МИХАЙЛО СКРИННИК

НАРАТИВНІ ПРАКТИКИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ДОБА РОМАНТИЗМУ

Монографія

Львів – 2007

ББК Ю3(4Ук)5 + Ю 958

С 454

УДК 1(091) (477) "XVII–XVIII": 159.923.2

Рекомендовано до друку вченою радою

Національного лісотехнічного університету України

(Протокол № 8 від 5 жовтня 2006 р.)

Рецензенти:

Марія Кашуба, доктор філософських наук, професор

(Львівський національний університет імені Івана Франка),

Марія Братасюк, доктор філософських наук, професор

(Тернопільський державний економічний університет)

С. 454 Скринник М. А.

Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму.Монографія. – Львів, 2007. – 428 с.

У монографії здійснено філософський аналіз текстів українського Романтизму з орієнтацією на те, що вони цікаві нашому сучаснику принциповою настановою: людина як істота соціокультурна **завжди** потребує національно-культурної ідентичності. У дискурсі романтиків ця позиція виражена через символічно-метафоризовану оповідь, в якій закодовані універсальні смисли національного буття. Коли людина втрачає ці смисли, вона стає національно непритомною, її життєвий світ марґіналізується і втрачає змістову наповненість. Показано, що звернення до поглибленого аналізу текстів українських романтиків є водночас зверненням до коренів української ідентичності, пошук яких є характерною ознакою стану сучасної української самосвідомості.

Монографія може бути корисною науковцям зі царини філософії, культурології, лінґвістики, також кожному читачеві, що усвідомлює себе українцем.

УДК 1(091) (477) "XVII–XVIII": 159.923.2
ББК Ю3(4Ук)5 + Ю 958

ISBN

© М. Скринник, 2007

ЗМІСТ

	Передмова	4
Розділ 1	Філософсько-світоглядні, ідейні та етнолінґвістичні виміри ідентичності в українському романтизмі	11
1.1.	Детермінанти українського Романтизму. Феномен преромантизму	12
1.2.	Поле смислів національно-культурної ідентичності в українському Романтизмі	39
1.3.	Народна творчість – міфо-символічне джерело романтичних наративів	62
1.4.	Народна мова як національний ідентифікатор: Романтизм і сучасність	90
1.5.	Методологічні параметри наративної ідентичності в рамках дискурсу українських романтиків	116
Розділ 2	Від малоросійської до української ідентичності: кінець XVIII – перша половина XIX ст.	141
2.1.	«Малоросійський» дискурс Просвітництва та малоросійська ідентичність	142
2.2.	«Історія Русів» як метаоповідь у вимірі наративної ідентичності	167
2.3.	Трансформації в національній ідентичності: від буттєвих смислів «Історії Русів»до «Кобзаря»	201
2.4.	Ідентичність у емоційно-ціннісному дискурсі поетів-романтиків (філософський і семіотично-семантичний зріз)	238
2.5.	Національна непритомність у художніх наративах М. Гоголя та Г. Квітки-Основ’яненка	261

ПЕРЕДМОВА

Масові громадянські рухи і гострі політичні колізії, що їх переживає Україна в XXI ст., поставили в центр сучасного українського життя стару і водночас завжди «молоду» проблему національної ідентичності. Це переконливо засвідчив документ Круглого столу провідних політичних сил України підписаний 3.08.2006 р., – «Універсал національної єдності».

Уперше в історії України проблему національної ідентичності порушили наративні практики українських романтиків. До їхніх текстів, зазвичай, підходять з боку стильових особливостей, проте набагато важливіші їх змістові параметри. Своїм змістом наративи духовно репрезентують відповідний історичний час і разом з тим виказують зануреність в *праоснови* українського Буття. Вони виражають моделі ставлення до світу, оперті на ірраціоналістичну філософську традицію, а також ідеологію, спрямовану на утвердження національної самодостатності та специфічну ментальність. Історичний час, у який постали такі наративні практики, – доба, що своїм змістом стала альтернативою Просвітництву й дістала назву Романтизму. Її моделі світосприйняття, що знайшли вираз в європейській культурі кінця XVIII – половини XIX ст., відбилися в способах відтворення та переживання світу в літературі, мистецтві, музиці й утвердили себе в формі специфічного культурного стилю. У сучасній українській філософській літературі аналізові романтизму як культурного стилю присвячена, зокрема, розлога стаття М. Поповича «Романтизм як стиль та ідеологія»[1]. М. Попович обстоює позицію, що європейський романтизм, коли його розглядати в річищі мистецько-художньої течії, – це «насамперед, літературне явище»[2], а його ідеологія, якщо не виходити за межі романтизму як стилю, спрямована на збереження «традиційних інституцій та цінностей» і тяжіє до консерватизму. М. Попович не вважає цю ідеологію самодостатньою в соціально-політичному сенсі: «Та обставина, що у XIX сторіччі саме романтична ідеологія стала

[1] *Попович М.* Романтизм як стиль та ідеологія // Філософська думка. – 2004. – №6. – С. 3–30.
[2] Там само. – С. 6.

символом національної самодостатності, говорить більше про XIX сторіччя, ніж про романтизм»[3].

На відміну від означеного вище підходу ми маємо на меті розглянути Романтизм не в аспекті стильових особливостей художньо-мистецької течії, а як історично-культурну епоху, в сукупності визначальних змістових характеристик – це світогляд, філософія, ментальна парадигма, означення місця людини в світі, людина як соціокультурна самоцінність. Ми обстоюємо позицію, що Романтизм виражає самодостатню ідеологію, яка сформувала духовно-смисловий вектор XIX ст., означений добою націоналізму.

Актуалізована романтизмом тема української ідентичності нині особливо загострилася ще й у зв'язку зі сучасною загальноєвропейською кризою особистісної ідентичності, яка в європейському цивілізаційному просторі тривалий час дискутувалась такими дослідниками, як Ж. Деріда, Ж. Дельоз, Ж. Бодрійяр, П. Рікер, Ю. Габермас, Ч. Тейлор, Р. Рорті, А. Макінтайр та ін.

Здавалося б, що може поєднувати між собою такі часово і культуро-цивілізаційно віддалені історичні епохи, як Романтизм і Постмодернізм? Виявляється, єднає їх саме ця спільна обставина – актуалізація ідентичності. Проте в особистісній ідентичності доби Романтизму та Постмодерну є суттєва відмінність. Вона полягає в тому, що в добу Романтизму особистісна ідентичність вкорінена в національну метаоповідь, а в сучасного пересічного індивіда особистісна ідентичність, зазвичай, зумовлена життєвими обставинами і під їхньою дією змінює свій зміст. «Метаоповідь» доби Романтизму як духовне підґрунтя ідентичності своєю сутністю є культуро-національною, тоді як багатство наративів Постмодерну не виражає універсальні смисли національного життєбачення, а лише окремі індивідуальні способи ставлення до світу.

Історичне становлення української ідентичності, викликане добою Романтизму, за своїм змістом є переходом від малоросійської самосвідомості до української. Йдеться не про явище «малоросійства», носії якого запопадливо вислужувалися перед імперією на кшталт Т. Прокоповича чи зденаціоналізованої

[3] *Попович М.* Романтизм... – С. 28.

шляхти в образі «малоросійських» поміщиків М. Гоголя, а українське політичне «утворення XVIII ст., яке сучасники називали Малоросією; історики пізніше дали йому наукову назву – Гетьманщина»[4]. Цю малоросійську ідентичність виражає метанаратив «Історія Русів», українську найбільш повно – Шевченків «Кобзар» та історіософія «Книги буття». «Історія Русів» за національні (малоросійські) ідентифікатори бере християнські моральні цінності, сарматський міф, сакралізовані чесноти «найпершого» з козацького народу – князя Роса (вони притаманні всім національним достойникам), назву Русь у кордонах України й назву Малоросія, що тотожна назві Гетьманщина, історичних осіб від Руси до Гетьманщини, топоніми, пов'язані з територією України, назви піших і кінних вояків, судово-адміністративну систему Гетьманщини тощо. «Кобзар» та інші наративи українських романтиків у плані наративної ідентичності відрізняються від преромантичної оповіді «Історії Русів» наголосом на етнокультурних компонентах ідентифікації – національній мові, традиціях і символах національної культури, а також на ідеалізації козаччини й вкоріненості в історичне минуле народу з підкресленням його істрично-культурної самобутності.

Специфіка української ідентифікації в добу Постмодерну зумовлена її постколоніальним статусом. Річ у тім, що сучасні європейські нації, на відміну від України, мають здебільшого багатовіковий досвід державницького життя, і тут для індивіда не стоїть питання національної ідентичності, а також і статусу національної мови – виразника ідентичності у власній державі. Ми особливо наголошуємо на мові як фундаментальній етнокультурній компоненті ідентифікації. Це важливо з огляду на те, що сьогодні в Україні ідеологи відновлення Російської імперії активно прагнуть надати колишній імперській мові статусу державної, яка спрямовує індивіда на ідентифікацію не з Україною, а з «семьйой славянскіх народов». Позаяк мова є національно-культурним ідентифікатором, тому традиційно стає одним з ключових питань українських передвиборчих кампаній.

[4] *Когут З.* Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – С. 83.

Повсякденна призвичаєність до національної ідентичності й зокрема до мови як її ідентифікатора в європейських національних державах спричинює винесення її в індивідуальній свідомості поза межі особистісної ідентичності. Можна стверджувати, що особистісна ідентичність тут повністю заступила національно-культурну. На цій основі виявився такий парадокс індивідуального буття європейської людини: з одного боку, буття особи й буття нації пов'язане в такий спосіб, що «ідентичність особи… і ідентичність нації є доконечною умовою людського співжиття»[5], а з іншого, завдяки домінуванню в «суспільстві споживання» рольових стосунків і їх цілераціональної інструменталізації в індивіда формується байдужо-споглядальне ставлення до універсальних культурних смислів, що вкорінені в національне життєбачення. Виходом для індивіда з такої суперечності індивідуального буття стає психологічний захист самототожності у формі скептично-іронічної позиції щодо світу та інших. Європейський Постмодерн сформував внутрішній світ людини, в якому плинність власного життя ототожнюється з плинністю вибору життєвих смислів, які, з позиції раціональної доцільності, є відносними. З втратою універсальних смислів, цього буттєвого особистісного стрижня, людина доби Постмодерну отримала натомість почуття покинутості й внутрішньої пустки, які посутньо є переживанням соціальної і культурної самотності. Річ у тім, що так звана діахронна ідентичність особи, тобто її особистісна й духовно-культурна тотожність, упродовж життя пов'язана з нацією – людина «зі своєю рідною мовою, дитинством і юністю, які накладають на неї незабутній відбиток, самим фактом свого народження належить до своєї нації»[6], – наголошує К. Хюбнер. Це твердження засвідчує факт, що універсальні смисли буття особи невіддільні від її належності до нації як соціокультурного утворення. Збайдужіння людини Постмодерну до універсальних смислів буття, які є архетипними утвореннями, невідворотно тягне за собою акцентування особи на перебігу обставин та ситуацій буденного плину життя, що виражені синхронною особистісною ідентичністю.

[5] *Хюбнер К.* Нация. От забвения к возрождению. – М.: Канон, 2001. – С. 290.
[6] *Хюбнер К.* Нация... – С. 345.

В Україні останні дві виборчі кампанії чітко визначили ідентифікаційні проблеми українського життєвого світу. Українська ідентифікаційна проблема полягає, зокрема, в суттєвій розбіжності щодо ідентифікаторів представників різних українських територій. Симпатії та антипатії виборців до змісту політичних програм партій та блоків показали, що, з одного боку, населення заходу, центру і північного сходу України ще ідентифікує себе з національною мовою, українськими національними звичаями, традиціями; їх єднає національна історична пам'ять (наприклад, знищення Батурина, Крути, розгром І. Виговським московського війська під Конотопом тощо), українська пісня, думи. З другого боку, значній частині населення півдня і «пролетарського» сходу чужа українська мова, звичаї, традиції: дитинство і юність цих людей разом з українським варіантом російської мови ввібрали в себе окремі елементи російської культури, а здебільшого *маргінальні* зразки російської маскультури. Люди опинилися на перехресті двох культур: вони в етнокультурному розумінні і не росіяни і не українці, бо відірвані від української культури і мови, і далекі від автентичної російської культури – вони просто «*російськомовні*». Це дозволяє заанґажованим політикам інтерпретувати їх як п'яту колону – вони не «свої», їх просто використовують. У результаті більшість населення цього реґіону сприймає Україну не як етнічно-культурну націю, а як «несправжню» державну націю, що несправедливо відділилася від іншої, великої «справжньої» державної нації. Тому ідентифікація з Україною як державною нацією лежить виключно в площині споживання, соціального захисту, соціально-політичних прав і свобод. Ситуація вкрай погіршилася на п'ятнадцятому році незалежності через «безхребетність» державної влади у напрямі захисту державної мови, захисту інформаційного простору від окупації чужою державою, створення єдиної української помісної Церкви, популяризації національних традицій, звичаїв, захисту ринку української друкованої продукції.

Іронічна позиція зрусифікованого українця-маргінала щодо української мови і культури – цих національно-культурних ідентифікаторів є психологічним захистом його власної національно-культурної меншовартості. Розуміючи

ідентифікаційну важливість причетності індивіда до спільноти як певної цілості, ідеологи «славяно-русского єдінства» у якості варіанта універсальних ідентифікаційних смислів підкидають цій категорії індивідів ідеї регіональної ідентичності, російської мови як регіональної (читай державної на тій території) та федералізації України, реалізація яких у кращому випадку закінчилася би входженням частини України до Російської федерації, а в гіршому – зникненням України як держави з політичної карти світу.

Якщо Романтизм зробив прорив у національній самосвідомості від Малоросії до України, то реалії початку XXI ст. ставлять вимогу перед сучасниками здійснити прорив від України зросійщеної до України автентичної.

Пропонована монографія, розкриваючи феномен українського Романтизму та його детермінанти на основі романтичних наративних практик, стверджує виключну ідентифікаційну роль національної метаоповіді завдяки тому, що вона є носієм світоглядно-культурного коду українського життєбачення. Ця її функція залишається дієвою аж до часу втрати нацією власної самототожності, показником якої перш за все є світ національної мови як самодостатньої світоглядно-культурної реальності. Філософський, етнолінгвістичний і семантичний вимір романтичних наративних практик дозволив розкрити особливості вияву в українців універсальних смислів буття, де стверджує себе матриця національно-культурного життєбачення. Вона через моделі ставлення до світу, вкорінені в колективне несвідоме і виражені в смисло-образах, відтворює себе в пісні, легенді, переказах, міфах, забобонах, історичних та релігійно-побутових переданнях, звичаях, обрядах тощо. Смисло-образи, які створюють життєвий каркас мовного щоденного досвіду українця, бувши моделями його світосприйняття, посутньо є потужними національними ідентифікаторами. Зануреність у глибини народного світобачення дозволила романтикам через світ національних міфо-образів здійснити у своїх наративних практиках українську філософсько-естетичну та філософсько-етичну інтерпретацію смислів буття. Сприймання романтичних текстів етнофором-читачем, що здійснюється через

вчування, осягнення смислів українського життєбачення, складає сутність романтичної наративної ідентичності.

Таким чином, наративні практики романтиків цінні нашому сучаснику своїм відкриттям того, що, по-перше, людина як істота соціокультурна **завжди** потребує великого міфу національної метаоповіді, в якій закодовані універсальні смисли її буття. По-друге, втрата особою цих смислів маргіналізує її життєвий світ, вона стає національно непритомною.

Звернення до поглибленого аналізу текстів українських романтиків є водночас зверненням до коренів української ідентичності, а відтак будить надію на повернення у національно-культурний дім свій.

Розділ І

ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ, ІДЕЙНІ ТА ЕТНОЛІНҐВІСТИЧНІ ВИМІРИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ РОМАНТИЗМІ

1.1. Детермінанти українського Романтизму. Феномен преромантизму

Кожен народ на історичному етапі національно-культурної самосвідомості звертається до своїх історичних коренів і веде пошуки передань, які б засвідчували прадавність народу, його історичну тяглість і велич. Ці передання можна інтерпретувати як **національну метаоповідь**. Вони постають основою для питання щодо леґітимності існуючих соціально-політичних інституцій і справедливості як міри узгодженості з цими переданнями. Якщо ж такої метаоповіді не існує в формі передань, тоді її створює духовна еліта, яка вчуває її національну значущість. Потреба метаоповіді назріла в Україні на межі XVIII–XIX ст. Ми застосовуємо термін «метаоповідь» Ж.-Ф. Ліотара не лише в плані «історії духу» – це виражає, наприклад, Ґ. Геґель у раціональному метанаративі «Енциклопедії філософських наук», але й як первісно вербалізоване знання у формі принципів, моделей здійснення окремої національної культури, яка є конкретною цілісною соціальною системою. Якщо для всього християнського світу метаоповіддю став «Новий заповіт», то для кожного з європейських народів тим історичним етапом, що викликав конечну потребу власної метаоповіді, стала доба Романтизму. Вона на порядок денний винесла питання історії народу, національної культури, мови, державності. Романтизм, так само Ренесанс і Просвітництво, був не тільки духовним процесом, але й специфічним світоглядом, основні структурні елементи якого мали коріння в попередньому історичному етапі життя європейських народів і актуалізувалися за певних історичних умов як своєрідне світосприйняття і світобачення. У такому сенсі Романтизм став наслідком сукупності духовно-культурних, ідеологічних, суспільно-політичних процесів і пробивав собі дорогу у формі відмінних, а то й протилежних Просвітництву ідей і тенденцій. Дослідники назвали їх проторомантизмом, а з середини XVIII до початку XIX ст. – преромантизмом.

Виникнення романтичного світосприйняття своїми підвалинами мало духовні цінності, виражені ідеями й принципами, що відчутно впливали на

соціально-політичне й культурне життя суспільства, формували спрямованість суспільно-політичних процесів. Виокремивши основні ідеї романтичного світогляду взагалі, можна побачити їхнє історичне становлення в українській культурі вже у формі преромантизму. В з'ясуванні феномену українського преромантизму чільне місце посіла книга Д. Чижевського «Філософія Г. С. Сковороди», в ній філософське вчення Сковороди він розглядає як вираження традицій, стану української духовної культури. Тому воно досліджене в річищі історичного розвитку, по-перше, платонізму та містики і, по-друге, традицій української філософської думки. Ці два аспекти Д. Чижевський вважав глибоко пов'язаними між собою.

Основними рисами преромантизму дослідники називають звернення до народності та історії, ідеалізацію середньовіччя, культ таємничості й героїчної одиниці, суб'єктивізм і сентименталізм[7]. Не заперечуючи проти виділення цих рис, зазначимо, що досить складно виявити, котра з них визначальна, а котра побіжна. Щоб з'ясувати еволюцію ідей, які формували романтичний світогляд, варто брати його у зрілому стані – цілісною системою поглядів, виділивши провідні тенденції. А вже потім простежити їхню наявність чи становлення в українському преромантизмі. Тому є резон співвіднести основні концепти українського преромантизму та романтизму з визначальними принципами й ідеями німецького романтизму, цим загальновизнаним класичним європейським взірцем.

Інтегруючим стрижнем як усякої культури, так і світогляду кожної історичної доби є філософська основа, чи то принцип побудови. Основоположний принцип європейського романтизму – неоплатонічний принцип універсуму. Кожна форма, яку Універсум породжує, «кожна істота, якій він дає, залежно від повноти життя, відокремлене існування»[8], є його частиною як цілого. Посутньо він став метапринципом у формі «божистого життя» чи «життя духу» в наративах репрезентантів німецької класичної філософії і в формі «Вищої сили»,

[7] *Kozak S.* U zrodel romantyzmu i nowozytnej mysli spolecynej na Ukrainie. – Wroclaw; Warszawa; Krakow; Gdansk; Poznan.: Б.в, 1978. – S. 6.
[8] *Шляєрмахер Ф.* Про релігію: промова до освічених людей серед тих які її зневажають // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея, 2003. – С. 228–229.

«божистого Провидіння» в рецепції метаоповіді українського преромантизму та Романтизму. Виходячи з принципу універсуму, всесвіт поза нами і світ у нас – це, для романтиків, те Єдине, що може й повинна осягти людина. «Ми мріємо про подорож у всесвіт: та хіба не міститься всесвіт у нас самих? Ми не знаємо глибин нашого духу. Саме туди веде таємничий шлях. У нас самих або ж ніде перебуває вічність з її світами, минуле та прийдешнє»[9], – пише Новаліс. Універсум розчинений у духовності людської одиниці, а вона розчинена в Універсумі. У цьому втаєна своєрідність романтичного світосприйняття, його містичність.

«Порядкові» як субстанції дійсності й вінцеві її розвитку, згідно з філософією Просвітництва, романтики протиставляють «**хаос**». Як протилежність порядку «Хаос – досконале творіння»[10]. (Опозицію **«**хаос–космос» ми беремо за одну з основоположних в аналізі наративних практик українського романтизму). У європейських романтиків він можливість всього, що існує актуально і може бути всім і нічим, бо є буттєвою основою його, чи то початком усього. Предтеча романтичного світосприйняття Ф. Шеллінґ завважує, що хаос як первень є повсюди і водночас його нема ніде, і тому він – все і не може бути нічим визначеним чи окремим[11]. Адже з хаосу випливає все багатство природи, бо він є її нуртом і цим заперечує себе, утворюючи конкретні форми, і примушує їх виходити за свої межі, тобто ставати нескінченним. Із нескінченного постає скінченне й навпаки. Ф. Шляєрмахер зазначає «Усе скінченне існує лише в нескінченному й через нього, все часове – у вічному й через нього»[12].

Таким чином, нескінченність – це сутнісна характеристика всього існуючого. На погляд романтиків, все дійсне – суперечливе й заперечує самого себе, містить у собі інше. Всесвіт і мікросвіт, Універсум і людина, початок і кінець, час і вічність, скінченність і нескінченність, доконечність і свобода – це протилежності, що взаємопокладають і взаємозумовлюють одна одну. Метод діалектики є тим способом філософування, що дозволив романтикам взяти «хаос»

[9] *Новаліс*. Фрагменти // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2004. – С. 331.
[10] Там само. – С. 327.
[11] *Шеллинг Ф.* О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т.—М., 1987.—Т. 1. – С. 89.
[12] *Шляєрмахер Ф.* Про релігію… – С. 234.

базовою світоглядною основою, бо він (хаос) означує загальну суперечливість світу.

Збурення хаосу як початку означає ламання скінченних форм і вихід за межі їх скінченності у нескінченність, що посутньо є свободою. Для людини свобода – єдино можливий засіб інтуїтивно вчути нескінченність, яка для неї є тією ниткою, що поєднує з Універсумом. Для романтиків вища мета життя людської одиниці – осягнути Універсум, тобто не пізнати його рефлексивно, а вчути душею. «Ми повинні спробувати створити внутрішній світ, який є справжнім аналогом зовнішнього і який, завдяки тому, що він останньому за всіма пунктами однозначно протилежний, все більше поширює нашу свободу»[13]. Занурюючись у себе, вважає Новаліс, людина торкається Універсуму через осягнення нескінченного: «Ніщо інше не є таким досяжним для духу, як нескінченне»[14]. Занурений у себе індивід осягає нескінченне через усю конкретику скінченного, яким є він сам і яким є розмаїття його духовного світу.

Універсум для індивіда – це таємниця, що виказує себе як нескінченність, **Бог.** Таємниця ж недосяжна розуму, її осягнення – магічний акт, на який здатний геніальний дух лише окремих одиниць. Індивід своєю діяльністю як проявом «самодіяльного духу» і свободи, здатний донести до інших нескінченність Універсуму через символ, що є невід'ємним атрибутом «штучної культури» (Ф. Шлеґель).

На відміну від раціоналізму просвітників, Романтизм висуває художню інтуїцію як спосіб проникнення у дійсність, що, як слушно зазначає дослідниця епохи Романтизму Р. Ґабітова, «дав змогу романтикам осягнути повноту й конкретність життя, дійсності й виразити її в згорненому, скороченому, зашифрованому вигляді, недосяжному для дискурсивного мислення»[15]. Відтворивши в загальних рисах філософський каркас романтичного світогляду й не вдаючись поки що до його змістового наповнення, спробуємо спроектувати його на еволюцію української філософської думки XVII–XVIII ст.

[13] *Nowalis.* Schriften. – Stuttgart, 1965. – Bd. 2. – S. 162.
[14] Литературные манифесты западноевропейских романтиков: Собрание текстов. – М., 1980. – С. 102.
[15] *Габитова Р. М.* Философия немецкого романтизма. – М.: Наука, 1978. – С. 5.

Неоплатонічна проблематика: Єдине–душа–Бог проходить через українську філософію, починаючи від «Діоптри» (1612) Віталія із Дубна і закінчуючи творами Г. Сковороди. Універсум тяжіє над людиною і проявляє себе в її двонатурності як скінченність (тілесність) і нескінченність (духовність). Свобода волі людини – це вираз її (людини) нескінченності; прояв вічного, Божого, а відтак Свобода як божистість знаходить вираз у людській самодіяльності – праці. Г. Сковорода поглиблює цю ідею до концепції «сродної», зрідненої праці. У «Діоптрі» зріднення людини з Універсумом відбувається через її прагнення пізнати саму себе, звертаючись до внутрішнього світу, духу. Занурюючись у нього, людина поєднується з Богом, адже, згідно зі Ф. Шляєрмахером, людина виявляє Універсум як Бога. «Неоплатонівська струя в українській філософській думці, як відомо, завжди була вельми відчутною, відзначають дослідники І. Вишенський і К.-Т. Ставровецький у XVII ст. – яскраві представники філософії неоплатонізму на Україні»[16].

У розглядуваній тут лінії української філософії Універсум постає не як вічний Розум, царство порядку (таким він уявляється просвітникам), а як початок і кінець усього – безумовний нурт, аналогом якого є людська духовність, а в ній сфера почуттів, оцінок і цінностей. Переживання Бога у неоплатонічній традиції невіддільне від символічності в мисленні та філософських викладах. «У різних течіях платонізму виявилися різні форми символічного світогляду... Філософія античності (в її головних течіях), так само як і патристика, як містика середньовіччя та нових часів, як і ціла низка течій новітньої філософії (романтика), були наскрізь символічні, вони не вияснювали, щоправда, сенсу цієї символіки філософічно, та іноді навіть не підкреслювали одверто та ясно символічного характеру власної методи»[17]. Зв’язок європейського романтизму з містикою однозначний. Це, наприклад, завважують українські дослідники: «Відомо, що творці філософії романтизму – Ф. Шеллінґ, Новаліс та інші –

[16] *Паславський І.В.* Ідейно-теоретичні основи діяльності «Руської трійці». Ідейно-філософські засади творчості // «Руська трійця» в історії суспільно-політичного руху і культури України. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 44.
[17] *Чижевський Д.* Фільософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 29.

розвивали містичний пантеїзм середньовічного німецького мислителя Я. Бьоме»[18].

Із принципів неоплатонічної філософії випливає: кожна скінченність містить у собі нескінченність, а кожна людська одиниця як єдність вічного й плинного ховає в собі Єдине, що виявне в ній духовністю. Позаяк будь-хто з людей як скінченна часова істота є неповторним, то неповторно в ньому проявляє себе духовність, це ж бо вияв Універсуму, а він нескінченний. Кожна людська одиниця самоцінна і свою самоцінність виказує у діях та вчинках. Через свою скінченність (тілесність) людина збивається на злі вчинки, які віддаляють її від пізнання своєї духовності, Бога. Головним завданням для людини є пізнання себе, «узріти, – як вважає К.-Т. Ставровецький, – дивовижне творіння», що відзначається гармонійністю і красою. Допомагає людині втриматися від злих учинків навчання доброчинності. «Доброчинність не досягається самим пізнанням, але головне вправами та звичкою»[19], – вважав С. Калиновський, який репрезентує раціоналістичну філософську традицію в українській духовній культурі. Але його моральні погляди відхиляються від вимог рефлексивного мислення, а моральна позиція Сковороди заходить у суперечність зі світоглядом Просвітництва, з розумінням його мети і сенсу життя людської одиниці.

Звертаючись до неоплатонічного напряму становлення української філософської думки XVII–XVIII ст., ми наголошуємо, що він нерозривно поєднаний із розвитком релігійної філософської думки, а тому ґенеза філософського світогляду проходить без відчутного наповнення соціально-політичним змістом. Так формувалися і визрівали в Україні преромантичні філософські ідеї, які класичного преромантичного вигляду набувають у вченні Г. Сковороди.

У раціоналістичній філософській традиції першої половини XVIII ст. питання про пізнання людською одиницею своєї духовності доповнюється практичними аспектами. Так, згідно з С. Калиновським, людина повинна

[18] *Паславський І.В.* Ідейно-теоретичні основи… – С. 44.
[19] *Калиновский С.* Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII– первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 50.

вдосконалюватися, щоб здійснити свою мету, якою є благо. Аристотелева ідея про цільове призначення скінченного стосовно людини у християнській філософії вилилась у формулу: благо – це суто людська мета, тому що Бог як нескінченне в скінченній людині своєю добротою створює рух до пізнання цієї доброти як Блага. Благо може бути позірне (коли не містить доброти) й істинне. Бог є найвищою добротою і критерієм. У християнстві шлях до Універсуму чисто духовний, тому благо відкривається тільки людині – це все корисне, приємне, почесне. За С. Калиновським, істинно людське в людині виражає свобода, бо вона – атрибут духовності. Тварини не мають свободи. «Ні нерозумно одушевлені, ні рослини, ні інші речі, позбавлені відчуття, не прагнуть до мети досконало. Вони позбавлені свободи й тому не визначають собі мету, а тягнуться до неї натиском природи»[20].

Позаяк свобода для романтичного світогляду – наріжний камінь у його будові, то варто спинитися на її розробці С. Калиновським, хоча він і не неоплатонік, проте знаний виразник української духовної культури і філософії XVIII ст. У нього зміст свободи багатоплановий. По-перше, Калиновський підкреслює, що вона є протилежністю рабства, тобто це «свобода від». По-друге, вона проявляє себе як реалізація всіх існуючих можливостей, для чого треба мати «незалежність від іншого», а таку свободу має лише Бог, бо він – сама нескінченність і вічність. По-третє, якщо матерія набуває скінченних форм спонтанно (пасивна індиферентність), то людина через волю здатна проявляти свободу, має свободу волі (активна індиферентність). По-четверте, свобода в людини може поставати як доконечність, тоді як доконечність, що діє у природі, позбавлена свободи. По-п’яте, людина має свободу вибору, бо її дія базується на попередньому досвіді: «... а позаяк немає нічого бажаного, що не було пізнане раніше, тому називається вільний вибір»[21]. І нарешті, по-шосте, свобода – це шлях людини до мети, ім’я такої мети – Благо. Цей шлях є проявом нескінченності і вчуванням Бога. А воно (Благо) вияв моральності через доброчинні дії. Бог, «аби

[20] *Калиновский С.* Десять книг… – С. 78.
[21] *Калиновский С.* Десять книг… – С. 115.

надати людям свободу, зробив їх нечестивими»[22]. Людина приречена на внутрішню суперечність, а втім і на свободу. Духовна і тілесна натури в свободі поєднуються, за С. Калиновським, через страх. Страх виражає причетність людини як до скінченності, так і до нескінченності. Звернення до страху вказує на яскраво виявлений екзистенційний мотив у трактуванні свободи. За Калиновським, страх – це вчування людиною нескінченного. Він має два, види: а) страх смерті і безславності; б) легкий, або хлопчачий страх, який не зачіпає стійких індивідуальностей. Страх є прагненням до самозбереження, тому він змушує людину аналізувати варіанти дій, чинити розсудливо й, зрештою, робити найоптимальніший вибір.

Зацікавлення української філософії XVIII ст. людиною, її духовним світом, свободою, самодіяльністю окреслює проблематику, що стає головною в преромантизмі та Романтизмі – це самоцінність людської одиниці, її природне право на свободу. Саме в цьому ключі слід розуміти в М. Козачинського рух людини до самовдосконалення[23]. Цей рух постає виявом нескінченності Універсуму й веде до осягнення Універсуму як Бога.

Проблему «людина–Всесвіт», виражену питаннями єднання людини, світу та Бога, дискутовано в українській філософії XVII – поч. XVIII ст. На подальшому її етапі, що репрезентований філософією Г. Сковороди, вона не просто традиційно успадковується, а й набуває специфіки у формі типових рис преромантичної свідомості. Згадана проблема формує напрям філософсько-теологічної думки, що веде до становлення українського романтичного світогляду.

Ще Д. Чижевський переконливо показав – філософські ідеї Сковороди є типовим преромантизмом. Твердження дослідників радянського періоду про те, що «Сковорода виражав класові інтереси закріпаченого селянства», «був захисником селянсько-плебейських верств»[24], безумовно, було необхідною даниною комуністичній ідеології, яка вимагала в гуманітарних дослідженнях дотримуватися принципу класовості і партійності. Зрозуміло, що насправді

[22] *Там само*. – С. 117.
[23] *Козачинский М*. Книга третья. Нравственная философия или этика // Памятники этической мысли на Украине XVII– первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С.309.
[24] *Іваньо І.В.* Філософія і стиль мислення Г.Сковороди. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 3.

Сковорода не відзначався особливою соціально-політичною активністю, йому характерне відсторонення від соціально-політичного життя.

Порівнюючи особливості філософії Сковороди з філософією досократиків, Платона, неоплатоніків, репрезентантів схоластики, містики та романтики, Д. Чижевський, вимальовуючи тенденції становлення європейського преромантичного й романтичного світобачення, робить висновок, що преромантизм Сковороди є, власне, розвитком європейської філософської думки, але на українському духовному ґрунті. Отож, покликаючись на науковий авторитет Д. Чижевського, не робимо ні історичних екскурсів, ні аналогій щодо методи філософування Сковороди, а лише проведемо окремі паралелі між його філософією і філософією німецьких романтиків з тим, щоб підкреслити як схожість проблем, так і наявність в українській духовній культурі світоглядно-філософської основи майбутнього Романтизму.

Зміст творів Сковороди показує, що він репрезентує релігійну філософську думку (подібно німецьким романтикам), дивиться на світ очима філософа, що абстрагується від конкретних соціально-політичних подій. Тут маємо на увазі те, що в його творах немає жодного натяку на страшні для України події, які відбувалися в роки його творчості: руйнування Січі, ліквідація української «козацької республіки», запровадження інституту підданства, тобто встановлення колоніального кріпацького режиму. Але водночас він яскравий виразник української духовної культури і філософії, яка відповідала європейській тенденції розвитку.

Якщо, наприклад, Т. Прокопович у своїх творах виражає основні ідеї Просвітництва, то світогляд Сковороди типово просвітницьким назвати не можна. Прокопович духовне зводить до раціонального, він раціоналізує навіть щастя[25]. У суспільстві, для Прокоповича, панує доконечність (**порядок**, «царство розуму»). (Поняття «порядок» (космос) ми кладемо як і «хаос» в ряд визначальних у дослідженні текстів українських романтиків). Уся діяльність Прокоповича як

[25] *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 2. – С. 514.

голови «вченої дружини» Пєтра І промовляє про це. Він переконаний, що діє згідно зі суспільною доконечністю.

У Сковороди духовне постає як моральне, воно протилежне раціональному. На погляд Сковороди, раціоналізм у практичному житті виливається у зраду духові, бо стає гонитвою за посадами, чинами й безмірними тілесними втіхами. І тут, на відміну від Сковороди, українцям є чим дорікнути Прокоповичу.

За Сковородою, духовне й моральне виходить з Універсуму як Початку, який «усе упереднює і вивершує, сам ні упереднюється, ні вивершується»[26]. «Початок і кінець є те саме, що Бог або вічність». Початок — це «єдине, безмірне й надійне», воно «як скрізь, так і завжди є». Єдине як вічність присутнє у кожному існуванні. «Згниття старого є породженням нового, аби падіння присутнє було тут, де й поновлення, що свідкує про премудре її (*вічності* – Авт.) і всезбережне світоформування»[27]. Скінченне не закінчується нескінченністю, нескінченне переходить у скінченне. «І так завжди все йде в нескінченність. Все, що виповнює початок і світ цей, бувши тінню його, країв не має. Він завжди і скрізь із своїм початком, як тінь із яблунею. У тім лише різне, що дерево життя стоїть і перебуває, а тінь маліє; то проходить, то родиться, то щезне і є ніщо»[28]. Зроблені тут виклади вказують на неабияку спорідненість міркувань Сковороди з філософською позицією німецьких романтиків, описаною вище. Подібно до німецьких романтиків «представник діалектичної містики» (Д. Чижевський) Сковорода користується методом антитетики і для викладу свого вчення послуговується символами. Так само, як німецькі романтики, він вважав, що людина може осягнути Єдине (воно не є «вічним розумом», як у просвітників) духовно, але не за допомогою дискурсивного мислення, а через символи. Входження в символи, а через них наближення до Єдиного, Бога, є таїнство (теж саме в романтиків): «А змій, що тримає в устах свого хвоста, отінює, що нескінченний початок і невпочаткований кінець, починаючи, скінчає, скінчаючи,

[26] *Сковорода Г.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиръчь Икона Алківіадская (Израильскій Змій) // Повне зібр.тв.: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 12.
[27] *Сковорода Г.* Книжечка… - С. 12.
[28] Там само. – С. 16.

починає. Одначе незліченний цей тайновидний морок божистого гадання»[29]. Єдине, Універсум як Початок, нескінченність і вічність Бога людина може осягнути лише серцем, входячи в образ-символ. Те ж саме стверджує Новаліс.

Віддаючи пріоритет засобам символіки в пізнанні Універсуму перед поняттєво-теоретичним пізнанням, Г. Сковорода цим самим відкидає філософський раціоналізм, вказує на однобічність та обмеженість дискурсивного мислення. До символіки зверталися всі європейські філософи, що стояли на принципах неоплатонізму. «До нового розквіту містична символіка, – зазначає Д. Чижевський, – доходить у романтиці. Вже «попередники» романтики «преромантики» висловлюють ідеї символічного світогляду з безсумнівною ясністю. Так, для Й.-Г. Гамана вся природа є «лише вислів, подоба... Божа». Й. Гердер присвячує темі символіки чимало сторінок – «чи не є природа письмо, чітке, високе письмо Бога до людей?»... Те саме й у Ф.-К. Баадера, для якого «все духовне лише репродуковане у змисловому», «так звана змислова, матеріальна природа є лише символ та копія внутрішньої духовної природи»... Та й для Ф. Шляєрмахера «назверхній світ, із його законами та з його змінними з'явищами, відкидає як магічне свічадо внутрішнє єство нашої душі до нас, у тисячах ніжних та піднятих алегорій"[30]. Проводячи паралелі між німецькими романтиками і Сковородою, ми не ставимо за мету якось ідеалізувати, завищити значення його філософії, а лише підкреслюємо її змістову ідентичність із філософією романтиків, те, що вона вплітається в єдиний процес розвитку європейської духовності.

Символіка Сковороди аналогічна європейській містичній символіці. Так, Сковорода за символи Єдиного брав кільце, кулю, сонце, око, вводив символи небезпеки, заздрощів, самопізнання, вічності, істини, вдячності тощо. Найбільша таємниця символу для Сковороди – **слово.** Воно як «істинний і єдиний початок, є зерном і плодом, центром і гаванню, *початком і кінцем*»[31] людського духу. «Спочатку було слово» – воно початок і кінець людської культури й духовності.

[29] Там само. – С. 17.
[30] *Чижевський Д.* Фільософія Г. С. Сковороди… – С. 46.
[31] *Сковорода Г.* Книжечка… – С. 17.

А тому книгою книг для Сковороди є Біблія: «Коли ж вона створена до Бога й для Бога, тоді сія богодихальна книга й сама стала Богом»[32]. Із сказаного вище випливає, що ідеологічною примітивізацією філософії Сковороди є твердження тих дослідників, які його звернення до Біблії як світу символів пояснюють завданням філософа пристосувати її «до сприйняття народних мас» та «унаочнення свого філософського вчення»[33]. Сьогодні ніхто не буде заперечувати, що його філософія виключно елітарна і для її розуміння потрібний фаховий філософський підхід.

Для Сковороди як світ символів, так і макрокосм та мікрокосм є проявом Єдиного. Отож, звернення людини до себе, пізнання себе – це осягнення нескінченного, Бога. А пізнати себе людина повинна серцем, тоді вона вчує свою природу, а отже, наблизиться до Бога, Єдиного. Вчути свою природу людина може, дотримуючись звичаїв, тобто у зрідненому житті, зрідненій праці. «Вчувай, що серце чисте живе у зрідненому житті, а коли життя принадне наше стрічає нас не славетно, а підло, тоді звичай, зробивши його солодким, зробить його славетним»[34]. На шляху до себе людину підстерігають примарні втіхи, зваби і тому, за Сковородою, вона у житті може стати на шлях лицемірства. Йти шляхом істини людина може, тільки бувши вірною своїй природі. Природа людини прихована у ній, її не вдається пізнати зразу: «Так бачимо людей, буцім хто показав тобі одну людську ногу чи п’яту, закривши решту тіла й голову, без неї ж ніяк взнати людину неможливо»[35]. Тому людина може впасти у примарний світ лицемірства, у вир суєтних справ, що означає втрату своєї самості. «А не розуміти себе самого, слово в слово, одне й те саме, як і втратити себе самого»[36]. Отже, людина загублена у світі й чужа йому. Віднайти себе вона може, лише усамітнившись, втікши від зваб світу і заглибившись у себе. Це шлях Наркиса, шлях Прометея та Ікара. Це шлях досягнення неосяжного суб’єктивного щастя. Пізнавши себе, людина перевтілюється, як перевтілився Наркис, ставши джерелом. Символ джерела у Сковороди означує «безкраю думок наших

[32] *Там само.*
[33] *Іваньо І.В.* Філософія… – С. 23.
[34] *Сковорода Г.* Толкованіе из Плутарха о тишинъ сердца // Повне зібр.тв.: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 206.
[35] *Сковорода Г.* Наркісс. Розглагол о том: узнай себе // Повне зібр.тв.: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. –Т. 2. – С. 159.
[36] Там само.

безодню» й «глибоке серце». Мотиви усамітнення, перевтілення переростуть в українських романтиків у художні прийоми для піднесення національного героя, що вособлює мрії, сподівання, «душу» народу. Для преромантизму Сковороди істинною людиною в людині є серце.

Серце для Сковороди – ірраціональна, неусвідомлена сутність людини, вона ховається в ній за оболонкою здорового глузду, дискурсивного мислення. «Глибоке ж серце, й одному лише Богу пізнаване, не що інше, як думок наших безкрая безодня, простіше сказати, душа, тобто іста істота й істотна іста, й сама есенція»[37].

Серце для Сковороди не тільки «думок наших безкрая безодня», в ньому і «весна», і «війна» і «блискавка та грім», саме тому – безодня. «Бездонність серця, – описує цю ідею Сковороди Д. Чижевський, – виявляється в його «ненаситности», як темна, так і світла сердечна безодня не дасть себе задовольнити навіть і цілим світом: неспокій, хвилювання, колихання темного, «нестримний рух» світлого серця є динамічні вирази для цієї ненаситности»[38]. «Подібні мотиви, – зазначає далі Д. Чижевський, – звучать у романтиків та в німецькому ідеалізмі. З великим притиском вони підкреслюють чисту активність духу, чудо невимірності душевного життя, необмежену свободу, невичерпану глибину та багатство фантазії та темні (й світлі) безодні несвідомого»[39].

Моральну вимогу філософії Сковороди «слідувати» своїй природі, віднайти відповідність свою звичаям, та зріднену працю романтики інтерпретують як завдання показати українцю його природну укоріненість у духовно-культурне життя свого народу. Додержання звичаїв, традицій означало в Україні й вірність демократичним правам і вольностям, які традиційно жили й функціювали в «козацькому народі». Символом свободи і вольностей у Сковороди є Богдан Хмельницький. Це стверджує його «De Libertate». Тут золото Сковорода називає болотом у порівнянні з вольностю. Прагнення свободи, що живили українську духовну еліту XVIII ст., красномовно виражені у віршованому діалозі С. Дівовича

[37] *Сковорода Г.* Наркісс…. – С. 173.
[38] *Чижевський Д.* Фільософія Г. С. Сковороди… – С. 121.
[39] Там само. – С. 122.

«Розговор Великороссіи с Малороссіею», де автор підкреслює відмінності між двома різними країнами, хоча ними й править один самодержець.

Преромантизм як у філософії, так і в духовній українській культурі кінця XVIII ст. (що, зокрема, знайшло вираз в «Історії Русів») свідчить, з одного боку, про інтернаціональний характер тенденцій поступу духовного життя Європи, про інтеґрованість України в загальноєвропейські соціально-політичні, економічні та духовно-культурні процеси – принаймні до І пол. XVIII ст. З другого боку, преромантизм вказує на наявність в Україні достатніх духовно-культурних та соціальних передумов романтизму.

Аби пересвідчитись у наявності таких ґенетичних зв’язків у суспільному поступі України, що вивели до утворення романтичного світогляду, спинимося на тогочасних соціально-економічних підвалинах її суспільного життя.

Соціально-економічний уклад України першої пол. XVIII ст. мав багатостанову соціальну структуру з досить мобільними взаєминами між станами. Сюди слід віднести верстви посполитих, міщан (куди входили ремісники, крамарі, купці, міський плебс), козацтво, духівництво, шляхту.

В Україні, окрім сільського господарства, жваво розвивалися мануфактури. Так, на Лівобережжі нараховувано до 300 фахів, за якими спеціалізувалися ремісники[40]. Про популярність і поширеність в Україні мануфактур та ремісничих професій свідчать не лише сухі дані науковців, але й вірші-посвяти, що побутували у XVIII ст. У них згадуються професії римарів, рудників, рогівників, котлярів, ґонтарів, мірошників, папірників, бердників, колісників, смолярів, цегельників, вапнярів, кожум’як, каменярів тощо[41]. Про досить високий рівень розвитку торгівлі свідчить наявність великих торгових центрів, торгівельні зв'язки міст з країнами Європи та Азії[42]. Розвинені ринкові взаємини могли існувати лише за наявності правового статусу і правової захищеності економічних, майнових інтересів людини, ґарантії її прав та свобод. Це можуть здійснювати лише відповідні інституції, що властиві політичній системі суспільства. В Україні

[40] *Литвинов В. Д.* Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України.— К.: Наукова думка, 1984. – С. 12.
[41] *Зіновіїв К.* Вірші. Приповісті посполиті.—К.: Наукова думка, 1971. – С. 271–281.
[42] *Литвинов В. Д.* Ідеї раннього просвітництва… – С. 13–14.

правові норми функціювали згідно з Литовським статутом та Маґдебурзьким правом. У таких адміністративно-територіальних одиницях, як сотня, полк існувало сотенне й полкове правління, у містах та містечках функціонували органи міського самоврядування. На Лівобережжі 17 українських міст мали Маґдебурзьке право[43]. Сотенні канцелярії і суди підлягали полковим, «а за посередництвом останніх – Генеральній військовій канцелярії і Генеральному військовому судові»[44]. Дослідники діловодства першої пол. XVIII ст. відзначають «наявність лексики і фразеології, характерної для офіційно-ділового стилю; фахових термінів і зворотів, цитування і загального дотримання зразків Литовського статуту та інших правових кодексів – увесь цей арсенал є своєрідним каркасом, даниною віками усталеній традиції»[45]. Усе це вказує на давні глибокі демократичні соціально-політичні **традиції**, які знайшли своє втілення в інституціях «козацької республіки», що була, хоча й досить обмеженою, формою української державності.

Широка демократизація суспільно-політичного життя стала придатним ґрунтом для виникнення братств і мережі шкіл. Згідно зі статистичними даними 1740–1748 рр., у семи полках Гетьманщини було 877 шкіл (на 1105 сіл та містечок)[46]. Київська академія, яка була «фактично першим і довгий час єдиним вищим учбовим закладом у Східній Європі»[47], славилася не лише своїми демократичними законами, але й внеском у розвиток письменства, наукових знань. Академія орієнтувалася на рівень тогочасних західноєвропейських університетів, мала зв'язки з науковим світом Західної Європи. Ці взаємовпливи зумовили використання в українській науці та навчанні латинської мови. Разом з тим духовні процеси в Україні вели до проникнення народної мови в літературу, науку, діловодство, хоча цьому на перепоні стояла церковнослов'янська мова. Ще в 1596 р. виходить «Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славенороссkая». Перекладна частина «Лексису» – це українські слова, більшість яких живе донині. Козацькі літописи Самовидця та С. Величка рясніють лексемами народної мови.

[43] Собрание малороссийских прав. 1807 г.– К.: Наукова думка, 1993. – С. 184–216.
[44] *Передрієнко В.А.* Передмова // Ділова і народно-розмовна мова XVIII ст.— К.: Наукова думка, 1976. – С. 6.
[45] Там само – С. 10–11.
[46] *Лазаревский А.* Статистические сведения об украинских народных школах и госпиталях в XVIII в. // Основа. – 1862 (май). – С. 83–87.
[47] *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська академія.— К.: Вид-во КДУ, 1970. – С. 169–170.

Проникненню української мови в літературу та діловодство поклав край царський указ 1721 р., за яким уся друкована продукція повинна була виходити у світ без жодних відхилень від норм правопису, прийнятих на території Росії.

Каталізатором у формуванні основоположних ідей українського романтичного світогляду були трагічні події в житті України другої половини XVIII ст. Це, перш за все, ліквідація всіх елементів державності, які вона мала в межах автономії (1764), руйнування Січі (1775), скасування прав і свобод та запровадження інституту підданства (1783), що означало нехтування традиційних соціально-політичних демократичних структур, і, нарешті, закріплення статусу України як російської колонії. Ішов процес «московщення або зношення шкіл, ступнева заборона української мови і правопису в усяких друках, ступневе відвертання інтелігенції від простого народу і омосковлення інтелігенції»[48]. Це вже була політика на знищення будь-яких проявів національної самосвідомості.

Соціальне, політичне та культурне становище, в якому опинилася Україна наприкінці XVIII ст., спонукало її духовних провідників до роздумів над історією краю, долею свого народу, над зв'язком людської одиниці з єдиним цілим – країною, народом, над природою людини та механізмом, пружиною її вчинків. Цю проблему, як ми пересвідчилися, традиційно порушувала українська духовна еліта впродовж XVII–XVIII ст.

У суспільній свідомості визрівали ідеї нового світосприйняття, що відповідало назрілим потребам суспільства. До найбільш яскраво виражених ідей преромантичної свідомості можна віднести ідеї історизму, нації, героїчної особи. Ідея історизму в європейській культурі бере початок у XVII ст., суспільні події починають висвітлювати на основі вірогідних джерел та документів. В Україні вона в кінці XVIII ст. знаходить яскравий вираз в «Історії Русів». Українському романтизмові є близькими історіософські ідеї Й. Гердера, який твердив, що основна цінність історичних епох полягає у їхній національно-культурній самобутності.

[48] *Франко І.* Історія української літератури. Часть перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1983. – Т. 40. – С. 322.

Важливою рисою і філософії, і історії XVII–XVIII ст. було те, що вони своє завдання вбачали в пізнанні людської природи та вдосконаленні людської одиниці і трактували це з позиції світогляду Просвітництва. Історія для них – неодмінно перелік героїчних учинків видатних людей певного краю. Так підходив до неї і раціоналіст Т. Прокопович: «З яким великим болем оплакуємо те, що приклади наших предків не дійшли до нас»[49].

Ми хочемо наголосити, що живим історіографічним матеріалом, який конкретизував ідею історизму в напрямі написання своєї національної історії, (а разом з тим закономірно випадав з просвітницького світогляду), були українські історичні пісні та думи. Відповіддю на духовну потребу в осмисленні історичних подій в Україні, у ствердженні ідеї історизму і тенденції до національної самосвідомості була поява в першій половині XVIII ст. літописів Г. Граб'янки та С. Величка. Історичні мотиви народного епосу та трактування подій у літописах невіддільні від мотивів патріотизму.

Зрозуміло, що ці мотиви патріотизму не з'явилися раптово на початку XVIII ст., їх корені можна побачити вже у культурних феноменах XV–XVII ст., які виражають морально-психологічний зв'язок індивіда з рідною землею. Такий патріотизм поклав початок майбутньому формуванню автентичної національної свідомості. Він простежується ще до XV ст. Згадаємо: у «Слові о полку Ігоревім» – «О Руская земле, уже за шеломянемъ еси!» Так само, як у текстах Княжої доби назва держави, так і в документах середньовічної Європи терміни «держава» та «нація» мають одне й те саме значення – «земля»: «У документах рейхстагів XV сторіччя під «німецькою нацією розуміють «німецьку землю», «Німеччину»[50]. За своїм змістовим наповненням середньовічний патріотизм далекий від патріотизму доби Романтизму, який виражає принципово інший духовний феномен, означений концептом «нація». У добу Романтизму нація є спільнотою людей, свідомих єдиної культури, мови, історії і прагнення ствердити або віднайти своє місце у формі самодостатньої держави серед інших націй. Тому, на наш погляд, середньовічний патріотизм не дає достатніх підстав щодо

[49] *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. — К.: Наукова думка, 1980. – Т. І. – С. 117.
[50] *Попович М.* Романтизм як стиль та ідеологія // Філософська думка. – 2004. – №6. – С. 25.

спростування інтерпретації **романтизму як атрибуту національної свідомості**. Хоча сумніватися у правомірності такого твердження має право кожен дослідник, а тим більше, вчений такого масштабу як Мирослав Попович: «Насамперед вищою мірою сумнівним є твердження про романтизм як атрибут національної самосвідомості. Воно пов'язане з уявленням про «формування націй» на ґрунті розвитку капіталізму: в Західній Європі – десь з XVIII сторіччя, в Німеччині – у дещо запізнілому варіанті, а з XIX сторіччя, якраз за доби романтизму, епіцентр «націогенези» нібито переміщується далі на схід. Така періодизація становлення національної самосвідомості не відповідає дійсності»[51].

Зародження української національної свідомості спостерігаємо у козацьких думах, де оспівано гідність народу, який починає себе історично усвідомлювати і всупереч соціальним катаклізмам прагне бути самим собою: «Гей, пане Хмельницький, / Отамане чигиринський, / Батьку козацький! / Звели нам під москалів тікати, / Або звели нам з ляхами великий бунт зривати». / То Хмельницький листи читає, / До козаків словами промовляє: / «Гей, стійте, діти, Ладу ждіте! / Не благословляю вам ні під москаля тікати, / Ні з ляхами великого бунту зривати»[52]. У думі із запису XVII ст. слово «козак» стоїть з означенням «український», козак не просто вояк, а захисник Батьківщини: «Az promowyt k niomu kozak Ukrainski: / «Stary Tataryne borodaty, / Ne tak mene treba wziaty, / Treba zo mnoiu w Kilymskom polu pohulaty»[53]. Означення «український» не трапляється в записах цієї думи у XIX ст. Колоніальна політика вносить свої корективи у виконання дум, у мислення, у друковане слово. У записах думи «Федір Безрідний, Бездольний» 1873 р. в порівнянні з записом 1805 та 1814 рр. з цілком зрозумілих причин з'являється додаток: «Услиши, господи, у просьбах, у молитвах / *Люду царському,* / Народу християнському»[54] (*Курсив наш*. – Авт.). Український романтизм переосмислює мотив «козак безрідний», у його наративах «безрідний» набуває значення *буттєвого блуду*, тобто національної непритомності, втрату національної ідентичності (Т. Шевченко, М. Гоголь).

[51] Там само. – С. 24.
[52] Украинские народные думы. – М.: Мысль, 1982. – С. 287.
[53] Там само. – С. 71.
[54] Там само. – С. 88.

Мотиви єдності нації, історичної наступності народу властиві й карпатським хронікам, незважаючи на патріархальність населення реґіону, відрубність його від матірної частини: «Тоді люди з України спільно згуртувались, / Відмовили труд даремний, шляхті збунтувались... / Пам'ятайте, що гуцули – козацькі нащадки»[55].

Жива історія, якою дихає народний епос, стає для романтиків духовним ґрунтом, що дав підстави вести мову про субстанцію народної душі у формі народного духу. А оспівуване в думах прагнення до свободи дозволило трактувати його як голос Провидіння в духовності народу, як збурення Універсуму в народі. У західноєвропейському преромантизмі на такий підхід натрапляємо у Й. Гердера. В українському преромантизмі він (підхід) знайшов вираз у трактуванні національної історії як природного прагнення народу до свободи, а значних історичних осіб – як героїчних речників свободи («Історія Русів»). В історичному народному епосі, козацькій історіографії ідея свободи завжди супроводжується мотивами згуртованості, єдності народу. Конечність єднання народу в постійній боротьбі із загарбниками стає важливим чинником усвідомлення себе нацією.

В Україні становлення народу нацією традиційно виражене архетипною матрицею у формі опозиції «єдність–розбрат» (на її буттєвому значенні ми детальніше зупинимося в подальших розділах). У різні історичні періоди в спільноті домінує той або той елемент опозиції. Прагнення єдності гуртує патріотично налаштовану духовну еліту, що не мислить Гетьманщину (Малоросію) органічною складовою Московії чи то Великоросії. Детонатором національної самосвідомості в Україні кінця XVIII ст. стала втрата решток державності (в рамках автономії). Як справедливо зазначає польський дослідник С. Козак, «серед поневолених країн Європи Україна – так само як і народи балканські, також західні слов'яни, а особливо Польща, – була тим краєм, де процес пробудження новітньої національної свідомості натрапляв на найбільші внутрішні перешкоди, а разом з тим мав найпотужнішу основу в традиції»[56]. Таким чином, процеси пробудження національної самосвідомості й формування

[55] Співанки-хроніки.—К.: Наукова думка, 1972. – С. 80.
[56] *Kozak S.* U zrodel romantyzmu i nowozytnej mysli... – S. 132.

українського преромантизму були рівночасними і взаємопов'язаними. Можна стверджувати, що формування національної самосвідомості й утвердження преромантизму були явищами одного порядку.

Провіденціалістське тлумачення історичного поступу народів, згідно з яким усе існуюче пройняте духовною основою Бога, базується у романтиків на їх неоплатонічному світосприйнятті. Неоплатонічна логіка визначає і їхні погляди на роль народу в історії. Вона стверджує, що не всі люди, а лише обранці Бога можуть пізнати, а точніше осягнути в собі і в народній духовності, моралі, культурі Бога Універсум, і лише їм може відкритися призначення народу в історії. Вони з волі Бога доводять до відома свого народу, що він настільки пізнав Бога, наскільки пізнав себе як неповторне духовно-культурне твориво і може бути обранцем Бога. Так, в українському романтизмі кирило-методіївці почували себе тими, хто має донести до народу України з волі Бога «Закон Божий» чи то Книгу буття народу, яка сповіщає, що саме він (саме цей народ) є Божим обранцем.

У преромантичній та романтичній свідомості ідеї історизму та нації формувалися в процесі переосмислення ролі людини, її місця й призначення у світі. Так, для України XVII ст. характерним було бачення людини і її місця в єдності традиційної поведінки й традиційного способу життя згідно з належністю до стану. За соціально найважливіші риси людини бралися громадські чесноти, моральні доброчинства. Завданням літератури було вдосконалювати людську природу, прославляючи доброчинства та проголошуючи важливість слідування тим чи тим приписам.

Просвітництво з властивим йому раціоналізмом емансипує поведінку людини стосовно традицій, релігії, станової моралі, а просвітницький світогляд, культивуючи розум, призвів до розквіту меркантилізму у взаєминах і цим породив протилежний процес: зацікавлення внутрішнім світом, емоційною сферою, духовністю людини. Так, якщо в Середньовіччі Слово сприймалося як образ креативного акту Бога, то в XVIII ст., добу Бароко, Слово стає атрибутом людини в якості творчої сили й спромоги, притаманної людині-творцеві. Творча природа людини виявляється, насамперед, у сфері моральній як витворення

людських взаємин у відповідності до Закону Божого, згідно з яким формується етичний ідеал людської поведінки. Розуміння образу в добу Бароко є продовженням традиції трактувати Слово, як і всі явища матеріального світу, як божий відблиск. Так, Г. Сковорода пов'язаність Бога і матерії витлумачує символічно, як пов'язаність дерева та його тіні. Отже, образами Бога є і предметний світ, і людина, і Слово.

Людина та її внутрішній світ традиційно в Україні були предметом філософського дискурсу. Зануреність неоплатонічної філософії у глибини духовно-душевного життя приводить, наприклад, К.-Т. Ставровецького до висновку про сутнісну розщепленість внутрішнього світу людини: «Прето чоловік єст світ і т|ь|ма, небо і земля, аггел й звір. И постави єго |Бог| в границах смерті и живота, посреді величества й смиренія. Чудноє злучен|н|я – дух и плоть, смерть и живот»[57].

Проте, на відміну від християнського ірраціоналізму Б. Паскаля, українська неоплатонічна традиція, принаймні в особах К.-Т. Ставровецького та Г. Сковороди, наголошує на єдності в людині духовного й тілесного, раціонального та ірраціонального. За Ставровецьким, у видимому світі, окрім ворогуючих стихій води та вогню, існує й миротворча стихія – повітря. Гармонія світу і є його першою красою: «И попервій премудій будовца Бог світ полагает за первую красоту видімаго міра сего або світа» («Зерцало Богослов'я»)[58]. У малому світі також має бути гармонія між тілом та душею: «З инои же сторони, и тіло єст милостивий приятель, поневаж боронить душу од пихи и справует къ доброму» (Зерцало Богослов'я)[59].

Як кожна філософія є рефлективним виразом сподівань, ідеалів чи поривань своєї доби, так і увага наших мислеників до внутрішньої єдності людини, до її життєстверджуючого центру є виразом прагнення українців віднайти в собі силу (життєвий центр), щоб вижити й самоствердитися в мінливому струмені доби. Цей центр особи, або ж точка її рівноваги, за

[57] *Ставровецький К.-Т.* Уривки з прозових та віршованих творів філософського змісту // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 238.
[58] Там само. – С. 227.
[59] Там само. – С. 238.

К. Юнґом, є центральним архетипом особи, який він називає Самістю. Його актуалізувала соціальна, релігійна, політична нестабільність в Україні XVII–XVIII ст., навіюючи преромантичні мотиви в бароковій літературі – думки та настрої щодо марності людського буття:

«Минéт младенчество. / Минéт отрóчество. / Минéт юнóшество. / Минéт мýжество. / Минéт стáрчество. / Минéт престар'Ълость. / Минéт в|еснà|. / Минéт л|Ъто|. / Минéт |осЪ|нь. / Минéт зимà. / Минут всЪ л'Ъта. / Минýт всЪ временà. / А над всѐ минéт чáс пока'янія»[60].

Суб'єктивізм як преромантична прикмета виражена у бароковому світосприйнятті через внутрішнє сум'яття, що змушує людину фіксуватися на гостроті своїх душевних переживань, викликає почуття самотності й бажання бути почутим у світі, не бути йому чужим, зайвим. Саме це передає своєю поезією Захар Дзюбаревич: «Мізерія на цім світі, тяжко мізерному, / Я приятеля не маю ах, у своїм домі»[61]. Або ж: «Облудний світе, чому мене зрадив, / Того, що любила, од мене одвадив»[62].

Зосередження на внутрішніх переживаннях і почуттях згодом стане поштовхом до преромантизму та Романтизму у відкритті нескінченності, багатства й божистої глибини людського мікрокосму.

Способом концентрації особи на своїй тотожності, або, іншими словами – способом поєднання тілесного, видимого існування з невидимою, трансцендентною Божою основою є для людини XVIII ст. віра. Аристотелізм в Україні в підході до віри розглядає її як різновид знання. Наприклад, для С. Яворського людська віра є різновидом думки, тобто погодженням внаслідок свідчень людей, а божественна віра є погодженням внаслідок свідчення Бога[63]. Натомість неоплатонізм, розуміючи віру як ірраціональний вираз прагнення душі до Бога, розглядає раціональне знання як віддалення від Божої сутності, а прагматичний раціоналізм людини ототожнює з бездуховністю, моральною потворністю. Саме його піддає критиці в своїх творах Сковорода. Він відкидає

[60] *Величковський І.* Твори. – Київ: Наукова думка, 1972. – С. 64.
[61] *Дзюбаревич З.* Мізерія на цім світі... // Пісні Купідона. Любовна поезія на Україні XVI–поч. XIX ст. – К.: Молодь, 1984. – С. 222.
[62] Там само. – С. 224.
[63] *Яворський С.* Філософські твори.– К.: Наукова думка, 1992. – Т. І – С. 601.

