалювати і ставлення Потебні до Сковороди. Сковорода в Потебні рідко коли «виходив на сцену», та, поза всяким сумнівом, увесь час перебував десь неподалік, «за порогом», тоді, коли йшлося про питання, які важили для Потебні найбільше.

⁸⁰⁶ Данилевский Г. П. Григорий Савич Сковорода (с 1722 по 1794 г.). – С. 80.

⁸⁰⁷ Це була одна з улюблених думок Потебні, як свідчив його учень Борис Ляпунов [Сумцов Н. Ф. Потебня Александр Афанасьевич. – С. 97].

⁸⁰⁸ Іван Фізер стверджував, що Потебня запозичив його в Гербарта [див.: Фізер І. Психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні: Метакритичне дослідження. – С. 94 прим.].

⁸⁰⁹ Потебня А. А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. – С. 91.

ДО ПИТАННЯ ПРО «ВІЛЬНУ ЛЮБОВ» В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

4 листопада 2014 року професор Торонтського університету Максим Тарнавський прочитав блискучу гостьову лекцію в Харківському педагогічному університеті імені Сковороди, присвячену реінтерпретації творчості Нечуя-Левицького. А потім була дружня розмова за кавою. І в ході тієї розмови пан професор сказав, що планує ближчим часом приступати до вивчення творчості Франка. Тоді я одразу чогось подумав: як було б чудово написати хоч одну статтю про Франка-візіонера! А ще краще – цілу книжку про ті теми, які в історії української літератури досі залишаються табуйованими. Нав'язуючись до незабутнього Юрія Шевельова, її можна було б назвати коротко й стильно: «Не для дітей».

Однією з таких тем є, поза сумнівом, еротика. Той-таки Шевельов 1991 року в передмові до своєї збірки «Третя сторожа» писав, що Захід і Схід – це різні світи. «Бо Захід мав свій період Ренесансу, свої традиції Греції й Риму, потім свої «буржуазні» демократії, а Схід застряг на довгі століття в своєму візантійстві – і в культурі, і в своїй застиглоті тиранічного самодержавства. Ось на Сході панує табу на еротіку. Якщо судити з літератури, то на Україні й діти не родяться, хіба що до капусти їх лелеки підкидають»⁸¹⁰. Пройде ще десяток років, і в спогадах «Я – мене – мені... (і довкруги)» Шевельов повторить цей свій присуд. Мовляв, я буду писати про себе правду й тільки правду без огляду на жодні табу. «З одним винятком. Я виключаю з цих спогадів любовне й сексуальне, хоч яку роль воно відіграє в житті людини. Бо те суспільство, мовою якого я пишу, в цій ділянці спорудило товстелезні мури лицемірства

⁸¹⁰ Шерех Ю. Третя сторожа: Література. Мистецтво. Ідеології. – Київ, 1993. – С. 20.

або мовчання»⁸¹¹. Можливо, продовжував учений, я напишу про це окремо, і тоді мій текст «триматимуть під суворою таємницею, як і історію хвороби Івана Франка, або видадуть для небагатьох посвячених і триматимуть у бібліотеках під сімома замками, як записи еротичного фолклору, що їх зробив був Гнатюк»⁸¹².

І це при тому, що історик української літератури просто не в силі збагнути багатьох важливих для нього явищ поза межами проблематики «любовного й сексуального». Ось хоч би література 1920-х років, що віддзеркалює час, я б сказав, тотальної революційності. Революція соціальна, революція національна, революція культурна... Але ж то була доба й революції сексуальної. Мені здається, цей час переколиво підтверджує думку Герберта Маркузе, згідно з якою соціальна революція без революції сексуальної – річ навряд чи можлива взагалі. Згадаймо «вільну любов» у комунах, жінок, які голі-голісінькі ходили вулицями Харкова, Києва чи Полтави під гаслом «Геть сором!», рефлексії наших футуристів щодо ідей Марінетті, котрий ставив на місце ідеального кохання «звичайну полову злучку самців і самок»⁸¹³, або еротичну поезію Валер'яна Поліщука, який писав у своїй автобіографії, що стан поетичного натхнення недвозначно нагадує йому coitus, а час його найбільшої творчої активності «сходиться з найвищою половою потенцією»⁸¹⁴. А поруч – «ідеальне ліжко для кохання» Василя Єрмилова, створене ним «у порядку раціоналізації побуту» (фото цієї дивовижі було опубліковане на сторінках журналу «Авангард»: щось на зразок видовженого гінекологічного крісла без підлокітників). Поза сумнівом, це було відлуння ідеї «нової людини». Як вона формується? Шляхом генетичного відбору, що включає, зокрема, сексуальний тренінг і належне розмноження, адже з погляду біології «кохання є нічим іншим як сумою умовних та безумовних рефлексів»⁸¹⁵.

⁸¹¹ Шевельов Ю. (Юрій Шерех). Я – мене – мені... (і докрути). Спогади. – Харків: Нью-Йорк, 2001. – Т. 1: В Україні. – С. 8.

⁸¹² Там само.

⁸¹³ Маніфест Marinetti і панфутуризм // Лейтес А., Яшек М. Десять років української літератури (1917–1927) / За заг. ред. С. Пилипенка. Вид. друге, значно доповнене та перероблене. – Харків, 1930. – Т. II. – С. 124.

⁸¹⁴ Поліщук Вал. Дороги моїх днів. Автобіографічні матеріали // Капустянський І. Валеріян Поліщук. Спроба характеристики творчості з портретом, автографом і автобіографією поета та бібліографічним покажчиком. – Харків, 1925. – С. 46, 47.

⁸¹⁵ Баберовскі Й. Червоний терор. Історія сталінізму / Пер. з нім. – Київ, 2007. – С. 80.

Ясна річ, це фантазія про «надлюдину» майбутнього, коли не буде ані «традиційної» моралі, ані сім'ї. Але паростки цієї «надлюдини» наші тогочасні автори не раз бачили і в самих собі. Згадаймо хоч би портрет митця революційної доби, як його змальовував Василь Еллан-Блакитний. Це чоловік, який «всіма фібрами нервів мусить відчувати: в своїх м'язах гартовану пружинисту крицю м'язів пра-батька – мавпи; в своїх мріях – сни уяв дитини з м'якими рученятами, ясними й прозорими очима; в своїх бажаннях – непереможне воління борця-пролетаря; в своїх думках – будучий геній інженера життя; в своїх муках – останні корчі конання; в своїй любові – біль найвитонченішої еротики...»⁸¹⁶.

Зрештою, мені здається, що сексуальна революція прийшла до нас значно раніше. Маю на думці передовсім так звану «вільну любов». Не могу сказати напевно, коли саме це питання стало в нас актуальним, але сплеск інтересу до нього припадає на 1860-і роки, тобто на часи так званого «нігілізму». Навряд чи це тривало надто довго, бо, скажімо, «жіночий нігілізм», навіть у таких суто зовнішніх його 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 існував⁸¹⁷. 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 Наддніпрянській Україні вже «давно покінчила з такими питаннями, як «вільна любов», про котру сього року здійсмила мову русинка Кобринська в листі до проф. О. Огоновського...»⁸¹⁸. Тим часом у літературі проблема «вільної любові» матиме куди довше життя. Для прикладу, апологетом «вільної любові» виступає вчитель Кунцевич – герой повісті Миколи Чернявського «Варвари» (1909). Що вже говорити про творчість найпопулярнішого українського автора початку ХХ сто-

⁸¹⁶ Блакитний В. До проблеми пролетарського мистецтва (Теоретичний шкіц) // *Лейтес А., Яшек М. Десять років української літератури (1917–1927)* / За заг. ред. С. Пилипенка. Вид. друге, значно доповнене та перероблене. – Харків, 1930. – Т. II. – С. 27.

⁸¹⁷ Див.: *Русова С. Спомини. 1879–1915* // *За сто літ. Матеріали з громадського й літературного життя України XIX і початків ХХ століття* / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Київ, 1928. – Кн. 3. – С. 171.

⁸¹⁸ *Грабовський П. Дещо в справі жіночих типів* // *Народ*. – 1894. – Ч. 7–8. – С. 108.

ліття 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»⁸¹⁹!

Мені здається, надзвичайно важливою для розуміння того, як в Україні ХІХ століття трактували «вільну любов», є ось така історія. 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 «Крейцера 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 «Крейцера соната» перелякала навіть тих читачів, що були виховані на літературі адюльтеру⁸²⁰. Натомість у київському гуртку «драгоманівок» початку 1890-х років «Крейцера соната», поруч із багатьма забороненими книжками, входила до лектури за програмою самоосвіти⁸²¹.

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»⁸²². А далі Дашинський переходить до розгляду «Крей-

⁸¹⁹ Сріблянський М. Боротьба за індивідуальність (3 літературного життя р. 1911 на Україні) // Українська хата. – 1912. – Лютий. – С. 106.

⁸²⁰ Українка Л. Новые перспективы и старые тени («Новая женщина» западно-европейской беллетристики) // Українка Л. Зібрання творів: У 12 т. – Київ, 1977. – Т. 8. – С. 84.

⁸²¹ Див.: Беренишам-Кістяковська М. Українські гуртки в Києві другої половини 1880-их та початку 1890-их років // За сто літ. Матеріали з громадського й літературного життя України ХІХ і початків ХХ століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Київ, 1928. – Кн. 3. – С. 216.

⁸²² Дашинський Г. Г. Лев Толстой про полові стосунки // Народ. – 1891. – Ч. 4–5. – С. 79.

церової 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»⁸²³. Мовляв, Толстой учить про постійне моральне самовдосконалення як про дорогу до вічного 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»⁸²⁴. 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»⁸²⁵. 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 побіди, то тільки засада: «Якнайбільше потреб і якнайбільше вдоволення»⁸²⁶. А далі Дашинський каже: нехай спаде полуда з наших очей! Правдою є те, що сьгоднішнє 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 конечних прояв нашого ладу, проява, в котрій ніякий уряд, навіть найморальніший, не порадить собі і котрій не допоможе повздержність особиста гр. Толстого...»⁸²⁷. І нарешті, висновок: «Сам герой Толстого зазначає зараз на початку, що ми в перехідній порі і що противрецептою перед безженністю є *свобідна любов*. Говорити про неї сьгодні як про означену форму полових відносин годі вже хоть би через те, що ніякі суспільні програми, ані наукові твори не ставлять тут нічого позитивного. Роля *свобідної*

⁸²³ Дашинський Г. Гр. Лев Толстой про полові стосунки // Народ. – 1891. – Ч. 6. – С. 95.

⁸²⁴ Там само.

⁸²⁵ Там само.

⁸²⁶ Там само.

⁸²⁷ Там само.

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 любові виключного голосу при одруженню і на незалежнення обох полів, що дружаться»⁸²⁸.

Стаття Дашинського стала предметом дуже цікавої суперечки між Драгомановим і Павликом. Драгоманову не сподобались наявні в статті «натяжки на вільну любов». Ці натяжки, 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»⁸²⁹. «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 стережіться 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 Зорці⁸³⁰ 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 невільній. 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 попусувати своє життя та по дорозі 10 других та 4–5 дитячих. Я таких примірів бачив немало в Росії й за границею»⁸³¹. 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.

⁸²⁸ Там само. – С. 96.

⁸²⁹ Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. VI (1890–1891) / Зладив Михайло Павлик. – Чернівці, 1910. – С. 151.

⁸³⁰ Тобто сину Світозарові, який народився 29 червня 1884 року.

⁸³¹ Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. VI (1890–1891) / Зладив Михайло Павлик. – Чернівці, 1910. – С. 151–152.

Коли це став у нього одбивати жінку собрат по партії, – а Де Папе взяв та й стрільнув у нього з пістолета»⁸³². «Претендент на m-me De Раере, – продовжує Драгоманов, – все-таки показав себе такою свинею, як і музикант гр. Толстого, а в самому De Раере проскочила жилка «монополіста» à la Позднишев, осложнена образою на зраду товариша. Кажу: *зрадою*, – бо хоч я признаю волю вибору, – та все-таки не можу признати достаточним 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 рефлeksi вольності, і рефлeksi задержки. Без того ж проповідь вольної любові вийде на користь егоїстам і всього менше на користь жінок. Це я знаю на примірі нігілістичих кружків, – в котрих так багато виходило самовбивства, найбільше серед жінок»⁸³³.

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»⁸³⁴. 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...»⁸³⁵. 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»⁸³⁶. А щодо «птахів», то це натяк на оповідання Павлика «Робенщукова 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

⁸³² Там само. – С. 152.

⁸³³ Там само.

⁸³⁴ Там само. – С. 154.

⁸³⁵ Там само. – С. 154–155.

⁸³⁶ Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. VIII (1894–1895) / Зладив Михайло Павлик. – Чернівці, 1911. – С. 172.

статевим життям, «як птахи» (дехто казав: «так, як воробці») ⁸³⁷ [15, с. 4–5]. 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» ⁸³⁸, він таки був засуджений на шестимісячне 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 цинiзм у лiтературi». «...В лiтературах, – писав вiн тут, – скрiзь є елемент цинiчний i обценний, сказати по-нiмецькому, an und f#252;r sich. Людина перше всього – звiр, та ще й рафiнований, рефлектуючий. То люди не могли не занести i в лiтературу (як i в пластику) i чистого безiдейного цинiзму, i обценностi, котра їм подобається сама по собi» ⁸³⁹. Як приклад Драгоманов наводить твори Аристофана, Петронiя, середньовiчнi новели, особливо французькi fabliaux, комедiї Шекспiра, романи Золя. А потiм мова заходить про поезiю Шевченка. «Про Шевченка можна сказати, що в нього, може, найменше цинiчного й обценного елементу, нiж у iншого поета, та все-таки вiн проскочив i в нього, i критика мусить вказати на цю полову в його поезiї... Найбiльше жалко, що цинiчний елемент проскочив у Шевченка в його поезiї «До Н. Т.», бо тут ще случилась пiдміна принципiв. Звiсно, аскетизм – рiч противна природi, але єсть же рiзниця мiж тим, коли людина вiддається i тiлом другiй, любимiй особi, i мiж «блудом»

⁸³⁷ Ребенщукова Тетяна. Оповiдане Михайла Павлика. – Вiдень, б. р. – С. 4–5.

⁸³⁸ Згодом Павлик буде боронитися вiд звинувачень у пiдривi суспiльної моралi покликанням на авторитет Августина й iнших святих отцiв, якi вважали шлюб «диявольським пiдступом», вказiвкою на те, що шлюб став церковним таїнством тiльки в ХП столiттi, а схожi iдeї щодо шлюбy можна знайти i в польських перекладах Мiлля, i в романi Чернишевського «Что делать?», тобто в книжках, «якi можна придбати в будь-якiй книгарнi Львова» [Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. IV (1882–1885) / Зладив Михайло Павлик. – Чернiвцi, 1910. – С. 65–66]. Слiд пiдкреслити, що погляди Мiлля на «жiноче питання» справляли на публiку неабияке враження. Недаром героїня повiстi Ольги Кобилянської «Царiвна» каже: «Я бачила «питання жiноче» майже при кождiй нагодi, коли приходилося жiнцi терпiти. Тямлю, що, перечитавши Стюарта Мiлля, я плакала» [Кобилянська О. Царiвна // Кобилянська О. Твори: У 2 т. – Киiв, 1983. – Т. 1. – С. 34].

⁸³⁹ Драгоманов М. Слiвце про цинiзм у лiтературi // Народ. – 1893. – № 17. – С. 189.

з первим стрічним, і сказати людині, котра ждала жениха і ціломудріє хранила – «соблуди», стілько ж цинічно, скілько і глупо»⁸⁴⁰. 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 в своїм «ціломудрії», а бажає «блудити» з першим стрічним женихом, аби тільки по формі...»⁸⁴¹. 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...»⁸⁴². І нарешті, висновок: Шевченко «возвеличував «вільну любов» в гарнім розумінню слова»⁸⁴³. Ось так під пером Павлика Шевченко постає співцем «вільної любові». І це дуже прикметно, бо Павлик уважав Шевченка чи не одним-єдиним українським письменником ХІХ століття, який добре «знав полові стосунки в народі»⁸⁴⁴.

* * *

Ясна річ, розглянутий мною сюжет – це всього лиш один причинок до теми «вільної любові» в історії української літератури. Але, мені здається, він красномовно свідчить про неабияку вагу цієї проблематики для розуміння ества нашого письменства від давнини до сьогодні.

⁸⁴⁰ Там само.

⁸⁴¹ Павлик М. [Редакційна примітка до статті Драгоманова «Слівце про цинізм у літературі»] // Народ. – 1893. – № 17. – С. 189.

⁸⁴² Там само.

⁸⁴³ Там само.

⁸⁴⁴ Павлик М. Причинок до «етнографії любви» // Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). Т. V (1886–1889) / Зладив Михайло Павлик. – Чернівці, 1912. – С. 155.

ЛЕСЯ УКРАЇНКА: «СОЛОДКИЙ ДИМ ВІТЧИЗНИ»

Восени 1901 року київський лікар Яновський після обстеження Лесі Українки висловив побоювання, що вона може захворіти на сухоти, і порадив їй поїхати на зиму до Італії. Батьки вирішили, що найкраще буде їхати в славетне курортне місто Сан-Ремо, де їхні родичі Садовські мали власну віллу на бульварі Каваллотті. Так і зробили. Отож, холодну пору 1901–1902 років Леся провела в Італійській Рів'єрі. Так само буде й наступного сезону. 31 жовтня 1902 року, в п'ятницю, поетка вже під'їжджала на потязі до Генуї. Ось Сампірдарена, остання станція перед Генуєю. Потяг рушає далі. Якийсь літній пан-італієць каже Лесі, показуючи рукою вдаль: «Он наша Генуя». Поемка дивиться в той бік і помічає сиву легку імлу. Їй здається, що то туман. Ні, – каже італієць, – то не туман, а фабричний дим. І цей дим налягав прозорим покривалом на «суворі та непишні» будинки передмістя, в яких мешкали бідняки... На ніч Леся Українка зупинилась у Генуї, а наступного дня, 1 листопада, прибула на віллу «Наталія» в Сан-Ремо. Тут поетка житиме аж до 15 травня 1903 року. Сонце, море, квіти, карнавал, регати, мандрівки в гори – справжній тобі «блакитний рай». Слід сказати, що Леся дуже любила Сан-Ремо⁸⁴⁵. 2 листопада 1902 року, на другий день після свого приїзду сюди з Відня, вона сповіщала рідних, мовляв, тут і досі літо, температура + 25, кругом усе квітує, а люди купаються в морі – після віденських туманів і вологи тут дуже приємно. І далі: «Взагалі проти Австрії мені Італія, а надто Сан-Ремо, здається «дома»: тут і тепліше, і привітніше – і природа,

⁸⁴⁵ Див.: *Зламбаті Е.* Італія Михайла Коцюбинського та Лесі Українки: два обличчя одного міфу // *Всесвіт*. – 2007. – № 7–8. – С. 156–167.

і люди» (т. 11, с. 367)⁸⁴⁶. Словом, у Сан-Ремо Лесі, за її ж таки словами, було «так добре, як лише може бути добре на чужині, та ще й на Kurort'i» (т. 11, с. 302).

Утім, поетка не тільки поправляла здоров'я. Вона працювала, хоч лікарі відводили їй на роботу не більше шести годин на добу та ще й із двома тривалими перервами. 8 січня 1903 року Леся не без іронії писала Феліксові Волховському: «Мені лікарі дають зовсім малий «робочий день», сливе такий, як колись в ідеальному соціалістичному раю має бути!»⁸⁴⁷. Так чи ні, а саме тут, у Сан-Ремо, 21 січня 1903 року Леся Українка написала поезію «Дим». Мені здається, вона зробила це на замовлення. Річ у тому, що Сергій Єфремов попросив її подати свої поезії до альманаху «На вічну пам'ять Котляревському» (т. 12, с. 34). З небагатьох нових ліричних творів Леся обрала «альпійський пейзаж» «На Земмерінгу», написаний тут-таки в Сан-Ремо 16 листопада 1902 року. А другий твір написала ось тепер, змалювавши в ньому ті почуття, що охопили її, коли вона майже три місяці тому побачила фабричний дим на околицях Генуї. Це й була поезія «Дим». Через кілька днів Леся надіслала обидва твори Сергієві Єфремову. Однак в альманасі «На вічну пам'ять Котляревському», що побачив світ 1904 року в київському видавництві «Вік», було надруковано тільки замальовку «На Земмерінгу». «Дим» цензура не пропустила. Аж у 1923 році, у ході підготовки семитомової збірки творів Лесі Українки, Борис Якубський дістав автограф «Диму» в Сергія Єфремова⁸⁴⁸. Нарешті, у 1924 році, через двадцять років після написання, «Дим» був оприлюднений у першому томі зібрання творів поетки, що його видавало кооперативне видавництво «Книгоспілка»⁸⁴⁹.

Про що ж ідеться в цій чималій за обсягом поезії? Зазвичай історики літератури кажуть: про братерство між народами. Ось хоч би розгляд «Диму», поданий у передмові Євгена Шабліовського до найповнішої на сьогодні збірки творів Лесі Українки у дванадця-

⁸⁴⁶ Тут і далі Лесю Українку цитую за вид.: *Українка Л.* Зібрання творів у дванадцяти томах. – Київ, 1975–1979. – Т. 1–12, – зазначаючи в тексті том і сторінку.

⁸⁴⁷ Невідомі листи Лесі Українки // *Леся Українка (1871–1971): Збірник праць на 100-річчя поетки.* – Філядельфія, 1971–1980. – С. 290.

⁸⁴⁸ *Якубський Б.* До долі творів Лесі Українки // *Червоний шлях.* – 1923. – № 2. – С. 296.

⁸⁴⁹ *Українка Л.* Твори в семи томах. – Київ; Харків, 1923–1924. – Т. 1: Лірика. – С. 298–301.

ти томах: «Починається вірш з мотивів туги за рідним краєм: «Для нас у ріднім краю навіть дим / Солодкий та коханий...». Спогади про Україну переплітаються з ліричним замилюванням чудовими пейзажами італійських «рижових полів», з захопленням барвистими картинами чарівної природи. Але далі ці почуття відходять на задній план. Поетеса бачить околиці Генуї, вглядається в її промислові квартали, укриті отруйним димом передмістя, де живуть робітники... Біль і страждання італійських робітників нестерпні їй; вона пізнає в цих «невільницьких обличчях» братів свого народу: «Той дим проник мені у саме серце, / і стиснулось воно, і зацімло, / і вже не говорило: чужина»»⁸⁵⁰.

Шабліовський був далеко не перший, хто розумів цю поезію саме так. Задовго до нього, іще в 1924 році, – щойно «Дим» з'явився друком, – Андрій Музичка, зацитувавши прикінцеві рядки поезії, вигукнув: «Як після цього міг Д. Донцов у своїй праці «Поетка українського рісорджіменту» сказати про Лесю Українку..., що нитки інтернаціоналізму «були їй чужі», що «інтернаціоналізмом вона не захоплюється?»»⁸⁵¹. Дмитро Донцов і справді із властивим для себе запалом протиставляв Лесю Українку ледь не всій нашій літературі. Мовляв, саме на ґрунті інтернаціоналізму «співали інші про «червоний стяг» (Олесь), про «всесвітній пожар» (Семенко), про «гурт світовий» (О. Коваленко), боліли серцем за працюючі маси ворожої нації (гл. Франко – «Тюремні сонети», XXIII, XLIII, XLV) або простягали до неї руку згоди, як Старицький або Кониський, котрому «славян усіх в одній сім'ї побачить» хотілося»⁸⁵². Навіть Шевченко!.. А от у Лесі Українки – все інакше: «Сі нитки інтернаціоналізму й угоди були безконечно чужі світоглядів Лесі Українки... Інтернаціоналізмом вона не дуже захоплюється»⁸⁵³.

Але облишмо ці суперечки щодо світогляду нашої поетки. Як на мене, у поезії «Дим» вона змальовує всього лише своє хвиливе враження – не більше. Чому я так гадаю? Тому що відчуття чужини насправді нікуди не зникло. У листах Лесі Українки із Сан-Ремо, із

⁸⁵⁰ Шабліовський Є. Леся Українка і наша сучасність // Українка Л. Зібрання творів у дванадцяти томах. – Київ, 1975. – Т. 1. – С. 29–30.

⁸⁵¹ Музичка А. Леся Українка. Її життя, громадська діяльність і поетична творчість. – Одеса, 1925. – С. 47 прим.

⁸⁵² Донцов Д. Поетка українського рісорджіменту (Леся Українка). – Львів, 1922. – С. 16–17.

⁸⁵³ Там само. – С. 17.

цього «блакитного раю», раз у раз бринить туга за рідним краєм. Ось хоч би лист від 6 березня 1903 року до своєї подруги Маргарити Комарової-Сидоренко: «...Мені обридло курортне життя, хочеться жити і працювати нормально і не на чужині (вона вже мені увірилась, хоч вона і гарна)» (т. 12, с. 43). А Людмила Старицька-Черняхівська згадувала: Леся не раз казала, «що не має сили більше жити сим життям оранжерейної рослини, відірваної від рідного ґрунту, а мусила жити і, живучи там далеко від свого краю, думкою лишалася в нім»⁸⁵⁴. Словом, навряд чи Андрій Музичка помилявся, коли стверджував, що на чужині Леся Українка, немов та бояриня з її однойменної поеми, «тужить і вмирає за рідним краєм»⁸⁵⁵.

А крім усього іншого, за часів перебування Лесі в Сан-Ремо навіть «солодкий дим» не міг їй бути надто приємний, бо вона мала недужі легені. У квітні 1902 року поетка прямо писала Михайлові Кривинюку: «Порох, дим і сажа – то мої найбільші вороги тепер...»⁸⁵⁶ [10, с. 619]. А вже 4 листопада цього ж таки року Леся в листі до своєї сестри Ольги розповідала про те, як їхала до Сан-Ремо: «Дорогою від негоди, протягів і найгірше від диму в тунелях напав мене кашель, але тепер вже минає» (т. 11, с. 369). Хіба не про те саме свідчать і ось оці рядки «Диму»: «...Тунель! І дим влетів мені в вікно / Гіркою хмарою – поганий дим...» (т. 1, с. 292)? Словом, «солодкий дим» – то символ, запозичений з літературної топіки. Ба більше – початкові рядки «Диму»: «Для нас у ріднім краю навіть дим / Солодкий та коханий...» (т. 1, с. 292) Леся Українка подає як цитату. Але що вона цитує? В академічному виданні творів поетки у дванадцяти томах із цього приводу немає жодних пояснень. Може, видавці вирішили не коментувати ці рядки тому, що в чорновому автографі «Диму» поетка сама вказала на джерело:

«Для нас у ріднім краю навіть дим
Солодкий та коханий...» Так колись

⁸⁵⁴ Старицька-Черняхівська Л. Хвилини життя Лесі Українки // Літературно-науковий вісник. – 1913. – Т. LXIV. – Кн. X. – С. 26.