світ, що «лукавіший від гаддя» і «небезпечніший від африканських пісків». Цей світ чужий, злий і ворожий людині. Він поглинає її суб'єктивність. У преромантизмі предметом філософської рефлексії стає людська одиниця як духовний атом, як скінченна неповторність і самодостатність. «Ідея особистості склалася лише наприкінці XVIII ст. і відразу ж послужила могутньою заквaскою романтизму. Вона була покликана заповнити вакуум, що утворився внаслідок остаточної десакралізації уявлень про місце людини у світі»[64]. Згадана ідея особистості ввібрала в себе, окрім сфери розсудку, всю духовність людини як акумульовану в суб'єкті соціальність. Переживання душі, почуття, неусвідомлений досвід відтіснили на задній план розважність, раціональний розрахунок. У літературі акценти переносять з опису подій, вчинків, з моралізування на стани душі, інтимні переживання. Це можна простежити на тематиці, змісті українських пісень літературного походження: «І так з жалю тяжкого і з туги немалой / Не знаю, що чинити головоньці своєй. / Прийди ко мні вскорі, утіш мя смутненьку, / Розвесели тугу у моїм серденьку, додай ми утіхи»[65]. Підкреслення значущості внутрішніх переживань у преромантизмі надає йому рис сентименталізму.

Пізнання людиною себе у преромантизмі постає і як вихід скінченності в нескінченність (Єдине, Універсум), і як пізнання своєї природи, субстанції, що веде до початків свого народу (історії), до відкритості, невідомості, безкрайності історії, і як магічне таїнство творчості у формі інтелектуальної інтуїції, і як прагнення свободи, що є духом нескінченності й утвердженням соціальності. Дорога до себе в преромантичній свідомості є шляхом, який ставить сильну, духовно багату особистість у центр історичних подій. Така особистість постає як вибрана історією, Богом, а тому здатна своїми діями виразити природні прагнення нації.

* * *

[64] *Баткин Л. М.* На пути к понятию личности: Кастильоне о «грации» // Культура Возрождения и общество. – М., 1986. – С. 86.
[65] Пісні літературного походження. – К.: Наукова думка, 1978. – С. 67.

- Підсумовуючи викладене, зазначимо, що формування романтичного світогляду в Європі та Україні збіглося в часі з конституюванням європейських народів у нації. Для духовних еліт сколонізованих народів постала нагальна потреба обґрунтувати право нації на незалежне існування і цим збудити національну самосвідомість. Шлях до обґрунтування національної самодостатності українська патріотична еліта вбачала в зверненні до історичних коренів народу і його історичної тяглості та їх подальшої маніфестації. Постала необхідність у базовому для нації метатексті, *національній метаоповіді*, що сприймалася б як межова підстава щодо права нації на самостійний, самобутній розвиток.

Романтизм як загальноєвропейський світогляд спирається на неоплатонічну філософію, основним принципом якої є визнання Універсуму, що виявляє себе як «життя духу», «божисте Провидіння» у німецькому і як «невидима основа», «Вища сила», Провидіння в українському Романтизмі.

- Спільним для німецьких та українських преромантиків і романтиків став метод діалектики, він дозволив взяти базовою світоглядною основою «хаос» як загальну суперечливість світу й усього існуючого на противагу впорядкованості (космосу). Універсум, Бог, утримуючи і проймаючи все, виражений у двонатурності кожного існування: через скінченність (тілесність) він виявляє нескінченність (духовність). Свобода волі людини та її вибір інтерпретується як вираз її нескінченності в скінченному.

- На погляд європейських і українських романтиків, Універсум для індивіда – це таємниця, що виказує себе як нескінченність, яку можна зрозуміти лише застосовуючи символи. Неоплатонічна проблематика: Єдине–душа–Бог, що стає основою романтичного світогляду, проходить через українську філософію, починаючи від «Діоптри» Віталія із Дубна до творів Г. Сковороди та П. Юркевича і формує світоглядну романтичну позицію. Її стрижнем стає самоцінність людської одиниці та Богом їй надане природне право на свободу.

- Для виникнення в Україні преромантизму та Романтизму були всі необхідні передумови, виражені філософськими, духовно-культурними (літописи,

пісні, думи тощо) та соціально-політичними традиціями (вони жили в інституціях «козацької республіки»). Ці передумови дозволили прищепитися на українському національному ґрунті ідеям історизму, нації, героїчної особи та месійності, що склали підвалини історіософської концепції «Історії Русів» та «Книги буття».

1.2. Поле смислів національно-культурної ідентичності в українському Романтизмі

В українських романтиків система понять, що виражає ідентичність, репрезентує культурно-смисловий простір української нації. Він виражений моделями, стереотипами сприймання і ставлення до світу, що існують у формі значень, які українці надають речам, явищам, подіям, а відтак на основі цих значень впорядковують дійсність. Структурованість українського життєвого світу передбачає й існування у національній культурі таких смислів, які здатні дієво виразити його структуру та зміст. Індивід, вибираючи ту чи ту схему дії і орієнтуючись у ланцюгу подій, уже цим самим виказує, що він перебуває в конкретному полі значень, які домінують у його націокультурному оточенні. Усталена в спільноті система смислів визначає собою поле предметності і значущість тих чи інших форм людської діяльності, дій та вчинків індивідів. Таким чином, діяльність одиниці на ділі виражає стандарти, вкорінені у відтворювану систему духовних сутностей, що репродукує себе як у діях конкретних індивідів, так і поколіннях людей. Прагнення зрозуміти зміст цієї відтворюваної системи духовних сутностей, спільної для представників окремої національної культури, спонукує нас звернутися до Гайдеґерівського розуміння культури.

Вихідне поняття онтології М. Гайдеґера «*Dasein*» (тут-буття), по-перше, схоплює смисл того, що здійснюється, й цим стверджує буття сутнього (існування смислу). По-друге, «*Dasein*» є розумінням цього смислу, що вкорінений, як він стверджує, в передрозуміння, воно первісне стосовно будь-якого *суд*ження (*Urteil*) як перед-*суд* (*Vorurteil)* і не обов'язково в формі пере-*суду* (забобону), а скоріше як при-*суд*, тобто оцінка з позитивним або негативним значенням. Ці передрозуміння вказують на підвалини кожної культури, які є матрицею сприймання світу різними поколіннями людей. Ця матриця в кожний історичний період задає теперішню фактичність смислів, тобто виявляється традицією. Питання **традиції** надзвичайно важливе для розуміння змісту українських

романтичних наративів. Відзначимо, що Ж. Деріда в індивідові передовсім вбачає «людину культурну», вкорінену в традицію, яка хронологічно йому передує. За його підходом, традиція здатна існувати у формі «текстів», які всі разом становлять «письмо». Під «письмом» він розуміє «всю сферу застосування лінґвістичних знаків». Для нас тут важливе те, що традиція упереднює вчинки та діяльність людей, задаючи їм напрямок віднаходження смислів, бо кожне буття містить у собі минуле, яке виконує щодо людей функцію проектування. Ця думка особливо цінна для розуміння творчості романтиків. Традиція щодо людини є власним минулим кожного буття і передує її (людини) буттю. «Справа, брате ти мій, в тому, аби не вкрилася вічним забуттям пам'ять людей, котрі в простоті душі своєї були охоронцями світильника нашого, передаючи цей світильник від покоління до покоління»[66], – завважує П. Куліш. Традиція постає самоочевидним ареалом цінностей як смислів у формі норм, схем, способів поведінки, діяльності та ставлення до дійсності. У такий спосіб вона стає для індивіда необхідною умовою пристосування до світу. Традиція, зберігаючи цілком конкретний «життєвий світ» у вигляді впорядкованої системи смислів, стає надбанням наступних ґенерацій як спадщина. Питання традиції та спадщини гостро стоїть у наративах членів Кирило-Методіївського братства. До них апелюють Шевченко і Гоголь.

Спадщина включена в наш життєвий досвід у формі опредметнених смислів. Тому буття у спадщині є комфортним для особи, позаяк її зміст вона сприймає як свій, а схеми ставлення до світу бере за самоочевидні й само собою зрозумілі, вони для індивіда постають ядром його ідентифікації. Сам процес надавання смислів предметностям світу і є реальним здійсненням спадщини, хоча істотність традиції, її зміст, як завважує М. Гайдеґер, залишається прихованим, недосяжним для особи. Він повторює одне й те саме в різні історичні часи, лише в інших варіантах і формах «життєвого світу», прикметною рисою якого завжди є фактичність існування. Таким чином, українському як і кожному народові, притаманні сформовані в минулому духовні конструкти у формі сталого

[66] Куліш П. Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка – 2000. Наш край. – К.: Довіра, 1993. – Вип. 6 (8). – С. 140.

«життєвого світу». Факти в традиції, за Ґадамером, не свідчать про минуле, навпаки, ними традиція звертається до сучасників, немовби ці факти існують виключно для них. Саме в такий спосіб і інтерпретують події української історії тексти вітчизняних романтиків. Актуалізація подій, тобто їх витлумачення романтиками, для читача означає його власну включеність у спадщину, це дозволяє йому переживати події як причетність до духу рідної культури.

Традиція виявляє себе в різні історичні часи, а отже посутньо існує поза часовим виміром, є позачасовою, тому фактичність не сприймається як вияв минулого в сучасності, вона завжди актуально теперішня. До таких позачасових цінностей і звертаються романтики в своїх текстах. Наше завдання полягає у з'ясуванні того, як на таку «теперішність» реагують індивіди доби Модерну й відповідно доби Романтизму. Такими фактами можуть бути специфічна моральність, етичні узвичаєності, філософські ідеї, особливості релігії, смисло-образи культури (на кшталт Шевченкового «розрита могила» чи Гоголевого «безрідний»), мовні конструкції, періодично актуалізовані в соціумі архетипи, пам'ятки архітектури, могили видатних осіб, святі місця, географічні назви, що «сполучають національний простір і національну історію»[67]. Ці особливості романтичних текстів будуть викладені у відповідних розділах.

Позаяк фактичність традиції завжди виражена смислами, символами духовно-культурного життя, а їх системний вираз здійснює філософія, то для аналізу національної специфіки буття народу важливо простежити, як саме постає традиція в національній філософії. З'ясування традиції в царині української філософії започаткував Дмитро Чижевський. Він окреслив два можливі підходи до її розуміння. У нього це **раціоналістичний** та **романтичний**, що ґрунтується на засадах неоплатонізму. Приймаючи гегелівську раціоналістичну тезу про поступ людської історії та культури до «абсолютної правди, краси, святости, справедливості»[68], він водночас і відходить від неї, заявляючи, що кожна нація, культура специфічно, по-своєму йде до цієї мети, черпаючи свою силу із єдиного джерела – вічних трансцендентних вартостей. А вони не є «такі одноманітні,

[67] *Федик О.* Мова як духовний адекват світу (дійсності). – Львів: Місіонер, 2000. – С. 105.
[68] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1986. – С. 9.

однобічні, як це вважає раціоналістичний погляд. І в повноті історичного життя реалізуються окремі боки, форми вічної краси, одна за однією, а то й разом у різних «напрямках», «течіях» мистецтва! Так само не тільки в мистецтві, а і в инших формах культурного життя – в релігії, філософії, науці»[69].

Кожна конкретна філософія, на підхід Д. Чижевського, передовсім явище, культури і бере за свої основини її найістотніші вартості, що живляться із джерела абсолютної правди, абсолютної моральної та естетичної краси. Він говорить про національну філософію як «окрему філософічну систему». Вона є «певне усвідомлення абсолютно-цінних, непереходимих елементів певної національної культури, наукового світогляду, мистецького стилю, певної позитивної релігійности тощо, є піднесенням цих конкретних форм культури у сферу абсолютної правди»[70]. На наш погляд, якщо підходити до філософії з позиції «філософічної системи», то це тягне за собою розуміння філософії як специфічної наукової теорії і передбачає її раціонально-поняттєвий виклад. Звідси напрошується висновок, що національна філософія має доконечно існувати у формі раціонально сконструйованої системи, а її «непереходимим елементом» буде усталений категоріальний апарат із традиційними підходами в царині антропології та метафізики. Тому цілком природно, що сучасні дослідники історії філософії ставлять питання про критерій визначення явищ, які належать до національної філософії. Він має виявити себе у філософській спадщині, яка в кожний історичний час констатує логічно-раціональну причетність до змісту усталеного категоріального апарату. Раціоналістичний підхід до історії філософії водночас виражає й логічно-раціональне бачення національного світогляду, особливостей самобутності народу, який вона репрезентує. На такий підхід філософія визначається «не своєрідністю прикмет, а просто часом і простором, в яких вони існують»[71]. Безумовно, просторово-часові параметри показові в тому плані, що виявляють ті чи ті прикметні риси нації в конкретний період її історичного життя. Соціопсихічний і духовнокультурний досвід народу, на

[69] Там само. – С. 8.
[70] Там само. – С. 10.
[71] *Закидальський Т.* Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії // Наукова думка. – 1993. – № 4 – С. 96.

раціоналістичний підхід, акумульований у вихідних принципах та понятєвому апараті, що хронологічно постає у філософських теоріях та системах.

Дослідник історії української філософії Т. Закидальський, послідовно застосовуючи раціоналістичний підхід до задекларованого Д. Чижевським геґельянського бачення історичного поступу філософії, виявляє внутрішню суперечливість його позиції.

Річ у тім, що, з одного боку, Чижевський стверджує, що національна філософія є «окремою філософічною системою», а, з другого, обстоює органічну пов'язаність національної культури й національної філософії. Він стверджує, що культура завжди виражена специфічним світобаченням, світоглядом, характерним лише конкретній нації. Але цей вираз не конче має бути оформлений у категоріально-понятєву систему, а може існувати як поле специфічних для національної культури смисло-образів та символів. Тому, на наш погляд, свій подальший виклад національної філософії Д. Чижевський здійснює не з раціоналістичної, а з культурологічної позиції, згідно з якою кожен народ прагне в той чи інший спосіб осмислити себе в культурі та історії. Повнокровно ж народ може це здійснити лише через таку філософію, яка в найповнішій формі виражає його життєві прагнення й соціально-історичні орієнтири. Вона і є національною філософією і функціює в культурі разом із іншими, органічно не спорідненими з духом національної культури формами життєдіяльності. Д.Чижевський, перший у вітчизняній філософії, називає українську національну філософію «філософією серця». Уже сама назва засвідчує радше не понятєво-катеґоріальний аналіз, а герменевтичний підхід із символічно-образною інтерпретацією смислів буття.

Для дослідника, який аналізує значення «серця» в духовному житті й творчості Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича, П. Куліша, виходячи з раціоналістичної традиції, залишається другорядною культурологічна засада Д. Чижевського про те, що національна філософія й національний світогляд органічно взаємопов'язані й що не конче національний світогляд у філософії має постати у формі теоретичної системи. Саме це, на наш погляд, дає йому підставу своєрідно трактувати культурологічні засади Д. Чижевського: «Оминаючи

нерозроблені й сумнівні припущення Чижевського про зв'язок між національним характером і національною філософією, ставлю собі завдання розглянути значення серця в думці Григорія Сковороди, Миколи Гоголя, Памфіла Юркевича, Пантелеймона Куліша і з'ясувати на підставі порівнянь, до якої міри можна вважати їх представниками одної інтелектуальної чи філософської традиції»[72]. У цьому підході засновок, що не приймає культурологічну основу творчості цих мисленників як принципову засаду їхнього об'єднання, тягне за собою висновок, що духовно-культурна традиція не є достатньою підставою для аналізу спільних філософських засад у їхній творчості. А позаяк, окрім П. Юркевича, ніхто з них не працював над творенням філософської системи, то логічним здається висновок, що їх не об’єднує й інтелектуально-філософська традиція. Отож, цей підхід, ототожнюючи філософську традицію з наявністю усталених у філософських системах концептів, не може схопити особливостей духовного поступу конкретної нації, лише прагне розгледіти в культурі раціональний набуток у загальному поступі людства (Ґ. Геґель) у категоріально-поняттєвій формі. Тоді кожна національна філософія, мовляв, виявляє свій специфічний вимір через філософський категоріально-поняттєвий апарат.

Д. Чижевський звертається до категоріально-поняттєвого апарату як до одного з **можливих** критеріїв логіки поступу філософських ідей в Україні. Розуміючи, що це не єдиний можливий критерій у відстеженні філософічного життя в Україні, і попереду пошуки інших критеріїв, він говорить про свій нарис як про першу спробу в цій царині. Тому природно, що доскіпливий учений ставить питання про складнощі, які постають у відборі філософічного життя в Україні у формі такого сумніву: «Для українського філософічного життя може ще занадто рано писати історію його»[73]. А далі пропонує «починати характеристику історичного розвитку якоїсь філософії начерком тих національних підвалин, на яких ця філософія виростає»[74]. Цією підвалиною, на його думку, є національний світогляд.

[72] *Закидальський Т.* Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 9. – С. 128.
[73] *Чижевський Д.* Нариси… – С. 15.
[74] Там само.

Позицію Д. Чижевського стосовно дослідження філософічного життя в Україні один з речників Харківської школи російської філософії мови в Україні називає «ложным национализмом». Він витлумачує висловлювання Д. Чижевського з позиції чисто російського «патріотизму». Мовляв, історії філософічної думки в Україні в принципі не існує, а тому Чижевський і висловлює свій сумнів[75]. На підтвердження свого «присуду» автор наводить сентенцію Н. С. Трубєцкого: «В таком национализме само познание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе не желают быть «самими собою» и наоборот, хотят именно быть «как другие», «как большие», «как господа...»[76]. Посутньо така позиція «русского нового реализма» – чистої води ідеологія і аж ніяк не об'єктивно науковий підхід. Адже пересічному студентові відомо, що філософською підвалиною української культуро-духовної самоідентичності чи то правдивого (а не хибного) націоналізму з кінця XVIII – початку XX ст. стала неоплатонічна філософська традиція, на якій виріс, зокрема, преромантизм Г. Сковороди з його принципом «пізнай себе» і будь собою.

Попри те, що указом 1783 р. (Жалувана Грамота Дворянству) від українського народу було «відтято його аристократію» (Є. Маланюк), у середовищі патріотично-свідомої духовної еліти наростає спротив глобальній русифікації. Він виражений у формі прагнення плекати національні традиції через збереження спадщини. Активізується інтерес до власної історії, культури, звичаїв, моралі, народної психології. У цей період у Чернігові, Полтаві, Києві, Новгород-Сіверську діють гуртки української духовної еліти. Їхня діяльність включала в себе збір пам'яток минулого, архівних матеріялів, оповідей, легенд, історій тощо, їхню обробку та подальшу публікацію. Наприклад, у Новгород-Сіверський гурток (близько 30 осіб) входили такі постаті духовної аристократії, як Андрій Гудович, Андрій Леванідів, Григорій Покай, Василь Полетика, Опанас Лобисевич, Архип Худорба та ін. XIX ст. як доба європейського націоналізму в Україні характерне саме протиставленням себе, своєї духовності ментальності російського

[75] *Луценко Н.* «О новой» украинской школе философии языка или о новом русском реализме // Философия языка: в границах и вне границ. – Харків: ОКО, 1999. – Вип. 3-4– С. 285.
[76] Там само. – С. 285.

«ґосподіна». Це відчутно вже в «Наталці–Полтавці» І. Котляревського: «З москалем дружи, а камінь за пазухою держи». Прагнення до самопізнання, до духовного самоствердження через опозицію «свої–чужі» прибирає особливої напруги в романтиків, зокрема в Полтаво-Харківському гуртку, у членів Кирило-Методіївського братства. Духовно-культурне самоствердження українців як самодостатньої нації знаходить свій вираз в об'єднанні української еліти навколо щомісячника «Основа». Тут публікують свої праці М. Костомаров, П. Куліш, О. Лазаревський, Т. Рильський, П. Житецький, Г. Ґе та інші. Пізніше П. Куліш у «Хутірській філософії...» та інших своїх творах в символічно-образному викладі пропонує свій варіант філософії українського духу.

Якщо розглядати філософію в контексті загальнокультурному, вона постає системою значень і смислів існування людини та світу. Безумовно, її можна, як це робить дослідник історико-філософської позиції Д. Чижевського Т. Закидальський, інтерпретувати з позиції науки, й тоді філософія являтиме собою систему наукових знань і виражатиме певну інтелектуальну традицію в осмисленні буття та його рівнів. Щоправда, позиція науки виключає підхід до дійсності з позиції цінностей. Єдиною вартістю тут є істина. В такому разі розуміння філософії звужується до галузі наукового знання.

Разом з тим, смисли існування можна інтерпретувати й естетично чи етично. Наприклад, для Г. Ґадамера поезія «є саме таке створення світу, в якому зображує себе сама позасвітова істина»[77]. Тоді смисли існування постають у міфо-образах та символах національної культури або ж релігійно-філософської традиції. Святе Письмо писане символічно-образною мовою, але до нього традиційно європейський світ звертається як до найглибшого джерела мудрості. Принагідно зазначимо, що так його трактують і українські романтики. Коли людина занурюється, наприклад, у світ мистецького твору, то забуває про цілераціональність власного життя й навколишньої дійсності, вона звільняється від них. Отож, смисли буття глибинніше людина осягає через символи і міфо-образи, ніж за допомогою дискурсивного мислення.

[77] *Гадамер Г.-Ґ.* Міф і розум // Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 105.

Етична чи етико-релігійна інтерпретація смислів існування, що найвищою мірою властива романтикам, може брати той пласт сприйняття дійсності, моральних засад життя, що за вихідний принцип має трансцендентну основу. Це дає підстави інтерпретувати смисли буття з позиції вічних моральних вартостей. Позаяк такий підхід до осмислення людського існування близький українській філософській думці, то Д. Чижевський, аналізуючи національну філософію, залишає позаду раціоналістичний підхід і продовжує аналіз у культурологічному ключі, де наріжним каменем постають не категоріальні структури, а рефлексивна функція філософії щодо цінностей культури. Відштовхуючись від тези, що кожна культура національна, він резонно ставить питання про прикметні риси народного світогляду, які й виділяє в загальних рисах. На основі особливостей національного світогляду Д. Чижевський характеризує специфіку англійської, французької, німецької філософії. Він наголошує, що, зазвичай, у філософській думці європейських націй існували й змагалися дві філософські традиції – раціоналізм та ірраціоналізм. Це знайшло вияв у французів як протистояння філософського містицизму й раціоналізму, у німецькій філософії – змагання неоплатонізму й раціоналізму різних відтінків, у росіян – як протистояння містичної релігійної тенденції та матеріалізму й позитивізму. В Україні у XVII–XVIII ст. чітко постають традиції неоплатонізму та аристотелізму, у XIX ст. – романтизму й раціоналізму.

Натомість «новий русский реализм» в особі згаданого вище автора заперечує саму можливість існування в Україні філософічного життя, покликаючись на буцім обмежений лінґвістичний ресурс української мови: «Тот или иной конкретный язык задает пределы пространства философствования, специфические его формы»[78], адже в Україні майже не було філософських творів українською мовою. На специфічній формі українського філософування ми спинимося дещо нижче. Найперше розглянемо заперечення щодо самого існування в Україні філософії з огляду на те, що багато українців творили російською мовою, тобто послуговувалися мовою «ґосподіна». І це, на думку

[78] *Луценко Н.*. «О новой» украинской школе философии языка… – С. 289.

автора статті, є виразом ментальної парадигми українців. Усе ж автор не міг не знати, що українці змушені були послуговуватися російською мовою через заборону користуватися власною. Як ми зазначали, вже в 1721 р. з'явився царський указ про друкування книг у Києво-Печерській та Чернігівській друкарнях за російськими нормами. Далі були аналогічні укази 1727 та 1728 р. У 1738 р. вийшов указ замінити всі українські друки на московські. У другій половині XVIII ст. навчання у Київській Академії та інших школах було переведено на російську мову. 1863 р. вийшов циркуляр Валуєва про те, що «никакого особенного малороссийского языка не было и быть не может». У 1876 р. Емський указ забороняє навіть довіз українських книжок із-за кордону. Так само заборонені й прилюдні виступи українською мовою, прикладом може бути відкриття у 1903 р. пам'ятника І. Котляревському чи археологічний з'їзд 1912 р. Проте мова не є достатньою підставою для вилучення того чи іншого автора з інтелектуальної чи суто філософської традиції, адже жоден росіянин не заперечить, що Чаадаєв, який писав французькою, належить до російської культури, а Ф. Бекон, який писав твори латиною, виражав своєю філософією англійську ментальність, француз Р. Декарт, що так само творив латиною, ментальність французів, а німець Г. Ляйбніц – ментальність німців. «Французька мова творця теорії негритюду Леопольда Сенгора така бездоганна, що самі французи обрали його до складу «безсмертних членів» французької Академії моральних і політичних наук. Але ж творчість Сенгора належить не до французької, а до сенегальської, чи, ширше, негритянської культури»[79], – резонно зазначає В. Горський.

Досліджуючи ментальність та національну психологію європейських народів, французький дослідник Альфред Фульє, порівнявши сприймання світу в німців і французів, зазначив, що німецьке ставлення до світу імпліцитно містить у собі переконання в існуванні «Вищої сили», в яку можна проникнути чуттями та волею, але не розумом. Розум міститься між природою (вона нижче розуму) та божистою Вищою силою, яка стоїть над розумом. Це стало основою німецького

[79] *Горський В.* Філософія в українській культурі (методологія та історія). – К.: Центр практичної філософії, 2001. – С. 32.

натуралізму та містицизму. Французьке ж ставлення до світу ґрунтується на розумі та його арґументах, тому, вважає Фульє, французам не властивий як натуралізм, так і містицизм. Про це свідчить також їхня латиномовна філософія. Професори Києво-Могилянської академії так само писали свої авторські філософські курси латиною. Це, зокрема, Т. Прокопович, С. Яворський, Г. Кониський, І. Гізель, С. Кулябка, М. Козачинський та десятки інших. Але раціоналістична філософська традиція, речниками якої вони були, не виражала особливостей української ментальності, і, навпаки, творчість К.-Т. Ставровецького чи Г. Сковороди, що базувалася на неоплатонічній традиції, її виражала. І не важливо, якою мовою були писані їхні твори. Це саме стосується і українських повістей М. Гоголя, на яких ми спинимося пізніше. Безумовно українська національна філософія не схильна до метафізики, й це зумовлено особливостями ментальності українців.

Намагання виправдати політику зросійщення українців, що особливо активізувалася з XVIII ст., специфікою української ментальності набрало обертів у державі Україна на зламі XX–XXI ст. Так, згадувана харківська школа «нового русского реализма» вустами свого речника стверджує, що ментальна парадигма українців «характеризуется прежде всего тем, что каузирует тип предметной идентификации «часть–целое»[80]. Посутньо парадигма, яку приписує ця школа українцям, виражає специфіку ментальності, що породжена ідеалами та цінностями тоталітарного «совєтского» суспільства і стосується так званого «совєтского чєловєка». Воно витворило спотворену систему цінностей, двоїсту за своєю суттю. Її основу складав набір офіційно задекларованих ідеологічних догм, відданість яким людина мусила демонструвати згідно зі своїми соціальними сподіваннями, і водночас шукала істотно відмінних від нього особистих життєвих орієнтирів, що реально становили ядро її мотиваційної сфери. Така дуальна ціннісна орієнтація виражала розбіжність між суспільним значенням цінностей і їх особистісним змістом. Наявність цієї суперечності вказує на існування в суспільстві «подвійної моралі». Ці дві, часто суперечливі між собою системи

[80] *Луценко Н.* «О новой» украинской школе… – С. 291.

цінностей, усе ж тісно пов'язані. Суть полягає у тому, що обидві вони – спотворені, обидві є набором хибних життєвих орієнтирів, а відтак ведуть до відчуження людини.

Так, на словах визнаючи соціальним завоюванням суспільну власність (суспільне значення), насправді людина керувалася принципом «гуртове – чортове» і не вважала аморальним красти громадську власність (особистісний смисл) – у тодішніх засобах масової інформації з'явився навіть спеціальний термін – «**несуни**».

Визнаючи на словах цінністю зрівняльний принцип оплати праці, людина в реальному житті, втративши стимули, відівчилась працювати та орієнтувалася на захребетництво: «вони вдають, що нам платять, а ми вдаємо, що працюємо».

Таким чином, у внутрішньому світі особистості сформувалося своєрідне задзеркалля, яке за формою суперечить змістові ідеологічних стереотипів тоталітаризму, але за своєю суттю – його продукт і супутник. Це була система самовідчуження, у якій людина втратила себе. Саме таку ментальну парадигму хоче бачити ця школа в українців. Ми ж будемо вести мову про автентичну ментальну парадигму українців.

Властива «совєтській» ментальності просвітницька раціоналістична настанова на ясність і логічну вмотивованість елімінує те, що не вкладається в логічну схему, що не може бути раціонально пояснене. До таких реалій належать віра, любов, гідність, самопожертва, вибір, свобода волі тощо. Вони – складова автентичної української ментальності і невід'ємний елемент романтичного світосприйняття. Ці непояснювані духовні сутності визначають своєрідність і унікальність буття людини.

Автентична ментальна парадигма українця суперечить нав'язаній тоталітарною системою позиції підпорядкування цілому, що нехтує самоцінністю окремої одиниці. Індивідуалізм українця підштовхує його до особистої самодостатності; йому ближча позиція: «моя хата скраю» або сковородинське: «Світ ловив мене, але не спіймав», тому він сприймає «гуртове» як «чортове». Але водночас «іншого» сприймає також як самоцінного. У традиційному

українському суспільстві було досить поширене явище побратимства, мова зафіксувала й ставлення до жінки як до рівні чоловікові: у родині вона дружина. Звертання в українців до старших, незнайомих, батьків у формі «Ви» означає, що моральні стосунки носіїв мови базуються, по-перше, не просто на визнанні самоцінності кожного, але й її підкреслюють, по-друге, на особливому пошануванні батьків у народній етиці спілкування. П. Куліш, описуючи народну мораль, зокрема, зазначає, що їй притаманні такі шляхетні риси, як «делікатність і витонченість взаємин» та почуття власної гідності. В українця помітне схиляння перед природою – згідно зі своєю національною психологією він вбачає в ній прояв Вищої сили й, упорядковуючи свій життєвий простір, підлаштовується під порядок у природі, який сприймає як закон, установлений Божистою силою. Те, що піддається впорядкуванню, раціоналізується, а основу порядку в природі українець вважає незбагненною, йому притаманна релігійність, він схильний до містицизму. Українська духовно-культурна традиція вкорінена в таке сприйняття світу, а тому їй близький неоплатонізм, а українська національна філософія, виражаючи духовно-культурну традицію, постає як етична, етико-релігійна та естетична інтерпретація смислів людського існування. Вона переважно здійснюється в смисло-образній та символічній формі і традиційно є пошуком самості, що здійснюється через зв’язок людини зі сферою трансцендентного – не лише в царині філософії, але й у поезії, літературі, мистецтві. Усі названі вище українські мисленики ведуть пошуки смислів буття навколо одного центру – власного «я».

Історія українського духовно-культурного життя виробила його головну мету, до якої поколіннями прагнула духовна еліта нації – ствердити в історичній дійсності національну ідентичність через віднайдення українцем своєї самості. Отож, ствердження національної ідентичності в українців здійснюється не через ототожнення себе зі спільнотою, колективом, а через ствердження своєї осібності в околі та спільноті. У такий спосіб виявляє себе український індивідуалізм. Самоствердження тягне за собою пошук життєвих орієнтирів, що виявляють сенс життя одиниці. На світоглядно-філософському рівні українська національна

ментальність виявна як домінування екзистенційних мотивів у філософській думці[81].

Аналізуючи світобачення названих вище українських мисленників і підкреслюючи їхню характеристичну українську вдачу, Д. Чижевський доходить висновку, що сутнісна риса української ментальності – надавати позасвідомим, несвідомим чинникам духовної сфери визначальну щодо свідомості роль. «Філософічні тенденції кожного народу, – вважає Д. Чижевський, – виявлялися яскраво й виразно завше лише в постатях великих систематиків і лише тоді виразно виступали риси філософічного національного обличчя»[82].

Хоча «наука про серце», базуючись, як зазначає Д. Чижевський, на Святому Письмі і неоплатонізмі[83], постає в багатьох європейських мисленників Середньовіччя і Нового часу все ж, як національна філософія, що виражає дух народу, його світогляд, притаманна саме українській ментальності; вона набуває своєї класичної форми в філософії Г. Сковороди як етична та етико-релігійна інтерпретація смислів буття.

Не дивно, що, аналізуючи філософію Г. Сковороди як поняттєво-раціональне філософське вчення, вона постає невдалою спробою раціоналістичного викладу «системи антропології та метафізики». Саме з таких позицій інтерпретує вчення Г. Сковороди Т. Закидальський: «Його антропологія – і взагалі метафізика – незакінчена і з теоретичного боку незадовільна»[84]. Проте символічна інтерпретація смислів буття не потребує логічно розбудованої філософічної системи. За Д. Чижевським, Сковорода інтерпретує смисли буття, виходячи з визнання зв'язку іманентного та трансцендентного, що в його філософії знаходить вираз через смисло-образне й символічне сприйняття світу та намагання на його основі наблизитись до сфери трансцендентного – Бога. Д. Чижевський переконливо доводить, що філософське вчення Сковороди належить до традиції, яка за спосіб досягнення правди обирає не дискурсивне мислення, не чуттєвий досвід і експеримент, а символи. До символів, підкреслює Чижевський,

[81] *Бичко І. В.* Г. Сковорода – засновник української класичної філософії // Г.Сковорода в духовному житті України: Матеріали Всеукр. наук. конф. в м. Тернополі 3-4 груд. 1992. – Тернопіль, 1994. – С. 4.
[82] *Чижевський Д.* Нариси… – С. 13.
[83] Там само. – С. 113.
[84] *Закидальський Т.* Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №9. – С. 133.

звертаються всі **містики.** Так, Себастіян Франк стверджує, що «назверхній світ є лише фігура та орган внутрішнього». Для Вайгеля увесь видимий світ є лише символ: «видимий тілесний світ, небо та земля є з'єднаний докупи дим, що повстав із невидимого, вічного, тим то всі тілесні речі заховані в невидимому дусі». Для Я. Беме світ є «подібність безодні (Ungrund) або дзеркало вічності, світ складається лише з назверхніх фігур». «Видимий світ є об'явлення внутрішнього духовного світу»[85]. В унісон цим мисленикам Сковорода стверджує: «Всяка зовнішність є тлінь і клятьба»[86]. Філософія Сковороди виявляє систему трансцендентних смислів засобами образно-символічної інтерпретації. Дискурсивне мислення тут не керманич, а інструмент мовного вираження символічного світовідчуття й осягнення трансцендентного. Все минуще, плинне є ціннісним тільки тому, що воно – позначка, «бовван» вічного й нескінченного.

Через символи у Сковороди невимовне постає вимовним, невидиме стає виявним через видиме, вічне осягається через скінченне і є життям його та істиною: «Все наше минає, а на місце тіні вічність... О вічносте! Ти єдина єси і світ нам, і пам'ять»[87]. Усе проходить, вічність завжди світить рівно й невигасно: «Се вчора твоє уже пройшло. Згинуло купно з твоїм вечором і пам'ять твоя. Все теє є твоє вчора, що вже щезло, відцвіло й не впізнає місця свого»[88].

Усі без винятку містики Нового часу, а також преромантики та романтики, вважають тілесні форми світу, образи цих форм, геометричні фігури загадковими знаками Абсолюту.

Аналіз філософського вчення Сковороди з позиції пошуку в ньому інтелектуальної традиції тягне за собою заперечення містичного характеру його філософії: «Етика» Сковороди не вчить методики, як піднестися до злиття з Богом, а, радше, як досягнути щастя в цьому житті через зріднену і суспільно-корисну працю. Тому нема жодних підстав зачисляти її до містичних»[89], – завважує Т. Закидальський. Ми ж вважаємо, що твердження Д. Чижевського про

---

[85] *Чижевський Д.* Фільософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С. 31.
[86] *Сковорода Г.* Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна жена Лотова // Повне зібр. творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2.– С. 36.
[87] Там само.
[88] Там само. – С. 33.
[89] *Закидальський Т.* Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії // Наукова думка. – 1993. – №4. – С. 97.

містичний характер вчення Сковороди є науково виваженими й обґрунтованими. Адже основоположними моментами в означенні християнської містики є: 1) трансцендентний Абсолют; 2) практика поєднання індивіда з Абсолютом; 3) екстатичний стан індивіда як необхідна умова такого єднання. Ці моменти важливі в аналізі містичного світорозуміння Г. Сковороди. Для християнської містичної традиції характерно, що людина прагне досягти єднання з Богом не безпосередньо, а через сприяння Христа–Логоса. Згідно з дослідником містичного богослов'я П. Мініним, у християнській містиці людина прагне зробити душу Божистим знаряддям, місцем, де діє і втілюється Божиста сила, тобто прагне зробити душу еквівалентом Христа[90]. Так, згідно з середньовічною містичною філософією Й. Тавлера, щоб наблизитися розумом до Бога, слід позбутися всіх чуттєвих образів і розсудкових означень. У такий спосіб людина досягає стану достатньої пасивності, долаючи такі три рівні: чуттєвий, раціональний і вищий. На вищому рівні, через його вроджену й постійну спрямованість до Бога (згадаймо «план серця» у Г. Сковороди), людина віднаходить єднання з Богом. На наш погляд, розуміння Й. Тавлером основи душі (Grund) близьке до поняття «світлої безодні» у Г. Сковороди. За Тавлером, відкриття входу в Grund душі є водночас опромінення душі Божистим Світлом. За Сковородою, шлях до «світлої безодні» - це шлях єднання з Богом. Така логіка підводить до центрального питання християнської містики – обоження. На наш погляд, воно імпліцитно присутнє вже у вихідному принципі філософії Сковороди «пізнай себе». Згідно з іншим представником середньовічної містики М. Екгартом, основа душі – розуміння, і завдяки заглибленню в цю основу народжується Слово, за допомогою якого досягається містичне поєднання з Богом. За Сковородою, шлях до Бога-Логоса веде через світ символів, яким постає для нього Святе Письмо. Світ символів, згідно зі Сковородою, є своєрідним мостом містичного поєднання людини з Богом. Факт містичного обоження Сковорода описує в «Наркисі», де єднання Бога і людського духу як сходження до правди й осягнення повного щастя здійснюється шляхом самопізнання: «Людина Божа, що випускає

[90] *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 343.

животворні струмки й промені Божества, є сонцем не з сонячного лиця, а за серцем»[91]. У її серці Бог, а в екстатичному прагненні людини до Бога осягається повнота щастя. Муки переживання, що спричинені любов'ю до себе, а відтак до Бога, привели Наркиса до перевтілення. Екстатичний стан як момент перевтілення – це, водночас, і віднайдення смислу існування і віднайдення себе в Богові.

Якщо Сковорода як філософ прагне розв'язати практичне завдання – як надати «веселість духу нашому», «спокій думкам» і досягти «серця мирного», то видатний український репрезентант філософії серця XIX ст. П. Юркевич прагне раціонально вибудувати систему цієї філософії. Різні завдання тягнуть за собою й відмінність методи філософування: символічна у Сковороди і спекулятивна у Юркевича. Д. Чижевський, відзначаючи різні завдання їхніх філософських вчень, акцентує увагу на тому, що їх єднає, а сучасний опонент Д. Чижевського Т. Закидальський – на тому, що їх різнить: «Між ними є такі істотні розбіжності у цілях, методах філософування та інтелектуальних традиціях, що певною подібністю у світогляді можна знехтувати»[92].

Ми хочемо наголосити, що Д. Чижевський, застосовуючи культурологічний підхід до філософських вчень Сковороди та Юркевича, спирається саме на подібність їхніх світоглядів, які напрочуд випукло показують фундаментальні риси й соціопсихічні засади української ментальності. Коли ж судити про їхні вчення, виходячи з завдань форми й викладу, то вони справді видаються цілком різними. Філософія Г. Сковороди – це практичний путівник для людської одиниці на шляху самопізнання, самоочищення й осягнення найвищої істини – Бога. У П. Юркевича – теоретичний виклад. Їхні вчення близькі уже тим, що мають одні й ті самі вихідні концепти неоплатонічної традиції. Це, передовсім, ідея безумовного Початку, нескінченного, невимірного, вічного Абсолюту. Він нурт, що, збурюючи і заперечуючи себе, витворює все багатство природи, формує її конкретні прояви, змушуючи їх виявляти нескінченне й вічне.

[91] *Сковорода Г.* Наркісс... – С. 156.
[92] *Закидальський Т.* Поняття серця… – С. 137.

Центральна ідея обох вчень – ідея «серця». Для Сковороди серце є: а) духовністю людини, яку він бере не в раціональному, а чуттєвому аспекті; б) розумом людини; в) символом глибинного душевного життя людини (кожен має свої глибини душі); г) воно є цілістю духовності людської одиниці, її винятковістю, самістю; д) сукупністю прагнень, бажань, інтересів, цілей людини – серце глибинніше за свідомість, воно її джерело.

П. Юркевич визначає серце як осердя душевного й духовного життя людини. Він стверджує, що тільки в серці зароджуються зачини тих чи тих учинків, прагнень і жадань людини. «Серце» означає все, що є за порогом свідомості. То «стани душі напівсвідомі і несвідомі». Позаяк кожна людська одиниця має неповторно своє в глибинах душі, то це останнє формує в індивіді «загальне почуття душі», що є, водночас, фактом свідомості та чуттєвої сфери. Для Юркевича вчення про серце – предмет наукового дослідження. Він доводить, що ідея Бога міститься в глибинах людського «Я», тобто в серці людини. Це наводить на аналогії з висновком К. Юнґа про «архетип» Бога в людини. Ідею «архетипів колективного несвідомого» нагадує й твердження Юркевича про серце як таблицю, на якій записаний природний моральний закон.

На відміну від Сковороди Юркевич більш однозначно твердить про визначеність дій, поведінки та пізнання серцем, а не розумом, дискурсивним мисленням. У Сковороди «серце» є і думка, і глибина психічного життя людини. Але це не свідчить про наявність між філософами суперечності у трактуванні серця. В обох воно – осердя «несвідомого–свідомого», «ірраціонального–раціонального» як єдиного духовно-душевного життя людини, нерозділеного чітко на сфери несвідомого та свідомого. Але в обох дискурсивне мислення другоступеневе щодо глибинних духовно-душевних процесів. Містик Сковорода навчає способу, як вчути ці глибини, тобто «серце». Теоретик Юркевич раціонально обґрунтовує зумовленість змісту раціонального мислення «серцем». Незважаючи на різні завдання філософії у Сковороди та Юркевича, їхні вчення звертають увагу на «підвали» нескінченного в людській скінченності, на

зосередження у ній вищих сил, запрошують відкрити в собі цю духовну скарбівню.

Як людина віднаходить себе через свою духовність, так і національна культура віднаходить себе через духовність народу. Наприклад, «шлях до себе» німецької нації йшов через прагнення проникнути в Світовий Дух і пройнятися ним. Це знайшло вияв як у раціоналістичній, так і в ірраціоналістичній філософській традиції, а також у мистецтві, літературі, музиці. І це не просто інтелектуальна, а, передовсім, духовно-культурна традиція. Як німці віднаходять Світовий Дух у духові свого народу, в духові культури, так в Україні вже в кінці XVIII ст. трансцендентне, як «дух народу», знаходить свій конкретний вияв у рідному слові, в любові речників духу до культури свого народу, його історії. «Історія Русів» трактує національних героїв обранцями Бога, що, кличучи націю до свободи, цим виявляють Його волю. Саме сковородинець, а не хто інший, І. Котляревський, «пізнавши себе», віднаходить затиснену в шори українську натуру. Він уперше поставив завдання в національно непритомного «малороса» збудити почуття національної гідності, українську самосвідомість.

За Котляревським, у духовно-культурному житті України пошуки смислу буття, а отож, і пошуки себе, йдуть традиційно через усвідомлення одиницею своєї духовної причетності, спорідненості з національною культурою, що сприймається одиницею як вияв трансцендентного, Богового в людськості. Те, що суголосить в одиниці «духові народу», ця традиція називає голосом серця. Саме стоячи на цій позиції, П. Куліш із болем душі відзначив: «І ширяться по Вкраїні чужі звичаї, що той кукіль у пшениці, і Господь один знає, чи кукіль виглушить пшеницю, чи, може, простреться колись із неба Благотворяща Рука і виполе пшеницю, котру сам Господь засіяв»[93]. Отож, за Кулішем, національна духовність, культура («пшениця») є виявом Бога в народі й надає істотності його існуванню. «Серце» – духовна глибінь людини. Пізнаючи себе, одиниця занурюється в неї, осягаючи свою спорідненість із тим, що йде від Бога – батьківщиною, мовою, культурою. У всіх, кого єднає батьківщина, мова,

[93] *Куліш П.* Григорій Квітка (Основ'яненко) і його повісті // Твори: У 2 т. – К., Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 499.

культура, виявний спільний архаїчний алгоритм світосприйняття. Це позасвідома таємнича сила, що визначає собою як життєвий шлях окремої одиниці, так і історичну долю нації. Саме цей поступ «оказує мирові могущих речників своїх, пророкующих мирові народну духовну самостійність нашу»[94]. Ця світоглядна й культурологічна позиція П. Куліша є духовною основою його поетичної, письменницької та публіцистичної творчості, вона в своїх вихідних пунктах близька всьому Кирило-Методіївському товариству. Саме спільна духовно-культурна традиція об'єднує, на думку Д. Чижевського, і Сковороду, і Юркевича, і Гоголя, і кирило-методіївців. Але ми в жодного з них не знайдемо теоретично викінченої системи онтології, гносеології чи антропології, бо етико-релігійна та естетична інтерпретації смислів буття в неоплатонічній філософській традиції не мають за доконечне конструювати понятєво-логічної філософської системи, як то є в раціоналістичній філософській традиції.

Питання, «кого залічувати до українських філософів, а кого ні» (Т. Закидальський) – не розв'язується способом накладання вимог та критеріїв, правдивих щодо раціоналістичної традиції, на неоплатонічну (тут – «філософію серця»). Таке накладання тягне за собою висновки, що суперечать дійсному впливові української «філософії серця» і всього українського романтизму на духовно-культурний розвиток нації і навіть ставлять під сумнів їх загальнонаціональний статус. На наш погляд, започаткований Д. Чижевським культурологічний підхід до творчості українських романтиків дає змогу окреслити межі, зміст та призначення української національної філософії, означує напрям подальших досліджень як характерних рис, так і критеріїв української духовно-культурної традиції.

* * *

Підсумовуючи сказане, можемо констатувати наступне:

- Матрицею сприймання світу різними поколіннями людей, котра задає смисли існування нації в історичній перспективі, є традиція. Це одне з

[94]Там само. – С. 499.

концептуальних понять для аналізу змісту українських романтичних наративів, яке визначає смисли ставлення до світу кожного, хто ідентифікує себе з нацією.

- Позаяк нація повнокровно усвідомлює себе через національну філософію, що виражає її життєві прагнення й соціально-історичні орієнтири, то базовою засадою в дослідженні світоглядних основ романтичних текстів стає визначення характерних особливостей української національної філософії та її зв'язок зі світоглядними засадами українських романтиків.
- Світоглядною основою українського романтизму стала українська «філософія серця», яка, виражаючи духовно-культурну традицію, постає як етична, етико-релігійна та естетична інтерпретація смислів людського існування. Смисло-образна і символічна інтерпретація смислів існування та місця індивіда в світі й народу в історії вкорінена в духовно-культурну традицію і застосовується преромантизмом та романтизмом як у царині філософії, так і в поезії, літературі, мистецтві.
- Культурологічний підхід Д. Чижевського до філософських учень Г. Сковороди та П. Юркевича виявив подібність їхніх світоглядів, основа цієї подібності – характерні риси й соціопсихічні засади української ментальності. Їх об'єднує спільна духовно-культурна традиція, так само як і М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Куліша, кирило-методіївців – усіх українських романтиків.
- Філософсько-світоглядні засади українських романтиків дозволили їм виробити літературно-філософську позицію, яка полягає в тому, що пошуки смислів буття та самоідентифікація здійснюються через усвідомлення українцем своєї духовної укоріненості в національну культуру та історію. Ця укоріненість має сприйматися в народі і сприймається романтиками як вияв трансцендентного, Богового в українській історії та культурі.

1.3. Народна творчість – міфо-символічне джерело романтичних наративів

Українські романтики розглядають народну творчість як вираз самобутнього життєбачення, що репрезентує себе через міфо-образи та символи народної культури, вкорінені в первісне сприймання світу. Занурення у світ народної пісні, думи, звичаїв, обрядів, оповідей, передань, забобонів дозволило романтикам відкрити буттєві смисли українського світу й на цій основі актуалізувати питання національної ідентичності. Адже будь-який образ-символ народної творчості, що є архетипним утворенням, виражає ту чи іншу модель ставлення до світу, специфіку ментальності народу та особливості пошуку цінностей його буття.

У низки українських дослідників спостерігається жвавий інтерес до символіки народної творчості. Зокрема, до міфо-образів та символів народного світосприйняття в аналізі українських замовлянь звертається М. Новикова у книзі «Українські замовляння» (К.: Дніпро, 1993), до них звертається О.Забужко та Л. Плющ в аналізі творчості Т. Шевченка, Г. Грабович в аналізі творчості Т. Шевченка та М. Гоголя та інші автори.

Для розкриття народної творчості як міфо-символічного джерела в наративах українських романтиків, звернемось, принаймні, до кількох міфо-образів, котрі досить часто зустрічаються в піснях, приповідках, народних переданнях, казках тощо і виражають смисли українського життєвого світу. Зокрема, звернемося до міфо-образу долі і зозулі. Зозуля в народній міфології – символ Долі, одного з визначальних концептів українського світосприйняття. Завважимо, що міфо-образ долі у «Кобзарі» зустрічається 208 разів.Образ зозулі-долі дуже часто використовують поети-романтики, зокрема, Шевченко, як зазначає «Словник мови Шевченка», використовує його з вісьмома значеннями, наприклад: «Утечу, / У ирій знову полечу, / Бо я **зозулею** (*виділення наше*. – Авт.) вже стала…»[95]. Цей образ фігурує в низці українських пісень, він посів стале місце в повір'ях і віруваннях, що сягають доісторичних часів і має дихотомну структуру з низкою

[95] Словник мови Шевченка: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1964. – Т. 1. – С. 292.

значень, що можуть набувати форми опозицій. Зозуля як міфологема, передовсім, сприймається як людська душа і доля, вона – посланець невидимої, трансцендентної сфери, що є над усім і всім кермує, а поєднана з людьми засобом для них досяжним – через тілесність, видимість, у цьому разі через зозулю. Вона – одна з ланок перевтілення всього в усе. Перевтілення для міфічної свідомості є механізмом набування річчю, істотою, явищем нових, часом протилежних значень. Так, зозуля в народній творчості може постати і ворогом, і другом. Вона – жінка, душа, а як Доля – інверсує, перекидаючись у яструба, кібця, орла. Знаменно, що зозуля невмируща, просто змінює себе, перевтілюючись. Вона несе значення суму та вдівства, але вона і провісниця весни, а отже радості, щастя. Її кування віщує як щастя, так і нещастя. «Коли весною вперше почуєш кування зозулі, то щаститиме тобі цілий рік»[96]. Пісня ж виражає кування як провіщення нещастя: «Ох і закувала сиза зозуленька в лузі… / Гей, ох заболіла головонька, / Ще й серденько в тузі. / Гей, гей, ох…».[97] Зозуля як міфологема містить код, що програмує розвиток події в пісні, легенді, баладі, оповіді тощо. Вона провіщає те, що має статися і сповіщає те, що стається, але ще є невидимим, невідчутним для людей. Для міфу часові атрибути не мають значення. Статус існування має все, що відбувається, минуле й теперішнє становлять нерозривну єдність. У теперішній дії вже передвизначено її результат, який можна переживати як у рядках вище цитованої пісні, чи навіть у таких: «Ой летіла зозуленька по Вкраїні, / Гей розсипала злоте пір'є по долині…»[98], або ж у цьому рядку: «Ой закувала зозуленька, закувала…»[99]

Міфо-образ «закувала зозуля » містить одне й те саме значення: це доля твоя побивається в тузі, бо нещастя є тут, воно стається, воно вже триває. Зозуля, як міфо-образ має дихотомну структуру з набором різноманітних значень, що здатні поставати в формі тих чи інших опозицій. Кування зозулі є, воднораз, і голосом Долі, позаяк ця птаха наділена здатністю бути своєрідним трансфером між світом вищих сил – ірієм і світом буденних справ і подій. Тому і Доля, і зозуля

[96] *Булашов Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – С. 364–365.
[97] Українські народні пісні. Родинно-побутова лірика. – К.: Дніпро, 1965. – Ч. 2– С. 266.
[98] Там само. – С. 82.
[99] Там само. – С. 56.

набувають однакових протилежних значень, як-то опозиції «добро–зло», «щастя–нещастя», «багатство–злидні», «радість–горе». У Шевченка – доля–*воля, талан*–доля, доля–*щастя*[100]. Те, що накує зозуля чи що несе Доля, не відвернути, при цьому вона може постати в своєму іншому негативному значенні – як Недоля. «Доля й Недоля ділають по власній волі, не числячись зовсім із бажаннями та намірами чоловіка, до котрого належать»[101]. Як стверджує прислів'я, – «Своєї Недолі й конем не об'їдеш». Народна лексика розмежовує, з одного боку, горе, що падає на людину, бо є виразом Недолі, і, з другого, печаль, як емоційний стан людини, що виходить із її волі: «Коли б тобі горечко та печаль, то вийшов би на вулицю та й кричав». Печаль викричиш, горю ж криком не зарадиш, людина німіє з горя, бо воно спадає на неї невидимою й незбагненною силою, отож, є її Долею. Образ горя-Долі (Недолі) у народному світосприйнятті майстерно передає В. Стефаник у новелі «Вона – земля», що вказує на духовно-культурну тяглість національного життєбачення. Стара селянка буквально німіє, коли її змушують покинути землю-батьківщину, де вона прожила життя, бо розуміє цю доконечність як втрату свого життєвого світу з тільки йому притаманними смислами: «Вона лишила слова свої на вікнах та на золотих образах в своїй хаті, то вони, як пташечки, б'ються на порожній хаті, як сироти»[102].

У народному світогляді Доля не конче постає в образі зозулі. Її предметність багатомінлива, вона може постати жінкою, кицькою, ведмедем, кобилою, собакою, обручем, яйцем, гадюкою тощо. Попри свою мінливість, Доля завжди зберігає свою дихотомну структуру з сукуп'ям протилежних значень: «Піду до річеньки з жалю утоплюся, / Ой, по тім боці моря обизвалась Доля: / Не топись, козаче, бо душу загубиш; / Ходім повінчаймось, коли вірно любиш! / Пішли вінчаться - нема попа дома: / Чи твоє нещастя, чи моя Недоля, / Запрягай, козаче, коня вороного, / Поїдемо вінчаться до попа чужого, / Їхали ми поле, їхали другеє, / На третєє поле стали повертаться – / Став кінь спотикаться / Не їдьмо, козаче, не

[100] Словник мови Шевченка... – С.197.
[101] *Гнатюк В.* Нариси української міфології / Ін-т народозн. НАН України. – Львів, 2000. – С. 167.
[102] *Стефаник В.* Сини // Стефаник В. Кленові листки. Новели. – К.: Дніпро, 1966. – С. 230.

будем вінчаться. / Пішов козак яром, дівка долиною; / Зацвів козак маком, дівка – калиною»[103].

Попри багатоманіття проявів предметності Долі, все ж фактом лишається спорідненість у народній творчості значень лексем долі і зозулі, їхній взаємоперехід і дихотомна структура. «З щастя та з горя зкувалася Доля» – присвідчує це наше твердження народне прислів'я.

На основі розгляду значень міфу зозулі, можемо констатувати, що в народному світогляді міфологема «закувала зозуля» несе однозначний зміст: людина мусить схилитися перед доконечністю долі, терпіти й смиренно зносити невідворотність того, що сталося. На рівні буття індивіда майбутнє сприймається як визначений фатумом життєвий шлях. Тому розумною відповіддю невідворотній Долі для народної психології стає терпіння. У християнстві терпіння набуває значення чесноти, що прибирає сакрального смислу: воно печать, покладена Богом на його обранців. Український преромантизм і романтизм цю печать терпіння і страдництва бере за прикметну ознаку, яку Бог накладає на обранця-індивіда чи на народ і розглядає її як свідчення особливого призначення, що випало на окремого героя чи народ в слов'янській історії («Історія Русів», «Книга буття українського народу»).

Особливість міфологеми «закувала зозуля» полягає в тому, що вона виражає процес, який порушує гармонію між людською одиницею та околом. Лексема «закувала» в оповіді посутньо означає дестабілізацію життя, що внутрішньо переживається як дисгармонія й усвідомлюється у формі знання про порушений **порядок життєвого світу**. (В плані методології це поняття вельми важливе для філософського прочитання текстів українських романтиків).

Зовсім інших значень набуває зозуля в леті. Тут вона вираз туги за рідним: людиною, домівкою, краєм і засобу до них дістатися. Згадаймо, що Ярославна в «Слові...» хоче перекинутися саме зигзицею, аби долинути до Ігоря. Легенда з народних переказів оповідає про жінку, яку було віддано заміж у далекий край, а

[103] Українські народні пісні. Родинно-побутова лірика. – К.: «Дніпро», 1964. – Ч. 2: Пісні про родинне життя – С. 465.

вона перекинулась зозулею й прилетіла до матері[104]. На відміну від міфологеми «закувала зозуля» образ і міфореальність «зозуля в леті» не несе на собі значення невідворотності, а поєднує в собі два протилежних смисли «надію» і «безнадію».

Різнопланові, а то й протилежні смисли міфологеми «зозуля» в українській народній творчості передаються, як і в романтичних наративах, через синхронність подій двох реальностей: міфічної і цілераціональної: «Ой летіла зозуленька / Через гай куючи. / Заплакала дівчинонька / Білу постіль стелючи». Поєднання цих двох реальностей в пісні так само органічне, як і в житті. Пісня лише вказує на глибинну внутрішню усталеність народної психології на саме таке сприйняття світу. Пісенний принцип поєднання міфічної і цілераціональної реальності творчо застосував у своїх українських повістях М. Гоголь (див.: розділ ІІ п. 2.5.: Національна непритомність у художніх наративах М. Гоголя).

У багатозначності міфологеми зозулі, усе ж, на нашу думку, можна віднайти домінантні значення, що є основою певної моделі, схеми поведінки, яка в різних варіантах репродукує себе в поколіннях людей. Для цього звернемося до відомих науковцям народних переказів про зозулю. За одним із варіантів, як елемента великого передання, зозуля вбила свого чоловіка зозула, коли перелітали море, а тому Бог покарав її, і вона не має пари й не в'є власного гнізда, а підкидає яйця в чужі[105]. А тепер спробуємо узагальнити елементи цього змісту. По-перше, він виражає розбрат у родині, що в найзагальнішому підході, якщо йти за логікою психоаналізу Е. Фрома, означає первісну суперечність між материнським і батьківським родом, але можна трактувати і як розбрат усередині спільноти. По-друге, кара за вчинений гріх, яку треба смиренно нести (терпіння як покута за гріх); цей первісний архетип гріха у біблійному варіанті викладено в оповіді про вбивство Авеля Каїном. По-третє, потреба в індивідуальному самоствердженні виражена через вбивство (тут індивідуація здійснюється через опозицію «чоловік–жінка», яка, згідно зі структурною антропологією, є означником вертикальної *структури життєвого світу*). По-четверте, в переказі через міфологему зозулі чітко виділена форма покарання за гріх – жити поза власним

[104] *Головацький Я. Ф.* Виклади давньослов'янських легенд або Міфологія. – К.: Довіра, 1991. – С. 55–56.
[105] *Іларіон Митрополит*. Дохристиянські вірування українського народу: Іст. реліг моногр. – К..: АТ «Обереги», 1992. – С. 72.

домом (позбавлення традиції-спадщини, посутньо втрата самоідентичності) – в українських повістях Гоголя це прочитується як «безрідність».

Зміст викладеного уламка міфу як мотив «кари за гріх», «покути за гріх», «розбрату в спільноті», «братовбивства», «втрати самоідентичності» є наскрізним і визначальним для українського романтизму.

Звернемося до К. Леві-Строса й нагадаємо собі, що справжнє значення міфу в тому, що події міфореальності, які розгортаються, виражають сталу структуру, нівелюючи відмінність між минулим, теперішнім та майбутнім. Але в кожну історичну добу визначена сталою структурою міфу схема поведінки людей прибирає той смисл, який диктується актуалізованими прагненнями, потребами людей певної історичної доби, що й знайшло вираз у наративах українських романтиків.

Для ілюстрації цієї тези звернемося до змісту відомої науковцям Київської легенди й порівняємо її зміст зі змістом наведеного вище переказу: «Тоді не було ні людей, ні землі, ні дерев, ні птахів – і взагалі ніякої живої тварі не було ще на світі, її вже опісля Господь Бог премудрістю своєю створив, благословив і звелів кожній робити свою справу. Одна лиш зозуля поміж птахами, як циган між людьми, ніяк не може осісти на одному місці, у своїй хаті; нема в неї свого гнізда, в чужі гнізда яйця кладе. Отакий їй від Господа, кажуть, заповіт дано, щоб вона не сміла своїм власним господарством жити, а щоб тинялась по чужих кутках і не знала втіхи від своїх дітей»[106]. Згідно з легендою, зозуля виконує заповіт Бога, який полягає в накладеній на неї карі: а) не Сміти жити власним господарством *«на нашій не своїй землі»* (Т. Шевченко); б) «щоб тинялась по чужих кутках і не знала втіхи від своїх дітей». І в переказі і в легенді зміст кари такий самий. У народній творчості закарбувалася саме ця модель здійснення кари тому, що події міфічної реальності на ділі є подіями дійсності, що виражають *межовість існування,* позаяк українці століттями живуть на власній, але не своїй землі і не є на ній господарями. Українці фізично причетні до дійсності, в якій не сміли «власним господарством жити», а Україна «тинялася» по польщах, росіях,

[106] *Булашов Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – С. 99.

угорщинах, австріях і «не знала втіхи від своїх дітей». Ця теза стає відправним пунктом в обґрунтуванні права українців бути господарями на власній землі.

Цілком інші зміст і спрямованість опозицій, ніж міф зозулі, несе на собі міфо-образ народної творчості «поріг». (Т. Шевченко звертається до нього у «Кобзарі» 18 разів[107]). Ця спрямованість досить чітко проглядається, наприклад, у змісті однієї з українських казок. Старезний дідусь-курдупель проситься до хати, але безсилий перелізти через поріг і хитрістю хоче проникнути в оселю. Тому просить, аби один з братів, що саме залишився на чергуванні, його пересадив. Добросердний (за романтиками, це одна з прикметних рис української вдачі) брат так і зробив. У результаті безсилий дідусь обертається на велетня, легко поборює брата, з'їдає приготовану для братів їжу й зникає. Те саме повторюється й на чергуванні інших братів, аж поки останньому з них не вдалося викрити підступну поведінку старого й покарати. У цій казці міфо-образ «поріг» ховає в собі зміст досвіду давно минулих поколінь. Посутньо він несе значення застереження про небезпеку, бо ділить життєвий світ оселі, роду, спільноти на **своїх**, що є в оселі, землі, краї та **«інших»,** які є там, за порогом, і є непроханими «гостями». На українському весіллі до другої половини XX ст. зберігався в деяких місцевостях звичай розпалювати вогонь на лінії воріт перед приходом молодої в дім молодого: «Як зачують родичі молодого, що він їде вже з молодою додому, то вони його стрічають. В воротях запалюють куль соломи»[108]. Вогонь тут – символ предка-охоронця, який не пропускає «чужого» в родинне коло, тому молодий має внести молоду на руках. На весільній забаві спочатку частують усіх званих гостей, яких приймають за своїх, а пізніше гостинний господар частує й тих «інших», «*запорожців*», що прийшли на весілля непрохані й стоять за порогом як **межею**, яка відділяє «своїх» від «інших». Ця межа в структурі життєвого світу між «нами» і «ними» є необхідною умовою існування кожної культури: «Людство починало з *границі*. Але й з великої символіки *центра* »[109]

[107] Словник мови Шевченка… – 127.
[108] Весілля: У 2 кн. – К.: Наукова думка, 1970. – Кн. І. – С. 131.
[109] *Новикова М*. Маргиналы: Крушители и хранители // Міфи та місія. – К. : Дух і літера, 2005. – С. 98.

Зміст застереження, що його містить міфо-образ «поріг», полягає в тому, що «інший», котрий за порогом, є «інакший» а то й «чужий», якого належить розпізнати за характерними рисами; у казці прикметною ознакою «чужості» є незвично малий зріст і борода прибулого. Кара ж за вчинене зло на нього спадає у формі защемлення бороди. Вона виказує в чужинцеві ворога. Прикмета ворожості ховається, вбираючи на себе личину «інакшості»: він не такий як ми. Тому ворога треба вміти впізнати. Наявність чужого як ворога завжди є вагомим чинником у солідаризації «своїх» і важливим засобом самоідентифікації. Мотив цієї казки ми зустрічаємо у романтиків і, зокрема, у «Страшній помсті» М. Гоголя. Там присутній і міфо-образ «поріг», і «ворог-чаклун», що прибрав подобу козака, а тому початково його сприймають як «іншого».

Характерною особливістю «межі» є те, що на «межі» (на марґінесі) може опинитися існування «свого», котрий або усвідомлює свою межовість, або ж ні. Поняття «межі» методологічно важливе в аналізі української ідентичності як доби Романтизму, так і сучасності.