⁸⁵⁵ Музичка А. Леся Українка. Її життя, громадська діяльність і поетична творчість. – Одеса, 1925. – С. 41.

⁸⁵⁶ Косач-Кривинюк О. Леся Українка. Хронологія життя і творчості. – Нью-Йорк, 1970. – С. 619.

Казав старий Гомер: сліпії очі,
Либонь, не гриз тоді легенький дим
з багатів хатніх; жертви й гекатомби
палилися не часто, більше в співах... (т. 1, с. 422).

Певна річ, Леся Українка, яка, за словами вже згаданого Донцова, мала «ледве чи не найглибшу освіту в крузі товаришів пера»⁸⁵⁷, з дитинства чудово знала Гомера не лише в перекладі, але й в оригіналі. Річ у тому, що восени й узимку 1881–1882-го та 1882–1883 років Леся разом із братом Михайлом за допомогою репетиторів опанувала програму трьох класів хлоп'ячої гімназії, зокрема грецьку й латинську мови⁸⁵⁸. Класичних мов її навчав студент юриспруденції Університету св. Володимира Лебединський⁸⁵⁹. І грецьку мову Леся знала так добре, що могла перекладати Гомера. Так, узимку 1884 року в Колодяжному вона пробувала перекладати «Іліаду»⁸⁶⁰. А згодом узялася за переклад «Одіссеї». 25 березня 1888 року вона писала з Колодяжного до Драгоманових: «...Я почала переводити «Одіссею» і вже переложила дві рапсодії...» (т. 10, с. 20). Проходить іще кілька місяців, і на початку жовтня цього ж таки року Леся сповіщає свого брата Михайла: «...Пишу «Одіссею», писатиму її цілу зиму» (т. 10, с. 25). І справді, у рукописах поетки зберігся переклад третьої рапсодії «Одіссеї» та п'яти рядків четвертої рапсодії (т. 2, с. 295–307). Але це далеко не все. Свого часу Михайло Драй-Хмара довідався від Климента Квітки, що Леся «ще замолоду, коли жила в Колодяжному, переклала з «Одіссеї» 3 пісні»⁸⁶¹.

Саме з «Одіссеї» походить образ диму вітчизни. У перекладеній Лесею першій рапсодії Афіна, прохаючи Зевса повернути Одіссея в його рідну Ітаку, каже, що німфа Каліпсо: «Повними ласки й облуди словами всечасно чарує, / Тільки б свою він Ітаку забув. Одіссей же невтішно / Прагне узріти хоч дим, що над рідним підноситься

⁸⁵⁷ Донцов Д. Поетка українського рісорджімента (Леся Українка). – Львів, 1922. – С. 3.

⁸⁵⁸ Косач-Кривинюк О. Леся Українка. Хронологія життя і творчості. – Нью-Йорк, 1970. – С. 46, 51.

⁸⁵⁹ Там само. – С. 130.

⁸⁶⁰ Там само. – С. 54.

⁸⁶¹ Драй-Хмара М. Леся Українка. Життя і творчість // Драй-Хмара М. З літературно-наукової спадщини. – Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1979. – С. 50.

краєм, / Потім і вмерти готовий» (Одіссея, I, 57–58)⁸⁶². В «Одіссеї» ж таки зринає й образ «солодкості» вітчизни: «Кращого-бо [в оригіналі: γλυκίον – солодшого] за вітчизну нічого нема і за рідних / Наших, хоч би довелось і в заможному домі нам жити, / Та у чужій стороні, од вітчизни далеко й від рідних» (Одіссея, IX, 34–36)⁸⁶³. У пізнішій традиції гомерівські образи диму вітчизни та її солодкого смаку поєдналися в один. Це бачимо в «Понтійських листах» Овідія (1, 3, 33–34), де поет каже: мудрого Одіссея манив на чужині дим вітчизни (*fumum de patriis*), бо всіх нас манять до себе незбагненні солодощі (*dulcedine*) рідного краю⁸⁶⁴. А Вергілій у «Буколіках» пов'язав образ диму вітчизни з ідилічним сільським пейзажем. У першій еклозі Тітір каже Мелібеєві: «Ложем нам буде трава, а вечерю ми маєм розкішну: / Добре оддавлений сир, і каштани, і яблука спілі. / Глянь-бо: ген-ген над хатами димок уже в'ється вечірній, / І від гірських верховин по долинах послалися тіні»⁸⁶⁵. Мені здається, Вергілієві «Буколіки» виразно відлунюють ось у цих рядках «Диму» Лесі Українки:

І мріялись мені далекі села:
 Дівчата йдуть, співаючи, з ланів,
 Клопочуться хазяйки невсипущі,
 Стрічаючи отару та черідку,
 Господарі вертаються з роботи,
 Не прискоряючи ходи, поважно,
 А нишком поглядають на димок,
 Що в'ється понад комином низеньким,
 І думають: «Оце ж воно й вечере...» (т. 1, с. 292).

Утім, ані в Гомера, ані в Овідія, ані у Вергілія немає образу «солодкий дим вітчизни». Кажуть, що самі фрази «*dulcis fumus patriae*» («солодкий дим вітчизни») й «*et fumus patriae dulcis*» («і дим вітчизни солодкий») з'явилися аж у XVII столітті в Речі Посполитій.

⁸⁶² Гомер. Одіссея / Переклад із старогрецької Бориса Тена. – Харків, 2004. – С. 35.

⁸⁶³ Там само. – С. 190.

⁸⁶⁴ *Ovidii Nasonis P. Opera omnia*. – Lipsiae, 1845. – Т. III: *Fasti. Tristia. Epistolae ex Ponto. Ibis. Fragmenta*. – Р. 282.

⁸⁶⁵ Зеров М. Твори в двох томах. – Київ, 1990. – Т. 1: Поезії. Переклади / Упоряд. Г. П. Кочур, Д. В. Павличко. – С. 199.

Тим часом у західноєвропейських літературах обидві ці формули майже невідомі⁸⁶⁶. Що ж тоді цитує Леся Українка, кажучи: «Для нас у ріднім краю навіть дим / Солодкий та коханий...»? Цілком можливо, що це слова зі славетної комедії Олександра Грибоедова «Лихо з розуму»: «И дым отечества нам сладок и приятен» (I, 7). Чацький, який щойно повернувся з мандрів додому, під час першої зустрічі із Софією, згадавши не надто приемних йому людей, що їх він колись знав, каже: «Опять увидеть их мне суждено судьбой! – / Жить с ними надоест, а в ком не сыщешь пятен? / Когда ж постранствуешь, воротисься домой, / И дым отечества нам сладок и приятен!»⁸⁶⁷. Саме після «Лиха з розуму» фраза «И дым отечества нам сладок и приятен» набула популярності⁸⁶⁸, а Леся Українка тримала в пам'яті чимало «крилатих» фраз, узятих з російської класики. Скажімо, у листі до Михайла Павлика від 9–10 травня 1899 року (т. 11, с. 104) вона іронічно повторює слова Ломоносова про «собственных Невтонов и быстрых разумом Платонов»⁸⁶⁹.

Своєю чергою, репліка Чацького – то не що інше, як трохи змінені рядки поезії Гавриїла Державіна 1798 року «Арфа»: «Миля нам добра весть о нашей стороне: / Отечества и дым нам сладок и приятен»⁸⁷⁰. На цю обставину чи не вперше звернув увагу ще Яків Грот. «Ці рядки..., – писав він 1865 року в примітках до «Арфи», – стали приказкою. Їх часто повторюють, не знаючи, що вони належать Державіну»⁸⁷¹. Правда, Державін і Грибоедов трактували формулу «et fumus patriae dulcis» по-різному. Якщо Державін, перебуваючи далеко від своєї рідної Казані, сумував за нею, мовляв, навіть дим, що нагадує про вітчизну, для мене солодкий, то герой

⁸⁶⁶ Корешков К. С., Зельченко В. В. «Дым отечества» от Гомера до Грибоедова // Русская судьба крылатых слов / Отв. ред. В. Е. Багно. – Санкт-Петербург, 2010. – С. 495.

⁸⁶⁷ Грибоедов А. С. Горе от ума: комедия в четырех действиях, в стихах / Редакция полного текста, примечания и объяснения составлены И. Д. Гарусовым. – Санкт-Петербург, 1875. – С. 171.

⁸⁶⁸ Коваль А. П., Коптілов В. В. 1000 крилатих виразів української літературної мови: Афоризми. Літературні цитати. Образні вирази. – Київ, 1964. – С. 477–478.

⁸⁶⁹ Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. – Москва; Ленинград, 1959. – Т. 8: Поэзия. Ораторская проза. Надписи (1732–1764 гг.). – С. 206.

⁸⁷⁰ Державин Г. Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. – Санкт-Петербург, 1865. – Том второй: Стихотворения. – Ч. II. – С. 192.

⁸⁷¹ Там само. – С. 192 прим.

Грибоедова перебуває вдома й іронічно говорить про якусь незбагненну й раптову симпатію до давно не бачених неприємних йому людей, мовляв, удома навіть гіркий дим здається не таким уже й гірким⁸⁷².

Але чи справді, питає той-таки Грот, образ «солодкого диму вітчизни» належить Державіну? Ні. «Перебираючи журнали, які виходили за його часу, – писав Грот, – я знайшов на заголовному аркуші «Российского магазина», що його видавав Ф. Туманський з 1792 по 1794 рік, латинський епіграф: «Et fumus patriae dulcis»...»⁸⁷³. І ця знахідка Грота виводить нас на надзвичайно цікаву й важливу тему: автори, завдяки яким образ «солодкого диму вітчизни» став відомий у Російській імперії XVIII століття, були українці. Історики літератури стверджують, що першенство належить тут поету й драматургу Федору Козельському (1734 – після 1799). Він походив із козацької старшини, був вихованцем Києво-Могилянської академії (закінчив клас риторики), а 1755 року переїхав до Санкт-Петербурга й продовжив навчання в Петербурзькій академічній гімназії, університеті, а потім служив у Сенаті протоколістом⁸⁷⁴. У 1772 році Козельський надрукував свої «Роздуми про любов до вітчизни» («Размышление о любви к отечеству»), де й зринула формула «fumus patriae»: «О, коль отечество всем должно быть любезно!.. / Кто будет, злом хотя, от оного отвратен? / Скажу с творцом: и дым отечества приятен»⁸⁷⁵.

Зрештою, Федір Козельський – письменник не надто помітний. Той, хто зробив формулу «fumus patriae» справді знаюю в колах освіченої публіки, був згаданий Гротом Федір Туманський. Він народився 1757 року в Родіонівці, поблизу тодішньої столиці Гетьманщини Глухова. Освіту здобув у Кенігсберзькому університеті, куди вступив у 1773 році. Після повернення в Україну,

⁸⁷² Корешков К. С., Зельченко В. В. «Дым отечества» от Гомера до Грибоедова // Русская судьба крылатых слов / Отв. ред. В. Е. Багно. – Санкт-Петербург, 2010. – С. 464–465.

⁸⁷³ Державин Г. Сочинения / С объяснительными примечаниями Я. Грота. – Санкт-Петербург, 1865. – Том второй: Стихотворения. – Ч. II. – С. 193 прим.

⁸⁷⁴ Оглоблин О. Опанас Лобисевич (1732–1805). – Мюнхен; Нью-Йорк, 1966. – С. 22.

⁸⁷⁵ Корешков К. С., Зельченко В. В. «Дым отечества» от Гомера до Грибоедова // Русская судьба крылатых слов / Отв. ред. В. Е. Багно. – Санкт-Петербург, 2010. – С. 494.

у 1778–1779 роках, працював у Глухові над топографічним описом Лівобережної України, навіть пробував заснувати тут Академічне Товариство («Академическое собрание») – свого роду українську Академію наук. Цей план так і не був утілений у життя, оскільки автономія Гетьманщини вже була скасована й Глухів швидко втрачав своє значення столиці й культурного осередку Лівобережної України⁸⁷⁶. Та й сам Туманський у 1785 році переїхав на службу в Санкт-Петербург. Але в північній столиці імперії він займався не лише службовими справами. Він був досить активним літератором⁸⁷⁷. Крім того, видавав кілька журналів, найважливішим серед яких був щомісячник «Российский магазин», що виходив з вересня 1792-го по лютий 1794 року⁸⁷⁸. І в цьому журналі Туманський подав чимало матеріалів щодо історії та культури своєї вітчизни – України. Зокрема, у березневій, травневій, червневій, вересневій, жовтневій, листопадовій та грудневій книжках «Русского магазина» за 1793 рік був надрукований славетний літопис Григорія Граб'янки. На додаток до цього літопису Туманський у вже згаданих книжках та в лютневій книжці журналу за 1794 рік подав український тлумачний словник на 333 позиції, де пояснив такі поняття, як «гетьман», «курінь», «полки», «звичай», «потреба», «човен», «утиск», «шкода» тощо⁸⁷⁹. А за епіграф до свого журналу Федір Туманський узяв слова: «Et fumus patriae dulcis. И дым отечественный сладок»⁸⁸⁰. «...Поza всяким сумнівом, – писав про Туманського Олександр Оглоблин, – що йому і в Петербурзі був солодкий дим його рідної України. Не дарма ж згадувала його внучка, відомий український етнограф, Пелагея Яківна Литвинова, що «ні Петербург, ні закордонне життя не витруїли з нього «малоросса», а в напису на одній граматиці, що вихваляла «мос-

⁸⁷⁶ Оглоблин О. Туманські // Оглоблин О. Люди старої України. – Мюнхен, 1959. – С. 250–252.

⁸⁷⁷ Лонгинов М. Н. Русские писатели в XVIII столетии. Федор Осипович Туманский // Русская старина. – 1873. – Т. IX. – С. 335–336.

⁸⁷⁸ Неустров А. Н. Историческое разыскание о русских повременных изданиях и сборниках 1703–1802 гг., библиографически и в хронологическом порядке описанных. – Санкт-Петербург, 1875. – С. 723–731.

⁸⁷⁹ Оглоблин О. Туманські // Оглоблин О. Люди старої України. – Мюнхен, 1959. – С. 254–255.

⁸⁸⁰ Неустров А. Н. Историческое разыскание о русских повременных изданиях и сборниках 1703–1802 гг., библиографически и в хронологическом порядке описанных. – Санкт-Петербург, 1875. – С. 723.

ковський нежный выговор», він закреслив «нежный» і написав «испорченный»⁸⁸¹.

Часом кажуть, що і Козельський, і Туманський надавали сентенції «et fumus patriae dulcis» того сенсу, що набуде свого класичного виразу в словах персонажа комедії Грибоедова. Мовляв, після Козельського й Туманського ця сентенція в російських авторів зринає переважно так: автор перебуває на батьківщині, а не на чужині, тож формула «fumus patriae» стосується не батьківщини як такої, а, сказати б, чогось дрібного або навіть кепського, що в ній є. Тим часом використання цієї сентенції в питоми гомерівському сенсі (дим = нагадування, герой – далеко від батьківщини), тобто так, як це робив Державін, «залишається на російському ґрунті рідкісним явищем, винятком із правил»⁸⁸². Мабуть, так воно і є. Тільки навряд чи це стосується українців Козельського й Туманського. Навряд чи це стосується й Василя Каразіна, який у своїй знаменитій промові до слобідського дворянства, присвяченій справі відкриття в Харкові університету, казав: «Приємно повернутися у свою вітчизну: і дим вітчизни солодкий! Якщо дикий гренландець, не зваблений ані квітучими полями Європи, ані її пишними спорудами, ані блиском розкоші, у захваті цілує замерзлий морський берег своєї вітчизни, якщо суворість природи не змогла відвести його від рідного підсоння, то якою ж має бути насолода людини, котра повернулася під спасенний небосхил, що був свідком її дитячих утіх і забав, людини, котра вирвалася з гамору столиць, що його завжди боялося її мирне серце, у край, який вона звикла вважати Едемом, домівкою невинності, і дружби, і спокою?.. Такі були мої почуття, шановні панове, і такими вони бувають щоразу, як мені вдається відвідати благословенні небом і землею наші краї»⁸⁸³. Певна річ, усі вони трактували образ «fumus patriae» таки ж у гомерівському сенсі, бо

⁸⁸¹ Оглоблин О. Туманські // Оглоблин О. Люди старої України. – Мюнхен, 1959. – С. 255.

⁸⁸² Корешков К. С., Зельченко В. В. «Дым отечества» от Гомера до Грибоедова // Русская судьба крылатых слов / Отв. ред. В. Е. Багно. – Санкт-Петербург, 2010. – С. 500.

⁸⁸³ Речь, говоренная августа 31 дня 1802 года в собрании харьковского дворянства депутатом его коллежским советником В. Н. Каразиным, испросившим высочайшее соизволение на основание в городе Харькове университета // Молодик на 1844 год. Украинский литературный сборник, издаваемый И. Бецким. – Харьков, 1845. – С. 245.

жили далеко-далеко від батьківщини. Їхня батьківщина – Україна, а не Санкт-Петербург. І навряд чи випадково Федір Козельський написав трагедію «Пантея» (за «Кіропедією» Ксенофонта), чия героїня – шанована полонянка в далеких чужих краях, така схожа на боярину Лесі Українки, – каже: «Не столь мя тяготит сия сурова доля, / Как мучит всегда свободная неволя»⁸⁸⁴. Словом, «дим вітчизни» нерозривно пов'язаний тут з образом Одиссея на острові Каліпсо. І можна припустити, що «солодкий дим вітчизни» в поезії Лесі Українки є не лише відлунням грецької та римської класики. То ще й трансльоване російською класикою відлуння нашої доброї старої України.

⁸⁸⁴ Пантея. Трагедия ротмистра Федора Козельского // Российский театр, или Полное собрание всех российских театральных сочинений. – Санкт-Петербург, 1787. – Ч. IV. – С. 14.

МАРКІЗ ДЕ САД, ЛОМБРОЗО ТА ІНШІ: ЗАХІДНІ ПАРАЛЕЛІ ДО «Я (РОМАНТИКИ)»

К оли я пропонував тему «Маркіз де Сад, Ломброзо та інші: західні паралелі до «Я (Романтики)»», це була всього лиш певна інтуїція, а точніше, ланцюжок асоціацій. Скажімо, чому «західні паралелі»? Тому що «Я (Романтика)» – це територія екзотики, причому екзотики саме західної. Власне кажучи, крім епіграфа «Цвітові яблуні», який відсилає нас до вкрай витонченого й хворобливого, щоб не сказати «жорстокого», естетизму новели Коцюбинського, а також крім мови, в «Я (Романтиці)» немає геть нічого питома українського, принаймні немає жодної згадки про Україну. «Інсургенти», «версальці», «чорний трибунал», «новий синедрион», «гільйотина» – усе це, швидше, Франція доби своєї Великої революції, аніж сучасне авторові Лівобережжя. Це такий собі французький «перламутр на бенкеті дикої голодної країни»... А ось «фантастичний палац», у якому відбувається дія. Химерні портьєри, якісь старовинні візерунки, галерея фамільних портретів, темрява... Додаймо сюди ще оксамитні килими, шкури леопарда на підлозі, розкішний кришталь жирандолі, лакеїв, які приносять на таці дорогі вина, зброю, дим сигарет, бій старовинного годинника, далекі пожежі, що їх видно крізь стрімчасті скляні двері, зловісне виття собак. Мій університетський учитель Юрій Миколайович Безхутрий стверджує, що цей антураж – не що інше, як вервечка топосів, запозичених «із так званих «готичних» романів Анни Радкліф чи Метью Льюїса, де нагромаджуються всілякі жахи й огидні злочини, від кровозмішання до матеревбивства». А звідси всього крок до маркіза де Сада. Тим паче що вже на початку «Я (Романтики)» зринає фраза: «Тут засідає садизм!». А ця фраза, ясна річ, приводить на пам'ять трактат Крафт-Ебінга «Psychopathia sexualis»

із його просто розкішною колекцією всіляких сексуальних девіацій. Не біда, що Хвильовий ніде не згадував Крафт-Ебінга – він чудово його знав. Недаром Аркадій Любченко писав Хвильовому з Парижа 1926 року ніби між іншим: «У нас «Grand Opera» переможено схиляє клейноди перед численними рев'ю, де найбільший успіх має найголіша шансонетка й містико-еротичні вправи з хореографії. У нас «La comédie française» і «Odéon» схиляються перед мюзік-холе, де стільки поверхового, розкладового, обурливого, де сам Крафт-Ебінг сум'ятно приплющив би очі». А з-за плеча щойно згаданого Крафт-Ебінга визирає, звісно, і сам «божественний маркіз» зі своєю власною – мабуть, ще розкішнішою – колекцією тих самих сексуальних девіацій під назвою «120 днів Содому». До речі, наші письменники 1920-х років не раз згадували «божественного маркіза». Так, Іван Маловічко у своєму огляді творчості Івана Сенченка з дивною назвою «Проблема собачої старості» (12-те число «Нової генерації» за 1929 рік) писав: «Такі картини може давати хіба тільки модернізований маркіз де Сад: стільки садизму й статевих викривлень криється в цій картині», – а трохи раніше, у 9-му числі цього ж таки часопису за 1929 рік, Сергій Ромов у статті «Від дадаїзму до сюрреалізму» зауважив: «Заслуга сюрреалістів у тому й полягає, що вони не тільки переключили віхи традиційної поезії на віхи великих революційних однаків, але ще й примусили уперше й по-новому й до багатьох уважніше придивитися. В зовсім іншому аспекті завдяки ним стали перед нами такі письменники, як Жерар де Нерваль, Алоїзіуш Бертран, Петрюс Борель і навіть таке заялозене ім'я, як маркіз де Сад»... Чому Ломброзо? Тому що «Я (Романтика)» – це, як на мене, варіація на тему «злочинної людини» (*homo delinquente*)... Зрештою, це речі очевидні. Навіть Григорій Яковенко, який навряд чи знав щось про Сада й Ломброзо, у статті «Про критиків і критику в літературі», надрукованій у «Культурі й побуті» 30 квітня 1925 року, статті, що, за словами Сергія Пилипенка, стала «*casus'om belli*» «великої літературної дискусії», закидав Хвильовому дві речі: 1) пієтет до «злочинної людини» й 2) садизм. «...Чи читали ви, – писав він, – поему (а може, й не поему) – Миколи Хвильового... – під короткою назвою – «Я»?.. Коли читали, скажіть мені, невже виведені Хвильовим дегенерати революцію робили?.. Невже селянин або робітник повірить Хвильовому, що у революціонерів (дійсних) щохвилини кололось «я»?

...Яку ж вартість має цей твір?.. Хто його читатиме?.. Читатимуть його міщани, дегенерати, для яких революція була прикладом найгострішого душевного садизму»... Але я, звісно, міг тільки здогадуватись, куди заведуть мене ці асоціації. Принаймні те, що я буду казати далі, напевно вибігає за межі заявленої теми. Крім того, за жанром мої нотатки «не для дітей», тому всім, кому не виповнилось вісімнадцяти, я пропоную начепити навушники й увімкнути якусь спокійну інструменталку, а ще краще – «геві-метал», щоб не чути того, що я казатиму. Та спершу, наслідуючи самого Хвильового, подам епіграф:

душа – метелик колекційний,
приколена натхненням до небес
Хвильовий. «Блакитний мед»

* * *

На початку 1923 року Микола Хвильовий написав свій, за словами Агапія Шамрая, «найпатетичніший твір» – знамениту «поему»-новелу «Я (Романтика)». Можливо, саме цей твір найкраще ілюструє ту характеристику Хвильового, що її дав колись Володимир Коряк: «Істинно: Хвильовий. Сам хвилюється й нас усіх хвилює... Аскет і фанатик, жорстокий до себе й до інших, хоробливо вражений і гордий, недоторканий і суворий, а часом – ніжний і сором'язливий, химерний характерник, залюблений у слово, у форму, мрійник». Так чи інакше, цей твір справляв на дуже різних людей *однаково приголомшливе* враження. Наприклад, україноприхильний до Хвильового Григорій Ващенко згадував, що «Я (Романтика)» викликала в колі його однодумців «надзвичайний вибух обурення». Близький приятель Хвильового Аркадій Любченко називав це враження «сильнощим». А блискучий ерудит і холодний аналітик Олександр Білецький, чиї лекції з психології творчості Хвильовий слухав на «Вольном факультете искусств» у Харкові 1919 року, писав, що «Я (Романтика)» «силою своєю не має собі аналогій в новітній прозі». Кажуть, що нарком освіти Олександр Шумський навіть декламував «Я (Романтику)» на засіданні політбюро КП(б)У як взірць справжнього «революційного твору». Та, мабуть, враження від новели було особливо сильним тоді, коли її декламував сам Хвильовий. По-моєму, це найкраще передав у сво-

їх спогадах Олекса Кобець, який чув «Я (Романтику)» у виконанні Хвильового на сцені театру Соловцова. «Слово за словом, мазок за мазком – чистої, прекрасної української мови (часом починало виринати питання: чому такою чарівною мовою говориться про такі жахливі, нелюдські справи?) Хвильовий змальовував отруйну, задушливу атмосферу чекістських льохів, атмосферу безвиході, створеної, здавалося, сатанинською, якоюсь невблаганною, апокаліптичною силою... Почувалося безпорадне, смертельним жахом стискуване борсання української душі, захопленої пасткою фатальної неминучості... Були моменти, коли хотілося зірватися з місця, бігти геть, світ за очі, хотілося хлипнути чистого, неотруєного атмосферою чекістських катівень повітря, хотілося одчайдушно, істерично крикнути: – Годі! Знаємо! Чули! Бачили! – До-о-осить!...» А поруч сидів шокований Косинка. Після завершення читання він тільки й зміг вичавити із себе: «Оце то колупнув... до самого дна...» Чим же так «колупнув» Хвильовий? До якого «дна»?