Виокремлені вище опозиції життєвого світу – «ми–вони», «свої–інші», «свої–чужі» – є конструктами колективного досвіду сприймання і ставлення до світу різних спільнот. Проте в кожній окремій спільноті вони виявляють себе специфічно і цей вияв, впливаючи на перебіг подій, зумовлює й характерні риси майбутнього. Так само специфічно виявляє себе в кожного народу й принцип індивідуальності. Індивідуалізм українця відмінний від його прояву, наприклад, у німця, чи поляка. Аби виявити його специфіку, звернемося до змісту зразків народної творчості, в яких виразно проявляється модель сприймання світу, котру можна передати такими двома концептами: «Все існуюче поміж себе рівне» і «Кожне існування індивідуалізоване»: «Перша часточка – світаннячко раннє, / Другая часточка – сонце праведненьке, / Третяя часточка – дробен дощик... сіє...» І кожне стверджується через індивідуацію: «Світаннячко каже: – Нема понад мене.../ А сонечко каже:- Нема понад мене... / Місяченько каже: – Нема понад мене...»[110]. При цьому кожне окреме існування стверджує себе через задоволення

[110] Золотослов. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 51.

необхідних життєвих вимог: «Всяка всячина любить вигоду як чоловік, як скотина, як зерно»[111]. У міфологічному світосприйнятті усі речі рівнопорядкові, але кожна має свій незбагненний людським розумом, ірраціональний зміст. Індивідуація кожного існування не створює між ними конфлікту, навпаки, поміж ними панує гармонія, і в світі панує порядок та лад, тобто світ самоствердж ується як космос, завдяки внутрішній недосяжній розумові ірраціональній основі будь-якого існування.

Вірування в те, що «все існуюче поміж себе рівне», є міфологемою, зі змісту котрої випливає, що кожне існуюче може інверсувати в будь-що інше, наприклад, людина чи частини її тіла можуть постати в тілесній оболонці будь-чого: «У морі вода – моя кровонька, у лузі трава – моя косонька..., / де косоньки впали, там зороньки стали...»[112]. Вода, трава, зороньки тут не просто рівні між собою, вони є трансформацією людини в інше існування.

Та сама перевертенська логіка властива й «Слову про похід Ігорів», конкретні прояви якої наш сучасник сприймає лише як поетичні засоби автора твору. «Въщии пърсты» Боянові перетворюються у десять соколів, струни гуслів він обертає у «стадо лебедъи». Всеслав-князь «изъ Києва дорискаше до куръ Тмуторканя, великому Хръсови вълкомъ путь прерыскаше». Інверсія і подія взаємопов'язані. Всеслав перекинувся вовком, аби встигнути до сходу сонця– Хорса і тому перегнав великого Хорса й перебіг йому путь. Князь Ігор обертається горностаєм, білим гоголем, сірим вовком, соколом: «Коли Игорь соколомъ полетъ, / Тогда Влуръ влъкомъ потече»[113].

Тепер придивимося уважно до мови преромантика Сковороди: «Що є Лотова дружина? Слід. Куди вона тебе веде? – Туди, куди сама йде. Йде туди, куди дивиться. Куди дивиться, там її думка. Вона оглянулася в Содом. Дружина і Содом є те саме. Содом означає те, що є таємниця. Ось куди дружина привела – в Содом. А Содом же куди веде? Туди, куди дим сходить. Дим його сходить у небо. Дим його піднісся в небо. Дим, чад, дух, думка, сенс є те саме»[114]. Принцип

[111] Українські народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 33.
[112] Золотослов… – С. 13.
[113] Слово о полку Ігоревім та його поетичні переклади й переспіви в українській літературі / О. Мишанич. – Б.в.: Акта, 2003. – С. 6.
[114] *Сковорода Г.* Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія… – С. 33–34.

рівності всього існуючого й у Сковороди, і в міфо-епічній ментальності має однакову логіку. Це логіка **символів**. Спільним як для речей, так і для людини є таємниця. Вона їх зближує таким чином, що людина стає причетною до кожної речі й до всякої плоді. Таємниця людини – це її «безодня».

Світ речей як у фольклорі, так і в Сковороди постає в площині вияву та надавання речам конкретних смислів. Усе ж у Сковороди і в народному світогляді найбільшу таємницю світу становить Біблія, її істинний зміст схований у словах і подіях, які вона описує. За народним світоглядом у Біблії «весь світ зав'язаний і зв'язаний: її ніяк не можна прочитати, а якщо й хто напружиться, схоче пізнати все, що в ній є, неодмінно з глузду зсунеться. Письменним людям особливо треба остерігатися Біблії, тому що в ній є такі слова, які, справді, можна читати; та з-поміж них є такі, яких ніяк не годиться вимовляти»[115]. Виявляється, здоровому глуздові не осягнути справжній зміст Біблії. Таємниця речей і всієї плоді захована в таємниці Слів. Якщо людина не може проникнути в позакрай речей, то тим більше не здатна заглянути в їхню істину – Слово. Тепер порівняємо з цим поглядом на Біблію позицію Сковороди: «Біблія є брехня, і шал Божий, не тому, щоб вона брехні нас учила, але тільки в брехні накреслила сліди й шляхи, які повзучий розум наш зводить до піднесеної правди»[116]. Істина слова Божого недосяжна розумові. Межею ж його розуміння є символ. Звернення до символів означає визнання людської неспроможності проникнути як у таємницю людини, так і в сили, що існують поза нею. Але символ водночас і єдина можливість для людини відслонити завісу таємничості речей. Він є ключем до скарбівні смислів речей, яка знаходиться в людині у сфері несвідомого.

Логіка символів змушує підходити до речей, подій, явищ з позиції пошуку в них особливого смислу, котрий надає життю сенсовності, впорядковує його плин таким чином, що в центрі лишається власне «Я». Смисли подій, речей не мають значення поза Ego. Повернемось до фольклору: «Місяченько каже: – Нема понад

[115] *Булашов Г.* Український народ… – С. 96.
[116] *Сковорода Г.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis… – С. 9.

мене, сонечко каже: – Нема понад мене»[117]. І якщо все існуюче рівне й різне між собою, то й нема нічого над кожну конкретну людину.

Із сказаного вище випливає, що у міфологічному дохристиянському світогляді світ впорядковується людиною за допомогою міфо-образів. Формою впорядкування світу є міф. **Центром** світу постає людина, проте не як особистість, а об'єктивований колективний абстрактний досвід, трансформований у міфо-образну форму.

Міфо-образи відтворюють елементи міфу, які вказують, що в змісті колективного несвідомого наявний образ єдиної основи всього існуючого, що визначає містичну причетність людини до землі й середовища, де вона живе, до людей, серед яких зросла. На думку Е. Фрома, ця ментальність була панівною в епоху матріархату. В ній «усі люди рівні, бо всі вони – діти матерів і кожне з них – дитя матері Землі»[118]. Для Сковороди цей образ постав у формі ідеї Єдиного. Спираючись на слов'янську міфологію, можна припустити, що єдина основа поставала в образі Роду, Мокоші, Перуна тощо. Важливе те, що такий образ стає основою інтеґрації людей в конкретну спільноту.

Цю основу з боку механізму її функціювання сприймають як життєву силу, що утримує на собі й проймає собою як нерость, рослинність, так і всяку плодь. Ця життєва сила в кожній речі надає їй призначення і конкретного смислу. Лише вона спроможна перевтілити одне в інше. Позаяк вона в кожному існуванні виявляє себе в іншому в своєрідній тілесності, то, привласнивши тілесність іншого у тій чи іншій формі, можна використати силу іншого, сховатися за нею, знайти у ній захист. Може використати її той, хто «знає». Той, хто «знає», набуває в народі статусу «знатника», відуна, волхва, чаклуна, характерника тощо. В українській мові знатний означає і надзвичайний, і той, хто належить до знаті.

Лише особливе знання відуна-волхва дозволило побачити зв'язок між смертю князя Олега та його конем. Боян у «Слові...» – віщий, йому судилося розливатися думкою по Дереві життя й відати долі князів. Про що співав, те й збувалося. У цьому розумінні княжі долі залежали від відуна Бояна, бо він – внук

[117] Золотослов…– С. 149.
[118] *Фромм Э.* Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 272.

Волоса. Людське «хочу» не повинне насмілюватися чинити спротив волі вищих сил. Самовільне Ігореве «Хощу-бо копие приломити конецъ поля Половецъкого» обертається проти нього бідою. І ця біда присутня у всій природі ще перед його походом. Поза людиною існують сили, що визначають людські дії і їх наслідки. Тут потрібен знатник, відун, щоб їх угледіти: «Уже бо бъды, его пасетъ птицъ по дубию, / елъци грозу въсрожатъ по яругамъ, / орли клектомъ на кости звъри зовутъ / лисици брешуть на чръленыя щиты»[119].

Гнів Стрибога не оминув Ігоря. Карою йому була втрата війська: «Се вътри, Стрибожи внуци, / въють с моря стрълами на храбыя плъки Игоревы»[120].

Бути знатником означає – бути скрізь, бути нічиїм і завжди бути з іншим, як мисливець зі здобиччю. А вся життєва гра, увесь смисл бути мисливцем – це бути невидимим, перебувати поряд зі здобиччю, жертвою. Це форма розчинення у всьому, як розчинена у всьому життєва сила. Найспритнішим мисливцем у народній міфології, є смерть. Вона завжди десь поруч і лише вибирає потрібне місце та час. В українському вертепі смерть є постійною дійовою особою. Вона полює за силою в людині і в цьому розумінні є мисливцем. У стародавньому східнослов'янському обряді кремації усім процесом спалювання керувала перестаріла жінка, яка вособлювала смерть[121]. Смерть з’являється на очі, коли гру в полювання закінчено. Вона не лише мисливець, але й свідок. Смерть є свідком як народження (смерть як дійова особа в вертепі), так і зникнення людини (смерть в обряді кремації). Вона свідок виходу людини з основи всього існуючого і занурення в основу. Занурення є **перехід** (своєрідна інверсія)**,** а не ліквідація життя. Життєва сила є доти, доки є основа існуючого – Єдине. Смерть як мисливець не полює за життєвою силою, вона полює за її конкретним переходом, який лише одна з незліченних форм життєвої сили.

В українській духовній культурі смерть – це і таємниця, і нерозгадана загадка життя, і неминучий фінал для всього живого, і приреченість, що висить над людиною, як зашморг над братами у новелі В. Стефаника «Басараби». Таке

[119] Слово о полку Ігоревім… – С. 9–10.
[120] Там само. – С. 12.
[121] *Боровский Я.Е.* Мифологический мир древних киевлян. – К.: Наукова думка, 1982. – С. 92.

бачення смерті наочно демонструє монолог смерті в українській інтермедії XVIII ст. «Смерть, воїн і хлопець»: «Отъвож і я тут, смерть, завитала, / Жеби -м ся с тобою, воине, спробувала, / Самсон был надній, / [Соломон] мудрій, / А я над Самсоном силнъйша, / А над Соломоном мудръйша»[122].

В українській духовній культурі приреченість людини на смерть є її приреченістю на життя. Смерть і життя рівнозначні. Це виражає не тільки філософія Г. Сковороди. Таке сприймання смерті та життя характерне для української духовності взагалі. Його експресивно виразив у своїй новелі «Новина» В. Стефаник: «Гриць Летючий утопив у річці свою дівчину. Він хотів утопити й старшу, але випросилася». Так зробив, бо йому раптом відкрилося – життя, яке чекає на його дітей, і їхня смерть рівнозначні: «Мерці» – і напудився так, що аж піт його обсипав». Смерть видалася йому гіднішою людини, ніж життя, яке мають жити його діти. «Дєдику, не топіть мене, не топіть. – То як си просиш, то не буду, але тобі би ліпше...»

Слід зазначити, що в Стефаникових новелах смисл життя полягає в постійному його творенні. На творчості Стефаника добре ілюструється риса української культури – в дії, творчості людина поновлює своє народження. Кожне нове народження є саморозгортанням і самостворенням свого „Я”. Отож, мав рацію Е. Фром: людина помирає, не встигнувши повністю народитися. Тому смерть – це і горе, і пісня життя. У новелі «Басараби» Стефаник звертається до образу смерті, що в українській духовній культурі знайшов вираз як «чужа молодиця». Цей образ талановито обіграв І. Ільченко в художньому творі «Козацькому роду нема переводу, або козак Мамай і чужа молодиця». У новелі Стефаника смерть постає в образі красивої звабливої жінки. Цей образ не дає спокою кожному з братів. Шлях до її принад надає життю сенсовності. А насправді шлях до неї закінчується зашморгом. Образ «чужої молодиці» містить одночасно смисл життя і смерті. Образ «чужа молодиця» для чоловіка – перелюб (гріх) і разом з тим вияв сили і краси життя. Кожний із братів буцім хоче оволодіти красою й пізнати смак життя, а на ділі перемагає всесильна смерть.

[122] Українські інтермедії XVII–XVIII ст. – К.: Вид-во АН УРСР, 1960. – С. 192.

Мотив боротьби зі смертю виражає й уже згадана інтермедія. Воїн впевнений, що він сповнений життєвих сил, могутній у своєму мистецтві перемагати. Але виявляється, що для людини важливий не фінал, він наперед визначений, а сам поєдинок зі смертю. На цьому моменті наголошує й Олександр Олесь: «Вояче – брате! Рідний мій, / Сховай свій меч під головою.., / Загоїш рани, підеш в бій, / Поб'єшся з смертію самою».

Герць є дія, дійство, й у ньому незримо присутня смерть. Це в класичній формі і виражає український вертеп. Вона є застереженням кожному: «Слава й багатство проминуть, варто лиш косою замахнуть»[123].

Ще з дохристиянських часів для української духовної культури смерть як перехід в основу всього існуючого засвідчує універсальний зв'язок усього з усім – матеріального й духовного, досвідного й трансцендентного, реального й ірреального. Цей погляд на життя і смерть ґрунтується на вкоріненому в народі, попри практичне прагнення впорядкувати окіл, переконанні, що й нас, і світ поза нами поєднує Вища сила, яка впливає на плин подій і визначає долю кожного, котрий є її конкретним переходом. У Сковороди це лише зовнішність, видима плоть, полова, а все розмаїття плоді «есть ложь непостоянна и обманчива»[124]. Людина хоче дістати силу, що захована в речах і плоді, вона для них і мисливець, і смерть, але, передовсім, повинна пізнати у собі «істинну людину», за Сковородою, або, за міфологічним світоглядом, набути спеціального знання, зробитись «знатником», відуном і цим стати причетною до вищих сил. Той, хто набуває такого знання, стає причетним до таємниці речей. При цьому набуте знання може мати позитивне або негативне забарвлення, тобто бути «білим» або «чорним». Знаменно, що романтик М. Гоголь звертається до образу чорноти душі. За Сковородою, у людини є світла і темна безодня, той, хто осягнув у собі вічне й нескінченне, відкрив у собі «чисте серце» – джерело світлого знання, тобто світлу безодню.

Шлях до світлої безодні людини («чистого серця») – це її самоідентифікація з вічним і нескінченним – з національною духовністю. Адже «чисте серце» – це

[123] Вістку радісну несемо. Вертепи та віншівки. – Львів: Свічадо, 2000. – С. 43
[124] *Сковорода Г.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis… – С. 9.

нескінченність духовного світу на противагу нескінченності матеріального світу (materia aeterna!) – «матеріальному брудові». Питання національної самоідентичності для України кінця XVIII ст. раціоналізується у формі ідеї нації («Історія Русів»). А через національну культуру, епос, фольклор, історію народу наповнює новим змістом суспільне життя. Воно набуває цілком нової сенсовності як у просторових, так і часових вимірах у XIX ст. Для представників українського Романтизму ідея нації вособлює першосмисли, які і в подальшому часі постають основою самоідентифікації індивідів. З цього приводу згадаємо влучну заввагу К.Юнґа: «Немає жодної істотної ідеї чи погляду поза їх історичними прообразами. Всі вони, зрештою, сягають архетипних праформ – це їх підложжя, їхні образи виникли в той час, коли свідомість ще не думала, а сприймала»[125].

Процес віднайдення смислу існування, за Юнґом, неможливий без індивідуації, психічного процесу ствердження власного Я через відділення себе від соціальних масок. Індивідуація є переходом несвідомого у свідоме в формі виділення, протиставлення себе навколишньому світові. Із цього погляду формула «Все існуюче рівне між собою», виявляючи субстанційний принцип життя, містить визнання самодостатності будь-чого існуючого. А кожне самодостатнє соціальне буття має свої особливості індивідуації на кожному культурно-історичному відтинку.

У цьому плані характерним для Європи і, зокрема, України XVIII ст., є те, що процес індивідуації проходить у формі витворення такого соціального феномену як особистість, тобто індивід прагне ствердитись саме своїми соціально-культурними якостями. Щоправда, у своїй первісній основі індивідуація – відпорна реакція індивіда на намагання колективу підпорядковувати його волю волі спільноті, а в такому вимірі її можна розглядати як своєрідний прорив індивіда до свободи. Адже саме колективній волі слугує спочатку табу, пізніше – звичаї і традиції. Вони виробляють безумовну вимогу до індивіда: «Так мусять чинити всі». У традиційному суспільстві індивід її сприймає як необхідний закон співжиття. Але в кожному суспільстві протилежності «індивід–спільнота»

[125] *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988. – №1. – С. 147.

співіснують у рівноважній єдності. Залежно від історичної доби і суспільного ладу індивіди виявляють при цьому різні межі власної свободи.

У Новому часі опозиція «індивід-спільнота» переростає у суперечність «особистість–суспільство», що постала на основі своєрідної індивідуації, яка раціоналізувалася у принцип індивідуальності, але її зміст укорінений, якщо йти за Леві-Стросом, у праобрази архаїчної доби з усталеною символікою, яка для кожного народу своя, специфічна. У ній пріоритет віддається або волі колективу, і тоді кажуть про колективізм як психологічну рису нації і принцип взаємин у спільноті, або – одиниці, у цьому разі в нації виробляється така психологічна риса і принцип взаємин, як індивідуалізм. Загальновизнано, що індивідуалізм – одна з істотних рис психології українців. Позаяк ця риса виявляється через опозицію «я–інші» у формі «індивід–колектив», то виникає питання про її міфотворчі витоки й прадавній символічно-образний вираз такого конфлікту.

Для цього проаналізуємо «уламок міфотексту», що дістав назву «Про перший вік творіння»: «Колись, ще за першого віку творіння, за старих людей, миша й горобець засіяли разом просо. Коли вони зажали просо, то стали ділитися, та й не помирилися. Стали вони битися, стало збиратися всяке птаство і всякі звірі. Як почали тоді битися птахи зі звірами. Та хоч і подолали, зате й самі побилися. Тільки один птах «вийнявся», який і добив усіх звірів...»[126]. Зрозуміло, що цей текст належить піддати інтерпретації, хоча можливо він у процесі мандрів через віки і зазнав істотних змін. І все ж у плані надавання пріоритету в опозиції «індивід–колектив», передовсім, виділимо такі два моменти: а) «засіяли разом», «стали ділитися», «стали битися» б) «тільки один птах «вийнявся», який і добив усіх звірів». Другий мотив тексту виражає процес індивідуального самоствердження, що супроводжується означенням смислу всього «творіння». Виявляється в кінці легенди, що птах, який переміг, мав світове яйце (в українських казках «яйце-райце»). Чи не в тому секрет його перемоги? Світове яйце в індоєвропейській міфотворчій традиції символізує Всесвіт («Калевала») і творчу силу (ведична космогонія). Космогонічні мотиви мають і українські

[126] *Булашов Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – С. 68.

писанки. Таємничого смислу набуває і прохання не розбивати яйце («Рігведи», «Упанішади», а в українців «яйце-райце»). Уважніше пригляньмося до позиції «*стали битися*». Чому саме – миші та птахи? Удаймося до слов'янського міфологічного світогляду. Миша-щур, і птах-щур є душами померлих пращурів, що покинули тіло по їх смерті. Вони пішли в світ вищих сил і продовжують жити як «тамті» сили. Кого ще можуть репрезентувати птахи? Очевидно, сили неба, а саме – бога неба Перуна. А миші, звірі репрезентують сили землі, які уособлює Мокош. Птах, що «вийнявся», ймовірно, є орел, бо саме орел у слов'янській міфології є птахом Перуна. Світове яйце, за міфом, належить богові неба. Якщо спиратися на висновки досліджень І. Я. Бахофена та Л. Г. Моргана щодо розвитку релігій від материнських до батьківських та на інтерпретацію на їх основі символів Е. Фромом, то можна витлумачити міфологему «*стали битися*» відповідним чином. У міфологічній свідомості вона символізує змагання двох первісних моделей життєвих засад – матріархату й патріархату. Патріархат, що уособлюється Перуном, на перше місце ставить підпорядкування загальному, культивує порядок, закон, правило. Це на рівні рефлексивного мислення у широкому загалі закріплюється як сила звичаїв і традицій. Для матріархату ж характерний принцип: «*Все існуюче рівне між собою*», який випливає, згідно з Юнґом, з архетипу Роду, де всі є діти єдиної матері. Отож, «стали битися» уособлює війну Перуна (патріархат) проти Мокоші (матріархат), небесних сил проти земних, що є і війною пращурів між собою. У кризові історичні періоди, якщо послуговуватися образами-символами наведеного міфу, міфологема «*стали битися*» витісняє на другий план потребу єднання, те, що уособлюється в міфі позицією «*засіяли разом*». Таким чином, архетип Роду включає в себе дві протилежні «вимоги»: водночас і бути рівними (що є умовою **єднання**), і бути кожному самим собою, тобто відрізнятися від іншого («*стали ділитися*»), це може призвести до **розбрату** в спільноті (у міфі – «*стали битися»).* Матриця колективного співжиття – «єднання–розбрат» тяжіє над українцями впродовж усієї їхньої історії і стала предметом осмислення в наративних практиках українського романтизму: «Ми досі зберігаємо характер давніх пустельників

печерських або дейнек запорозьких: «Ой, горе, біда мені. / Що не вкупі брати мої!» – співає українець, а сам найпершим же забився в хутірську глушину…»[127], – констатує П. Куліш.

Повертаючись до змісту легенди, відзначимо, що його стрижневим центром є індивідуація, у ній наголос ставиться на вивищенні одного над рештою, але немає й натяку на вимогу до індивіда підпорядкуватися загальному, волі колективу. Цю вимогу можна передати формулою: «Чини як усі», що вказує на підпорядкування одиниць цілісному колективному організмові і посутньо означає пробудження соціальності. Саме колективістська свідомість формує світ раціональної доконечності понять, закону й упорядкованості. Світ раціональної доконечності відтісняє мову смисло-образного сприймання на другий план, на, так би мовити, нелегальне становище. Попри це, можна говорити, що людина має не лише дві мови, дві логіки, але й **два світи**. Все ж їх статус у житті людини доби Модерну далеко не одного порядку. Цивілізація заслонила людині чуттєво-символічний зв'язок з природою, на якому наголошує Романтизм, а ту емоційну енергію, що давав цей зв’язок, загнала глибоко в «підвали» психіки. Вирішальну роль у житті людини Модерну відіграє сфера свідомості, а в ній рефлексивне мислення. Усі свої дії вона мотивує, пояснює, будує на основі цілераціонального підходу до дійсності. Найпоширенішим у сучасному суспільстві типом соціальної дії є саме цілераціональний тип (М. Вебер). Зрозуміло, людина не хоче визнавати залежності від тих «сил», які не можна раціонально пояснити чи проконтролювати. Одначе, попри всю свою раціональність, людина, вважає К.Юнґ, є «бранцем» сил, що перебувають поза її контролем» [128]. Ці сили прориваються у світ здорового глузду принаймні через творчість художника, поета, письменника і, що характерно, не лише доби Романтизму. Так, у О. Довженка людина може порозумітися з річчю, твариною, птахом тощо і навпаки. Ось «роздуми» коня: «Учора, коли загруз я з возом у калюжі, і він трощив мене пужалном і носаками, і кричав, роззявивши рота, як лев, поміфив я в його очах страждання, та таке палке, бездонне глибоченне, – куди там наше! І я

[127] Куліш П. Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка – 2000. Наш край. – К.: Довіра, 1993. – Вип. 6 (8). – С. 140.
[128] *Юнг К. .Г.* Подход к бессознательному // Архетип и символ. –М.: Ренесанс, 1991. – С. 76.

подумав: і тобі болить, проклятий бідний чоловіче»[129]. Або інший фраґмент: «Ворона знала кожного з нас, як облупленого, бачила – хто чим дише і чого хоче». У підвалині народного світогляду живе переконання, що і нас, і світ поза нами поєднує містичний зв'язок, який зрештою визначає плин подій і долю як окремих людей, так і цілих народів. Саме виходячи з такого зв'язку, ворона у Довженка «накаркала такого дощу й грому, що погноїла все сіно»[130]. Саме послуговуючись цим зв'язком, ворожка замовляє від вроку: «Помагаєш, вода явлена, очищаєш, вода явлена і луги, і береги, і середину...». У XII ст. образно-символічне сприймання світу було невід'ємною складовою світогляду наших предків: «О Днепре Словутицю! / ...Възлелъи, господине, мою ладу къ мнъ, / а бых не слала къ нему слезь на море рано» / «Свътлое и тресвътлое слънце! / Всъмъ тепло й красна еси! / Чему, господине, простре горячюю свою лучю / на лада вои, / Въ полъ безводнъ жаждею имъ лучи съпряже, / тугою имъ тули затче»[131].

Сфера дискурсивного мислення, яка виформовує доцільну впорядкованість навколишнього середовища, та сфера символічно-образного сприймання-вірування, поєднуючись між собою, витворюють цілісність життєвого світу людини. У ньому є місце як спільноті (рід, на-рід), що встановлює межі діям, вчинкам індивіда, так і окремій одиниці, яка самоствердкується через індивідуацію. У кожній спільноті своєрідність опозиції «я–інші» у формі «індивід–колектив» витворює ту міру соціально-психологічних взаємин у спільності, за якою, з одного боку, стоїть така крайність як зоологічний індивідуалізм, а з другого, – конформізм, що межує зі стадністю. Домінування в національній психології колективістського первня, коли індивід підпорядкований інтересу спільноти, посутньо не знає свободи, веде до трибалізму (К. Поппер).

Домінування індивіда в опозиції «індивід–колектив», натомість, веде до формування індивідуалізму як принципу взаємин у спільноті, де стосунки між індивідами базуються на змаганні й визнанні самоцінності іншого. В українців ця

[129] *Довженко О.* Зачарована Десна // Довженко О. Вибрані твори. – Одеса, 1976. – С. 59.
[130] *Довженко О.* Зачарована Десна... – С. 59.
[131] Слово о полку Ігоревім... – С. 38–39.

риса виявна ще й у прагненні віднайти душевний спокій в усамітненні, в єднанні з природою тощо. Прикладом є життя і творчість Г. Сковороди. Мету життя та філософії він вбачає в тому, «щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам яко голові всього. Коли дух у людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то все є світлим, щасливим, блаженним»[132]. Він прагнув цього «миру душі», але шлях до нього вбачав у відмові від незмірного обсягу людських бажань, у поєднанні високих прагнень зі вкрай спрощеними тілесними вимогами. Роздумуючи над стилем життя Г. Сковороди, закономірно постає питання: чи можна говорити про цілісність внутрішнього світу людини, яка втікає від світу в свою суб'єктивність? Втеча, безумовно, означає неприйняття існуючої дійсності, означає пасивний протест. Сковорода не зраджує батьківщину й не прислужує її поневолювачам, як це робить Т. Прокопович і десятки інших речників «київської науки». Підкреслену незалежність він подає як вияв особистої свободи і вельми втішений з того, що світ неволі й неправди його не зловив. Усе ж наголосимо, що внутрішнє прагнення вивищитися, бути цілком іншим, є домінуючим у стилі життя Сковороди.

Цей порив до вивищення – характерна риса української людини. У «Слові о полку Ігоревім» таке прагнення притаманне і князю Ігорю. Воно знаходить зовнішній вияв у шуканні особистої слави. Вона понад усе. Та й усіх чотирьох князів Ольговичів об'єднує прагнення виступити на половців не для оборони спільної батьківщини, а для задоволення власних амбіцій. Руська земля для них – це спільне добро, а не Вітчизна в нашому розумінні. Міжусобні війни князів є виразом індивідуації в формі ствердження за рахунок добра (землі) брата. Та й руські вояки йдуть у бій не за свою вітчизну, а шукати «*себъ чти, а князю – славы*». (Своєрідний середньовічний патріотизм не має нічого спільного з національною свідомістю). Знаменно, що в ментальності доби Київської Русі (аби тільки в ній!) зміст міфологеми «*засіяли разом*» заступила інша – *«стали ділитися», «стали битися»*, тобто **розбрат** заступає **єдність.**

[132] *Ковалинський М.* Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 465.

Як кожна історична доба в підґрунті своїх пріоритетів має ті чи інші міфи, так і життєвий світ окремого індивіда в своїй основі має міф, який пропорційний власній культурі, освіченості, стану духовності, соціальному статусу. Міф преромантика Г. Сковороди виражений вірою в те, що він не від світу цього, а «пришелець»: «У якій землі пришлець, тої землі й син»[133]. Він той, кому відкрилася невидима основа Слова – його символ, він знатник, провидець. Згідно зі «Словом о полку Ігоревім», від іншого світу є й Боян, він віщий, відун, що розкриває смисли світу і має провидчу силу.

Мова творів Сковороди, його сприймання світу вказують, що в нього вихлюпнула назовні загальнонаціональна потреба пізнати себе, як на рівні спільноти, так і окремого індивіда. Форму самоствердження у Г. Сковороди як «втечу від світу», безумовно, можна трактувати і як реалізацію особистої свободи за умови, коли її не можна зреалізувати в дійсності. Із цього боку духовний світ Сковороди запліднений суперечністю попри позірну цілісність, що випливає з мети його філософії, та органічного поєднання творчості і життя: філософувати – це жити, а жити – це філософувати.

Принцип «пізнай себе», у розумінні «занурся у свою духовність», однозначно виводить на **світоглядну позицію Романтизму**, який духовність бере як ментальність нації, що пізнає себе в історико-культурних коренях. Така світоглядна позиція українських романтиків націлювала на соціальну активність, на вихід із внутрішньої замкненості. Для романтиків соціально активний індивід вбачає себе обранцем Бога, бо йому відкрився шлях, на якому його нація пізнає у собі Бога, пізнає себе як самодостатній організм, не підпорядкований чужим народам. Для обранця Бога, чи то героя доби Романтизму знаменним стає відкриття, яке сприймається як об’яв: формою існування Бога, нації і людини є свобода. Філософською підвалиною цієї позиції для українського романтизму стала філософія Сковороди, незважаючи на те, що сам Сковорода, стверджуючи як моральний ідеал зріднену працю, уникає соціальної активності, при цьому добре усвідомлюючи якої «землі син». Підносячи Б. Хмельницького до символу

[133] *Сковорода Г.* Наркісс… – С. 165.

свободи («De libertate»), він буцім не бачить і не чує наслідків політики Єкатерини II щодо України. Хтось під кінець XVIII ст. концептуально обґрунтовує природне право нації на свободу й пише «Історію Русів», а Сковорода «тікає від світу», намагаючись досягти «миру душі». Все це дає право стверджувати: штиб життя Сковороди й преромантизм його філософії суперечать одне одному і більше говорять про намагання забутись, аніж про досягнення ним «миру душі». Якщо згідно з логікою міфологічної символіки поведінка Сковороди розкривається як архетип індивідуації, то з позиції рефлексивного мислення – як типова раціоналізація, що виправдовує усунення від соціального життя. Така поведінка є самообманом роздвоєного світу й розірваної свідомості. Таким є не лише Сковорода. Як свідчить історія, у більшої частини української інтеліґенції прагнення ствердити особисте «Я» домінує над вимогою підпорядкувати його інтересу нації, національної держави.

Сковорода не прагне заглибитися у проблеми зовнішнього світу, хоча для нього він не перестав існувати як реальність. Сковорода і князь Ігор близькі тим, що *переймаються собою*, а не реальними потребами соціального життя. Такий психологічний феномен у психоаналізі дістав назву індивідуального нарцисизму. У Г. Сковороди твір «Наркис» має підзаголовок «Разглагол о том: узнай себе». Тут «пізнай себе» Сковорода вживає не лише як «заглибся в себе, у своє єство», але й живи собою, переймайся не навколишньою дійсністю, а своїм Я: «Переймається єдино собою. Єдине є йому на потребу»[134]. Повнота зв'язків зі світом замінюється глибинно найповнішими, але замкненими на себе внутрішніми переживаннями. Наркис «палиться, розпалюючись жаром кохання, заздрячи, розпачується, кидається і мордується, уласкавлюється, піклується, поголосить усіма поголосами, а не про загал же, ні про щось пусте, але за себе, про себе і в себе»[135]. Ті ж самі муки приймає й давньогрецький міфічний Наркис, але для нього це кара, що позбавляє його життя наповненості зовнішнім світом. Коли людина ізольована від зовнішнього світу, її життя позбавляється смислу. Тому так бояться люди бути ув'язненими, це страх замкненого на себе

[134] *Сковорода Г.* Наркісс... – С. 154.
[135] Там само.

соціального простору. Причина самолюбства міфічного Наркиса – це присуд Афродіти за погорду до краси і принад світу. Причина самолюбності Сковородинського Наркиса – це внутрішнє огорнення всього його єства несвідомими імпульсами, які породжують у ньому муки переживань. Саме в стражданнях відкривається йому особливий смисл його самолюбності. Муки Наркиса подібні до страдництва засновника Києво-Печерського монастиря Антонія і «заточеника» І. Вишенського. Муки переживання, що спричинені любов'ю до себе, привели Наркиса до перевтілення. Акт перевтілення водночас є і віднайденням смислу власного існування: «Розтанувши, як крига, від самолюбного полум'я, перевтілюється в джерело»[136]. Сенс полягає саме в перевтіленні у джерело, а не в потічок чи потік. Наркис хоче *перевтілитись*, у цьому сенс його самоствердження. Сенс перевтілення полягає в людському прагненні до безсмертя як вияв межової матриці світосприйняття: «народження–зростання–смерть–воскресіння». І чим вищою, чим недосяжнішою стає індивідуальна мета, тим ціннішим постає індивідуація у формі вивищення над усім земним. Отож, Наркис вибрав джерело, тому що: «Ріки проходять. Потоки висихають. Потічки зникають. Джерело вічно парою дихає, оживляючи і прохолоджуючи»[137]. Наркиса не приваблює минущість, часовість, смертність. Він хоче неминущості, позачасовості, себто вічності і безсмертя, його не влаштовує ані перевтілення у золото, ані в коштовний камінь. Він прагне стати джерелом життя, символом якого є сонце: Він «перевтілюється у володаря усієї плоді, у сонце»[138]. Індивідуація Наркиса – це індивідуація Сковороди, для якого істина життя – це сфера духу, який зноситься над тлінною матерією. Він хоче бути паном над панами у цій сфері, піднестися над світом, і тоді достеменно світ його не спіймає. Феномен Сковороди, на такий підхід, має ознаки індивідуального нарцисизму. У нарцисизмі Наркиса спостерігається прагнення змістити принцип «бути рівним усьому існуючому» у план «стати усім», а усім є лише субстанційна основа світу, в неоплатонічній філософії – це Єдине.

[136] *Сковорода Г.* Наркісс… – С. 154.
[137] Там само. – С. 156.
[138] Там само.

Та не всяке прагнення урівнятись з Богом є нарцисизмом. Він не властивий українському народному світосприйняттю, що талановито виразив В.Стефаник: «А ти, Мати Божа, будь мойов ґаздинев; ти з своїм сином посередині, а коло тебе Андрій та Іван по боках... Ти дала сина одного, а я двох»[139]. Тут людина підноситься до Бога у своїй любові до життя, у тому, що дарувати життя є ласка Бога, тоді як у Сковороди Наркис не знає щастя дарувати людям життя і любити їх – не себе.

Нарцисизм властивий і багатьом речникам православ'я в Україні як гіпертрофована форма індивідуалізму. Наприклад, Полікарп – ініціатор створення «Києво-Печерського Патерика» спочатку «в душах і чинах своїх демонстрував славолюбство», пізніше зрікся славолюбства і задля демонстрації того виявив ініціативу в створенні Патерика[140]. Таким чином, ціною зречення славолюбства він досяг того, чого зрікся. Подібну поведінку демонструє й такий яскравий поборник православ'я, як полеміст І. Вишенський.

Скільки є народів, стільки й особливостей вияву опозиції «індивід–колектив». Це і характер поєднання індивідуалізму та колективізму в національній психології, і вираз архетипу смислу та індивідуації, і специфіка формування та подальшого існування національної ідеї.

* * *

Викладене вище можна підсумувати таким чином:

- Зміст українських духовно-культурних символів і міфологем відображає як особливості світогляду чільних представників нації, так і особливості психології та моделі світосприйняття народу. Витворений у текстах українських романтиків життєвий світ через первісні символи та міфо-образи народної творчості виражає специфічні риси життєбачення народу, вони лягають в основу творчості українських поетів-романтиків і, передовсім, Т. Шевченка.
- Входження в смисли міфо-образів і символів народної творчості дало змогу українським романтикам проникнути в підложжя українського

[139] *Стефаник В.* Сини // Кленові листки. Новели. – К..: Дніпро, 1966. – С. 230.
[140] *Горський В.С.* Києво-Печерський Патерик. Етика смиренномудрості // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 3. – С. 122.

життєбачення і, виявивши матриці національного світосприйняття, піднести у наративних практиках питання національної ідентичності до першорядних завдань духовно-культурного і соціально-політичного виживання нації.

- У центр своїх наративних практик романтики ставлять матрицю соціального співжиття «єдність–розбрат», яка є виразом опозиції, що побутує в народній творчості у формі «засіяли разом»–«стали ділитися». Романтики, на основі міфо-образів народної творчості, в художньо-образній формі виражають структуру життєвого світу означену опозиціями: «Я»–«вони», «свій»–«інший», «свій»–«чужий» (горизонтальна структура), а також порушення порядку в життєвому світі нації (через опозицію, що означує його вертикальну структуру – «космос»–«хаос»).
- Міфо-образи народної творчості багатозначні, динамічні, неперебутні. Так, міфо-образ зозулі не лише включає в себе множину значень, які часом протилежні за змістом, але й має здатність до переходу одного в інше (зозуля може набувати значень волі, долі, щастя, талану, недолі, злиднів тощо). «Міфо-символ» «поріг» підкреслює межу між «своїм» і «чужим» світом і вказує на можливе «існування на межі», що говорить про порушення порядку в життєвому світі.
- Мотиви народної творчості, що виражають сюжети загальновідомих міфів і виявні в формулах «кари за гріх», «покути за гріх», «розбрату в спільноті», «братовбивства», «втрати самоідентичності» («*блуду*»), є наскрізними й визначальними для текстів українських романтиків.
- На основі пов’язаності, взаємопереходу міфологем активізуються, набувають значущості у світосприйнятті індивіда такі моральні чесноти, як терпіння, страждання, які в українських романтичних текстах сакралізуються й підносяться до прикметних ознак, покладених Богом на обранця-індивіда чи народ.
- Сформовані в архаїчну добу міфо-образи закладають в національній психології основні моделі ставлення до світу, які в романтичних наративах стають базовими в осмисленні місця індивіда в світі та місця й призначення народу в історії. Ці моделі виражені: у прагненні *ціннісно-емоційного* зв’язку з природою; у

переживанні і пошануванні ірраціональної основи всього сутнього; у містичній причетності людини до землі; у мотиві необхідності єднання; у прагненні відрізнятися від іншого; у прагненні до вивищення над іншими та прагненні до усамітнення. Ці моделі поведінки й життєдіяльності великою мірою притаманні чільним представникам української нації, на що вказував ще Д. Чижевський.

1. 4. Народна мова як національний ідентифікатор: Романтизм і сучасність

Проблема мовного світу як способу самоідентифікації знайшла вираз у дослідженнях: Р. Кіся (Етнічна маргінальність і мовлення // Народознавчі зошити. – 1995. – Ч.1; Мова, думка і культурна реальність. Від Олександра Потебні до теорії мовного релятивізму. – Львів, 2002); О. Федик (Мова як духовний адекват світу (дійсності). – Львів, 2000), яка розглядає мову як осердя духовної єдності нації. Підхід до мови як елемента тексту культури здійснює у своїх наукових працях Л. Ушкалов, зокрема, в роботі «Світ українського барокко. Філологічні студії». (Харків, 1994). Питання мови і культури, мови та філософії, мови та традиції ставить російська харківська школа філософії мови («Философия языка: в границах и вне границ. – Харків, 1999. – Вип. 3–4.).

Природним середовищем, в якому здійснюється самоідентифікація, є для людини мова, позаяк «в якій мові вродився і виховався, тої без окалічення своєї душі не можеш покинути, так як не можеш замінятися з ким іншим своєю шкірою»[141]. Ця сентенція І. Франка означає, що мова є адекватним виразником поля смислів культури, яке, як ми наголошували вище, забезпечує причетність індивідів тієї чи іншої спільноти до одних і тих самих вартостей. Це дозволяє мові виступати способом буття традиції, позаяк світ завжди для людини структурується мовно. Пов’язаність фактичності традиції та мови завважила вже етнопсихологія та етнолінґвістика доби Романтизму. Преромантик Й. Гердер, який у своїй творчості виходив із тези: «Від порошинки й до сонця – все змагає бути тим, чим воно є»[142], проводить думку, що коли маємо розум лише завдячуючи мові, то мову – лише завдячуючи традиції, вірі в слово батьків. Для В. Гумбольдта мова постає традицією і спадщиною водночас, у ній минуле присутнє в теперішньому. Оповідь як мовний текст містить спадщину, що є знайомою й рідною для індивіда, він упізнає її як свою сутність, бо вона посутньо – субстанційна форма самоідентичності, спосіб самоствердження самості індивіда. Особливий підхід В. Гумбольдта до мови, передовсім, полягає в

[141] *Франко І.* Двоязичність і дволичність // Франко І. Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 265.
[142] *Гердер И.* С. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – С. 239.

трактуванні її як специфічного світобачення (Weltansicht), тобто він тлумачив бачення мови як бачення світу (Sprachansicht als Weltansicht). Ґ. Ґадамер так пояснює це твердження В. Гумбольдта: «На мові побудовано й набуло свого вираження те, що для людини взагалі є світом. Для людини світ є «тут»; для жодної сущої в світі живої істоти світ не має подібного тут-буття. Проте подібне тут-буття світу є буттям мовним»[143]. Таким чином, мова стосовно окремої людини постає самостійним буттям. Це твердження засадниче і для герменевтики М. Гайдеґера і для Ґ. Ґадамера.

Мова для Гумбольдта не просто назви предметів; слово – знак до тієї межі, де його використовують замість речі і поняття. Але за способом побудови та дією слово є специфічною самостійною сутністю. А система слів як мова – це особливий світ. За Гумбольдтом, мова – це проміжний світ, що лежить між світом зовнішніх явищ і внутрішнім світом людини. Індивід, перебуваючи в світі мови, виявляє своє бачення і ставлення до об'єктів. Відповідно й кожна культура є своєрідною і неповторною, стверджуючи себе в мові й традиції, у спадщині і способі мовлення народу.

Доба Романтизму своєрідність національної мови пов'язує з «духом народу». Г. Штайнталь зазначав, що «дух народу», передовсім, виявний у мові, також у моральності, звичаях, законах, учинках, традиціях, співах, позаяк вони продукти духу народу[144]. Згідно з Гумбольдтом, «мова є неначе зовнішній прояв духу народу; мова народу є його дух, і дух народу є його мова – важко уявити собі щось більш тотожне»[145]. Цю позицію обстоюють також В. Вунд та О. Потебня. Романтичний міфо-образ «дух народу», на наш погляд, посутньо містить у собі зміст, який у термінах сучасної філософської мови можна передати як символічно-смислові інваріанти, матриці колективного несвідомого, що солідаризують народ у націю і зумовлюють її життєвий вектор ставлення до світу.

Лексеми національної мови і виражають такі матриці. Лексема як лінґвістичний елемент, позначуючи щось, цим самим вплітається в життєвий світ

[143] *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 1. – С. 439.
[144] *Steintal H.* Grammatik, Logik, und Psychologie. Ihre Prinzipien und Ihr Verhaltniss zu einander. Berlin, 1885.- S. 135.
[145] *Гумбольдт В.* Характер языка и характер народа // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – С. 88–89.

мовця, суб'єкта, індивіда. Згідно з В. Гумбольдтом та О. Потебнею, люди, що перебувають у колі національної мови, за допомогою її лексем торкаються ланок «ланцюга чуттєвих уявлень» і несвідомих структур духовного життя, завдяки чому в свідомості етнофора «спалахують» відповідні, але не тотожні змісти. Те, що мовить мова, являє собою своєрідність національного бачення об'єкта, але вона, водночас, і передає успадковане, тобто є формою спадщини. Тому світ у баченні іншої мови буде інакшим. Відмінності між мовами є відмінностями світобачень (Е. Касірер). Саме тому так звані „мандрівні сюжети" той чи той народ інтерпретує по-різному. По-своєму їх тлумачать і українці. У кожному «мандрівному» сюжеті, що натрапляємо в Україні, виражене національне світобачення і світосприйняття. (Ми це проілюструємо в другому розділі на прикладі інтерпретації сюжетів про блудного сина, братовбивства, богообраності, жертовності, месійності Т. Шевченком та М. Гоголем). Національно-мовні форми – це не просто звукове чи лексичне позначення того самого предмета, а «різні бачення» цього предмета (В. Гумбольдт). Звідси стає зрозуміло, наскільки правомірний підхід Гумбольдта до нації як до духовної форми людства, що має мовну визначеність і в якій присутнє життя народного духу. Мова покриває наш досвід, а саме все, чим живемо й що переживаємо. У такому сенсі мова і є наш життєвий світ. Все, що не охоплює мова особи, не є її світом – не переживається, не цінується, не усвідомлюється. Дійсність настільки моя, наскільки омовлена, вербалізована в моєму досвіді. Особа підпорядковується світу мови, в якому вона перебуває. Він як опосередковує її сприймання, розуміння дійсності, так і структурує, впорядковує цю дійсність. Цінності, ідеали, ідеї певної культури є тими мовленнєвими смислами в структурі мови, що визначають собою зразки, моделі сприймання і ставлення до дійсності. Вони формують культуро-історичний досвід народу, національно-самобутні «риси способу мислення» (О. Потебня), свою візію світу.

Національні особливості способу мислення підтверджують тезу В. Гумбольдта про те, що «різні бачення» світу виражає будова національної мови й вона (будова) індивідуалізує її дух. Свій подальший розвиток вона дістає в

теорії лінґвістичної відносності Е. Сепіра та Б. Ворфа. Їх підхід стверджує провідну ідею Й. Гердера, В. Гумбольдта, О. Потебні, що мова народу в національній культурі має основне значення. Згідно з Б. Ворфом, культуру можна означити як те, **що** в суспільстві продукують і думають, а мову – **як** думають. Б. Сепір проводить думку, що значення, які має в собі цілісна система мови, не стільки розкриваються в досвіді етнофора, скільки накладаються на нього. «Світ, у якому живуть спільноти, що говорять різними мовами, являє собою ріжні світи, а не один і той самий світ із різними етикетками... Мова є замкненою продуктивною системою символів, яка не лише стосується досвіду, набутого переважно без допомоги мови, але за своєю формальною структурою посутньо визначає для нас досвід, а ще й тому, що ми несвідомо переносимо усталені мовою норми на сферу досвіду. В цьому плані мова нагадує математичну систему, яка також у найточнішому значенні слова фіксує досвід у найпервісніших своїх концептах, але з часом постає незалежною системою понять, що наперед враховує кожний можливий досвід у відповідності з визначеними і встановленими формальними правилами»[146]. Е. Сапір, як В. Гумбольдт і О. Потебня, особливий наголос робить на формі мови. Для них форма – це те в мові, що виражає базові матриці національної ментальності: «Те, що робить конкретний народ народом, полягає не в тому, що виражає мова, а в тому як виражає»[147]. Мова предистенує саме таку, а не іншу спрямованість на сприйняття предметностей світу та їх витлумачення. Це знаходить вираз в особливостях народної пісні, прислів'ях, приказках, замовляннях, повір'ях, тлумаченнях слів, фольклорних переказах, ідіомах, молитвах тощо. На це змістове багатство мови звернули увагу саме романтики. На теоретичному рівні до цього ж висновку прийшов В. Гумбольдт, стверджуючи, що «внутрішню форму мови» слід досліджувати за змістовими параметрами, що вона є і не логічна і не психологічна категорія, а власне «чисто інтелектуальна частина в мові», є внутрішня форма саме мови, «а не позамовного змісту».

[146] *Sapir E.* Conceptual categories in primitive languages. «Science». – 1931. – Vol. 74. – P. 578.
[147] *Потебня О.* О национализме // Потебня О. Мова. Національність. Денаціоналізація. Статті і фрагменти. – Нью-Йорк, 1992. – С. 118.

Кожен народ, зазначає Ґадамер, вважає свою мову єдино правильною: «У греків було одне слово на означення всіх, хто не розмовляв грецькою, – «варвари» («Barbaroi»)»[148]. Наведений Ґадамером факт підкреслює, що мова через опозицію «свій–чужий», достеменно виражає горизонтальну структуру життєвого світу нації. Ця опозиція є вихідною в механізмі як індивідуальної, так і колективної самоідентифікації. Для романтиків мова – основна підстава поділу світу на «свій» і «чужий». Так, Шевченко у листі до Й. Бодянського від 6–7.05.1844 р., сповіщаючи, що має намір малювати Україну та її історію, водночас просить написати тексти до картин з історії України з таким застереженням: «Тілько по-нашому – щоби тямили безглузді кацапи»[149]. Звернення романтиків до національної мови як до автентичного для народу засобу задоволення духовно-культурних потреб стало підвалиною формування національної самосвідомості та демонстрацією самодостатності українського народу. Це однаково притаманне як романтикам підросійської України, так і західноукраїнським романтикам, представленим «Руською трійцею».

Усе ж мова як система світобачення не виключає інакшого бачення світу, вона – відкрита система, так само світ відкритий людині. Насамперед, він – «те місце, де вона стоїть і серед чого перебуває»[150]. Людина зі свого «місця» шукає в ньому свої орієнтири. А обрій її бачення задає мова. Розширюючи коло своєї мови, людина розширює обрій бачення світу. З цього приводу Фердинанд де Соссюр у «Курсі загальної лінґвістики» відзначає важливу роль у житті мов внутрішньої державної політики, яка може сприяти, стимулювати розвиток спеціалізованих мов, як то: юридична мова, наукова термінологія тощо.

В Україні у XIV–XVII ст. на базі проникнення народної мови в церковнослов'янську сформувалася староукраїнська писемна мова. Її використовували «у Великому князівстві Литовському в юридичних документах, а також у конфесійній, полемічній, історіографічній літературі, поширеній в Україні і прилеглих землях»[151]. Це був перший етап у розвитку наукової

[148] *Ґадамер Г.-Ґ.* Різноманітність мов і розуміння світу // Ґадамер Г.-Ґ. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 166.
[149] *Шевченко Т.* Повне зібр. творів: У 6 т.– К.: Вид-во Академії наук УРСР, 1964. – Т. 6. – С. 29.
[150] *Ґадамер Г.-Ґ.* Різноманітність мов… – С. 170.
[151] *Масенко Л.* Мова і суспільство. Постколоніальний вимір. – К.: КМ Академія, 2004. – С. 9.

термінології, абстрактних понять, що стосуються різних сфер соціально-культурного життя нації.

Другий етап розвитку мови постав через проблему національної писемно-літературної мови, яка виникла в Україні в кінці XVIII ст. внаслідок заміни в підросійській Україні староукраїнської писемної мови на російську. Цей етап пов'язаний з українським романтизмом, який обстоював право нації на правопис, що передавав би фонетичні та морфологічні особливості народного мовлення. У добу Романтизму розширюються виражальні можливості народної мови. Відбувається розширення лексичної бази «літературної мови за рахунок творення слів на позначення абстрактно-філософських понять і введення низки запозичень з інших мов»[152].

Українські романтики, усвідомлюючи стратегічну політику російського деспотизму, що полягала в поступовій асиміляції української нації через культурницьке й політичне злиття її з російською, спрямували свою енергію і талант на витворення літературної мови саме на основі народної, у ній вони вбачали дороговказ до національної самоідентичності. В цю історичну добу українське культурне життя було поставлене в такі умови, що «малороссияне или вовсе не должны были касаться литературы, или же усвоить себе народность великорусскую. Несправедливость того или другого мнения, если бы кто имел несчастье защитить их, очевидна сама собою»[153], – писав М. Костомаров.

Третім етапом у розвитку термінологічно-поняттєвого апарату української мови був кінець XIX–початок XX ст. (доба «українізації»). У кінці XIX ст. «у Львові і Чернівцях було започатковано становлення офіційно-ділового й публіцистичного стилів нової української мови з одночасним формуванням міських україномовних середовищ, що активізувало утворення міських койне на базі української мови – усного мовлення місцевої інтеліґенції, підприємців, ремісників»[154]. У кінці XIX ст. за рахунок запозичення з польської, західноєвропейських мов та новотворів учених і письменників з’являється низка

[152] Там само. – С. 12.
[153] *Костомаров М.І.* Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1967. – Т. 2. – С. 337.
[154] *Масенко Л.* Мова і суспільство... – С. 13.

нових понять, як-то: *влада, еманципація, екзистенція, звіт, опінія, людство, дефензива, дійство* тощо. За добу «українізації» (з 1918 по 1933 рік), згідно з енциклопедією «Українська мова», було видано 83 термінологічних словники[155].

З квітня 1933 р. почався процес відвертої русифікації, що супроводжувався, передовсім, нищенням інтеліґенції і мовного ресурсу нації – у першу чергу питомої української наукової термінології. Лише за 1934–1935 рр. було заборонено до вжитку 14,5 тисяч автентичних українських термінів та понять і замінено на прямі кальки з російської, на кшталт: водогін–водопровід, чадний–угарний, мапа–карта, чинш–оброк, сурдут–сюртук, волоцюга–бродяга, тузінь–дюжина, посідач–власник, черенки–шрифт, ложисько–підшипник, толок–поршень, цаль–дюйм, книгарня–книжковий магазин, торішній–минулорічний тощо. Дослідники дають порівняльний аналіз перекладу російських слів у словниках 1924–1933 та 1948 р. Так, наприклад, словник 1924–1933 рр. дає такий переклад російського *Благополучие – добра воля, щастя, добробут, гаразд.* Словник 1948 р.: *Благополучие – благополуччя, благополучність, (счастье, удача) – щастя.* У царині філософської мови ми й зараз вживаємо замість причиновість – причинність, замість нескінченність – безконечність, суперечності – протиріччя, первень – начало, засади – начала, замість взаємини – взаємовідносини тощо.

Якщо влада дореволюційної Росії, зазначає Ю. Шевельов, обмежувалася щодо української мови заходами зовнішнього тиску, наприклад, забороною вживати українську мову прилюдно, запровадженням державної мови в освітню систему тощо, то «радянська система встановлює контроль над структурою української мови: забороняє певні слова, граматичні форми, правописні і ортоепічні правила, а натомість пропагує інші, ближчі до російських або й живцем перенесені з російської мови»[156]. Наведемо зафіксовані дослідниками деякі приклади живосильного втручання в структуру української мови. Таким є накидання маловластивого українській мові паростка (суфікса) «ка» зі значенням процесу (постановка замість постава, починка замість поправа, покупка замість купівля, відставка замість димісія тощо). Ліквідовано кличний відмінок, четверту

[155] Українська мова. Енциклопедія. – К., 2000. – С. 630.
[156] *Шевельов Ю.* Українська мова в першій половині двадцятого століття (1900–1941). Стан і статус. – Чернівці, 1998. – С. 173.

форму часу (давньоминулу – напр., «прийшов був»), двоїну як відмітну рису давності української мови (окрім української її зберегли словенська та лужицька мови) – «дві нозі», «дві слові», «дві бабі», «дві книзі»[157].

Попри те, що функційні спроможності займенників «котрий», «який» виражають особливості українського життєбачення, в практику українського мовлення штучно введена побудова фраз із займенником на зразок російської літературної мови. Річ у тім, що в українській мові «котрий» вживається виключно зі значенням, що вказує «на вибір із маси» (Котра дівчина чорнобривая, та й чарівниця справедливая)[158]. Основне ж призначення займенника «який» у мовних конструкціях вказувати на якість тієї речі, що про неї йдеться. Ще його вживають в окличних формах. Займенники «котрий», «який» не виконують функції сполучних слів у підрядних реченнях, інакше це буде порушенням основ української синтакси. Те саме зі словосполученнями з керуванням слів відмінками. Так, в українській мові слово «постачати» вимагає давального відмінка (кому що), а російська конструкція – (кого чим), українська конструкція «зрадити кого», російська – «зрадити кому». Українською буде «дякувати кому», але ще й сьогодні державні високопосадовці зі своїх трибун все ще дякують «вас». Українці «дивуються з чого», росіяни – «чим», журяться «за чим», а не «по чому»[159]. Для подальшого «зближення» мов також запроваджено синтаксичні конструкції з прийменником «по» у невластивих для мови контекстах («страйк по правилах» замість «за правилами», «по замовленню» замість «на замовлення» тощо). Те саме відбувається і з прийменником «при», коли його вживають у словосполученнях замість прийменників «коли», «за», «під час», «для» (українське словосполучення «для виготовлення турбін»: зросійщене «при виробництві турбін»). Запроваджено невластиві мові звороти зі словами «оскільки», «наскільки», які лише знебарвлюють фразу, одноманітнять її[160]. Замість активної форми конструкцій на кшталт «ми написали», «ми зорали»,

[157] *Рибалко О.* Дві слові про двоїну // Пам'ятки України. – К., 2001. – Чис. 1-2.
[158] *Ковалів П.* Як правильно будувати фразу (котрий, який, що). – Мюнхен, 1946. – С. 2.
[159] *Ковалів П.* Чистота і правильність української літературної мови. – Мюнхен: Рідне слово, 1946. С. 22.
[160] *Перхач В.* Засади відродження та розвитку української мови // Російсько-український науково-технічний словник. – Львів, 1997. – С. 6–19.

читаємо й чуємо «нами написане», «нами зоране». Будемо сподіватися, що НАМИ нарешті припинять писати й орати.

Лексично-синтаксичний апарат мови дозволяє індивідові не лише об'єднати весь досвід у «єдину картину світу» (Л. Вайсгербер), але й змушує його забути, як він раніше сприймав навколишній світ. Як слушно зазначає О. Потебня, жоден народ самохіть не відмовляється від своєї мови[161]. Тому політика української держави, у разі, коли вона байдуже налаштована до мови, спрямовує своє вістря на обмеження її функції об'єднання досвіду індивіда в «єдину картину світу», тобто спрямовує індивіда сприймати світ по-іншому, не по-українському. Живим прикладом цього стало блокування українськими державними службовцями з «малоросійською» ментальністю правопису 1999 р., адже «характер правопису випливає з національно-політичного світогляду людей, що борються за чи проти нього і завжди є козирною картою у політичних баталіях»[162]

Позаяк кожна мова є специфічним типом духовності, «живим диханням» поколінь (В. Гумбольдт) і єдиним людським засобом, що дозволяє адекватно сприймати світ, то живосильне вилучення з мови лексем, ламання морфології мови, її синтакси, які виражають життєбачення народу, означало позбавлення нації свого світу (Ґадамер), що міг існувати лише в традиціях власної мови. Отож, спланована зміна структури української мови означає ламання її внутрішньої форми, духу мови.

Форма кожної національної мови завжди специфічна, позаяк дух мови виражає особливості народного життєбачення, як наприклад, в явищі двоїстості (бінарності). Згідно зі змістовими параметрами мови, бінарність фіксує «надзначення» парних предметів в контексті або протистояння, або зіставлення. Справжній зміст парних об'єктів, наприклад, у замовляннях прихований за позірною однозначністю висловлювання, його може розуміти (витлумачити) той, хто втаємничений у специфічне знання. «Два» – це не показник кількості, а навпаки – якості. Один і два не слід розуміти як «менше» і «більше», а як бачення об'єкта в іншому аспекті. Так, дослідниця смислів і символіки українських

[161] *Потебня А. А.* Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993. – С. 172.
[162] *Фаріон І.* Правопис – корсет мови? Український правопис як культурно-політичний вибір. – Львів: Свічадо, 2004. – С. 29.

замовлянь Марина Новикова звертається до значення числа «два», яке фіксує слово «близнята». Появу близнят архаїчна свідомість сприймає як відхилення від норми: «близнята – це «надто багато» людини», а «новонароджені без якоїсь частини – це «надто мало»[163]. «Надзначення» появи близнят інтерпретують в архаїчному суспільстві як «знамення» з негативним або позитивним знаком. Важливо, що «надзначення» подвоєння, парності, завважує М. Новикова, несе в собі і смисл розподілу предметності на протилежні значення. Це, безумовно, і такі опозиції як «правдиве буття–неправдиве», «добре–зле». Відзначимо, що опозиційність у мові це також вияв її внутрішньої форми. Поділ на протилежності предметностей світу свідомість інтерпретує як досяжну можливість відтіснити «зле» від «доброго», «неправдиве буття» від «правдивого». Для світу празначень, чи то міфічної реальності, на відміну від цілераціональної, питання «бути чи не бути» постає у цілком іншій площині, ніж для цілераціональної реальності: *тут можна «бути» просторово ближче чи далі від «не бути».* Співставлення двох реальностей – профанного світу і міфічного, реального та ірреального стає способом відтворення українського світу Т. Шевченком, М. Гоголем, Г. Квіткою-Основяненком.

У народі світ замовлянь й емпіричний світ перебувають у нерозривній єдності – відсилання хвороб, уроків, нещасть у трансцендентну реальність означає просторове усунення їх із актуально здійсненої реальності. Символічна інтерпретація предметного світу характерна для всього українського фольклору. На цій символіці побудовані українські повісті Гоголя, на це ми спеціально наголосимо у відповідному розділі. Нерозривну поєднаність, протистояння і взаємоперехід буття та небуття народний фольклор передає через смислові етноейдеми, що з ходом оповіді прибирають філософічного узагальнення: «пусте» – небуття, *Слово* і *діло* як перехід *небуття* в *буття:* «Волосний волосниче, в тебе син Максим, в мене дочка Марія, будь мені сватом. Їхав чоловік пустою дорогою, пустими волами на пусту нивку, пустого жита жати, у пусті копи класти. У пусті копи клав, на пустий віз клав, пустою дорогою віз, на пустий тік,

[163] *Новикова М.* Прасвіт українських замовлянь. Коментар // Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993. – С. 280.

пусті молотники молотили, у пустий млин молоти носили, пуста перепічайка у пустій діжі учиняла і в пустій печі пекла, пусті люди пустий хліб їли і з пустої молитвенної Марії волос з'їли. Як пусто я говорю, так пусто з молитвенної, нарожденної Марії волос зійде»[164]. Тут низка пустої предметності (*небуття*) ототожнюється зі словом, що немає предметного змісту, ненаповнене ним (є пустим); мислення за аналогіями вбачає в цьому підставу для негації небажаної предметності в бутті. Українська мова вже на рівні народного сприймання буття підносить його до символічної інтерпретації.

Символічна інтерпретація буття, в якій виражає себе дух мови чи то її форма, в життєвому світі українця стверджує себе через звернення до астральних світил, як репрезентантів трансцендентного світу вищих сил. «Поле не міряне, вівці не лічені, пастух рогатий» – стверджує українська загадка. Прохання до вищих сил неба засвідчує і українська пісня: «Ой місяцю, місяченьку, / І ти, зоря ясна, / Ой світіть нам на подвір'ї, / Де дівчина красна!» Але змістова символіка світил і, зокрема, місяця найяскравіше виражена в замовляннях: «Місяцю, місяцю! У тебе роги золотії: чи був ти на тім світі? Чи бачив ти мертвих людей?» – «Бачив!» – «Чув же ти, чи болять у мертвих людей зуби?» – «Хто скаже, щоб мертвих людей зуби боліли!» – «Дай же, Боже, щоб і в мене, раба Божого Івана, хрещеного, нарожденного й молитвяного, зуби ніколи не боліли! Тобі на підповня, а мені на здоров'я!»[165]. Замовляння засвідчує: місяць наділений ознаками вищої влади: золотий, має золоті роги. Згадаймо якої значущості прибирають в українських романтиків місяць і ніч (зокрема, у Гоголя та Шевченка). Уночі місяць є іншим сонцем, бо ніч – це інший день. Символіка місяця базується на опозиціях «я–інший», «день–ніч». День уособлює царство живих, ніч – царство померлих, і місяць є верховний у ньому й відає усім знанням і таємницями предків, тому він ясновидець, усе знає про майбутнє і може своєю владою його змінити.

Якщо дух мови через символіку астральних світил поєднує спільноту зі світом вищих сил, то звичні для неї лексеми зі сфери побуту – одягу, реманенту,

[164] Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993. – С. 123.
[165] Там само. – С. 77.

професійної діяльності, економічного життя, географічних назв, страв як-то: запаска, чересло, вигін, левада, млин, стельмах, борщ, Десна тощо поєднує індивіда з українським світом.

Ці та інші лексеми як національні ідентифікатори завжди присутні в тестах романтиків. Кожна з них виражає ті чи ті смисли різноманітних національних систем, які інтеґрують народ в етнокультурну цілість, стверджують його ідентичність. «Ідентичності нації на конкретному часовому відтинку характерна структурована множина систем. І в цьому полягає її синхронна ідентичність»[166].

Форма мови, як стверджують В. Гумбольдт і О. Потебня, в жодному разі не обмежується «граматичною формою». Форма мови, передовсім, є **діяльністю духу**. Так, в ідіомах національної мови, де однозначні слова сполучені з іншими, так само однозначними, спільнота прочитує смисли, які цілком відмінні від первісного змісту, що несло те чи те словосполучення: «облизати макогона»; «піднести гарбуза»; «розбили горщик»; «рябої кобили сон»; «перелоги орати»; «пива наварити»; «тулити горбатого до стіни»; «пустився берега»; «піч у хаті»; «у Сірка очей позичати»; «у Бога теля з'їсти»; «купувати витрішки»; «датися взнаки»; «на руку ковінька»; «жданики поїсти»; «копилити губу»; «світ за очі» тощо.

Знати мову іншого народу означає проникнути в її форму, її дух, адже форма мови, чи то її дух зумовлює специфіку національної поезії, літератури, філософії і, зокрема, дається взнаки в перекладах з одної мови на іншу. Так, подібність і відмінність двох слов'янських мов української та російської достатньо відчутна у пропонованому перекладі з грецької мови притчі з «Евангелії від св.Матвія»: 1. «Іншу притчу Він їм розповів: «Царство Небесне подібне до розчини, що її бере жінка, і кладе на три мірі борошна, аж поки все вкисне» (Мт. 13:33)[167]: 2. «Иную притчу сказал Он им: Царство небесное подобно закваске, которую женщина взявши положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мт. 13:33)[168]. В українському перекладі вжито заборонене до використання радянськими

[166] *Хюбнер К.* Нация. От забвения к возрождению. – М.: Канон, 2001. – С. 291.
[167] Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту (із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладено). – Б.м., Б.в., Б.р. – 1523 с.
[168] Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Б.м.: Изд-во «Жизнь с Богом», 1989. – 799 с.

ідеологами явище двоїни. Ця та інші заборони спрямовані проти виражальної досконалості мови, літературної витонченості, філософічності, посутньо проти української ідентичності. Як це не парадоксально, але й сьогодні в українській державі точиться боротьба проти української ідентичності – зокрема, через заперечення самодостатності української мови. З'являються «наукові» публікації, які стверджують: «особенность украинского языка» полягає в тому, що «на нем нельзя молиться», «нельзя философствовать»[169]. Наведене твердження, на наш погляд, спрямоване на обґрунтування далекоглядної політики зросійщення української мови, що тягне за собою втрату народом національної ідентичності, адже, згідно з О. Потебнею, без мови нема народу. Тому питання політики держави щодо мови, яке так боляче сприймали українські романтики, сьогодні в Україні є актуальнішим, ніж за доби Романтизму, з огляду на ідентифікаційну функцію мови та втрату українською спільнотою мовної стійкості. Ця втрата, зокрема, зумовлена відсутністю державної підтримки українського книгодрукування. Для підтвердження тези наведемо фрагмент з парламентських слухань у Верховній Раді України 12 березня 2003 р.: «На початку 1990-х років ще за інерцією, як і за часів Радянського Союзу, на душу населення в Україні виходило 4 книжки, сьогодні виходить 0,9. За російські книги, які надходять на наш ринок, щороку з України вивозиться 100 мільйонів доларів, ці гроші йдуть на розвиток російського книгодрукування та російського бізнесу. І щоб припинити цей грабіж, зросійщення України за рахунок українських грошей, Верховна Рада України 28 листопада минулого року прийняла Закон про державну підтримку видавничої справи. Кучма наклав вето».[170] У добу Романтизму нація, бувши позбавленою мовної стабільності, виражала свою самодостатність завдяки притаманній українській спільноті стійкості мови (переважно на основі щільності сільського населення). На сьогодні українська спільнота, позбавлена мовної стабільності, не виробила і мовної стійкості. «Втративши мовну стабільність і не маючи або не виробивши мовної стійкості, народ може втратити навіть

[169] *Луценко Н.* «О новой» украинской школе философии языка или о новом русском реализме // Философия языка: в границах и вне границ. – Харьков: Око, 1999. – Вип. 3-4. – С. 298.
[170] Обережно – мова! Матеріали парламентських слухань у Верховній Раді України 12 березня 2003 р. – К.: Парламентське видавництво, 2003. – С. 72.

найстабільнішу і найважливішу, найвпливовішу в світі мову»[171]. Тому зрозуміло, чому романтики так завзято обстоювали право нації на вільний розвиток мови.

Про зв'язок мови як базового соціокультурного ідентифікатора особистості з її (особистості) ставленням до держави, яку вона репрезентує, красномовно говорить такий факт: «На мітингу в м. Алчевську Луганської області Віктора Ющенка не схотіли слухати українською і він змушений був перейти на російську. Це означає, що населення Алчевська в переважній більшості уже відкинуло українську не тільки як засіб спілкування, а й як символ української державності»[172]. Це вказує на те, що питання мови як національного ідентифікатора, підняте добою Романтизму, в сучасній Україні набуло статусу питання національної безпеки.

За доби Романтизму у політиці Російської імперії щодо української мови виразно проявлялася тенденція до зведення її на рівень побутової говірки. Сьогодні українська мова постає у статусі державної, але через відсутність державницької мовної політики цей статус має чисто декларативний характер.

Завважимо, що і в добу Романтизму, і в добу Постмодерну спостерігається інтерес до особливостей народної мови. Щоправда, якщо в українських і російських романтиків це зацікавлення було спрямоване на розвиток української літературної мови, то, наприклад, цікавість сучасної Харківської школи «нового русского реализма» спрямована на пошук арґументів для доведення нефілософічності, меншовартості української мови. Результатом «наукових» пошуків став висновок: українська мова не сприяє метафізичному «не нуждающемуся во внешнем мире философствованию». «Украинский язык чужд идеального бытия, данность мира украинского языка – это данность предметно-материального мира, многообразного в этой данности и только этой данностью определяемого (Не кажи гоп, доки не перескочиш). В («предметном») мире украинского языка нет места неопределенности и сомнениям, это мир действия, а не скажем, бездеятельного участия. Показательно, что в украинском нет

[171] *Ткаченко О.* Проблема мовної стійкості та її джерел // Мовознавство. – 1990. – №4. – С. 3.
[172] *Масенко Л.* Мова і суспільство… – С. 135.

эквивалентов к русским словам сострадание и соболезнование…»[173]. З тим, що українській мові як «проміжному світові» не властиве «бездеятельное участие» певно погодилися б як українські лінґвісти, так і романтики. У романтичних текстах чуттєве переживання персонажів відчутно домінує над бездіяльною споглядальністю. Українець більше схильний не споглядати чужі болі і страждання, а перейматися ними. Тому від нього природно почути: «мені жаль» чи «поділяю ваш біль». До наведених у цитаті арґументів додамо ще й свій: судоми жінки під час пологів українська мова передає словом «перейми» – від «перейматися, переймати», тобто подія походить із середини людського єства, тоді як російська мова передає це словом «схватки» – від «хватать», тобто дія спричинена ззовні. В українському сприйнятті перше місце посідає внутрішнє переживання, а в російському – зовнішній чинник, тобто російське слово схоплює те, що лежить на поверхні, сам факт. Російська мова спрямована на споглядання зовнішнього світу, а українська – на його переживання. (Завважимо, російська мова не розрізняє поняття «любов» і «кохання»). Для українців ідеальне буття *вчуттєвлене,* а для росіян воно відсторонене – «*бездеятельное участие*». Проте це не свідчить про «вищість» однієї і «нижчість» іншої мови, а лише про те, що два різні життєбачення виражені різними культурами й відповідно різними філософіями та способами філософування. Російська філософія схильна до узагальнено-поняттєвої інтерпретації буття. Українська прагне передати смисли предметного буття, широко залучаючи символи й смисло-образи. Російському філософуванню близька спекулятивна метода, українському – герменевтика. Тому Д. Чижевський надзвичайно влучно й зі знанням справи означив українську національну філософію як «філософію серця».

У продовження арґументації щодо нефілософічності української мови репрезентант «нового русского реализма» стверджує: «украинский язык всецело позитивен, он замкнут на определенности и конкретике»[174]. Для доведення цієї тези автор статті вдається до такого порівняння: «Произнося слово человек (чоловік) в украинском не нужно думать о женщине, потому что здесь он только

[173] *Луценко Н.* «О новой» украинской школе…– С. 295–296.
[174] *Луценко Н.* «О новой» украинской школе… – С. 295.

мужчина (муж)»[175]. Але ж якщо б автор «произнес» слово людина, замість «чоловік», то міг би спокійно думати як про чоловіка, так і про жінку.

Щодо визначеності в питанні «определенности» та «конкретики» звернемося до німецької як найфілософічнішої європейської мови, і вдамося до такого мовного порівняння. Як відомо, у німецькій Mann (m) також лише *чоловік*. Але є ще Mensch (m), і відповідно Menschheit (f), отож і в українській, окрім *чоловік* є ще *людина* і відповідно *людство*.

Авторові цитованої статті притаманний, на нашу думку, дуже своєрідний «науковий» підхід до української мови й, відповідно, до української філософії. Так, наводячи українські лексеми, що виражають «межові» відтінки невизначеності – сумнів, ймовірність, можливість, він з науковою принциповістю не називає такі, як: *може, певно, можливо, хіба що, буцім, отож, отже, очевидно, проте, сливе,* а такі, що, на його думку, «отмечены разговорной окраской (*либонь, очевидячки, видко, мабуть и др*.), але робить висновок, що **всі** українські лексеми з «межовими» відтінками невизначеності «заведомо непригодны для философствования»[176].

«Однозначність слова» української мови чи не найвагоміший аргумент автора статті, спрямований на доведення її «нефілософічності». Звичайно філософічність кожної національної мови, в першу чергу, залежить від наявності в ній необхідної кількості абстрактних понять та розробленості термінологічного апарату. Його завжди витворює духовна еліта нації на основі народної мови, а також через запозичення з інших мов та термінотворення. У кожної історичної доби чи країни бувають періоди особливого сплеску в царині термінотворення. Наприклад, у добу європейського Середньовіччя, зазначає дослідник філософії мови С. А. Меґентєсов, набуває потуги розробка теологічної та філософської термінології. Вище ми виокремили три періоди в розвитку українського термінотворення. Одним з них була доба Романтизму, позаяк відкрила все багатство світу української мови. А періодом доскіпливого і творчого підходу до

[175] Там само.
[176] *Луценко Н.* «О новой» украинской школе… – С. 296.

української наукової, технічної, філософської термінології став кінець XIX – початок XX ст.

Постає питання: чи насправді гальмують розвиток філософської та наукової термінології названі в цитованій статті такі особливості національної мови, як «определенность», «конкретика», «однозначность слова». Для цього звернемося до думки фахівців. Вони стверджують, що для процесів термінотворення «характерні свої специфічні формули зближення початково різнорідних концептів для творення нових номінацій. Відомі, наприклад, тенденції до творення технічних термінів на ґрунті назв органів людського тіла, до перенесення батальних термінів на сферу лексики кохання і термінології азартних ігор, до взаємозаміщення слів, що позначують функції різних чуттєвих органів тощо»[177]. Отже, мовна «конкретика» не лише не стоїть на заваді наукового термінотворення, а, навпаки, лягає в його основу. Так, російське «*язык*» як орган тіла має значення «мова». Українське «*хребет*» вживають у значенні «становий хребет нації» тощо. Зрозуміло, що основи і канали перенесення значень слів національно специфічні.

Так само «однозначність» чи багатозначність слова не перешкоджає набуванню ним філософічності. Візьмемо, наприклад, багатозначне російське *отчуждение* і порівняємо його з відповідниками в німецькій та українській мові. Німецька – (Enteignung (f); Entfremdung (f). Українська – *відвласнення* (напр., Абсолютної Ідеї у Геґеля); *відчуження* (між людьми). Порівняємо ще двозначний російський термін *опыт* з українськими однозначними відповідниками *дослід* (німецьке Versuch m), *досвід* (німецьке Erfahrung f). Німцям і українцям зручніше в цьому випадку оперувати однозначним відповідником, а росіянам двозначним в аналізі наукової чи філософської проблеми. З другого боку, українське «знатний» далеко неоднозначне, воно має значення: 1) видатний, 2) надзвичайний, 3) належний до знаті. Похідні знатник, знаття (знання). На основі сказаного вище робимо висновок, що однозначні терміни є в кожній мові, рівно як у кожній є багатозначні, а твердження стосовно тяжіння української мови до однозначності

[177] *Мегентесов С. А.* Язык как объект исследования в свете синхронно-диахронной парадигмы // Философия языка: в границах и вне границ. – Харьков, Око, 1999. – Вип. 3-4. – С. 82.

так само можна застосувати як до російської, так і будь-якої іншої мови, якщо понависмикувати з неї низку однозначних лексем.

І в добу Романтизму, і в наш час акцентується увага на відмінностях української мови від російської, і навіть ставиться питання щодо неспроможності української бути філософською мовою. Це дає нам підстави в аналізі цього питання застосувати компаративістський підхід. Російська мова, безумовно, філософічна, але шляхи і способи формування філософської і наукової термінології в російській та українській мовах дуже різняться. На відміну від української, у російській процес термінотворення завжди йшов, починаючи з XVIII ст., за активного сприяння російської держави. Окрім обсягу абстрактних понять і теологічної термінології, які вона перейняла з церковнослов'янської, значний об'єм тут займають запозичення з інших мов і, зокрема, з української, а також слова-новотвори. Згідно з А. Шахматовим, «за своїм походженням російська літературна мова – це перенесена на московський ґрунт церковнослов'янська (з походження давньоболгарська) мова, що впродовж сторіч, зближуючись із живою народною мовою, поступово втратила своє чужомовне обличчя»[178]. Як стверджують дослідники, вагомий внесок до розбудови понятєвої бази російської мови зробили і представники «київської науки»: «Изъ Кіева, съ середины XVII-го въка, начинается переселеніе литературно-образованных духовных въ Москву», починається поступова «привывка западно-европейских познаній, понятій и словъ къ дикому еще древу великорусской жизни»[179]. Те ж саме зазначає М. Костомаров: «Лучшие проповедники нашей первой половины XVIII века были малороссияне и хотя старались писать по-русски или по-словенски, но не могли не вносить в свои сочинения элементы родного слова»[180]. Московська Слов'яно-Греко-Латинська Академія та Петербурзька Академія Наук у цей час своїм розвитком завдячують речникам «київської науки». Як стверджують дослідники, вони «стояли на чолі Московської Академії та виступали в ролі її керівників, протягом першої

[178] *Шахматов А. А.* Очерк современного русского литературного язика. – Цит за: Фаріон І. Правопис – корсет мови? Український правопис як культурно-політичний вибір. – Львів: Свічадо, 2004. – С. 18.
[179] *Грот Я.* Петръ Великий, как просветитель Россіи.– Спб., 1872: СОРЯС. – Т.Х. – № 3. – С. 15.
[180] *Костомаров М. І.* Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1967. – Т.2.– С. 376

половини XVIII ст.»[181]. Так, лише у Московській Академії з 1700 по 1720 р. 11 українців займали посади ректорів, 15 – посади префектів, 22 – учителів [182]. К. В. Харламович у праці «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь» зазначає, що «часи з 1700 р. до сходження на престол імп. Єкатерини II можливо справедливо названі періодом найвищого розвитку малоросійського церковного впливу на Великоросію»[183]. Зі 127 архіреїв, що посідали великоруські кафедри, вихідців з України і Білорусі було 70. Українці складали значну частину придворного, військового та морського духівництва, також переважно з України були співаки та музиканти.

Отже, XVIII ст. характерне для Росії активністю в сфері розбудови понятєвого апарату і пожвавленням інтелектуального життя, до якого багато в чому спричинилася тодішня українська еліта. В Україні вже в XVII ст. у рамках полемічної літератури заявляють про себе філософські традиції аристотелізму та неоплатонізму, а на основі неоплатонічної традиції виформовуються контури майбутньої національної філософії (уже в XVII ст. її виразником в Україні є К. – Т. Ставровецький). Вона свого класичного виразу дістає у вченні Г. Сковороди, яке репрезентує філософські ідеї, тотожні ідеям німецького романтизму. Але сучасні російські ідеологи від науки заявляють, що, буцім Г. Сковорода належав до російської філософської традиції (твердження представника сучасної школи російської філософії мови Н. Луценка), хоча у XVIII ст. про жодну російську філософську традицію не йдеться. Зазначимо, що авторитетний і знаний російський філософ, автор «Истории русской философии» Н. О. Лоський, називає початок самостійної філософської думки в Росії XIX ст., і пов'язує його «з іменами слов'янофілів Івана Кірєєвського та Хомякова»[184].

Порівнюючи дві мови на предмет здатності філософувати і підкреслюючи переваги російської у цьому плані, представник Харківської школи «нового русского реализма» стверджує, що придатність чи непридатність мови до філософії є виразом національної ментальної парадигми. Це дуже важливе

[181] *Корчмарик Б.* Духові впливи Києва на Московщину в добу гетьманської України. – Львів: Б.в., 1993. – С. 94–95.
[182] *Харламович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань, 1914. – Т.1. – С. 649–654.
[183] Там само. – С. 459.
[184] *Лосский Н.О.* История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 25.

твердження, адже національна ментальна парадигма лежить в основі ідентифікації особи зі спільнотою, вона є провідним чинником ідентичності. Тому варто глибше роздивитися суть ідеї, яка стоїть за міркуваннями автора про філософічність української мови в неявній формі (а прямим текстом такі ідеї серед вихованих людей висловлювати взагалі не прийнято). Думка, яка напрошується після ознайомлення з «відкритими» Н.Луценком особливостями української мови полягає в тому, що лише примітивні, заземлені, бездуховні люди можуть здійснювати самоідентифікацію на такій мовній основі. А той, хто має високі духовні потреби («філософувати», «молитися») – обере як «свій» світ російську мову, а разом з нею і російську культуру. Дотримуючись компаративістського підходу в цьому питанні, ознайомимося з тим, до яких же взірців закликає нас адепт «нового русского реализма». З'ясуємо для цього особливості, які виявляють російські дослідники у *російській* ментальній парадигмі. Для її означення звернемося спочатку до вже згадуваної праці К. Харламовича: «Русскій человъкъ – лънивъ – не промышленъ – сам ничего не выдумает если ему не укажут – самъ себе не хочетъ добра сдълать, если силою не будет принужденъ»[185]. Загальновідомо, що колективізм як основоположний принцип взаємин росіян зумовлює пріоритет цілого над окремою людською одиницею. Підпорядкування індивіда цілому, владі сприймається як природний закон. Росіяни за своєю ментальністю впродовж своєї історії тяжіють до сильної централізованої влади. Це, власне, і є та ментальна парадигма, що «каузиреут тип предметной идентификации «часть – целое», яку автор публікації побачив в українців. Авторитетний російський дослідник Д. Ліхачов, перелічуючи основні риси російської вдачі, виділяє у російської людини «метания» «из одной крайности в другую»[186]. Н. Бердяєв говорить про суперечливість російської душі і стверджує, що «душа російського народу була формована православною церквою, вона отримала чисто релігійну формацію»[187]. Щоправда, дещо поправляє свою категоричність: «Але в душі російського народу лишився сильний природний

[185] *Харламович К.В.* Малороссийское влияние… – С. 251.
[186] *Лихачев Д.* Заметки о русском. – М.: Советская Россия, 1984. – С. 35.
[187] *Бердяев Н.* Истоки й смысл русского коммунизма Репринтное. воспроизведение. – М.: Наука, 1990. – С. 8.

елемент, пов'язаний із неосяжністю російської землі, з безмежністю російської рівнини»[188]. Подібні характеристики подає і Д. Ліхачов, вказуючи на внутрішню потребу росіянина «погулять на воле», «выйти на волю», віднайти «волю вольную»[189]. Д. Лихачов інтерпретує цю потребу як бажання втекти від навколишнього середовища на інший простір, в іншу «сторону». Саме так виявляє тут себе архетип індивідуації. Невідома «сторона» вносить життєвий смисл в існування людини. З прийняттям християнства життєсмислову роль такої сторони прибирає потойбічний світ, а індивідуація знаходить вираз у формі аскетизму, святенництва. Прагнення віднайти «волю вольную» не тотожне за своїм змістом прагненню до особистої свободи. Свобода передбачає не лише вибір, але й особисту відповідальність за нього. Прагнення «вольной воли» вказує, що індивід має яскраво виражений внутрішній дискомфорт, причиною якого є навколишня дійсність. Але незалежність від цієї дійсності – «воля вольная» – далеко, у «невідомій стороні», вона недосяжна. Таким чином, у ментальності російської людини виявляється домінація міфологеми єдності індивідів над суверенністю особи, відповідальністю за свій вибір. Ментальність, побудована на принципі групової згуртованості, передбачає наявність ієрархії і лідера. Лідером стає той, хто має заповітне знання, недосяжне для інших. Той, хто знає, може набувати образу святенника, ватажка розбійників, царя, вождя, «батька народів» тощо. Важливо, що такий образ постає механізмом здійснення міфологеми, означеної нами раніше, «засіяли разом». Інтерес усіх тут замикається на одному з-поміж усіх. Така особливість вияву цієї міфологеми забезпечує у відповідні історичні часи життєвість і ефективну реалізацію ідеї нації. Міфологема з приведеного вище уламку міфу «стали ділитися», «стали битися», стає другорядною, бо підпорядковується загальному; індивіди усвідомлюють свою містичну причетність до того, хто «знає» і веде. Як звичайне явище в російському народі сприймається, наприклад, бійка на якійсь забаві, вона не викликає ні почуття помсти, ні великої образи, вона, насамперед, – видовище, не є акція розбрату. Так само як виразом колективізму є індивідуальна відкритість, так виразом

[188] Там само. – М., 1990. – С. 8.
[189] *Лихачев Д.* Заметки о русском… – С. 9.

індивідуалізму є потайність. Український селянин, наприклад, традиційно намагається обнести своє обійстя якомога вищим і щільнішим парканом. Цього не скажеш щодо російського селянина.

Прагнення російської душі до «воли вольной», постало у вигляді двох ідей – ідеї «общерусского единства» та «собирательства» земель. Тим, хто «знає» і веде, стала сильна централізована влада. Така особливість раціоналізації архетипу Роду в російській людині зумовлює в ньому груповий нарцисизм. Як каже Бердяєв: російський народ схильний до «націоналізму й національної зарозумілості»[190].

Нарцисизм груповий у його доброякісній формі сприяє досягненню мети всіх членів групи (нації). Але як доброякісний, так і злоякісний нарцисизм прагне свого задоволення. «Розвінчання національного прапора, – пише Е. Фром, – паплюження бога групи, образа їхнього володаря чи вождя, а також програна війна чи втрата території часто викликали у мас чуття помсти, яке в свою чергу вело до нових війн. Рани, нанесені нарцисизмом, виліковуються лише, коли злочинця знищено і цим відшкодована образа, завдана нарцисизмом»[191]. Думається, що саме тут слід шукати психологічні джерела тієї фатальної місії, яку добровільно і з ентузіазмом приймають на себе росіяни, створюючи проблеми для молдаван (Придністров'я), грузинів і абхазів, українців (тема Криму, двох державних мов, федералізації України).

Таким чином, можна стверджувати: в російській ментальності домінує матриця світосприйняття – єднання, що виражена міфологемою «засіяли разом», вона визначає собою життєвий вектор російської спільноти в успішному прагненні до самоствердження. Натомість українську ментальність зумовлює матриця сприймання – «єднання–розбрат», що виражена опозицією «засіяли разом»–«стали ділитися». Ця матриця визначає собою життєвий вектор, виражений за певних обставин тяжінням до суспільного розбрату. Він у різні історичні періоди ставав основною причиною втрати державності. І в наш час та ж сама модель «стали ділитися» була причиною втрати влади помаранчевою командою у 2006 р.

[190] *Бердяев Н.* Истоки й смысл русского коммунизма. – Репринтное воспроизведение. – М.: Наука, 1990. – С. 15.
[191] *Фромм Э.* Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 63–64.

* * *

Підсумовуючи сказане, ми можемо стверджувати, що:

- Народна мова, до якої звертається Романтизм, невіддільна від культурної традиції тим, що є способом її буття. Мовний текст, відтворюючи традицію, стає носієм спадщини, в якій індивід впізнає свій світ як свою сутність і таким чином традиція через спадщину стає основою його національно-культурної самоідентифікації.

- Українські романтики, звернувшись у своїх текстах до особливостей народної пісні, прислів'їв, приказок, замовлянь, повір'їв, фольклорних переказів, ідіом, молитов, символів, смисло-образів, міфологем відкрили, що форма національної мови – це змістовий вираз базових матриць національної ментальності. Пов'язаність форми мови і національної ментальності теоретично довели Е. Сапір, В. Гумбольдт, О. Потебня.

- Світ мови, становлячи стосовно індивіда окреме буття, постає духовною сутністю нації, тому романтики смислові конструкти національної мови інтерпретують як «дух народу». Його зміст у термінах сучасної філософської мови можна передати як символічно-смислові інваріанти та матриці колективного несвідомого, що солідаризують народ у націю і зумовлюють життєвий вектор її ставлення до світу.

- Світ у баченні іншої мови є інакшим. Це означає, що світ мови кожної нації своєрідно опосередковує сприймання дійсності і своєрідно її структурує. Тому мовленнєві смисли – прообраз моделей, зразків сприймання і ставлення етнофора до світу – формують особливе в плані культури бачення світу, яке в концентрованій формі виражає національна філософія. Якщо (як підкреслює сучасна російська Харківська школа «філософії мови») російська філософія схильна до відтворення буття на поняттєво-теоретичному рівні, то українська прагне передати смисли буття, широко застосовуючи символи й смисло-образи. Російському філософуванню близька спекулятивна метода, українському – герменевтика.

- Звернення романтиків як великої України, так і західноукраїнської «Руської трійці» до національної мови як до автентичного для народу засобу в задоволенні духовно-культурних потреб стало підвалиною формування національної самосвідомості та маніфестацією самодостатності українського народу.
- Починаючи від XVIII ст. (указу Пєтра I від 1721 р.) живосильне вилучення із мови лексем, що виражали життєбачення народу, та заборона на власну літературну мову означало позбавлення нації свого світу (Ґадамер), що міг існувати лише в традиціях власної мови, позбавлення базової основи національної самоідентифікації. Практику витіснення мови з науки, культури, освіти, політики продовжила більшовицька імперія шляхом зросійщення лексики, морфології та синтакси мови. Згубна у своїй недбалості щодо національної мови політика української держави XXI ст. зводить мову на рівень побутової говірки. Українська нація, не виробивши в сучасній Україні мовної стійкості і бувши позбавленою мовної стабільності, опинилася перед загрозою втрати своєї мови як базового соціокультурного ідентифікатора.

1.5. Методологічні параметри наративної ідентичності в рамках дискурсу українських романтиків

Аналіз підходів до проблеми ідентичності, на наш погляд, дозволяє, по-перше, ретельніше з'ясувати причини втрати особистої ідентичності в добу Постмодерну, що, власне, зробив канадський мислитель Ч. Тейлор у книзі «Джерела себе», а, по-друге, дозволить підняти актуальну для України доби Романтизму та сучасної України проблему взаємозв'язку між особистісною та національно-культурною ідентичністю. Це, вважаємо, сприятиме з'ясуванню ролі ідентичності у віднайденні особою свого місця в соціокультурному світі і допоможе в пошукові конкретних шляхів виходу з кризи ідентичності сучасного українця.

Проблематика ідентичності, яка актуалізувалася в західноєвропейській дослідницькій літературі другої половини XX ст. раціоналістичною філософією (Ж. Деріда, Ж. Делез, Ж. Бодрійяр, П. Рікер, Ю Габермас, Ч Тейлор, Р. Рорті), обмежується аналізом особистісної (персональної) ідентичності, тоді як у Романтизмі особистісна ідентичність органічно пов'язана з національно-культурною. Основними причинами втрати персональної ідентичності сучасною людиною Ч. Тейлор у книзі «Етика автентичності» називає індивідуалізм та інструменталізм у міжособистісних стосунках сучасної доби. «Під «інструментальним мисленням» я маю на увазі різновид раціональності, який ми залучаємо, коли обчислюємо найекономічніші засоби для досягнення певної мети. Мірою його успіху є максимум ефективності, найкраще співвідношення між витратами та результатом»[192]. Ч. Тейлор розглядає ідентичність у тісному зв'язку з автентичністю та самістю особи. Зміст автентичності він визначає через свободу самовизначення на основі вибору. Тому вираз індивідом своєї специфічності та відмінності від інших невідривний від усвідомлення та переживання ним своєї індивідуальності, адже бути індивідуальністю означає бути відмінним від інших, що і є змістом особистісної ідентичності. Сучасні люди, вважає Ч. Тейлор,

[192] *Тейлор Ч.* Етика автентичності. – К.: Дух і Літера, 2002. – С. 8.

звузили своє світобачення до меж приватного життя, демократична рівність загнала людину у свій вузький самотній світок, а зосередженість на власній особі «призводить до втрати причетності до інших чи суспільства в цілому»[193]. Колись, вважає Тейлор, звичаї й норми суспільства мали більше ніж суто інструментальне значення (це стосується і доби Романтизму). Відмова від таких порядків отримала назву «розчаклування світу», воно пов'язане з таким феноменом сучасної доби як інструментальне мислення, що привело до втрати автентичності, а відтак і до втрати ідентичності.

Філософсько-теоретичною підставою у розумінні романтиками ідентичності стала, вважає Ч. Тейлор, «філософія природи як джерела». «Вона надає почуттю центрального й позитивного місця в моральному житті. Саме через відчуття ми доходимо найглибших моральних і, більше того, космічних істин, «Серце – ключ до світу життя», – каже Новаліс»[194]. Наші внутрішні духовні порухи є виявом і водночас осягненням природи як сили, що визначає і найпервісніше переживання блага, – інтерпретує життєбачення романтиків Тейлор. Поняття «блага» – це та духовна основа, яка дозволяє Тейлорові зробити висновок щодо виходу з особистісної кризи ідентичності сучасного індивіда. Передовсім, сучасникам належить актуалізувати такі «прагнення возз'єднання» Романтичної доби: «повернення зв'язку із природою, зцілення розриву між розумом та чуттєвістю, подолання розділення між людьми та створення спільноти. Ці прагнення живі й нині: хоча романтичні релігії природи відмерли, ідея відкритості до природи всередині та ззовні нас ще дуже сильна»[195]. По-друге, за Тейлором, благо як у добу Романтизму, так і для сучасника лишається центральною цінністю «моральної *системи координат*», воно є підставою для опозиції «моє»–«інше». В ієрархії особистих благ Тейлор виокремлює *надблага*, які визначають моральні орієнтири особистості і посутньо формують субстанційне ядро особи, її самість. Таким чином, особистісна ідентичність визначається засадничими благами у формі надблаг, які мають культурно-історичний характер, позаяк адекватно

[193] *Тейлор Ч.* Етика автентичності. – К.: Дух і Літера, 2002 – С. 7.
[194] *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 479.
[195] Там само. – С. 493.

виражають погляди доби, що змінюються внаслідок «переоцінки цінностей». Інструменталістському мисленню Тейлор протиставляє духовний досвід особи, який є основою для співвіднесеності себе з тим, що хвилює, зворушує, спонукує. Завважимо, що Тейлор не акцентує увагу на ролі національної культури в процесі ідентифікації, позаяк у країнах з демократичним громадянським ладом не стоїть питання виживання державної мови, національної книги, пісні, мистецтва, захисту інформаційного простору від окупації чужою державою, тоді як для сучасної України ці питання постають питанням збереження державності.

З наявних у західному світі раціоналістичних підходів до проблеми особистісної ідентичності, зокрема, представлених Аласдером Макінтайром у праці «Три версії морального дослідження», концепцією «етичного релятивізму» Ричарда Рорті та Ґері Ґаттінга, книгою Поля Рікера «Сам як інший», концепціями комунікативної ідентичності Юрґена Габермаса та Карла Ясперса, ми, з огляду на вимір, в якому аналізуємо ідентичність у текстах українських романтиків, виокремимо позиції П. Рікера, Ю. Габермаса та К. Ясперса.

Концепція Ю. Габермаса базується на інтерпретації універсальної природи розуму, в якій він виходить із твердження, що проблема ідентичності виникла з непомірних домагань цілераціональності (М. Вебер) заступити місце розуму. Помічена Вебером тенденція до раціоналізації традиційного життєвого світу привела, за Ю. Габермасом, до його поділу на дві досить різні суспільні сфери – це, по-перше, **систему** (соціально-адміністративні структури для маніпулювання соціальними процесами) і, по-друге, **життєвий світ людини** (традиційно усталений спосіб і стиль життя)**.** Традиційно основою життєвого світу людини були нормативні моделі міжіндивідуальних стосунків, укорінені в культуро-релігійні архетипи. Від часів Романтизму на ці культуро-традиційні структури все щільніше накладалися цілераціональні стереотипи й схеми **системи** господарства та влади. Результатом цього стала повна колонізація життєвого світу сучасної людини. Вихід із цієї ситуації Ю. Габермас вбачає в засвоєнні особливої моделі солідарності та ідентичності, що оперта на порозуміння через мовну комунікацію. Основою ідентичності, на його підхід, постають логічно аргументовані

нормативні структури, що виражені в акціях комунікації. Раціоналізовані ж комунікативні інтеракції передбачають відсутність «примусу у взаєминах», відкритість «тем і пропозицій» та можливість «перегляду результатів тощо». Отже, Габермас аналізує ідентичність лише в площині раціонального узгодження міжособистісних позицій індивідів: «обговорення має спиратися на обмін арґументами; а чи ведуть вони до *справедливих* компромісів, істотно залежить від умов ведення процесу обговорення, і саме їх слід оцінювати з позицій моралі» [196]. Він залишає поза увагою смислотворчу основу особи – її соціокультурні запити і ціннісні орієнтації, а, головне, не торкається ціннісно-емоційної сфери особи, яка становить підвалину її життєвого світу. Саме цей вимір життєвого світу ми будемо брати за вихідний у з'ясуванні ідентичності особи в добу Романтизму.

Ідентичність, як її розуміє Габермас, є еквівалентом латинського *ipse*, її П. Рікер називає наративною ідентичністю: «Ідентичність у сенсі *ipse* не містить у собі жодного твердження, яке б стосувалося так званого незмінного ядра особи»[197]. Тут «ідентичний» має повний збіг зі значенням «тотожний» і використовується, зазначає Рікер, в межах порівняння, а тому воно співмірне зі значеннями понять інший, протилежний, відмінний, різний, нерівний, зворотній. Вони використовуються в сфері мовної комунікації.

Згідно з Рікером, другому значенню ідентичності відповідає латинське *idem*. Цю ідентичність Рікер називає індивідуальною. Її основна характеристика – «сталість у часі», яка «визначає найвищий ступінь того, чому чинить опір неподібне, у смислі мінливого, нестійкого»[198]. Відповідником ідентичності *idem* у Рікера є самість. Усе ж самість він розуміє звужено: як здатність особи бути свідомою самої себе. Так само її розуміє і Дж. Мід, тобто обмежує її сферою свідомості. Таке тлумачення самості, як ми далі пересвідчимося, тягне за собою і розуміння Рікером ідентичності в розумінні *idem*. Зазначимо, що автор поняття «самість» К. Юнґ розумів її як об'єднувальний центр свідомого і несвідомого буття людини. Отже, коли під самістю розуміти внутрішню самодостатність

[196] *Габермас Ю.* Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. – Львів: Літопис, 2000. – С. 34.
[197] *Рікер П.* Сам як інший. – К.: Дух і Літера, 2002. – С. 9.
[198] *Рікер П.* Сам як інший… – С. 9.

особи, що має духовну цілість (вона не обмежується сферою свідомості), яка виражена особистою свободою, то, відповідно, й ідентичність слід не обмежувати рамцями свідомості. Коли ми за предмет аналізу беремо національно-культурну ідентичність, котра невід'ємна від особистої, то визначаємо її як самототожність особи в межах конкретної національної культури.

Ми обстоюємо погляд, що позицію українських романтиків стосовно ідентичності виражає твердження: лише в межах національної культури може бути здійснена «буттєва» спільність – тісний духовний зв'язок між людьми, який Ясперс називає комунікацією. У контексті нашого дослідження плідною є його теза про те, що основу кризи ідентичності сучасної людини становить втрата «субстанційних життєвих смислів». Відірваність сучасної людини від національно-культурного коріння в формі традиції робить її зручним об'єктом політичної, ідеологічної, культурної маніпуляції. Провідну ролю в поверненні до повноцінного духовного життя розчиненої в «масі» людини Ясперс відводить «екзистенційній комунікації». Вона, на противагу інструментально-рольовим, анонімним міжособистісним стосункам, пропонує відкриті, глибинні духовні стосунки, що оперті на любов і змагання двох людей. Така комунікація стає можливою в ситуації, де найповніше розкривається екзистенція. Ця ситуація може бути тільки межовою, позаяк «унеможливлює поведінку за планом чи розрахунком. У ній актуалізується (що є неможливим за інших обставин) екзистенція, де ми стаємо самі собою, бо ж входимо в цю ситуацію з розплющеними очима. Пізнавати межову ситуацію й бути в екзистенції – це одне й те саме»[199]. Окрім межової ситуації важливою основою екзистенційної комунікації є, за К. Ясперсом, трансценденція, якої людина досягає через віру. Таким чином, віра постає духовною підставою особистої ідентичності.

Одначе, в контексті нашого аналізу ми особливу увагу надаємо концепції «наративної ідентичності» П. Рікера. Він розуміє її як таку, що здійснюється в часі, тобто це історія, яка саморозвивається. Ідентичність описує, оповідає і є часовою, а відтак постійно змінюється. Отже, з такого розуміння випливає, що

[199] *Jaspers K.* Philosophie. – Berlin, 1956. – Bd. 2 – P. 113.

ідентичність не виражає самості особи. Для з'ясування змісту ідентичності він використовує термін «життєва історія» і стверджує, що опосередковуючою ланкою у його розкритті є оповідний дискурс. Позаяк мислення має до діла з двома значеннями ідентичності, тобто ідентичний як «схожий», «аналогічний» і як самодостатній, «ідентичний зі самим собою» (самістю), що передбачає непорушну основу, а у внутрішньому досвіді все піддане зміні, то воно (мислення) наштовхується на нерозв'язну антиномію – бути самим собою (незмінним) і бути «аналогічним» (весь час іншим). Тобто тут постає проблема субстанції життєвого світу особи.

В аналізі наративних практик українського романтизму ми звертатимемося не до ідентичності як життєвої історії конкретної особи чи то практики індивіда, а до літературної оповіді, де здійснюється переказ окремих історій, фрагментів з історії України або її (України) історії в цілому. Тому виклад Рікером наративної ідентичності ми сприймаємо лише в плані методології дослідження «історій» як наративних романтичних практик.

Мислення, за Рікером, через ефект раптовості, що викликає захоплення, вплітається в інтеліґібельність оповіді у той момент, коли вона, під впливом уявлень, спричинює «катарсис» у розумінні Аристотеля – чисто духовну насолоду в формі «очищення почуттів», позбавлення панування почуттів над мисленням. У мисленні, за Рікером, поєднуються ознаки сталості і мінливості. Це відбувається через формування мисленнєвої моделі, яка пов'язує у єдність багатоманітність подій і часовий плин оповіді, фрагментарність подій і зв'язаність оповіді, тобто водночас відбувається розпадання цілого на окремі епізоди й відновлення єдності оповіді, яка набуває подальшого розвитку «завдяки процесу конфіґурації». У цьому, вважає Рікер, полягає суть поезії.

В українських романтичних наративах оповідь саморозвивається завдяки таким прийомам (на них акцентує увагу Рікер у роботі «Наративна ідентичність»), як оповідь від третьої особи та вкладання в уста героя промов чи заяв, зроблених від першої особи, через використання лапок, як це подибуємо в «Історії Русів» чи, наприклад, українських повістях М. Гоголя. У такий спосіб твориться життєвий

світ оповіді і, читач, вростаючи в події, сприймає їх як реальність. Той факт, стверджує Рікер, що в творі наявне цитування з використанням лапок, вказує на притаманність оповіді думки та дискурсу. Адже у всіх романтичних наративах присутня в неявній формі категорія «іншого», до якого посутньо звернена оповідь. Так, «Шевченкові тексти немислимі без категорії читача як гомогенного елементу їхньої структури»[200].

Полем порозуміння між читачем як «іншим» і автором є система знаків, в яких закодований зміст у формі символів культури. Одна з характерних особливостей романтичної оповіді полягає «в зовнішньому просторуванні внутрішньої думки (форми звертання, послання, риторичні фігури)», – суголосить Рікерові М. Зубрицька, аналізуючи феноменологічний аспект читача в творчості Тараса Шевченка[201]. Техніка оповідування, в якій зливається в єдине ціле оповідь від третьої особи та оповідь від першої особи, демонструє, згідно з Рікером, ефект злиття. Ця техніка дозволяє не лише наслідувати реальні дії людей, але й їх відтворювати та інтерпретувати. Таку функцію оповіді П. Рікер називає рефіґурацією (refiguration).

Завдяки рефіґурації читач включається в процес самопізнання, який, як слушно зазначає Рікер, виходить за межі оповіді, позаяк символічно опосередковується множиною знаків культури. І не тільки це. Так, поети-романтики в своїх текстах послуговуються експресивними засобами як от: синтаксичні й морфологічні повтори, порівняння з природою, фоносимволізм, кольорове звукосприймання: «контраст між високими та низькими фонемами пов'язується з відмінністю поміж «білим–чорним», «жовтим–синім», «зеленим–червоним»,[202] розмовна фразеологія та лексика, порівняння, метафори, персоніфікація.[203] Через сприймання оповіданої у такий спосіб історії здійснюється ідентифікація читача з історичним чи вигаданим персонажем.

[200] *Зубрицька М.* Феноменологічний аспект категорії читача в творчості Шевченка // Світи Тараса Шевченка: Зб. ст. до 175-річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк, 1991. – С. 211.
[201] Там само. – С. 211.
[202] *Jakobson R.* Preliminaries to Speech Analysis. – P. 32. – Цит за: Гумецька Ася. Спостереження над експресивними засобами в поетиці Шевченка (на підставі аналізи вірша «Думи мої…) // Світи Тараса Шевченка / Зб. ст.: до 185–річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк; Львів: Наукове Товариство ім. Шевченка, 2001. – С. 50.
[203] *Гумецька А*. Спостереження над експресивними засобами в поетиці Шевченка (на підставі аналізи вірша «Думи мої…) // Світи Тараса Шевченка / Зб. ст.: до 185–річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк; Львів: Наукове Товариство ім. Шевченка, 2001. – С. 50.

Інтерпретатор як «сам» в процесі оповідування перевтілюється в алегоричне «я», що постає в оповіді в тій чи іншій подобі. Сприймання позиції інтерпретатора читачем вказує, що він прямує шляхом власної самоідентифікації, вона здійснюється як ідентифікація з іншим. Це відбувається, за Рікером, в реальний спосіб в історичній оповіді і в ірреальний – у вигаданій оповіді. Той факт, що ідентифікація читача здійснюється по-різному залежно від літературного жанру (епос, роман, драма, поезія тощо), Рікер пояснює особливостями досвідного характеру мислення. Тобто, згідно з його позицією, читач по-різному піддає себе грі створених уявою змін самості. Усе ж, на наш погляд, Рікер спрощує самоідентифікацію читача в процесі сприймання названих літературних жанрів, опосередковуючи його виключно досвідним характером **мислення,** не торкаючи **духовно-культурний досвід** особи. Натомість Ю. Крістева, на наш погляд, у підході до поезії як літературного жанру в процес сприймання, а відповідно й ідентифікації, включає, окрім когнітивної і чуттєво-емоційну сферу: «я розгляну одну сиґніфікативну практику, яку я разом із російськими символістами називаю поетичною мовою, аби довести, що цей тип мови завдяки специфічності своїх сиґніфікативних операцій є втягуванням у процес (якщо цей процес – не деструкція) тотожності значення і мовного суб'єкта, а, отже, й трансцендентності чи, як похідного від неї, «релігійного чуття». Через те він відповідає кризам соціальних структур та інституцій – у періоди їхньої зміни, розвитку, революції та безумства»[204].

Позаяк читач у процесі наративної самоідентифікації включений в уявний ігровий світ літературного тексту, то це, якщо йти за Рікером, вказує на двозначність позиції читача. Отже, перебуваючи в полоні твору, «я» набуває ідентичності у формі нав'язаної уявою мисленнєвої конструкції. Але, з іншого боку, відтворення власного «я» через «іншого» може стати засобом саморозкриття «я», посутньо конституюванням самого себе. У цьому процесі Рікер у праці «Наративна ідентичність» визначальну роль відводить **рефіґурації**, яка, на його думку, є фактором відкриття в тій мірі, в якій воно (відкриття) є

[204] *Крістева Ю.* Полілог. – К.: Юніверс, 2004. – С. 128

фактором реконструкції. У цьому сенсі відкриття і реконструкція невіддільні одне від одного.

Заперечуючи існування субстанційного ядра особистої ідентичності, П. Рікер як доказ наводить вислів «Я є ніщо», який, на його думку, вказує, що тут відсутня часово незмінна основа самості. Отже, ця ситуація внутрішньої порожнечі особи, мовляв, свідчить про відкритість питання щодо основи особистої ідентичності. Через те, що Рікер не розглядає персональну ідентичність як момент національно-культурної, то попри масу позитивних моментів в аналізі ідентичності в контексті оповіді, він обмежує розмаїття духовно-культурного світу особи сферою дискурсивного мислення, відкидаючи ціннісно-емоційний вимір життєвого світу особи, вкоріненість його в національно-культурні традиції. На цьому моменті детальніше спинимося дещо пізніше.

Коли Рікер зазначає, що між «жити» та «оповідати» існує розрив, позаяк життя пережите, а історія розказана, то наголошує на фундаментальній інтеліґібельності історії на відміну від життя, яке **переживається.** Але ж **переживається** й оповідь. У роботі «Що мене зацікавлює в останні 30 років» він розглядає історію і оповідь, беручи за їх спільну основу інтеліґібельний і часовий характер – усяка історія є часовою, бо описує зміни, що поєднують кінцеву ситуацію з початковою.

На відміну від Рікера, Ю. Лотман, підходячи до літературного й, зокрема, поетичного тексту як до викінченого і внутрішньо цілісного структурованого цілого, наголошує на тому, що текст репрезентує не просто реальні дії і події, а реальне **життя культури** й тому він поліфункційний, виконує не одну, а кілька, чи цілу множину функцій, і всі вони разом становлять єдність. Так, «для того, щоб ікона могла сприйматися як релігійний текст і виконувати цю свою соціальну функцію, вона має бути ще й твором мистецтва» і навпаки. Те ж саме стосується й літератури. «Поєднання художньої функції з магічною, юридичною, моральною, філософською, політичною – невід'ємна риса того чи іншого художнього тексту»[205].

[205] *Лотман Ю.* Анализ поэтического текста. Структура стиха. – Ленинград: Просвещение, 1972. – С. 8–9.

Раціоналістичний підхід до ідентичності виходить зі здатності свідомого «Я» бути для себе об'єктом і водночас здатності до порозуміння з іншими. Одначе ,поєднаність з іншими, базуючись на інтегрованості індивіда в конкретний історичний час, культурне середовище зі специфічними інтеракціями, світобаченням, цінностями, нормами, ідеалами, ідеями, ілюзіями тощо, включає в себе й переживання подій, людей, світу, яким в аналізі ідентичності, на нашу думку, не слід нехтувати.

Питання про автономний суб'єктивний світ є і питанням про межі його автономності, що визначені мірою свободи індивіда, яка виявляється у відповідальності, самовладності, самодостатності, особистій незалежності, розважливості тощо. Ці межі є необхідними передумовами соціальної солідарності в спільноті, бо тільки там і може здійснитися особиста свобода. Отож, індивід, з одного боку, прагне самоствердитися, а, з іншого, має субстанційну потребу в солідарності. Цілераціональність, яка стає домінуючим засобом самоствердження в добу Модерну, відчутно напружила, порівняно з попередньою епохою, взаємини між окремішністю індивіда і прагненням спільноти до цілості. Тут посутньо постає суперечність між намаганням індивіда ствердити власну самість і неможливістю відірватися від того загального, яким є суспільність. Принагідно зазначимо, що прикметною рисою доби стає суперечність між внутрішнім світом індивіда, що прагне самоствердження і зовнішнім, що його індивід сприймає і до котрого ставиться через призму цілераціональності.

Якщо пристати на тезу, що субстанція самості, чи то самототожності індивіда є зовнішньою щодо нього, то він має сприймати її як щось непорушне, недоторкане, святе. Якщо ж стати на позицію, що субстанція – глибоко внутрішнє індивіда, яким, по суті, є його власне життя, тоді прагнення до самоідентичності вступає в суперечність з його зовнішньою природою – соціальною дійсністю. Згідно з Ф. Ніцше, а також з М. Горкгаймером та Г. Адорно, індивід творить свою ідентичність, пригнічуючи внутрішню природу шляхом опанування зовнішньої й руйнуванням гармонії між цими двома природами. За Марксом, соціальне як світ

нормативно врегульованих взаємин гнобить унікальність індивіда, утворюючи феномен відчуження. За екзистенціалізмом, домінування соціальності над індивідом витворює сурогат ідентичності у формі несправжнього існування. Ця суперечність між окремим та загальним і породжує, за Ю. Габермасом, «філософський дискурс Модерну». Усе ж у кожен історичний відтинок доби Модерну індивід специфічно виражає прагнення до солідарності й водночас виявляє свою ідентичність у досить своєрідній формі. На наш погляд, найбільш вдале поєднання, яке згладжує суперечність між окремим (індивід) і загальним (спільнота), між прагненнями індивіда до солідарності й самоствердження, демонструє історичний період пробудження до свідомого життя націй, яким є епоха Романтизму. Тут солідарність підігріта пекучим бажанням членів етнічної спільноти конституювати себе в формі національної держави. «Державна конституція та національна держава, які беруть свій початок із Французької революції і досі залишаються єдиними всесвітньо-історично успішними формами ідентичності, які змогли переконливо поєднати моменти всезагального та особливого. Комуністична партія виявилася нездатною усунути національно-державну ідентичність»[206], запевняє Ю. Габермас. Одначе, ця сентенція Ю. Габермаса не виходить за межі його концепції, що ідентичність раціонально зумовлена міжособистісною узгодженістю індивідуальних позицій (поєднаністю загального й окремого).

Українські романтики прагнення індивідів до національної держави інтерпретують, на відміну від Габермаса, і раціоналістично, і емоційно-ціннісно. Причому емоційно-ціннісне ставлення до національної держави домінує над цілераціональним. Для романтика причетність до нації і національної культури, яку він переживає, солідаризуючись при цьому з іншими членами спільноти, є, передовсім, **переживанням** причетності всіх до одних і тих самих історично-культурних коренів, які визначають смисли його сприймання і ставлення до світу і надають індивідові упевненості у впорядкованості, розумності, доцільності навколишнього світу, що його кожний у спільноті сприймає як свій життєвий світ.

[206] *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001. – С. 357.

Згідно з Е. Дюркгаймом, соціальну солідарність забезпечує повернення до коренів, яке, зазвичай, є ритуальним і переживається як щось надзвичай значуще.[207] *Прив'язаність до коренів індивід сприймає як субстанційність*, якою він стверджує свою ідентичність. У цій прив'язаності індивід відкриває особливу значущість предметів, образів, ідей, адже переживає їхню значущість як реальність. Це переживання, як показав А. Лосєв у «Діалектиці міфу», завжди міфічне.

До особливостей техніки українського романтичного наративу в плані поліфункційності ми відносимо його органічну вплетеність у міф. Тобто, тут ми маємо справу не з міфом як таким, з усіма притаманними йому сформованими міфологічною свідомістю особливостями, а з неміфологічним дескриптивним наративом, якому властива і логіка міфу. Отже, дескриптивний романтичний текст містить як свою складову, окрім профанного світу ще й світ у міфологічному баченні, де, за дослідженнями Ю. Лотмана, по-перше, всі об'єкти сприймаються одноранговими, по-друге, в об'єкті не виокремлені його ознаки – він є інтегральним цілим, по-третє, об'єкти є однократними, тобто не належать до тої чи іншої множини об'єктів, по-четверте, міфологічний світ розчленований не на ознаки, а на частини, він ієрархізований у семантично-ціннісному плані. У такий спосіб різні, з позиції неміфологічного мислення, предмети, з позиції міфологічного бачення, слід розглядати як один. «Частина» у міфі, завважує Ю. Лотман, функційно не відповідає ознаці «дескриптивного тексту, а глибоко відрізняється від нього за механізмом, позаяк не *характеризує* ціле, а з ним ототожнюється»[208]. Так, розгортання сарматського міфу в «Історії Русів» здійснюється через ототожнення доблесті, слави, перемог руських князів з найпершим з козацького руського роду – князем Росом. Усі перечислені в оповіді достойники козацького народу (з неміфологічного погляду їх множина) репрезентують достоїнства **одного** знатного, видатного сакралізованого **найпершого**. Ці цілком різні логіки тексту сприймаються органічно і

[207] *Дюркгайм Е.* Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.; Його ж. Самогубство: Соціол. дослідж. – К.: Основи, 1998. – 519 с.
[208] *Лотман Ю.* Миф – имя – культура // Избранные статьи по семиотике: В 3-х т. – Таллинн: Александра, 1992. – Т.1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 58.

опосередковують процес ідентифікації (детальніше це буде розкрито в другому розділі). Завдяки органічному поєднанню міфологічної і дискурсивної логіки читач підводить під спільний означник «**ми**» і князя Роса, і достойників козацького народу, і себе. Також у тексті «Історії Русів», за міфологічною логікою, українське козацтво і польська шляхта є означниками одного об'єкта – войовничого сарматського племені, а далі, на підставі дискурсивної логіки йде вислід – українці та поляки єдинокровні. Таким чином, вихідними міфологемами «Історії Русів» є «шляхетне сарматське плем'я» та «найперший» з руського народу.

Так само органічно поєднані дискурсивна та міфологічна логіка в «Кобзарі» та українських повістях М. Гоголя. Так, в українському світі повістей Гоголя кожен «чужий», як то: москаль, лях, німець, циган – репрезентує один об'єкт – диявола як злу ворожу українському світові силу. Міфологічній моделі світу в повістях Гоголя відповідає й міфологічна перевертенська логіка як взаємоперехід, перевтілення одного в інше, що яскраво представлено, наприклад, у текстах «Страшна помста», «Вій», «Пропала грамота», «Закляте місце», а в «Кобзарі» – це інверсія дівчини в тополю, лілею тощо. Міфологічна логіка в наративах представлена також через ототожнення сказаного вголос та предмета, про який ідеться: вимовлене слово «чорт» усвідомлюється як його прикликання («Вечір проти Івана Купала»). (Детальніше місце міфологічної моделі світу в українському романтизмі представлене в другому розділі з предметним аналізом конкретних романтичних наративів).

Зі сказаного вище ми робимо важливий висновок, що наративи українських романтиків є гетерогенними – у них присутні два взаємопов'язаних світи: міфологічний і профанний, що виражені логікою міфологічного та дискурсивного мислення. Є певна парадоксальність у тому, що ці різні системи бачення світу приречені на співіснування і в постмодерну добу, позаяк сучасним людям притаманна та ж сама гетерогенність мислення, яке, запевняє Ю. Лотман, «містить у собі такі пласти, що ізоморфні міфологічній мові»[209].

[209] *Лотман Ю.* Миф – имя – культура… – С. 67.

Факт звернення до міфу європейських і, зокрема, українських романтиків вказує на їх прагнення відтворити неосяжні, на їх підхід, глибини людського духу. Міф відкриває нові, на погляд романтиків, можливості в художньо-літературній інтерпретації дійсності: «Міфологія є мистецьким творінням природи. В її плетиві дійсно втілено найвище; все є зв'язком і перетворенням, і це формування, і переформування притаманне їй її способом, її внутрішнім життям, її, якщо так можна висловитись, методом»[210]. Отже, ті техніки та прийоми, що збільшують виражальну силу тексту, можуть виконувати і методологічну функцію для його філософського аналізу.

Так, романтики технічно використовують міфологічні тексти через звертання до прийому «*потенціювання*, яке означає вияв додаткових можливостей слова, випробування його здатності до саморозвитку»[211]. Цей прийом детермінує поглиблене використання метафоричних конструкцій, філософічність текстів та залучення народного фольклору. В українських повістях Гоголя і поезії Шевченка метафора – визначальний засіб трансформації міфологічних текстів. Для ілюстрації візьмемо хоча б Шевченкові метафори «байстрюк», «покритка», «трухлявий дуб», «сокира», «бенкет», «домовина України» тощо (детальніше ми зупинимося на цьому в другому розділі). Опертя на народний фольклор визначило філософічність творів Шевченка та Гоголя, яка знайшла вираз у смисловій багатозначності й пластичності слова, де одні смисли переходять в інші.

Метафори та міфо-образи, передовсім текстів «Кобзаря» та українських повістей Гоголя, а також особливість оповіді «Історії Русів» та «Книги буття» дають підстави стверджувати, що більшість наративів українських романтиків слід віднести , за означенням Умберто Еко, до категорії текстів «закритого типу». Вони скомпоновані у такий спосіб, що «читач змушений ототожнити себе як із ситуацією, так і з персонажем»[212]. Щоправда, У. Еко розглядає це ототожнення на рівні дискурсивного мислення, тоді як тексти романтиків спрямовані на досягнення тотожності через емоційно-ціннісне сприймання тексту реципієнтом.

[210] *Шлегель Ф.* Промова про міфологію // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея, 2003.– С. 207.
[211] *Кривцун О.* – Естетика // http:www.deol.ru/users/krivtsun/aesthetics.htm. – С. 4.
[212] *Еко У.* Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / Пер. з англ. М. Гірняк. – Львів: Літопис, 2004. – С. 161.

Спільна для автора і читача множина ціннісних уподобань дозволяє авторові вести читача за собою. Детальніше ми це розглянемо в аналізі тексту «Історії Русів».

Щоб викликати у читача потрібну спрямованість думок, романтики звертаються до таких міфо-образів, які повинні «бути архетипом, тотальністю певних колективних прагнень, а, отже, він (*образ*. – Авт.) обов'язково мусить стати «нерухомим» у своїй емблематичній і непорушній природі, яка робить його легко розпізнаваним»[213]. У. Еко говорить про два рівні текстів. Якщо застосувати його підхід до текстів українських романтиків, то першим рівнем буде змістовий бік оповіді – в українських повістях Гоголя це кумедна історія з персонажами українських традиційних інтермедій. Другий рівень прихований за значенням міфо-образів і символів культури. Він відкривається не «семантичному», а «естетичному» читачеві. Читача, внутрішній світ котрого близький до світу автора, У. Еко умовно називає «Зразковим Читачем». Щодо відкритих текстів, до яких У. Еко відносить романи Кафки, то вони дають простір «Зразковому Читачеві» «відтворити власні процеси реконструкції за допомогою множинності вільних інтерпретаційних варіантів вибору»[214]. Другий рівень текстів українських романтиків репрезентований міфологічним світом.

Як ми зазначали вище, в українських романтичних текстах, що є «закритими», міфологічний світ органічно поєднаний з дескриптивним текстом. У цьому разі знаки дескриптивного тексту сприймаються через значення, які містять інші слова (знаки), що виражають міфологічний світ. Їхні значення є внутрішньо цілісними і структурованими, що дозволило Ю. Лотману інтерпретувати їх як свого роду *текст*. Здатність таких знаків, які у згорненому вигляді зберігають у собі змістовий текст, робить їх символами культури. «Кожна культура має потребу в такому пласті текстів, що виконують функцію архаїки». Стрижнева група символів «дійсно має глибоко архаїчну природу і сягає дописьмової доби, коли певні (зазвичай, елементарні в плані закарбовування) знаки являли собою згорнені мнемонічні програми текстів і сюжетів, що зберігалися в усній пам'яті

[213] *Еко У.* Роль читача... – С. 162.
[214] Там само. – С. 73.

народу»[215]. Символи у такий спосіб становлять підложжя національної культури, позаяк є найбільш стійким елементом культурного континууму (Лотман). У процесі сприймання тексту відношення між знаком та зовнішнім світом завдяки здатності знака виступати символом культури прибирає форми номінаційного семіозису, де знаки не пізнаються, а **впізнаються,** їх зміст відкривається читачеві як об'яв. Тут знак репрезентує символ як вираз «вищої і абсолютно незнакової сутності». Його «зміст ірраціонально поблимує крізь вислів і відіграє роль ніби моста з раціонального світу в світ містичний»[216].

Концепція наративної ідентичності Рікера не враховує сприймання тексту як **впізнавання** читачем змісту символів культури, що і є тим субстанційним ядром особи, яке виражає ідентичність у плані самості (idem). Проте для нашого дослідження важливо саме те, що опосередковуюча функція метафоричності українського романтичного тексту в процесі ідентифікації зумовлена фактом, що метафоричність тут – основа символічного сприймання наративу. В українських повістях Гоголя та «Кобзарі» Шевченка символіка дескриптивного тексту органічно співвіднесена з міфологічною моделлю українського світу, а, з іншого боку, міфологічні елементи – структурні складники дескриптивного тексту. При цьому елементарні за предметною наповненістю знаки несуть у собі потужну культурно-смислову ємність. Як то «могила», «тополя», «сокира», «танець», «покритка» у Шевченка чи «ніч», «коло», «хрест», «танець», «блуд», «вода» у Гоголя. Причому символи не завжди однозначні. Наприклад, «вода» в народній моделі світу і романтиків має значення переходу, забуття, розлуки, а також хаосу, загрози, безодні, але вона ще й має значення плодотворної сили. Те ж саме стосується числової символіки: у народі – «три дороги», «тридесяте царство», «три сини», «триклятий» тощо, у Шевченка – «три шляхи», «три літа», «три брати» тощо. Сковорода звертається до числа «сім» – божистого числа Всесвіту: у народі – «сім гілок Дерева життя», «Семиярило–сім Сонць», у Сковороди – «сім у

[215] *Лотман Ю. М.* Символ в системе культуры // Лотман Ю. М.Избранные статьи: В 3-х т. – Таллинн: Александра, 1992. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры.– С. 192.
[216] Там само. – С. 191.

седмиці сонць», «семипоглядне око», «сьомий день», «сім хлібів», «сім міст», «сім синів», «сьомий рід».

В українських романтичних наративах звернення до сарматського міфу та міфу про золотий вік Козаччини зумовлене історичною необхідністю структурувати внутрішній світ читача через співвіднесеність свого сакралізованого соціуму з «іншим», що й виражає опозиція «ми–вони», де член опозиції «ми» ототожнюється з шляхетним, войовничим народом, що має славну історію і славетних предків. Це демонструють такі українські преромантичні і романтичні наративи, як «Історія Русів», «Книга буття українського народу», «Кобзар», «Страшна помста» тощо. У з'ясуванні питання ідентичності в романтичних наративах важливе місце посідає проблема пов'язаності дуальності двох світів – міфологічного та профанного – у романтичному тексті та дуальності духовного життя індивіда, яке проходить у двох реальностях – міфічній і цілераціональній. Так, аналізуючи почуття образи, А. Лосєв у названій вище роботі зазначає, що підручники психології трактують це почуття як протилежне почуттю втіхи, задоволення. Але таке цілераціональне розуміння далеке від міфізму живої людської свідомості, позаяк є люди, які прагнуть ображатися і від цього дістають задоволення. Людське життя міфічне, якщо на нього дивитися не з погляду науки чи цілераціональної дії, а з погляду самого життя, яким воно є, або з погляду того ж міфу. З цього приводу Г. Ґадамер зауважує: «Міф є носій власної істини, яку неможливо раціонально пояснити. Міф не є фікцією тоді, коли, наприклад, ми носимо з собою якийсь предмет як оберіг і віримо в нього»[217]. Тому А. Лосєв і трактує міф як трансцендентально доконечну категорію життя і думки. Змінити для себе значення певних предметів на ділі означає змінити світосприйняття, світогляд.

Це добре ілюструє оповідь, яку переповідає А. Лосєв. Йдеться про ієромонаха, до якого на сповідь прийшла якась жінка. Сповідь була справжньою і саме так її сприймали обидві сторони. Це повторювалося до часу, аж поки сповідь не перейшла в любовні побачення. Зрештою, після тяжких душевних

[217] *Гадамер Г.-Г.* Міф і розум // Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 101.