* * *

Сюжет «Я (Романтики)» простий: молодий чекіст розстрілює беззахисних людей, щоб насамкінець в екстатичному пориві застрелити і свою власну матір. Чи має цей сюжет бодай якийсь зв'язок із реальністю? Поза сумнівом, так. Наведу лише два приклади. Активний учасник революції Микола Мотузка був сином дяка, навчався в Полтавській духовній семінарії. У революцію він пішов есером-«максималістом», а влітку 1920 року «влився» в КП(б)У. «Мотузка, – згадував Іван Майстренко в «Історії мого покоління», – був людиною з великими політичними амбіціями та революційною самопопсвятотою (буквально фанатик)». Так, на початку 1922 року частини червоної армії розгромили в Кобеляцькому повіті повстанський загін «Запорозька Січ» на чолі з Андрієм Левченком. Особлива «трійка», до якої входив і Мотузка, стралила в лютому 1922 року 114 повстанців, а в березні – ще 37. Отже, на совісті Мотузки були півтори сотні людських душ. «Мені розповідав про це сам Мотузка, – каже Майстренко. – В розповіді не почувалося ніякого жалю чи каяття, але був жах, психологічний шок. Цю подію я вважаю теж продовженням Мотузчиного максималізму». Потім Мотузка закінчив Харківський інститут народного господарства, був на дипломатичній роботі у Відні та Празі, виступав як літера-

тор. Скажімо, у шостому числі «Критики» за 1928 рік він надрукував статтю «Село й місто в творчості В. Підмогильного». Її стиль «розстрільний»: «витвір української національно-шовіністичної хемії», «плювок з прогнилих від тяжкої хвороби уст, огидна в своїй безсилості реляція важкої садистичної злості»... «Була ще одна трагічна подія в житті Мотузки, – продовжує Майстренко. – На студії до Харкова він приїхав з 17-річною гарненькою дружиною Настею, і в Харкові в них народилася дитина. Не бажаючи зв'язувати себе дітьми й сімейним «міщанським» життям, певне копіюючи персонажа з Винниченкового «Кирпатого Мефістофеля», він виставив новонароджене немовля зимою під відчинене вікно, і дитина померла. Це теж «максималізм». Не сумніваюсь, що якби Мотузці треба було застрелити свою матусю, то він би зробив це в ім'я «максималізму». А ось Андрій Головка, цей, як казав Хвильовий, «найбуїніший із селописців». Спершу він разом із «червоними» загонами тероризує селян на Костянтиноградщині, а в 1924 році пострілами в голову вбиває свою дружину й шестирічну донечку. Щоправда, це була, судячи з усього, love story. Григорій Ващенко в книзі «Український Ренесанс ХХ століття» згадував, що, працюючи в Біликах на посаді секретаря волосного виконкому, Головка закохався в якусь гарненьку виховательку дитячого будинку. І «щоб без всяких перепон зійтися з нею, він вирішив злочинним способом позбавитись дружини й дитини...». Словом, я веду до того, що такі твори, як складений 1919 року гімн «червоному терору» Василя Чумака: «Ми – тіні... Ми тіні меткі. / Ми – влучні рушення руки. / Ми носимо в грудях ненависті море, – / і в ночі осінні, в обійми імлі / ми гімни тобі заплели, / червоний тероре!» – «Патетична соната» Миколи Куліша чи написане вже під час колективізації оповідання Петра Панча «Мамо, вмирайте», – то не тільки плоди фантазії.

А що з реалізмом «Я (Романтики)»? Можливо, «фантастичний палац» – це добре знаний Хвильовим палац барона Леопольда Кеніґа, де зараз розташований Тростянецький краєзнавчий музей. Можливо, монашки – це монашки Свято-Троїцького жіночого монастиря в Богодухові. Можливо, Хвильовий і справді мав якийсь стосунок до чека. Принаймні вже двічі згаданий Григорій Ващенко стверджував, що «на еміґрації є люди, які були на допиті у Хвильового як слідчого чека». Не знаю. Біографія Хвильового, на жаль, досі не вивчена. А була вона, поза сумнівом, цікава. Сам Хвильо-

вий у «Думках проти течії», трохи кокетуючи, писав: «Кажуть, моя біографія дуже цікава...». Одне-єдине, що можу стверджувати напевно: Хвильовий знав, що таке каземати чека, не тільки з чужих розповідей. У своїй «Короткій біографії» він каже, що в 1919 році входив до богодухівського виконкому. У квітні місяці став членом КП(б)У, потім організував загін і бився з денікінцями під Краснокутськом і Богодуховом. Після того як загін розгромили, відступав з частинами червоної армії. Під Орлом служив у штабі 52-ої дивізії 13-ої армії як політпрацівник. І ось тут, мовляв, сталося так, що начальник штабу дивізії зрадив, перейшовши на бік Денікіна. Унаслідок цього штаб захопили «білі», командира – колишнього генерала Станкевича – вони розстріляли, і лише кільком політпрацівникам, зокрема і йому, Хвильовому, вдалося втекти. Ця розповідь не в усьому достеменно. По-перше, Антон Станкевич командував не 52-ю, а 55-ю стрілецькою дивізією. Отже, Хвильовий служив у штабі 55-ї дивізії. Невже він про це забув? По-друге, внаслідок зради начальника штабу, колишнього генерала Антона Лауриця, 13 жовтня 1919 року Станкевич був узятий у полон біля станції Золотарьово Мценського повіту вояками 1-го Корніловського Ударного полку, але не розстріляний, а повішений. І це дуже відомий епізод. Невже Хвильовий про нього не знав? Зрештою, справа не в цьому. Справа в тому, що втікачі, зокрема й Хвильовий, були заарештовані Особливим відділом ВЧК 13-ої армії. «Протримавши нас близько місяця в гнилому підвалі разом з бандитами, контрреволюціонерами та різною іншою наволоччю, – пише Хвильовий, – Особливий відділ дійшов висновку, що ми невинні, і нас випустили». Отже, Хвильовий сам сидів у казематі чека. Тим часом монашок Богодухівського Свято-Троїцького жіночого монастиря, як свідчив хоч би Петро Шигимага, ніхто не розстрілював, а мати Хвильового Єлизавета Іванівна Тарасенко пережила свого сина. Словом, людям, які трактували «Я (Романтику)» в суто міметичній стратегії, Хвильовий міг би відповісти словами Ніколя з «Арабесок»: «Маріє! Ти наївничаєш. Нічого подібного не було. Я тільки приніс тобі запах слова».

Утім, мені здається, справа тут не тільки в «запахові слова». Надто вже часто Хвильовий повертається до сцен розстрілів чека. Ось хоч би повість «Санаторійна зона» – твір, дуже близький до «Я (Романтики)». Та навіть більше: ці твори, на думку Григорія

Грабовича, можна розглядати як диптих. Згадаймо, як анарх пробував збагнути причини манії переслідування, яка його раптом охопила. Йому здається, що ось-ось «із таємної тайги підсвідомості вийде якась думка, і тоді все йому буде ясно. Саме якась деталь. І цю деталь йому обов'язково треба знайти». Починаються пошуки «деталі». І куди ж вони ведуть? Назад, у часи громадянської війни, коли він був чекістом і розстрілював людей. «От він бачить себе в якомусь закинутому провінціальному городку. Йде ніч, йде Великдень. – Тюрма. – В камері – він, анарх, господар становища, і якийсь дрібний буржуа-лавочник. Анарх навалюється своєю велетенською постаттю на лавочника і приставляє до його скроні револьвер. Анарх питає: «Внесеш контрибуцію?» Лавочник сухо й уперто: «Нема, товаришу!» Ага, він буде ще базикати! Ну, добре: коли крамар ще раз так відповість – анарх його розстріляє під перші удари великоднього дзвону. Тільки так розвінчують старих божків. В цім краса й радість м'ятежа... – Нарешті дрібного буржуа виводять. Тоді анарх бредє з в'язниці на тюремний двір і легко зітхає. Стоїть густа темрява... Тоді над городом спалахує фейерверк, і враз урочисто гудуть великодні дзвони. То християни стрічають воскресіння Христа. І тоді ж за похмурою стіною в'язниці спалахують короткі постріли... Анарх заходить у в'язницю, йому доносять, що крамаря розстріляно. Він бере список і просто викреслює його ім'я». Отака от «деталь», що поєднує в собі садизм і богохульство. А далі він думає: «Ах, яка глупота!» Ніякої деталі нема, і деталь є звичайний фантом, який утворила його хвора фантазія». Нехай і так. Нехай нічого й нема. Але дуже багато важить те, що «хвора фантазія» героя повертається до чека й до розстрілів.

Те саме й у романі «Вальдшнепи», що його теж можна розглядати як продовження «Я (Романтики)». Гадаю, Микола Жулинський мав усі підстави стверджувати, що у «Вальдшнепах» ««поселився» отой фанатичний комунар із новели «Я (Романтика)», але вже не безіменний, а під прізвиськом Карамазов. Це ж він розповідав Аглаї, як колись, у роки громадянської війни, розстріляв когось із ближніх біля монастиря... Революційне минуле Дмитрія Карамазова «вчитано» з новели «Я». Саме так. А, з другого боку, це означає, що філософію Карамазова можна проектувати й на «Я (Романтику)». Ось Карамазов, наприклад, пробує пояснити лінгвісту Вовчику те, за що він ненавидить свою дружину: «...Я її ненавиджу

за те, що вона тиха й лагідна, за те, що в неї ласкаві очі, за те, що вона безвільна, за те, що вона – нарешті – нездібна вбити людину». Вовчик ошелешений. «А навіщо їй убивати людину?» – питає він, ніби якась тінь Андрюші з «Я (Романтики)», тінь того «наївного комунара», котрий не міг збагнути, «навіщо ця безглузда, звір'яча жорстокість». «Це, Вовчику, дуже складна історія, – хворобливо всміхнувся Дмитрій, – і я боюсь, що ти її не зрозумієш. Ти, звичайно, вчена людина, але, як мені відомо, на філологічному факультеті таких питань не чіпали». І далі продовжує: «...Людину, Вовчику, дуже нелегко вбити!.. Ти ще ніколи не вбивав... не на війні, а так, у звичайному побуті? Ну от! А я вбивав і знаю. Це дуже складна процедура. І саме тому складна, що робиш це цілком свідомо, зарані знаючи, що не вбити ніяк не можна». Вовчик геть нічого не розуміє. Мовляв, це якась нісенітниця. «Ні, Вовчику, – веде своє Карамазов, – я говорю те, що думаю. І говорю давно відому істину: тільки через убивство можна прийти до цілковитого соціального очищення...». Психолог сказав би тут, що думка про вбивство людини, як вона подана Хвильовим, – це справжня ідея-фікс, яка заповнює все ество героя, перетворюючи його на фанатика, і досягнення якої є катарсичним за власною природою, тобто отим самим «очищенням», про яке говорить Карамазов. «Ти розумієш, що я маю на увазі? – питає він далі. – В динаміці прогресу соціальну етику можна мислити тільки як перманентний «злочин». Я злочин беру в лапки, бо свідоме вбивство во ім'я соціальних ідеалів ніколи не вважав за злочин». Вовчик іще більше дивується. «З якого це часу ти почав так думати?» – питає він. «Саме з того часу, коли я весело подивився на майбутнє, коли в мені знову з страшною силою заговорила воля до перемоги, коли я знову почав безумно ненавидіти своїх обмежених сучасників», – відповідає Карамазов. «Ти говориш зовсім як пророк», – не без іронії кидає Вовчик. «А ти думав, що я й справді звичайна людина? – холодно парирує репліку Карамазов. – Ах, який ти наївний, друже!». Прозоро натякнувши на те, що він «надлюдина», Карамазов продовжує: «Мета завжди виправдовує засоби. Мій цинізм примушує тебе й інших звертати на мене увагу, мені ж цього й треба». «Веселий погляд на майбутнє», «воля до перемоги», «надлюдина», «цинізм» – усе це, ясна річ, ніцшеанські концепти. І попри те, що остання репліка Карамазова істотно послаблює якраз концептуальність, перетворюючи ідеї Ніцше на

таку собі «захисну реакцію», тобто на спробу непомітного чоловіка повернути до себе увагу інших, – це, безперечно, трактовка героя як blonde Bestie. Те саме і в «Я (Романтиці)». Володимир Юринець колись писав, що вся ця новела побудована «на протиріччі між зовнішньою рішучістю й прецизією в діяннях і нечуваним внутрішнім розладням і хаотичністю. Така диспропорція в житті неможлива; можлива вона тільки в перспективі романтичного культу своєї психіки як чогось самовистачального, закохання в собі, що веде до байдужості до всього зовнішнього, до того *невинного цинізму*, про який говорить Ніцше. І дійсно, багато місць «Я» нагадує мотив «блідого убивці» німецького автора-декадента».

Маю сказати, що Хвильовий став ніцшеанцем іще в юності. Павло Петренко свідчив, що десь у 1914 році Хвильовий із захватом прочитав біографію Ніцше. Петренко не каже, що то була за книга. Але, гадаю, ідеться про російський переклад знаменитої праці французького історика Даниеля Галеві «La vie de Frédéric Nietzsche», виданої в Парижі 1909 року (*Даниель Галеві. Життя Фридриха Ніцше / Пер. с франц. А. Н. Ильинского; под ред. и с предисл. В. Н. Сперанского. – Санкт-Петербург; Москва, 1911. – 315 с.*). Та й перегадом Ніцше в очах Хвильового ніколи не втрачав своєї привабливості. Згадаймо хоч би «Думки проти течії», де сказано: «Коли ми, припустім, беремо Ніцше, його «Morgenröthe» і зустрічаємо такий рядок із «Ригведи»: «єсть багато вранішніх зір, які ще не світили...». Це – епіграф до «Вранішньої зорі». Певно, Хвильовий подає його за російським перекладом, бо в оригіналі він звучить дещо інакше: «*Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht gelehrt haben*».

Словом, хоч Хвильовий і казав у «Камо грядеши»: ««Зверхлюдей» нема, але є яскраві індивідуальності», – уся його творчість подає надзвичайно виразну візію саме ніцшеанської «надлюдини». Пієтет до міфічних героїв на зразок Зіґфрида в «Сентиментальній історії» («Я зупинилась на якомусь кургані й згадувала «Пісню Нібелунгів» і юнака Зіґфрида й думала, що для нашої країни примітивний «Кобзар», як нібелунги») – це варіація на теми Ніцше й Вагнера. Мотив «зайвої людини» в «Санаторійній зоні» – це туга за «надлюдиною». Поетизація «безумства конкістадорів» у «Вальдшнепах», того безумства, «що не знає тупиків і горить вічним огнем стремління в невідомі краї», – це гімн «надлюдині». І ще, і ще, і ще...

Зрештою, інакше й бути не могло, бо «нова людина»-«конкістадор» є справжнім протагоністом людської історії доби «горожанських воєн», «азіатського ренесансу» чи вже «романтики вітаїзму». Про це Хвильовий прямо писав у трактаті «Україна чи Малоросія?» «...Азіатський ренесанс, – каже він, – тісно зв'язано з епохою великих горожанських сутичок: з одного боку – капіталізму, з другого – східних конкістадорів». І далі: «Азіатський ренесанс відзначається... відродженням сильної й цільної людини, відродженням нового типу відважних конкістадорів, що за ними тоскує й європейське суспільство». Свідченням цього є фашизм, чий темперамент «не може не викликати симпатію». А найголовніше те, що цей конкістадор з'являється саме в Україні, «під блакитним небом південно-східної республіки комун, яка завжди була ареною горожанських сутичок і яка виховала в своїх буйних степах тип революційного конкістадора». Якраз оці «відважні конкістадори» покликані утворити «четвертий культурно-історичний тип» (після патріархального, феодального та буржуазного), тобто вивести «людськість на шлях комуністичних революцій». Отже, доба громадянської війни в Україні – це час народження «надлюдини», «той дикий і тривожний час, коли люди ходили голі й голодні й були велетнями й богами», як сказано в «Сентиментальній історії». Недаром трохи далі тут зрине промовиста згадка про голема. Я гадаю, Хвильовий читав знаменитий роман Густава Майрінка «Der Golem» (принаймні назва іншого роману цього автора – «Der weiße Dominikaner» зринає в етюді «Зав'язка»). Голем – це теж варіація на тему «нової людини», бо це така собі антитеза Адама, антитеза Божого творива. Я веду до того, що «Я (Романтика)» – це картина болісного народження «нової людини», чи, кажучи словами героя етюду «Зав'язка», «homo novus», який проходить «останній процес кристалізації». Словом, це людина, яка вичавлює із себе людину, стаючи «надлюдиною». Саме про це Хвильовий прямо писав у «Камо грядеши»: «Наше гасло – вияви подвійність людини нашого часу, покажи своє справжнє «я». Це тобі дасть можливість іти далі... Але тут нам закинуть ядовитою іронією одного з «енків»: – Який же ти революціонер, коли в тебе кололось «я»? Відповідаємо з задоволенням і саме про коли: ...коли ти революціонер – ти не раз розкоlesh своє «я». Але коли ти обиватель..., то хоч ти об'єктивно й маєш тенденцію бути царем природи, але суб'єктивно ти – гоголівський герой». І цей об-

раз «нової людини»-«конкістадора» Хвильовий неодмінно пов'язує з чека. Ось хоч би слова з «Санаторійної зони»: «...Я вже бачу перед собою нових невідомих людей – сильних, як леопард [тут я згадую «Вступну новелу», де Хвильовий каже: «...я страшенно шкодую, що мені не судилося народитись таким шикарним, як леопард»], прозірних, як чека, і вільних, як воля». Ось чому слово «чека» звучить для його героїв якоюсь неземною музикою. «...Найкраще слово на землі: – «че-ка»», – говорить героїня новели «Заулок», колишня чекістка Мар'яна у своєму прощальному листі, дуже схожому на прощальний лист самого Хвильового до пасербиці. І далі: «Я вірю, що воскресне велике слово – «че-ка»!». Саме так. Бо чека – то, як каже герой «Я (Романтики)», – «новий Месія».

І що ж це за «нова людина»? За часів Хвильового малювали чимало її портретів, але, мені здається, один із найкращих подав у 1919 році Василь Еллан-Блакитний у статті «До проблеми пролетарського мистецтва». Власне кажучи, він подав тут портрет «нового митця», який «всіма фібрами нервів мусить відчувати: в своїх м'язах гартовану пружинисту крицю м'язів прабатька – мавпи; в своїх мріях – сні уяв дитини з м'якими рученятами, ясними й прозорими очима; в своїх бажаннях – непереможне воління борця-пролетаря; в своїх думках – будучий геній інженера життя; в своїх муках – останні корчі конання; в своїй любові – біль найвитонченішої еротики...». І як же всього цього досягти? На це питання Хвильовий, очевидно, відповів би: актуалізацією власних комплексів. Далі я спробую пояснити, чому гадаю саме так.

Колись Роман Бжеський писав, що Хвильовий, так само, як і його улюбленець Гоголь, мав роздвоєне «я», але у Хвильового, на відміну від Гоголя, ця роздвоєність була «біологічно узасаднена». Не знаю, як там у Гоголя, але у Хвильового це так і є. По-перше, Хвильовий був хворий на туберкульоз. За кордон та на курорти він їздив саме для того, щоб лікуватися від туберкульозу. Уже одна ця хвороба робила його сприйняття світу напрочуд тонким і трепетним, таким трепетним, що час від часу воно перебігає в якусь екзальтацію. Пам'ятаєте нотатку зі щоденника хворої в «Санаторійній зоні»: «...Тепер, коли я почуваю, що мої легені остаточно зруйновані, коли я й сама підходжу до процесії подорожників у вічність, – тепер (нарешті)... я не можу не сказати, як я безумно люблю життя». Ці слова луною відгукнуться в передсмертній записці са-

мого Хвильового: «Як я люблю життя – ви й не уявляєте». Але туберкульоз вийде на перший план десь під кінець життя, а в той час, коли Хвильовий писав «Я (Романтику)», на першому плані, поза сумнівом, була неврастенія. Через кілька місяців після написання «Я (Романтики)» Хвильовий сповіщав Зерова: «Професура найшла в моім організмі багато хвороб (головна – в різкій формі неврастенія)...». І трохи пізніше (десь у липні 1924 року): «З легенями неважно, але зараз тривожить (чорт би її побрав) неврастенія, яка, як кажуть професори, в різкій формі». Отже, неврастенія. Звідки вона у Хвильового? Мені здається, що це, як каже у «Вальдшнепах» Вовчик про причини неврастенії Карамазова, «психічна спадщина батьків». Справді, своєю нервовістю Хвильовий, певно, завдячував передовсім батькові, який був великий оригінал. Павло Петренко свідчив: «Якщо йому заманулось біфштексу і дружина, задовольняючи волю чоловіка, діставала кусок м'яса та смажила йому цю страву, то біфштекс мусив бути неодмінно «кривавий». Як цього не додержувано, то тарілка з біфштексом летіла з кімнати в коридор. Коли треба було випити (а вино він полюбляв ще замолоду), то на це тратилось останні копійки». А п'яним батько Хвильового починав знущатися з матері. І це не могло не травмувати психіку майбутнього автора «Я (Романтики)». Принаймні структура лібідо в нього істотно деформована. Мені здається, про це найкрасномовніше свідчить «Оповідання схвильованої Ганки», де Едіпів сюжет ледь-ледь прикритий зміною гендерних ролей. Його герой – дівчинка, хоч її психологія суто хлоп'яча: безмежна любов до матері («Ой, як я люблю свою матуську! Я їх так люблю, що аж серденько мені розірветься. Ну, які вони хороші, ці наші сіроока ненька! Які в них тихі, ласкаві очі, яке в них ніжне, м'яке волосся!...». «Волосся ваше, наша голубонько, як каштановий пушок. Дайте, я ще раз поцілую вас!» Але я й... всю їх люблю! Люблю й їхній трохи задерикуватий носик, люблю їхні довгі порепані пальчики, я люблю навіть їхню одіж і особливо цю їхню завжди біленьку сорочку з помережаним комірцем. Іноді заплющиш очі, і здається, що моєї матусі не тридцять років, а дуже-дуже небагато, і вони зовсім молода дівчинка, і не мати вони мені, а старша сестра... Ой! Як я люблю свою матуську!») і така сама ненависть до батька, бо одразу ж після цього виливу ніжності до матусі йде таке: «Про батька мені говорити неприємно. Мені дуже боляче... прилюдно картати свого

татка, але я й це примушена зробити: як свідома піонерка, я знаю свої обов'язки, і знаю, що мій перший обов'язок – це боротьба зі шкідниками революції і навіть з батьками своїми боротися, коли вони псують справу нашого дідуся – товариша Леніна». Починається сюжет під назвою «Павлик Морозов». Але це – на поверхні. А в глибині – це проекція дитячих травм самого Хвильового. Мила матуся, яку він любить, і батько – п'яниця й садист, якого він боїться й ненавидить. «...Я тебе..., – кричить п'яний батько на матір, – накажи мене Бог, покалічу!». А мати все ж таки наважилась щось сказати наперекір. «Ми з Петриком так і прикіпили. Оце, думаю, буде халепа! Батько наші дуже сердиті і не люблять, коли з ними хтось сперечається. ...Петрик заліз на пічку і з пічки визирає, а я сидю на лаві і тремтю вся». Це – дитячі травми. А далі «зразкова піонерка» викриває свого батька і його «забрали до в'язниці». Нарешті, фінал: «І от зараз піду я додому. Мене зустріне моя матуська (ой, як я люблю свою матуську! Я їх так люблю, що аж серденько мені розірветься!)». На символічному рівні ця сцена може означати тільки одне: герой убиває свого батька й стає чоловіком своєї матері. Словом, «Оповідання схвильованої Ганки» – це стихія руйнації (тут: руйнації сім'ї), що йде шляхом апелювання до несвідомого.

І ще про дитячі травми. Певна річ, батько жорстоко бив і своїх дітей. У «Санаторійній зоні» є такий епізод. Анарх – «друге я» Хвильового – раптом чує голос ненависного й страшного йому ментранпажа Карно. І він одразу ж усім своїм еством «провалюється» в дитинство, ніби опиняючись у руках батька-деспота. Анарх «інстинктивно зібрав мускули на своїх руках і знітився. Він раптом пізнав якусь невимовну розгубленість, ніби на нього насувалась безвихідна сила. Щось подібне до цього він почував колись в дитинстві, коли батько, зібравши дівчоробу біля ганку, повалив його на холодний цемент обличчям униз, спустив з нього штани й почав бити його ременем по оголеному тазу. Це була перша «порка», і з першим ударом він пізнав, як йому в мочовому пузирі неможливо залоскотало, і він в якомусь божевіллі розкусив грудку цементини». Ось так травматичний досвід дитинства формує садомазохістські комплекси...

Та повернімось до «психічної спадщини батьків». Материнська лінія Хвильового в цьому сенсі теж цікава. Як каже Петренко, дід Хвильового Іван Тарасенко мав «експансивність темпераментно-

го бонвівана», «любив випити, бути у веселому товаристві, надто в товаристві жіночому...». І коли напідпитку повертався додому, тоді трощив усе довкола, зокрема горщики, в яких росли кімнатні квіти, що їх дбайливо плекала його дружина. Мабуть, перепадало від нього не тільки горщикам. А дід матері Хвильового, тобто прадід письменника, був «незаконним» сином якогось зайти-француза та кріпачки-українки. Словом, робить висновок Петренко, я не можу «твердо сказати, від кого саме з них [предків] Хвильовий дістав у спадок свою Frohnatur: від батька, якого Смаковські звали не інакше як «м'ятежна душа», «революціонер», чи від свого веселого діда Тарасенка та прапрадіда француза. Єдине, що можна вважати за цілком ясне, – це що «весела натура» становила характеристичну особливість його предків взагалі». Додайте до цього ще сім років війни. Саме там Хвильовий почав пиячити. Власне кажучи, пити він почав у 1915 році, коли опинився в сьомій роті тридцятого запасного полку в Чугуєві (він пив для того, щоб якось витримати знущання з себе). І так буде до кінця життя. Про це в один голос кажуть усі мемуаристи. Наприклад, Аркадій Любченко згадував, що Хвильовий напивався до галюцинацій, Іван Сенченко казав, що Хвильовий часом «п'яний спав на території Шатилівської лікарні під парканом», а Юрій Смолич у «Мозаїці» писав: Хвильовий ніколи не сідав за роботу, не випивши перед тим чарки горілки... А крім того, на війні Хвильовому довелося пережити, як він сам признавався в одному з листів до Зерова, чимало «справжнього жаху», такого жаху, що його він навіть не ризикує змальовувати. Хіба коли-не-коли у творах Хвильового садизм зринає у своїх нічим не прикритих формах. Згадаймо, як п'яний повстанець Кажан – герой оповідання «Бандити» – хвалиться своїми «анатомічними подвигами»: «Значить, візьмеш його, положиш горічерева – і нумо видовбувати очі. Звісно, не фунт ізюму. Та ще й нігті на пальцях обценьками поодриваєш. Да!». І все це, продовжує Хвильовий, неабияк позначилось на психіці. «...При всій своїй нормальності, – пише він, – я все-таки, коли перевіряю себе, трошки психічно ненормальний». Щось подібне каже про себе й анарх із «Санаторійної зони»: «...Це просто істерія. Він давно вже помічає, що з ним робиться щось неладне! Саме істерія, інакше і бути не могло: після довгих років горожанської війни, в якій він приймав активну участь, анарх мусив чекати цієї хвороби. І вона прийшла

зі своїм знеладдям психічної сфери, з надзвичайною вразливістю, з ексцентричністю, з приступами тоски і страху».

Але справа не тільки в ексцентричності та приступах тоски й страху. Обставини війни domeжно увиразнили садомазохістські особливості лібідо Хвильового. Далі він пише, мов, часто я роблю так: «Прочитаю присланого листа, сяду, напишу відповідь, а потім або розірву її, або положу в стіл. Спитаєте, для чого це я роблю? Відповідаю: для того, щоб себе помучити, і себе і другого (це патологічне явище, між іншим, я за собою спостерігав з дитинства: любив когось мучити, щоб цим себе мучити, і коли Вероніка із «Силуетів» розкажує, як вона давила пальчик, то це – уривок із моєї біографії)... Словом, достоєвщина, патологія, але застрелитися я ніяк не можу. Два рази ходив у поле, але обидва рази повернувся живим і невредимим: очевидно, боягуз я великий, нікчема». Це було написано того самого року, коли з'явилась «Я (Романтика)», у листопаді 1924-го. І це надзвичайно важливе зізнання. Воно важливе не лише тим, що свідчить про, кажучи словами Грабовича, характерні для психіки Хвильового «ненормальності садистсько-мазохістичного стибу». Справа тут, по-моєму, куди складніша. Пригадаймо, що говорила Вероніка, тобто «уривок з біографії» Хвильового: «...Знаєте, колись у дитинстві в моєї мами були обмороки. І от я бігала за доктором. Так бігала, що аж вітер свистів. Я, знаєте, дуже кохала маму. І мені хотілось її закохати, зовсім, щоб мене не було. Ляжеш біля мами, притулишся до неї, і так щільно, що хочеться влізти в її тіло, злитись як одно тіло... І от приходив доктор, мама була мертва, бліда, як смерть, і її одкачували. А я тоді йшла терпіти. Підходила до дверей, закладала свою лапку в щілину й потім давила дверима дуже, аж сльози капали, щоб боліло. І тоді, знаєте, мені було легше. Ця радість терпіння...». Крім абсолютно очевидного садомазохістського комплексу, маємо тут ще й domeжно оголений інцестуальний мотив. Ясна річ, цей мотив – аж ніяк не реальність літературного ряду, це реальність суто психологічна. Судячи з усього, це чітко зафіксоване відчуття з віку від трьох до п'яти років, коли Едипів комплекс проявляється особливо сильно, а може, з часу статевого дозрівання, коли цей комплекс знову виходить на передній край. Недаром Хвильовий явно переносив оці дитячі комплекси на своїх коханих жінок. Так, перша дружина Хвильового Катерина Гащенко на обличчя була дуже схожа на його

матір. До того ж вона була пишнотілою жінкою, до якої малесенький на зріст, дуже непоказний, «щуплий» Хвильовий міг «притулитися», як до матері в дитинстві. Інцест хвилюватиме Хвильового до кінця життя. Принаймні ходили чутки, що свою названу доньку Любу він любив не як доньку, а як жінку. Зрештою, передсмертний лист він адресує саме їй, а не дружині. І ще один комплекс упадає в око, коли читаєш зізнання Вероніки, – некрофілія, тобто любов до «мертвої» матері. Тож коли у фіналі «Я (Романтики)» оповідач змальовує власні почуття під час убивства матері («...Тоді я у млості, охоплений пожегом якоїсь неможливої радості, закинув руку на шию своєї матері й притиснув її голову до своїх грудей. Потім підвів маузера й нажав спуск на скроню»), тут явно відлунює і дитяче «кохання» до «мертвої» матері, і «кохання»-«мука», і «радість терпіння». Колись Григорій Ващенко писав про цей епізод «Я (Романтики)»: «У художній літературі трудно знайти таке вірне й яскраве зображення садизму, цієї жахливої радості від вбивства людини». Він тільки не сказав, що ця «жахлива радість» має *лібідозне* підґрунтя. А рівно через п'ятдесят років Юрій Безхутрий напише, що герой «Я (Романтики)» «існує у принципово позасексуальному універсумі. Підспудний еротизм може бути прочитаний тут хіба що з огляду на деякі фрейдистські комплекси, які, безперечно, притаманні «я» як особистості, бо вже сама основна фабульна колізія, запропонована Хвильовим, має відчутний їх присмак. Зокрема, очевидні ознаки Едипового комплексу, що ним письменник наділяє «я», змушеного вбивати матір, яку він безмежно любить». Тим часом мені здається, що тут *усе* побудоване на еротизмі. Тільки цей еротизм набуває садомазохістської форми.

Загалом, хвильовістська «романтика вітаїзму» має пансексуальний характер. Це якась усеосяжна воля до життя, що перехлюпує через край, стихія безберегового еротизму. Чоловіки й жінки весь час постають у Хвильового в ролі самців і самиць, а дуже часто – в ролі справжніх еротоманів, які буквально марять *coitus'om*. Ось хоч би вчителька Наталя з новели «На глухім шляху»: «Тоді кипіла скажено друга молодість, тоді не вірила, що йде тридцята весна, бо в очах темніло, а під ягодою тугої перси ревли від солодких мук отари самців». Ось Карамазов дивиться на Аглаю, яка стоїть перед ним у купальнику: «В ньому в перший раз прокинувся до неї справжній стривожений самець. Він безсоромно дивився на її таз, на її гру-

ди і ніяк не міг одірватись. Йому захотілось зареготати й так дико, як, очевидно, реготала первісна людина». Еротика – це занурення в глибини якихось архаїчних інстинктів, у найглибше ество всього живого, що перетворює космос із «дому буття» на «дім усеосяжного злягання». Пригадаймо сцену із «Санаторійної зони». Ранок. До річки підходить череда. Аж раптом до череди біжить санаторійний дурень і починає лупцювати якусь ялову тварину. «Він так яро бив тварину, наче вибивав їй велике горе («вона ж досі не продовжила свого існування, вона ж досі не завагітніла»). І здавалось, що в глибинах ріки ходить зграями риба і в хворій млості треться, ще треться і викидає, затоплює ікрою ріку». Затоплений сіменем світ – ось що таке життя, коли можна завагітніти навіть від подиху вітру. Саме так хоче завагітніти героїня «Сентиментальної історії» Б'янка. Їй хочеться «так чисто завагітніти, як завагітніло голубе небо, що вже мільйони віків хоронить у собі таємницю найпрекраснішого й найчистішого зачаття». Але не менше їй хочеться й coitus'у. Б'янка гадає, що саме він годен ввести її «до останнього, невідомого... закутка людської душі, що в ньому найкраще мусили віддзеркалитись химерні озера загадкової далі». «Химерні озера загадкової далі» – поза сумнівом, те ж саме, що й «тихі озера загірньої комуни», які рефреном зринають у «Я (Романтиці)». Ці озера – бездонні глибини лібідо.

Я вже не кажу про те, що «абсолютний потяг до coitus'у», про який говорить Майя в «Санаторійній зоні», майже завжди постає у Хвильового справжнім рушієм сюжету. Що таке сюжет новели «Пудель»? Як на мене, це розповідь про те, як незреалізоване сексуальне бажання перетворюється на агресію. Ось фінальна сцена: пізня-пізня ніч, компанія розташувалась під стіжками сіна, чутно, як мадемуазель Арьон злягається з «типом», Сайгор лежить поруч з Татьяною, яка б залюбки йому віддалась. Але ні. «Сайгор якось похапцем підвівся й пішов скорим кроком від стіжків далі на дорогу». За ним іде пудель. «Цей ідіотський випадок із собакою підносив матеріаліста Сайгора... в темну даль, на верхів'я фаталізму. І це, звичайно, драгувало, і драгувала згадка про сьогоднішній день: і резиденція юнаків, і порнографічні малюнки з купальні, і тип, і мадемуазель Арьон, і Татьяна, і запах жіночого тіла». Ні-ні, це не піднесення «на верхів'я фаталізму», це занурення в глибини лібідо, бо всі ці шість згадок «про сьогоднішній день» – еротика,

невдоволенна жага coitus'у. І ясна річ, саме ця жага стає джерелом агресії: «На другій версті пудель нарешті відстав і повернувся на віллу. Сайгор подивився йому вслід: до болю хотілось розмозжити собачу голову». Те саме в новелі «Лілюлі», цій історії про те, як «некрасивий карлик» Альоша «спорзно дивився на красивих дівчат, але красиві дівчата не звертали на нього уваги». Уся ця новела має суто лібідозну основу. А що таке роман «Вальдшнепи»? Чому Хвильовий називав його «любовним»? Тому що це всеосяжна еротика. «Весь зміст роману «Вальдшнепи», – писав Григорій Ващенко, – є хвороблива еротика, шал статевої фізіології, в який час від часу вплітаються розмови на політичні й світоглядні теми, *що не мають аж ніякого зв'язку з сюжетом твору*». Справді, усі ті розмови – переважно не що інше, як флірт, саме флірт.

Так чи так, Хвильовий напевно міг би сказати своєму читачеві те, що каже героїня «Санаторійної зони» Майя: «Правда ж, я – еластична гадючка, що гладить твоє серце мініатюрним замшевим язичком? Ну?... Ні, то неправда! то просто цитата з авантюрного роману а la Тарзан. То... просто... гра фантазії, викликані половим зворушенням...». Я б ризикнув сказати, що всі твори Хвильового – то «гра фантазії, викликані половим зворушенням». При цьому слід особливо підкреслити: в цій «грі фантазії» Ерос і Танатос якось химерно й непомітно перебігають одне в одне. Лібідо Хвильового – повторю ще раз – має садомазохістське підложжя, тобто еротична насолода нерозривно пов'язана тут із болем – і чужим, і своїм власним. І Хвильовий чудово знає, що таке садомазохізм. Можна згадати хоч би «Сентиментальну історію», а власне «сірооку журналістку», про яку Б'янка розповідає таке: «...Сіроока журналістка обов'язково зупинялась біля мого столика й запитувала мене на вухо, чи не дозволю я їй ще раз «ущипнути» Б'яночку. Я їй, звичайно, не дозволяла, і все-таки на моїй руці було кілька синців, і навіть був один синець на правому грудному яблуку. Вона безперечно була садисткою...». До речі, «сіроока журналістка» хотіла б мати чоловічий гарем «для розпутства». Вона, каже Б'янка, «...запевняла мене, що юнаки мають рацію продавати своє тіло. Коли б її фортуна зробила панянкою, вона б обов'язково держала при собі козачків для розпутства». Чим вам не варіація на теми Сада! Та й сама Б'янка мучить себе, щоб завдати болю іншому. І все це на суто сексуальному рівні. У фіналі Б'янка символічно вбиває Чар-

гара (недаром вона асоціює свою кров, що є наслідком дефлорації, з кров'ю розрубаної голови товаришки Уляни). Ось Б'янка віддалася чоловіку «із мавпячою фізіономією». Аж раптом стук у двері. Це Чаргар. «Тоді, – розповідає Б'янка, – я взяла простиню й понесла за двері. Чаргар стояв блідий. Я йому мовчки показала на кров (мені на мить блиснула розрубана голова товаришки Уляни) і сказала усміхаючись: «Це рештки моєї невинності... Забери, коли хочеш»». Та ще виразніше найвища статевна насолода й мука-смерть зливаються воедино в новелі «Легенда». Згадаймо її жахливий фінал. Перевдягнена чоловіком Стенька, опинившись у руках ворогів, сама обирає собі смерть: ««Я хочу вмерти на гострій палі, каже вона, – це найлютіша смерть!» Посміхнулися вороги – це найлютіша смерть! Тоді загострили палю й вбили її в землю. «Тепер я буду сидати на палю...» – каже героїня і скидає одяг. «...І побачили люди замість юнака буйного голу жінку-красуню, що погордо дивилася поперед себе». І тоді, мовляв, накинудись на неї вороги й почали катувати: «одрізали носа, одрізали вуха й наштрикнули на палю». Пеніс стає тут гострою палею, статевий акт – наштриканням на палю, найвища насолода – найвищою мукою, а життя – смертю. І чи ж не ті самі відчуття змальовує герой «Я (Романтики)», коли каже: «І тоді в твариннім екстазі я заплющую очі і, як самець напровесні, захиляюся і шепочу...». Цей екстаз убивці – поза сумнівом, сексуальний. Та щоб остаточно пересвідчитися в цьому, звернімось до однієї прикметної сцени «Вальдшнепів».

Аглая питає Карамазова, як він зустрівся з Ганною, і той починає розповідати: «Тоді, – каже він, – стояв глибокий холодний вересень. Червона гвардія відступала й, відступаючи, ледве стримувала полки переможця». Так само починається «Я (Романтика)». Карамазов «прийшов у чека. В той час там готувались до побігу. На підлозі валялись стоси папірців, ганчірок і білизни». Очевидно, то були речі закатованих чекістами людей. Карамазов «зупинився біля дверей і дивився на баришень, що рились у барахлі, напихаючи ним свої саквояжі. Саме тоді до нього й підійшла Ганна... Вона з тоскою здавила свою голову й притиснулась до дверей. Тоді він вийняв із кобури браунінга й підійшов до однієї скрині, де вовтузились барахольщики. Він вистрелив одній баришні в карк. Того ж дня чека розстріляла ще кількох мародерів, і того ж дня Ганна зійшла з Дмитрієм». Нагадаю: Дмитрій Карамазов – не хто інший,

як герой «Я (Романтики)». І вбивство для нього прямо пов'язане із сексом. При тому йдеться про вбивство безпомічних людей. Наш герой просто вистрілив дівчині в потилицю. Судячи з усього, навіть сам спогад про вбивство сексуально збуджує його, бо одразу після цієї розповіді Карамазов хоче взяти Аглаю, але по-садистському: «Дмитрій майже несподівано для себе почав обережно гладити Аглаїне коліно, й, можливо, тому, що вона ніяк не реагувала на це, він за кілька хвилин схопив в обійми її ноги й, тихо скрикнувши, вп'явся зубами в її м'яке тіло. «Що з тобою? – суворо сказала Аглая і з силою відштовхнула його від себе. – Що з тобою, Дімі?» Карамазов підвівся. Він блукав розгубленими очима по стелі, й здавалось, що він от-от кинеться на підлогу й заб'ється в припадку епілепсії».

У цій сцені варте уваги також те, що все відбувається якимось спонтанно й неусвідомлено, ніби як безтямно. Як писав колись Володимир Юринєць: «Герої Хвильового, в крайньому разі, зрілі герої, нічого не роблять свідомо, а коли трапиться момент, що на них наріне хвиля глибокого почуття, коли в них відозвуться людські нотки, вони стоять непорадно й здивовано перед цим фактом, обходять його, щоб знов перейти на звичні шляхи психічного чаду і над своєю психікою будувати штучну будову якогось божевільно-позерського безладдя...». Ними рухає «переважно якась збунтована, примітивна фізіологія, відгомін далеких асоціальних інстинктів...». І саме вона, оця «збунтована фізіологія», повсякчас стирає грань між реальністю й фантазією, коли герої постійно «химєрять». Ось новела «Дорога й ластівка»: «...кімната була незвичайна – то була кімната в моїй уяві». Ось «Арабески»: «...яблуні тількино зацвітають у садах моєї духмяної фантазії...». А ось звернені до анарха слова сестри Катрі із «Санаторійної зони»: «...Ви напевне не скажете мені, що я таке: дійсність чи фантом. Навіть коли ви візьметеся за мою руку й почувете під пальцем моє тіло, і тоді ви не маєте права сказати, що я зараз існую. Можливо, просто це ваш сон, бо й уві сні ви можете те ж саме почувати... Все відносно!». Та й сам анарх не знає, що таке світ довкола нього – реальність чи плід його хворої уяви: «В тому випадку, коли він знаходиться в ізольованому помешканні і ця дійсність є лише натовп примар, він нічого не загубить, зробивши те, що йому треба зробити. Навпаки, коли він і після цього буде жити, він буде певний, що навкруги нього лишень одні фантоми», якісь частини «його власного «я»».

Точнісінько те саме й у «Я (Романтиці)». І чому ж цей світ такий примарний? Тому що герої Хвильового хочуть бути всесильними богами. Про це чудово писав щойно згаданий Юринець: «...В багатьох героїв Хвильового весь зовнішній світ є якимось гарячковим привидом чоловіка; а коли так, то чоловік всесильний, він собі право й закон і основою дійсності є анархічні хотіння одиниці. Alles ist erlaubt [«Усе мені можна» (1 Кор. 10: 23)] – бринить із багатьох рядків Хвильового стара азіатська мудрість асасинів». Для таких людей не існує жодних меж, тому на них неодмінно лежить тавро злочину. Це – homo delinquente, про яку писав Ломброзо. «Між злочином і геніальністю, – казав Юринець, розвиваючи тему Ломброзо, – немає різниці по суті, всі великі діячі історії – це злочинці, які випадково знайшли інше знаряддя, інше поле для виявлення своїх злочинних хотінь. Найвизначнішим типом, для якого старається Ломброзо з усією скрупульозністю знайти анатомічні прикмети, є революційний діяч... Революціонер – це дегенерат – така остаточна формулювка Ломброзо. Її ехо ми находимо в «Я» Хвильового. Всі виведені там типи – дегенеративні, але це стосується перш за все *вірного* вартового...». Так. Про «вірного вартового» нема що й говорити – Хвильовий сам наполегливо підкреслює його дегенеративність: «у дегенерата – низенький лоб, чорна копа розкуйовдженого волосся й приплюснутий ніс. Мені він завше нагадує каторжника, і я думаю, що він не раз мусив стояти у відділі кримінальної хроніки». Але й доктор Тагабат зі своїм «надто високим лобом» – дегенерат-злочинець. Нехай у когось він викликає асоціації з Леніном («садистичний леніноподібний ідеолог» – пише про нього Грабович). Але хто такий Ленін, як не, кажучи словами Йорга Баберовскі, «кабінетний злочинець, який ігнорував людські трагедії, людські страждання та горе»? Тагабат може викликати асоціації і з кимось іншим, наприклад зі Станіславом Косіором, бо головатий Косіор, як писав у своїх спогадах Іван Кошелівець, таки ж дуже «виглядав на дегенерата». Косіор за походженням «міський люмпен», з яких здебільшого й рекрутували свої кадри «більшовики». Тож його дегенерацію можна пояснювати саме люмпенством, так, як робив Левко Мечников у своїй книзі 1889 року «Цивілізація та великі історичні ріки»: «Злочинна людина Ломброзо – всього лиш характерний представник людей, які деградують тільки під впливом несприятливого середовища, тобто шкідливих

обставин життя». Але це вже інше питання. У всякому разі, і «вірний вартовий», і Тагабат – дегенерати-садисти. Дегенератом, поза сумнівом, є й головний герой «Я (Романтики)». Причому це дегенерат саме в сенсі Ломброзо. Мене в цьому перекоонує ось така деталь: проекцію цього героя в «Повісті про санаторійну зону» анарха інші персонажі звать «Савонаролою». Це ім'я було нав'яне Хвильовому Ломброзо, бо десятий розділ книжки «Геніальність і божевілья» має назву ««Пророки» й революціонери. Савонарола. Лазаретті».

Завершуючи розмову про «Я (Романтику)», Володимир Юринець писав: «Своє оповідання назвав Хвильовий романтикою; я не знаю, в якому сенсі він взяв в даному випадкові це слово; чи зробив він це, приймаючи на увагу гамлетівське душевне роздвоєння героя оповідання, чи, може, неймовірну комбінацію мотивів дегенеративності, психічної прострації, наглих вибухів злости, помсти й перспективи загірної комуни, що вражає як якась сучасна Walpurgisnacht і має робити враження романтичного сну радше, ніж дійсності, якоїсь дикої казки, котру роздує унівець соняшне проміння дня, фантастичної іграшки, що повинна задовольнити забаганку жорстокого таланту». Так, це «дика казка»-сон жорстокого таланту про людей-«богів». Пам'ятаєте слова садівського Сен-Фона? «Ми – боги». Це садомазохістська казка про абсолютний злочин як найвищу насолоду. Продовження цієї казки бачимо у «Вальдшнепах», де Карамазов у своєму пориві до ідеалу «надлюдини» раптом розуміє, що на дорозі йому стоїть дружина. Який же вихід? «Єсть! – подумав Дмитрій і тут же до болю вкусив свою губу: йому раптом спало на думку покінчити з Ганною. Але вкусив він губу не тому, що насувається щось трагічне, а тому, що згадав: така трагедія, по суті, була вже. Хіба це не Ганну він розстріляв колись, у часи громадянської війни, біля якогось провінціального монастиря?». Ні, не Ганну – матір. Але це й означає, що то була таки Ганна, бо мати й дружина для нього – одне й те саме. І він починає згадувати «свої університетські роки і свою буйну розкуйовджену голову з південними романтичними очима. Спогади завжди тривожать, і на їхньому фоні дійсність становиться яснішою. Він, здається, хотів тоді кінчати медичний факультет...». Оця згадка про «медичний факультет» дуже промовиста, бо це не що інше, як сублімація садистичної енергії. «Але все-таки: чому ж я ухилиюсь від головного?» – думає герой. Ні, він не ухилиється від головного.

Але це дрібниці. Куди важливіше інше: що тут *головне*? Убивство. Убивство дружини-матері. Це справжнє джерело психічного розладу. Можливо, це ідея-фікс. А якщо це так, тоді можна майже безпомилково стверджувати, що в її основі перебувають якісь реальні події минулого. Психологи кажуть, що люди, опановані ідеєю-фікс, здатні сильно ризикувати і своїм власним життям, і життям інших людей. Така ідея має надзвичайно сильний емоційний складник, вона стає для її носія чимось глибоко-глибоко особистісним, отже, чимось таким, психічний захист від чого неможливий.

І тут зринає ще один мотив: мотив ненависті до ближнього. «Здається, – каже Аглая, – Толстой говорив колись, що найважче полюбити ближніх. Я думаю, що багато важче їх же таки зненавидіти справжньою ненавистю. Тільки тут можна показати неабияку волю і, коли хочеш, відвагу...». Отже, любов до ближнього – ознака людини, ненависть до ближнього – ознака надлюдини. Карамазов погоджується: «А ти, знаєш, цілком правильно підмітила: я говорю про ближніх. Здається, мій однофамілець – Альоша Карамазов – ставив якомсь там наголос на любов до дальніх. А я от теж думаю, що цей наголос треба перенести на ненависть до ближніх». «І ти гадаєш, що найбільша загадка саме тут ховається?» – питає Аглая. «Тільки тут і більш ніде! – з деяким хвилюванням сказав Карамазов. – От хоч убий мене! – а не можу їх зненавидіти справжньою ненавистю. У кожного з ближніх – навіть найбільших моїх ворогів – буває така, знаєш, людська усмішка й таке, знаєш, миле й гарне обличчя, наче на тебе прекрасна Богоматір дивиться». Мовляв, куди не кинь, скрізь Богоматір! «Словом, Богоматір не дає тобі зненавидіти своїх ближніх? – спитала Аглая. «Тільки вона. Во ім'я якоїсь ідеї я здібний на все, навіть здібний убити людину. Але якийсь Іван Іванович однією людською усмішкою може покрити мене в один момент...». «І так із тобою завжди бувало?». «Ні, – сказав Карамазов із деяким відтінком туги в голосі. – Тільки в останні роки мене так сильно затривожила Богоматір. Раніш це багато легше було. Раніш ідея майже зовсім засліплювала мене і для мене не було ближніх». Аглая починає говорити щось про «велику ненависть», яка «творює життя». Гадаєш, я не здатен на неї? – питає Карамазов. Нічого подібного! – відповідає Аглая. «Ти розповідав мені, як колись, у часи громадянської війни, ти розстріляв когось із ближніх біля якогось монастиря...». «Так то ж, – вирвалось несподі-

вано Карамазову, – во ім'я великої ідеї». Аглая знов заперечує. «Хто його знає, – надтріснутим голосом сказав Карамазов. – Можливо, я й помиляюсь». І в цю мить він відчув себе жалюгідною істотою. Ба більше: він схотів, «щоб хтось плював йому в обличчя – і плював довго, настирливо й образливо». Тут є все: садизм, мазохізм, інцест, матеревбивство, богохульство... Бракує тільки останнього штриха – суїциду. Хоч, зрештою, все це – не що інше, як символічний суїцид, бо всеосяжна жага руйнації, жага абсолютного злочину може вдовольнитись лише там, де буття рівне нулю. Як писав Моріс Бланшо, мавши на думці маркіза де Сада: «Перед Єдиним усе твориво рівне у своїй нікчемності, і Єдиний, знищуючи його, всього лиш виявляє цю ніщоту». І далі: «Дивно: світ, у який входить Єдиний, стає пустелею, істоти, що їх він зустрічає, – це щось менше за речі, менше за тіні, і, катуючи їх, знищуючи їх, він стає володарем не їхнього життя..., а їхнього неіснування, отримуючи від цього свою найбільшу насолоду».

* * *

Нарешті, короткий підсумок. Бувають часи, коли всі монстри нашої підсвідомості вириваються назовні й ми перетворюємо реальне життя на «жахливу казку», коли сон обертається на яв, а яв – на сон. «Химерити» може не лише письменник, але й життя. Ось оце життя-химерія і манить до себе Хвильового. Його чарують фантоми підсвідомості. Його чарує «надлюдина», дегенерат, здатний вчинити абсолютний злочин – убити Богородицю. Якщо для героїв Сада найжахливіший злочин – убивство Бога, то для героїв Хвильового – убивство Богородиці. Бо хто такий Бог? Жорстокий батько, втілення зла. Убити його – це не так злочин, як відплата. А от убити Богородицю-матір, утілення абсолютного добра та ще й чогось най-най-найдорожчого, – це таки справді злочин, злочин, який не можна порівняти ні з чим.

ХВИЛЬОВИЙ І К°: ЗУСТРІЧ З ЄВРОПОЮ

Наприкінці передмови до своїх «Думок проти течії», виданих у Харкові 1926 року, Микола Хвильовий, звертаючись до читача, казав: «І коли ти переконаєшся, що ми в основному стоїмо на правдивому шляху, – неси наші мислі в найглухіші закутки республіки і всюди підтримуй нас. Тільки спільними зусиллями ми введемо нашу «хохландію» на великий історичний тракт». Проїде п'ятдесят років. У 1976-му я стану студентом Харківського університету. У 1993-му в Харкові побачить світ моя перша книжка – «Нариси з філософії Григорія Сковороди». А в серпні–вересні 1994-го автор інших «Думок проти течії», виданих у Ной Ульмі 1949 року, вихованець Харківського університету й переконаний «хвильовіст» Юрій Шевельов напише з Нью-Йорка Олексі Ізарському: «А бувають усе-таки добрі речі з хохландії. От книжечка Ушкалова про Сковороду. Йй-бо добре!.. Я робив висновки з мови й стилю, він з філософії, а виходить майже на те саме»... Шевельовська «хохландія» – це, ясна річ, відлуння «хохландії» Хвильового. А що таке «великий історичний тракт», на який рано чи пізно має вийти моя вітчизна? «Європа», – казав Хвильовий. А що таке «Європа» Хвильового й К°, потрактована не в безплотному світі ідей, а у світі речей, візуальних образів, звуків, запахів, дотиків? Що таке «Європа» як насолода, сум, страх, ностальгія, радість, бентежність, еротика?.. Спробуймо поміркувати над цим питанням. Але спершу – епіграф:

Ми помрем не в Парижі, тепер я напевно це знаю...