переживаннях обоє вирішили побратися. Та коли ієромонах, взявши розстриг і вбравши світський костюм, з'явився перед майбутньою дружиною, та, незрозуміло навіть для самої себе, зустріла його холодно й відчужено. Від чого обоє довго не могли прийти до тями, аж раптом, несподівано для самої себе в неї вирвалось: «Ти мені не потрібен у світському костюмі». У результаті ієромонах повісився біля воріт монастиря. Причиною цього стало вбрання, що посутньо виявилося міфом. Як міф, воно – конкретна реальність, а не якась абстракція чи щось фантастичне. Отож розум у принципі не здатен розчарувати (розчаклувати) міф, тобто не може зняти з нього чари, бо сам залежить від соціальних сил, які створюють міфи і є, за Ґадамером, тлумаченням якоїсь віри.

Отже, можемо стверджувати, що міф – це специфічне знання у формі оповіді чи образу, що синкретично перебуває в кореляції з певним віруванням одиниці або спільноти. Він є виразом субстанційних прагнень і вимог, а тому відповідно й кожний світогляд, укорінений у символи як *тексти культур,* вагітний міфом.

Так, позитивізм Р. Декарта починається з сумніву, основою якого є, зазначає Лосєв, несвідома віра в «ego» і «cogito». Ця Декартова міфореальність виражає особливості світосприймання *усієї* доби Модерну й базується на двох принципах: індивідуалізмі та суб'єктивізмі. На основі сказаного можна стверджувати, що міф не дає причиново-наслідкового пояснення, а стверджує в реальності невідворотність, нероздільну пов'язаність одиничного з цілим, виражає специфічні значення, символи через чуттєвий образ чи оповідь.

Життя у міфі – це розгортання в індивідуальному досвіді колективно набутих схем, стереотипів, алгоритмів, що існують, згідно з К. Юнґом, у формі колективного несвідомого. Існуючи поза сферою свідомості і виявляючи себе в образах, ідеях, принципах, парадигмах, вони впливають на вибір життєвої позиції індивіда, орієнтирів, ідеалів, структурують певним чином життя, вносячи в нього смисл і перспективу. У поведінці людини доби Модерну простежуються вчинки, дії, які посутньо не є чисто цілераціональними. Найпопулярніші нині соціально-політичні гасла можна розглядати як розгортання архаїчної схеми міфу в сучасному варіанті. Вони, згідно з К. Юнґом, є виявом у свідомості

акумульованих колективним досвідом моделей світосприйняття, чи то архетипів колективного несвідомого як праоснови свідомості. «Архетипи, що існують до свідомості зумовлюють її, виявні в ролі, яку вони мають у дійсності, а саме як апріорні структурні форми інстинктивних підвалин свідомості»[218].

Таким чином, у міфічному світосприйнятті міф є формою впорядкування світу, що витлумачує таємницю буття, в спільноті – це спосіб солідаризації індивідів, через упізнавання одного образу, що об'єднує всіх, стверджуючи в житті доцільність і смисл. Міф виказує той вимір життя, яке не підлягає логічному й доцільному впорядковуванню. Він поєднує цілісного індивіда і аморфне оточення, надаючи йому певних значень, тобто означуючи дійсність і цим впорядковуючи його у сприйнятті індивіда. У міфореальності індивід вбачає себе центром свого життєвого світу і сприймає цю єдність як віднайдений сенс власного життя, а його означена структурованість постає світом-міфом з об'єктивованим колективним досвідом, що трансформувався у символічну форму. Означена єдність в алгоритмі поведінки та світосприйняття на перших щаблях людської історії виявляє себе в формі антропопатизму та антропоморфізму. У цьому досвіді людина чи частини її тіла можуть постати в будь-якій тілесній оболонці. У староіндійському світі-міфі Пуруша – це і Першолюдина, й інверсія себе та частин свого тіла в усе істне, що є всім, є всюди й у всьому. Такий досвід світосприйняття витворив образ єдиної основи всього сутнього, яка проймає собою все. Образ невидимої основи, що є трансцендентною, поєднує навколишній світ і людину; людську душу мислять як споріднену з іншими душами. Це стає підставою для людини звертатися по допомогу до інших душ, виокремлюючи з поміж них особливі, з ознакою наявності в них Вищої сили. Таким чином речі набувають статусу ритуальних: вода, вогонь, яйце тощо. Цей статус вони не втрачають і в XXI ст. І нині в Україні знімають пристріт і вроки, виливають переполох. Незвичайні властивості води підкреслює ідіома: «Як у воду глянув», тобто передбачив.

[218] *Юнг К.* Феномен Духа в искусстве и науке // Юнг К. Собр. соч: В 19-ти т. – М.: Ренесанс, 1992. – Т. 15. – С. 293.

У народному світогляді існує ціла низка ритуального значення речей та істот із астральних тіл, стихій, нерості й плоді. Всі вони уособлюють виняткову причетність до Вищої сили і є невидимою основою речей. Преромантична філософія Г. Сковороди, суголосячи народному світосприйняттю, так стверджує цю невидиму основу речей: у камені є правдивий камінь, у будинкові – правдивий будинок тощо.

Фундатор структурної антропології К. Леві-Строс, аналізуючи міфи народів Америки, Азії та Океанії, дійшов висновків, по-перше, що для міфу характерна синхронно-діахронічна структура, і, по-друге, зміст міфів сповнений опозицій, як -от: літо–зима, небо–земля, дитина–старий чоловік, сильний–слабкий, чоловічий–жіночий тощо. Посутньо «в основі міфологічного й наукового мислення лежить однакова логіка... Прогрес здійснювався не в свідомості, а в світі»[219]. Проведений аналіз дав К. Леві-Стросу підстави виділити тип соціальної структури під назвою дуальної організації спільноти. Тобто вона ділиться навпіл, а її члени підтримують стосунки, що характеризуються як найтіснішою співпрацею, так і прихованою ворожістю. У свідомості це виявне в формі опозицій «**ми**–**вони», «свої**–**чужі», «я**–**інші**». Для дуальної організації спільнот, як і для тих, «які ніколи не знали такої інституції», соціальна структура завжди включає три елементи: «непорушність правила, поняття взаємності, яке розуміємо як форму, що дозволяє безпосереднє інтегрування опозиції «я» та «інші», синтетичний характер дару. Ці чинники простежуються в усіх досліджуваних суспільствах»[220]. Кожне суспільство, за Леві-Стросом, обіймає «сукупність структур, які відповідають різним видам порядків»[221]. Тобто індивіди співіснують за особливими правилами у формі соціальної, економічної чи іншої стратифікації, що певним чином як упорядковані, так і підпорядковані[222]. Ці усталені порядки зумовлюють собою подальшу суспільну впорядкованість. На основі аналізу порядків дуальних суспільств Леві-Строс виявив, що, незважаючи на хаос правил

[219] *Леві-Строс К.* Структурна антропологія. – К.: Основи, 1997. – С. 219.
[220] *Леві-Строс К.* Структурна антропологія… – С. 31.
[221] Там само. – С. 301.
[222] Там само. – С. 219.

і звичаїв, притаманних різним народам, існує єдина схема, наявна й діюча «в різних місцевих і часових обставинах»[223].

Відкриті Леві-Стросом колективні несвідомі моделі сприймання і ставлення до світу, які за формою ідентичні, а за змістом своєрідні, для конкретної спільноти раціоналізуються в кожний історичний період досить специфічно, тому що з глибин колективного несвідомого зринає яскраво виражений архетип у формі близьких і легко зрозумілих кожному образів.

Історично першим символом-міфом став, безсумнівно, тотем, який був першим механізмом, що водночас встановив чітку межу між «ми» та «вони» і здійснював інтеґрацію тих, хто є «ми», в цілісний соціальний організм. Це був механізм посутньо позасвідомої ідентифікації власного буття індивіда з буттям собі подібних. Таке несвідоме імперативне ототожнення з цілим виявляє себе як міфореальність, у якій індивіди співіснують через обряд, ритуальні танці тощо, витворюючи при цьому конкретну соціальну реальність. Індивіди, реально перебуваючи в соціальній реальності, фактично переживають реальність міфологічну. Єднання з цілим несе на собі моменти містики, які раціоналізуються в соціумі.

Для доби Романтизму є соціальною нормою, що набуті архетипні структури у вигляді схем, моделей, алгоритмів діяльності в індивідуальному досвіді одиниці невіддільні від індивідуації, самоствердження індивідів, що здійснюється цілераціонально, проте життєві смисли самоствердження не виходять за межі колективних моделей сприймання світу. Тому посутньо індивідуація стає способом самоідентифікації і способом віднаходження рівноважності, гармонії між одиницею та її оточенням. Колективний досвід спільноти домінує над вибором учинків і діяльності окремої одиниці, завдяки наявності в колективній пам’яті значень як схем поведінки та первісних символів, що в кожну історичну добу виявляють себе як репрезентація колективності (К. Юнґ).

* * *

[223] Там само. – С. 30.

- Підсумовуючи сказане, зазначимо, що український Романтизм не оперує поняттям ідентичність (його вводить у науковий вжиток З. Фройд), але зміст ідентичності як самототожності особи, що є сплавом особистої та національно-культурної самодостатності, був у центрі уваги українських романтиків.
- Наративні практики українських романтиків стверджують, що лише в межах національної культури може здійснитись глибинно-буттєва спільність – тісний духовний зв'язок між людьми, що його Ясперс називає комунікацією на основі «субстанційних життєвих смислів».
- У наративах романтиків українське буття, як і буття кожної нації, структурується у двох вимірах – горизонтальному та вертикальному. Таке структурування, як довів К. Леві-Строс, первісно притаманне будь-якій соціальній спільноті. Щоправда, для аналізу модерного суспільства в новітній філософії, зокрема, в комунікативній, інтерпретація структурних елементів соціального життя здійснюється на основі запропонованої Ю. Габермасом категоріальної структури: «*соціальна система*» (соціально-адміністративні структури для маніпулювання соціальними процесами) та «*життєвий світ*» (традиційно усталений спосіб і стиль життя). Позаяк доба Романтизму для України стала перехідним етапом до індустріального суспільства, зміст поняття «система» може бути застосований в аналізі романтичних наративів, проте його доцільно трактувати у дещо відмінному від Габермаса ракурсі, наближуючи його до концепта «*чужий* українському світові порядок життя», який виражає зміст «вертикальної структури» українського світу. Особливо виразно структура українського світу художньо-образно означена в текстах Т. Шевченка та М. Гоголя, що далі буде показано в відповідних розділах
- Самоідентифікація у процесі сприймання романтичного тексту зумовлюється не лише «досвідним характером мислення» (саме так, за П. Рікером, здійснюється наративна ідентичність), але й *чуттєво-емоційною сферою*. Для романтиків сприймання читачем смислів життєвого світу нації, в якому він солідаризується з іншими членами спільноти, – це, передовсім,

переживання причетності всіх до одних і тих самих історично-культурних коренів.

- Український романтизм, поставивши питання ідентичності в площину вкоріненості індивіда у свою націю і прагнучи збудити в народі національну свідомість, звертається у творчих пошуках до використання особливостей техніки та ефективних прийомів романтичної оповіді.

- Для витворення особливого життєвого світу оповіді романтики послуговуються прийомом збурення чуттєво-емоційної сфери читача з метою викликати подив, захоплення тощо. Наявність думок і дискурсів дозволяє оповіді виконувати функцію рефігурації, яка полягає в тому, що ідентифікація читача опосередковується знаками культури. Процес ідентифікації опосередкований також поліфункційністю романтичного тексту, яка виражена, зокрема, його вплетеністю в міф. Тому в романтичному тексті стають органічно пов'язаними міфологічна та дискурсивна логіки, що дозволяє поєднати два світи: міфологічний та профанний. Звернення до міфу дало змогу романтикам використати прийом потенціювання, який сприяв широкому залученню у творчий процес метафоричних конструкцій та символів. Свої тексти вони змогли конструювати в такий спосіб, щоб зміст знаків не просто пізнавався, а **впізнавався**, тобто здійснювався процес вчуттєвлення читача в смисло-образи тексту. Це і є основною розбіжністю між розумінням наративної ідентичності Рікером та інтерпретацією українськими романтиками національно-культурної ідентифікації через сприймання текстів.

Розділ II

ВІД МАЛОРОСІЙСЬКОЇ ДО УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: КІНЕЦЬ XVIII – ПЕРША ПОЛОВИНА XIX СТ.

2.1. «Малоросійський» дискурс просвітництва та малоросійська ідентичність

Романтизм як культурно-історична епоха став альтернативою Просвітництву. Він протиставив світоглядові, що виражав раціоналістичну філософську традицію з його культом розуму й користі, світогляд, який мав підвалиною ірраціоналістичну філософську традицію. Романтизмові притаманне вчуттєвлене поєднання трансцендентних цінностей і цінностей життєвого світу нації; воно знайшло вираз у формулі «дух народу». Просвітницькій ідеології освіченого абсолютизму Романтизм протиставив ідеологію самодостатнього розвитку кожної нації. Синхронній ментальності Просвітництва, опертій на інструментальне мислення, він протиставив «вертикальний», діахронний зв'язок генерацій» (М. Попович). Підходові до людини як абстрактного індивіда Романтизм протиставив самоцінність людської одиниці «в усьому багатстві її вимірів, її розуму, волі та почуття»[224].

У зв'язку з цим вважаємо за необхідне спеціально розглянути явище українського просвітництва як антитезу не лише вихідним принципам романтичного світогляду в цілому, але конкретно антитезу романтичної інтерпретації ідентичності, а саме українського просвітництва (в широкому сенсі) як дискурс **«малоросійської»** ідентичності не лише у XVIII, але й у XXI сторіччі.

Явище просвітництва в Російській імперії у XVIII ст. і роль у ньому українського фактора можна розглядати в кількох вимірах. Насамперед, як реакцію еліти на просвітницький духовний сплеск в Європі, зокрема, Великобританії, Франції і Німеччині. Його можна аналізувати в плані прагнення частини еліти наблизити соціальне життя до стандартів Європи. Другий аспект стосується особливостей розвитку філософської проблематики цієї доби й місця в цьому процесі представників української еліти. Третій аспект пов'язаний з угодовством тодішньої української шляхти у формі теоретичного та практичного прислужництва деспотизмові «освіченого монарха». Цей аспект викликаний феноменом «малоросійства» і з огляду на з'ясування особливостей української

[224] *Попович М.* Романтизм як стиль і ідеологія // Філософська думка. – 2004. – №6. – С. 20.

ідентичності в добу Просвітництва потребує окремого розгляду.

Дослідження особливостей просвітництва в Російській імперії велося за «совєтської», чи то радянської, доби в контексті розвитку філософії та соціальної науки в Росії. Так, постать С. Десницького інтерпретують як засновника науки російського права (Щупанов І. Я.), як російського філософа-матеріаліста (Покровський С. А.), як теоретика з питань походження родини, держави, права та приватної власності, також як російського критика державного устрою Росії (Граціанський П. С.). Постать Я. Козельського (вихідця з України), розглядають як російського просвітника, виразника інтересів «перш за все, кріпосного селянства, трудящих прошарків тодішнього суспільства» (Дмитриченко В. С.). Відхід від цього ідеологічного штампу 50-х років XX ст. тяг би за собою для українського дослідника тавро «буржуазного націоналіста». Українські дослідники кінця XX ст. особливий інтерес виявили до представників академічної філософії першої половини XVIII ст. – професорів Києво-Могилянської академії, зокрема, Т. Прокоповича, Г. Кониського, С. Яворського, М. Козачинського та інших. Досліджувались особливості філософського раціоналізму та практичної (моральної) філософії. Це праці таких авторів, як М. Кашуба, В. Нічик, І. Захара, Я. Стратій, В. Литвинов, В. Андрушко. Ми розглядаємо явище просвітництва в аспекті його української самоідентифікації.

Аналіз української самоідентифікації у XVIII ст. найтіснішим чином пов'язаний зі змістом понять «Малоросія» та «малоросійство». Річ у тім, що після поразки Гадяцької унії, яка передбачала входження України як незалежного Великого Князівства Руського у федерацію з Польщею та Литвою на рівних з ними правах, в української шляхти виникає ідея «Малоросії». Згідно з цією ідеєю, гетьман і козацька старшина зі статусом шляхти мають представляти й контролювати територію Гетьманщини під назвою «Малоросія» та захищати традиційні права та вольності, гарантовані і підтверджувані ще польськими королями, а пізніше Переяславською угодою. Українська шляхта була досить чисельною. У 60-х роках XVIII ст., як доводить З. Когут, з понад мільйонного чоловічого населення України близько 300 осіб належали до найвищої

аристократії, 500 до аристократії середнього рівня і близько 1500 осіб складало дрібне шляхетство[225]. Ідентифікація української еліти з Малоросією, чи то Гетьманщиною, знайшла своє вираження у Глухівській раді вищої та середньої шляхти всієї Гетьманщини 1763 р., яка «розглядала Гетьманщину як цілком окрему від Росії територію – країну з власними кордонами, урядом та економічною політикою» [226], що пов'язана з Російською імперією через спільного монарха. Але з 1775 р. бере початок вливання української шляхти в російське дворянство. З 1785 р. цей процес активізується на підставі «Грамоти дворянству» Єкатєріни II, яка практично урівняла статус російського дворянства та української шляхти і дала можливість успішного просування по службі на благо імперії[227]. Це спричинило формування в української еліти двох діаметрально протилежних ідентифікаційних позицій. Їх З. Когут називає асиміляторською і традиціоналістською. У такий спосіб актуалізується горизонтальна структура українського світу у формі опозицій «прямий–кривий», «лівий–правий», де «кривий» (той, що сприяє асиміляції) виражає відхилення від усталеної природи українського світу у формі послужництва «чужому», а «лівий» (асиміляторська політика) – відхід від традиційних способів життєдіяльності. Відпоручники асиміляторської позиції вбачали Україну невід'ємною частиною Російської імперії і своїм завданням вважали служіння новій великій батьківщині, що його розпочав ще за царювання Пєтра I Т. Прокопович. На цій позиції стояли О. Безбородько, Г. Милорадович, В. Кочубей та ін. В. Кочубей відзначався особливою любов'ю до своєї нової батьківщини: «Хоч я з народження і хохол, але я більше росіянин, ніж хто інший… Я дивлюся на справи Ваших губерній з погляду загальних інтересів нашої країни»[228]. На противагу «асиміляторам», «традиціоналісти» стояли на тому, що Малоросія є окремою країною і має жити за своїми традиційно усталеними вольностями й привілеями. Чільним

[225]*Когут З.* Українська еліта у XVIII ст. та її інтеграція в російське дворянство // Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – С. 49–50.
[226]Там само. – С. 57
[227]*Миллер Д.* Очерки из истории и юридического быта старой Малороссии. Превращение малорусской старшины в дворянство // Киевская старина. – 1897. – №1. – С. 1–31; №2. – С. 188–320; №3. – С. 351–374; №4. – С. 1–47.
[228]*Стороженко Н. К* истории малороссийских козаков в конце XVIII и в начале XIX в. – Цит. за: Когут З. Українська еліта у XVIII ст. та її інтеграція в російське дворянство // Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004 – С. 66.

представником радикального крила традиціоналістів був В. Капніст, який 24.04.1791 р. мав таємні переговори з тодішнім канцлером Прусії про можливість звільнення України з-під імперського ярма[229].

Таким чином, термін «Малоросія» для української шляхти 60-х років XVIII ст. та патріотичної еліти 80–х і 90–х років означав матірну автохтонну землю, що бере початок від руських князів, і країну зі своїми кордонами, яка успадкувала від староруської держави політичні, адміністративно-правові, господарчі й морально-культурні традиції. Назви «Мала Русь» і «Велика Русь», вважають дослідники, ввели патріарх та грецькі прелати. Греки зазвичай «Малою» називали свою землю, а колонії – «великою землею»[230]. Так розуміють «Малоросію» і автор «Історії Русів», і репрезентант української барокової літератури XVIII ст. Іван Величковський. Проте дифузія значної частини української еліти в російське суспільство виразно загальмувала формування народу в націю. Явище «малоросійство», позиції якого виражали «асимілятори», українська духовна аристократія осмислює й охарактеризовує лише в XIX ст. Михайло Драгоманов визначає його як утрату великою частиною української духовної еліти кращих якостей своєї нації і засвоєння далеко не кращих якостей чужої нації. Репрезентант українства XX ст. Євген Маланюк скваліфікував малоросійство як національну хворобу української нації, що вразила, передовсім, духовну еліту. Ця хвороба паралізувала політичну волю і національну самосвідомість. Як політичний чинник, вважає Є. Маланюк, вона виявила себе вже в добу Руїни. Упродовж століть практика й дискурс малоросійства здійснюється через нівелювання опозицій «Малоросія–Московія», «Малоросія–Великоросія», «Україна–імперія», «українці–московіти (росіяни)». Основа такого нівелювання – насаджувана імперською ідеологією міфологема: Росія – це і є історична Русь. На цю міфологему вказує автор «Історії Русів»: «уряд, першість і сама назва Русь од нас до них перейшли»(Переклад автора)[231].

---

[229]*Оглоблин О.* Берлінська місія Капніста 1791 р.: Історіографія і методологія питання // Український історик. – 1974. – №3. – С. 85–103; *Дашкевич Я.* Берлін, квітень 1791 р.: місія В. Капніста, її праісторія та історія // Український археографічний щорічник. – 1992. – Вип. 1. – С. 220–259.

[230]*Соловьев А.* Великая, Малая и Белая Русь // Вопросы истории. – 1947. – №7. – С. 24–38.

[231]История Русовъ или Малой Россіи. — К.: Дзвін, 1991. – С. 204.

Від початку XVIII ст. Україна вустами своєї духовної аристократії прагне заявити європейській спільноті, що вона є суб'єктом природного і волевстановленого права як права народів, що засвідчує політичний меморіал «Вивід прав України» П. Орлика: «які б великі не були московські насильства, вони не дають ніякого законного права москалям щодо України. Навпаки, козаки мають за собою право людське й природне, один із головних принципів котрого є: Народ завжди має право протестувати проти гніту і привернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це слушний час»[232]. У кінці XVIII ст. про самодостатність Малоросії, як ми зазначали, заявляє В. Капніст.

Малоросійський дискурс просвітників уникає цієї болючої для нації теми. Це логічно з огляду на саму сутність Просвітництва. Воно, згідно з В. Гьосле, «охоплює всі інтелектуальні рухи, які від імені розуму піддають сумніву соціальні інституції та традиції власної доби»[233]. Доба українського просвітництва специфічна в тому плані, що у XVIII ст. Україна, з одного боку, політично тісно пов'язана з російською імперією: українське політичне життя вписане в імперський контекст, зглядно на свій напівколоніальний, а з 70-х років колоніальний статус. З другого боку, вихідці з української шляхти, маючи європейську освіту, ще за інерцією продовжують орієнтуватися на духовні стандарти Європи. Слід зважати й на існування певної опозиції, яку репрезентує традиціоналістське крило української (малоросійської) еліти.

Якщо під просвітництвом розуміти, згідно з Ґ. Геґелем, раціоналістичний рух XVIII ст., що охоплює критичний аналіз існуючого способу правління, державного ладу, права, судочинства, моралі, мистецтва, релігії, а, за Е. Кантом, також обґрунтування самоцінності індивіда в суспільному житті, то постає питання: кого з українців у Російській імперії належить віднести до просвітників? Першою підставовою умовою для цього має бути належність мисленика до раціоналістичної філософської традиції, тоді як другою необхідною умовою є соціальна проблематика його наукових інтересів. На наш погляд, під ці умови, в першу чергу підпадають наративи С. Десницького та Я. Козельського, що

[232]Вивід прав України. – Львів: Слово, 1991. – С. 46.
[233]*Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – С. 22.

прагнули не просто прислужитися імперії, але сприяти реорганізації системи управління та судочинства в напрямі надання їм громадянського змістового наповнення. Їхні пропозиції базувалися на переконанні, що громадянське суспільство є там, де ствердило себе верховенство права.

На відміну від С. Десницького та Я. Козельського, у першій половині XVIII ст. професори Києво-Могилянської академії, обстоюючи раціоналізм у філософії, предметом свого науково-практичного зацікавлення обирають теорію моралі і сферу релігії. Це, передовсім, С. Яворський, Т. Прокопович, Г. Кониський. Особливості етичної думки першої половини XVIII ст. схарактеризувала професор Кашуба М. В.[234]. Загальновідомо, що Т. Прокопович і С. Яворський втілювали в пєтровській Росії церковну реформу. Її наріжними каменями були ідея царської влади як виразниці волі Творця та ідея самовладності царя в світських і церковних справах. Отож, результатом реформи стало повне підпорядкування церкви владі царя. Т. Прокопович обґрунтовував цей факт тим, що, мовляв, наявність у державі таких сил, як цар і патріарх, утверджує в ній двовладдя, яке породжує чвари й боротьбу «двох глав держави». Прикладом таких міжусобиць у державі, на погляд Т. Прокоповича, може стати історія Константинополя та Римської держави. Замість єдиновладдя патріарха висувається ідея колегіального управління церквою. Колеґія (синод), згідно з Т. Прокоповичем, є урядовою установою, що з волі монарха піклується про загальне благо. Його трактат «Правда волі монаршої» обстоює «освічений абсолютизм» і обґрунтовує «волю монаршу» стосовно нового порядку престолоуспадкування. Якщо, стверджує Т. Прокопович, звичайний батько за «природним правом» у призначенні спадкоємця має необмежену владу, то тим більше її має батько-цар. Якщо подивитися на всю церковно-політичну діяльність Т. Прокоповича, то видно її пройнятість послужливістю владі, вона –типовий приклад «малоросійства». Так, спочатку він славить І. Мазепу, поки той має потужну владу, але після його поразки Прокопович – уже вірний служка царя Пєтра, а за царювання Анни вже виявляє симпатії до впливових німців-лютеран і

[234] *Кашуба М. В.* Этика в Киево-Могилянской академии // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 6–46.

виражає протестантські вподобання, стверджує М. І. Костомаров у праці «Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей». Але для російських богословів (Флоровський Г. В) Т. Прокопович залишився чужим російській ментальності, російському національному духу й набув таких непривабливих оцінок, як: найманець, авантюрист, протестант. Той самий Флоровський Г. В. у роботі «Пути русского богословия» зазначає, що Т. Прокопович «західна людина, іноземець».

Сприйняття російською елітою вихідця з Київо-Могилянської академії Т. Прокоповича як людини, чужої за своїм духом, не випадкове. Він вихований в іншій системі життєвих орієнтирів. Зокрема, в професорів Київо-Могилянської академії викликає науковий інтерес світоглядно-ціннісний принцип Нового часу – принцип індивідуальності. В обґрунтуванні активності індивіда вони виходять із найістиннішого, на погляд Г. Кониського, визначення людини: «вона – розумна істота»[235]. Звідси й обґрунтування залежності поведінки індивіда від його «самовладності», від здатності до незалежного міркування, тобто від його розуму. Здоровий глузд і практична спрямованість – підвалини поведінки та вчинків людини, а їх причиною є конкретна мета. На цих підставах ґрунтується й твердження Т. Прокоповича, що цінність людини полягає в тому, що вона найдосконаліша істота в природі. Це обстоює і французький просвітник Вольтер у своїй полеміці з Б. Паскалем. Так само Г. Кониський моральну доброту ставить у залежність від здорового глузду. Для київо-могилянців саме розум і талант роблять людину паном над земним царством.

Знаменно те, що для європейського просвітництва характерний культ розкутого розуму з критично-аналітичним осмисленням дійсності, тоді як просвітники з колоніальної України демонструють «скутий» розум, позаяк змушені зважати в своїх міркуваннях на реакцію імперської цензури й припасовувати свої ідеї, як ми пересвідчимося далі, до ідеології російського імперського деспотизму. Тому соціально-політичні ідеї європейського просвітництва, які прагнуть привнести в Російську імперію мисленики з України,

[235]Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 441.

там у принципі не можуть знайти жодного практичного застосування. Можна, перефразовуючи Ґ. Геґеля, стверджувати, що раціоналізм малоросійського просвітницького дискурсу – це розмінні гроші українського національного духу, де просвітницький універсалізм із гаслом «освіченого монарха» у частини української еліти витиснув у «підвали» психіки ідеї політичної самодостатності України та національної самототожності українців. Українські просвітники в своїх «малоросійських» наративах на місце цих ідей несміливо та «озирцем» запропонували припасовану під імперську ідеологію і політику ідею поділу влади на три гілки та ідею верховенства права стосовно різних сторін життя індивіда. Усе ж, попри це, в їхніх наративах досить відчутний і європоцентризм. Їм чужий холізм як принцип взаємин трибалістських, закритих суспільств. Тому, обґрунтовуючи індивідуалізм як природну людську рису, вони стверджують, що саме завдячуючи йому людина здатна впорядковувати, структурувати окіл. Намагання при цьому не нашкодити інтересам іншого призводять до утворення певних правил взаємодії та стосунків між індивідами. Людина своєю природою прагне орієнтуватися на ці загальні правила соціальної гри. Інтерес до основ громадянського суспільства в українських просвітників не випадковий. Він ґрунтується на традиції пошанування в Україні права як основи соціальної дії індивідів. Для української людини є субстанційним прагнення раціонально впорядковувати соціальне середовище, що супроводжується пошануванням гідності окремої одиниці. За правом жила вже Київська держава, в якій воно постає у формі «Руської правди». Безумовно, «Руська правда» – звичаєве, а не волевиявлене право, позаяк виражає ментальність традиційного, а не громадянського суспільства. У цьому контексті є цікавими міркування Г. Кониського щодо права взагалі й громадянського зокрема: «Всякому закону відповідає своє право, (бо закон є виразом права)»... Громадянське право – це таке, яке «затвердив собі кожний народ, і воно або записане, або ні. Записане те, що передане попередниками й зміцнене силою звички»[236]. Важливо те, що в Україні закон *традиційно* стає основою регуляції людських взаємин. Прагнення

[236]*Конисский Г.* Нравственная философия или этика. – Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 493.

жити за власним законом тягне відновлення Б. Хмельницьким державності України і далі призводить до спроби повернути втрачену державність гетьманом І. Мазепою. Це саме підтверджує Конституція Пилипа Орлика 1710 р., за якою право є єдиною достатньою підставою облаштування народу: «Козаки мають за собою право людське й природне»[237]. Принагідно, ми хочемо наголосити, що *традиціоналізм* є однією з визначальних характеристик як духовно-культурного (це висвітлено в першому розділі), так і соціально-політичного життя української спільноти.

Для теоретичного обґрунтування засад громадянського суспільства європейські та українські просвітники звертаються до природно-правової теорії, основи якої заклав Г. Ґроцій. На думку С. Десницького, «Grotius (Ґроцій), напевне, був першим із учених, який видав у світ щось подібне натуральній юриспруденції. Його книга про мир і війну (De bella et pace) з усіма недоліками й недосконалістю, може статися, і до сих часів є найкращою системою юриспруденції, яку тільки ще світ бачив»[238]. Саме ця теорія визначала у XVIII ст. концептуальні засади і «Конституції» П. Орлика, й «Історії Русів». На основі теорії природного права ці тексти обґрунтовують право народу України на життя, власність, свободу й державність. У Г. Ґроція природне право є приписом здорового глузду, на основі якого дія чи вчинок, залежно від їх відповідності розумній природі, визначається або морально необхідним або морально ганебним[239]. Зазіхання на чуже життя й чужу власність ганебне, згідно з природним правом, й за своєю природою неугодне Богові. Д. Лок, праці якого аналізує С. Десницький, вважає, що «*станові природи* притаманний закон природи, який ним керує і котрий зобов'язує кожного; і розум, який є цим законом, навчає все людство, всіх, хто звертається до нього: позаяк усі є рівними й незалежними, ніхто не повинен завдавати шкоди життю, здоров'ю, свободі чи майну іншого»[240]. Аналізуючи підвалини громадянського суспільства, просвітники розглядають його як цілісний моральний організм, а тому, вважають

[237] Угода та Конституція Пилипа Орлика // Літературна Україна. – 1990. – 12 липня.
[238] *Десницкий С. Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции…// Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т. – М., 1952. – Т.1. – С. 202.
[239] *Гроций Г.* О праве войны и мира. – М.: Госюриздат, 1950. – С. 71–73.
[240] *Лок Д.* Два трактати про врядування. – К.: Основи, 2001. – С. 132.

вони, необхідно віднайти його основу. Нею, на їх погляд, є така загальна властивість людського роду, як справедливість. Вона зобов'язана своїм народженням, згідно з Д. Г'юмом, людському егоїзмові і скупості природи в задоволенні людських потреб[241]. За Ж.-Ж. Руссо, перехід від природного до громадянського стану породжує в індивідові знамениту зміну, витісняючи інстинкт справедливістю, і тим надає його діям морального характеру[242]. Подібну позицію висловлює і Г. Кониський: «Справедливість – це чеснота, яка кожному віддає його право, або це властивість, згідно з якою кожний отримує своє право постійною й сильною волею»[243]. У Д. Г'юма етичні поняття справедливості й несправедливості водночас мають і значення юридичних термінів. Вони означають правопорядок і його порушення відповідно. За Я. Козельським, втілення ідеї справедливості передбачає людську спілку і взаємодопомогу, й виявляє себе як рівність моральна та законна[244]. Умова рівності індивіда – соціально-корисне діло кожного, якщо воно відповідає його природним задаткам[245]. Цей підхід ми спостерігаємо й у Платона: коли кожен стан у державі виконує свою справу, тоді держава реалізує ідею справедливості, надаючи належне кожному[246]. У цьому плані «зріднена праця» Г. Сковороди є механізмом реалізації справедливості у державі. Як бачимо, філософська традиція, що підпорядковує справедливості право й державу, бере початок ще від Платона.

Для автора «Історії Русів», сучасника Я. Козельського та С. Десницького, ствердження справедливості здійснюється через заперечення несправедливості. Несправедливість, що чиниться в Україні, на думку автора, суперечить як праву природному, так і людському. Принагідно зазначимо, що ствердження автономності людської одиниці в тексті «Історії Русів» ґрунтується не на раціоналістичній філософській традиції, а на вартостях християнського життєбачення. Тому ми не відносимо автора цього наративу до просвітників, так само, як і репрезентантів неоплатонічної філософської традиції.

---

[241] *Юм Д.*: Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 1. – С. 647.
[242] *Руссо Ж.–Ж.* Об общественном договоре или принципы политического права // Трактаты. – М.: Мысль, 1969. – С. 164.
[243] Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 492.
[244] *Козельский Я. П.* Философские предложения... // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т.– М.: Госполитиздат, 1952. – Т.1. – С. 525.
[245] Там само.
[246] *Платон.* Держава. – К.: Основи, 2000. – С. 135.

У текстах українських просвітників дискурс стосується права як основи раціонального впорядкування співжиття індивідів. На погляд С. Десницького, зміст «натуральної юриспруденції» включає в себе такі чотири частини: «1) О происшествии правлений в разные веки и у разных народов; 2) О правах происходящих в обществе от различного состояния и звания людей; 3) О правах, происходящих от различных и взаимных дел между обывателями; 4) О полиции, или благоустроении гражданском»[247]. Аби визначити місце права в соціальному житті, Я. Козельський, йдучи за К. Гельвецієм, початково говорить про відкриті розумом закони – природні, божисті, всесвітні, громадянські. Позаяк індивід живе в громадянському суспільстві де діють усі різновиди законів, то виникає потреба віднайти джерело законів та критерій їх істинності. На його думку, саме цим джерелом і критерієм є право, яке «не може за своєю істотою мати в собі жодної несправедливості»[248]. Відмінність між громадянським суспільством і «природним станом» людства в тому, що цей останній не має законів і люди живуть у ньому за «застарілими звичаями», вважає Я. Козельський.

У громадянському суспільстві індивід, втративши природну рівність, «здобуває рівність моральну, і природно, не дорівнюючи силою чи розумом іншому, стає рівним за договором і за правом»[249]. У такий спосіб просвітники як європейські, так і українські, вибудовують теоретичне «царство розуму». У ньому людину й суспільство єднає одна основа – їхня природність. У суспільстві мусить панувати такий самий «розумний порядок», як і в природі. Його запроваджує освічений розум шляхом утворення «суспільної угоди», яка встановлює на основі права суверенітет індивіда як громадянина та державу, що в особі носія влади (суверена) є ґарантом непорушності права. Для Т. Гоббса носієм верховної державної влади (сувереном) має бути монарх, що спирається на освічений розум. Згідно з Д. Локом, влада суверена не повинна бути абсолютною. Якщо він порушує право громадян на життя, свободу та власність, то його піддані можуть

[247] *Десницкий С. Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции…// Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т. – М., 1952. – Т.1. – С. 204.
[248] *Козельский Я. П.* Философские предложения... // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т.– М.: Госполитиздат, 1952. – Т.1. – С. 464.
[249] Там само. – С. 525.

розірвати угоду. Ці ідеї англійських просвітників стали відповіддю на соціально-політичні та економічні запити тодішньої Великої Британії.

У своїй основі філософсько-світоглядні погляди, що викладені у «малоросійських» наративах Я. Козельського та С. Десницького, суголосять поглядам європейських просвітників з їх раціоналістичною орієнтацією. Я. Козельський у філософських, етичних, політико-правових поглядах орієнтується на французьких просвітників Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є, К. А. Гельвеція; С. Десницький – на англійських та шотландських Д. Лока, Д. Г'юма, А. Сміта, А. Ферг'юсона. Як для Я. Козельського та С. Десницького, так і їх раціоналістичних попередників Т. Прокоповича та Г. Кониського, відправним пунктом філософування стає поняття «освічений розум». Але не лише для них, але й для англійських та французьких просвітників це поняття не має вичерпної змістової наповненості. Описуючи духовні феномени, вони обмежуються такими поняттями як ум, розум, душа. Так само в текстах українських просвітників натрапляємо для опису ментальності на поняття розуму, душі, а також духу. За Я. Козельським, «розум є здатність людської душі уявляти собі ясно істини»[250]. І далі – «дії розуму суть ясне поняття, судження, міркування»[251]. Як бачимо, для з'ясування розуму він вводить поняття душі. Представник українського просвітництва Г. Кониський трактує душу в дусі Аристотеля: по-перше, «як перший акт органічного фізичного тіла, яке має можливість життя» і, по-друге, як конститутивний акт органічного живого (тіла), що має властивою потенцією акцидентальне життя, тобто живі дії[252]. Для Г. Кониського раціональна душа (достеменно людська) та інтелект явища тотожні і належать до сфери духу, бо «інтелект охоплює не тільки матеріальні речі, а й ті, що не мають жодного зв'язку з матеріальними, – вважай Бога і його знаки – єдність, красу, вічність, також правила аргументації, правила рівності й справедливості, хід часу і його поділи і т.п. також цінить волю, справедливість, віру, твердість та інші чесноти Духа, що в жодному разі не можна приписати

[250] *Козельский Я. П.* Философские предложения... – Т.1. – С. 459.
[251] Там само. – С. 464.
[252] Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 425.

матерії»[253]. Ці твердження українських просвітників засвідчують, що вони не проводять якісної межі між розсудком та розумом, так само як і французькі. Сферу духу обмежують проявами рефлексивного мислення. Розум, узятий як здоровий глузд, стає для них основою і критерієм дій, поведінки й оцінки індивідуального та соціального життя. Розум кожного окремого індивіда вони розглядають як дієве знаряддя самоствердження серед спільноти інших індивідів. Розум виражає особистий досвід кожного індивіда, який завжди чуттєвий і на його основі наслідує, відтворює природу. Так, Я. Козельський стверджує: «Я міркування свої почерп із джерел натури, а частково у її фаворитів, а в тих письменників, які силкуються надаремне піддати своїм законам натуру, мало почерпнув»[254]. Отже, розум, за просвітниками, виявляє себе через свого носія – індивіда. Він веде пошуки істини і може помилятися. А спрямовуючи розум на самого себе, індивід може відкрити природний закон, позаяк «закон натуральний – це природний потяг у людини до того, що вона хоче робити чи не хоче; наприклад, гуляти, бавитися, шукати приємного, відвертатися від неприємного, берегти своє життя, захищатися силою від збитків, які наносять їй, а коли не вистачає сили, то втікати тощо»[255]. Індивід є виразником природного як розумного. Коли в своїх діях він керується розумом, то його пошуки обов'язково стають успішними. Саме успіх є критерієм поведінки та діяльності. Так само англійські просвітники в обґрунтуванні фундаментальних вартостей громадянського суспільства виходять із твердження, що себелюбство – первісна природа людини. Щоправда, соціальні дії індивіда, що є виразом його інтересу, не повинні завдавати збитків інтересу іншого. Позаяк індивід діє згідно з природою, то розум може виправдати й не зовсім моральний зміст його дії. Природними є також і людські пристрасті, тому ними не слід нехтувати. Відправним пунктом філософських міркувань для європейських та українських просвітників став принцип індивідуальності, позаяк він базовий у взаєминах між людьми для європейської, і, зокрема, української спільноти.

[253] Памятники этической мысли… – С. 489.
[254] *Козельский Я. П.* Философские предложения... // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т.– М.: Госполитиздат, 1952. – Т.1. – С. 418.
[255] Там само. – С. 464.

У цьому контексті стає цікавою філософсько-світоглядна та громадянська позиція, а також соціально-політичний зміст «малоросійських» текстів просвітників у Російській імперії. Помітною фігурою в просвітницькому русі Росії ІІ-ї половини XVIII ст. був «малоросійський ніжинський міщанин» С. Десницький.

Російські дослідники стверджують, що С. Десницький «добре знався на українському побуті і вживав низку українських слів»[256]. Ця характеристика дає підстави говорити про культуро-етнічний вимір самоідентифікації С. Десницького, якщо класифікувати ідентифікатори на соціальні, культурні, етнічні та національні. Ставши студентом Московського університету, він наступного, 1761 р., – вже студент університету в Ґлазґо, його основні предмети занять – філософія та юриспруденція. Дослідники стверджують, що найбільший вплив із університетських професорів на становлення філософсько-світоглядних поглядів С. Десницького мав А. Сміт та твори його друга Д. Г'юма. Особливо глибоке враження на С. Десницького зробила теорія моралі А. Сміта, її серцевиною було вчення про симпатію – природне почуття, яке людина вчуває до іншої.

Згідно з шотландськими мисленикаами А. Смітом, Д. Г'юмом, А. Ферґ'юсоном, любов, моральні чесноти індивіда, як джерело симпатії – це вираз його прагнень до соціального визнання. Посутньо, це вимога соціального ствердження власної автономності як права на свободу. Свобода, за Д. Г'юмом – це можливість розуму вибирати дію в конкретній ситуації в залежності від мотиву, який спонукує вибір, а мотив – чисто суб'єктивний чинник. А. Сміт у «Теорії моральних почуттів» пояснює взаємини «індивід–суспільство» моральним чуттям і природною симпатією. Посутньо, він вбачав у них моральну основу примирення таких опозицій як «індивід–суспільство», «егоїзм–альтруїзм», «приватне–публічне», що в узагальненій формі виражене опозицією «я–інші». Тоді відповідно й економічна активність, а в С. Десницького – це комерція, базується на природній потребі людини в схваленні та визнанні. Отже, ринок як

[256] *Грацианский П.С.* Десницкий С.Е. – М.: Юрид. лит., 1978. – С. 10.

соціальний чинник та визнання як моральний, взаємодоповнюючи одне одного, формують спільноту автономних індивідів як членів громадянського суспільства. Успіх кожного індивіда – форма не лише соціально-економічної, але й моральної причетності до співіснування з іншими. У такий спосіб А. Сміт наголошує на збігові соціальності і моральності в громадянському соціумові. Ця проблема є центральною і в роботі А. Ферґюсона «Есе про історію громадянського суспільства» (1761 р.). Він виходить з визнання того, що опозиція «я–інші» становить основу суспільного життя, а прагнення до вдосконалення домінує як в індивіда, так і в соціумі. Лише в громадянському суспільстві людина здатна виявити й застосувати свої вмілості та найліпші почуття, позаяк тут визріли основи для примирення опозиції «я–інші». Філософські погляди С. Десницького близькі до поглядів А. Сміта та Д. Г'юма принаймні в царині моральної філософії. Її завдання, за С. Десницьким, разом із «натуральною юриспруденцією» з'ясувати, що «за праведне та неправедне, добре й зле вважають різні народи»[257]. Поклавши в основу своїх філософсько-соціологічних та правових поглядів праці названих вище шотландських мислителів, С. Десницький у своєму баченні морального та правового життя соціуму відштовхується від поняття автономного індивіда, який прагне соціального визнання, що, власне, суголосить українській ментальності. На наш погляд, саме тому він ставить собі завдання з'ясувати, «в який спосіб різні народи й у різних станах натурально й неквапно доходять до поняття… права власності»[258]. Адже право власності, згідно з англійським просвітником Д. Локом, підкреслює соціальну значущість індивіда як особистості, тобто є його соціальним виміром. Самоствердження автономного індивіда має здійснюватися на основі двох різновидів справедливості – «відплатної» та «виконавської». «Відплатна» справедливість, що базується на дотриманні моральних норм, відрізняється від виконавської тим, що свої вчинки індивід приводить у відповідність до моральних вимог, і цим заслуговує

[257] *Десницкий С. Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции… // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т. – М., 1952. – Т.1. – С. 199.

[258] *Десницкий С. Е* .Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства… // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т. – М.: Госполитиздат, 1952. – Т. 1 – С. 272.

схвалення співгромадян. Умовою моральної поведінки індивіда в суспільстві, який вбачає в іншому індивідові самоцінного й рівного собі, є верховенство права й права власності зокрема.

Що стосується соціального поступу, то в його основу С. Десницький кладе принципи історизму та прогресу. Людство в своєму розвитку, на його підхід, проходить чотири стани своєї організації – це *первісний*, що, базується на ловлі звірів і живиться самородженими плодами природи, наступний – *пастушачий*, де люди виживають за рахунок ведення скотарства, третій – *хліборобський* і четвертий – *комерційний*. У четвертому стані держави стверджують себе найпросвітнішими науками та мистецтвами[259].

Ми, розглядаючи тексти С. Десницького, маємо за мету встановити міру їх відповідності ідеології «освіченого абсолютизму». Можна, на наш погляд, припустити, що, переповідаючи негативне ставлення А. Сміта до Людовика XIV, С. Десницький, доносячи до російського читача ідеї перекладеної книги В. Блекстона «Витлумачення англійських законів», прагне поширювати в Російській імперії ідеї обмеження влади монарха та розподілу гілок влади.

Пропозицію щодо розподілу гілок влади С. Десницький з надзвичайною обережністю робить у «Представлении о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи». Пропозиція дещо суголосить поділу влади Д. Локом на «законодавчу», «виконавчу» і «федеративну», викладеному в праці «Два трактати про врядування». Щоправда, теорія розподілу влади передбачає обмеження кожної з гілок, аби в такий спосіб їх урівноважнити. У передмові до «Представления...» С. Десницький завважує: «При учреждении сих властей тут надобно осторожность иметь, чтобы одна власть не выходила из своего предела в другую и чтобы притом всякая из сих властей имела своих надзирателей, которых опасению чтоб она была всегда подвержена»[260]. Тобто органи влади, що виконують функції законодавства, суду та адміністрування, мають виконувати виключно свої та не прибирати на себе

[259] *Десницкий С. Е.* Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства…// Там само. – С. 270.
[260] *Десницкий С .Е.* Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти… // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т. – М.: Госполитиздат, 1952. – Т. 1. – С. 294.

жодні інші функції, позаяк «приховувати закони... заведено в канцеляріях російських», - зазначав правник Ф. Г. Дільтай[261]. Закони існували як ширма для лиходійства владців.

Описуючи законодавчу владу, С. Десницький волю царя підносить на вершок владної піраміди: «Сей власти в Российской империи кроме монархов никто в полном значении не может иметь». Членам сенату дозволено може бути «по усмотрению монархов российских делать указы вновь, старые поправлять, дополнять и уничтожать так, как надобность и изволение монаршее потребует»[262]. Монарх зі своєї волі призначає в російській імперії суддів.

Третьою владою С. Десницький бачить наказову. Її належить доручити воєводам. Суть цієї влади в тому, щоб «спокойство и тишину наблюдать в порученных себе местах, то-есть воров, разбойников и подобных сим в тюрьму брать»[263]. Отже, наказова влада не є владою виконавчою. У проекті не йдеться про центральні органи виконавчої влади. Посутньо йдеться про намагання певним чином обмежити сваволю імперського чиновництва на місцях і про прагнення привернути увагу до самоцінності окремого індивіда. У наративах С. Десницького не йдеться про право будь-якої нації Російської імперії на якесь культурне чи адміністративне самовизначення. Він такий самий вірний слуга імперії, як і корінні росіяни з професорськими званнями та відповідним соціальним статусом.

Інший відомий «малоросійський» просвітник Я. Козельський народився за неточними відомостями 1729 р. в сім'ї наказного кобиляцького сотника полтавського полку Павла Козельського в містечку Келеберди. З 1744 по 1750 рік навчався в Київський академії, а з 1752 р. – студент Петербурзького університету, після закінчення якого викладав математику та механіку в Артилерійському й інженерному шляхетному кадетському корпусі. У 1766 р. перейшов на посаду секретаря до Сенату. 1770 р. спрямований у м. Глухів для служби в Малоросійській колегії (цей період, на жаль, дослідники не висвітлювали). Характерно, що основний його наратив «Філософічні пропозиції» має практичну

[261] *Дильтей Ф.Г.* Начальные основания вексельного права, а особливо российского купно со шведским… предуведомление. – Цит за: *Грацианский П. С.* Десницкий С. Е. Из истории политической и правовой мысли. – М.: Юридическая литература, 1978. – С. 29.
[262] *Десницкий С .Е.* Представление о учреждении… – С. 295.
[263] *Десницкий С .Е.* Представление о учреждении… // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2-х т. – М.: Госполитиздат, 1952. – Т. 1. – С. 309.

спрямованість, що є відмітною рисою для української філософської думки, починаючи від Княжої доби. Отже, його філософія «морально-повчальна або практична». Важливість філософії, за Я. Козельським, полягає у виробленні «правил до пошуку щастя». З 1788 р. працює в єкатерининській Комісії зі створення проекту нового «Уложения». У 1793 р. повертається до свого маєтку в с. Крутий Берег Лубенського повіту, де в 1795 р. помирає. Я. Козельський як син українського народу в своїх наративах виступає не від свого народу, а від «людського роду» і прагне просвітою досягти «всезагального блага» та «загального добробуту». Його практична філософія орієнтована на абстрактні приписи проти соціального зла та на теорію природного права в інтерпретації французького просвітництва.

Я. Козельський не говорить про російське суспільство як громадянське, а про суспільний договір, за яким індивід одержує громадянську свободу і моральну та законну рівність. Зло в суспільстві йде від зловживання новим громадянським станом. На його думку, занепад моралі, втрата звичаїв народу, розпуста в суспільстві є наслідком порушення суспільного договору, а також поганого законодавства. «Народы могут быть добродетельны и порочны, смотря по качеству их законов и обычаев»[264].

Знаменно, що Я. Козельський, так само, як і С. Десницький, указує на необхідність зв'язку морального та правового аспектів справедливості в громадянському суспільстві. За Я. Козельським, шлях до встановлення громадянського суспільства в Російській імперії лежить через розробку та втілення у життя добрих законів: «пороки народные скрыты в самых законах, и если кто хочет истребить пороки в каком народе, не переменяя производящих их законов, тот ищет невозможного и напрасно силится опровергнуть праведные следствия принятых оснований»[265].

Я. Козельський, як і С. Десницький, у підході до соціальних явищ виходить з опозиції «індивід–суспільство», а її примирення вбачає в добрих законах. Виходячи із загальнопросвітницької теорії «освіченого монарха», Козельський

[264] *Десницкий С .Е.* Представление о учреждении… – С. 521.
[265] Там само. – С. 530.

проводить думку, що добробут і доброчесність у Російській імперії забезпечить державець, який керується добрими законами.

На його погляд, опозиція «приватне–громадянське» віднаходить примирення через застосування принципу розумного егоїзму, згідно з яким, кожен індивід, прагнучи щастя та визнання, повинен шанувати це право в іншому. Моральний аспект гармонії приватного та громадянського лежить у моральній площині: в інтересах своїх і громадських кожному індивідові вигідно обмежувати власні бажання.

На відміну від С. Десницького, Я. Козельський торкається проблеми стосунків між народом-поневолювачем і поневоленим, хоча, безумовно, в абстрактній площині. На його думку, не повинне мати місце варварське ставлення до поневоленого народу. Якщо ж такому народові завдає народ–поневолювач кривди, то поневолений народ має природне право на оборону своєї свободи й вітчизни, як це зробив народ під проводом «Епірського володаря Скандерберґа» «проти всієї Оттоманської сили»[266].

Одначе, аналізуючи тексти українських просвітників, слід зважати на факт, що реалії Росії були далекими від запровадження в життя принципів громадянського суспільства. Це головна причина того, що Я. Козельський та С. Десницький показують себе саме прибічниками «освіченого монарха». Українські просвітники, живучи в російській дійсності, діють так, як велить здоровий глузд у царстві соціального й національного рабства. Кріпацька система законів породжувала корупцію і безчинства чиновництва, і це було нормою для Росії. У суспільстві не допускалось жодної опозиції владі, була, зазвичай, неможливою вільна думка, висловлена вголос. До 15 лютого 1786 р. усі «прошенія» до монарха належало підписувати «раб». Своє «Представление...» С. Десницький закінчує словами «всеподданнейший и последний раб Высочайшему Вашего Императорского Величества представляя рассуждению…»[267]. Отож, українські просвітники (Т. Прокопович, Г. Кониський, Я. Козельський, С. Десницький) діють корисливо-прагматично: запевняють в

[266] *Десницкий С .Е.* Представление о учреждении… – С. 546.
[267] Там само. – С. 316.

особистій відданості сюзеренові, використовують особисті зв'язки з корисливою метою, випрошують привілеї і підпорядковують поведінку й діяльність інтересам кар'єри.

Все ж, як ми вже зазначали, у частини малоросійської духовної еліти XVIII ст. жевріють субстанційні прагнення українства до свободи, ще живі духовно-культурні традиції, що противляться здоровому глуздові пристосованства. Щоправда, протест духу проти рабського стану російської дійсності та вираз суперечливого стану власної душі часом проривається й у просвітників. У цьому контексті сприймаються міркування Я. Козельського про те, як має писатися історія: «Історію вважати б можна було за вірну такого письменника, який би був освіченого розуму, який би був обдаруванням винахідливого, а не наслідувального духу, який би був самовидець подій, що він описує, який би не визнавав для себе ні батьківщини, ні чужої землі, ...який би вмів приводити свої пристрасті у відповідність із законами справедливості, який би не знав за правду жодного страху, ні за брехню надії»[268]. Але саме страх був панівним станом душі підданих російського монарха, особливо інородців, тобто неросіян. Страх змушує оглядатися на приписи здорового глузду, рахуватися з ними, слідувати їм. Тому психічний стан не лише власної душі, а й усього українства описує репрезентант патріотичної малоросійської духовної еліти В. Капніст у «шухлядній» «Оді на рабство» як реакцію на запровадження в Україні кріпацтва й ліквідацію решток автономії:

«Насилия властей страшатся, / Потупя взор, должны стенать; / Подняв глаза, воззреть бояться / На жезл, готовый их карать. / В веригах рабства унывают, / Низвергнуть ига не дерзают, / обременяющего их, / От страха казни цепенеют / И мыслию насилу смеют / Роптать против оков своих»[269].

Для того, щоб створити текст про власний народ, його історію, обстоювати його соціальні й політичні права та свободи, передовсім, треба ідентифікувати себе з ним, відчути себе його часткою. Для української еліти, принаймні до появи «Енеїди» І. Котляревського, російська мова як офіційна мова імперії не

[268] *Козельский Я. П.* Философские предложения... – С. 445.
[269] *Капнист В. В.* Ода на рабство // Избранные произведения. — Л.: Сов. писатель,1973. – С. 6.

сприймалася як перешкода національній ідентифікації. В. Капніст, поезія якого виключно російськомовна, у листі до М. Карамзіна пише, що він «хохол», а не росіянин і, що російська мова не є його рідною. В. Капніст цим стверджує, що він, попри свою творчість, мовно ідентифікує себе з власною нацією. Але його жодним чином не можна назвати раціоналістом, так само як і таких репрезентантів української духовної еліти XVIII ст. як Г. Сковороду чи автора «Історії Русів».

Європа XVIII ст. виформовує нову спільноту людей, ім'я якої «нація». Народ як етнічно-матеріальна субстанція починає усвідомлювати себе культуро-духовною цілістю. Початково цей процес торкається, безумовно, духовної аристократії. На погляд європейських просвітників, націю витворюють зверхні соціальні верстви чи стани. У добу Просвітництва за нових економічних та соціально-політичних обставин середньовічне поняття станової честі втратило сенс, і її місце посіла рівність усіх зверхніх пластів суспільства. Це й виражало поняття нації. Європа розуміла під нацією, передовсім, духовну еліту й привілейовану частину суспільства; селянство і робітництво для цих суспільних прошарків становило народ[270]. Отож, всі, хто служить державі розумом і честю, є між собою рівні й належать до нації. Саме завдячуючи раціоналістичній традиції, яку сповідують просвітники, з часом поняття «нація» та «держава» почали використовувати як синоніми. Нині і поняття політична нація, й розуміння нації як духовно-культурної єдності народу вибороли право на життя. Щоправда, українські просвітники не послуговуються терміном «нація». Його вживає автор «Історії Русів», для якого українська нація – це, передовсім, шляхта і «народ козацький», що веде свій родовід від шляхетного племені сарматського, шляхетне походження народу дає підстави називати його нацією. Для автора цього наративу нація і держава поняття тотожні, хоча він, так само як і П. Орлик, і В. Капніст, і Григорій та Василь Полетики, і Г. Сковорода, йде за «логікою серця», а не здорового глузду, він не належать, згідно з типологією М. Вебера, до цілераціонального соціального типу, як просвітники, для яких життєвим

[270] Бочковський О. І. Вступ до націології. — Мюнхен, 1991–1992. – С. 169.

пріоритетом є мета та засоби її досягнення. Ідея духовно-культурного єднання у XVIII ст. в Україні оперта, з огляду на соціально-політичні реалії, на її минулу історію («Історія Русів») і виражена у формі ностальгії за втраченою політичною самодостатністю. На це вказують і праці Г. Полетики, що обстоюють права і привілеї «малоросійського шляхетства» та принципи соціально-політичного устрою Гетьманщини. Притаманна патріотичній духовній еліті XVIII ст. ідея національної самодостатності стала базовою в тексті «Історії Русів», зробивши його українським метанаритивом, що став потужним джерелом у формуванні національної духовної еліти доби українського романтизму.

* * *

- Можна підсумувати, що питання національної самосвідомості та самоідентифікації в текстах XVIII ст. тісно пов'язане зі специфікою просвітницького світосприйняття і феноменом «малоросійства». Традиційно більшість української шляхти XVIII ст. ідентифікує себе з Малоросією (Гетьманщиною) як самодостатньою країною. Невдача з відновленням малоросійських шляхетних «прав і вольностей» веде в частини духовної еліти до зміни напряму ідентифікаційного вектора, який виражений інтеґрацією у російське суспільство.
- Представники «малоросійського» просвітницького дискурсу є яскравим прикладом марґіналізації української духовної еліти. Вони, ідентифікуючи себе з Росією (*центром*), проводять щодо України (*провінції*) асиміляторську політику. Проте, маючи шляхетне виховання та європейську освіту, пропонують реорганізувати російську систему управління та судочинства на основі верховенства права, для чого звертаються до природно-правової теорії, обстоюючи при цьому загальнопросвітницьку концепцію «освіченого монарха» (тексти Т. Прокоповича, Я. Козельського, С. Десницького та ін.).
- Філософські наративи просвітників мають практичну спрямованість, що є характерним для всієї української філософської думки. Їхня практична філософія націлена проти абстрактного соціального зла, яке, на їх погляд, існує

через погане законодавство, і, орієнтована на досягнення «загального блага» та «загального добробуту». Тексти просвітників стверджують, що через добрі закони, яких дотримуватиметься в Російській імперії державець, набуває примирення опозиція «індивід–суспільство», а опозиція «приватне–громадське» знаходить примирення через застосування принципу розумного егоїзму. В абстрактній формі Я. Козельський стверджує природне право поневоленого народу на оборону своєї свободи й вітчизни.

- Патріотично налаштована частина малоросійської духовної еліти залишається вірною ідеї Малоросії як окремої від Росії країни, що має жити за принципами соціально-політичного устрою Гетьманщини і для її легітимації та легітимації національної еліти звертається до історіографії і до вибудови загальнонаціонального міфу як сакралізованого передання, що йде з глибини віків. Відтак лебединою піснею дискурсу старої Малоросії постає «Історія Русів».

2.2. «Історія Русів» як метаоповідь у вимірі наративної ідентичності

До цього тексту малоросійської ідентичності зверталися й звертаються дотепер, з'ясовуючи авторство, жанр, час написання, проблематику, місце в українській культурі, соціально-політичні ідеї. Це, передовсім, такі чільні постаті в українській культурі, як: М. Грушевський, С. Єфремов, Д. Чижевський, М. Возняк, Є. Маланюк, О. Оглоблин, Д. Дорошенко, Н. Полонська-Василенко. Із наших сучасників цей твір досліджували, зокрема, В. Шевчук, Я. Дзира, Я. Мишанич, О. Мішуков. Дослідники погоджуються в тому, що твір не відповідає вимогам наукової історіографії і подають свої версії причин. З цього приводу О. Мішуков зазначає: «Аматорство, нефаховість були причинами ігнорування матеріальними пам'ятками як історичним джерелом»[271].

Російські дослідники (Ульянов Н. И. Происхождение украинского сепаратизма. – М., 1996; Украинский сепаратизм в России: Идеология национального раскола. – М., 1998) підходять до твору як «історичного фальсифікату», проте це аж ніяк не применшує його виняткової значущості для української нації. Коли ж його розглядають з позиції обстоювання в ньому права України на своє самостійне місце в європейській історії, то кваліфікують як «політичний памфлет» (С. Єфремов, Д. Дорошенко), пояснюючи це виявом спротиву глобальній русифікації України. В цьому є свій резон, хоча такий погляд розглядає твір лише в одній специфічній площині. Досліджують «Історію Русів» і як суто літературне явище, що «сприймається нині як цілісний, монументальний твір із своєю історичною концепцією історії України і своєю філософією історії»[272]. Він вирізняється художньо написаними історичними оповідями, яскравими колоритними образами[273]. Цей підхід візьмемо за вихідний пункт у нашому аналізі твору. Є доконаним фактом, що «Історія Русів» написана у річищі української епічної традиції. На існуванні епічної традиції наголошує

[271] *Мішуков О.* В. Європейський контекст «Історії Русів»: Монографія. – Київ-Херсон: Айлант, 1999. – С. 8.
[272] *Мишанич Я. О.* «Історія Русів»: історіографія, проблематика, поетика. – К.: Обереги, 1999. – С. 8.
[273] *Мишанич Я. О.* «Історія Русів»... – С. 150–151.

Я. Головацький у своїх заввагах до збірника народних пісень: «Початок «чи чули ви, добрі люде, о такій новині» (*такими словами* «співаки, Бандуристове голосили перед громадою». – Авт.) показує, що з давніх давен принятий спосіб співаків тому посвященних голосити пригоди. …Боян, Соловій старого времени, півець Игоря, Митус(а) и другіи потім Бандуристи-козаки запаляли до бою»[274].

Пропонуємо подивитися на «Історію Русів» у такій площині, де є неістотною перевірка на міру правдивості тих чи інших історичних фактів, подій, документів, де не має значення і сукупність художньо-публіцистичних засобів, що дозволяють кваліфікувати його як політичний памфлет. На наш підхід, твір написано з набагато вагомішою метою, ніж політичний памфлет чи звичайна літописна оповідь. Ми відштовхуємося від факту, що «Історію Русів» написано в історичний час, коли Україну під назвою Малоросії зведено до провінції Російської імперії. У 80-х роках XVIII ст. було ліквідовано українську аристократію, що традиційно репрезентувала себе під об'єднанням «Значне військове товариство», яке включало в себе колишнє реєстрове козацтво, колишніх шляхтичів та заслужених козаків. Частина аристократії набула статусу малоросійського дворянства. Патріотична частина тодішньої української (малоросійської) еліти продовжувала ідентифікувати себе з Малоросією з її вольностями, привілеями, а головно з Козаччиною, яка видавалася тепер славним минулим героїчного народу.

Кожна національна ідентифікація передбачає занурення в історичні витоки, байдуже, чи вони справжні, а чи є вислідом творчої фантазії. На думку дослідника О. Толочка, «Історія Русів» спричинилася до витворення «представниками старшинських родів» козацького міфу як праоснови українськості[275]. Справді, питання минулого руського (козацького) народу є ключовим у творі, але такого «минулого», яке є «**абсолютним**», що предистенує все подальше історичне життя народу. Це, на наш погляд, і спонукало автора оповісти історію забутої Європою нації як *святу правду* і цим сколихнути, збурити духовну еліту і надихнути її розбудити народ як **націю** та змусити повірити в своє особливе призначення і

[274] Головацький Я. Передмова до Збірника народних пісень // Возняк М. У століття «Зорі» Маркіяна Шашкевича (1834 – 1934). – Львів, 1935. – Ч. 1. – С. 92.
[275] *Толочко С.* «Русь» очима «України» в пошуках самоідентифікації та континуїтету // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 11.