Наталка Білоцерківець

Європа, Європа, Європа... На зламі XIX–XX століть ідея «європеїзації» стає в нас дуже приваблива, я б навіть сказав, «солодка», передовсім для молодшої української міської інтелігенції. Звідки ж ця молодь знала про Європу? Надаймо слово Юрієві Смоличу. «Про Європу, – каже він, – ми знали з підручників географії досить докладно: фабрики і заводи Лондона та Бірмінгама, класичні багатства Рима, романтика Парижа, а в Брюсселі чи Амстердамі навіть тротуари миють щоденно милом. Крім того, ми чимало читали перекладної іноземної літератури: Золя, Бальзак, Мопассан; Діккенс і Велс; трохи знали Шекспіра і Шиллера, Гете і Метерлінка. Все це також була Європа». І ця «літературна Європа» була для багатьох ледь не культовою. Ось для прикладу улюблені автори Валер'яна Поліщука, що їх він називає в автобіографії 1924 року «Дороги моїх днів»: Аркос, Бехер, Вергарн, Верфель, Вільдрак, Вітмен, Газенклевер, Гільбо, Жув, Дюамель, Мартіне, Ромен... А трохи згодом, у 1929 році, Юрій Яновський напише: «Коли я читаю книжку і хочу її оцінити, я питаю в себе: «Чи взяв би ти її в далеку путь, по розмитій дорозі босоніж ступаючи, в далеку таємну путь?»». І які ж книжки Яновський узяв би в цю «далеку путь»? Ось вони: «Батуала» Морана, «Кола-Брюньйон» Роллана, «Фома-ягня» Фаррера, «Перемога» Конрада, «Джунгли» Кіплінга.

Утім, про Європу це покоління знало не лише з підручників географії та художніх книжок. «...Годинники «Сіма» і «Дукс», – продовжує Смолич, – довозились теж з Європи, а в нас ніяких годинників не робили; європейським був і шоколад «Сіу» чи «Тоблер» – а у нас навіть шоколаду не вмiли робити; футбольні м'ячі а чи бутси ми діставали також з-за кордону, з Європи. Там у Європі, – це ми чули на одне вухо – прогрес, індустрія і демократія...». «Як же не жадати «Європи» й собі? – вигукує він насамкінець. – Як не піти за гаслом «європеїзації»? Тим паче що кидали це гасло не раз. «Гасла «європеїзації», – каже Смолич, – кидали тоді – як відомо, ще до революції – в царині культурного процесу на Україні двоє чи троє: Винниченко – в літературі, Садовський, а тоді Курбас – у театрі». Можна розпочинати ідею «європеїзму» на нашому ґрунті з відозви Миколи Вороного 1901 року. Можна пов'язати її з Драгомановим: у травні 1926-го Влас Чубар казав, що гасло Хвильового «орієнтуватись на «Захід»» далеко не нове – його висував іще Драгоманов. І щоразу це гасло мало свій власний сенс і свої власні джерела. Часом одна «європеїзація» заперечувала іншу. Хіба ж ні, коли Сте-

пан Васильченко, який, на думку Агапія Шамрая, посідає особливе місце «серед блискучої плеяди «європейців», що перші спробували одягти українську літературу в «європейський фрак та циліндр», із серцем закидав Хвильовому «лакейське замилювання бляшаною позолотою [європейської] культури і хамське відношення до свого, рідного»? Зрештою, на божевільно-потужній хвилі революції «європеїзація» могла здаватись «обмеженою і рабською» (саме так характеризує її прокламація «Авангарду» 1928 року). «Ні» «європеїзації!» «Дайош» планетарність! Так, як у памфлеті Михайля Семенка «Європа й ми», написаному в Берліні 17 січня 1929 року: «Капіталізм і Європа – це одно. / Не дарма всі герої з Азії пробивали в Європу вікно, / разом з: / зачісками, / перуками, / камзолами, / сюртуками, / фраками, / смокінгами, / капелюхами, / комірцями, / запонками, / штиблетами / й ін. / й ін. / й ін., / разом з: / пароплавами, / залізницями, / машинами, / каналізацією, / архітектурою, / електрикою, / мартенами, / кранами, / автомобілями, / аеропланами, / радіо / й ін. / разом з буржуазною цивілізацією, комфортом і шезлонгами / пробивалися нестримними потоками / по всій кулі земній / європейські моди, звички й ідеології». І далі: «Європа – не Париж і не Лондон тільки, / вона насуває фронтом цілим / із своїх стародавніх / надр, / і європейська техніка, і європейська екзотика – / йдуть назустріч вам і / нам. / Європа – це вся / земля. / Думка всесвітня / одна, / одна на світі економіка, / один / усесвітній шлях: / на океанах і на / континентах, / у преріях, джунглях / і на українських / степах». А далі – як на мене – прямий випад проти Хвильового: «І ми будуємо соціалізм на засадах: / машинізації, / урбанізації, / електрифікації, / раціоналізації, / ми не проти залізниць і не проти / радіо, / але нам непотрібний / європейсько-краваточний / буржуазно-галантерейний / психологічний / дух». Навряд чи він справедливий. Досить прочитати шкіц Хвильового «...Прелюдія», щоб пересвідчитись: йому теж було затісно в Європі, його фантазія теж набувала планетарно-космічного розгону.

Але я повторю своє запитання: що таке «Європа» Хвильового й К°, потрактована не в безплотному світі ідей, а у світі речей, візуальних образів, звуків, запахів, дотиків? Що таке «Європа» як насолода, сум, страх, ностальгія, радість, бентежність, еротика?..

Історики літератури писали про це мало. Я можу пригадати хіба що статтю 1992 року мого давнього друга Миколи Сулими «По-

їдеш далеко, побачиш багато...», присвячену темі закордону в нашій літературі 1920-х років, та ще статтю Олесі Омельчук 2009 року «Український претекст Жака Дерріда, або літературне пілігримство 1920-х». Так ось, Сулима, на мою думку, цілком слушно стверджує, що образ закордону (найперше Заходу) у творчості наших тогочасних авторів проходив у своєму розвитку два етапи: «допоїздковий» і «поїздковий». До 1927 року «у нашій літературі панівним є уявний закордон, оскільки твори, присвячені йому, писалися письменниками, які самі за кордоном не були». А невдовзі після завершення «великої літературної дискусії» «багато українських тогочасних поетів, прозаїків, драматургів дістали змогу на власні очі побачити «психологічну» Європу...». Починається другий «етап в освоєнні теми закордону». Ясна річ, як і всяка схема, такий поділ умовний. Чимало наших митців і до 1927 року бачили Захід на власні очі, жили там тривалий час або й постійно: Архипенко, Ірчан, Довженко, Меллер... Останній, коли вірити Смоличеві, ще студентом об'їхав на велосипеді ледь не всю Європу. Зрештою, можна цікаво й глибоко писати про щось ніколи тобою не бачене. Казав же Хвильовий у «Думках проти течії»: «Про Америку можна говорити й не будучи в Америці». Звісно. Наприклад, сам він ніколи не бачив на власні очі ані Англії, ані британських колоній. Але згадаймо перші рядки «Вступної новели», що ними розпочинає своє знайомство із Хвильовим кожен, хто читає нині його твори: «Вчора в «Седі» безумствувала Ужвій, і «Березіль» давав ілюзію екзотичної зливи. А сьогодні над Харковом зупинились табуни південних хмар і йде справжній тропічний дощ – густий, запашний і надзвичайно теплий». «Седі» – то «Дощ» Сомерсета Моема, знаний українському читачеві в прекрасному перекладі Майка Йогансена під назвою «Седі (Злива)». Він був поставлений на сцені «Березоля» Володимиром Інкіжиновим. Прем'єра спектаклю відбулася 23 листопада 1926 року, і головну роль у ньому виконувала Наталя Ужвій. Словом, образ тропічної зливи нав'яз Хвильовому «Дощ» Моема. Мабуть, фантазія письменника примхливо поєднала знані всіма англійські дощі з тропічними дощами британських колоній і надала нашій слобожанській зливі розкішних екзотичних барв, перетворивши її на справжню осанну життю.

Можна, не виїжджаючи з Харкова, знати всі перипетії сучасного життя на Заході, зокрема літературні новини. Як? Дуже просто.

Берете перше число «Вапліте» й читаєте нарис Віктора Сержа (Кибальчича) «Ідеологічний стан новітньої французької літератури». Особливу увагу автор приділяє тут творчості «лівих» митців, найперше сюрреалістів: Андре Бретон, Луї Арагон, Філіпп Супо, Поль Елюар, Робер Дено, Жорж Малькін, Макс Моріс, Роже Вітла, Рене Кревель, Мішель Лейрі, Жан Пільон, Жорж Лімбур... А в другому числі «Вапліте» є цікавий матеріал Олександра Гатова «Мистецький Париж», а ще рубрика «Літературний закордон», де подані новини літератури з Італії, Іспанії, Німеччини, Швеції й Чехословаччини. У третьому числі журналу в рубриці «Закордонна хроніка» подані новини літератур Франції, Іспанії, Данії, Англії. Чимало цікавої інформації про Захід читач міг знайти й на сторінках журналів «Глобус» і «Всесвіт». Ясна річ, можна було іронічно зауважити, як те зробив 1927 року Семенко в журналі «Бумеранг»: ми багато говоримо про Європу, не мавши навіть чогось схожого на «Всемирный следопыт», «30 дней», «Современный Запад» чи «Всемирная литература». Та вже наступного року, ніби у відповідь на цю іронію, з'явиться пречудовий «Універсальний журнал» (УЖ), це «радісне дзеркало нашої бадьорої епохи», наш «мегезін», бо його редакція підкреслювала, що він «видається по типу найкращих закордонних». Саме тут Майк Йогансен зробив серію блискучих оглядів зарубіжної преси. Йогансен узагалі любив читати західну періодику – і журнали, і газети, за що йому не раз допікали «ідеологічно витримані» літератори на зразок Бориса Коваленка. Пригадаймо пародію Олекси Влизька на такі закиди. Вона називається «Підхід до банана діалектично». Мов, дехто каже: коли ти їси банан – це ідеологічна помилка, бо банани вирощують у британських колоніях; коли ти любиш західну моду – це теж погано, а заклик «Дайош Європу!» – ще гірше. І далі – про Йогансена, згідно з «діалектикою» Коваленка: «А там / через тиждень / читаєш «Таймс», – / знаєш, / що – яма, / а що – Ямайка, / ол райт, / вери вел, / гуд бай, / годдамс, / гульк, – / і зробився / з Михайла / Майком...». Це – прозорий натяк на Йогансенів огляд газети «The Times» у листопадовому числі «УЖа» за 1928 рік.

І як же Йогансен робив огляд «Таймсу»? Спершу – загальний образ цього «джентльмена в циліндрі і фраківі», зокрема іронічне зауваження щодо його неабиякого обсягу. Мовляв, «щоб прочитати весь номер Таймсу, всі ці двадцять два аркуші друкованого

тексту, треба сидіти цілий день зрання до вечора. Гоголівському Петрушці (коли б він знав англійський язык) одного нумера Таймсу вистачило б на півроку постійного читання». Словом, навряд чи хто читає цю щоденну газету поспіль. А далі – огляд оголошень, «строката побутова суміш». Наприклад, «об'яви клубів для бриджа, шахів, просто клубів, тенісних клубів, клубів для розгадування загадок (єсть і такі), клубів для танців... У собачім відділі, що буде нижче, є шестимісячні курси для молодих міс, де їх навчають на собачих няньок і видають у цьому сертифікати». А потім таке: «Загублено малакський ціпок і міховий комір, іспанець береться навчити вас іспанської мови, доктор літератури сподівається, що яка-небудь гуманна, добросердна особа згодиться позичити йому п'ятсот карбованців (він потрапив у скруту, бо жінці його довелося робити операцію), леді (жінка районного судді) рекомендує всім матерям віддавати дочок у таку-то школу...». Оглядач уже трохи втомився від оцього розмаїття заможного побуту. «Пропустімо, – каже він, – лекції верхової їзди, танців, ярмарок квітів, величезний розділ колекціонерських об'яв, знову танці (танго за три лекції!), меблі, піанопорте, партнерів для фірм і перейдімо до довжелезної низки собачих об'яв. Проминемо й тут сімох братів такої-то породи, веселих і життєрадісних, що продаються гуртом і нарізно, хортів, сеттерів, пекинських мініатюрних псів, фокстер'єрів, що в них шерсть як дріт, таксу, що її продають дешево, якщо тільки трапиться хороша собаколюбна, гуманна сім'я, і перейдімо до собачих готелів...». Це була всього лише перша сторінка газети. «Друга сторінка Таймсу – це пароплавні компанії, екскурсійні фірми, готелі. Це сторінка туриста. Треба сказати, що туристам живеться в Англії здорово. Можна за відносно невеликі гроші поїхати куди завгодно. Англійці, приміром, їздять у Париж на weekend (кінець тижня, як от харківський робітник їздить на суботу й неділю рибалити на Дінець)». А далі оголошення про різні послуги: «Досвідчена леді приймає гостей у делікатних справах. Уважне трактування. За містом». Це, – каже Йогансен, – я так думаю, мабуть, аборти». Далі: «Куховарки, покоївки, генерал-шефи (пишеться просто Generals), няньки, садівники, шофери. Якась місис хоче мати няньку для своєї дитини, що могла б замінити в хаті й витирати пил, декілька сімей спеціально хотіли б мати подружжя – кухаря й покоївку, або шофера й куховарку, очевидно, щоб уникнути прислуги з любов'ю».

І це ще далеко не все. «Обминемо, – каже оглядач, – спортивні новини, перегони, поло, хокей, біга, водний спорт, голф, лавн-тенніс, рагбі-футбол, норсерн-юніон-футбол, асосіейшен-футбол (це той, що й у нас), бокс, крикет, фехтування на флоретах, фехтування на еспадронах, фехтування на рапірах, полювання з рушницю, полювання на лиса з хортами верхи (це в англійців зветься «благородне полювання»), атлетику всяких категорій». «Проминемо й того шановного виноторговця, що роз'яснює шановній публіці про виноградні вина англійського виробу...». Далі – про всілякі події. «От, приміром, автомобільна катастрофа. Вікарій Н'ю Мілза («Нових Млинів», коли ваша ласка), керуючи автомобілем, налетів на мотоцикліста м-ра Мартіна і роздушив його. Дружина покійного мотоцикліста тепер позиває спортивного попа, якому, до речі, не більше й не менше як сімдесят років. Здається, що духовний автомобіліст має заплатити вдові п'ятдесят тисяч карбованців». А далі – літературні новини, серед яких і ось така: «Дружина покійного Артура Маркгема пожертвувала капітал, проценти з якого щороку служать премією за найкращий літературний твір. Це, звичайне діло, нікого не здивує. Але от кандидати на премію мають бути або вугільні шахтарі, або ті, хто був раніше вугільним шахтарем в Англії, Шотландії та Велсі і тепер не працюють як інваліди. Про кого ж пишуть шахтарі Англії, Шотландії та Велса на приз Артура Маркгема? На цей рік їм дано таку тему: «Чоловіки й жінки в Шекспіра як прояв національного характеру». Екзаменатори з Шефільдського університету прирікатимуть премії». Ось такий «Таймс», цей «колективний голос парикмахерів, перів, полковників, промисловців і піжонів». Нарешті, фінальний акорд, а власне – «психічний портрет» цієї «людини-юрби», запозичений з новели Едгара По, що так і називається «Людина юрби» (Йогансен зробив чудовий її переклад): «В моїй уяві постали поплутані і парадоксальні думки про велику розумову силу, обережність, нужденність, скупість, холодний розрахунок, яхидство, кровожадність, тріумф, веселість, неописуваний жах – страшний непереможний *одчай*».

Як на мене, висновок надто вже похмуро-апокаліптичний. Може, він видається таким украй похмурим іще й тому, що явно контрастує з поданою попереду барвистою сумішкою звичайних житейських клопотів, розваг, пригод, що на них багате-пребагате заможне розмірене життя Заходу, життя, про яке український читач

міг хіба мріяти. Може, якраз українського читача охоплював отой «непереможний одчай», коли він читав Йогансенів огляд «Таймсу» або «Дейлі Ньюз». Чи не охоплював «одчай», скажімо, звичайну дівчину, яка з усієї косметики знала хіба що іронічно змальовані Гордієнком у повісті «Автомат» крем-відбілювач «Метаморфоза» й пудру «Букет моеї бабушки», коли вона, услід за Йогансеном, читала в «Дейлі Ньюз» ось таку рекламу: «Два знамениті креми Понд'а! Дев'яносто знаменитих актрис без примусу і без плати своїми підписами на першій сторінці Daily News засвідчили, що це найкращий крем у світі! Креми Понд'а для очищення, зм'ягчення, годування, захисту, прикраси, для накладання пудри, для відмолодження, чистоти, аромату! Наукове обґрунтування кремів Понд'а! Туби і банки, що в них продаються креми Понд'а!». Та ще більший «одчай» міг охопити її, коли вона читала в березневному числі «УЖа» за 1929 рік нарис про сучасну європейську й американську жіночу моду: про те, що повсякденне вбрання жінки стає дедалі простішим і зручнішим, тимчасом як її вечірне вбрання – дедалі химернішим, вишуканішим і епатажнішим. А далі – розмова про декольте, діаманти, пластичну хірургію...

А освіченого чоловіка-українця міг охопити той самий «одчай», коли він читав Йогансенів огляд французького офіціозу «Le Temps», зокрема статті «Вісімнадцяте століття і ми». «Стаття ця, – пише Йогансен, – про «ідеали людства» на протязі різних віків. У тринадцятім столітті, мовляв, ідеалом людини був лицар (shevalier), у вісімнадцятім світська людина (du monde), а тепер виробляється ідеал *атлета*, що законився в англо-саксонців (а перші два ідеали людству подарували французи)». Нас тут і близько нема – західні ідеали нас не стосуються. Ясна річ, Йогансен каже про це іронічно, але в його іронії бринить якийсь сум. До речі, Йогансен моделює ситуацію, коли газету «Le Temps» читають двоє: він сам, «український пролетарський письменник», і заможний французький буржуа: «Ми починаємо читати вкупі з вельмишановним. Незважаючи на всю різницю між високошановним, вельмиповажним урядовцем і зовсім невідомим навіть у своїй соціалістичній батьківщині пролетарським письменником, ми обое, він у своїм волоського горіху кабінеті і я у кімнаті, де є тільки диктові стіни, книжки і рушниця, почуваємо, що стара баба [«Le Temps»] задовго жує резину цитат. Вельмишановний хотів би побільше убивств, я хотів би по-

більше ідей...». А прочитавши останню – рекламну – сторінку «Le Temps», Йогансен робить висновок, що Західна Європа стрімко американізується. Про це красномовно свідчить, наприклад, те, що у Франції з'явилася «нова категорія видовищ і слуховищ, і зветься вона «Music-halls». Так і надруковано, і слово це ні на йоту не галізовано. Виступають там найбільше негри з американськими псевдонімами. Є одна тільки автомобільна реклама і та фірми «Goch-kic». Спортивні клуби звиваються «Auto cars», «Sporting-Clubs» так і далі. В спискові готелів є і французькі назви, але більша половина їх така: Ambassador, Baltimore, Brighton, California... Уся сторінка об'яв дзвенить доларом». Чому так відбувається? На це питання Йогансен пробує відповісти в огляді американського офіціозу «Washington Post». «Не odkриваючи ніякої америки, – пише він, – можна сказати, що в Америці зараз центр світового капіталізму, а не в Європі, що була тим центром ще так недавно. Європейська техніка, психологічна Європа, європейська матеріальна культура починають уже брентити й звучати як «дамаська сталь», «східна орієнтальна розкіш», «арабський кін» і «шведські сірники». Усе це «бувше», і європейську техніку не можна так само рівняти до американської, як не можна рівняти прекрасну про свій час дамаську сталь... із новітньою адамантною неіржавілою тигельною сталлю». Це стосується, каже Йогансен, і західної преси. На його думку, «європейська сучасна преса уже цілком залежить од американської, це її слаба і несмілива подоба. Сама вже геніальна думка, що всяку газету можна купити, як і всяку іншу крамницю, належить американцям, і от Оскар Вайдл дивується: «я знав, що всі журналісти продажні, але я ніяк не гадав, що більшість із них так дешево коштує»». А переказавши зміст одного номера «Washington Post», Йогансен резюмує: «Washington Post це невеличка (18–20 сторінок) офіціальна й стримана газета. Спорт займає в ній усього тільки три сторінки, біржа чотири і об'яви – чотири. Це, так би мовити, газета скромна і поважна, як на американську. Читач легко може собі уявити, що робиться хоча б у New York Times – сорок чотири сторінки дрібного тексту. Скільки там спорту, скільки там реклами, скільки там убивств, скільки там заручень, скільки там автомобільних катастроф, скільки там віскі, скільки там наркотиків...».

Та, попри всю цю найдокладнішу інформацію, «небачений» закордон для звичайної української людини, яка жила в умовах «но-

вого», тобто «революційного», побуту 1920-х років, залишався чимось недосяжно далеким і нереальним, мов сон. Що таке «Європа» хоч би для студента Ніженського інституту народної освіти кінця 1920-х Івана Кошелівця? Чистої води екзотика. Саме ця «екзотика, мова людини з іншого, ніж наш, світу» так вабила його в лекціях блискучого історика літератури Володимира Резанова, який міг розповісти «про життя в Парижі, куди він їздив слухати курс лекцій професора Сорбонни Лансона, або про подорож на батьківщину Жанни д'Арк». У цьому сенсі студенти Резанова мало чим відрізнялися від робітників Сталінського металургійного заводу, які 13 квітня 1929 року під час зустрічі з футуристами просили Семенка розповісти про свої враження від поїздки до Німеччини, і Семенко, як сказано в липневому числі «Нової генерації» за цей-таки рік, «коротко розповів про Берлін, про темп життя, про німецьку індустрію, про робітничі райони Веддінгу, Найкельну [Neukölln], про величезний порт Гамбург, про німецьких пролетарських письменників, з якими особисто бачився...». Закордон узагалі був екзотикою. Ось що писав, наприклад, Сергій Войнілович 1929 року в «Теорії екстракції»: «Чужий побут, дивна обстановка *далеких країн*, незвичні пейзажі й потвори – взагалі все те, чого в нас немає, що в великій мірі відрізняється від звичного для нас оточення. Отже, не тільки Схід або Південь будуть екзотичними для нас, але й Західна Європа – Берліни, Парижі й Відні теж для нас чималою мірою екзотичні». А трохи згодом Юрій Музиченко в передостанньому числі «Нової генерації», іронічно рецензуючи поезію Василя Мисика, прямо скаже: «Екзотика – річ вельми відносна. Коли для Парижа тропіки, то для нас Париж». Ясна річ, образ закордону-екзотики і в тогочасних студентів, і в робітників, і в будь-кого іншого формували не лише газети, журнали або чужі розповіді, але й кінострічки на зразок Довженкової «Сумки дипкур'ера» та навіть «жорстокі романси», як-от улюблена пісенька Хвильового «Шумит ночной Марсель...»: «Шумит ночной Марсель / В притоне «Трех бродяг», / Там пьют матросы эль, / А девушки с мужчинами жуют табак...». Словом, закордон – це екзотика, пригоди, насолоди, багатство, рай. Мені здається, цей образ був досить важливим складником тогочасних настроїв. «Там, мовляв, не життя, а шик і / комфорт, / «там за 300 карбованців – форд. / Словом, там не країна – рай». / Що й казати. / «10 доларів в день – чорноробам /

платня – / кажуть, це 100 рублів щодня»». Я навів рядки з поезії Юрія Палійчука 1930 року «Процвітання», де іронічно переказані розмови про те, як гарно жити в Америці. А для кого були характерні ці настрої? Для дуже різних людей. Ось, скажімо, Катерина Гащенко – перша дружина Хвильового. Коли Хвильовий стрів цю вродливу блакитнооку білявку, їй було всього дев'ятнадцять. Вона добре знала французьку мову, читаючи в оригіналі Франса, Роллана, Ампа, декламувала по-французьки свого улюбленця Бодлера. А ще, як писав Григорій Костюк, «мріяла про далекий європейський світ, зокрема про Париж, де конче хотіла побувати, щоб удосконалити знання мови». Ніколи не повірю, що Катруся Гащенко мріяла побувати в Парижі лише для того, щоб краще опанувати французьку мову. Париж – це «столиця світу». А хто ж не мріє побувати в столиці, відчутти її запахи, побачити її кольори, одягти її вбрання, скуштувати її страви й напої, жити її стилем і ритмом. Париж – це просто твоя мрія. Це те, про що писав 1920 року Максим Рильський у своїй «Синій далечині»: «Ти випив самогону з кварти / І біля діжки в бруді спиш, / А там десь – голуби, мансарди, / Поети, сонце і Париж!». У 1926 році Аркадій Любченко в листі до Хвильового назве Рильського за ці рядки «милим провансальцем». Можна й узагалі презирливо скривити губи, мовляв, ох уже мені ці «мрії Прилук про Париж» (слова Євгена Плужника з поезії 1924 року «Європа»). Можна спробувати й руйнувати цю візію, як те робив Олекса Влизько у збірці «Hoch, Deutschland!». Принаймні Петро Мельник у своїй статті 1930 року «Функціональний вірш» писав, що актуальність цієї збірки «полягає в нещадному руйнуванні обивательських уявлень про Захід як про «страну чудес»». Та руйнуй, не руйнуй, а Париж, Берлін чи Відень так і залишаться метоніміями ілюзорної, нездійсненої, але такої зрозумілої жаги повноти буття, спроби вирватися з обіймів екзистенційної порожнечі, зникомої плоті, темного боку життя, усілякого житейського бруду. Залишаться тим бажанням, що про нього казала хрещена мати Олени Теліги Зінаїда Гіппіус, виходячи на естраду з крилами янгола: «Мне нужно то, чего нет на свете, / Чего нет на свете». Те, чого немає на світі, – ось що таке Париж, ось що таке Європа.

А хіба у Хвильового було якось інакше? Ні. Ще в 1933 році Дмитро Донцов зауважив: «Хвильовий від часу, як зачав писати, зраджував потяг до тої вимріяної й далекої Європи, до Іспанії, яка

була його «весняною думкою». Так, Хвильовий дуже любив Іспанію. Чому? Тому, відповідав він в «Арабесках», «що вона далеко, тому що я фантаст». Звісно, фантаст. Та ще й невинуватий Дон Кіхот. Недаром Іван Дніпровський у своєму пречудовому «Портреті м'ятежника» називає Хвильового не інакше як «наш прекрасний іспанець», «азіатський іспанець», «наш найменший іспанець Дон Квізадо». «Жан Кассу, – продовжував Донцов, – звиряється: «Люблю Іспанію, бо вона продукує маніяків. Вона – резервуар пристрасних індивідуальностей»... За те любив її й Хвильовий...». Певна річ. Але Кассу народився неподалік Більбао, тож його любов до Іспанії – це любов до рідного краю. А Хвильовий народився в Тростянці, і його любов до Іспанії – це любов до того, чого немає на світі. Хтось може заперечити, мовляв, жага свободи ріднить українців з іспанцями. Називав же Леопольд фон Захер-Мазох українську жінку «іспанкою Сходу», маючи на думці характерну для неї інстинктивну жагу свободи. Це правда. Та Хвильовому було замало пристрасті в реальному житті. Звідси його любов до далекої Іспанії. Такою самою була і його любов до Франції. Пам'ятаєте «Лілюлі»? «Потім французенка заспокоїлась і грала Льолі якусь маленьку пісню з Бордо, здається, з департаменту Жиронди. Пісня була тепла й запашна, але й туманна, як винний город далекої Франції, як закинутий берег замріяної Гаронни». І далі: «...Чути було жажурну пісню з Бордо – з далекого города загоризонтної Франції». Захід – міраж, сон, візія – не більше. Та й свою рідну Україну романтик Хвильовий ніжно любив в образі «голубої Савої». «Назва, – як зауважив Іван Кошелівець, – сама з себе безглузда, але в контексті романтика хвилює кожного, хто Савої ніколи не бачив». Саме так: небаченість і загоризонтність – це найголовніші риси хвильовістського образу Європи.

Я аж ніяк не хочу сказати, що Європа була для Хвильового недосяжна. Він належав до еліти, а для неї закордон був цілком реальною річчю. Узяти для прикладу таку житейську прозу, як медичні послуги. Саме в Європі лікувалися тоді і нарком освіти Микола Скрипник (йому навіть дорікнув за це Кость Гулий під час червневого пленуму ЦК КП(б)У 1926 року), і наші письменники. Так, у червні–липні 1928 року Остап Вишня лікував дванадцятипалу кишку в санаторії «Haus Eibenhof» неподалік Берліна, у серпні 1929 року Юліан Шпол зробив у Берліні операцію на оці, а наприкінці серпня чи на початку вересня їздив на п'ять днів до знаменитого морського курорту

Герінгсдорф на Північне море (це був реабілітаційний курс після операції). На початку 1929 року Михайль Семенко возив із собою до Берліна глухого Олексу Влизька, щоб показати його тамтешнім лікарям. Та й Хвильовий їздив за кордон лікувати туберкульоз. Якщо вірити Аркадієві Любченку, цю поїздку zorganizувала йому Раїса Азарх, яка мала зв'язки у вищих партійних і державних колах УСРР. Так чи інакше, 6 грудня 1927 року Хвильовий разом із дружиною та донькою виїхав із Харкова до Відня, а повернувся назад 27 березня 1928 року. Навряд чи те лікування дало належний ефект. Принаймні 7 лютого 1928 року Хвильовий писав із Відня Юліанові Шполу: «...З поїздки моєї і справді виходить ерунда. Я ж думав – пам'ятаєте нашу розмову? – пробути тут мінімум 1–2 роки, а тепер виходить така «планида», що хоч зараз їдь до Харкова. Лікуватися я не можу, не здібний, це констатував і лікар. Не тому не можу, що я не йду під вивіску санаторія (мій пансіон – той же санаторій, бо кращого місця по клімату знайти в Австрії не можна; в кількох кроках від мене санаторій, що в ньому лікувався небіжчик Йоффе. І режим я також маю санаторійний), а тому що мене з'їдають думки про «ваплітян», про першу Кулішову «сивину» (він мені про неї писав) і т. д.». Дуже промовиста тут згадка про революціонера й дипломата Адольфа Йоффе, який застрелився 16 листопада 1927 року, кажуть, тому, що не мав коштів на лікування у Відні, бо це лікування було надзвичайно дороге. Не знаю, скільки треба було мати валюти, щоб їхати на лікування до Відня з дружиною і донькою на 1–2 роки, але, ясна річ, немало. І це при тому, що люди в Україні жили вкрай бідно, щоб не сказати, злиденно, десь так, як у занотованому Кошелівцем віршику часів першої «п'ятирічки»: «Срака гола, штани в клетку, / Виполняем п'ятилетку». Хвильовий не міг цього не бачити. Недаром герой «Вальдшнепів» Дмитрій Карамазов, відпочиваючи на курорті, риторично питає: «Чому ми... не соромимось проїдати тут народні гроші... саме в той час, коли навкруги нас люди живуть у неможливих злиднях, у таких злиднях, що аж ридати хочеться...?». А трохи далі лінгвіст Вовчик каже, що місцеві мешканці дивляться на них – відпочивальників – зі злістю, мов на яких панів. На те Карамазов відповідає: ці «дикуни» мають право злитись, «бо, по-перше, ти не один, а таких, як ти, тисячі, по-друге, не всі ці тисячі уміють коректно поводитись із цими людьми й, по-третє, ми й справді в порівнянні з ними – пани».

Привілеєм «панів», зокрема письменників, були й поїздки за кордон. Саме для них закордонний паспорт був предметом заздрощів. Іван Мондок згадував, як одного разу, побачивши англійський паспорт, Остап Вишня вигукнув: «За цей паспорт я віддав би півжиття, оскільки з ним можна кататися по всьому світу». А журналіст Павло Ладан, комінтернівський діяч і водночас секретний співробітник резидентури ДПУ СРСР у Німеччині, як свідчив Юліан Шпол, дуже пишався своїм американським паспортом. Для людей з тодішньої еліти поїздка за кордон коштом держави була прикметою заможного життя, ознакою привілейованості. Наведу лише один приклад. У 1929 році актор театру «Березіль» Лесь Подорожній надрукував у «Новій генерації» свій протест проти того, що коїлося в театрі. Його обурювало, зокрема, запрошення до «Березоля» Володимира Інкіжинова – постановника «Седі» й «Мікадо». «Коли з гр. Інкіжиновим балакали про дальшу роботу, – каже Подорожній, – то він у процесі балачки – чи забув, де він знаходиться, чи просто відчув, що тут зручний для рвачества ґрунт, прямо якийсь тобі Кльондайк, дійшов до нечуваної наглості й поставив «Березолеві» такі умови... Просто грандіозно: 1) Річна робота, 2) 700 крб. на місяць [актори одержували 70–100 крб.], 3) Поїздка за кордон на державний кошт, 4) Під час його перебування за кордоном – піклування театру чи НКО за його сім'ю, що живе в Москві».

Та нехай навіть закордон був не проявом «рвачества», а просто місцем роботи, що давало можливість бодай кілька років пожити нормальним життям. Так-так: нормальним людським життям. Згадаймо етюд Хвильового «Зав'язка». Дипломата Криленка відкликали додому, і він у вагоні найвищого класу їде з Берліна до Харкова. «...Криленко згадав і рівні берлінські вулиці, і тихий кабінет над Шпрее, і нормальне й точне, мов годинниковий механізм, німецьке життя. Все це перший раз за всю дорогу пройшло перед ним з кінематографічною швидкістю і залишило за собою в його душі трохи гіркий і неприємний слід. І що його з Берліна зовсім одкликано, він тільки зараз гостро відчув». Трохи згодом його співрозмовник Шарко каже: я бачу з вашого обличчя, що «вас *зовсім* одкликано, і ви цим незадоволені, бо ви любите стару матушку Європу, звикли до неї, і наша Євразія вас трохи коробить...». І ще далі: «...Криленко спробував був заснути. Але заснути він теж не міг: ані одноманітні перебої коліс, ані рання година не допомогли йому. Звикши до нор-

мального життя, дисциплінованого певним режимом, він фізично не міг віддавати сну більше того, як припадало йому по встановленому в блокнотові розпису». Це не плоди фантазії. Григорій Коссак свідчив, що Мирослав Ірчан шкодував про свій приїзд в Україну, мовляв, я «звик до європейської та американської буржуазної культури, тісно пов'язаний з нею і за кордоном морально та матеріально почував себе значно краще». Ясна річ, у творах Хвильового можна легко знайти й презирство до розміреного, ситого, заможного, буденного життя. Таке життя для нього – «міщанське». Ось хоч би згадка в «Арабесках» про «англійський бокс, після якого й після літургії (підсмалені очі д'югорі) навіть coitus за «розписанням»». Але в тій-таки «Зав'язці» інженер Сердюк, згадуючи свою мандрівку до Шварцвальда, каже: «А я, знаєте, – і він весело зареготав, – знаєте, поїхав колись до Шварцвальда. Це було комічне турне. Хоч як повернись – все моветон. Німкень, знаєте, за мною, як за немовлятком, ходить. Це, каже, інженер «рюсь» і робить наголос на «рюсь», мовляв, пробачте йому. Це було так комічно...». А трохи згодом додає, маючи на думці цивілізованість німців: «Я, бачите, заздрю цим гомункулам». І оці заздросці європейцям, які живуть собі нормальним життям, у свідомості того, хто скуштував його принад, запросто могли обертатися на презирство до «свого», «азійського».

Взяти для прикладу хоч би такого непересічного чоловіка, як Євген Касяненко, який був і авіаконструктором, і партійним діячем, і журналістом, і перекладачем, і видавцем. У 1922–1925 роках він працював у торговельній місії УСРР у Німеччині, а крім того, очолював закордонну місію Наркомосу й був редактором українсько-американського видавництва «Космос», що поширювало серед нашої діаспори марксистську літературу. Повернувшись до Харкова, він редагував газету «Вісті ВУЦВК» і журнал «Всесвіт», а ще «прославився» винаходом автоматичної мухобойки – його потім так і називали: Мухобой. Словом, це прообраз Івана Івановича з однойменної повісті Хвильового. Ось нотатка про Касяненка із записника Аркадія Любченка: «Якось ми у нього дома, на його запрошення, вечеряли, чай пили: Хвильовий, Яловий, я. Було дуже нудно і сухо. Його дружина – тип обмеженої жінки, що хизується перебуванням кілька років за кордоном. Сімейка радянських міщан, які трошки понюхали закордону». А ось що каже про Касяненка Юрій Смолич у своїй «Мозаїці»: мовляв, коли той прибув до Харкова з Берліна,

то ходив у редакції «Вістей» не інакше як «по-німецькому», тобто «скинувши піджака, світячи підтяжками блакитного кольору». І нарешті, зла сатира на Касяненка під назвою «Горобець», складена, певно, Сосюрою в червні–липні 1926 року. Там є такі рядки: «Для нього ми – йолопи, свині, / ще азіатчина у нас... / Він був два роки у Берліні / і зна два слова: вас іст дас». І далі: «Ідуть колони... Любі братця... / А поруч, гляньте, що за грець... / на закордонній самокатці / везе дитину горобець».

І ця ущиплива згадка про «закордонну самокатку» виводить нас на ще одну прецікаву тему: закордон – як море дефіцитних і таких жаданих речей. Блискучий іронік Леонід Чернов у своїх «Пригодах професора Вільяма Вокса на острові Ципанго» подав ось такий реєстр «плодів цивілізації», що їх європейці прихопили із собою, вирушаючи до острів'ян-дикунів: «мишачі пастки, англійська сіль, віскі, емальовані горщики, касторка, парасольки, мозольна рідина, англійські пластери, зубочистки, кишенькові гребінці, американські бритви, образи, хрестики, пудра Коті й губні олівці». А чи не цих самих «плодів цивілізації» шукали на Заході й наші письменники? Згадаймо «закордонні» усмішки Остапа Вишні. Берлін. Ранок. Подорожани хутенько снідають і рушають до музеїв, бо «чого тоді їхати сюди, коли в музеях не побувати?» Але по дорозі скільки різних вітрин! А в тих вітринах геть усе: валізи, несесери, редикюлі, банани, ананаси, гумові крокодили й жаби, миски, черевики, живі манекени, штучні перли, теракотові гадюки, намисто, електричні лампочки, пальто, чоловічі костюми, бутси, автоматичні пера, блокноти, олівці, годинники, бритви, білизна... І після кожної баченої речі: «О! О! О! О!», «А-а-а-а!», «Треба буде купити!» Ясна річ, поки наші мандрівники «окали» й «акали», музеї зачинились. Зрештою, в одному музеї вони таки побували – у музеї власних прихованих бажань, а може, у музеї власних комплексів. І це не сміх заради сміху. Ось докази. Навесні 1925 року Тичина писав Любченкові з Парижа, що купив його дружині, актрисі Ользі Горській, гриму, та, мовляв, «не знаю, чи такого. Трико... – ніяк не можна при тім моїм становищі, коли я ще мушу брати перекладача. Не купив – хай пробачить Ольга Григорівна». Певно, Горська прохала Тичину купити, крім гриму, ще й жіночі шерстяні в'язані труси, що їх носили під юбкою, а він соромився їх купувати. Але, мабуть, іще більше він боявся шепетівської митниці, бо жіноче трико не

є предметом чоловічого туалету. А жінки, як на зло, найчастіше прохали чоловіків привезти з-за кордону саме щось із жіночої білизни, а ще парфуми «L'Origan Coty». Ось хоч би лист Валер'яна Поліщука до дружини Йолі (Олени Конухес) від 31 січня 1925 року: «Да, Йолю, купив тобі цілий флакон Лорігану де Коті і дві пари паризьких шовкових панчо».

Словом, недарма Семенко, перебуваючи в Берліні, 29 січня 1929 року звернувся «до всіх літератури, мистецтва й науки робітників, що їх НКО чи інші відповідні установи мають відряджати у закордонну поїздку», з ось такою «конкретною пропозицією»: «Я пропоную виробити спеціальний список, / щоб зобов'язував би кожний командировочний писок / обмежити себе кількістю вітрин і торговельними дивами, / щоб поза їх межами ми більше ходили, / щоб ширше бачили й привозили дійсно корисного для соціалізму, а не для здивовування міщан, добра – / щоб не кричали, як папуги, наші міщани європам «ура». / Тоді за невеличку валюти горку / ми їздили б за кордон усі щороку». То так. Але за два дні до цього Семенко написав «Пісню поета, що пробув три тижні у Берліні за командировкою нар. ком. освіти». І там є ось такі слова: «Виганяє, як матка – плід, Берлін командированого поета / бо він уже витратив всі марки на крам, що замовила перед від'їздом жінка – / йому огидла вже косоока Шпрее, та й / кров од незвичного посту / біжить / кровогоном / надто гірко. / Ах, Берлін, Берлін, місто мікробів, кашлю, нежиті й грипу! / Ах, Берлін, і святкові вітрин принади! / І кафе, і кіно, і рев'ю, і райнгардовський цар Едіп, – у / пролетарському / засумленому серці / скипілися / всі твої універмаги, вертгайми, кадеве і ювелірні склади! / Ах, Берлін, Берлін – чорний Берлін, як каже Семенко, / нудний Берлін, місто безавантурне самогубців, як каже Влизько! / Чи дасть мені ще / Радянська наша влада кохана / долларів! / хоч невеличку жменьку – / щоб і на той рік хоч трохи я відчув себе у справжню культуру, європейську, закоханим!» Як бачимо, у «справжній європейській культурі» берлінські універмаги «Wertheim» та «KDW», тобто «Kaufhaus des Westens» (на той час найбільший універмаг у всій Європі), посідають не останнє місце. Хвильовий у цьому сенсі навряд чи відрізнявся від інших. Принаймні 27 березня 1928 року сексот «Літератор» доносив ГПУ, що «Хвильовий повернувся з-за кордону, навантажений сімома валізами й новою друкарською машинкою [певно, то була машинка

фірми «Underwood»]. Він і родина одягнені за останньою модою Європи». Про те саме писав і Іван Дніпровський у своєму «Портреті м'ятежника»: «З закордону наш друг повернув у капелюсі, повним денді»...

А що привозили наші письменники із Заходу, крім оцих побутових речей? Те саме, що й інші фахівці, наприклад інженери чи архітектори. Маю на думці «техніку». Ось що писав, зокрема, щойно згаданий Влизько в червневому числі «УЖа» за 1929 рік: «Я теж почав з «емоціонально-насичених викінчених речей» свою літературну роботу, але я їхні рештки, оце щойно, й особливо після поїздки до Німеччини – нещадно викорчовую. Бо я не бачив у Німеччині «емоціональних» віршів. Вони нікому не потрібні. Поезія в Європі робить ставку на читача тим, щоб зацікавити його меткою парадоксальністю теми й техніки віршу. Звичайно скажуть, «то розклад бур... і т. д.», але ж ніхто не скаже, що німецька індустріальна техніка «розклад буржуазії». Так от – віршова *техніка* в Європі прекрасна... Моє завдання, значить, таке: – я мушу, користуючись досвідом Заходу у вірші, – застосовувати його тут у нас на хохлацькій Україні». Це ніби ілюстрація до тези Хвильового, висловленої в «Апологетах писаризму»: «В Європу ми поїдемо учитись, але з затаєною думкою – за кілька років горіти надзвичайним світлом». Пізніше, у січневому числі «Нової генерації» за 1929 рік, Дм. Голубенко (збірний псевдонім редакції журналу) прямо пов'яже подорожі за кордон із гаслом «наздогнати й перегнати» Захід. Мовляв, «ми недооцінюємо важливість самих подорожей, недооцінюємо того, що нам треба наздогнати та перегнати соціально-економічний зріст буржуазних країн. А для цього ми повинні більше придивлятися, навіть вивчати їх зріст, а це все можна робити насамперед подорожуючи».

І однією з перших подорожей українських письменників за кордон була організована «Гартом» та НКО в 1925 році поїздки Валер'яна Поліщука, Тичини й Досвітнього до Чехословаччини, Німеччини та Франції. Дехто надавав цій поїздки трьох «гартян» дуже великого, ледь не символічного, значення. Так, Олександр Дорошкевич казав, що тепер «орієнтація на технічну Європу помічається по всіх галузях нашого життя (переважно економічного)», що «десятки талановитої молоді йдуть на виучку до Німеччини», що не тільки Поліщук, але й Тичина «відбуває своє турне по Європі».

Натомість епатажний Семенко в журналі «Бумеранг» коментував цю поїздку знущально: «...Дещо з «європейського по-українськи» вже було предметом експорту, цебто їздило «додому в Європу», і не тільки якась капела чи там франківський театр, а навіть література (Тичина, обидва... Поліщуки, Досвітній). Про наслідки відомо не тільки нам, а й самим подорожнім. «Дома» вони не залишилися, а, піджавши хвіст, повернулися на Україну». Та навіть дуже виважений Микола Зеров не погодився з оцінкою Дорошкевичем «славетного турне трьох гартян по Європі». Мовляв, «невже таку вагу має ця позверхова «смичка»?.. Що вона могла поширити і поглибити відчуття сучасності у Тичини, – припускаю, вірю і з нетерпінням жду від того «цвіту і плоду». Але що вона нічого не дала нашому авангардному Вал. Поліщуківі, це також ясно». Боюсь, що Зеров помилявся. Не взагалі, а стосовно Поліщука й Тичини, бо Тичині це турне дало ще менше, ніж Поліщуківі. Згадаймо його подорожній лист до Лідії Папарук: «Колись М. М. Коцюбинський, проїжджаючи Європу, такі листи відтіля слав, такі прекрасні багаті відсвічення своєї-несвоєї європейської душі! Наша подорож одрізняється від подорожі Михайла Михайловича. По-перше, ми не європейці, по-друге, ми перегружуємо других і самі перегружуємось. Так шалено літати по Європі можна тільки заради чогось, заради якоїсь ідеї. У нас та ідея є, і вона вся пожирає нас: і наш час, наші гроші, наші нерви, здоров'я. Європа порівнюючи велика. Наш же час і кошти обмежені. Тому ми, не жалюючи себе, стараємось обняти все, що тільки можна... З авто на авто, з трамвая на підземку – ось які ішли в нас дні в Берліні. Не дивно, що ми багато чого просто пропустили, як-от картинні галереї, музеї, оперу і т. д. Не дивно також, що ми за кілька днів Берліну схудли всі і тепер днів чотири-п'ять одлежуємось в Празі».

Отже, Тичина був у Європі, але не бачив її, бо для того, щоб її бачити, треба мати «сродну» Європі душу, таку, яка була, наприклад, у його кумира Михайла Коцюбинського. Тичина цієї «сродності» не мав. А крім того, щоб бачити й розуміти щось, потрібна, скажати б, відстороненість від марноти, оте відчуття повільноплинності й повноти буття, що знайоме кожному з років дитинства. А в Тичини-мандрівника нічого цього не було. До того ж він не дуже ладнав зі своїми супутниками – Поліщуком і Досвітнім. Справа дійшла до того, що в Празі Досвітній і Поліщук покинули Тичи-

ну й до Парижа він добирався вже сам. У листі до Аркадія Любченка, написаному в Парижі, Тичина каже: «Тут я потроху одійшов душою, став почувати небо, людей, життя. Ніяка спина і нічий зад (вибачте) не затулюють тут мені цього життя. Я зійшовсь з людьми, художниками, багато побував де, багато попобігав, подумав. І дуже добре зробив, що не написав вам із Берліна чи Праги, бо це був би не лист, а крик». І далі: «Життя Парижа – ой, яке воно широке! Париж я краще взнав, аніж Берлін. Які тут грандіозні площі, який рух і огні вночі!» І ці слова приводять мені на пам'ять рядки з «Вечірніх вулиць» Семенка: «Блимають вечірні вулиці різнобарвними огнями, / сплескує долонями зачудований провінціал: / ах, як красиво!» Правда, це не про Париж, а про Берлін, та справа від того не змінюється. Ані Зеров, ані хто інший так і не дочекались від Тичини «цвіту і плоду» – про Європу він нічого не написав.

Тим часом у Валер'яна Поліщука є, як на мене, чудесні європейські замальовки. Маю на думці не «Європу на вулкані», а пізніший нарис «На півночі Європи». Ось хоч би зимова Норвегія, вишуканий імпресіоністичний пейзаж з вікна вагона: «Дорога йде все вище й вище. Туман, як вата, на темній лісовій щітці гір. Близько – паморозь по рівній траві опуклих, як груди незайманості, горбочків. Далі, вище – тут ледве помітна сивина в тупій гілчастій щетині ялин і ледве чутний шкляний нальот льодового порошу на шоколадних різочках беріз, що на білій, короткій ніжці скачуть понад піннявою кам'янистою річкою». Чому цей пейзаж такий чуттєвий? Тому що автор не боїться творчості як сублимації лібідо. Хоч він і в житті втілював чимало своїх еротичних фантазій (наприклад, жив у Харкові одразу з двома сестричками), але як багато залишалося їх для літератури! І в цьому мене переконує розділ «Золотокоса фрекен як літературний прийом». Який там прийом! Це суцільна еротика, чи, як тоді казали, «порнографія»: «Ось у сусідньому купе (III кл.) чудесна, солодка, ніжнотіла фрекен. Вона сидить за газетою... Літ їй зо двадцять і зовсім без гака і навіть без гачечка. Губи так і бризнуть, здається, темною кров'ю (не накрашені), а коли їх фрекен оближе, вони блискають, як чудесні корали темного кольору, що має багато спільного з кольором трохи примерзлих, блискучих ягід шипшини. Губи могли б бути і чуточку менші, кажуть, що це еротичніш, але губи незменшеної форми знаменують завше розум: всі дурні і пташки з маленькими губками. Висока, по-

ставна і повна внутрішньої соковитості, фрекен захопилася зовсім не бульварною газетою... Я стою в коридорі, зиркаючи захоплено впевненим поглядом на фрекен з волоссям зрілої червоноколосії пшениці. Фрекен не може цього не помітити і починає поглядати й собі в коридор. Я не можу одірвати свого погляду, коли хочете, художника. Бо у фрекен справжні, людські соковиті губи, що притягують і живуть. Її ноги спортсменки пружаві і м'які вміру, не випинають м'язів з-під виточеної круглості, захованої в панчохи». Поет певен, що фрекен звернула на нього увагу. «Може, воно й не личило б брати на свій рахунок замисленість соковитої... фрекен, але далекі, крім мене, в коридорі нікого більше не було..., а всі погляди фрекен, що не попадали в газету, як шпаги, стикалися з моїми (я то їх добре бачив) і, вибиті з напрямку моїми вдарами, блакитною сталлю падали вниз на такі самі біло-рожеві рученята з золотою обручкою та зеленим, круглим камінцем у ній. І, прохаю вас, читачу, не заздрити мені, а пожаліти мене. Я гадаю, що в таку хвилину навіть Тантал перестав би хотіти їсти й пити. А ти, червоно-смаглява рідино, що як губку насотала мої м'язи, може, ти заспокоїшся, пригадавши холод чистих снігів, блискучих гір, де застиглий, прозорий простір притищує бурхливий захват, нагадуючи вічний, смертельний холод і спокій. А може, якраз через те саме ти й бурлиш, червоно-смаглява рідино, шукаючи далеких рас і забуваючи чудесну сім'ю, аморальність ласощів і афоризми про те, що навіть води зі всіх криниць нашої безмежно прекрасної планети все одно не перепробуєш».

Не знаю, чи погодився б зі мною Зеров, що ці замальовки чудесні, але він категорично не погодився з думкою Дорошкевича, що мандрівка трьох «гартян» за кордон – це свідчення нашої європейськості. Якби навіть Поліщук, каже він, і написав про свої подорожі чудову книжку, це не міняє суті справи: «Треба, мабуть, щоб за кордон поїхало не три, а триста представників української літературної громади, щоб поїхали вони не на місяць, а на рік, і на два, і поїхали не «вояжувати», а вчитися. Як «одна ластівка ще не робить весни», так і подорож трьох літераторів за кордон ще не порушує нашої культурної провінціальності...». Зрештою, після 1925 року справа таки змінювалась на краще – в Європу вирушало все більше й більше письменників. «Цього року, – сказано в грудневому числі «Гарту» за 1928 рік, – Народний Комісаріат Освіти УСРР

відряджає в культурно-наукову командировку за кордон цілий ряд наших видатніших письменників. Уже виїхали до Берліна т. т. Володимир Коряк, Іван Ле, Аркадій Любченко, Олександр Копиленко, В. Поліщук, Валеріан Підмогильний... З Харкова мають виїхати ще т. т. С. Пилипенко та Михайль Семенко. Всі вони їдуть до Західної Європи». Певна річ, не варто сприймати цю інформацію в якомусь надто рожевому світлі – на початок 1929 року в Західній Європі побувало всього 2 % письменників і митців, а під «Західною Європою», як правило, слід розуміти Берлін. Колективний голос «Нової генерації» Дм. Голубенко в січневому числі журналу за 1929 рік не без іронії казав: «Коли з вами зустрічається людина й стане вам розповідати, що вона була за кордоном, то не питайте, де саме вона була і відкіля й до куди їхала, це зайве – вона була в Берліні. Помилки не буде – це я вам гарантую. За кордоном було на сьогодні біля 2 % всіх робітників мистецтва та літератури; напевно можна сказати, що решта знають, які на Фрідріхштрасе та Енгельштрасе кафе та кіновітрини і знають навіть далеко більш, ніж про кафе та вітрини Хрещатику, Сумської».