місце в історії. Адже, згідно з твердженням С. Єфремова, саме ця праця стала «на довгий час ніби програмовим виразом тих вільнолюбних традицій, що жили серед українського панства ще довго по тому, як Україна втратила всяку самостійність»[276]. З огляду на крах Малоросії як державного утворення мусив був у середовищі духовної еліти народитися такий текст, який би українство сприйняло як своєрідний об'яв, що прирікає на віру в себе, на фатальну причетність до минулого своєї нації. Стало на часі витворити таку оповідь-діалог, яка передбачала б однакове життєбачення автора, читача і героїв оповіді, адже всіх їх об'єднує одна й та сама *правда*. Саме тому в цій оповіді минуле сприймається як теперішнє і майбутнє кожного зокрема і народу в цілому. У творі кожний «інший» як читач, що причетний до *правди*, впізнає в історичних подіях такі духовні цінності, що поєднують усіх і кожного в одну цілість, одну історію і культуру з притаманною їм укоріненістю в сиву давнину. Виокремлені нами особливості цієї оповіді є в повній відповідності з рисами такого літературного жанру, як історичний епос.

Кожна самодостатня нація зацікавлена в такому тексті, а посутньо метатексті як сумі оповідей, що поєднує сучасників з праминулим, він потрібний для легітимації історії, духовної еліти і народу як нації, у цьому вимірі він постає духовною основою національної самоідентифікації. Для здійснення процесу самоідентифікації не важливо, чи історичні джерела, на який опертий текст, автентичні, а чи вони являють собою витворений провідниками нації міф, як це здебільшого й буває. Позаяк XVIII ст. для Європи характерне пробудженням до життя націй, то питання наявності текстів про історію власного народу та його природну давність як історичність, що трактується як незаперечне право на існування, надзвичайно хвилювало тогочасну українську (малоросійську) еліту. Тим більше, що *віру* в майбутнє поновлення державності Руси-України та колишніх станових прав і вольностей могла дати лише річ зі статусом **метаоповіді,** великої **національної** оповіді, яка б дозволила співвідносити з нею (так само як із істиною, яку містить науковий метанаратив) **справедливість** усіх

[276] *Єфремов С.* Історія українського письменства.: В 2 т. – Київ–Ляйпціґ: Б.в., 1991. – Т.1. – С. 249.

наступних соціально-політичних подій. Пряме призначення **цього** метанаративу – стати основою національної самоідентифікації. Судячи з твору, його автор усвідомлював усю складність такого завдання. Якщо виходити з того, який вплив зробив твір на українську аристократію І половини XIX ст., то можна стверджувати, що це був геніальний задум, що вдався авторові сповна.

Головною проблемою, що постала перед автором, було віднайти спосіб, який би дозволив надати творові всіх необхідних рис метаоповіді. Основу українського метанаративу автор побачив у народній епічній традиції, яка виражає матрицю сприймання і ставлення до світу народу. Це, на наш погляд, і наштовхнуло вибудовувати твір у формі «героїчного літописного епосу». Форма літопису є класичною для Руси-України. Це однаково стосується як Княжої доби, так і Гетьманщини. Оповідь у творі ведуть **ніби** два суб'єкти – автор і хтось із героїв літописної великої оповіді. Якщо, на погляд Жана-Франсуа Ліотара, в добу Постмодерну велика метаоповідь перестає бути основою самоідентифікації членів спільноти і «розсипається» на малі наративи (хоча глобалізм посутньо є своєрідним ґранднаративом), то в «Історії Русів» (що характерно для доби Модерну) малі оповіді, а це й оповідь автора, є елементами великої, їх висловлюють «епізодично у формі промов» герої[277], або ж у безособовій формі висловлюється автор. Тут малий наратив є лише фраґментом великого, бо насправді всі суб'єкти оповіді, в тому числі й автор, лише знаряддя **великої оповіді**, адже епос як оповідь не передбачає авторства, відсторонений від його особи. На цьому особливо наголошує твір, стверджуючи, що ця історія «ведена з давніх літ у катедральному Могильовському монастирі тямущими людьми, що дізнання про потрібні відомості брали в учених мужів Київської Академії», також узята з нотаток та паперів гетьмана Зіновія Хмельницького та з журналів достопам'ятностей і діянь національних[278] (Тут і далі переклад автора). Отже, автор підкреслює, що історія не є його *приватною* справою, як це вважає, наприклад, дослідник О. Мішуков, він лише *передає* вже *передане* **слово**. Віра в *слово* є складовою християнського світобачення, яке сповідує автор «Історії

[277] *Мишанич Я О.* «Історія Русів»: історіографія, проблематика, поетика. – К.: Обереги, 1999. – С. 156.
[278] Исторія Русовъ или Малой Россіи. – К.: Дзвін, 1991. – С. II.

Русів» й водночас **свідченням** історичності національної культури, що містить у собі епос.

Підвалиною кожного епічного життєбачення є **абсолютне минуле**. Як показав у своєму дослідженні М. Бахтін, «епічне абсолютне минуле єдине джерело і початок усього доброго і для прийдешніх часів»[279]. Таке життєбачення передбачає ціннісно-часове ставлення до людей, подій, речей. Воно виключає підхід з позиції істини, пізнавання тут не чинне. Цінне, а, отже, й справедливе те, що *пере-дане* як спадщина через *слово***,** посутньо спадщина – це історична **пам'ять.** Для народу абсолютно минулим, тобто абсолютно цінним є **найперший**, той, хто започаткував на-*рід.* Якщо для тотемічного стану свідомості абсолютним є тотем, від якого зійшла життєдайна сила на плем'я, то для історичного стану життєва енергія зійшла на народ від найпершого. Для історичного стану найзначущишим стає укоріненість у праісторію, пов'язаність із *абсолютно першим*, від якого народ узяв усі свої позитивні якості. Віра в абсолютно першого – це символічно-образний спосіб вираження віри в колективну силу «**ми**» – *структурного ядра життєвого світу нації*. Народ козацький або руський своїми коренями, як стверджує твір, сягає племені Яфета, Ноєвого сина. Свій Початок народ веде від князя Роса, внука Яфета, а називали цей народ Роксоланами або Росами. Це *пере-дання***,** згідно з текстом, йде від Нестора Печерського, «його послідовників і попередників». Тому справжність передання не підлягає жодному сумніву. Безумовно, як усе русько-українське письменство зазнало потужних чужих впливів, а особливо візантійського (С. Єфремов), так і образ руської історії зазнав впливів іншої культури, зокрема польської. Але фактом є те, що, існуючи в іншій етнічно-культурній і політичній спільноті, руська «родова еліта» (Н. Яковенко), передовсім, дбала про свою руську самоідентичність, основою якої є власні історичні корені. З огляду на це, за тогочасних умов не було важливим, чи історичні матеріали опубліковані польською, руською мовами, а чи латиною. Щоправда, дослідник О.Толочко

[279] *Бахтин М.* Эпос и роман. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 206.

дотримується думки, що правдивий «образ» руської історії має базуватися на руськомовних джерелах.

За оповіддю, є ще й інші народи слов'янські, які не є руські, як, наприклад, народ, названий за ім'ям князя Мосоха «Московітами або Мосхами». Книга наголошує на цих відмінностях, підкреслюючи *інакшість* народу Московського від народу Руського. Тут «інший» як «інакший» поки що не має характеристик «чужого» як ворожого. «Інакші» можуть мати споріднені якості: руські, поляки і московіти усі є слов'янами, тобто «інакші» можуть мати риси, що вказують на близькість: «ми» і «вони», московіти – єдиновірці, тому, що православні, або – на зрідненість: «ми» і «вони», поляки – «єдинокровні», бо як і ми вийшли з одного сарматського кореня.

Позаяк відомості про початки народу руського передані через авторитетне *слово,* то до нього слід ставитися благочестиво. Воно не підлягає жодному науковому аналізу. Засвідчивши праісторичність народу, книга покликається на праоснову українського козацтва як **лицарства** руського. Його витоки вона пов'язує з войовничим сарматським, слов'янським плем'ям, що нібито жило з набігів на сусідів і мало назву Козарів. Згідно з оповіддю, Козари вели війни, часто в союзі з греками, а тому й назва «козаки» пішла від греків, а власне від їхнього царя Константина Мономаха, який перейменував козар на козаків[280]. Як бачимо, тут також книга покликається на *слово* знаного у світі царя, авторитет якого не підлягає сумніву. Важливо, що часова і ціннісна характеристика козаків, їхньої доблесті, героїчних подій нерозривно злиті в єдине ціле, так само, як часові та ціннісні характеристики «злиті і в прадавніх семантичних пластах мови»[281]. Так, козаки завжди *конні* войовники, народжені «для війни й оборони вітчизни», *зі власною зброєю.* Їм притаманні успадковані від **найпершого** всі його якості, а вони в нього лише позитивні. Тому козаки войовничі, хоробрі, мужні, витривалі, справедливі, а, отже, шляхетні за *природою*.

Згідно з епосом, позаяк праминуле народу, князів, козацтва сховане навіки від часів наступних, то може донестися до них лише в формі передання.

[280] Исторія Русовъ… – С. 2.
[281] *Бахтин М.* Эпос и роман... – С. 207.

Літописний епос як засіб передання спадщини обов'язково «фактологічний», однією з його особливостей є те, що він предистенує вірування в свідчення, що сприймається як здійснений факт і не потребує жодної верифікації. Ця своєрідна фактологічність стала, незмінно позачасова. Факти тут – це передання з минулих часів, вони – свідчення причетності національних достойників, їхніх чинів та вчинків до героїки минулих подій. **Вчуттєвлення** в подію є акцією проникнення в субстанцію народу, а це не що інше як фіксація причетності до *першого,* воно для раціонального пізнання аналогічне проникненню в сутність за допомогою рефлексивного мислення. Найзнатнішими князями Русів, «за Історіями», тобто за малими наративами, чи переданнями були Каган та його послідовники. Далі йде характеристика доблесті Кагана у формі перечислення його визначних дій, що складають собою «тіло» історичних *по*-дій: «воював Грецію і взяв в облогу флотилією своєю та сухопутним військом столичне місто Константинополь»[282]. І так охарактеризований героїчними подвигами чи великим ділом кожний із князів: Кий (заснував Київ), Дір і Аскольд (розбили наголову ворожі війська над рікою Осколом), Ігор (побив Аскольда і Діра), Святослав (підкорив Болгар Задунайських), Володимир (охрестив Русь). Якщо дії є «тілом» *по*-дій, то події, історії, легенди становлять у творі життєву матерію, що живить емоційною енергією Великий Образ «самоідентичності нації», змістом якого є «золоті часи» далекого минулого.

Ми наголошуємо, що жодна з подій, історій не містить авторської оцінки, бо вони загальнозначущі самі собою, тому що виходять з *переданого* слова. Як ми вже зазначали, метаоповідь не має авторського Я, тобто не сприймається як твір «іншого», відмінного від того, до кого він спрямований. У ньому *кожний такий* «*інший*» це кожний з «**ми**», а «ми», тобто «свої» всі причетні до **першого,** адже найкращі наступники першого (а «вони» є складовою «ми») своїми подвигами, ділами вже засвідчили причетність до нього**,** до **Роса**, внука Яфетового. У цьому виявляє себе фактичність спадщини, що постає як традиція або *неписана* історія Руси-України, де домінують звитяжність, хоробрість «Верховних начальників»,

[282] Исторія Русовъ… – С. 3.

непереможність, міць і потуга війська, непідлеглість народу. Ця фактичність завжди в епосі **часово статична**. До речі, на часову особливість у творі звертає також увагу й дослідник Я. Мишанич: «Час у літописі – категорія статична»[283]. Історична подія є «теперішньою в минулому». Як і належить епічному творові, в «Історії Русів» героїчні події, вчинки наступників перечислені з єдиною метою – долучити їх до великих зачинателів і цим засвідчити сталу велич цих перших, яка існує і в нас, їхніх продовжувачах. Вони, перші, є не лише нашою істотністю й цінністю для всіх наступних часів, але, головно, **святістю** і смислом існування теперішніх поколінь, а відтак – матрицею здійснення традиції в народі, завжди є сучасністю для майбутнього. Власне, причетність до минулого в *емоційно-ціннісному вимірі* сприймається як сила, що позначена лексемою «ми», як життєдайний дух народу.

Найвища цінність, яку виражає знатний предок і яка пов'язує нас із ним, це його, а, отже, наша (народу) самобутність, **інакшість** у формі *самості*. Вона надана Творцем, освячена його іменем і недоторкана. Збереження самобутності – це утвердження відданості Творцю, а історія кожного народу є історією способів, якими він (народ) стверджує у собі Бога і себе як його неповторне твориво. Адже «всі народи, що живуть у всьому світі, завжди захищали, й захищатимуть вічно буття своє, свободу і власність»[284]. Згідно з «Історією Русів», *інакшість* народу козацького ще й у тому, що він відданий на випробовування історією, й тому на нього наслані різні напасті, негаразди та згуби: «Ця країна, начеб створена або приречена на руїну... залита і напоєна кров'ю людською і посипана попелом»[285]. Вона потерпає як від навали чужинців, наскоків і січей сусідніх народів, так і від ненастанних міжусобиць. Але народ гідно й мужньо витримує всі наслані на нього біди, про що свідчать, стверджує автор, «Історії Грецькі, Римські та інші іноземні», тобто покликається на передане СЛОВО, яке набуває особливої авторитетності тому, що йде від «інших». Воно засвідчує, що цей народ ніколи не відступав від Бога, бо завжди прагнув усіма можливими засобами обстоювати

[283] *Мишанич Я. О.* «Історія Русів»… – С. 183.
[284] Исторія Русовъ… – С. 62.
[285] Історія Русів / Пер. І. Драча. – К.: Рад. письменник, 1991. – С. 33.

надане йому Богом природне **право** на самобутність, тому, що «всіляке творіння має право боронити буття своє, власність і свободу»[286]. Буття народу, його власність і свобода початково надані народу і є *недоторканими святинями*, вони основа всякої соціальної справедливості. Право на них може перебрати хіба народ хоробріший, вдатливіший, войовничіший за народ козацький. Але, згідно з книгою, як це й належить героїчному епосові, не було в історії такого народу, який би завоював народ руський–козацький, позбавивши його свободи та власності. Були часи, коли, наприклад, внаслідок татарської навали народ цієї країни підпав під зверхність татар. У ті тяжкі часи руські князі «подвигнули Литовського володаря князя Гедиміна визволити їхню землю»[287] (Переклад автора).. Цим наратив підкреслює подвижництво князів-державників України-Руси, які, злучивши свою державу з державою Литовською, не лише зберегли недоторканими права та звичаї Руські, але й сприяли їх запровадженню на всіх землях литовських «разом з письменами або грамотою Руською». Щоправда, О. Толочко в згадуваній статті схильний до думки, що вже в XVI ст. українські землі втратили традиції, що сформувалися в Київській Русі, а тому, мовляв, ми не можемо стверджувати ні про їхню «руськість», ні про «українськість», бо XVI ст. «не залишило нам артикульованої історичної рефлексії», тобто текстів, тоді як те, який «текст» читає та чи та культура, надовго зберігає її обличчя. Усе ж, якщо розуміти текст як означення всякого досвіду (Ж. Ліотар), то й саму свідомість належить трактувати як специфічний текст. Саме свідомість руської «родової шляхти» змогла зберегти традиції, які своє текстуальне вираження знайшли в XIV–XVI ст. у Литовсько-руському праві (і мова також) як Литовський статут. І ті військові хоругви, з якими руські загони у складі війська Великого князівства Литовського впродовж XV–XVI ст. ходили в бій, є також своєрідними «текстами», що виражали військово-політичні традиції Русі. На соціально-політичній та адміністративно-культурній рівності народів (а вона неможлива поза існуванням традицій), які входили у Велике князівство Литовське, наголошують і сучасні російські дослідники. У ньому «україно-білоруські землі

[286] Исторія Русовъ….– С. III.
[287] Исторія Русовъ… – С. 5.

зберігали свій адміністративно-правовий статус і княжі династії з часів Давньої Русі»[288]. «Історія Русів», як і належить героїчному епосові, повторює тему самодостатності Малоросії як єдиної і прямої спадкоємниці Русі, наголошуючи, що цей народ був від віків вільний, ні від кого не залежний і ніким не завойований: «Малоросія під давньою назвою Русі» 1386 р. об'єдналася «разом із Литвою в Королівство Польське на трактатах і умовах» під назвою «Пакта Конвента», основна засада якого полягала в сих пропам'ятних словах: «Приймаємо і з'єднуємо, яко рівних до рівних і вільних до вільних... За тогочасною урядовою формулою встановлені в трьох цих націях три рівні Гетьмани...»[289]. Позаяк полуднева частина Малоросії Галичина 1339 р. була завойована польським королем Казимиром III, то угода 1386 р., згідно з тогочасним правом, не поширювалася на завойовані території. Стверджуючи рівність трьох народів, у книзі вживається поняття «**нація»**, що з'явилося в європейському науково-публіцистичному обігові XVIII ст., для підкреслення внутрішньої структурованості української спільноти та її органічної соціальної цілості. З підходом до народу як **нації**, й історична оповідь його буття постає в національному вимірі. Структуру нації, що, за цим літописним епосом, ґрунтується на віковічних звичаях народних, взято як у горизонтальному, так і вертикальному зрізах. (*Поняття* «*соціальна структура*» *ми беремо ключовим у прочитанні смислових кодів* «*Кобзаря*» *та українських повістей М. Гоголя і повістей Г. Квітки-Основ'яненка*). Горизонтальний, або провінційний, поділ включав воєводства і повіти. Гетьман, чини урядові, міські та земські урядники вибиралися з-поміж лицарства вільними голосами. До соціальної структури автор зараховує три стани, які він називає класами: шляхетство, духівництво та поспільство. Шляхетство «за прикладом усіх народів і держав» складали добірні люди із *заслужених родів,* і підкреслює «завжди воно на Русі іменувалося лицарством»[290]. Як бачимо, не забуває автор нагадати про вкоріненість у абсолютне минуле цієї верстви. До цього стану він включає болярів, вихідців із

[288] *Липатов А.В.*Великое княжество литовское: исторический феномен симбиоза этнических культур // Вопросы философии. – 2003. – №11. – С. 61.
[289] Исторія Русовъ… – С. 7.
[290] Там само.

Князівських родин, «урядників по виборах та простих вояків, званих Козаками **з породи (***виділ. наше.* – Авт.)»..., вони творили один лицарський стан «*искони***»** (тобто *споконвіку* – це слово також підкреслює їх причетність до абсолютного минулого) – «самим їхнім Статутовим правом затверджений». Духівництво за сутністю своєю належить до лицарства, відмінність лише в соціальних функціях. Поспільство включало в себе купців, міщан, у селах вільних мирян, що платили військові оклади, та підданих болярів і урядників. Основою врядування та адміністрування соціальної структури, не забуває нагадувати автор, було **право.** Так, по-перше, лицарський стан затверджений «*Статутовим правом*» , по-друге, «поспільством володіли *по правах* (*курсив наш*. – Авт.) і рангах», по-третє, «повинність посполитих була встановлена *правами*» (*курсив наш*. – Авт.), по-четверте, духівництво по земству мало *одне право з лицарством* (*курсив наш*. – Авт.). По-п'яте, всі верстви поспільства «підлягали своїм Магістратам і Ратушам, в яких засідали обрані ними Війти та Лавники, і судилися за *правами Маґдебургії* (*курсив наш*. – Авт.)». По-шосте, релігія Руська Грецького сповідання «зрівняна з Римською Католицькою в *однакових правах* (*курсив наш*. – Авт.) і привілеях, яко вільна і спільниця»[291]. Такий соціальний і національно-політичний зміст першопочатково містить у творі лексема «**ми**». «Ми» як нація, згідно з твором, первісно влаштували своє життя, виходячи з природних вимог кожної соціальної верстви й індивіда, шануючи життя людської одиниці, її свободу та власність. У цьому й виявляє себе сутність справедливості в соціальному житті. Справедливість тут є загальним природним законом. Такий погляд на право та справедливість сягає філософії Платона та Аристотеля, згідно з якими, все як у людині, так і в державі має діятися за природою: як людська душа є справедливою, коли живе йдучи за вимогами природи, так справедлива держава визначає те, що кому властиве: «Кого природа зробила шевцем, шиє, а не займається чимось іншим, а кого теслею – теше, і так само й усі решта»[292]. Виходячи з теорії природного права, «Історія Русів» проводить думку, що

[291] Исторія Русовъ… – С. 7–8.
[292] *Платон.* Держава. – К.: Основи, 2000. – С. 135.

українській нації властиво влаштовувати своє життя на основі справедливого права, яке сягає прадавніх звичаїв. «Концепція «справедливого права», – зазначав український соціальний філософ і теоретик права Б. Кістяківський – в своїй основі містить тезу, що справедливість є невіддільною від права і навіть більше – вона є трансцендентально первісною цінністю, яка зумовлює собою право, аби право не розминулося зі справедливістю й саме право було справедливе»[293].

Справедливість у метаоповіді одне з ключових понять у формуванні поля смислів національної самоідентифікації. На наш погляд, у «Історії Русів» процес національної самоідентифікації здійснюється в двох площинах. Річ у тім, що будь-яка самоідентифікація своєю передумовою має ставлення до світу ідей, речей та людей. Воно поляризує відношення «Я – світ людей», згідно з К. Леві-Стросом, на сукупність опозицій, як-от: «я–інший», «свій–чужий», «ми–вони». Суперечності, що фіксують опозиції у суб'єктивному світі особи, віднаходять своє розв'язання через застосування дихотомної пари «знак–значення» у мовному полі смислів та символів як окремої особи, так і спільноти. У центрі цього поля, якщо аналізувати світ окремої особи, міститься індивідуальне «я», що виражене ієрархією відбору та уподобань щодо ідей, речей та людей.

«Історія Русів» як наратив, з одного боку, застосовує всі необхідні засоби раціонально-логічного викладу матеріалу й цим забезпечує можливість наративної та морально-етичної ідентифікації. Хочемо підкреслити, що наративний та морально-етичний виміри ідентифікації виявляють себе в «Історії Русів» як у раціонально-рефлексивній, так і ***емоційно-ціннісній*** площинах, що взаємно проймають одна одну.

Розглядаючи ціннісний світ «Історії Русів», ми звертаємось до методології М. Шелера, згідно з яким царство цінностей, по-перше, є структурованою цілістю, по-друге, ця структурованість являє собою виформувану субординацію цінностей, по-третє, кожна цінність перебуває в строгій підпорядкованості субстанційним цінностям.

[293] *Кістяківський Б.* Право як соціальне явище // Вибране / Пер. з рос. Л. Г. Малишевської, упорядн., передм. і прим. Л. П. Депенчук. – К.: Абрис, 1996. – С. 188. – (Українські мислителі).

Для того, щоб проаналізувати в яких площинах здійснюється наративна ідентичність в «Історії Русів», розглянемо детальніше, як процес ідентифікації інтерпретується в раціоналістичній та неоплатонічній філософських традиціях. Якщо підійти до ціннісного відношення «особа–світ» з неоплатонічної моральної філософії М. Шелера, (*його вчення про емоційне апріорі ми беремо в якості методологічного підходу дослідження «Історії Русів» та інших текстів доби Романтизму*), то для нього особа, передовсім, є «ens amans» (любляче буття), але не «ens cogitans» (мисляче буття) і не «ens volens» (воліюче буття). Особа, згідно з Шелером, є таким цілісним буттям, розмаїття акцій якого ґрунтується й визначається емоційністю духу. Натомість у сучасних дослідженнях процесу ідентифікації з позиції раціоналістичної традиції зазвичай аналізують відбір та уподобання у рефлекторно-раціональній площині. Так, речник сучасного персоналізму Джон Кросбі передумовами акту раціонального відбору вважає такі дві форми суб'єктивності, як самоприсутність та здатність до самовизначення. Отож, і в підході до такого визначального щодо суб'єкта ідентифікатора, як цінності, Джон Кросбі спирається на раціоналістичну філософську традицію: «Ми повинні поставити наголос на тому, що мова йде про специфічно *ціннісне розуміння,* а також підкреслити не просто факт іманентного посідання розуміння, але і його трансцендентний характер та спрямованість»[294]. Поль Рікер у роботі «Сам як інший» розглядає ідентичність як тотожність (такий як інші) і самість (особа є своєрідною цілістю. Вона *само*-стійна, *само*-бутня, вона – це буття, що належить собі). Аналізуючи самість, Рікер бере *мовний, наративний, практичний та морально-етичний* виміри ідентичності. Це, стверджує він, посутньо чотири відповіді на питання: «Хто говорить? Хто розповідає? Хто діє? Хто є моральним суб'єктом ставлення в провину?»[295]. Тут четвертий вимір є процедурою міркувань стосовно моральної оцінки суб'єкта дії. У ній Рікер розрізняє етичний намір та моральну норму. Звернемо увагу на те, що всі чотири виміри – це **раціонально-вольові** акції індивіда.

[294] *Кросбі Д.* Самість і трансцендентність у стосунку до добра // Досвід людської особи. – Львів: Свічадо. – 2000. – С. 202.
[295] *Рікер П.* Сам як інший. – Київ: Дух і Літера, 2002. – С. 203.

Відмінність підходу М. Шелера до процесу ідентифікації, передовсім, зумовлена належністю його філософської позиції до ірраціоналістичної філософської традиції. Тому Шелер лишає осторонь розмірковуюче людське «Я». Він не розглядає «Я» як раціонально оцінюючого суб'єкта і не бере його за передумову цінностей, а лише як **носія** цінностей. Розуміння цінностей у Шелера сягає філософії А. Авґустина та Б. Паскаля. У тлумаченні смислів людського існування Авґустин виділяє визначальні для людини ідеальні сутності, що належать до сфери трансцендентного. Цей підхід близький і речникам української національної філософії Г. Сковороді та П. Юркевичу. Для всіх цих філософів істинне життя людини супроводжується переживаннями трансцендентного як «святого», божистого. Це переживання є вчуванням найвищої цінності, яка у своєму змісті не має нічого земного. Для цих філософів світ цінностей постає духовними сутностями, які вже **здійснені** в Богові. У спрямованості до Бога людина осягає їх як **святість** – позасвітову, трансцендентну Божисту сутність. Призначення і роль релігійних вартостей полягає в поєднанні внутрішнього світу людини та її земного існування з найвеличнішою цінністю трансцендентного світу.

Спираючись на цей підхід, М. Шелер виокремлює в цінностях дві площини. Перша – це царство надемпіричних сутностей, яке являє собою позапросторово-часову реальність. У другій площині підходу він розглядає цінність як феномен, що **самовіднаходиться** в акті емоційної інтуїції, у такий спосіб відбувається вбачання, впізнавання цінностей. Тому цінності бувають, на погляд Шелера, як об'єктивні, так і суб'єктивні. Так, людина – носій таких моральних вартостей як «добро» і «зло», тобто вона носій і позитивних, і негативних цінностей. Об'єктивними ж є цінності речей: «приємний», «корисний» тощо. Всі естетичні цінності об'єктивні. Цінність не виводиться через абстрагування в формах логічного мислення, тому її не можна зводити лише до поняття, значення та смислу. Річ у тім, що раціоналістичний підхід оминає той факт, що ставлення людини до світу – це, передовсім, аперцепція, яка доконечно містить ціннісний

момент. Звідси випливає, що цінність найперше відкривається в емоційному споглядані.

За Шелером, світ цінностей має свою ієрархію, а кожна цінність має свою висоту. Ми, в процесі емоційного споглядання, вчуттєвлюючись у цінності, виявляємо їх у певному порядку. У процесі вчуттєвлення цінність осягається або як її вподобання, або ж як зневажання (відторгнення). Те, що ми прагнемо саме до тієї, а не іншої вартості, означає, що наша емоційно-чуттєва сфера містить у собі *націленість уподобання і уподібнення*. Причому націленість виявляє себе не «до» акту вподобання, а безпосередньо в уподобанні. Важливо, що більш висока цінність постає в нашому уподобанні *ніби «сама собою»*. Згідно з Шелером, будь-яке розширення ціннісного поля відбувається лише в уподобанні та зневажанні (відторгненні). Все це означає, що емоційна націленість уподобання у собі **структурована.** Тому націленість можна трактувати як **порядок,** логіку емоційного вподобання. Це і є у Шелера **емоційне апріорі.**

Якщо, йдучи за Шелером, ми прагнемо зрозуміти самоідентичність нації, то, насамперед, належить віднайти її розлогу систему «фактичних ціннісних оцінок та ціннісних уподобань». Ця система є **етос нації.** Осердя етосу – «*ordo amoris*» – порядок любові та ненависті. Форма організації цих домінуючих пристрастей міститься у тому шарі, який сформувався як **взірець.** Саме тому ця система формує спрямованість світогляду народу, його *світо- й життє-бачення.* Отож, «*ordo amoris*» несе в собі як нормативне, так і дескриптивне значення. Як в ірраціоналістичній західній, так і в українській неоплатонічній філософії бачимо передумови Шелерового «*ordo amoris*» у символі «серця». Так, Б. Паскаль говорить про «логіку серця», зміст якої, за Шелером, полягає в тому, що в серці «вписані закони, які відповідають планові, за яким світ вибудований як ціннісний світ. Воно здатне *любити* й ненавидіти сліпо *й* розумно»[296]. Подібно до цього, наш Сковорода «безодню серця» трактує як «план серця», за яким існує і світ, і людина: «Слово Боже, поради й *думки* його – це план, що начебто простерся по всьому матеріалу Всесвіту, який усе утримує і наповнює. Це глибина багатства й

[296] *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 359.

премудрості його. І що може розлитися ширше ніж думка? О серце, безодня ширша за всі води й небеса! Яка ти глибока! Все обіймаєш і утримуєш, а тебе не вміщує ніщо»[297] (Переклад автора). За Сковородою, «необмежена безодня думок наших» не містить жодного конкретного змісту, тобто матеріальної наповненості, а є саме спрямованістю, заснованою на уподобанні, це шлях, що веде «слідами Господа». Серце слід розуміти як спрямовуючу надсвідому силу, Божий закон людського існування. Ця істина серця визначає самість особи, бо серце, за Сковородою, «сама есенція» «і зерно наше і сила». Неоплатонічна філософська традиція трактує самість в іншій площині ніж раціоналістична, як, наприклад, Рікер. Так, Шелер самість людини, як і українські мисленики, трактує метафорично. Вона йому нагадує мушлю, в якій переміщується людина згідно зі *субординацією* «найпростіших, ще не сформованих як речі і блага цінностей та ціннісних якостей»[298]. Людина дивиться на світ ніби через віконце своєї мушлі, тому що події, людей і речі сприймає як такі, що буцім уже пройшли, просіялися крізь сито субординації її смислів.

Індивід сприймає світ через коло смислів своєї мови. Так, для українця лексеми його мови є значеннями речей, предметів, подій як еквіваленти його власного ціннісного світу. Тому, наприклад, мовні означники в «Історії Русів»: *Дніпро, Київ, Чигирин, Батурин, козак, гетьман, сотник* тощо для українця є адекватом ієрархізованих цінностей. Топоніми в творі є смисло-образами, що допомагають реципієнту (читачу), через впізнавання своїх цінностей, бути причетним до *правди*, яку доносить ця велика оповідь історії народу. Лексеми як носії ціннісних значень, з одного боку, виражають такі реалії, як рідна мова, батьківщина, нація, а, з другого, вказують на причетність індивіда до загального, до всіх, хто є «свої», а «свої» всі разом виформовують зміст, позначений лексемою «ми», що протиставлена лексемі «вони».

Торкаючись субстанційних цінностей героїчного епосу, проведемо певні паралелі між розумінням божистих цінностей Г. Сковородою та М. Шелером. Сковорода вважає Дух внутрішньою енергією, що «оновлює людське єство та

[297] *Сковорода Г.* Наркісс. Розглагол о том: узнай себе // Повне зібр. творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 167–168.
[298] *Шелер М.* Избранные произведения... – С. 342.

весь світ». Щоправда, якщо енергія духу, за Шелером, поповнюється за рахунок «життєвого пориву», то Сковорода, вказуючи на видиму, тілесну основу всього сутнього, не вбачає в ній самодостатньої ірраціональної енергії, як це є у Шелера. У вченні Сковороди енергія Духу сходить безпосередньо від Бога й «оновлює серця своїм вогнем». Істотним елементом серця Сковорода вважає **любов,** яку він розуміє як Божисту силу, що надихає людину до активного, творчого життя, сповнює її благородством: «Що дає основу? – Любов. Що творить? – Любов. Що дає насолоду? – Любов, любов, початок, середина і кінець, альфа і омега»[299] (Переклад автора). Порівняймо з Шелером: «*Наше серце первісно призначене на любов, а не на ненависть*: ненависть є лише реакція на в певному розумінні хибну любов»[300]. Власне, ненависть – це бунт серця проти порушення ordo amoris.

Порівнюючи емоційне апріорі М. Шелера із трактуванням серця П. Юркевичем, можемо констатувати, що емоційне життя індивіда як за Шелером, так і за Юркевичем, є внутрішньо впорядкованим ціннісним полем. У Шелера ця впорядкованість, – насамперед, ordo amoris, у Юркевича віднаходимо, що серце – це «круг життя нашого» як «осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей»[301]. Протиставляючи логіку серця логіці розсудку, Юркевич зазначає, що ніколи й ніхто не зможе перевести в виразне знання «той рух радощі й скорботи, страху й надії, ті відчуття добра й любові, які так безпосередньо змінюють биття нашого серця»[302]. Закон серця не підпорядкований розуму, у своєму безпосередньому вияві він – «любов до добра», він «передподаний людині, як готовий, незмінюваний»[303].

У вченні про емоційне апріорі М. Шелера найважливішим, на наш погляд, є питання субординації цінностей, яка передбачає їх розрізнення на вищі та нижчі. Істотна характеристика вищих цінностей – їхня нероздроблюваність на низку інших з меншим обсягом, неподільність, необґрунтовуваність іншими, відносна довговічність. Більш довговічна та цінність, що містить у собі такий феномен як

[299] *Сковорода Г.* Листи до М. Ковалинського // Повне зібр. творів: У 2 т.. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2 – С. 277.
[300] *Шелер М.* Избранные произведения… – С. 368.
[301] *Юркевич П.* Серце та його значення в духовному житті людини... // Вибране. – К.: Абрис, 1993. – С. 76.
[302] *Юркевич П.* Серце та його значення... – С. 92.
[303] Там само. – С. 95.

«здатність–існувати–крізь–час» незалежно від того, як довго існує її речовий носій. Особа має свої «довговічні» вартості, нація – свої.

Щоб таке об'єднання людей як нація являло собою спільноту, де індивіди поєднані тісними й сталими зв'язками, то передумовою цього, за Шелером, має бути поклоніння й пошанування «*божистої*», вищої цінності. Вона завжди залишається *абсолютною,* неподільною, попри те, що її засвоюють різні люди. Сутність спрямованості святої цінності полягає саме в тому, що вона об'єднує, пов'язує всіх у єдину цілість.

У добу Романтизму європейські народи, спираючись саме на такі вищі цінності, усвідомлюють себе **націями,** наділяючи народ характеристиками, що сходять від *святої* цінності, якою, передовсім, є богообраність народу. Ця характеристична риса народу в духовній культурі виявляє себе як **ідея** месіянства. Щодо України, то сам термін «нація», в соціально-політичному та соціософському контекстах з'являється, як уже зазначалось, у творі **«**Історія Русів».

Методологічне застосування принципу емоційного апріорі, початки якого, як ми пересвідчилися, містять філософські вчення Г. Сковороди та П. Юркевича, дозволяє розглядати «Історію Русів» у площині ієрархії цінностей та ціннісних уподобань українського народу, які, з позиції автора «Історії Русів», є виразом життєбачення нації та її світоглядних і життєвих орієнтирів. Ціннісні уподобання, соціальні та моральні норми, взірці поведінки й діяльності як зміст життєбачення народу дають підставу підходити до процесу національної ідентифікації в **емоційно-ціннісній** площині**.**

Автор твору, пишучи історію козацького (руського) народу як його Долю, як життєвий шлях, що його наділив Бог, веде пошуки такої межової цінності, котра б визначала весь його (народу) історичний поступ, тобто мала б **здатність–існувати–крізь–час.** *Ordo amoris* народу, за Шелером, виявляє себе в уподобанні саме цих, а не інших предметів, подій, людей. Структура ціннісних уподобань народу визначає собою життєву лінію уподобань, тобто визначену йому міру життя, яка становить його життєве призначення чи то **Долю**. Кожен акт вибору

постає визначеним долею, але вибір аж ніяк не визначає долю. Власне життєве призначення **індивіда** є, за Шелером, самістю, яка «не виключає, а, навпаки, включає в себе взаємну *солідарність відповідальності* в провині й заслугах з боку моральних суб'єктів»[304].

У пошуках вищих вартостей народу авторові «Історії Русів» допомагає саме виклад твору у жанрі героїчного літописного епосу, який передбачає вкоріненість в абсолютне минуле. Саме воно, як уже зазначалося, й постає **початком**, що водночас є **джерелом** усього доброго для всіх наступних часів, тобто має *здатність–існувати–крізь–час*. Таке життєбачення виключає цілераціональність та пошуки істини. В героїчному епосі як оповіді позитивно цінним, як ми вже зазначали, справедливим є все, що *пере-дане* через *слово* як спадщина, посутньо спадщина – це історична пам'ять, яка бере свій відлік від **початку**. Тому автор розглядає історію народу як *велике пере-дання*, велику оповідь чи то *метаоповідь* про власний народ. Цим оповідь **наративно обґрунтовує самоідентичність** народу, яка виформовує через низку доповнюючих одна одну ідентифікацій (що здійснюються через уподібнення), особистісну ідентичність кожного читача. Доповнюючі ідентифікації спрямовані на встановлення сутнісної тотожності між особистим «я» читача, його самістю, яке є носієм національного, та етосом нації. Особливістю віднаходження реципієнтом (читачем) ідентичності як самості, є його власне **переживання причетності** до історичних подій, в яких виявний героїзм достойників народу, славетність, честь, справедливість, дух свободи тощо. Події – перманентні в тому плані, що в кожний наступний період вже інші герої нації своїми вчинками, діями виражали одні й ті самі цінності як спадщину. Це означає, що спадщина триває безперервно й тому виявна як традиція. У тривалості спадщини є стале, незмінне, абсолютне, що виражає себе в кожний наступний історичний період.

Тривалість спадщини, що виявляє себе як ціннісна впорядкованість, чи то порядок життєвого світу народу, ґрунтується на справедливості. Його тлумачний словник української мови подає як одне зі значень поняття «**правда**». Саме цей

[304] *Шелер М.* Избранные произведения… – С. 348.

зміст містить назва законів звичаєвого права «Руська Правда». Ця **правда** як «право Руське», зазначає «Історія Русів», в Князівстві Литовському «в одну книгу зібране, Статутом звану, перекладене опісля з Руської на мову Польську»[305] (Переклад автора). З оповіді «Історії Русів» про правові основи традиційного українського буття спливає, еманує в формі емоційно насичених сюжетів енергія національної **правди**, що доводить до відання наступних поколінь, хто вони за своєю первісною природою та як, згідно з цією субстанцією, має бути влаштоване їх соціальне буття. Таким чином в «Історії Русів», а також у Шевченка та інших романтиків «*правда*» виражає автентичний для українського світу *порядок життя*, посутньо – вертикальну структуру життєвого світу нації як ієрархізованого соціального організму, де кожна зі соціальних страт виконує природно властиву їй функцію.

Якщо раціоналістичний метанаратив має за мету науковим шляхом довести істину, що протилежна фальші, то метаоповідь «Історії Русів» у формі «героїчного літописного епосу» має за мету **донести** ПРАВДУ через СЛОВО, що вміщує смисли, які засвідчує пам’ять, а тому правда не потребує жодного доведення, вона абсолютна, вічна, неперебутня, свята. Слово як пере-дання святої правди має завжди незгасну силу: байдуже чи його передала пам’ять як легенду, чи як історичний факт, зафіксований літописцем, чи народний переказ, а чи сумнівний, з позиції наукового підходу, юридичний документ. Правда в епосі **осягається** через вбачання, впізнавання в процесі уподобання (М. Шелер) вищих цінностей. В епосі опозицією правді є КРИВДА, що виражає *порушення життєвого порядку* внаслідок експансії «чужого» життєвого світу у «свій». Через завдані народу та його достойникам кривди оголюється, стає ще ближчою, ріднішою донесена нащадкам правда, тобто через кривду яскравіше вбачається і вчуттєвлюється правда. Тому автор особливої уваги надає тим безчинствам, що чинили чужинці на Вкраїні і наругам, яким вони піддавали добірних речників народу. Дослідник твору Мишанич Я. О. звертає увагу на те, що 44 відсотки тексту «Історії Русів» складають оповіді, пов’язані із загрозою для Запорозької

[305] Исторія Русовъ… – С. 6.

Січі, зі смертю козацьких провідників, яких страчували з жорстокою вигадливістю. Смерть як «інший» в «Історії Русів» – це «чужий», що завжди несе зло в найрізноманітніших формах. Так, гетьмана Косинського замурували в кам'яному стовпі, Северина Наливайка підступно заманили до Варшави й спалили в мідному бикові, гетьмана Павлюгу захопили обманом, живцем здерли з голови шкіру й набили гречаною половою, гетьмана Остряницю після підписання миру обома сторонами з присягою на Євангелії про «вічне збереження... всіх прав і привілей Козацьких і загальнонародних» так само обманом захопили і колесували, гетьману і Господареві Волоському Петру Підкові наймані вбивці відсікли голову. Цей перелік у творі доволі довгий. Всі описи страшної смерті провідників подані як піддання їх **безчестю**, через яке стверджується **честь лицаря**, що обстоює святу правду. Через смерть провідників нації, яка (смерть) є «інший» як «чужий», у творі постають опозиції, що виражають горизонтальну структуру життєвого світу, вирізнюючи в ній носіїв добра – «ми» та носіїв зла – «вони». Основною ознакою «чужого» як ворога, так само як і смерті, є підступність. «Історія Русів» не дає жодного факту, коли б достойники нації ухилялися від смерті. Прийняти смерть в «Історії Русів» є «бунтом серця» (М. Шелер) проти порушення усталеного в нації порядку любові. Цінністю, яка в творі вособлює «порядок любові», тобто національну ієрархію цінностей, (а вона виражає соціальну ієрархію – вертикальну структуру спільноти) є правда. Піддані смерті лицарі обстоювали саме правду, яка посутньо є *справедливим правом*, а тому постає як для автора, так і народу Руського, ***критерієм легітимності*** політичних угод, військових союзів, дій політичних сил чи урядів. Правда як «право Руське, відоме під іменем судних статей», зазначає «Історія Русів», від нас перейшло до народів литовського та польського.

«Історія Русів» як національна метаоповідь в раціонально-рефлексивному вимірі спрямована на легітимацію соціально-політичних взаємин, які оперті на **справедливості** та правді і сягають абсолютного минулого, та викриття нелегітимності, нехтування цих взаємин у наступних періодах української історії. На основі цього критерію легітимним є перебування України в складі Литовської

держави. Так само легітимним є перебування України в складі Речі Посполитої до часу, доки Польща дотримувалася трактатів і умов «Пакта Конвента», а наступні королі потверджували права та свободи шляхетства й народу. Так, наголошуючи на цій важливій обставині, «Історія Русів» звертає увагу, що 1409 р. король Владислав видав потверджувальний привілей про повторне ствердження прав «заєдно з письмом Руським», щоб по них «всі суди судити й добрами своїми дідичними і набутими обладати»[306]. Король Владислав Другий 1435 р. видав привілей щодо ствердження прав народу і шляхетства: «да імуть Руснаки свободу і волю свою, не переслідувану і не насилуєму, і судяться в них од самих себе»[307]. Королі польські Казимир Четвертий, Ян Альбрехт, Олександр, Владислав Ягелон Другий при коронації потверджували ці права. Згідно з твором, правління короля Баторія, який 19 квітня 1579 р. видав чергове потвердження прав «народу та шляхетства Руського», – **золотий вік** для України, бо тоді була «згода чиста і обох головних релігій – Римської та Руської»[308]. Це, згідно з твором, є дієвим виявом єдинокровності обох народів, позаяк «Поляки, подлуг їх же хронікерів Польських свідчення, од нас Савроматів і Русів» уродилися[309]. «Сарматський міф» у творі є стрижнем малоросійсько-української метаоповіді. Автор щонайменше вісім разів у різних контекстах звертається до теми тотожності русів і Руси та сарматів і великої Сарматії.

Ми вище наголошували на актуалізації в Україні з XVI–XVII ст. теми Руси–Сарматії. Світоглядним підґрунтям цієї актуалізації була трансформація лексеми «люди» зі значенням «населення» у лексему «народ» зі значенням соціально-культурної та політичної структурованості спільноти. Згідно з дослідженнями Н. Яковенко, авторами потрактування, що передбачає єдиний життєвий та світоглядний простір, тобто ідеї **єдиної** «ідеологічної батьківщини» мешканців України-Русі, спільної і для князя, і для купця чи ремісника, і для козака»[310], були З. Копистенський та Й. Борецький. На місце середньовічного просторового ідентифікатора, яким є Русь як **територія з населенням**, постав новочасний

[306] Історія Русовъ… – С. 6.
[307] Там само. – С. 11.
[308] Історія Русовъ… – С. 29.
[309] Там само. – С 69.
[310] *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» // Mediaevalia ucrainica: Ментальність та історія ідей. – К., 1995. – Т. IV. – С. 58.

просторово-часовий – **руський народ** з історичною тяглістю і християнським світосприйняттям. Актуалізована часова характеристика ідентифікатора невіддільна від християнського світобачення, за яким часовий відлік народу належить починати згідно з істинами Святого Письма. Із цієї логіки випливає уже відоме нам твердження, яке є складовою міфу про «абсолютне минуле», що «народ Руський» бере свій початок від самого Яфета. Тоді й сутнісні характеристики народу упочатковані славним предком. Для польського автора доби Відродження С. Кльоновича «роси» є «вибране плем'я... батька Яфета» («Роксоланія»). П. Могила називає «народ Руський» «презацним», а його сучасники – «славним» («Евфоніа веселобрмячаа») і, безумовно, старожитним. Як народ старожитний, тобто історичний, він за своїм змістом укорінений у **«старовину»,** яка йде від самого Яфета, а тому преславна й героїчна. Як довела Н. Яковенко, вже в перші десятиліття XVII ст. для свідомості тогочасної української еліти властиве поєднання духовної і церковної старовини з «прадавніми *вольностями* княжої Русі тобто **політичною** *старовиною*»[311]. (*Традиціоналізм* як характерну особливість українського сприймання світу ми означили в першому розділі). На наш погляд, під «старовиною» належить розуміти традиції в системі адміністрування, господарювання, моралі, культури, військової організації, а також віру та народну мову. З приводу традиції ще раз звернемо увагу на позицію О. Толочка, який стверджує, що «реанімація» давньоруської традиції в Україні початку XVII ст. спиралася на парадигми польських хронік, а не на «давньоруську спадщину»[312].

Щоб означити термін «давньоруська спадщина», звернемось до авторитетного історика М. Грушевського. Він зазначає, що у XIV ст. тодішнє громадянство українських земель, які були під пануванням татар, **зі своєї волі** закликало до себе литовських князів. Це саме стверджує й «Історія Русів»: Гедемін переміг над рікою Ірпінь воїнство князів татарських. Литовські князі, засідаючи на українських землях, «старались у всім приноровити ся до місцевого життя, його порядків і культури. Вони намагалися якнайменше вносити змін в

[311] *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града»... – С. 59.
[312] *Толочко С.* «Русь» очима «України» в пошуках самоідентифікації та континуїтету // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 12.

місцеві обставини: «ми старини не рушаємо, а новини не уводимо», було їх правилом. Вони приймали православну віру, місцеву культуру, мову»[313]. Отож, «давньоруська спадщина» у формі традицій – це, насамперед, зміст щоденної свідомості, який виражає віками сформований і усталений **реально існуючий** стабільний соціальний порядок.

Ідея тяглості традицій від великої Сарматії властива як польській, так і українській літературі принаймні з XVI ст. Так, для С. Оріховського (1551 р.) русин і сармат поняття тотожні. Так само поляк С. Кльонович ототожнює Русь зі Сарматією: «Аніж уперше назвався Руссю цей край... / Вибране плем'я сюди батька Яфета прийшло. / Чи то бастардами будеш їх звати, давнішим іменням, / Чи савроматами звать, чи іллірійцями теж... / Плем'я же – русів ім'я від прадідів мало далеких...»[314]. У 30-х роках XVII ст. у панегірику Петру Могилі «Евфоніа веселобрмячаа» автори наголошують: «Тебъ хочет мъти / В сарматском свъти». У сегменті «Граматики» М. Смотрицького «О родь стіха софійска» зустрічаємо: «Мусо Татр сарматок Богу тріедину /Должную дай честь поклона со имны, / Чистую славян его, давшему ти / Мърою пъти»[315].

Таким чином, «Історія Русів» не вибудовує міф щодо спадкоємності Руси-України від прадавньої Роксоланії-Сарматії, а бере його вже витвореним як святу Правду за вихідний принцип великої історичної оповіді про рідну землю та її народ. Раціоналізація міфу торкається як єдності земель, де мешкають етнічні русини-українці, так і ставлення до народів-сусідів, зокрема, польського. Автор історичної оповіді одну за одною перечислює «землі і провінції Сарматські, альбо Козацькі, наші Руські, од Подоля, Волиня і Волох посполу аж до самого Вільня і Смоленська»[316]. Ці топоніми символізують спорідненість народу зі сарматськими войовниками. Автор не заперечує такої причетності і народу польського, навпаки, наголошує на походженні його «від нас, Савроматів і Русів» і в цьому вбачає, як уже зазначалось, *єдинокровність* обох народів. Але прагнення поляків до «неситої слави» і «багатства душевредного» спричинили відмову від визнавання

[313] *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. Репринтне відтворення видання 1913 р. – Київ; Львів: Золоті ворота, 1990. – С. 140.
[314] *Кльонович С. Ф.* Роксоланія. – К.: Дніпро, 1987. – С. 17.
[315] *Смотрицкий М.* Грамматика. – Факсимильное издание «Грамматики» 1619 г. – К.: Наукова думка, 1987. – Арк. 257.
[316] Історія Русовъ… – С. 69.

«єдинокровної братії своєї» народу козацького, «надавши йому ганебних титулів хлопа і Схизматика». У результаті «інший» як «*єдинокровний*» для поляків постав «хлопами» і «схизматиками», а для українців «інший» як поляк став «зрадливим», «безчесним», здатним «на всілякого роду тиранства» народом. І там, і там «інший» набув характеристик «чужого» як ворожого.

Як твердить автор «Історії Русів», «віроломство і непостійність народу і уряду Польського» призвели до того, що за часів гетьманування Федора Косинського, настала «знана доба страхіття і вигублення для обох народів, Польського і Руського»[317]. Косинського, після різкого виступу проти Унії 1595 р., було запрошено в Брест, заарештовано й замуровано в кам'яному стовпі. Козаки виступили його визволяти, зустрілися з польським військом і вщент його розгромили, але з визволенням спізнилися. У відповідь польський уряд дав наказ Коронному гетьманові зайняти Україну польськими військами. Поляки в Україні, «визнаючи і називаючи народ невільниками, або ясиром Польським, всі його добра визнавали за свої»[318]. Почалася довготривала польсько-українська війна, яка, згідно з цим героїчним епосом, була спрямована з боку України на поновлення вкоріненої в абсолютне минуле справедливості.

Таким чином, у творі «**ми**» (лицарі з породи, родова шляхта) – **справедливі,** (стоїмо за правду), гонорові (дотримуємо дане слово, вірні укладеним угодам), «**вони» - підступні** (їх слова й клятви пусті), зрадливі (не гребують жодними засобами, аби ввести іншого (не свого) в оману). Ці риси загострюють опозицію «я–інший» до протистояння, в якому **інший** є не просто чужий, а має всі ознаки ворожого, що несе в собі зло. «Ми» як народ шляхетний є в опозиції до «інших» не як до «інакших», а «чужих», ворожих. Ця опозиція особливо актуалізується в добу Хмельниччини і далі в добу Руїни. Так, в часи Руїни «вони», а це «московці» попри те, що є «*єдиновірними*» з українцями, набувають характеристик «народу неключимого», що «лютістю перевершує дикунів», а в ставленні «ми», тобто народу руського (українського) до «вони», «диких мосхів» (Іван Домбровський) домінує, згідно з емоційним апріорі Шелера, відторгнення. Таке ставлення

[317] Історія Русовъ... – С. 32.
[318] Там само. – С. 40.

українців до північного сусіди засвідчують і західноєвропейські джерела: «Відраза, яку народ Малоросії почуває до народу Великоросії, така сильна, що її можна справедливо схарактеризувати як національну ненависть. Від XVII ст., коли країну вперше приєднано до московського царства, ці почування не зменшилися, а радше укріпилися...»[319]. Тому життєво пекучою проблемою для «ми» постає: як відкинутись від народу «нахального и готового на все обиды, грабленія и язвительныя укоризны»[320]. Адже цей народ неправдами відібрав не лише державність, але й давню назву козацького народу: «Ибо известно, что прежде мы были то, что теперь Московцы: правительство, первенство и самое названіе Руси отъ насъ къ нимъ перешли»[321]. Але цю проблему не вдалося розв'язати навіть такому талановитому політику, як Іван Мазепа.

Твір рясніє емоційно насиченими епізодами, які збурюють у читача емпатію, вболівання, подив і гордість за своїх співвітчизників – через уподібнення здійснюється наративна ідентичність. Емоційно-ціннісний виклад є звертанням до почуття національної гордості читача, він посутньо є закликом до народу нарешті встати з колін, бути гідним свого шляхетного походження і героїчного минулого, «взірцем славних і великих Русів, предків своїх» і стати до боротьби «супроти тих своїх кривдників і руїнників» «за цілість вітчизни й за поламання колишніх прав і вольностей своїх»[322]. У такий спосіб автор розкриває об'єктивно існуючу негативну цінність – зло. Воно йде від сусідніх народів, тому народ Руси-України «нещасливий своїм сусідством», а не сам із себе, бо він *за природою є носій добра*, народ «нинішньою протекцією вибрав собі зло». Єдиним виходом у збереженні національної самоідентичності є, стверджується у творі, відмова країни від жодних протекцій з боку інших народів; щоб бути народу самим собою, слід бути залежним лише від самого себе.

Ми підкреслюємо, що для автора «Історії Русів» народ козацький або руський самодостатній тому, що завжди залишається носієм *святої* цінності. Нею є донесена через СЛОВО правда, що вміщує смисли, які засвідчує народна

[319] *Kohl J.* G. Russia: St. Peterburg, Moskow, Kharkoff. Tye German Prowinces of the Baltic, the Stepps, the Grimea, and the Empire. – London. 1844. – Цит. за: Мішуков О.В. Європейський контекст «Історії Русів» – С. 527.
[320] Исторія Русовъ… – С. 204.
[321] Там само. – С. 204.
[322] Там само. – С. 71.

пам’ять, а тому ПРАВДА не потребує жодного доведення, вона абсолютна, вічна, неперебутня, тобто *свята.* У середині XIX ст. вже Кобзар кличе за **правду** *пресвятую* стать і за свободу. У Шевченка свобода як цінність є похідною від *святої* правди. Для автора «Історії Русів» змістом *святої правди*, як національного *порядку життя*, є те, що «ми» як нація, з таким знатним походженням, первісно влаштували своє життя, виходячи з природних вимог кожного, шануючи життя людської одиниці, її свободу та власність. До цих підвалин теорії природного права автор твору, як ми вже наголошували, звертається неодноразово для вияву причетності народу чи його провідників до вищих вартостей.

Абсолютне минуле як міфореальність і принципи теорії природного права, актуалізовані європейською раціональною реальністю XVIII ст., постають в «Історії Русів» як цілісна органічна сув’язь, де фактичність, цілераціональність подій є похідними від міфореальності, тобто зумовлені першопочатком, в який народ укорінений історично як у божисту цінність. Логіка цілераціональних подій тут постає підтвердженням причетності народу до міфічного предка, наділеного від Бога абсолютними чеснотами. Тому кожна подія, вчинок, легенда як факти в «Історії Русів» є достовірними лише з огляду вірування, яке виключає будь-який сумнів. У цьому вимірі кваліфікувати історичний героїчний епос як «історичний фальсифікат» безпідставно.

Завважимо, що в кожному пізнанні факт завжди передує віруванню, але пізнання *потребує* вірування, інакше воно не досягне мети. Це добре ілюструє розроблена прагматизмом модель процесу пізнання: *проблема–сумнів–віра*. Так, Декарт сумнівається лише до моменту формулювання принципу «Cogito ergo sum», а надалі принцип «Я» стає вихідним не лише для його філософського наративу, а й усієї доби Модерну. Як принцип індивідуальності, так і будь-яка аксіома чи вихідне твердження, що потребує віри, *міфологізує* наратив, який бере його (твердження) за свою основу. В «історичному героїчному епосі», як і в будь-якому метанаративі, кожен його факт завжди є ствердженням або запереченням, схваленням або осудженням події, явища, вчинку стосовно тієї межової

підвалини, яку закладено в його основу, тим більше, якщо вона є вищою, чи то *святою* цінністю. Ця основа своїм ціннісним виміром зумовлює пізнавальну спрямованість наративу. Так, російська й радянська історіографія, витлумачуючи історію Росії та України, відштовхувалася від тверджень, які жодним чином не спираються на історичну науку, а є чистої води міфологемами: «Київ – колиска трьох братніх народів»; «Москва – третій Рим, а четвертому не бувати», «Російський народ – старший (?) брат». Тоді, відповідно, історичні події російської історії витлумачуються в причетності до України Княжої доби, яку беруть за початок не української, а російської державності, а християнство постає істинним виключно московське. Отже, логіка викладу історичних подій в офіційній російській історіографії, так само як і в «Історії Русів», **закладена в міфі**, узятому за вихідний пункт. Тому з позиції «історичної науки» обидва виклади є рівноцінними в тому плані, що вони *міфологізовані інтерпретації*, кожна з яких має за мету легітимацію (обґрунтування) історії власного народу та національної ідентичності. З приводу російського тлумачення історії П. Куліш іронізує в такий спосіб: чужі зазіхачі, прийшовши на нашу землю, «зробили з руського народу народ-хохол», а «московські книгогризи, бачачи таке нечестя до давньої руської землі, почали доводити народу-хохлу, що на білому київському піску помітні сліди північно-російських личаків»[323].

Можемо констатувати, що кожен народ в особі своїх духовних провідників за основу своєї історії завжди бере національний міф, який сприймає як свої «автентичні» витоки.

На основі національного міфу «Історія Русів» цілераціонально трактує той факт що Росія позбавила Україну державності, а також і окупацію України Польщею як протиприродне й протибогове потоптання прав народу, його вольностей стародавніх, честі шляхетської й обезславлення **слави,** яка справедливо славлена «не лише в частині світу Європейського», «але й в одлеглих за морем Чорним країнах Азійських». В морально-ціннісному ключі *слава* підноситься до здобутих предками й благословенних Богом цінностей народу і

[323] *Куліш П.* Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка–2000. Наш край. – К.: Довіра, 1993. – Вип. 3–4 (5–6). – С. 124.

сягає в абсолютне минуле. Значення слави актуалізується через опозицію до *обезславлення*. А описи страшної смерті козацьких провідників і «тих безневинних немовлят.., яких поляки на ґратах смажили та в казанах варили» прирівняні до мук Христових. Як Христос прийняв муки за спасіння людства, так провідники нації прийняли їх за спасіння свого народу й вітчизни. Якщо в «Історії Русів» мотив жертовності підноситься до ідеї богообраності героя, то в «Книзі буття…» – богообраності народу. Слово до воїнства гетьмана Хмельницького, де він закликає стати «прикладом славних і великих Русів предків своїх», сприймається як таке, що дане йому з волі Бога: «Усі тії страстотерпці замучені за вітчизну свою, за свободу й за віру батьків своїх... волають до вас із гробів своїх, вимагаючи за кров їхню помсти і викликають вас на оборону самих себе й батьківщини своєї»[324]. При цьому автор у вуста гетьмана вкладає знаки «всемогучої благодаті Божої», це, зокрема, «дворазова вищепойменована звитяга над Поляками» та «щирая прихильність усього війська низового Запорозького»[325]. У такий спосіб розпочату боротьбу за незалежність книга інтерпретує як боротьбу за святу ПРАВДУ, змістом якої є цілісність нації та держави, непідвладність чужинцям, внутрішня самодостатність.

* * *

- У підсумок розгляду цієї «сепаратиської» (з погляду імперської Росії) наративної практики національної ідентичності зазначимо, що кожна нація для легітимації своєї самодостатності звертається до історії, що виражена або як сукупність окремих історій, або ж як цілісна оповідь, що виконує функцію національної метаоповіді. Такий метатекст наголошує на вкоріненості сучасників у своє праминуле. Кінець XVIII ст. став і кінцем державного українського утворення під назвою Малоросії, що змусило духовну малоросійську еліту на основі поєднання історіографічного матеріалу та народної епічної традиції вибудовувати твір у формі «героїчного літописного епосу» – «Історію Русів».

[324] Исторія Русовъ или Малой Россіи. – К.: Дзвін, 1991. – С. 63.
[325] Там само. – С. 71.

Вона складає велику історію, яка включає «малі історії», що сприймаються як «*передання*» у формі вербальних свідчень.

- Для обґрунтування національної самодостатності народу як нації «Історія Русів» наголошує на внутрішній структурованості та органічній соціальній цілості малоросійської (української) спільноти. До трактування соціальної структури автор підходить з *традиціоналістських* позицій, зазначаючи, що вона ґрунтується на предковічних звичаях народних і має два виміри – горизонтальний (провінційний поділ на воєводства і повіти) і вертикальний – три соціальних стани, «класи» – шляхетство, що «на Русі іменувалося лицарством», духівництво і поспільство. Основою врядування та адміністрування споконвіку («искони») було **право**, яке обґрунтовує центральний елемент структури життєвого світу нації – «**ми**». «Ми» як нація, згідно з твором, первісно влаштували своє життя, виходячи з природних вимог кожної соціальної верстви й індивіда, шануючи життя людської одиниці, її свободу та власність, тобто у відповідності зі справедливістю як природним законом.

- На противагу раціоналістичному наративу, що спрямований на доведення істини, як протилежності фальші, «Історія Русів» спрямована на донесення до народу ПРАВДИ, що виражає автентичний для українському світу *порядок життя*, посутньо – вертикальну структуру життєвого світу нації як ієрархізованого соціального організму, де кожна зі соціальних страт виконує природно властиву їй функцію. Народ *впізнає* правду через Слово, яке містить смисли засвідчені історичною пам’яттю; правда не потребує жодного доведення, позаяк абсолютна, неперебутня, свята.

- Здійснення наративної ідентичності в «Історії Русів» зумовлене наявністю в ній зрозумілого для української інтелектуальної еліти поля смислів, що представлене в творі ієрархією цінностей. Це, по-перше, цінності емпіричної реальності у формі значень речей, людей, топонімів, історичних подій українського життя. Вони в творі постають як у раціонально-рефлексивній, так і емоційно-ціннісній площинах. По-друге, цінності позачасово-позапросторової реальності, які здатні актуалізувати вартості емпіричного світу. Субстанційною

цінністю, що має *здатність – існувати – крізь – час* (М.Шелер) і визначає історичний поступ козацького (малоросійського) народу, вкорінена в «*абсолютне минуле*» (М. Бахтін), – його (народу) історичний початок. Це **найперший** з «сарматсько-козацького роду» – князь Рос, що має Богом дані чесноти – мужність, шляхетність, розум, войовничість, справедливість, честь тощо.

- У тексті, все що цінне, потрактовано як справедливе, тому що *пере-дане* як спадщина через *слово***.** Всі свідчення інтерпретуються як здійснений факт, який не потребує жодної верифікації. Ця своєрідна фактологічність стала, незмінна, позачасова, де кожний з **малоросів** (українців) виражає такі достоїнства як честь, слава, мужність, шляхетність, справедливість, що йдуть від найпершого, а саме князя Роса, Яфетового внука. Ці достоїнства як і саме буття народу, його власність і свобода початково даровані народу Богом, тому позачасово-позапросторова цінність *правда*, яку засвідчує текст «Історії Русів», невіддільна від «абсолютного минулого» народу. Міф «абсолютного минулого»– необхідна складова історичного епосу.

- Звернення до історичного початку є підставою для автора твору трактувати «абсолютне минуле» як джерело добра для всіх наступних часів, адже воно наділене *здатністю–існувати–крізь–час*. Саме воно визначає в народі систему цінностей і ціннісних уподобань, виражених у віковічних звичаях, його *світо- й життє-баченні.* Виражене цінностями поле смислів дозволяє кожному через назви речей, явищ, імена історичних осіб, топоніми **впізнавати** свої цінності, які водночас є цінностями нації, і в такий спосіб ставати причетним до національної правди. Уподібнення з героями, переживання причетності до історичних подій, де обстоюється справедливість, правда і право на самодостатнє життя народу становить зміст наративної малоросійської ідентичності в тексті «Історії Русів».