Я б додав, що наші письменники знали в Берліні не лише «кафе та кіновітрини» на Фрідріхштрасе та Енгельштрасе – незгірше знали вони й кабаре на Єгерштрасе. Там вони вивчали «розклад буржуазії». «В Берліні, – писав Остап Вишня, – є улица, що зветься Jägerstraße. Так от, коли ви годині так о 9–10-й увечері йдете вулицею, то до вас з обох боків підбігають такі прилизані «молоді чоловіки», тикають вам у руки листівки й настирливо запрошують зайти іменно до когось із них, бо в них щонайкращі «фрау». На листівочках тих намальована обов'язково гола жінка у відповідній позі. Ну, от вас уговорили. Йдете. Невеличка зала, заставлена столиками. «Джаз-банда». Невеличкий поміст для «номерів». Небагато народу. Кабаретні номери чергуються з музичними. Кабаретні номери – гола жінка усіма сторонами. Гола жінка – одна. Дві голих жінки. Багато одразу голих жінок». Усе тут змальовано дуже реалістично, зі знанням справи. Не маю сумніву, що Вишня бував у кабаре. Зрештою, далі він і сам каже: «Ми сиділи в одному з таких кабаре»...

Та повернімось до поїздки в Європу Хвильового. Цей намір був у нього ще на початку 1924 року. Принаймні десь у цей час він писав Зерову: «В травні (кінці) гадаємо (ціла група) поїхати за кордон:

в Берлін, Лондон, Рим і т. д. Можливо, це тільки мрії». Так, це були тільки мрії. Пройде понад рік, і на початку травня 1925-го Хвильовий знову пише Зерову про те, що хоче поїхати в Європу: «Зараз підготуюлю ґрунт для поїздки за кордон. Настрою, між іншим, Європа не зробить: не бачивши, ненавиджу її і уявляю сіренькою нудною плямою». Що означає оця психологічна розколотість, оце прагнення бачити Європу, з одного боку, та нехїть до неї – з другого? Відповідь можна знайти в словах героїні «Сентиментальної історії» Б'янки: «Вісімнадцяти років я вже все знала: знала і глуху провінцію, і столичний рух і навіть знала, чим живе цей прекрасний цвинтар – так звана гнила Європа». Європа як «прекрасний цвинтар» – це Достоевський, а власне, слова Івана Карамазова: «Я хочу в Європу з'їздити, Альошо...; а я ж бо знаю, що поїду лише на цвинтар, але на найдорожчий, найдорожчий цвинтар, ось що. Дорогі там лежать небіжчики, кожен камінь над ними промовляє про гаряче минуле життя, про таку пристрасну віру у свій подвиг, у свою істину, у свою боротьбу й свою науку, що я, наперед знаю, упаду на землю й буду цілувати ці камені й плакати над ними, – в той же час переконаний усім моїм серцем, що все це давно вже цвинтар і не більше того».

Мабуть, із таким самим настроєм Хвильовий вирушав і на лікування за кордон 6 грудня 1927 року. Хоч, зрештою, настрої цей був куди складніший. Непереборне відчуття, що ідеали революції опинилися в «раковині з калом», наступ російського шовінізму, повсякчасні напади в пресі спричинилися до того, що Хвильовий починає сприймати дозвіл виїхати з країни як заслання. «...Чорт його знає, – писав він Шполові 7 лютого 1928 року з Відня, – може, й справді мене «вислали» за кордон. Може, й справді моя хвороба була тільки зачіпкою, може, й справді я вже так осточортів всім вуспо-плужанам, що вони навіть взялися одробити за мене всі ті аванси, які я забрав на лікування». Та й у нього самого зринає думка залишитися в Європі назавжди. Той-таки Шпол свідчив: в одній із розмов Хвильовий «заявив, що вже впевнений, що зробить цей крок і назад не повернеться. Я благав, щоб він мені цього не казав і запевняв його, що лише там на місці він дізнається, що кроку такого він органічно не зможе зробити й обов'язково повернеться. Я доводив йому, що це зараз тут він так думає, а там він переконується, що такого шляху для нього нема й не може бути».

Отже, закордон. Спершу Берлін. Що робить тут Хвильовий? Мабуть, звикає потроху «до комірців і «шляпи»», гуляє з дружиною та донькою вулицями німецької столиці (а подивитись там було на що – так він писав Любченкові 16 грудня 1927 року). Але не тільки це. Якщо вірити довідці ГПУ від 1933 року, у Берліні Хвильовий мав зустрічі з діячами КПЗУ та УВО й говорив з ними про ситуацію в Україні. Зокрема, Ладанові він казав, що «в Україні коїться щось страшне, що держимордівський, великодержавницький дух знахабнів так, як англієць у Китаї, і він готовий покінчити життя самогубством, аби лиш показати, що тут насправді коїться». А ще, як свідчили Роман Турянський і Петро Стасюк, Хвильовий брав участь у нелегальних нарадах УВО. І це надзвичайно важливо. Коли ми говоримо про сприйняття Європи Хвильовим і К^о, то ні на мить не повинні забувати, що йдеться про вічних революціонерів. Позитивні герої Хвильового пройняті якоюсь діонісійською пристрастю, вони просто не годні жити звичайним життям, бо живуть ідеєю «загірної комуни». Згадаймо для прикладу слова комунара-ідеаліста з новели «Юрко»: «...Досі почуваю гармати, досі бачу барикади. Клянуся, що комуніст. Я не винесу цієї тиші... Чого мене не пускають за кордон? Я ладен робити замах хоч на самого Пуанкаре. Я родився для вибухів...». А що таке психологія людини, яка «родилась для вибухів»? Послухаймо виступ польського письменника й революціонера Бруно Ясенського – автора популярної колись книжки «Я палю Париж», написаної у відповідь на «Я палю Москву» Поля Морана, – на першому з'їзді радянських письменників: «Останні роки мого перебування на Заході я жив у столиці капіталістичної Європи, у Парижі. Я вже був рядовим нашої всесвітньої комуністичної армії, і життя міста-світла, міста мостів, схожих на вигнутих у бігу оленів, та Триумфальної арки... я бачив знизу, з «висоти» робітничого напівпідвалу. Я ненавидів це місто й цей світ, що змушував одних скніти, як тварин..., а інших гойдав у лакованих гондолах лімузинів... Я ненавидів це місто й цей лад, і червона заграва над нічним Монмартром здавалась мені початком заграви вселенської пожежі. Я працював у лавах моєї партії, виконуючи свою маленьку роботу з повільного руйнування засад цього світу». Роботу з «руйнування засад цього світу» виконували й наші письменники, перебуваючи за кордоном. Їх рухала енергія заперечення. Вони й там були «муралями революції». І це знов-таки ро-

било їх чужинцями в тому світі. Ось як змальовував свій настрій перед виїздом до Берліна Юліан Шпол, якому вже доводилось там бувати: «Я знав, яка нестерпна пустка виникає в душі революційної людини в умовах буржуазно-хамського свинства буржуазної Європи, незважаючи на весь зовнішній блиск і шик, уже за два-три місяці перебування там. Головне там – це майже повна відсутність можливості реалізувати свої революційно-творчі сили. Очевидно, основну роль відіграє незнання мови, чужий побут, непристосованість». Як бачимо, ворожість до світу, бажання зруйнувати його – то не лише наслідок ідеї, а ще й психологічна компенсація мовного бар'єра, незвичного побуту, життєвої неприкаяності, потреби конспірації тощо. Опинившись у Берліні, Шпол уже невдовзі впадає у відчай. «...Атмосфера, – каже він, – ставала для мене в Берліні дедалі важчою... Відсутність не тільки політичної роботи, але й роботи взагалі. Остогидла буржуазна буденність берлінського життя... Якась маленька, нічого не варта, дитяча політична гра... Скрізь впадала в око соціальна нерівність і різноманітні життєві побутові явища, що ображали людську гідність, хоча б ті самі написи на дверях – «вхід лише для панства» тощо... Усе це поступово викликало в мене гнітючий, похмурий настрій... Усе це разом породило в душі один крик: «Додому! Назад!»». Шпол не говорить тут про те, що, крім усього іншого, він просто дуже-дуже скучив за своїми найріднішими людьми: дружиною Вовчик-Блакитною й пасербицею Майєю.

А що Хвильовий? Хвильовий десь у другій половині грудня 1927 року покидає Берлін і вирушає до Відня. Тут, на Hochschulstraße (теперішня Gregor-Mendel-Straße), 27, він і житиме аж до свого повернення назад. Правда, за деякими даними, з Відня Хвильовий таємно їздив у Париж, де зустрічався з Ільком Борщакком – видавцем тижневика «Українські вісті», що був органом радянофільської Спілки українських громадян у Франції. Власне кажучи, про це писав сам Борщак 13 червня 1955 року в листі до Юрія Луцького: «Між іншим подаю до вашого відома, що Хвильовий під час перебування у Відні був також в таємний спосіб у Парижі. Я сам дістав йому візу, і він жив у мене». Може, так воно й було – хтозна. Та загалом Хвильовий жив у Відні. Він лікувався. І лікування, певна річ, мало б свої наслідки, якби не гнітючий настрій. Мені здається, у Відні настрій у Хвильового був точнісінько такий самий, як

і в Харкові. Про це красномовно свідчать його віденські листи. 28 лютого 1928 року він пише Любченкові веселого листа в стилі інтермедій майбутнього «Літературного ярмарку». Мовляв, «запишіть, дорогий Аркашо, до нашого лексикону ці дві симпатичні слова – *фріштік* і *трафік*... Як бачите, подорож уже дає себе знати і я роблюсь ужасно образованою людиною. Азія з мене цілком вивітрилась, і мене вже в кав'ярнях величають «гером доктором». Сурйозно!». Але тут-таки – чотири щемливі рядки, дописані червоним олівцем: «Сьогодні дощ нудний, такий у нас буває, / туман ховає даль, і Відень посірів. / Але тепер ніхто мене вже не питає: / чому зійшлись кінці моїх нервових брів?». Це промовляють його ностальгія і самотність. Здавалося б, чого ще треба? Прекрасний медичний догляд, поруч із тобою – твої рідні люди – дружина й донька, чудове європейське місто, спокійне розмірене життя. Але це місто й це життя так і залишаються тобі чужі. Ти ізольований від них і своїми звичками, і мовою (перекладачем-чичероне Хвильового у Відні був студент Віденського університету, а разом співробітник московського Інституту Маркса й Енгельса Роман Роздольський). Та головне – усі твої думки далеко-далеко звідси, в Україні. Відень, закордон, навіть українська еміграція – для тебе не існують. Ти весь час думаєш і говориш тільки про своє. Андрій Жук у листі до Юрія Луцького від 11 вересня 1961 року передав своє враження від зустрічі з Хвильовим так: «З Хвильовим я справді бачився у Відні і провів з ним кілька годин у розмовах, у присутності студента Роздольського, який звів мене з Хвильовим. Діло було пізнім вечором, в каварні, напроти тої камениці, в якій я мешкаю. ...Це побачення сталося на бажання Хвильового, який хотів дістати у мене щось до читання з видань закордонних, зосібна цікавився він «Літ. вісником», і я йому позичив кілька нових чисел цього журналу... Увесь час цього побачення говорив Хвильовий, інформуючи про відносини на Україні на культурному фронті взагалі, зосібна на літературному відтинку, ніби зовсім не цікавився тим, як ці справи стояли на еміграції...». Жодної згадки про закордон нема й у листі Хвильового до Шпола, написаному у Відні 7 лютого 1928 року. Це суцільна «лірика», тобто дуже болісна спроба розібратись у самому собі. «Ваш приїзд, – пише Хвильовий, – буде для мене найкращими ліками, бо мій психічний стан і справді не в блискучому порядку, саме психічний, а не фізичний. Чортівщина

лізе в голову. (Ви про це, будь ласка, не говоріть нікому). Думаю, чи не краще за все «розплутати клубок» десь під... експресом... І потім піде ще чертовщина – якісь фізії (мать їх перемать) – точнісінько такі, що мали до мого Карамазова. Я, правда, тримаюсь добре, але передчуття мені, Мишуню, таке, що жити мені або 150 років, або дуже-дуже мало. А втім, не звертайте уваги на цю лірику – таке буває з кожним в хвилини занепаду сил». Украй розхитані нерви, думки по суїцид, передчуття близької смерті, жахливі примари, коли тобі здається, що піаніно раптом стає якоюсь волохатою потворою і та потвора лізе до тебе в ліжко...

Тут, у Відні, Хвильовий, кажуть, спалив кінець своїх «Вальдшнепів», а 22 лютого 1928-го написав покайного листа до редакції газети «Комуніст». «Ця заява, – каже Хвильовий, – є продукт мого психологічного перелому, що назрівав в мене декілька років і що остаточно вивів мене з тупика тільки тут, у Західній Європі. Ті спостереження, які я здобув за кордоном, остаточно переконали мене, що я весь час ішов не по тому шляху, по якому я мусив іти як комуніст». А в робочому зведенні ГПУ за цей-таки рік сказано, що на Хвильового сильно вплинув «з негативного боку закордон. Він обурений на пануючий лад, на порядки закордонні, вирішив, що йому треба бути тільки з Радянським Союзом. Зараз пише статті про свої враження закордонного життя». Ніхто тих статей не бачив, і ніде ті враження не друковані. Але одна віденська замальовка у Хвильового таки є. Вона зринає в «Пролозі до книги сто тридцять першої» феєричного «Літературного ярмарку»: «Ах, Відню! Ох, затисячуверстні котеджі біля Альпійських гір! Ух, як ви чудово запахли тим же затисячуверстним запахом! Хіба можна забути вас, вас і тихий голубий Дунай («тихо-тихо Дунай воду несе»), вас і т. д. і т. п. Хіба можна забути й ці міські сади, де по алеях так просто і так, ми сказали б, художньо похитує стегнами... ця картинна симпатюшка, ця наївна Жанна із Мопассанового «Життя», ця Наташа Ростова із «Войни і міра», ця, можна сказати, корінна віденська віденка! Хіба, нарешті, можна забути тягучі пісні цих середньовічних органів з ярмаркового «Пратеру» і химерні вогні над тим же таки «Пратером»?». Ось так, дивлячись на наш Держпром, Хвильовий згадав «прекрасний далекий Відень».

* * *

Колись незабутня Соломія Павличко в книзі «Дискурс модернізму в українській літературі» писала, що Хвильовий «закликає орієнтуватися на Європу не як європеець, а як людина з-поза меж Європи, як напівосвічений варвар, заворожений європейською культурною вищістю й водночас розгублений перед нею». Мабуть, є в цьому частка правди. Але далеко не вся правда. Зустріч Хвильового й К° із Заходом – це зустріч хаосу з космосом, революційного пориву з мірнотою, безберегої романтики з реалізмом... Для Хвильового й К° ця зустріч була трагічна. Вони були приречені скрізь – і в Парижі, і в Відні, і в Берліні, і в Харкові. Але грандіозні тектонічні зрушення ставали ще грандіознішими на тлі прекрасної гармонії, а прекрасна гармонія ставала ще прекраснішою на тлі грандіозних тектонічних зрушень. І без цієї зустрічі годі уявити той неповторний «запах слова», що його мала українська література 1920-х років.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

А

Абашник Володимир 197
Абрамович Дмитро 22, 27, 33, 86, 87
Авакум, пророк 141
Аввакум Петров 69
Август Октавіан 170, 171
Августин Аврелій 5, 43, 56, 137, 155,
157, 237
Адріан, патріарх 65
Адріан, чернець 70
Азарх Раїса 286
Айдачич Деян 89
Айдачич Деян (див. Айдачич Деян)
Айзеншток Ярема 205, 210, 212–214
Аксаков Іван 25
Аксаков Сергій 48–50
Алексеєнко Михайло 187
Алківіад 118, 151
Алчевська Христина Данилівна 188
Альберт Великий 128
Альвар 95
Альфонсо Х Леон Астроном 125, 126
Альчато Джованні Андреа 83, 165
Амп П'єр 284
Анаксагор 116
Анаксарх 130
Анаксимандр 133
Андрій Первозванний 33, 113
Андрушко Віктор 119
Антоній Печерський 79
Антонович Володимир 32, 33, 196
Антонович Дмитро 99

Арагон Луї 278
Аристотель 77, 81, 101, 133, 137
Аристофан 237
Арій 63
Аркос Рене 275
Ардт Йоганн 47, 148, 149, 157
Арсеньєв Микола 159, 160, 164
Архипенко Олександр 277
Аскоченський Віктор 59
Афанасьєв-Чужбинський
Олександр 208

Б

Баберовскі Йорг 231, 270
Багалій Дмитро 114, 128, 137, 146,
148, 167, 168, 187, 199–201, 204,
205, 227
Багно Всеволод 245, 246, 248
Базилевич Йов 81, 127–128
Бальзак Оноре де 275
Баранович Лазар 79, 89, 90, 173
Бароній Цезар 156
Басараб Матей 44
Батий 87, 113
Баумайстер Фрідріх Християн 123
Бачинський Юліан 12
Беда Достойний 128
Безхутрій Юрій 250, 265
Бейкон Френсіс 78
Беме Якоб 134, 149, 157–159, 163
Бердяєв Микола 149, 159, 163
Беренштам-Кістяковська Марія 233

- Беринда Памва 79, 81, 210
Берков Павло 170
Бернар Клервоський 156
Бертран Алоїзіуш 251
Бессонов Петр 147
Беттгер Карл 14, 15
Бехер Йоганнес Роберт 275
Белий Андрій 217
Белінський Віссаріон 24, 38
Бжеський Роман 9, 260
Біда Костянтин 120
Бідерманн Якоб 91
Білецький Леонід 34
Білецький Олександр 252
Біликов Іван 190, 193, 194, 212
Білий Селіван 89
Білінський Іпатій 45
Білодід Олесь 222
Білоцерківець Наталка 274
Бланшо Моріс 273
Богацький Павло 9, 13
Богослов Григорій 59, 133, 155
Бодлер Шарль 284
Бодянский Осип 25, 197
Боєцій Северин 155
Болховський Олексій 60
Бонч-Бруевич Володимир 148, 167, 168
Борель Петрюс 251
Борецький Йов 64
Борис, св. кн. 86–113
Борискович Ісаакій 65
Бортнянський Дмитро 115
Борщак Ілько 298
Боцян Йосиф, еп. 57
Браге Тихо 122
Браиловский Сергей 65
Брегон Андре 278
Броджі-Беркофф Джованна 166
Бруно Джордано 74
Бугославський Сергій 89
Бужинський Гаврило 165
Булашев Георгій 178
Бутович Григорій 89
Бухнер Август 156
Быков Петр 208
Быкова Татяна 170
- В**
Вагилевич Іван 54
Вагнер Рихард 258
Вайгель Валентин 149, 160
Варлаам, св. 43
Варнеке Борис 100, 101
Варшевіцький Кшиштоф 90
Василій Великий 59, 61–63, 133, 137, 155
Васильченко Степан 275–276
Вацлав, св. кн. 91
Ващенко Григорій 252, 254, 265, 267
Вейнберг Яков 126
Величко Самійло 210
Величковський Іван 79
Величковський Паїсій 148, 150
Велізарій Флавій 91
Велс Герберт Джордж 275
Вен Отто ван 166
Вепрев Петр 70
Вергарн Еміль 275
Вергілій Марон Публій 180, 244
Вернадский Георгій 150
Верфель Франс 275
Веселаго Феодосій 144
Веселовський Алексей 91
Винниченко Володимир 233, 254, 275
Виноградов Виктор 166
Вишенський Іван 77, 78, 211
Вишневський Дмитро 121
Вишня Остап 285, 287, 295
Вільдрак Шарль 275
Вінклер Йоганн Гайнрих 123
Вінтер Едвард 160
Вітла Роже 278
Вітмен Волт 275
Владимиров Петро 91
Власовський Іван 59, 64, 65, 73

- Влизько Олекса 278, 284, 286, 290, 291
Вовчик-Блакитна Лідія 298
Вовчик-Блакитна Майя 298
Вовчок Марко 210
Возняк Михайло 99
Войнілович Сергій 283
Войтков Александр 81
Волков Борис 115, 123, 130
Володимир, св. кн. 35, 86, 88, 89, 92,
93, 100, 102–104, 106–113
Волховський Фелікс 9, 240
Вольф Християн фон 115, 123, 130
Вороний Микола 275
Всеволод, кн. (син Святополка) 93, 94
- Г**
Гаазе Фелікс 122, 160
Гаватович Якуб 98, 99
Газенклевер Вальтер 275
Гайдн Йозеф 115
Галеві Даніель 258
Галілей Галілео 78
Галуппі Бальдассаре 115
Галятовський Іоанікій 79, 107, 120,
121
Гамалія Семен 8, 47, 48, 140–164
Гартман Едуард фон 233, 234
Гарусов Иван 245
Гатов Олександр 278
Гатцук Олексій 212
Гашенко Катерина 264, 284
Гегель Георг Вільгельм Фрідріх 148
Гейзінга Йоган 41, 42
Геліодор 129
Гемеркен Томас (див. Тома
Кемпійський)
Гербарт Йоганн Фрідріх 216, 222, 229
Герсен Джованні 55
Герцен Олександр 19, 36
Гете Йоганн Вольфганг фон 29, 30,
219, 275
Гефтен Бенедикт ван 166
Гізель Євстафій 42
Гізель Інокентій 119, 120
Гільбо Анрі 275
Гіппіус Зінаїда 284
Гіхтель Йоганн Георг 134, 157
Гліб, св. кн. 86–113
Глібов Леонід 210
Гнатюк Володимир 231
Гнатюк Лідія 114
Гнилосиров Василь 186, 191, 202, 203,
212
Гоголь Микола 22, 24, 38, 39, 48–50,
260
Головацький Яків 25, 26, 54, 63, 73,
183, 192, 210, 223, 224, 227
Головко Андрій 254
Голубенко Дм. 291, 295
Голубев Степан 73
Гольдоні Карло 115
Гомер 157, 211, 218, 243–246, 248
Гонта Иван 31
Горацій Флакк Квінт 155, 183, 206, 207
Гординський Ярослав 89, 92, 103–106,
108, 109
Гордієнко Кость 281
Горихвостов Григорій 67
Горка Лаврентій 104
Горнфельд Аркадій 187, 216, 217
Горська Ольга 289
Горський Вілен 169
Госсе Сідерун де 156
Грабович Григорій 255–256, 264, 270
Грабовський Павло 232
Граб'янка Григорій 247
Гребінка Євген 210
Гревс Иван 12, 31, 34
Грибоєдов Олександр 245, 246, 248
Григорій Ниський 61, 62, 133
Гримм Якоб Людвіг Карл 224
Гродецкий Михаїл 14, 15, 18
Грот Яків 245, 246
Грузинський Олександр 114
Грушевський Михайло 32–33, 147,
187, 232, 233

Гуго Германн 156, 166, 177–178
 Гудзій Микола 100, 105
 Гулак Микола 50
 Гулак-Артемівський Петро 210
 Гулий Кость 285
 Гумбольдт Вільгельм фон 186, 216, 223
 Гуревич Мирон 170
 Гюйгенс Християн 116, 124

Д

Давид, цар 135, 140
 Давидов Іван 199
 Даламбер Жан Лерон 124
 Даль Володимир 87
 Дамаскин Іоан 59, 60, 140, 155
 Данилевський Григорій 194, 197, 199–201, 208, 228, 229
 Данте Аліґ'єрі 128
 д'Арк Жанна 283
 Дашинський Гнат 233–235
 Дашкевич Микола 223
 Де Папе Цезар 235, 236
 Декарт Рене 78
 Демокрит 121, 133
 Демосфен 141
 Денікін Антон 255
 Дено Роберт 278
 Державін Гавриїл 245, 246, 248
 Дерріда Жак 277
 Димитрієвич Григорій 68
 Діккенс Чарльз 275
 Діоген Лаерцій 116, 117
 Діоскор 63
 Длугош Ян 90
 Дмитерко Ярослав 118
 Дніпровський Іван 285, 291
 Добротворський Василь 196
 Довгалевський Митрофан 118
 Довженко Олександр 277, 283
 Довнар-Запольський Митрофан 143, 144, 151, 158
 Донцов Дмитро 9, 241, 243, 284, 285

Дорошенко Володимир 10, 11
 Дорошенко Дмитро 11
 Дорошкевич Олександр 26, 291, 292, 294
 Досвітній Олесь 291, 292
 Достоевський Федір 227, 228, 296
 Драгоманов Михайло 6–40, 81, 144–146, 150, 167, 190, 192, 196, 213–214, 235–238, 275
 Драгоманов Світозар 235
 Драгоманови 243
 Драй-Хмара Михайло 243
 Дрексель Єремія 156, 166
 Дринов Марин 185
 Дробіш Моріц Вільгельм 223
 Дроб'язко Євген 128
 Друцькі 92
 Дуга-Мамбрині Жан-Філіпп 157
 Дюамель Жорж 275

Е

Еврипід 161, 162
 Езоп 183
 Ейлер Леонард 124
 Ейнар Шарль 52
 Катерина II, імп. 22, 66, 149, 158, 160, 197
 Еллан-Блакитний Василь 232, 260
 Елюар Поль 278
 Енгельграве Гайнріх 166, 178
 Енгельс Фрідріх 299
 Епікур 126, 131, 142, 206, 207
 Ердманн Елізабет фон 119, 133, 169, 172
 Еремін Ігорь 100, 102
 Ерн Володимир 119, 160, 190
 Ерцић Властимир 121

Є

Євагрій Понтійський 155
 Євфимій Чудовський 69
 Єнсен Альфред 52
 Єрмилов Василь 231

Еронім Стридонський 129, 155
 Єфименко Олександра 160, 221
 Єфремов Сергій 147, 192, 240
 Єшевський Степан 158

Ж

Жан-Поль 223
 Жерсон Жан Шарль де 55
 Житецький Гнат 186, 191, 203, 212
 Житецький Павло 105, 210
 Жолтовський Павло 165
 Жув П'єр Жан 275
 Жук Андрій 299
 Жулинський Микола 256
 Жученко М. 212