2.3. Трансформації в національній ідентичності: від буттєвих смислів «Історії Русів» до «Кобзаря»

У з'ясуванні буттєвих смислів «Кобзаря», ми розглядаємо його як національний метатекст, позаяк він, по-перше, сприймається як великий текст, котрий заявлений самим автором, адже це Шевченко назвав «Кобзарем» свою збірку поезій: «Текст є те, що оголошує текстом …мовець …поняття окремого єдиного тексту залежить від намірів комунікатора»[326]. По-друге, текст «Кобзаря» – цілісний за своїми смисловими кодами, що виражають субстанційні прагнення не окремої особи чи соціальної групи, а всієї нації. «Цільність є характеристикою тексту, – зазначає А. А. Леонтьєв, – як смислової єдності, як єдиної структури і виявляє себе в цілому тексті»[327]. Позаяк «Кобзар» є художнім наративом, то його цільність «забезпечується за рахунок компенсації його смислової структурності кодифікованими моделями цільності»[328].

До символіки та смислових кодів поетичної творчості Т. Шевченка зверталися такі знані дослідники, як Г. Грабович «Поет як міфотворець», Л. Плющ «Екзод Т. Шевченка», Н. Забужко «Шевченків міф України», тему Шевченкової символіки і смислових кодів порушувала низка авторів у численних статтях збірника до 185-річчя від дня народження поета «Світи Тараса Шевченка» (т. 2) та ін. Усе ж перші розвідки смислових кодів у поезії Т. Шевченка, на наш погляд, належать С. Балею в роботі «З психольоґії творчості Шевченка» та «Трійця в творчості Шевченка». Всі ці та інші публікації, що аналізують поетичні твори Шевченка з позиції символів та смислових кодів його творчості, розкривають його як поета-філософа. Застосовуючи термін «поет-філософ» до творчого набутку Шевченка, ми не маємо на увазі якийсь вплив на його художню інтерпретацію місця людини в світі усталеного філософського понятєвого апарату чи виробленої певною філософською школою системи символів. «Від дуже багатьох соціальних поетів Шевченко відрізняється тим, що йому цілком і

[326] *Гиндин С. И.* Внутренняя организация текста (Элементы теории и семантический анализ): Автореф. дис… канд. филол. наук. – М., 1973. – С. 8.
[327] *Леонтьев А. А.* Понятие текста в современной лингвистике и психологии // Психолингвистическая и лингвистическая природа текста и особенности его восприятия. – К.: Вища школа, 1979. – С. 12.
[328] Там само. – С. 13.

повністю чужа мова філософських понять і філософських символів, що його соціальна та етична проблематика знає лише мову наскрізь антропоцентричних образів. Навіть нація постає в нього в образі конкретних людських постатей – це або Прометей («Кавказ»), або ж «мати», «стара мати», «заплакана мати» («До мертвих і живих» тощо)»[329], – зазначає Д. Чижевський. Усе ж у випадку Шевченка доречно нагадати підхід до розуміння філософії Джорджа Сантаяна, який вбачає справжній смисл філософії в поезії і релігії. Сутність філософії, за Сантаяною, полягає в «незатьмареному баченні всіх речей у їх впорядкованості й цінності. Таким є бачення уяви… Філософ, який спромагається на це, – поет, а поет, який спрямовує досвідчену й пристрасну уяву до всезагального порядку речей, – філософ»[330]. Так само, стверджує Д. Сантаяна, релігія зі своїм містичним світобаченням осягає світ «самосвідомим споглядданням». «Я приймаю, – пише він в одному з листів, – християнство лише як форму язичництва, бо вважаю язичництво єдиною релігією, котра прагне до цілковитого виправдання життя і водночас зберігає усвідомлення його поетичності»[331]. У Шевченка філософське осмислення дійсності відбувається через смисло-образи і міфо-символи, що виражають життєбачення народу і вкорінені в його світосприйняття. Вони становлять основу смислових кодів «Кобзаря».

Світ «Кобзаря» є філософсько-символічним, попри негативне ставлення Шевченка до філософії. Питання, який зміст вкладає Шевченко у термін «філософія», викликало у дослідників його міркування у «Щоденнику» від 10 липня 1857 р., стосовно естетики К. Лібельта. Шевченко зазначає, що йому не подобається твір Лібельта з огляду на його просякнутість німецьким ідеалізмом, наголошуючи при цьому на слові «колишнім». У Шевченка відчутна антипатія до філософії та естетики як раціонально сконструйованих теоретичних систем. Тому справедливим буде підхід до філософії Шевченка в аспекті розрізнення трьох окремих проблем: 1) філософія літератури, 2) філософія і література та

[329] *Чижевський Д.* Шевченко і Давид Штраус, - Генеза. 1– 2 (6–7) 98. – К.: Генеза, 1998. – С. 57.
[330] *Santajana G.* Three philosophical Poets. – New York: Charles Scribner's Sons. – p. 11. – Цит за: Плотніков С. Між Дон Кіхотом і Санчо Пансою // Сантаяна Джордж. Витлумачення поезії та релігії. – Львів: Ініціатива, 2003. – С. 12.
[331] Цит за: *Плотніков С.* Між Дон Кіхотом і Санчо Пансою // Сантаяна Джордж . Витлумачення поезії та релігії. – Львів: Ініціатива, 2003. – С. 10.

3) філософія в літературі[332]. Ми вважаємо: для того, щоб проникнути в філософію поетичного світу поета, необхідно ввійти в семантичне поле смислів «Кобзаря».

Питання ж буттєвих смислів «Історії Русів» дотепер не стояло, позаяк наратив аналізували в площинах з'ясування його авторства, достовірності наведених у ньому фактів, історичних дат, персоналій, документів тощо, а також жанрових особливостей твору. Підставою щодо співвіднесення текстів «Кобзаря» та «Історії Русів» є аналіз їх на рівні національних метанаративів, що покликані до життя прагненням конституювати культурну й соціально-політичну самодостатність нації. Вони написані в різний історичний час, а тому відрізняються низкою формальних і змістових параметрів, хоча й викладені в одному романтичному ключі.

«Історія Русів» була історично першим національним метанаративом, де в жанрі «літописного героїчного епосу» викладено історію народу й доведено до відома нації, що Малоросія є новою назвою Русі, тоді як Московщина, ламаючи міждержавну угоду й спекулюючи на єдиновірстві двох народів, неправдами колонізувала Русь. Згідно з міфореальністю героїчного епосу сучасне є водночас минулим, бо всі, хто жив, живе, а також і ненароджені – всі причетні до «абсолютного минулого» народу. З огляду на це, всі події, факти ціннісно й часово статичні. Концепція «абсолютного минулого», як ми зазначали раніше, ототожнює Сарматію-Роксоланію з Руссю-Україною під назвою Малоросії, й відповідно, народ – «сарматський» та «руський»-«козацький». Особливість цього метанаративу полягає в увіруванні у свідчення, які героїчний епос тлумачить як факти, що не потребують верифікації. Характерно, що твір пов'язує з «найпершим» – князем Росом також і походження польського народу, називаючи його єдинокровним, тоді як росіян (московітів) не називає «руськими», позаяк, за автором, вони походять від слов'янського князя Мосоха.

Оповідь у творі йде в двох цілком різних площинах – дискурсивній, що відтворює цілераціональну реальність та в площині «логіки серця», що вимагає вчуттєвлення в субстанційні вартості, які мають «*здатність–існувати–крізь–час*»

[332] *Фізер І.* Філософія чи філо-софія Тараса Шевченка? // Світи Тараса Шевченка: Збірник статтей до 175-річчя з дня народження поета. – Нью Йорк, 1991. – С. 42.

(М. Шелер). «Логіці серця» підпорядковане дискурсивне мислення, завдяки чому топоніми, де діється історія (Чигирин, Жовті Води, Суботів, Київ тощо) сприймаються як елементи ціннісної системи й свідчать про історичну тяглість русько-козацької слави. Емоційно-ціннісна насиченість твору – один зі способів переконати читача як «свого іншого», що країна під назвою Малоросія – пряма спадкоємниця Руси, тоді як Московія не має генетичного зв'язку з Руссю, але поза тим несправедливо привласнила собі первісну назву України і тримає цю країну за свою провінцію.

Автор «Історії Русів» уникає назви Україна, лише часом вживає в сполученні зі звичною для тодішньої української еліти назвою «Малоросія» – «Україна малоросійська». У тексті «Історії Русів» малоросійський народ є соціально-культурною цілістю й історично витворив усі необхідні атрибути державної **нації**: адміністративно структуровану територію з історично сформованими кордонами, власний уряд, військо з назвами вояків, що «взяті зі своєї, а не чужої мови», свою власність і закони. Малоросійська шляхта й козацька старшина, до якої, власне, апелює автор «Історії Русів», ще не встигла виродитися в гоголівських «малоросійських» поміщиків. Малоросія «Історії Русів» з її природним поривом до «абсолютного минулого» нації як наданої Творцем свободи, неминуче повинна була постати в середині XIX ст. в творчості Т. Шевченка Україною, але зі *«втраченим раєм»*.

Завважимо: якщо метанаратив «Історія Русів» написаний в жанрі «героїчного історичного епосу» й тому не потребує авторства, то «Кобзар» є авторським наративом, а його автора нація нарекла своїм пророком. Смислові коди «Кобзаря» об'єднані в цілісний художньо-образний символічний каркас романтично-екзистенційного світосприйняття. Об'єднуючою ланкою смислових кодів «Історії Русів» і «Кобзаря» є те, що обидва наративи базуються на міфі. Але в «Історії Русів» міф взято вже готовим, таким, що існував у середовищі духовної еліти понад двісті років, а міф у «Кобзарі» називають **авторським**. Зважаючи на те, що «Кобзар» є твором виняткової національної ваги, з'ясуємо питання зв'язку автора

та його творива, тобто спробуємо визначити контекст, в якому твір переростає межі авторства.

Позаяк філософія існує не лише як теоретичний вираз світогляду, але й як система символічного сприйняття світу, вкоріненого в ту чи іншу культуру, і цим виражає смисли життєбачення народу, то звернення Шевченка до буттєвих смислів нації націлює на пошуки критерію у прочитанні системи символів його поетичного світу. Пошук субстанційної основи в інтерпретації символів поетичної творчості Шевченка важливий вже з огляду на те, що вони, на думку С. Балея, «допускають велику кількість розумінь і пояснень, одначе не дадуться вичерпати ними до дна»[333].

У цьому плані ключовим постає питання походження символів у «Кобзарі». Належить з'ясувати, чи вони суто індивідуальні, тобто є лише продуктом духовного світу поета і тоді їх зміст невідомий культурному середовищу, до якого спрямований твір, а, отже, їх належить якось інтерпретувати, а чи їхнє значення *впізнається* як відоме й зрозуміле, бо ці символи – узвичаєні культурні феномени і, в такому разі, ми маємо всі підстави віднести «Кобзар» до текстів «закритого типу», згідно з кваліфікаційною характеристикою текстів У. Еко.

Проблема, яку ставить перед собою С. Балей, аналізуючи творчість Шевченка, полягає в питанні: що визначає естетичну вартість твору – адекватне вираження дійсності чи об'єктивований у творі суб'єктивний світ його автора, як-от: фантазії, почування, переживання тощо. За метод дослідження С. Балей взяв вчення про несвідоме та популярний на той час (1916 р.) метод психоаналізу, запропонований З. Фройдом. Отож, спираючись на його вчення, С. Балей хоче дослідити, чи мають вияв у творах Шевченка сублімовані переживання, які той мав у дитячому віці. Насамперед, це стосувалося чуттєвих комплексів. Аби це з'ясувати, належало через аналіз конкретних творів дістатись глибин душевних переживань поета і, вже відштовхуючись від них, витлумачувати всю його творчість.

[333] *Балей С.* З психольоґії творчості Шевченка. – Черкаси: Брама, 2001. – С. 72.

Започаткований Балеєм підхід знайшов продовження у раніше названій книзі Г. Грабовича «Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка» (1982 р.), хоча жодного покликання на С. Балея ми в нього не знаходимо. Для розвитку цього підходу Грабович застосовує інтерпретацію міфу з позиції структурної антропології К. Леві-Строса та Віктора Тернера, назвавши світ символів творів **індивідуальним** міфом України Шевченка. Грабович досліджує «Кобзар», відштовхуючись від тези, що в поезії Шевченка самовиявляється базовий символіко-автобіографічний код його творчості, який тісно пов'язаний з базовим кодом його поезії, що виражає її міфологічні структури. На підхід Грабовича, «Кобзар» з боку міфології не є цілісною оповіддю, а є міфом у фраґментах, і завданням його як дослідника було зібрати міф у єдине ціле: «У випадку Шевченка маємо міфологічне мислення й міфологічні структури, але аж ніяк не міф у значенні впорядкованої послідовності подій чи реконструкцій єдиної оповіді, як це зроблено, скажімо, у «Калевалі»[334]. За Грабовичем, в основі глибинної структури міфу України Шевченка лежить конфлікт у формі непримиренної суперечності «чоловічої та жіночої сторін». У цьому полягає, на думку Грабовича, прокляття українського світу. Із цих двох світів чоловічий «самодостатній», а жіночий, що символізує Україну (як жертву жіночого роду), знищується. В опозиції «чоловічий світ–жіночий світ» момент жертовності елемента опозиції «жіночий світ» потрактовується через архетип «Великої матері» на трьох рівнях: на рівні жінки як матері (Катерина, наймичка, рідна мати); на рівні батьківщини-матері (Україна – «безталанна вдова»: «Сама розіпнешся. Во злобі / Сини твої тебе уб'ють»[335]); на рівні Матінки Божої («І вінчали / Як ту царицю… Розп'яли / Й тебе як сина. Наплювали / На тебе чистую, кати»[336]. МАТИ на всіх трьох рівнях вособлює ПРАВДУ, яка може існувати лише в соціальній організації, влаштованій за принципом материнського права – це ідеальна спільнота, де всі, як діти однієї матері – рівні. (Принагідно зазначимо, що до слова *правда* Шевченко звертається у значенні *справедливість* 56 разів і у

[334] *Грабович Г.* Поет як міфотворець.Семантика символів у творчості Тараса Шевченка. – К.: Часопис, 1998. – С. 64.
[335] *Шевченко Т.* Кобзар. – К.: Дніпро, 1971. – С. 490.
[336] Там само. – С. 488.

значення *істина* – 33, згідно зі «Словником мови Шевченка». Польський дослідник В. Мокрий вважає, що слово «правда» Шевченко використовує «в кількох вимірах: філософічно-релігійному, історичному, звичаєвому (моральнісному), повсякденному»[337]. У філософічно-релігійному вимірі правда постає «чистою», «святою», в історично-повсякденному – «правда наша п'яна спить»). Отже, за Грабовичем, у «Кобзарі» чоловічому світові відповідає соціальна організація, заснована на батьківському праві, яка виражена соціальною диференціацією та ієрархією. Ця соціальна структура, на підхід Г. Грабовича, завжди супроводжується *неправдою*, яку вособлює владна верхівка структури. Таким чином, у тексті «Кобзаря», згідно з Г. Грабовичем, в основі всіх конфліктів і лихоліть України (на рівні індивіда, родини та суспільства) лежить опозиція «ідеальна спільнота–суспільна структура»: «Для Шевченка опозиція між ідеальною спільнотою і суспільною структурою є постійною, нездоланною й рівнозначною до відмінності між добром і злом»[338].

Інтерпретація змісту «Кобзаря» у контексті концепції В. Тернера «ідеальна спільнота–суспільна структура» дозволила Г. Грабовичу розробити оригінальне, хоча й, на наш погляд, не беззастережне потрактування міфо-поетики Шевченка. Одначе вибір параметрів дослідження є пріоритетним правом кожного дослідника.

Піддаючи сумніву деякі моменти в інтерпретації Г. Грабовичем міфо-поетики Шевченка, насамперед, звернемось до позиції, згідно з якою, психологічною підосновою викладеного вище розуміння поетом українського світу є «власний психологічний стан Шевченка, його думка, ніби великодушність і добрі люди існують тільки в ранньому дитинстві»[339]. Витлумачуючи соціальний код у структурі Шевченкового міфу України, Г. Грабович покликається на твердження Мері Даґлас, що «у символічній думці... людське тіло завжди

[337] *Mokry W.* Taras Szewczenko: miedzy Prometeuszem a Crystusem // Literatura I mysl filozoficzno-religijna ukrainskiego romantyzmu. – Krakow, 1996. – S. 62.
[338] *Грабович Г.* Поет як міфотворець… – С. 171.
[339] *Грабович Г.* Поет як міфотворець… – С. 82.

трактується як образ суспільства»[340]. Звідси, мовляв, іде у Шевченка ототожнення себе, своїх страждань, поразки, спокути, власного апофеозу зі суттю України.

Зупинимось на тих моментах у творчості Шевченка, які, на думку С. Балея, вкорінені в Шевченкові дитячі переживання. Одним з них є Ендіміонський комплекс, пов'язаний з давньогрецьким міфом, який оповідає про чудо, що сталося з вродливим пастухом Ендіміоном. До нього зіступила з неба богиня Селена і, щоб вволю його пестити, навіяла на нього сон. Цей образ використовує художня література у різних варіантах любові та ласки, що нею раптово високоповажна леді чи панночка обдаровує нещасного, бідного юнака. Цей мотив у Шевченка, згідно зі С. Балеєм, ґрунтується на прикметних рисах його психіки, що сягають дитячих років. Особливо чітко він проступає у вірші «Мені тринадцятий минало». Його настрій, вважає Балей, виражає звеличення «свого роду містичного акту, в якім надприродня ласка зійшла на поета-хлопця через діткнення дівочих вуст» Це є своєрідним виявом «особистої туги поета-сироти за материнським теплом»[341]. Тут, робить висновок Балей, а також у «Катерині», «Відьмі», поемі «Слєпая» та інших виражений центральний комплекс Шевченка як особи – комплекс «дівчини–матері–покритки», що вкорінений в особистісні, приватні переживання поета. Так само дуже часте повторення в творах Шевченка числа «три», що, на думку Балея, набуває там таємничості та маґічності, є своєрідним проявом аритоманії і дає підстави проводити аналогії з «напосідною ідеєю». Комплекс трійці хронологічно розтягує поганьблення дівчини «аж на три покоління, себто на матір, її дочку і її внучку» («Слєпая»). Комплекс трійці в творчості Шевченка Балей пояснює в такий спосіб: «У поета є схил убрати се, що його інтересує, в форму трійці, чи то так, що він розкладає дане явище на три моменти, чи коли дана річ неподільна, три рази духом повертає до неї, неначе оглядаючи її за кождим разом. Три покритки завдячують своє істнованнє тим самим чинникам, які повторюють в поезії Шевченка ясені, також і літа, та кажуть

[340]Там само. – С. 84.
[341] *Балей С.* Трійця в творчості Шевченка. – Львів: Накл. НТШ, 1925. – С. 17.

«наймичці» тричі відбувати прощу, а Тарасови Трясилі тричі обзиватися на раді»[342].

Одначе, ми не торкаємося питання вкоріненості часто повторюваної в поезії Шевченка лексеми «три», а висловлюємо власне бачення, що «три» у Шевченка – не «комплекс нав'язливої лічби», а символ і художньо-поетичний образ. Так само у поезії Шевченка в символ виростає поганьблена дівчина поганьбленої батьківщини. Щодо Ендіміонського мотиву в його творчості, то, за Балеєм, життєвим тлом, на якому він проступає, є, передовсім, самота, що супроводжувала життя поета і давала про себе знати в сирітському дитинстві, казематі, казармі, засланні. Свій слід поклало незреалізоване кохання, відірваність від України, гостре переживання рабського становища України та примарність перспективи з нього вийти. Але ми хочемо наголосити, що для нас не є принципово важливим, чи насправді творчість поета – це сублімовані переживання дитинства. Не розглядаємо тут і питання: наскільки і як в його поезії виражений «психологічний код» (Г. Грабович) його творчості. Для нас більш важливими є така думка Балея про творчість поета: «Те, що він хоче подати в своїй поемі, має бути відтворенням недолі других, а не підкладаннєм під чужу маску власного Я»[343]. Хочемо наголосити також на тому, що пов'язана з Ендіміонським мотивом авторська самотність присутня в його творах не лише в чоловічих («Чернець») чи жіночих («Катерина») постатях, але й у світі рослин, у природі. Для нас важливо, що **символіка** поетового образотворення **підноситься** на рівень філософського життєбачення. Так, тополя є *символом* гордої самотньої душі, що поривається до вищого, небесного світу вічних цінностей. Поєднання людської душі з космічним цілим, Універсумом в європейських романтиків через природу, рослину чи поцілунок жінки є переживанням його цілості й складає собою сутність релігії. Бог – це Всеєдине, стверджує Ф. Шляєрмахер. Ми розглядаємо сутність Шевченкової поезії не в витворенні сублімованих візій та переживань дитинства, що є чисто індивідуальними, а в витворі художнього образу, який є на часі у спільноти і який мовою символу доводить до нації її

[342] *Балей С.* Трійця… – С. 23.
[343] *Балей С.* З психольоґії творчості Шевченка... – С. 54.

найпотаємніші сподівання, прагнення і будить у неї віру в їх здійснення. «Найглибші твори людської душі завжди є символами»[344], – стверджує Балей.

Досліджуючи філософію Т. Шевченка, О. Забужко вважає за необхідне розглядати в єдності фізичне життя поета і його творчість як цілісний життєвий світ, а об'єднуючим центром брати його авторський міф України. З такої єдності також виходить у своєму аналізі і Г. Грабович. На зв'язок фізичного життя Шевченка з екзистенційною спрямованістю його художньо-символічного філософування, вказує А. Дахній, проводячи аналогії фактів біографії та часову симетрію життєвого шляху між Т. Шевченком та С. К'єркеґором: «як в одного, так і в іншого, мало не кожна сторінка творів тією чи іншою мірою позначена впливом подій власного життя»[345]. Безумовно, є незаперечним вплив фактів життєвого шляху на змістове наповнення творів, зокрема Кобзаря.

На відміну від зазначеного підходу, ми вважаємо «Кобзар» цілісною оповіддю українського буття і розмежовуємо, з одного боку, художній ціннісно-життєвий світ «Кобзаря» разом із філософсько-естетичним «Я» поета й, з другого, життєвий світ автора як фізичної особи з усією сукупністю реальних біографічних подій і ситуацій (ми від них абстрагуємось).Завважимо, що Шевченко в листі до В. Рєпніної (листопад 1843) зазначає: «Я як митець, що його не горе, а щось страшніше навчило, оповідаю себе людям». Тут однозначно «**я як митець**» поставлений поза рамцями індивідуального фізичного «Я».

На нашу думку, «Кобзар» є самодостатньою цілісною образно-символічною системою, що, за Юнґом, *самовіднаходиться* в акті творчості й існує за своїми власними законами, де ціннісно-естетичне «я» вербально спрямоване до ціннісного світу «іншого». Тому символіку образів та ціннісну інтерпретацію подій «Кобзаря» ми не розглядатимемо як світоглядну позицію автора, тобто фізичної особи, що жила в конкретних умовах.

Особливістю поетично-образної, філософсько-поетичної оповіді Шевченка є її багатозначність, поліваріантність. Тут немає однозначно трактованих принципів

[344] Там само. – С. 72.
[345] *Дахній А.* Трагедія індивіда і трагедія нації (спроба екзистенціяльного зближення) // Світи Тараса Шевченка: Збірник статей до 185-річчя з дня народження поета.– Нью-Йорк, Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 2001. – Т. 2. – С. 184.

чи раціонально сформульованих філософських ідей. Для розуміння тексту можна застосувати лише співставлення, інтерпретацію поетичних смисло-образів, емоційно-ціннісних ліричних об'явів, символів, ціннісного вподобання. В аналізі поезії Шевченка прикладом такого підходу до тексту може бути розвідка Л. Онишкевич: «Моя сестро, дружина святая!» як шлях до остаточного поєднання двох симбола». У прочитанні вірша авторка виходить із тлумачень архетипів «аніма» і «анімус» дослідниці Мод Боткін, яка інтерпретує потяг «анімуса» до «аніма» як крок до вчування божистої любові. Тоді, відповідно, відсутність земної любові, душевного тепла, що йде від іншого, постає причиною переживання туги, печалі, покинутості, самоти. У такому підході бінарними сторонами індивіда є його авторське «Я» та alter ego, його репрезентують «думи-сестри», «муза-сестра», а «слава» час від часу постає однією з іпостасей дияди «доля-недоля» [346].

Своєрідність символічного кодування філософської поезії базується на персоніфікації речей, явищ предметного світу, тому вона постає світом символічних узагальнень, як, наприклад, у вірші «Минають дні, минають ночі…» передано екзистенційний мотив минущості людського буття і самотності як його атрибуту. Ми наголошуємо, що має право на існування підхід, згідно з яким Шевченко як автор створеного світу «Кобзаря» відділений від свого творива. «Автор має бути, – згідно з М. Бахтіним, – на межі твореного ним світу, як його активний творець, адже авторське вторгнення в цей світ руйнує його естетичну самодостатність»[347].

Геніальний витвір художника чи поета, згідно з К. Юнґом, за своєю самодостатністю становить автономну силу, що, на кшталт живої істоти, підпорядковує собі сили і життя автора. Якщо О. Забужко акцентує увагу на збігові в житті поета потреби «в абсолютній повноті особистісної самореалізації»[348] і витвореної поетом самодостатності естетичного художньо-цілісного образу, то ми не розглядаємо індивідуальне життя автора і відділяємо поета-творця від його творива. У такому разі, коли ми підходимо до поета як

[346] *Онишкевич Л.* «Моя сестро, дружина святая!» як шлях до остаточного поєднання двох символа // Світи Тараса Шевченка: Збірник статтей до 185-річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк, Львів: Наукове товариство ім.Шевченка. – 2001. – Т. ІІ. – С. 82–89.
[347] *Бахтин М.* Автор и герой: к философским основам гуманитарных наук. – Спб.: Азбука, 2000. – С. 210.
[348] *Забужко О.* Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – К.: Факт, 2001. – С. 34.

творця, (а саме цей дар позбавив його особистого життя), то для нас він постає лише як його твориво, а не конкретна фізична людина. В якості творця він постав «**колективною людиною»,** що виразила субстанційні вимоги нації.

У середині XIX ст. морально-духовний спротив духовної еліти нації зросійщенню актуалізувався настільки, що прагнув вирватися назовні, потребував матеріалізації. Т. Шевченко став тим поетом, потуга слова якого мала силу, що здатна розбудити національну свідомість народу. Слово дало йому змогу витворити образ закутої в кайдани національної *правди* й національних сподівань. Для цього йому належало заглибитися в прапереживання, «темне єство якого потребує міфологічних образів»[349]. Така «правізія світу» дозволила поетові виразити світ предметів, явищ, подій як ієрархізовану систему цінностей, де кожний персонаж чи подія посідає певне місце в цій ієрархії (наприклад, місце Хмельницького в українській історії («Якби то ти, Богдане п'яний»...). Поетичне слово Шевченка у сприйнятті етнофора стало адекватом цінностей життєвого світу нації. У Шевченка ієрархізована система цінностей життєвого світу нації виражає смислове розгортання філософсько-художнього світу, спрямованого на перебороння, реконструкцію «профанного» світу, що є руйнівним щодо природного Богом встановленого ціннісного порядку в українській спільноті. Поклик до перебороння існуючого ціннісного порядку «свій інший» (читач) осягає через вчуттєвлення в цінності, які він виявляє в акті їхнього вподобання чи відторгнення (М. Шелер). У цьому контексті художній образ: «треба миром, / Громадою обух сталить» є закликом плекати й гартувати народний дух. «Народний дух», згідно з романтиками, є життєвою енергією нації, яка є рушієм її історично-культурного буття.

До образу «обух сталить» (сокири) Шевченко звертається також у вірші «У Бога за дверима лежала сокира»: казах на біду вкрав у Бога сокиру. Тут Шевченко, оперуючи смисло-образами, здійснює філософське узагальнення наслідків дій недалеких людей, що беруться за діло, яке стосуються усієї громади. Річ у тім, що в українській міфології сокира є чоловічим символом сили, вона

[349] *Юнг К.* Психология и поэтическое творчество // Собрание сочинений: В 19-ти т. – М.: Ренессанс, 1992. – Т. 15: Феномен духа в искусстве и науке. – С. 139.

водночас є і знаряддям праці, і зброєю, і оберегом[350]. Тому не можна необачним людям, не відміченим печаттю Бога, братися за святе діло. Від необачного вчинку казаха «Сокира Божа ліс стинала, / І пожарище не вгасало... / Кипіла в озерах вода. / Палають села, города»[351].

«Кобзар» як наратив, так само як і «Історія Русів», спрямований більше до емоційно-ціннісної сфери читача, ніж до цілераціональної. Сприймання подій соціального світу у міфологізованому наративі здійснюється через зіткнення опозицій, деякі з них знаходять розв'язання в примиренні, але більшість вказують на противенство протилежних ціннісних систем, що їх репрезентують.

Опозиції в «Кобзарі» переважно є міфо-символами, що складають основу смислових кодів «сакрального» та «профанного» світів. У смисловому полі обох світів місце, події, вчинки, герої ціннісно-часово статичні, так само як і в історичному героїчному епосі «Історія Русів». Подія в «Кобзарі», зазначає Г. Грабович, «має іконний характер»[352], час і місце в Україні мають значення сакральності, тобто виходять за реальні межі простору та часу – реальні події та їх місце лише вказують на приналежність до «сакрального» світу. Тому аналіз специфіки смислового коду «Кобзаря» передбачає переведення значень міфологічної символіки та смисло-образів українського життєбачення (а не авторського міфу) у площину рефлексивного мислення. Шевченко оповідає не міф, а *національну правду*, використовуючи праобрази міфологічної свідомості. У цьому вимірі смисли тексту «Кобзаря» постають не авторським міфом, а поетично міфологізованим **переданням** *національної правди*, в якому **фізичне** авторство особи не є значущим. Відзначимо, що національна правда, як порядок життєвого світу нації, виражає Богом встановлені закони співжиття українців. *Пере-дання* правди є процес, що здійснюється, як і в «Історії Русів», у цілераціональній та емоційно-ціннісній площинах. І так само, як в «Історії Русів», перебіг цілераціональних подій сприймається через вчуттєвлення читача в близькі, знайомі, рідні предмети, місця, вчинки людей, які віднаходять у нього ціннісний

[350] *Войтович В.* Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – С. 491.
[351] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 313.
[352] *Грабович Г.* Шевченко як міфотворець. Семантика символів у творчості поета. – К.: Радянський письменник, 1991. – С. 95.

відгомін у формі вподобання одних цінностей та відторгнення інших. Така аперцепція через *передане* слово є шляхом до правди, що сприймається як сакральна, й виражає істинну історію і призначення народу.

Спільним для «Історії Русів» і «Кобзаря» в передачі правди є звернення до її протилежного бігуна (полюса) – кривди. Засіб передання *правди* як в «Історії Русів», так і в «Кобзарі» – міф *«абсолютного минулого»*, що виражає ідеально структуровану спільноту, проте в його інтерпретації кожен метанаратив ставить свої акценти. Так, «Історія Русів», взявши за абсолютне минуле «сарматський міф», по-перше, підкреслює нерозривну історичну тяглість козацького народу від Руси до «України малоросійської», тобто первісна структура спільноти є перманентно сталою у часі. По-друге, твір звеличує всіх наступних достойників нації, які своїми вчинками, подвигами, мужністю виявляють свою причетність до «найпершого» з народу. (Це означає, що твір ставить на вершину вертикальної структури спільноти «*найпершого*»). По-третє, козацькому народу як носію добра цей наратив протиставляє два сусідні народи: «єдинокровний» польський та «єдиновірний» московський, які принесли в країну зло. (Таким чином у горизонтальній структурі життєвого світу актуалізується опозиція «свій–чужий»). Зло, що йде від «чужого», знаходить вираз у кривдах, облуді та зазіханні на Богом надану народові козацькому свободу, власність та життя.

На відміну від «Історії Русів», у «Кобзарі» «абсолютне минуле» – це доба Козаччини, яка є самодостатньою під назвою не Малоросії («Історія Русів»), а України. «Золоті часи», («Ще як були ми козаками, / а унії не чуть було, / Отам-то весело жилось!)»[353], «Кобзар» протиставляє реальній дійсності, профанному світові, що є для України «втраченим раєм». У «Кобзарі» правдивій структурі, як первісному життєвому порядку нації, протиставлена *чужа* структура, що насаджена українському світові, у результаті чого він став «втраченим раєм». «Рай» може поновитися, якщо Україна пройметься «святою правдою», коли люди осягнуть її й зрозуміють нарешті: «...що ми?.. / чиї сини? Яких батьків? / Ким? За

[353] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 292.

що закуті? ...»[354]. Таким чином, стрижневою опозицією системи символів «Кобзаря» буде: «золоті часи» (абсолютне минуле)–«втрачений рай» (профанна дійсність). У Г. Грабовича ця опозиція має вигляд: «ідеальна спільність–суспільна структура». Причому соціальна структура як у формі чужої, так і своєї влади несумісна з «ідеальною спільністю», позаяк вона не структурується – там панує абсолютна рівність, що й виражає, на думку Грабовича, міфо-образ «*правда»*. Згідно з логікою міфу, «ідеальну спільність» можна потрактувати як сталу, незмінну позачасову сакральну цінність, посутньо це «абсолютне минуле», «золоті часи». Проте, якщо в емпіричній дійсності (у «втраченому раї») «ідеальну спільність» уособлюють, за Г. Грабовичем, покривджені і знедолені і вона позбавлена структури, то козацьке братерство як «ідеальна спільність» все ж має *свою* структуру (в авторитетній для Шевченка «Історії Русів» соціальна структура козацької республіки, як ми зазначали, добре прописана). Біда козацтва й України в тому, інтерпретує Шевченка Грабович, що «козацтво, українська політична організація, розщеплене, як і сучасна Україна, між ідеальною спільністю і суспільною структурою»[355]. Ця суперечність розв'язується за умови, коли українська спільнота відкине будь-яку суспільну структуру. На наш погляд, цей концепт не містить у собі міфо-поетика «Кобзаря», він детермінований логікою дослідження, тобто привнесений автором дослідження у систему міфо-символів «Кобзаря». Нагадаймо собі, що Шевченко входив у Кирило-Методіївське братство, а отже був одним зі співавторів «Книги буття», а історіософська концепція «Братства» не передбачає неструктурованої спільноти.

На наш погляд, біда України, за «Кобзарем», у привнесенні в українську спільноту елементів **чужої** соціальної структури, яка виявляє себе у формі конфлікту на рівні індивіда, родини, країни. Власною ж питомою основою конфлікту є, на наш підхід, матриця українського світосприйняття, яку ми передаємо через опозицію міфологем «засіяли разом»–«стали ділитися». У «Кобзарі» вона виражена через опозицію «єдність–розбрат»: «Нарадила мати, / Як пшениченьку пожати, / Полтаву достати? / Ой пожали б, якби були / Одностайне

[354] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 246.
[355] *Грабович Г.* Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка. – К.: Критика, 1998. – С.128.

стали / Та з фастовським полковником / Гетьмана єднали»[356]. Опозиція «єдність–розбрат» виражає особливості структури української спільноти. Тому поняття соціальної структури ми беремо за ключовий момент у підході до семантики міфо-образів «Кобзаря».

В українській міфології означником соціальної структури є «Світове Дерево» і «Дерево життя». «Світове Дерево» є також визначальним міфо-образом семантичного поля смислів «Кобзаря». На наявність в міфо-поетиці «Кобзаря» Світового Дерева звертає увагу О. Забужко в роботі «Шевченків міф України».

У семіотично–знаковій системі українського життєбачення смисло-образ «дерево» посідає центральне місце в ставленні людини до цілості світу. В цьому вимірі його смислове навантаження пов'язане з прагненням бачити світ організованим, **впорядкованим**. Його зміст співставний з терміном «Космос» у давніх греків – впорядкованість, організація світу в протилежність «Хаосу». Саме з «Космосом» як «Світовим деревом» давньоукраїнська народна культура пов'язує початок і *структурування* усього сутнього: «Коли не було з нащада світа, / Тогди не було неба, ні землі, / А лем було синєє море, / А серед моря зелений явір, / На яворoньку три голубоньки, / Три голубоньки радоньку радять, як світ сновити...»[357]. Тут лексема «три» вказує на майбутню вертикально-троїсту **структуру** світу. Ще немає світу, але його організація вже задана в формі його трисутності. Таке бачення світу властиве вже Трипільській культурі, що датується IV–II тис. до н.е.[358].

Ми наголошуємо на міфо-символі «три» в народному світосприйнятті з огляду на звернення до нього в своїй творчості Шевченка. С. Балей, аналізуючи лексему «три» в творчості Шевченка, зазначає, що в нього повторення цього слова не випадкове, воно «несе незвичайність, таємничість, магічність»[359]. Таке смислове навантаження в романтичну поезію перейшло з давніх релігійних вірувань і народної творчості. Три основи поєднує в собі в народній уяві і Світове дерево, стверджують дослідники. Перша («Яв»), що є образом явного, видимого

[356] *Шевченко Т.* Кобзар... – С. 289.
[357] *Войтович В.* Українська міфологія... – С. 48.
[358] Там само. – С. 140.
[359] *Балей С.* Трійця… – С. 6.

світу стосується стовбура дерева й виражає земне існування всякої плоді. Здебільшого уподібненням Світового дерева був дуб. У Шевченка дуб постає священним деревом, уособленням могутності. Але як у народній культурі, так і в творчості Шевченка місце дуба посідають, наприклад, явір, тополя тощо. Другу основу позначено «Нав», що є образом невидимого, потойбічного світу предків, його вособлює коріння дерева. Цілісність світу неможлива без присутності в ньому невидимої сили предків. Третя основа – «Прав» в образі крони дерева – місця перебування Богів, від неї сходять правила земного життя людей, що втілені в звичаях, традиціях, обрядовості. Інтерпретація романтиками вертикальної структури українського світу неоднозначна. Так, у Шевченковій поезії тричленна структура українського світу виглядає таким чином: верхній ярус українського дерева життя вособлює козацька верхівка, середній – низове козацтво й поспільство, корені – діти, як збірний образ усієї національної спадщини й майбутнього України. В українських повістях М. Гоголя вертикальна структура українського світу передається через дихотомну пару «верх–низ», що виражена опозиціями «лицарський стан (козацтво)–хліборобський стан (гречкосії) та «чоловічий світ»–«жіночий світ» і третій ярус українського дерева вособлюють діти зі смисловим навантаженням: смерть дитини – це смерть самої України.

Світове Дерево асоціюється в народній міфотворчості з прадеревом (прадубом), що росте в Ирії, краї вищих сил і предків. Як кожен дуб є наслідуванням прадуба, так кожен «мікрокосм» як світ окремої людини чи спільноти має бути троїсто структурованим, впорядкованим, це наперед визначено Світовим Деревом. Кожне наступне життя в силу своєї організації врощене в структуру прасвіту.

Якщо, згідно з Ф. Ніцше, філософ прагне, щоб у ньому пролунав загальний відгомін світу з тим, аби виразити його в логіці понять, то поет-філософ такий «відгомін світу» виражає за допомогою смисло- і міфо-образів та символів національної культури, яку вони репрезентують. До міфологічного праобразу дерева, вкоріненого в первісне світосприйняття, й звертається в своїй поезії Т. Шевченко. Ця здатність до правізії дала змогу поетові пройнятися базовими

вимогами, пориваннями нації й виразити їх у вербальному образі власного народу та країни в формі великої оповіді – «Кобзаря» – національного метанаративу про власний народ, посутньо, – це книга буття народу.

«Кобзар», як і народний епос, по-перше, ґрунтується на міфі (міф про «втрачений рай»). По-друге, в «Кобзарі», як і в міфологічному епосі, кожен поетичний твір як оповідь є самодостатнім й може рівнозначно слугувати початком, кінцем чи серединою усієї великої оповіді про Україну як «утрачений рай». По-третє, як довели дослідники, зокрема Г. Грабович та О. Забужко, у «Кобзарі», як і в народному епосі, просторово-часові параметри ціннісно-статичні. Головною «формальною одиницею» у творчості Шевченка є *оповідь*: «Спасибі дідусю, що ти заховав / В голові столітній ту славу козачу: / Я її онукам тепер розказав»[360]. Характерно, що оповідь побудована на опозиціях, де стрижневою постає – «єдність (структура)–розбрат», тобто («Космос (структура)–Хаос»), вона виявляє себе на кількох рівнях: загальносвітовому, національному та особистісному. Характерною особливістю є дисбаланс структурних складових, що зумовлені опозиціями «золоті часи»–«втрачений рай» та «засіяли разом»–«стали ділитися» («єдність–розбрат»). Похідними від них постають «Україна–імперія», «правда–кривда», «козак–москаль», «козак–лях», «свобода (воля)–неволя», «солідаризм–зрада», «відданість–запроданство», «слава–неслава», «добро–зло», «доля–недоля» тощо.

На протиставленні цих опозицій виявляється хвороба, хирлявість українського Дерева життя. Без традиційних природно властивих нації законів облаштування, поза вкоріненням в соціальну цілість життя окремої людини всихає, людину підточує життя, як стихія занапащає дерево: «Дніпро берег риє, риє / Яворові корінь миє. / Стоїть старий похилився, / Мов козак той зажурився»[361]. У вірші «Бували войни й військовії свари...» старий дуб символізує напівзруйновану, дезорганізовану українську спільноту, причиною занепаду якої є зрада національних інтересів чільними речниками української владної і духовної еліти, їх запроданство у формі служіння *чужій* державі. Для Шевченка вони є

[360] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 109.
[361] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 498.

національним шашелем, що тлить стовбур дерева життя України: «Галагани, і Киселі, і Кочубеї-Нагаї, / Було добра того чимало. / Минуло все, та не пропало, / Остались шашелі: гризуть, / Жеруть і тлять старого дуба...» Все ж найістотнішою складовою дерева життя є корені. Коренями народу є національна мова, його звичаї, культурні, моральні традиції. Саме на цій основі відродиться нова, духовно здорова ґенерація й життя народу триватиме далі: «А од коріння тихо, любо / Зелені парості ростуть. / І виростуть; і без сокири / Аж зареве та загуде, / Козак безверхий упаде, / Розтрощить трон, порве порфиру. / Роздавить вашого кумира, / Людськії шашелі, Няньки, / Дядьки отечества чужого!»[362].

Аналізуючи в творчості Шевченка опозицію «ідеальна спільнота–соціальна структура (влада)», Г. Грабович проводить думку, що всі нещастя України поет пов'язує з наявністю в ній владної структури, байдуже чи вона чужа, чи своя. І звідси висновок: суспільна структура для Шевченка завжди джерело зла. Для підтвердження своєї позиції Г. Грабович звертається до Шевченкового вірша «Саул», де йдеться про народження суспільної структури, що, на підхід Г. Грабовича, для Шевченка рівнозначне народженню зла в усьому світі. Пригляньмося до інтерпретації вірша Г. Грабовичем. Він акцентує увагу на позиції, що у чабана «в своєму раї» відсутня структура. Проте візьмемо у вірші такі строфи: «Свої ягнята і телята / На полі вольнім вольно пас / Чабан було в своєму раї. / ...Аж ось лихий царя несе / З законами, з мечем, з катами»[363]. Виділимо такі позиції: «Свої ягнята…», « на полі вольним вольно пас», «лихий царя несе». На нашу думку, світ чабанів (як і будь-який світ) був структурованим, тобто жив *за своїми,* ніким не нав'язаними зразками та законами й тому почувався раєм. Коли ж, за Шевченком, чабани почали наслідувати привнесені царем приписи співжиття, то Саул згодом збагнув, що вони опинилися у «втраченому раї». Цю ідею містить і параграф 62 «Книги буття українського народу»: «І панів у Слав'ян не було, а були старшини, хто старіший літами і до того розумніший, того на раді слухають, а то вже стали пани, а у їх невольники». Це, власне, є інтерпретація кирило-методіївцями, у тому числі й Шевченком, суті ідеальної

[362] Там само. – С. 508–509.
[363] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 502.

спільності, яка має **свою** структуру. Звідси стає зрозуміло, чому для Шевченка «в своїй хаті своя й правда». (Завважимо, що одним зі значень «правди» в українській мові є «*порядок* (*курсив наш*. – Авт.), який ґрунтується на справедливості»[364]: «Коли ми діждемося Вашінґтона / З новим і праведним законом / А діждемось-таки колись?»[365]). Тому в поезії Шевченка «хата» є універсалією національної культури з потужним розмаїттям символів. Вона і родинний затишок, і сукупність національних традицій, і край, де наявний збіг двох значень слова *батьківщ'ина* й б'атьківщина, і національна самодостатність, бо є зосередженням цінностей, виражених своєю *правдою*, тобто своїм порядком життя, *законом*. Ми тут беремо смисло-образ «хата» у значенні «свій порядок» (закон) у «своїй хаті», тоді як українська емпірична дійсність тримається на чужому порядкові, витворюючи профанний світ.

В «ідеальній спільноті» її горішній структурний елемент, «верхи» позбавлений **шашелі,** перевертнів, «поганої крові». Тобто Україна в свої «золоті часи» ще не була запліднена «вражою, злою кров'ю». У цьому плані варто звернути увагу на образ «козак безверхий», що асоціюється з деревом без крони. Образ «безверхий козак» дослідники інтерпретують неоднозначно. Наприклад, як той, що не має «свого власного кута, своєї власної хати» (С. Смаль-Стоцький), також як народ (козацтво) «без проводу» (Л. Білецький, В. Пахаренко). Друге тлумачення, на наш погляд, адекватно виражає зміст цього образу в Шевченковій поезії. Виходячи з тексту вірша «Бували войни й військовії свари», можна стверджувати, що йдеться про козацтво, яке втратило верхівку, бо вона зрадила його інтереси, перевернувшись на «няньків», «дядьків», «отечества чужого». Знаменно те, що всі інтерпретації цього вірша містять зв'язок між образами дерева («старого дуба») та «безверхого козака».

У вірші «У Бога за дверима лежала сокира...» Т. Шевченко, виражаючи зміст суспільної структури, звертається до міфо-образу Дерева життя, що «огнем не палиме» стоїть «Одним єдине при долині, / В степу край дороги»[366]. Лише воно й

[364] Словник української мови: В 11 т. / Ред. В. Білодід.– К.: Вид. Наукова думка, 1976. – Т. VII. – С. 499.
[365] *Шевченко Т.* Кобзар... – С. 437.
[366] *Шевченко Т.* Кобзар... – С. 314.

уціліло в знищеному краю, тому що свою силу воно черпає з міцного здорового коріння і цим символізує живучість нації, (якщо вона вкорінена у власну історично-культурну самобутність). Нація, як і дерево, пустить нові свіжі «паростi» і тоді рідний край і його слава «не вмре, не загине».

На рівні опозицій «чоловік–жінка», «імперія–Україна» Шевченко знову звертається до суспільної структури, використовуючи символ «тополі» як одного з означників Дерева життя. Міфо-образ «тополя» через опозицію «доля–недоля» виражає філософію межовості існування: їй призначено рости «край дороги», бути на межі між життям та смертю. Ця межовість стосується як української дівчини, жінки, так і самої України. З цього приводу напрошується така паралель. Автор «Історії Русів» завважує, що в складеній гетьманом І. Мазепою пісні про чайку, що «вивела діток при битій дорозі», «чайка» є алегоричним образом України. Тобто бути «при дорозі», «край дороги», як дерево в вірші «У Бога за дверима лежала сокира», є географічною долею України – бути на межі між Сходом і Заходом. Цю «долю–недолю», яку філософсько-поетично виразив Шевченко, Україна несе на собі й у XXI ст. У Шевченка алегорією знедоленої України постає «дівчина-тополя»: «По діброві вітер виє, / Гуляє по полю, / Край дороги гне тополю / До самого долу»[367].

Якщо опозиція «імперія–Україна» в принципі не може знайти примирення, то у вимірі жіночої долі опозиція «чоловік–жінка» не знаходить медіації лише через кривду та зло, що йде від «добрих» людей, які роз'єднують закохану пару: «Рости, рости подивися / За синєє море: / По тім боці моя доля, / По сім боці горе»[368]. На наш погляд, у міфо-поетиці «Кобзаря», на противагу українським повістям М. Гоголя, відсутня антиномічність в опозиції «чоловічий світ–жіночий світ». Недоля, нещастя приходить або ззовні від злих, «душевно кривих» людей, або від власної «душевної кривоти» людини («Титарівна», «Варнак»). У Шевченка недоля дівчини – це її самотність, яка є для неї *протиприродною*: «Заплакала дівчинонька – дружини немає». Щоправда, недоля-самотність може бути й наслідком невірності та обману з боку коханого: «Титарівна Немирівна /

[367] *Шевченко Т.* Кобзар... – С. 51.
[368] Там само. – С. 55.

Гаптує хустину. / Та колише московщеня, / Малую дитину»[369]. Жіночу недолю-самотність символізує в «Кобзарі» монастир та «висока тополя» «*край дороги*». Так, у творі «Тополя» дівчина з горя та самотності випиває чар-зілля: «Зілля дива наробило – / Тополею стала; / Тонка – тонка та висока – / До самої хмари»[370]. Мотив перевтілення людини в дерево, властивий українським пісням, І. Франко називає греко-римським: «В міфології греків і римлян, а також в поемах тих народів стрічаємо багато оповідань про переміни людей в дерева»[371], про *протиприродне* життя.

У Шевченка *протиприродно* означає ще й неправедно, всупереч правді, яка йде від Бога. Саме від Бога йде закон (структура), за яким має жити і окрема людина, і народ, країна. Отже, «втрачений рай» є результатом відступу народу або його провідної верстви від наданої Богом правди бути самим собою, бути самодостатнім народом. Україна, за Шевченком, стала «втраченим раєм», передусім, не внаслідок наявності в ній суспільної структури як такої, а внаслідок **буттєвого блуду** провідної верстви – втрати єдності і національної ідентичності: «П’явки! п’явки! може, батько, / Остатню корову / Жидам продав, поки вивчив / Московської мови. / Україно! Україно! / Оце твої діти, Твої квіти молодії, / Чорнилом политі. Московською блекотою / В німецьких теплицях / Заглушені!.. Плач, Украйно! / Бездітна вдовице»[372]. (Буттєвий блуд у горизонтальній структурі життєвого світу нації на рівні буття індивіда виражають опозиції «прямий–кривий» і «правий–лівий», де «лівизна» і «кривизна» означує відхід від національної *правди*).

Шевченко у підході до національної ідентичності настільки акцентує увагу на опозиції в структурі життєвого світу «свій–чужий», що навіть домовина в «Кобзарі» може бути як своєю, так і чужою: Козакові «І сором тут, і сором там – / Вставать з чужої домовини, / На суд твій праведний прийти»[373]. Втрату ж структурованості внутрішнього духовного світу (духовний блуд) поет передає через міфо-образ «гнила колода». Він символізує змарноване індивідуальне

[369] Там само. – С. 505.
[370] Там само. – С. 5.
[371] *Франко І.* Тополя Шевченка // Зібр. творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28. – С. 85.
[372] *Шевченко Т.* Кобзар... – С.184–185.
[373] Там само. – С. 152.

життя, втрату власних субстанційних цінностей, а отже втрату мети й сенсу життя: «Доле, де ти? Доле, де ти?... / Не дай спати ходячому, / Серцем замирати / І гнилою колодою / По світу валятись»[374].

Звернення до образу «домовини» як змертвілого дерева означує руйнування вертикальної структури українського світу, яка є його життєвим стрижнем. Дерево-домовина втратило як крону, так і коріння, і слугує схроном, домівкою для небіжчика. Цей образ поет використовує як на особистісному, так і на національному рівнях. У нього ця нежиттєздатна частина дерева має функцію ховати в собі життя, змертвляти його. Так, дівчину Титарівну заживо положили в домовину за злочин, який вона не вчиняла. Україна також напівжива лежить в домовині, яка воднораз є **чужою** церквою, тобто є означником чужого порядку життя. Символом домовини України в «Кобзарі» є «змертвіла» церква в Суботові, де Богдан молився, «щоб москаль добром і лихом / З козаком ділився». Згідно з давніми міфологічними уявленнями, віко домовини слід привалити каменем, щоб бува небіжчик не вийшов і не налякав людей. Таким каменем на могилі ще живої України стало московське панування: «Байстрюки Єкатерини / Сараною сіли». Класти ж у домовину живих, які достоту є невинними, – це гріх і злочин, за який на винного впаде відплата. Алегорією відплати, «*правди-мсти*» є міфо-образ «сокира», яка лежить «за порогом у Бога». Україну заживо покладено в домовину, бо її зверхник молився в церкві за неправедне діло – він у підступному й віроломному «іншому» не розгледів «чужого», його підступних намірів (згадаймо українську народну казку про те, як чеснотливий брат пересадив через поріг у власну оселю бородатого курдуплика, а той несподівано перетворився у потужного велетня-загарбника). Проте, згідно з народним світосприйняттям і «Кобзарем», «святу правду» остаточно не може здолати «кривда», (бо правда йде від Бога), тому має настати час, коли «Церков – домовина / Розвалиться... і з-під неї / Встане Україна. / І розвіє тьму неволі, / Світ правди засвітить»[375].

Відхід від правди на рівні буття індивіда (буттєвий блуд) Шевченко передає через образ «кривота», який, до речі, побутує в народі: *«Криве дерево не здужа*

[374] Там само. – С. 257.
[375] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 226.

випрямитись». Підкреслимо, що опозиція «прямий–кривий» у Шевченковій поезії є одним з означників горизонтальної структури українського світу. «Кривота» символізує звернення людини як «мікрокосму» з прямого шляху, що накреслений Богом, даний природою. У Шевченка «кривий» означає знівечений життям, яке зорганізоване не по правді: «Один сліпий, другий кривий, / А третій горбатий»[376]; все це наслідок чужої влади, чужих порядків. Леонід Плющ, аналізуючи варіанти «Москалевої криниці» Шевченка, відзначає, що фізична «кривота» (кульгавість) Максима є наслідком заподіяної *кривди* від духовно «кривої» людини – варнака[377]. Фізична «кривота» у творі – це образ кульгавої, тобто омоскаленої душі, що втратила почуття природної вкоріненості у національну субстанцію: «А в неділеньку святую / Мундир надіває. / І медаль, і хрест причепить, / І заплете косу, / Та ще й борошном посипле…»[378]. Він підкреслює свою «іншість» одягом і мовою. Тому для громади стає чужим духовно – він «*Власович*», а не просто «Максим».

Отож, у Шевченка тема «прямий–кривий» вказує, що в його поезії майже неможливо провести «чітке розмежування поміж суто філософічною, містичною і поетичною уявами»[379]. У народній творчості відхід від прямого шляху спонукує людину шукати дорогу в обхід. Згідно з народним світобаченням «в обхід» – це дорога для слабких. У казках досить часто натрапляємо на сюжет з каменем, де стоїть напис: «Прямо підеш – смерть знайдеш». Позаяк людина не хоче смерті, тому збочує з прямого шляху, але неминуче простує до неї. Шлях від життя до смерті, від смерті до життя як вічний колообіг в українському міфологічному світосприйнятті символізує образ «кривого танцю». «Кривота» танцю, як і «кривота» Максима з поеми «Москалева криниця» є виразом неминучості людської долі – як би ти не кривив душею, але життя є колом, в якому міняються місцями правда–кривда–відплата–каяття, в якому не знайдеш кінця як у «кривому» обрядовому веснянковому танцю: «А ми кривого танцю йдем, танцю йдем, / А ми йому кінця не знайдем, не знайдем. / Та вода по каменю, та вода по

[376] *Шевченко Т.* Кобзар…– С. 22.
[377] *Плющ Л.* Екзод Тараса Шевченка. – К.: Факт, 2001. – С. 292.
[378] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 420.
[379] *Фізер І.* Філософія чи філо–софія… – С. 47.

білому стиха йде»[380]. У фрагменті народної творчості танець є символом плину життя.

До символу танцю в українському Романтизмі звертаються в своїй творчості окрім Т. Шевченка, також М. Гоголь (тлумачення Гоголем цього символу ми розглянемо в розділі «Національна непритомність у художніх наративах М. Гоголя та Г. Квітки-Основяненка»). У Шевченковій поезії танець багатозначний – це і смисл тривання життя і його ірраціональне прагнення до самоствердження. Поет у своїх творах звертається до танцю як символу досить часто. Семен Палій, перед тим як іти в монастир замолювати гріхи та молитися за Україну, прощається зі світом у шаленому танці, що символізує його буттєвий блуд: «Дотанцював аж до брами... / Свята брама одчинилась, / Козака впустили, / І знов брама зачинилась, / Навік зачинилась»[381]. Танець у «Гайдамаках» є виразом ірраціональної незбагненної життєвої сили, що стверджує себе невідворотністю й неперевершеністю. В поемі образ сліпого кобзаря в танці є символом сліпої стихії життя: «Сліпий по базару / Оддирає постолами, / Додає словами: ... / Пішла баба у танець. / А за нею горобець»[382]. У танці всі рівні – молоді й старі, люди, тварини, птахи – бо всі підпорядковані єдиному порядкові життя.

Танець у поемі «Гайдамаки» – образ життя, що сп'яніло від власної незрозумілості й нерозумності. Дика, безглузда різня асоціюється тут з бучним бенкетом і дикими танцями. Танець і кривава різня в «Гайдамаках» тісно переплетені, ніби це одне й те саме явище в двох іпостасях: „І Галайда / З Гонтою танцює... / А Галайда: «Отамане! / Погуляймо, батьку! / Дивись – горить; на базарі / І видко, і гладко. / Потанцюєм. Грай кобзарю!»[383]. «Не лякайся, подивися / На бенкет козачий. / Через базари кров тече, / Босфор широкий доливає»[384]. Якщо в християнській обрядовості вино символізує кров, то в «Гайдамаках» Шевченко використовує обернену символіку – кров стає символом вина.

Такі міфо-образи поеми «Гайдамаки» як «танець», «бенкет», «вино», «кров» виражають вихідні опозиції міфо-поетики «Кобзаря»: «золоті часи»–«утрачений

[380] *Войтович В.* Українська міфологія… – С. 253.
[381] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 294.
[382] Там само. – С. 98.
[383] Там само. – С. 98–99.
[384] Там само. – С. 96.

рай», «єднання–розбрат», «правда–кривда». Оповідь у Шевченкових «Гайдамаках» і цілераціональна, і міфо-символічна водночас, як і в більшості його поетичних творів. Цілераціональна реальність являє собою ніби сховок, де живе міфо-символічний код оповіді. Прагнення українців до національної самодостатності виражені в поемі як об'яв «святої правди», яку обстоюють козаки на чолі з Гонтою. Читач сприймає її як «правду-мсту» і тому проймається нею, вчуттєвлюючись «логікою серця».

Як і в «Історії Русів» у «Кобзарі» «логіка серця» – це шлях *впізнавання* й *уподібнення* через «вподобання» або «відторгнення» цінностей, що ієрархізовані згідно з «планом серця» (Г. Сковорода) чи Ordo amoris, порядком любові (М. Шелер). Ієрархія цінностей в поетичній творчості Шевченка виражена саме через символи «*серце»* і «*любов*».

«Серце» є тим духовно-душевним центром, що, передусім, спрямовує людину на ті чи ті вартості. Тому, по-перше, воно «душа-серце»: «Душею-серцем неповинні, / Аж до самої домовини». По-друге, воно може «плакати», «рватися», «сміятись», «линути до», може бути «розумним», «щирим», «чистим»: «Боже! Боже!.. / Красу даєш, серце чисте... / Та не даєш жити». По-третє, серце може бути «голим», «убогим», коли є поза життєвими цінностями в момент перебування людини в кривді чи коли вона викинута з гідного її повноцінного життя..

Енергією серця постає у «Кобзарі» «любов», що ієрархізує вартості на вищі «святі», нижчі та антицінності, які є виразом «нечистої любові». Любов серця може бути «тихою», «чистою», «щирою». «Бунтом серця», за Шевченком, (як і за «Історією Русів») є справедлива кара: «Кари ляхам, кари».

Межовими цінностями життєбачення в «Кобзарі» є «життя» і «смерть», що виявляють себе на різних рівнях буття. Вищим рівнем, безумовно, є доля нації, доля України. І відповідно актуалізується питання виживання українського соціуму, тобто, в який спосіб долається загроза його життю. Підходи до цього питання «Історії Русів» та «Кобзаря» істотно різняться. «Історія Русів» пов'язує український етнос із войовничим сарматським плем'ям і наголошує на тому, що традиційно козацький народ відводив небезпеку для життя соціуму силою зброї,

хоробрістю та мужністю вояків. «Історія Русів» відтворює ще живі настрої Козаччини, «мілітантний і мілітарний дух «козацької шаблі» (Є. Маланюк). Тому в ситуаціях смертельної небезпеки для соціуму мілітарний первень етносу актуалізує в матриці світосприйняття код активного спротиву поневоленню. Закономірно, що цей спротив переріс у визвольну війну під проводом Б. Хмельницького, а в спотвореній формі дався взнаки в добу Руїни.

«Кобзар» виражає цілком інший стан суспільного буття, де націю змушено йти в «гречкосії», знищено її військову потугу, паралізовано духовне життя. У колективному несвідомому актуалізуються матриці світосприйняття землеробської культури, де вмирання і народження асоціюється з циклом пір року. Тут загроза існуванню соціуму усувається вірою в Богом дане оновлення. Ми бачимо, що в «Кобзарі» чітко виявляє себе код містичного очікування оновленого життя, який виражає матриця неминучого циклічного відродження природи. Це очікування, наприклад, знаходить вираз в образі власного національного Вашинґтона «з новим і праведним законом». Водночас «Кобзар» виражає і властивий «Історії Русів» мілітарний первень нації, на це переконливо вказує наказ «Заповіту»: «Поховайте та вставайте, / Кайдани порвіте / І вражою злою кров'ю / Волю окропіте».

Опозиція «життя–смерть» у текстах культури, та і всі буттєві універсалії, є «конститутивними структуротворчими елементами ставлення до світу» і виражають собою імператив «ствердження життя, переборення смерті, прагнення безсмертя». Ці структуротворчі елементи ставлення до світу є межовими цінностями світосприйняття в текстах як «Історії Русів», так і «Кобзаря», але виражають різні коди матриць життєбачення народу. Войовничий дух народу в «Історії Русів» органічно вплетений в «сарматський міф», а тому ствердження життя через смерть вписано в міф і є складовою цього міфу. Як козацька доблесть, так і смерть у тексті – це фактичне засвідчення причетності до героїчного сарматського (козацького) племені й ствердження позачасової життєвості найпершого. Прийнята достойниками народу героїчна, але страдницька, мученицька смерть є необхідною для продовження життя нації.

В «Історії Русів» позачасова цінність **найпершого** проходить крізь віки й закликає народ вустами національних «страстотерпців» «стати на оборону себе і батьківщини своєї». Раціональні принципи теорії природного права, як от: право на життя, право на свободу, право на власність, постають у тексті посутньо виразом волі найпершого й сприймаються як настанови, що йдуть від абсолютного минулого.