З

Задеснянський Роман (див. Бжеський Роман)
 Заліський Федір 199
 Занд Христофор 42
 Западов Владимир 143
 Захер-Мазох Леопольд фон 285
 Згамбаті Емануела 239
 Зеленогорський Федір 159
 Зельченко Всеволод 245, 246, 248
 Зеров Микола 244, 261, 263, 292–296
 Златоуст Іоан 62, 109, 132, 155
 Золя Еміль 237, 275

И

Ильинский А. Н. 258

І

Іван Павло II 86
 Іван, св. ап. 181, 216
 Іваньо Іван 143, 163
 Ігнатій з Любарова 33
 Ізарський Олекса 274
 Ізяслав, кн. 87
 Ілля, ігумен 66
 Інкіжинов Володимир 277, 287
 Іоан, св. ап. 80

Іоан Мосх 155
 Іполитович Паїсій 65
 Ірчан Мирослав 277, 288
 Ісидор Севільський 128, 132
 Ісіченко Ігор, архиеп. 64
 Ісус Навин 139

Й

Йоаким, патріарх 67, 69
 Йоасаф, св. 43
 Йогансен Майк 277–282
 Йоффе Адольф 286

К

Кабанець Євген 89
 Камерарій Молодший Йоахім 156, 177
 Кант Іммануїл 198, 216
 Капніст Василь 184, 185
 Капустянський Іван 231
 Каразин Василь 128, 159, 248
 Кассу Жан 285
 Касяненко Євген 288, 289
 Катерина II (див. Катерина II)
 Квітка Климент 243
 Квітка-Основ'яненко Григорій 208, 210–215, 228
 Кеніг Леопольд 254
 Кеплер Йоганн 78
 Кеттен Йоганнес
 Міхаель фон дер 166
 Кизаревич Філофей 80
 Кистяковский Богдан 12, 31, 34
 Китайчич Афанасій 66
 Кіплінг Редьярд 275
 Кірхвегер Антон Йозеф 157
 Клавій Христофор 122
 Климент Олександрійський 133, 137, 155
 Книгиницький Йов 61–63
 Кобець Олекса 253
 Кобилянська Ольга 237
 Кобринська Наталя 232

- Коваленко Борис 278
Коваленко Олекса 241
Ковалинський Михайло 80, 126, 127,
129, 140, 144, 145, 147, 155, 167,
195, 205
Ковалівський Андрій 127, 138
Коваль Алла 245
Козачинський Михайло 121
Козельський Федір 246, 248, 249
Козельські 93
Колодна Альда 185
Колодний Анатолій 185
Колтачихіна Оксана 120
Кольберг Оскар Генрик 210
Комарова-Сидоренко Маргарита 242
Кондаков Юрій 148
Кониський Георгій 121, 122, 124, 128,
178
Кониський Олександр 14, 241
Конон, єзуїт 103
Конрад Джозеф 275
Конухес Олена 290
Коперник Миколай 8, 78, 115–139
Копиевский Ілья 170
Копиленко Олександр 295
Копинський Ісає 65
Копистенський Захарія 64, 174
Коптілов Віктор 245
Кордет Лаврентій 127
Корешков Константин 245, 246, 248
Королева Наталена 57
Коряк Володимир 252, 295
Косач Михайло 243
Косач-Кривинюк Ольга 242, 243
Косинка Григорій 253
Косіор Станіслав 270
Косак Григорій 288
Костецький Ігор 57
Костир Микола 198
Костомаров Микола 19, 34, 36, 47, 50,
51, 66, 191, 199, 222
Костюк Григорій 284
Котлярівський Іван 69, 105, 210, 240
Коцюбинський Михайло 239, 250, 292
Кочур Григорій 244
Кошелівець Іван 270, 283, 285, 286
Крагельська Аліна 51
Крафт-Ебінг Рихард фон 250, 251
Кревель Рене 278
Крез 141
Кривинюк Михайло 242
Кримський Агатангел 114
Кримський Сергій 222
Ксенофонт 249
Ксиландр Вільгельм 130
Куліш Микола 254, 286
Куліш Пантелеймон 47, 196, 210, 222
Курбас Лесь 275
Курганов Микола 144
- Л**
Лаба Василь 135
Лабзін Олександр 147
Лабинцев Юрій 92, 94
Лавріненко Юрій 128
Лавровський Петро 188, 203
Ладан Павло 287, 297
Лазарев Єгор 9
Лазаревський Михайло 53
Лазаретті Давид 271
Лансон Гюстав 283
Лаплас П'єр-Симон де 128
Ласло-Куцюк Магдаліна 79, 82, 137
Лауриць Антон 255
Лаухен (Ретік) Георг Йоахім фон 118
Лацарус Моріц 223
Лащевський Варлаам 156
Ле Іван 295
Лебедев Амфіан 115, 123
Лебедев Павло 197
Лебединський 243
Левинський Володимир 12
Левченко Андрій 253
Лезин Борис 228
Лейрі Мішель 278
Лейтес Олександр 231, 232

- Ленін Володимир 262, 270
Леонтовський Василь 137
Лесаж Ален Рене 156
Ливанова Тамара 144
Лисяк-Рудницький Іван 23, 35, 57
Литвинов Володимир 119
Литвинова Пелагея 247
Лімбур Жорж 278
Ло Гатто Етторе 160
Лобисевич Опанас 246
Лобко Петро 212
Лозинський Михайло 10, 38
Ломброзо Чезаре 250–273
Ломоносов Михайло 123, 245
Лонгинов Михайло 143, 150, 247
Лопухін Іван 145, 149
Лорето (Лаврет) Героніме 166
Лосский Владимир 80
Лошицький Юрій 168
Луб'яновський Федір 142, 143
Лукіан 155
Луцький Юрій 298, 299
Лучівка-Неслуховський Франц 200
Льотце Рудольф Германн 223
Льюїс Метью 250
Любченко Аркадій 251, 252, 263, 284,
286, 288, 289, 293, 295, 297, 299
Лютер Маргін 155
Ляйбніц Готтфрід Вільгельм 123, 128
Ляпунов Борис 229
- М**
Мазепа Іван 104, 106, 107, 113, 210
Майрінк Густав 259
Майстренко Іван 253, 254
Макарій, митр. 62, 65, 66, 73
Македоній I 63
Максим Сповідник 81, 82, 155
Максимович Іоан 76, 83, 117, 166, 183
Максимович Михайло 86–89
Максимович-Амбодик Нестор 170,
171
Маловічко Іван 251
Малькін Жорж 278
Манджура Іван 210
Мандзоллі П'єтро Анжело 126, 156
Марінетті Філіппо Томмазо 231
Маркгем Артур 280
Маркел, архиєп. 70
Маркович Опанас 117, 164
Марковський Михайло 91, 94, 95, 98,
120
Маркс Карл 12, 299
Маркузе Герберт 231
Маркушевич Алексей 169
Мартіне Марсель 275
Марціал Марк Валерій 207
Маслов Сергій 68, 78, 166
Матвій, св. 154
Матвіїшин Ярослав 115, 120, 121, 123
Махновець Леонід 115, 118
Машкін Анатолій 187
Межевкіна Олександра 169
Мейнгард Жан П'єр Даніель 126, 127
Мейсон Джон 47, 157, 160
Меллер Вадим 277
Мельгунов Сергей 143, 150
Мельник Петро 284
Метерлінк Моріс 275
Метлинський Амвросій 198–201, 210,
222
Мечников Левко 14, 15, 18, 270
Микола I, імп. 197
Миллер Дмитрій 185
Мирний Панас 192
Мисик Василь 283
Миславський Самуїл 115, 123, 124
Михайло Федорович, цар 66
Михальчук Кость 25, 26, 28
Мицько Ігор 66
Мишанич Олекса 128, 164
Мілл Джон Стюарт 237
Мілюков Олександр 30
Мінцес Борис 40
Млодзяновський Анджей 176
Мова Василь 212

Могила Петро 44, 60, 61, 65, 74, 79,
126, 165

Моем Сомерсет 277

Мойсей 62, 79, 124, 136

Мойсеїв Ігор 6

Мондок Іван 287

Мономах Володимир 31, 34, 87, 88

Мопассан Гі де 275, 300

Моран Поль 275, 297

Моріс Макс 278

Морозов Олександр 165, 166

Морозов Павлик 262

Морозов Петро 104, 108, 121

Мотузка Микола 253, 254

Мотузка Настя 254

Музиченко Юрій 283

Музичка Андрій 241, 242

Мухин Михайло 9

Мюллер Макс 226

Мюре Марк-Антуан де 156

Н

Набитович Ігор 5

Наливайко Дмитро 6

Наливайко Северин 103

Насальський Юліан 57

Наседка Іван 66

Настурел Єлена 44

Настурел Удріште (Орест) 44–46,
56

Неговський Михайло 196, 197

Незеленов Олександр 150, 161

Нейман Цеслав 203

Нерваль Жерар де 251

Нестор 35, 56, 86, 89, 102

Несторій 63

Неустров Александр 247

Нечуй-Левицький Іван 230

Ніцше Фрідріх 217, 257, 258

Ніженець Анастасія 123, 127

Ніколай Кузанський 119

Ніл Сінайський 155

Нічик Валерія 122, 149, 150, 158, 185

Новиков Микола 48, 143–145, 149,
150, 157, 158, 160, 161

Новицький Орест 198

Номис Матвій 117, 164, 210

О

Овідій Назон Публій 128, 129, 244

Овсянико-Куликовський Дмитро 186,
216

Огінський Марціян 92, 93, 107

Огінські 72, 107

Оглоблин Олександр 184, 246–248

Огоновський Омелян 232

Одарченко Петро 10

Олександр II, імп. 38, 211

Олександр Македонський 130

Олексій Михайлович, цар 19–20, 38,
118

Олесь Олександр 241

Ольга, св. кн. 89

Олянчин Домет 114, 159, 185, 186

Омельчук Олеся 277

Ориген 62, 63, 128, 131, 133, 137, 138,
155

Островські 93

Охримович Юліан 9, 10, 24, 25, 28

П

Павлик Анна 236

Павлик Михайло 8–12, 15, 16, 22, 24,
34, 37, 38, 40, 235–238, 245

Павличко Дмитро 244

Павличко Соломія 300

Павло, ап. 138

Павло, митр. 69

Павло III, митр. 69

Павловський Андрій 212

Павловський Федір 212–215

Паїзієлло Джованні 115

Палійчук Юрій 284

Панков Афанасій 201

Панч Петро 254

Папарук Лідія 292

- Пассек Вадим 89
Патера Адольф 196
Паученко І. 212
Пекарський Петро 90, 104, 170
Пелусіот Ісидор 132, 155
Перетц Володимир 68
Перрон Шарль Ежен 16
Петренко Павло 258, 261, 262
Петро Ломбардський 128
Петро I, імп. 59, 90, 104, 166, 170
Петро, св. ап. 171, 183
Петров Микола 44, 104, 105, 121, 122, 223
Петров-Домонтович Віктор 57, 137
Петроній Арбітр Гай 237
Петрук Олег 115
Пилипенко Сергій 231, 232, 251, 295
Пилип'юк Наталія 169
Пилявець Леонід 75
Піпін Олександр 27, 28, 122, 146, 150, 151, 158, 186, 195, 196, 199
Підмогильний Валеріан 254, 295
Піко делла Мірандола Джованні 119
Пільон Жан 278
Піфагор 124, 128
Піч Роланд 169
Платон 78, 121, 124, 125, 146, 245
Плетенецький Єлисей 174
Плетньов Петро 48
Плужник Євген 284
Плутарх 116, 120, 125, 130, 155, 175
По Едгар 280
Погодін Михайло 49, 50
Погорілий Семен 168
Подолінський Сергій 24
Подорожній Лесь 287
Полетика Григорій 143
Поліщук Валер'ян 231, 275, 290–295
Полоцький Симеон 67, 118
Полякова Юліана 212
Понтан Якоб 103
Попов Нил 67
Попов Павло 127
Пордедж Джон 157, 163
Порфирьев Иван 59
Потебня Андрій 188
Потебня Марія 87, 188, 193–195, 210, 211, 217, 218, 220, 225, 226
Потебня Олександр 8, 87, 182–229
Потій Іпатій 119
Почаський Софроній 107, 126
Прижов Иван 35
Прокопович Феофан 43, 80, 89, 90, 92, 100–110, 121–123, 126, 128, 130, 138, 154, 156, 165
Псевдо-Діонісій Ареопіт 59, 81, 155
Птолемей Клавдій 82, 120, 121
Пушкін Олександр 211
- Р**
Радивилівський Антоній 90, 117, 120, 181
Радишевський Маркел 105
Радишевський Ростислав 108
Радкліф Анна 250
Редин Егор 204, 211
Реклю Елізе 6, 7, 14–16, 20, 21, 24, 29–31, 33, 35
Резанов Володимир 91, 103, 283
Репніна Варвара 52–54
Рильський Максим 284
Рільке Райнер Марія 57
Рігтіх Олександр 25
Робінсон Андрей 118
Родоський Олексій 59, 60, 70, 73, 75, 81, 82
Роздольський Роман 299
Роллан Ромен 275, 284
Романов Євдоким 210
Романови 66
Ромен Жюль 275
Ромов Сергій 251
Ромодановський Василій 67
Ростовський Димитрій, св. (див. Туптало Димитрій)
Роттердамський Еразм 43, 156

- Рудницький-Любенецький
Сильвестр 45
Румовський Степан 124, 131
Русов Олександр 210
Русова Софія 38, 232
- С**
Сааведра Фахардо Дієго де 165–166,
178
Савонарола Джироламо 271
Савченко Федір 38
Сад маркіз де 250–273
Садовський Микола 275
Садовські 239
Сакович Касіян 62
Салій Ніколай 91
Сандт Максиміліан ван дер 166
Сведенборг Еммануїл 115
Светоній Транквіл Гай 171
Святополк, кн. 86, 92–94, 96–98, 101
Святослав, кн. 35, 94
Святославичі 87
Себастьяно а Матре Деї 166
Семека Олександр 158, 160
Семенко Михайль 241, 276, 278, 283,
286, 290, 292, 293, 295
Сенека Луцій Анней 103, 156, 206, 207
Сен-Мартен Луї Клод де 151, 163
Сенченко Іван 251, 263
Сергій, ігумен 67
Серж Віктор (Кибальчич) 278
Сиваченко Микола 163
Сигізмунд III Ваза 103
Сидоров Ніколай 143, 150
Симчич Микола 119
Сігер Брабантський 128
Сімович Василь 11, 34, 167
Сковорода Григорій 8, 41, 46, 57, 59,
79, 80, 82, 83, 114–230, 275
Скрипник Микола 285
Славинецький Єпифаній 69
Смаковські 263
Смілянська Валерія 143
Смолич Юрій 263, 275, 277, 288
Смотрицький Мелетій 62
Снегірьов Іван 164
Собеський Ян 97
Содомора Андрій 156
Сократ 124, 186
Соловцов Микола 253
Солон 124
Сосюра Володимир 289
Софронова Людмила 90
Спасович Володимир 28, 146
Спаський Василь 201, 202, 204–206
Спенсер Герберт 224, 225
Сперанський Валентин 258
Сперанський Михайло 51, 53
Срезневський Ізмаїл 200, 203
Сріблянський Микита (див. Шаповал
Микита)
Станкевич Антон 255
Ставровецький Кирило Транквіліон
46, 58–85, 133, 134
Старицький Михайло 241
Старицька-Черняхівська Людмила
242
Стасюк Петро 297
Стаховський Антоній 46
Степняк-Кравчинський Сергій 9
Стешенко Іван 98, 99, 105
Стойхус Августин 119
Стратій Ярослава 119, 185
Стрийковський Мацей 92, 102
Строев Павел 67
Струве Петр 9
Суворін Олексій 22, 25, 27, 33
Сукачев С. 212
Сулима Микола 89, 101, 108, 276, 277
Сумцов Микола 70, 78, 119, 127, 144–
147, 184, 185, 187, 188, 190, 191,
193, 197, 201, 202, 204, 205, 209,
211, 212, 226, 227, 229
Супо Філіпп 278

Т

Тарасенко Єлизавета 255
 Тарасенко Іван 262, 263
 Тарнавський Максим 230
 Тарновський Василь (старший) 189
 Тев'яшов Степан 185, 207
 Теліга Олена 284
 Тен Борис 244
 Терлецький Іполит
 Володимир 54–57
 Тесинг Ян 170
 Теслевцов Стефан 68
 Тисаровський Єремія 64
 Тихонравов Микола 101–103
 Тичина Павло 289, 291–293
 Тітов Хведір 80, 126, 174
 Толстой Лев 142, 228, 233–236, 272
 Тома Аквінський 128
 Тома Кемпійський 8, 41–57, 157
 Тукалевський Володимир 150, 157,
 158, 160, 161
 Туманський Федір 246–248
 Туманські 247, 248
 Туптало Димитрій 43, 69, 71, 76, 90,
 152
 Тургенєв Іван 20
 Турянський Роман 297
 Тюмінг Людвіг Філіпп 123
 Тюріков Александр 158
 Тютчев Федір 212

У

Уваров Сергей 192, 210
 Ужвій Наталя 277
 Українка Леся 8, 233, 239–249
 Уманцева Любов 265
 Ускова Наталя 54
 Ушкалов Леонід 5, 6, 79, 80, 82, 83,
 89, 104, 115, 127, 128, 131, 135,
 140, 151, 153, 156, 161, 169, 170,
 183, 185, 189, 190, 194, 195, 203,
 207–209, 222, 226, 274

Ф

Фалес Мілетський 117, 118
 Фальківський Іриней 178
 Фальківський Йоаким 178
 Фаррер Клод 275
 Федір III, цар 67
 Федченко Павло 12
 Фей Даніель де ля 156, 166, 169
 Феодосій Манявський 74
 Феофан, диякон 70
 Феофан III, патріарх 89
 Фізер Іван 223, 229
 Філарет, патріарх 66
 Філарет (Гумілевський), архієп. 159,
 200
 Філон Олександрійський 133, 137,
 146, 155
 Флоровський Георгій 60, 61, 78, 149,
 159
 Фонтенель Бернар Ле Бов'є де 115, 131
 Франко Іван 10–12, 14, 16, 29, 68, 69,
 72, 78, 82, 90, 223, 230, 231, 236, 241
 Франс Анатоль 284
 Франчук Віра 212

Х

Хагевич Т. 107
 Халанський Михайло 186, 187, 191,
 193
 Харлампович Костянтин 59, 61, 62,
 64–67, 70, 72, 73, 78
 Харцієв Василь 219
 Хвильовий Микола 8, 250–301
 Херасков Михайло 149
 Хмельницький Богдан 21, 31, 38, 210
 Христодул 81
 Хусейн-паша 97

Ц

Царской Іван 67
 Цезар Юлій 141
 Цицерон Марк Туллій 43, 46, 124, 155,
 185

Ч

Чернишевський Микола 237
 Чернов Леонід 289
 Чернявський Микола 232
 Четвертинські 93
 Чехович Костянтин 225
 Чижевський Дмитро 46, 57–59, 122,
 125, 128, 131, 133, 137, 148–151,
 158–161, 165, 167, 168, 184, 221,
 222
 Чубар Влас 275
 Чубинський Павло 25, 28, 183, 210
 Чумак Василь 254

Ш

Шабліовський Євген 240, 241
 Шам І. 212
 Шамрай Агапій 252, 276
 Шаповал Микита 9, 12, 23, 233
 Шварц Йоганн Георг 149, 150, 157,
 158, 160, 161
 Шевельов Юрій 26, 57, 182, 188, 196,
 197–199, 202, 203, 220, 228, 230,
 231, 274
 Шевірьов Степан 48–50
 Шевченко Тарас 6, 10, 11, 40, 51–54,
 89, 92, 103–106, 108, 109, 143, 156,
 170, 192, 200, 211, 237, 238, 241
 Шевчук Тетяна 169
 Шекспір Вільям 30, 211, 237, 275, 280
 Шелухін Володимир 119
 Шептицький Варлаам 65
 Шерер Стівен 176
 Шерех Юрій (див. Шевельов Юрій)
 Шигимага Петро 255
 Шиллер Фрідріх 211, 275
 Шиманов Андрій 212
 Широкоград Фросина 212
 Шкловський Віктор 221
 Шляпкін Ілля 69, 71, 90
 Шопенгауер Артур 234
 Шпол Юліан (див. Яловий Михайло)
 Штайнталь Гейманн 223

Штейн Григорій 127
 Штірнер Макс 234
 Штупперіх Роберт 154
 Шумський Олександр 252

Щ

Щербацький Георгій 104
 Щуровський Тимофій 106

Ю

Юдок Андрієс 166
 Юринець Володимир 258, 269, 270,
 271
 Юркевич Памфіл 222

Я

Яворницький Дмитро 225
 Яворський Стефан 43, 68, 121, 166
 Язиков Микола 49, 50
 Яків, чернець 70
 Яковенко Григорій 251
 Якубський Борис 240
 Яловий Михайло 285–288, 296, 298,
 299
 Яновський Юрій 275
 Яремецький-Білашевич Ілля 68
 Ярополк, кн. 102–103, 109
 Ярослав Мудрий 88, 92–94, 96–98, 101
 Ясенський Бруно 297
 Яшек Микола 231, 232

А

Aristoteles (див. Аристотель)
 Arseniew Nikolaus von (див. Арсен'єв
 Микола)
 Augustinus Aurelius (див. Августин
 Аврелій)

В

Baranowicz Łazarz (див. Баранович
 Лазар)
 Basarab Matei (див. Басараб Матей)

Baumeister Friedrich Christian (див. Баумайстер Фрідріх Християн)
 Belisarius Flavius (див. Велізарій Флавій)
 Biliński Hipacy Jerzy (див. Білінський Іпатій)
 Brogi Bercoff Giovanna (див. Броджі-Беркофф Джованна)
 Böhme Jacob (див. Беме Якоб)
 Boleslaus II 92
 Borys, św. (див. Борис, св. кн.)
 Böttger Carl (див. Беттгер Карл)

C

Camerarius Joachim (див. Камерарій Молодший Йоахім)
 Ciobanu Ștefan 120
 Collis Robert 166
 Čuževskýj Dmytro (див. Чижевський Дмитро)

D

Diogenes Laertius (див. Діоген Лаерцій)
 Drahoanow Muchajło (див. Драгоманов Михайло)
 Dybek Dariusz 90

E

Engelgrave Henricus (див. Енгельграве Гайнріх)
 Erdmann Elisabeth von (див. Ердманн Елізабет фон)

F

Ferraccioli Marcella 5
 Feuille Daniel de la (див. Фей Даніель де ля)

G

Gaczkowski Marcin 6
 Galatowski (Galeatovschi) Joanicjusz (див. Галятовський Іоанікій)

Gersen Giovanni (див. Герсен Джованні)
 Gichtel Johann Georg (див. Гіхтель Йоганн Георг)
 Giraudo Gianfranco 5
 Giselius Eustachius (див. Гізель Євстафій)
 Gleb, św. (див. Гліб, св. кн.)
 Graber Johann Georg 134
 Grzebień Ludwik 5, 104

H

Haase Felix (див. Гаазе Фелікс)
 Haeften Benedictus van (див. Гефтен Бенедикт ван)
 Hippisley Anthony 170
 Hleb (Hlib), św. (див. Гліб, св. кн.)
 Hugo Victor 20
 Hugo Hermann (див. Гуго Германн)

I

Ingarden Roman Witold 101

J

Jakowenko Serhij 107
 Jarosław (див. Ярослав Мудрий)
 Jaworski Stefan (див. Яворський Стефан)

K

Karnist Vasył (див. Капніст Василь)
 Koch Hans 159
 Konstantynenko Ksenija 5

L

Lewański Julian 91
 Lo Gatto Ettore (див. Ло Гатто Етторе)

M

Maksimovič-Ambodik Nestor (див. Максимович-Амбодик Нестор)
 Marinetti Filippo Tommaso (див. Марінетті Філіппо Томмазо)

Mazepa Jan (див. Мазепа Іван)
 Migne Jacques-Paul 129, 132
 Mingard Jean Pierre Daniel (див.
 Мейнгард Жан П'єр Данієль)

N

Năsturel Elena (див. Настурел Єлена)
 Năsturel Udriște (див. Настурел
 Удріште [Орест])
 Nietzsche Frédéric (див. Ніцше
 Фрідріх)

O

Ogiński Marcyan (див. Огінський
 Марціян)
 Oljančyn Domet (див. Олянчин
 Домет)
 Ovidius Naso Publius (див. Овідій
 Назон Публій)

P

Peter the Great (див. Петро I, імп.)
 Plutarchus Chaeronensis (див.
 Плутарх)
 Posiey Hirasu (див. Потій Іпатій)
 Prokorovuč (Prokorovič, Procorowitz)
 Feofan (Theophanes) (див.
 Прокопович Феофан)
 Pylypiuk Natalia (див. Пилип'юк
 Наталія)

R

Reclus Élisée (див. Реклю Елізе)
 Rüdiger Ludwig 228
 Rudnicki-Lubieniecki Sylwester (див.
 Рудницький-Любенецький
 Сильвестр)

S

Saavedra Fajardo Diego de (див.
 Сааведра Фахардо Дієго де)

Sandius Christophorus (див. Занд
 Христофор)
 Scherer Stephen (див. Шерер Стівен)
 Sebastianus a Matre Dei (див.
 Себастьян а Матре Деї)
 Siedina Giovanna 107
 Skovoroda Hryhorij (див. Сковорода
 Григорій)
 Solovjov Vladimir 160
 Stepień Stanisław 5
 Strykowski Maciej (див.
 Стрийковський Мацей)
 Stupperich Robert (див. Штупперіх
 Роберт)
 Swiantopełk (див. Святополк, кн.)
 Sydorenko Alexander 119

T

Thomas a (von) Kempis (див. Тома
 Кемпійський)
 Tschizewskij Dmitrij (див. Чижевський
 Дмитро)

U

Uszkałow Leonid (див. Ушкалов
 Леонід)

W

Weigel Valentin (див. Вайгель Валентин)
 Winter Eduard (див. Вінтер Едвард)
 Witkowski Wiesław 86
 Władysław Jagiełło 92
 Włodzimierz, św. (див. Володимир,
 св. кн.)

X

Xylander Guilielmus (див. Ксиландр
 Вільгельм)

Z

Żygadło-Czopnik Dorota 6

Наукове видання

УШКАЛОВ
Леонід Володимирович

**УКРАЇНА І ЄВРОПА:
НАРИСИ З ІСТОРІЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ФІЛОСОФІЇ**

Художнє оформлення Володимира Носаня
Технічна редакція Євгенії Онишко
Коректа Олександри Ушкалової

Підписано до друку 18.10.16. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 19,75. Наклад 300 прим. Зам. № 16-77.

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.