У тексті ж «Кобзаря» ствердження життя здійснюється через актуалізацію двох первнів нації – войовничого й землеробського. Межові цінності світосприйняття «життя–смерть» у тексті «Кобзаря» конституйовані як на особистісному, так і національному рівнях. Землеробсько-міфічне сприймання світу експлікує вимір межових цінностей «життя–смерть» бінарною парою «верх–низ» і змиканням крайніх точок життєвого процесу через метаморфозу, перехід в інший стан, де смерть обертається життям. Згідно з К. Леві-Стросом, міфічне світосприйняття трактує життя за аналогією з рослиною, яка виходить із землі і в землю повертається. Такі аналогії життя з рослиною вказують на те, що міфо-образ «Світове Дерево», виражаючи універсальні архетипні форми колективного несвідомого, засвідчує себе як в українському народному мистецтві, так і в Шевченковій поезії рослинною семантикою. Вона містить смисли, виражені бінарними опозиціями «життя–смерть», (позаяк корінь дерева є у царстві мертвих, а стовбур та гілля виражає життєву силу росту), «верх–низ» (верхівка дерева символізує світ вищих сил, а корінь («низ») указує на джерело життєвої енергії). Як стверджують дослідники, така метаморфоза «може бути пояснена подальшою еволюцією символу як конструкта, що має певні елементи самостійного існування, відстороненого від реальності шляхом перенесення у внутрішню сакралізовану систему образотворчих реалій»[385]. Властивий землеробській культурі цикл вічного оновлення «життя–смерть», «верх–низ», що моделюється через природне чергування «зима–літо», Шевченко передає через образ лілеї і проєктує цей цикл на українське суспільство. Так, у Шевченковій «Лілеї» вже в самому початку зафіксовано процес зростання – життя як рух угору: «За що мене,

[385] Універсальні виміри української культури. – Одеса: Друк, 2000. – С. 145

як росла я, / Люде не любили?». Індивідуальний розквіт, зрілість дівчини постають відправною точкою руху вниз до невідворотної смерті: «За що мене, як виросла, / Молодую вбили?”». Метаморфоза, що сталася з дівчиною, вплетена в природний колообіг життя: «вмирання–народження»: «Я умерла / Зимою під тином. А весною процвіла я / Цвітом при долині». Лілея має двоє життів, перше стражденне, профанне: «Як була я людиною, / Як я мордувалась». Життя в другій іпостасі стає предметом любові та втіхи людей: „Нащо мене Бог поставив / Цвітом на цім світі? / Щоб людей я веселила, Тих самих, що вбили»... Як бачимо, «Лілея» відтворює закодований у Біблії універсально–культурний код «життя–смерть–воскресіння». Цей код у тексті «Кобзаря» так само оприявнюється й на національному рівні. На цьому рівні, окрім опозицій «верх–низ», межовим цінностям «життя–смерть» відповідають бінарні опозиції «колиска–могила», «небо–земля», «правда–кривда», «прямий–кривий». Церква у Суботові за часів Хмельниччини стала колискою української державності, а також і її могилою, означником мертвіючого національного духу. Воднораз у «Кобзарі» символ могили означає й місце народження нового, позаяк вона є земля, а земля живить коріння українського Дерева життя, є джерелом *оновлення*. Отож, із неї проростає, зростає нове життя. Як земля-годувальниця є джерелом життя, так могила в «Кобзарі» є тією точкою, де енергія духовно-культурної традиції дає стимул до нового народження народу – воскресіння нації. Воскресла Україна, за Шевченком, стане божистим світом правди. Свята правда тотожна силі небесній. Вона «Повинна буть, бо сонце стане / І оскверенну землю спалить» («О люди! Люди небораки!»). Універсалії культури «життя – смерть» надзвичайно випукло виражені в поемі «Гайдамаки». Тут войовничий козацький дух буяє як нерозривне поєднання двох бігунів (полюсів) життєвого процесу – життя і смерті. Войовничий первень нації як ірраціональний порив, що є підвалиною лицарського стану – козацтва, означений у тексті через символ-образ «вино–кров», що єднає в собі початок і кінець життя. Бенкет як хвала життю має епітет «кривавий», бо є оргією смерті, він у тексті «Кобзаря» – вираз войовничого духу України.

Порівнюючи тексти «Історію Русів» і «Кобзар», завважимо, що і там і там універсальний код світосприйняття «народження–життя–смерть–воскресіння» у ціннісно-емоційному вимірі виражений універсаліями Віра–Надія–Любов, а їх змістова насиченість окреслена християнським життєбаченням, центром якого є найвища субстанційна цінність – Бог: «За кого ж ти розіп'явся, / Христе, сине Божий? / За нас добрих, чи за слово / Істини... чи, може, / Щоб ми з тебе насміялись? / Воно ж так і сталось»[386]. Способом буття Бога у цих наративах є Любов. У Т. Шевченка вона виявна на всіх рівнях життя соціуму: «Пошли їй, Господи, пошли! / Свою любов, любов і силу...». Віра і Надія є атрибутами, що актуалізують Любов і спрямовують її у перспективу на життя–зростання. Формулу колообігу життя від народження до смерті, від смерті до воскресіння в українському тексті культури метафорично передає Г. Сковорода, вдаючись до символів землеробської культури – зерна та рослини, яка хоч і згниє своєю зовнішньою оболонкою, але відродиться завдяки силі, що захована в зерні, бо вона вічна. У тексті «Історії Русів» Любов як спосіб буття Бога, водночас, – і спосіб буття нації, позаяк вона закладена в народі Богом і посутньо є любов'ю до Бога. Козацький народ її переживає і як любов до батьківщини, виявляючи такі свої чесноти, як слава, честь, гідність. Віра і Надія в «Історії Русів» як спрямованість Любові в майбутнє оперті на Богом дане індивідові і нації природне право бути собою, залежати від себе, отже, мати свободу. Тому в цьому тексті любов постає жертовною для окремо взятого козака, сотника, полковника чи гетьмана в ім'я спасіння цілого – своєї батьківщини. Адже й Христос віддав життя за спасіння цілого людства.

У тексті «Кобзаря» кожна з універсалій Віра–Надія–Любов уприявнюється через свою протилежність, утворюючи бінарні опозиції «любов–ненависть», «віра–зневіра», «надія–безнадія». Цим самим текстові надається максимальна емоційно-ціннісна насиченість, що індукує в сприйнятті іншого (читача) відповідно ціннісне вподобання чи ціннісне відторгнення: «Ой рад би я вірить та

[386] Шевченко Т. Кобзар... – С. 241.

серце не хоче»; «Пустку руйнувати... / Може вернеться надія... / В пустку зимувати».

Базові універсалії Кобзаря: Віра, Надія, Любов є цінностями правдивого християнства, речниками якого вважали себе всі європейські романтики. Їх світогляд став сплавом християнських цінностей, неоплатонічної філософії, міфології, символізму та іронії (Ф. Шлеґель, М. Гоголь, Г. Квітка-Основ'яненко). Відмітна риса європейського романтичного світосприйняття – вивищення власного духовного «Я» поета над загалом, сірістю соціальної дійсності на основі здатності до вищих почуттів та переживань. В українських романтиків – членів Кирило-Методіївського братства це вивищення, насамперед, виражене переконанням у призначення бути провідниками нації і донести народові його національну правду – історичну місію і місце серед слов'янських народів.

У християнській соціософії Шевченка та інших кирило-методіївців Бог є і персона, і духовна основа всього сутнього, як і для німецьких романтиків. Хоча за філософсько-світоглядною спрямованістю весь європейський романтизм вкорінений в ірраціоналістичну філософську традицію, проте, Шевченко-романтик ніде не говорить про свій ідеалізм. Упереджене ставлення Шевченка до класичного німецького ідеалізму відзначає Я. Розумний, котрий Шевченків термін «німота» переносить на весь німецький ідеалізм[387]. (На наш погляд, смисло-образом «німота» Шевченко означує «чужий» світ). Щодо німецького ідеалізму, то певно Шевченкові, як і всім кирило-методіївцям, не імпонувала велерозумність і велемовність геґелівської раціоналістичної інтерпретації історичного процесу як саморозкриття Абсолютного Духу, де все дійсне постає розумним, а все розумне дійсним. За цією логікою сколонізована дійсність України – необхідна, дійсна, а відтак розумна, а отже, й незмінна. Як «геґелівська система перемелює все особистісне, унікальне, державна машина перемелює унікальний національний організм; об'єктивістська філософія нівелює особу, державна ідеологія нівелює етнос»[388]. Ця логіка чужа українським романтикам,

[387] *Розумний Я.* Повернення символу: Шевченкова Катерина в сучасній українській радянській літературі // Сучасність. – Чис. 3 – 1986.
[388] *Дахній А.* Трагедія індивіда… – С. 190.

позаяк вони відштовхувалися від філософської позиції Г. Сковороди й історіософської концепції «Історії Русів», згідно з якими, Бог виявляє себе неповторно як сутність кожного у кожному індивідові і народі. І відкриття святої правди у текстах українських романтиків кожним українцем – це його відкриття власної ідентичності, яка, посутньо, є Богом у кожному індивідові і Богом у народові.

Повернення до «Золотого віку» як «ідеальної спільності», за «Кобзарем», означає віднайдення національної самодостатності й влаштування на цій основі життя спільноти. Це повернення Шевченко виражає через «месіаністично-біблійне осмислення ходу національної історії» в «Давидових псалмах», в яких хід історії трактується від початкової ідеальної справедливості («золотий вік», «абсолютне минуле») через устійнення зла в теперішньому профанному світі («втрачений рай») і далі через актуалізацію Правди і Свободи здійснюється очищення від зла і йде повернення «золотого віку», настає «новий, вічний рай (царство преподобних, відсутність будь-якого зла)»[389]. Там цінності правдивого християнства набудуть у спільноті свого первісного значення і утвердиться між людьми справжня братерська любов: «Чи є що краще, лучче в світі, / Як у купі жити, / З братом добрим добро певне / Познать не ділити?»[390].

* * *

- Узагальнюючи аналіз смислового поля «Кобзаря» та «Історії Русів», відзначимо, що підложжям буттєвих смислів в обох текстах є міф «абсолютного минулого», змістовим виразом якого в «Історії Русів» є міф «Руси-Сарматії», а в «Кобзарі» – це «золотий вік козаччини». Обидва тексти об'єднує обґрунтування національної ідентичності через літературний прийом міфологізації історичного свідчення. Засобом такої міфологізації у тексті «Історії Русів» є сакралізація чеснот, якими автор наділяє «народ козацький».

[389] *Коропецький Р.* Структурна єдність Шевченкових «Давидових псалмів» // Світи Тараса Шевченка: / Збірник статтей: до 185-річчя з дня народження поета. – Нью–Йорк; Львів: Наукове Товариство ім. Шевченка, 2001. – Т. 2. – С. 161.
[390] *Шевченко Т.* Псалми Давидові // Кобзар. – К.: Дніпро, 1971 – Пс. 132. –С. 254.

- Задекларований міфом «золотого віку» світ абсолютних сутностей становить в обох текстах ієрархізовану ціннісну систему, яка розгортаючись у кожному з текстів, вибудовує первісний, Богом встановлений порядок («*правду*») в малоросійській («Історія Русів») чи то українській («Кобзар») спільноті. Вчуттєвлення як *впізнавання* читачем великої *правди*, що складає зміст наративної ідентичності в обох текстах, є, воднораз, покликом до відновлення історичної справедливості, яка полягає в самодостатньому, ні від кого незалежному існуванні народу. Правда і справедливість у тексті «Історії Русів» замикається на поновлення малоросійських прав і вольностей.

- Використовуючи міфо-образи народного світобачення, Шевченко відтворює український світ як національний «космос», життєвий порядок якого вкорінений у традиції, звичаї власного народу. Він представлений національною *правдою,* яка позачасова, свята – згідно з нею Україна жила в свої «золоті часи». Нещастя сучасної йому України Шевченко пов'язує з руйнуванням структури українського світу, що стало наслідком проникнення в свій світ чужого. Тому Україна стала жити за чужою правдою, своя ж заснула, п'яна від крові і розбрату. Шлях до встановлення у спільноті своєї правди лежить через національне єднання («І мертвим, і живим, і ненародженним…»).

- Текст «Кобзаря» містить знакову систему українського ставлення до світу, основу якої становить архаїчна міфологічна матриця світосприймання «засіяли разом»–«стали ділитися»; вона виражена в «Кобзарі» опозицією «єднання»–«розбрат» і виявляється через конфлікт на рівні індивіда, родини, нації. Конфлікт на рівні нації виражений у міфо-образі України як «втраченого раю». Якщо козацька Україна «золотого віку» має свою питому суспільну структуру, то Україна як «втрачений рай» позбавлена власної соціальної структури, що тягне за собою втрату національної ідентичності, і складає загрозу для існування нації. На відміну від Г. Грабовича, який стверджує, що Шевченко пов'язує Україну в стані «втраченого раю» з наявністю в ній владної (суспільної) структури як такої, незалежно від того чи вона своя, чи чужа, ми робимо висновок, що, за Шевченком, дисбаланс опозиції «єднання»–«розбрат» (яка

виражає матрицю українського світосприймання) призвів до втрати провідною верствою **єдності**, а відтак утрати питомої соціальної структури і національної ідентичності.

- Символіка поетових міфо-образів, що вкорінені в народне світосприйняття, підноситься на філософський рівень через універсальну поєднаність явищ предметного світу, людської душі, природи, Бога і світу. Підложжя міфо-поетики «Кобзаря» становлять опозиції «золоті часи»–«утрачений рай», «єднання–розбрат», «правда–кривда», «свій–чужий» та смисло-образ «*правда*» зі значенням – встановлений Богом життєвий порядок, що ґрунтується на справедливості. Похідними від ключових у міфопоетиці «Кобзаря» постають опозиції «Україна–імперія», «правда–кривда», «козак–лях», «козак–москаль», «свобода (воля)–неволя», «слава–неслава», «добро–зло», «доля–недоля» тощо. До міфо-образів, що розгортають смислову наповненість опозицій належать – «мати», «вдова», «домовина», «байстрюк», «блуд», «сокира», «хата», «дуб» як означник українського Дерева життя, «тополя», «танець», «бенкет», «вино» тощо.
- Буттєвими екзистенціалами життєбачення в «Кобзарі» є діалектична пара «життя–смерть», яка визначає собою особливість українського світоглядно-культурного коду: «життя–смерть–воскресіння». Він зумовлений бінарною парою «верх–низ», що виражає вертикальний вимір українського світу і змиканням двох бігунів буття: «життя» і «смерті» через перехід в інше буття, в якому смерть обертається життям. Як у народній міфологічній свідомості, так у Сковороди і Шевченка цей код виражений через символ рослини і взаємопоєднаність усього з усім.
- У «Кобзарі» месіяністично-біблійна інтерпретація національної історії означає рух від початкової ідеальної справедливості («золотий вік», «абсолютне минуле») через устійнення зла в теперішньому профанному світі («втрачений рай») і далі через актуалізацію Правди і Свободи, (шляхом віднайдення українцями власної ідентичності, що тотожне віднайденню в собі Бога), здійснюється очищення від зла і настає повернення «золотого віку».

2.4. Ідентичність в емоційно-ціннісному дискурсі поетів-романтиків (філософський і семіотично-семантичний зріз)

Своє громадянське завдання, на наш погляд, романтики вбачали в тому, щоб показати, що основою самототожності особистості є вчування межі між «своїм» і «чужим» світом. Її стирання веде до втрати автономності окремого індивіда, яка базується на укоріненості в національну культуру та історію, і є основою гуманізму.

Ті чи інші аспекти української самодостатності викликають науковий інтерес у дослідників духовно-культурних процесів доби Романтизму. До цієї теми звертаються також автори, що здійснюють аналіз особливостей духовного світу видатних українських постатей цієї доби. Виокремимо, насамперед, статті та есеї Є. Сверстюка, книги О. Забужко з філософії української ідеї та філософського аналізу творчості Т. Шевченка, розвідки з позиції структурної антропології Г. Грабовича щодо творчості Т. Шевченка та М. Гоголя. Спробу семіотичного підходу до культури зроблено в книзі О. Федик «Мова як духовний адекват світу (дійсності)». (Львів. 2000). Підхід до мови як елемента тексту культури здійснює у своїх наукових працях Л. Ушкалов, зокрема, в роботі «Світ українського барокко. Філологічні студії». (Харків.1994). Аналізу етнокультурного компонента слова, дослідженню зв’язків між національною свідомістю та системою націокультурних (лінґвокультурних) смислів присвячена робота Р. Кіся «Мова, думка і культурна реальність. Від Олександра Потебні до теорії мовного релятивізму». (Львів. 2002).

Дискурс поетів-романтиків виражає їх гостру зацікавленість дійсністю та потребу розмежувати світ на «свій» і «чужий». Цей поділ являє собою не що інше як пошук смислу існування духовно-культурною особистістю.

Творча натура романтиків як душа, що, за А. Авґустином, «неспокійна, ніколи не безпечна», а тому сповнена прямувань і хотінь. У тілесній повсякденності вона прагне спинити й зафіксувати невідворотну минущість

подій, ситуацій, хвилин. Одним із вихідних творчих принципів поетів-романтиків став принцип фраґмента, який постулює неможливість охопити дійсність у всій її повноті. Поет на мить фіксує момент вічності, в якому водночас присутні випадковість і неминучість. Цю єдність виражає конкретна людина зі своїм неповторним внутрішнім світом. Такий підхід дозволив поетам-романтикам відкрити базову основу самодостатності автономного індивіда. Через власний наратив поет-романтик, попри чуттєву пливкість подій, фраґментів, днів, попри відчуття, що життя втікає, він надає життю смислу й показує, в чому цей смисл полягає. Бентежність і неспокій натури поета водночас вказує йому на підвалини сталості духовного світу. Християнське світосприйняття романтиків стає світоглядною підставою в осмисленні життєсмислових питань існування людини. Воно супроводжується переживанням трансцендентного як «святого», божистого. Воно не що інше як вчування найвищих духовних сутностей, що в своєму змісті не мають нічого земного, належного до цього світу. Романтик сприймає це переживання як щось благовісне, як такі духовні сутності, що вже **здійснені** в Богові. Тобто, коли індивід спрямований до Бога, то здатен осягати їх як **святість** – позасвітову, трансцендентну, Божисту сутність.

Призначення і роль цих сутностей у соціальній дійсності – поєднати внутрішній світ людини та її земне існування включно з батьківщиною із найвеличнішою вартістю трансцендентного світу – Богом. Персональне життя людини постає залежним від Божистого шляхом трансцендування, виходу персони поза межі земного, у результаті чого їй відкривається абсолютність Блага у вигляді Істини, Добра, Свободи, Краси, Любові, Святої Правди. У такий спосіб виформовується ціннісна основа життєвого світу романтика, стрижнем якого є абсолютні духовні цінності і батьківщина – він сприймає її як Святу Вітчизну.

Романтичне життєбачення спричиняє і специфічне пояснення соціальних процесів та здійснення історії. Історія народу постає як шлях пізнання Бога в формі Святої Правди. І цей шлях у кожного народу свій. Цю позицію репрезентують як метанаративи «Історія Русів» та «Кобзар», так і наративи поетів-романтиків.

Спільною рисою життєбачення всіх романтиків, безумовно, є неабияка цікавість до одиничного, неповторної індивідуальності явищ, подій, історичних постатей та їх соціальної значущості. Це націлює в аналізі їхньої творчості застосувати ідіографічний підхід, деякі висновки трансцендентальної теорії вартостей та герменевтичний підхід В. Дільтая щодо важливості схоплення стосунку індивідуального до загального.

Трансцендентальна теорія вартостей в пошуках основи для розрізнення культурних і природних процесів, застосовуючи ідіографічний метод, широко оперує поняттям *цінності*. Це дало можливість інтерпретувати соціальну дійсність у ціннісному вимірі й відділити в ній «істотне» від «неістотного». До пізнання історичної дійсності В. Віндельбанд і Г. Рікерт запропонували підхід «перетворюючого розуміння». Таке бачення випливає, за В. Віндельбандом, вже зі звичайного міркування, що дійсність, як у своїй цілості, так і в кожній частині, так неосяжно розмаїта, що не піддається відображенню. А кожне твердження, в якому щось висловлюється про дійсність, доконечно стає значним її спрощенням. Такий абстрактно-поняттєвий підхід до дійсності – найприкметніша риса її наукового бачення і лежить в основі узагальнюючого розуміння дійсності.

Одначе, задовго до появи у філософському світі трансцендентальної теорії вартостей, романтики протиставили науково узагальнюючому підходу до історії та культури індивідуалізуючий підхід на основі християнської ієрархії цінностей.

Услід за неоплатонічною позицією романтиків, раціоналістична філософія Баденської школи, ґрунтуючись на філософії Е. Канта, стверджує, що в світі існує одиничне (*Einmaliges*), неповторне, а загальне – атрибут мислення. Взагалі, стверджує Г. Рікерт, є два види індивідуальності: індивідуальність, яку має кожна річ і кожний процес, зміст якої сходиться з її дійсністю, й пізнання цієї неповторності так само неосяжне, як і непотрібне, й «**індивідуальність, яка має значення для нас**». Якщо романтики «значення для нас» індивідуальності інтерпретують як впізнавання божистої цінності, то для раціоналістичного підходу Баденської школи індивідуальність у цьому розумінні не є дійсністю, а є

продуктом нашого витлумачення дійсності, продуктом «донаукового витворювання понять».

Значення, або, по-іншому, смисли в індивідуалізуючому методі стають основою відрізнення важливого, індивідуального від неважливого. Саме такі смисли є вихідними в трактуванні історичних подій як у тексті «Історії Русів», так і в поетичних наративах романтиків. І тому відсутність зв'язку зі значеннями означало б для них також і знищення історичного інтересу. Отже, значення, які є передумовою тлумачення історії, логічно поєднують зі собою ще й інші значення, пов'язані з об'єктами, без яких неможливе взагалі жодне індивідуалізуюче розуміння дійсності. На погляд Рікерта, тут важливо з'ясувати, що являють собою історичні вартості. Це такі значення, що дають змогу виявити в історії «важливе», «визначне», «цікаве» тощо.

У цьому пункті виникає розбіжність в погляді на розуміння історичних цінностей Рікерта та романтиків. За Рікертом, історику вдається виявити цінності тому, що пов'язаність із ними не є практичним ставленням до об'єкта, не є актом його оцінки. Тут не стоїть питання про позитивну чи негативну цінність об'єкта. Історик лише виконує теоретичне віднесення об'єктів до категорії вартостей (*Wertbeziehungen*) і не дає практичної оцінки об´єкта. Він емпірично констатує факт існування вартостей, як, наприклад, цінність держави, економічної організації, мистецтва, релігії тощо. Відносячи *теоретично* об'єкти до цих цінностей, історик з'ясовує, чи має і коли має, та завдяки чому саме має значення їх індивідуальність, він поділяє дійсність на важливі й неважливі елементи. При цьому історик обирає лише **загальні** вартості, тоді як романтик в інтерпретації історії виходить з цінностей, які «***здатні існувати–крізь–час***», і в цьому вбачає їхню загальність. З позиції ж Баденської школи, загальність цінності для історика в тому, що він відносить свої об'єкти до цінностей, які визнають такими всі, до кого він звертається, або, принаймні, всі розуміють їх як цінності. Визначення цінностей Баденською школою є чисто *раціональною процедурою*, тоді як, за романтиками, «інший», до якого звернений наратив романтика, має впізнавати цінності шляхом **переживання** їх як своїх.

Романтичний підхід до тлумачення історії виходить не із загальних цінностей, як їх розуміють Рікерт і Віндельбанд, а таких абсолютних духовних сутностей, як: Свята Правда, Дух народу, Провидіння, Справедливість. Романтик констатує причетність історичних постатей, подій до цих цінностей на основі **свідчень**, що виражають Правду. Свідчення правди мають чітко окреслену спрямованість проти світу чужих: «Не час, пане Мазепо, думати, гадати! / Нехай палит Батурин Кацапня кровава: / На жужлях взнесла гурраг! храбрая Січ-мати, // Гремлят роги сердюків, в поломі Полтава…»[391]. Такий підхід, як ми вже відзначали, присутній у тексті «Історії Русів», поезії Шевченка, Куліша тощо. Для романтика важливе вчуттєвлення в цінності, що виявляє методологічний принцип Ordo amoris М. Шелера. Підходи до цінностей М. Шелера і Баденської школи щодо позачасового характеру цінностей водночас і близькі, і відмінні. Відмінність у тому, що для М. Шелера основою позачасовості є емоційне вчуттєвлення, а для Баденської школи – дискурсивне мислення.

Ця позиція Баденської школи дає підстави Рікертові тлумачити сенс загальної історії людства на основі логічного віднайдення цінностей з позачасовим значенням. Це, на його думку, дозволяє відносити до них усю масу емпірично констатованих культурних цінностей, що постали протягом культурного розвитку. У Рікерта твердження, що базується на дискурсивному мисленні, стосується всякого місця і всякого часу незалежно від наявного в даний момент чуття вартості. В основі такого твердження лежить вірування в позачасове значення міркування**.** Я чуюся, говорить Рікерт, коли я хочу мислити, пов’язаним чуттям очевидності, з яким узгоджено моє ствердження чи заперечення. Я чуюся детермінованим силою, якій підпорядковуюсь і з якою узгоджуюсь, яку визнаю для себе обов’язковою. Ця наднндивідуальна сила не може бути заперечена ніким, хто допускає, що ніколи не байдуже відповідати на питання «ні» чи «так». Звідси випливає, що нашому дискурсивному мисленню властива повинність. «Ми

[391] *Падура Т.* Мазепа. (Дума). – Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького. Виданє друге. (З додатком творів: Івана Вагилевича і Тимка Падури). – Львів,1913. – С. 421.

повинні стверджувати, що дійсне тільки те, що має мислитися як істотність, що, отже, логічно першою є повиннісність, а не буття»[392].

Окрім «емоційного апріорі» М. Шелера методологічне застосування в аналізі дискурсу романтиків мають деякі твердження трансцендентальної теорії вартостей. Зокрема, твердження Рікерта, що у ненауковому житті ми сприймаємо буття залежно від нашої волі й інтересу, а він у нас різний до різних частин дійсності, що в житті ми завжди є прагнучими і оцінюючими. Також твердження, що ми розрізняємо істотні та неістотні складові дійсності, а наше мислення, коли воно крок за кроком посувається в пізнання світу, «за своєю інтимною сутністю є визнаванням цінностей». Воно в своєму ствердженні і запереченні є відношенням до повиннісності. Пошуки межової основи як нашої прагнучої, так і теоретичної діяльності, що кермує нашою поведінкою і пізнаванням, призводять до твердження, що нею є свідомість обов'язку і совість, адже визнання логічної повиннісності – це рід виконання обов'язку взагалі і цим основне поняття етики «совість» стає підґрунтям логічної важливості істинного чи абсолютно безсумнівного.

Важливим для аналізу текстів українських романтиків є і феноменологічний підхід до розуміння цінностей, який базується на обґрунтуванні феноменологією існування інших «Я» та їхніх взаємин. Ключовим поняттям у цьому обґрунтуванні є, власне, поняття «*життєвого світу*». Е. Гуссерль вважає «життєвий світ» посутньо культурно-історичним образом світу, що постає в свідомості тих чи інших спільнот на конкретному історичному відтинку їхнього існування. Отож, конституювання «життєвого світу» є конструюванням значень, зумовлених «культурно-історичним образом світу» або ж іншими словами – «життєвий світ» постає певною «смисловою конструкцією». Він, з одного боку, включає донаукові структури свідомості, а з іншого – він, як «смислова конструкція», – продукт інтенційної діяльності трансцендентального «Я». Конституювання життєвого світу є, водночас, і конституюванням інших суб'єктів, суб'єктивність доконечно покладає інтерсуб'єктивність, тобто неможливо бути людиною у світі, не бувши

[392] *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. – К.: Изд. В.А. Просяниченко, 1905. – С. 170.

одним із людей. Згідно з феноменологією, світ людей – це світ свідомості, яка є тією стихією, де розгортається вся людська діяльність. Тому його можна інтерпретувати і як об'єктивний дух, і як духовну діяльність трансцендентальних «Я». Така природа свідомості дозволяє сформуватися інтерсуб'єктивному спілкуванню, яке є субстанцією «життєвого світу» і, власне, людства як такого. Це дає підставу, стверджує Гуссерль, для кожного «Я» усвідомлювати себе складовою частиною цілісного потоку історичного розвитку з його теперішнім, минулим і майбутнім. – наш досвід, наші думки, наші оцінки надають світові тих значень, завдяки яким він являє для нас ту чи іншу цінність. За феноменологією, в основі історичного поступу лежать апріорні сутності, які виконують обрієтворчу функцію культури і є структурними елементами традиції. У «Картезіанських розмірковуваннях» Е. Гуссерль зазначає, що наше існування протікає в безлічі традицій, а культурний світ у всіх своїх формах цілком існує через традицію.

Уведене Гуссерлем у феноменологію поняття «традиція», як ми зазначали в першому розділі, стало відправним пунктом розуміння історичності буття для німецького філософа екзистенціалістської орієнтації М. Гайдеґера. Воно лягло в основу Гайдеґерівського аналізу специфіки людського буття та його вартостей. На його думку, смисл цінностей буття полягає в укоріненості людини у свою батьківщину, культуру, історію. Отже, те, що насправді поєднує сутність мого «Я» з традицією та іншими «Я», – це укорінені в нашій свідомості смисли, які в будь-якій ситуативності «життєвого світу» постають основою орієнтації нашого «Я». Це і є цінності. Цінність, говорить Гайдеґер, є «поглядом, який зумовлює той обрій сутнього, усередині якого відкривається будь-яка предметність»[393]. Можна сказати, що, з позиції Гайдеґера, цінності слід розуміти як перспективу, обрій нашого досвіду, що підтримує його цілісність, а також задає міру та масштаб значущості будь-якого фактичного змісту. Цінність, на його підхід, – це основа будь-якої оцінки, хоча й не зводиться до оцінювання. Зрештою, можна зробити такий висновок щодо феноменологічного визначення вартостей: *цінність як*

[393] *Гайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика,1993. – С. 19.

очевидна сутність, як смисл є характеристикою тієї спадщини, яку ми виявляємо в традиції, що до нас дійшла.

Світоглядно-філософське новаторство українських романтиків і, зокрема, поетів-романтиків, полягає, на наш погляд, у підході до життєвого світу як «національного космосу», в якому через спадщину та архетипні глибини українського світосприйняття вони віднайшли ефективний шлях і спосіб реалізації української самодостатності – це створення наративних практик. Так, аналізуючи Л. Боровиковським український переклад вірша А. Пушкіна «*Зимний вечер*», М. Новикова наголошує, що він відкрив у поезії «не найдоступнішу і «романтичну», а найглибиннішу й архетипічну її сторону»[394]. У перекладі Боровиковського герой вірша є українським, бо виражає «цілком іншу цілісну модель світу» – це не пушкінсько-російське, а українське світосприйняття. У такий спосіб, тексти романтиків націлюють реципієнта (читача) вчути свою вкоріненість у культурну традицію, що спрямовує його на формування власної позиції й ствердження національно-культурної самодостатності, самототожності власного буття.

Згідно з романтиками, конкретний індивід у його самодостатності, унікальності – єдине джерело смислів життя. Отже, можемо констатувати, що самодостатність свого існування індивід виражає тим, що чинить так, а не інакше, не під тиском технічних засобів, зручних речей, способу існування інших людей, а на основі власного вибору, укоріненого в традиції життєвого світу національної культури. Втрата пов'язаності людини доби Постмодерну з національною культурною традицією є, на наш погляд, основною причиною втрати нею діахронної ідентичності, тоді як для людини доби Романтизму характерним є якраз відкриття зв'язку «індивід – культурна традиція».

Романтизм як історична доба, світогляд, світобачення, світосприйняття має лише йому притаманні вартості, ідеали, орієнтації, ідеї тощо. Як ми раніше зазначали, кожна ідея, моральна норма чи ідеал, які індивід сприймає як свої, завжди є елементом певної знакової системи, цебто елементом тексту культури, в

[394] *Новикова М.* В поисках утраченной сказки: украинские романтики и Пушкин // Міфи та місія. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 15.

яку він вкорінений. Пов'язно до цього стає можливим подивитися на дискурс поетів-романтиків щодо ціннісної самовизначенності індивідуальної свідомості в процесі її наративізації через впізнавання значень (смислів) речей, людей, подій, ідей, що містить пісня, балада, поема тощо.

Позаяк кожен «свій інший» впізнає цінності, оперті на традицію та спадщину, то ці цінності свідчать про національну самоідентифікацію індивіда. Це дає підстави для виокремлення тих субстанційних орієнтацій, які, якщо не кожний, то, принаймні, більшість із спільноти вважає своїми. На таку первісну ціннісну пов'язаність індивіда з дійсністю вказує опозиція «хто–що». «Що» як навколишня для індивіда предметність світу охоплює собою топографічні, топонімічні елементи, елементи обрядовості, речі щоденного вжитку, музичні інструменти, інвентар, одяг тощо. Кожна означеність предметності рідною мовою як лінґвістичний елемент, лексема вплітається в життєвий світ мовця, суб'єкта, індивіда. Тобто, мова покриває наш досвід і в цьому сенсі вона і є наш «життєвий світ» який, згідно з Гуссерлем, представлений у ній системою значень, смислів. Вона як опосередковує сприймання, розуміння дійсності, так і структурує, впорядковує цю дійсність. Вартості, ідеали, ідеї певної культури постають тими мовленнєвими смислами в структурі мови, що визначають собою зразки, моделі сприймання і ставлення до дійсності.

Поети-романтики розгортають через опозицію «хто–що» широку панораму українського тексту культури. Це, передовсім, міста, місцевість, річки як то: Київ, Батурин, Глухів, Полтава, Берестечко, Галич, Запорожжя, Гетьманщина, Чигирин, Суботів, Дніпро, Десна, Дунай, Дністер, Буг тощо. Наприклад, в Антона Могильницького читаємо: «Де Сян, Дністер, Буг реве, / Порогами Дніпр трясе, / Де широкі суть степи, / Де гуляли козаки; / На-на-на-на-на-на, / Ой там руська отчина!»[395].

Під «що» підпадає і бандура, й «високі могили», «червона калина», верби, тополі, пороги, кобза, битий шлях, вітряки, степ-долина, вітер-свистун, ковила тощо: «У старому Дніпрові вода леліє, / А по степу-долині ковила сивіє, / А скрізь

[395] *Могильницький А*. Рідна мова // Українські поети-романтики: Поетичні твори. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 491.

по ковилі свистун-вітер віє»[396]. Перечислені лексеми, передовсім, є пережитими в досвіді вчуттєвленими образами, які вже до сприймання тексту поезії були присутні в мовленнєвому досвіді українця як вербалізовані ціннісні елементи його життєвого світу. Сприймаючи оповідь, він за допомогою асоціативних образів, вчуттєвлюючись у цінності, впізнає змісти в члені опозиції «**що**» як цінності власного тексту культури. Оповідь таким робом включається в механізм співпричетності індивіда до ціннісної позиції автора оповіді, а в нашому випадку до позиції поета. Член опозиції «що» актуалізує зміст другого члена опозиції «хто» в формі запитання «**хто я**?» Відповідаючи на це питання, індивід здійснює впізнавання речей через свою причетність до їх значень і на рівні несвідомого віднаходить їх через присвійний займенник «**мій**»: мій Дніпро, мій Дністер, моя земля, мої гори, моя історія (Гетьманщина),моя мова, моя Україна – так виявляє себе на особистісному рівні механізм впізнавання. Впізнаючи як свої віднайдені у власній мовній системі елементи тексту культури нації, індивід вчуває себе активною складовою опозиції «я–інші». Тут «я» водночас віднаходить себе причетним до «інших», як «своїх інших» («вони», передовсім, – це «свої»), але й почуває себе відмінним від них у власній неповторності. У цій опозиції ідентичність одиниці виявляє себе двоїсто – як тотожність (такий самий як інші) та як самість. Тотожність констатує, що в об'єктивному світі є таке щось, як, наприклад, звичай голити бороду й носити вуса, носити жупан чи свитку, вбачати в речах і взаєминах людей такі значення, смисли, що об'єднують усіх, викликаючи ідентичні почуття та ставлення до дійсності. Тотожність усіх в одній спільноті (нації) є виявом її (нації) самості як **цілого**. У цьому вимірі властивості цілого індивід вбачає як вияв власної сутності. Тут самість посутньо й виявляє себе через однакові для всіх субстанційні орієнтації та прагнення. Таку ідентифікацію людей у спільноті ми й позначаємо поняттям «свої». Самототожність спільноти означає, що можна говорити про досить стійке відношення між знаковою системою (наприклад, для конкретного народу це його національна мова) і системою стійких значень, що позначає реалії національної

[396] *Могила А*. До гостей // Амвросій Могила. Ієремія Галка. Поезії. – К.:Радянський письменник, 1972 – С. 159.

культури. Окреслюючи таку систему значень, є резон говорити, що знакова система містить у собі сталі субстанційні структури культурного тексту нації. У семіотиці «відношення позначення, що існують самі собою як відокремлені від одного знака-носія і можуть бути прилаштовані до іншого, передаються у свої відмінності» називають «кодом»[397]. У такому разі в досвіді мусить існувати «початково схоплена об'єктність» як елемент життєвого світу спільноти й окремого індивіда, а кодом постає те, що співвідносить досяжне чуттям із об'єктністю у формі усталеної моделі сприйняття світу та інших людей. Отже, «українськість» як характеристику самототожності можна описати через усталені в мові й відповідно в тексті культури субстанційні структури буття народу, виражені в особливостях сприймання і ставлення до світу.

Українські романтики основною ознакою таких структур вважають *незмінність у часі*, тобто структура лишається стабільною попри часову змінність явищ, що її супроводжують. Ці структури романтики виражають, звертаючись до метафор та образів-символів. Символом часової перманентності є, наприклад, Дніпро: «Дніпре, прадіду віків! Срібним плеском хвиль глибоких / Розкажи мені дідів / Казку добростей високих; / Розгласи в далекий край / Славу давнюю Украйни / І князів святії тайни / Перед світом не скривай! ...»[398]. Часова тяглість культури та народу у свідомості спільноти виявна через причетність до абсолютної духовної сутності, яка може виявлятися, передовсім, через вчуттєвлену причетність до «*доброї слави*». Мотив минулої слави присутній як в поетів-романтиків підросійської так і підавстрійської України: «Аж тут и небавом буйний вітер повине, / Гостинець вже иншій, от вже думку несе, / Несе й каже: – сю ніч степами гуляв я, / Нагулявшись до боли, по могилах лягав я, Буцім то спочити – а то подслухати, / Як то стара бувальщина буде розмовляти: / Про давнії літа, / Про давнії часи, Як слава гула / Світом в округи. / Про руских батьків, / Боярів, Князів, / Про Гетьманів, Козаків»[399]. «Добра слава» є міфологізованим вербальним означенням значущості цілого, яким є конкретний

[397] *Ділі Д.* Основи семіотики. – Львів: Арсенал, 2000. – С. 120.
[398] *Боровиковський Л.* Дніпр // Українські поети-романтики. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 67–68.
[399] *Шашкевич М.* Побратимові. (Дума) // *Головацький І. Б.* Вінок русинам на обжинки. Відень, 1846. – Ч. 1. – С. 70.

соціум, вона пов'язана зі сферою трансцендентного й сприймається на рівні колективного несвідомого як особлива прихильність вищих сил. Тому так романтиків бентежить занедбання доброї слави народу чи забуття: «Спить Вкраїна та руїни / Нові щодень лічить, / Гине слава ...та й ту славу / Усяке калічить»[400], наголошує І. Галка. Так само стурбований і Т. Шевченко: «Було колись – на Вкраїні / Ревіли гармати. / Було колись – запорожці вміли панувати. / Панували, добували / І славу, і волю, / Минулося – осталися / Могили по полю»[401]. Особливе місце в символіці часової перманентності народу посідає міфологізований смисло-образ «*високі могили*». Передовсім, вони – свідок святої борні народу за природне право бути собою, мати свободу, вони – свідок доброї слави предків і символ поєднаності минулих, теперішніх і майбутніх поколінь і, нарешті, своєю спрямованістю в небо вони нагадують усім «своїм», що Вища сила тут, при нас, вона нас не покине і заступить. Розорювати чи розкопувати могили, на переконання романтиків, це те саме, що «матір катувати». На це може зважитися лише дикий чужинець, а свій – та хіба той, що впав у буттєвий блуд – виродок-перевертень. Саме тому рядки поезії Шевченка містять стільки розпачу: «Дніпро, брат мій, висихає, / Мене покидає, / І могили мої милі / Москаль розриває... / Нехай риє, розкопує, / Не своє шукає, / А тим часом перевертні / Нехай підростають / Та поможуть москалеві / Господарювати»[402].

Окрім історичної тяглості, до субстанційної структури українськості романтики відносять укоріненість народу в свою базову культуро-цивілізаційну основу. Щоправда тут немає одностайності. Одні за таку основу вважають Гетьманщину (М. Маркевич, Т. Шевченко) і її втрату сприймають як втрату України: «Уж не будет, не будет в Украйне гетьмана! / По лесам бунчуков, на коне, с булавой / Не скакать уж ему пред козачьей толпой: / Схоронили Украйну мы в гробе Богдана!»[403]. Але в Шевченка виразно відчутний мотив і воскресіння козацької України. Інші романтики за таку культуро-цивілізаційну основу беруть князівську Русь, давній звичай і традиції («Руська трійця», А. Могильницький,

[400] *Костомаров М.* Спить Вкраїна // Українські поети-романтики. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 198.
[401] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 58.
[402] *Шевченко Т.* Кобзар. К… – С. 166.
[403] *Маркевич М.* Гетьманство. Українська балада: Антологія. – К.: Радянський письменник. – 1964. – С. 102.

П. Куліш), позаяк там склалися загальнокультурні, правові, моральні, адміністративно-політичні, господарчі засади життя народу. Ці засади є основою тожсамості народу як конкретної цілості, вони вказують на глибинні історичні корені українців. Ці засади, переконує читача П. Куліш, мають бути недоторканними для чужинців: «Русь Древня...о! велике слово, / Свободи всіх слов'ян осново! / Тебе не вкраде в нас Москва, / Так як украла нашу мову / Та й викроїла з неї нову / Тим робом, що й Литва й Ляхва»[404].

У князівську Русь, цю питому субстанційну структуру українськості, вкорінена, вважають романтики, і українська мова. На їхнє глибоке переконання, це була мова славетних руських князів. Антін Могильницький твердить: «Кождий нарід, хоть би дикий, / Любить свій родимий край, / Любить отцівські язики, / Свою мову і звичай. / Таджe руський язик милий / Колись в честі красно цвів, / Колись князі говорили, / Нині власність простаків. / Ми, невдячні їх виродки, / Топчем отців чесний дар...»[405]. Пильну увагу рідному слову як центральному національному ідентифікатору, що вкорінений у князівську Русь, приділяє у своїх поетичних та прозових творах П. Куліш. Він дуже втішений, що українське слово «Не сполячилось насушне, / Та й не змоскаліло, / Голосне з давен-давнезних / До нас долетіло»[406].

Такі субстанційні структури українського народу, що виражають особливості його буття, як **історична тяглість народу, мова й укоріненість у власну культуро-цивілізаційну основу**, виформовують, згідно з поетами-романтиками, генералізуючу модель українського сприймання та ставлення до світу. В добу Романтизму такою моделлю чи то генетичним кодом народу, що вміщує в себе ці структури, постала національна ідея. Як модель бачення й сприймання світу національна ідея означується в мові, що найвищою мірою виражає особливості життєвого світу чи то культурного тексту нації. Семіотичний вимір лексеми «національна ідея» виключає до неї підхід, що за визначальну ознаку нації бере політичний чинник, а саме державу. Проте українські романтики розуміють націю

[404] *Куліш П.* Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи) // Твори: В 2 т.– К. : Дніпро, 1989. – Т. 1. – С. 394.
[405] *Могильницький А.* Рідна мова // Українські поети романтики: Поетичні твори. – К.: Науова. думка, 1987. – С. 456–457.
[406] *Куліш П.* Чумаки-ночліжане // Твори… – С. 342.

як феномен культури, протилежний політичній владі, він за своїм змістом є «**духом народу**». Цей підхід започаткували речники німецького націоналізму Й. Фіхте та Й. Гердер. Такий підхід імпліцитно містить тезу, що народ об'єднує в цілість як націю не зовнішній чинник в образі влади, а внутрішня основа, яку кожен віднаходить як емоційно-ціннісне апріорі і котра в межовій формі осягається індивідами, що складають націю, через лексему «свої». Це розуміння нації й стверджує себе в європейських і, зокрема, українських романтиків.

Аналізуючи субстанційні моделі ставлення до світу в різних народів, К. Леві-Строс зазначав, що в їх основі лежить ряд бінарних опозицій, кожна з яких фіксує наявну суперечність, що розв'язується дихотомічно через допоміжні опозиції «знак–значення» та «індивід–символ». Це, наприклад, промовисто ілюструє одна з українських поезій Є. Гребінки «Човен», яка виражає екзистенційний мотив покинутості людини в світі. Тут опозиція «людина–світ» реалізується в образно-знаковій системі романтичної поезії через образи «човен–розбурхане море». У цих образах поет передає смисли, що виражають людське переживання свого буття: образ бурі на морі сприймається як безлад, «хаос» і як випробовування долею, і як передчуття невідворотної кари: «Як темная нічка, насупились хмари, / В тих хмарах, мов голос небесної кари, / За громом громи гуркотять». Людина в світі – це човен у бурхливому морі: «Де ж човен дівався, де плавле мій милий? / Мабуть він не плавле, бо онде по хвилі / Біліють із його тріски». Розв'язка опозиції здійснюється через суб'єктивний вибір за формулою – «хоч пан, хоч пропав!»: «Як човнові море, для мене світ білий / Ізмалку здавався страшним; / Да як заховаться? Не можна ж вік цілий / Пробути з собою одним. / Прощай, мій покою, пускаюсь у море! / І, може, недоля і лютеє горе / Погрються з човном моїм»[407].

Як слушно завважив речник постструктуралізму Ж. Лякан, символ переносить розв'язання суперечності з об'єктивної дійсності в план свідомості, де й постає проміжним членом опозиції. Романтична поезія і стає благодатним полем примирення чи розв'язання цих суперечностей. Відбувається, згідно з

[407] *Гребінка Є.* Човен / Твори: В 3 т.– К.: Наукова думка, 1980. – Т. 1. – С. 65–66.

Ж. Ляканом, процес конденсації, тобто накладання одних означуваних на інші за допомогою метафор. У результаті чого навіть найпростіший символ-образ набуває різних значень. Отож, символ-образ розгортається у свідомості в символічну метафоризовану **оповідь-міф**. Таким міфологізованим наративом постає, наприклад, балада в романтиків з її ціннісно-емоційною насиченістю міфо-образів. Той фраґмент дійсності, що схоплює балада, ховає таємницю, загадковість, містичність описуваної ситуації, яка вагітна драматизмом чи трагізмом. Візьмемо три сюжетно різні балади трьох авторів, але характерно, що образна передача почуттів, емоцій, способи їх вираження, символіка, ціннісне поле творчості в них надзвичайно близьке. Ось перша строфа балади І. Срезневського «Корній Овара»: «Койдак шумить, гуде Койдак, / Корчує хвилею, мов чвара, / Гень – скеля. Гень сидить козак. / Козак-небога – пан Овара.»[408]. Ця початкова строфа, як і в кожній баладі романтиків, виражає збіг початку й принципу. Її внутрішня організація імпліцитно містить конфлікт, що базується на протиставленнях: рухові – спокою, тиші – гуркотіння, темряві – світла, радощам – печалі, сміхові – сліз, долі – недолі. Перший рядок виражає бурю: «гуде Койдак», третій указує на вічний спокій – «Гень – скеля». Подібно до скелі «сидить козак», але це не той спокій, що випромінює скеля. Козак «зацькований долею», тому він «небога» і через те думає тяжку думу. Він ще й «пан Овара», тобто прагне тожсамості, бути собою. Але його внутрішній стан – це «чвара», він об'єктивований у світ у формі бурі, яка хвилею «корчує». Строфа є цілісним образом, що поєднує в одне дві стихії – природну й людську, де переплелися любов і ненависть, життя і смерть, добро і зло, правда й кривда, сила й слабість, вірність і зрада. Весь трагізм життєвого світу козака Овари, закодований у строфі-образі, виявляється у тому, що зрада і самототожність для правдивого козака речі не сумісні. Зрада – це буттєвий **блуд** козака, тобто відхід від життєвого призначення. Він свій блуд-недолю, що є запереченням його козацької душі, носить у собі. (Мотив блуду як національної непритомності надзвичайно яскраво виражений в поезії Т. Шевченка та українських повістях

[408] *Срезневський І.* Корній Овара // Українська балада: Антологія. – К.: Радянський письменник, 1964. – С. 90.

М. Гоголя). Строфа-образ розгортається в оповідь-міф, яка виявляє *буттєвий блуд* козака Овари, що тричі зрадив «інших» – спочатку це були «інші» як «**свої**» – козацтво, від них він утік до ляхів, яких також зрадив і пристав до Орди, а потім утік з бою: «Утік та й – ось. Гуде Койдак. / Коргує хвилею, мов чвара». Це так «коргує» козацька душа, яка в безвиході і вже не відрізняє добро від зла, зраду від вірності. Козак дійшов екзистенційної межі, за якою починається дорога до дідька. І ось мара-дідько з'являється перед очі козака й пропонує поміняти козацьку «недолю» на грошовиту десятирічну «долю». Починаючи з кінця XVIII ст., українська шляхта часто-густо міняла свою лицарську честь і свободу на дворянські звання, «долю»: «Задумав думу пан козак / Та й каже: – Будь що буде! / Хіба я первий? .. Де контракт? / І хай Овару знають люди»[409]. Одвічна тема *буттєвого блуду* – угода «з дідьком» – посутньо є темою українського «малоросійства». Цьому козацькому угодовництву трохи згодом Шевченко дасть дуже влучну назву – «грязь Москви».

З балад на побутову тематику візьмемо «Молодицю» Л. Боровиковського. Вона має з попередньою досить подібний початок: «Ватагами ходили хмари; / Між ними молодик блукав; / Вітри в очеретах бурхали / І Псьол стогнав і клекотав»[410]. Чужі, злі сили, чужі люди, самотність і розпач – це закодований ідейний зміст першої строфи балади. Її центральними опозиціями є «життя–смерть», «самотність–любов», «свої–чужі» («Як ти там в чужій сторонці / Живеш з москалями»), «вірність–зрада». За своїм змістом опозиції є абсолютними духовними сутностями, що складають основу морального життя персонажа. Трагізм ситуації визначає собою лише один розв'язок: «Розступись вода, – в тобі я / Погублю все горе...»[411].

Динамізм, бурю в душі, як стихію, що не має впину, хмари, як чорні думки козака та глуху безвихідь, недолю випромінює образ першої строфи балади М. Шашкевича «Погоня»: «Чи то сокіл пташку жене? / Чи то буря хмару несе? Чи то люта джума летить? / Ні! .. То козак конем садить! ..»[412]. Основними

[409] *Срезневський І*. Корній Овара... – С. 96.
[410] *Боровиковський Л.* Молодиця. // Українська балада: Антологія. – К.: Радянський письменник, 1964. – С. 83.
[411] Там само. – С. 84.
[412] *Шашкевич М*. Погоня // Українська балада: Антологія. – К.: Радянський письменник, 1964. – С. 97.

опозиціями балади є «козак–ворог», «життя–смерть», «батьківщина–чужина». У баладі застосовані символи: танець–бій, сокіл–козак, ворон–смерть, калина–дівчина. Смерть сестри і рішення козака: «Ходім, коню, на Украйноньку / Степами блукати» – неминуче випливає з ціннісно-емоційного світовідчуття, закладеного в тексті вже першою строфою балади.

У всіх баладах романтиків є знаменною одна важлива обставина: вони виражають невідворотність закону відплати. Позаяк балада виходить з принципу фраґмента, в якому чітко проглядається зацікавленість індивідуальним існуванням, то закон відплати в них стосується моральних засад життєвого світу індивіда. Його дію Шевченко в «Кобзарі» підносить на рівень цілого – нації, він має постати як кара, що впаде на голови тих, що завдавали кривд Україні.

Генеральним міфом-наративом європейської доби Романтизму стала національна ідея, що виражає генетичний код такого соціально-культурного утворення як нація. Міф-наритив, як і об'єктивна дійсність, має дуальну структуру й свої опозиції, перебуваючи з дійсністю у відношенні кореляції. Індивід, сприймаючи оповідь-міф, здійснює несвідому ідентифікацію як ототожнення власної моделі сприйняття світу з моделлю, закладеною в смислообразах міфу, що є, згідно з А. Ф. Лосєвим, моментом міфореальності. Міф є виразом субстанційних прагнень і вимог, а тому кожен світогляд містить у собі якісь міфологічні риси, він є оповіддю або образом трансцендентного, що синкретично перебуває в кореляції з певним віруванням одиниці або спільноти. Він не дає причиново-наслідкового пояснення, а стверджує невідворотність в реальності, нероздільну пов'язаність одиничного з цілим, виражає через чуттєвий образ (оповідь) опозиції в формі тих або тих значень, символів.

Сакралізація духовно-культурних цінностей Європи, що на зламі XVIII–XIX ст. виявна в формі романтичного світосприйняття, актуалізує проблеми самоцінності людської одиниці, її місця в суспільстві, а також історичного призначення спільноти, яка конституюється в статусі нації. Саме це й виражає національна ідея, що постає в романтиків у зрозумілій для сприймання символічно-образній формі. Вона репрезентована в романтиків через викликаний

з глибин колективного несвідомого символ-образ і міф – «**народ**–**дух**». Через міфо-образ «народ-дух» «**ми**» сприймається як нація, неповторний народ, позаяк божистий дух виявляє себе в ньому як особлива культура та історія. Якщо в добу Середньовіччя "ми" – це православні, «вони» – католики, то тепер «ми» – українці, «вони» – ляхи, або «вони» – москалі. «Ми» – це «свої», в кожного народу є носіями позитивних якостей, «вони» – завжди носії негативних. Ідентичність як тотожність можна збагнути й усвідомити тільки в ставленні до іншого як відмінного від себе – «чужого». В поетів-романтиків усвідомлення – «це ми» передбачає контакт з «чужим світом», «чужинцями», які відмінні від моделі «свого» *невластивими для «свого» рисами* в сфері моралі, традицій, релігії, мови тощо: «Не стаями ворон літає в полях, / Не хліб сарана витинає, / Не дикий татарин, не зрадливий лях, / Не ворог-москаль набігає; / То турок, то нехрист з-за моря летить / І коней в Дунаї купає»[413]. Левко Боровиковський чужинцям надає непривабливих рис за допомогою епітетів: дикий, зрадливий, ворог, нехрист. «Ми», тобто «свої», доконечно протиставлені поняттю «вони», тобто «чужим». Але чужинець для романтиків може бути й просто «іншим», відмінним від своїх – гостем, а то й другом, а не обов'язково – ворогом: «Слава, честь вам, брати ляхи, Мир вам, вічна згода!»[414], – звертається до поляків М. Костомаров. « Братались з вольними ляхами / Пишались вольними степами…»[415], – стверджує Т. Шевченко.

Гість чи друг обертається ворогом тоді, коли загрожує сакралізованим субстанційним структурам народу. Саме на цьому наголошує А. Могила, звертаючись до гостя: «Гостю! Ночуй в нас, і постіль отсе, / Є і для коників, є в нас сінце... / Бач, який вітер мете і гукає! / Тільки не внось свого, гостю, звичаю... / Батько казав, що як свій оддамо, / Ми і дітки наші пропадемо»[416].

Пізнати «народ-дух», згідно з поетами-романтиками, означає осягнути, збагнути визначене Богом призначення народу в історії, виявити його історичну місію. Якщо першим значенням міфу «народ–дух» є «нація», в якому народ постає суб'єктом сакралізованої культури та історії, то наступним важливим

[413] *Боровиковський Л.* Козак // Українські поети-романтики. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 57–58.
[414] *Костомаров М.* Діти слави, діти слави! // Українські поети-романтики. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 201.
[415] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 292.
[416] *Могила А.* До гостей // Амвросій Могила. Ієремія Галка. Поезії. – К.: Радянський письменник, 1972 – С. 48.

значенням стає «він (народ) – обранець Бога». Саме тому й «Святая на землю правда прилетить»[417]. Головне завдання українського міфу «народ–дух» – дійти через пізнання Бога до усвідомлення народом себе як культуро-політичної цілості, нації. Розгортання міфу через набування значень, є водночас логікою розв'язання суперечностей між «ми-вони» та «я-інші» в соціальній дійсності. Українська самоідентифікація через міфо-образ «народ–дух» здійснює перехід від тотожності до самості як переживання й усвідомлення причетності до субстанційних структур культурного тексту нації, що в свідомості раціоналізується як «українськість». Це відбувається в формі протиставлення сакралізованої культури та історії одного народу (ми, а отже «свої») іншому та політичній владі у формі чужої держави (вони, а отже «чужі»), що насаджувала чужу ідеологію, культуру та мову. Ця політика щодо України з боку держави-імперії була спрямована на розмивання та руйнування субстанційних структур української нації, параліч національної самосвідомості. На такий стан речей не могли не відгукнутися поети-романтики: «За нами темрява півночня вгналась, / У всеоружжі деспотства сліпого, / І люба мрія, як міраж, розпалась / Від подиху московства навісного»[418]. Ця політика вселяла розпач, безнадію, відчай та роздратування несусвітною терплячістю народу, що вихлюпнулись у «Псалтирній псалмі» П. Куліша: «Народе мій, недоуку латинський, / Товаришу московської темноти! / ...Народе мій! Що нам тепер почати? / Невже вовіки будеш спати й спати? / Народе мій! Прокинься на хвилину / Та подивись по-людськи на Вкраїну»[419].

* * *

- Підсумовуючи виклад, зазначимо, що окрім «емоційного апріорі» М. Шелера, методологічне застосування в аналізі дискурсу романтиків мають такі твердження трансцендентальної теорії вартостей: 1. У ненауковому житті ми сприймаємо буття залежно від нашої волі й інтересу, він в індивідів різний до

[417] *Шевченко Т.* Кобзар… – С. 454.
[418] *Куліш П.* Твори: В 2 т. К.: Дніпро, 1989. – Т. 1. – С. 193.
[419] Там само. – С. 184–185.

різних частин дійсності – в житті люди завжди є прагнучими та оцінюючими. 2. Наше мислення у пізнанні світу, «за своєю інтимною сутністю, є визнаванням цінностей».

- Одним з основоположних в аналізі текстів українських романтиків є висунуте феноменологією Е. Гуссерля поняття «життєвий світ». Його наповненість визначається множиною *буттєвих смислів*, значень, що зумовлені інтересами, вимогами, бажаннями, прагненнями людей, тому його можна розглядати як певну смислову конструкцію, що конституюється рідною мовою. Кожна означена рідною мовою предметність є складовою життєвого світу індивіда, хай то будуть топографічні, топонімічні елементи, елементи обрядовості, одягу, інвентар, музичні інструменти тощо. Це означає, що мова покриває наш досвід і в цьому сенсі вона і є наш життєвий світ.

- Світоглядно-філософське новаторство українських романтиків, і зокрема поетів-романтиків, полягає, на наш погляд, у відкритті життєвого світу як «національного космосу», а в ньому – *буттєвих смислів*, які віднаходяться індивідом через власне переживання вплетеності в народні традиції, що існують як спадщина. Звернення романтиків у своїх наративних практиках через спадщину до архетипних глибин українського світосприйняття стало ефективним засобом формування національної ідентичності українця. Український поет-романтик мислить себе причетним до вищих Божистих цінностей, а тому його наратив сприймається як свідчення, що зійшло на нього з волі Бога, щоб Його іменем оповісти людям національну правду, яка єднає індивіда і батьківщину.

- Особливістю романтичних поетичних наративів є фіксація на фраґменті дійсності як моментові вічності, в якому нерозривно поєднані неповторність переживання індивіда, його ціннісні уподобання, вираз трансцендентного і профанного, природного і людського.

- Фіксація романтиків на індивідуальності історичних подій, історичних постатях, неповторності вихопленої з вічності миті дає підстави застосовувати в аналізі їхньої творчості аксіологічний, ідіографічний, герменевтичний та

феноменологічний підходи. Основоположними цінностями романтичного життєбачення є Свята правда, Дух народу, Провидіння, Справедливість.

- Розв'язання суперечностей «Я–інший», «свій–чужий» в українській романтичній поезії відбувається через прийом конденсації (Ж. Лякан). Накладаючи за допомогою метафор одні означувані на інші, символ-образ прибирає інших значень, розгортаючись у свідомості читача в символічну метафоризовану **оповідь-міф**. Таким міфологізованим наративом постає в романтиків балада з її ціннісно-емоційною насиченістю образів. Її характерною особливістю є вираження невідворотності закону відплати. У творах романтиків закон відплати на рівні нації постає як кара, що неминучо впаде на голови тих, хто завдавали кривд Україні.

- Наративна ідентичність в текстах поетів-романтиків зумовлюється знаково-семантичною системою і здійснюється шляхом *впізнавання* читачем значень речей, подій, колективних уявлень, думок, людей, що містить пісня, балада, вірш, поема тощо, які розгортають панораму тексту культури через опозицію «хто–що». Під «**що**» передовсім підпадають знакові для свого «іншого» подія, місцевість, річка, місто як то: Батурин, Глухів, Суботів, Берестечко, Дніпро, Десна, Дунай, Дністер, Буг тощо. У процесі наративної ідентифікації читач як «інший» під «що» впізнає цінності власного тексту культури. *Впізнавання* цінностей здійснюється на рівні досвідомого* через залучення займенника «**мій**» (мій Дніпро). У такий спосіб актуалізується другий член опозиції «хто» в формі запитання «**хто я**?» і свій «інший» здійснює відкриття у формі співпричетності до позиції автора тексту.

- Звертаючись до системи значень-смислів, яка становить підвалину поетичних наративів, поети-романтики виділяють субстанційні структури культурного тексту української нації – це **історична тяглість буття народу, мова, вкоріненість у власну культуро-цивілізаційну основу**. Ці структури виражають генералізуючу модель українського сприймання та ставлення до світу у формі національної ідеї.

* Досвідоме відрізняється від витісненого несвідомого здатністю бути усвідомленим без допомоги психоаналітичних процедур.

2.5. Національна непритомність у художніх наративах М. Гоголя та Г. Квітки-Основ'яненка

Ми ставимо поруч імена Миколи Гоголя та Григорія Квітки, позаяк вони обоє, кожен по-своєму, підняли пекучу проблему української самодостатності. За означенням П. Куліша, Г.Квітка «на самому краї нашої мови …явився…, як скеля серед моря… і став високим поетом свого рідного миру, бувши малим писателем іноязичної словесності»[420]. Шевченко звертається до Квітки: «А ти, батьку, / Як сам здоров знаєш; / Тебе люде поважають, / Добрий голос маєш»[421], а, звертаючись до Гоголя, визнає: «Ти смієшся, а я, плачу, / Великий мій друже»[422].

Ми хочемо з'ясувати, з чого і як сміється Гоголь в українському світі своїх художніх наративів, та чим стурбований і з чого дотепно й дошкульно іронізує Г. Квітка-Основ'яненко в своїх малоросійських повістях. Світ художніх творів М. Гоголя, життєбачення, базові цінності, установки, сміхові параметри творчості, ставлення до міфу, моменти фантастики в його творах цікавили й цікавлять численних вітчизняних і зарубіжних дослідників творчості письменника. До найбільш значущих в аспекті нашого розгляду ми відносимо, насамперед, дослідження А. Бєлого «Мастерство Гоголя...», роздуми М. Бахтіна в праці «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», об'ємну працю Ю. Манна «Поэтика Гоголя», де автор підіймає питання карнавального первня у творах Гоголя, явної і завуальованої фантастики, гротеску, міражної інтриги тощо, М. Поповича «Гоголь» та «Світ Гоголя», роботу Г. Грабовича «Гоголь і міф України». Творчість письменника у вимірі його українськості та «національної душі» аналізують О. Скромецький (Гоголь. – Львів. 1994) та В. Звиняцьковський (Николай Гоголь: тайны национальной души. – Київ. 1994), автори «Гоголезнавчих студій» (Ніжин, 1996. – Вип. 1; Ніжин, 1997. – Вип. 2). У дослідників не згасає інтерес і до життєвого шляху письменника. (Н. Горбач. Микола Гоголь: життя і духовна драма генія. – Львів, 2004).

---

[420] *Куліш П.* Григорій Квітка. (Основ'яненко) і його повісті // Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т.2. – С. 499.
[421] *Шевченко Т.* До Основ'яненка // Кобзар. – К.: Дніпро, 1977. – С. 57.
[422] *Шевченко Т.* Гоголю. // Кобзар… – С. 189.

Нас цікавить у тому, як та з чого «сміється» Гоголь, передовсім, український світ, людська одиниця в ньому, способи та субстанційна основа її самовираження й, безумовно, українство самого Гоголя, його ставлення до України та осмислення місця й призначення людини в світі. Так само важливим для нас у Квітки є його бачення українського світу.

Українство Гоголя та український світ його повістей актуалізується ще й у зв'язку з мусуванням питання про те, чи можна називати письменника українським (щодо українськості Квітки питання не стоїть): «Ставшие в наше время острые вопросы типа того, русским или украинским писателем был украинец по рождению Н. В. Гоголь, все же решается в пользу «русского», потому что Гоголь «писал на русском и в основном о России»[423], – пише згадуваний вже представник школи «нового русского реализма» Н. Луценко. Щоправда, його анітрохи не бентежить те, що як ми раніше зазначали, Радіщев писав французькою, а не російською і росіяни не вважають його французьким автором.

Розкриття поставлених питань почнемо з констатації екзистенційних мотивів у життєбаченні Гоголя. У підході до індивідуального буття він стоїть на позиції, згідно з якою людина прагне знайти просту й велику істину – свою Правду. Але в кожного свій шлях до неї, а різні дороги наші зумовлені розмаїттям закладених у нас здатностей, на які ми спроможні, – пише він у листі до М. Максимовича від 09.10.1833 р. Одиниці становлять суспільство, і важливо, за Гоголем, щоб кожна виконала призначення своє.

Шлях Гоголя до правди – це заглиблення у себе, у свою душу, бо через неї лежить дорога до світу. У нього поняття душі – центральне для розуміння внутрішнього світу людини. Справжню правду можна осягнути, вважає письменник, лише душею, бо людина доходить до неї через переживання людей і подій. «Дело мое – *душа и прочное дело жизни*»[424]. Світ людині дається у правді тільки завдяки душевному збуренню, активності, а не раціональному пізнанню, бо

[423] *Луценко Н.* О «новой» украинской школе философии языка, или О новом русском реализме // Философия языка: в границах и вне границ.. – Харьков: Око, 1999. – Вып. 3–4 – С. 291.
[424] *Гоголь Н.* В. Выбранные места из переписки с друзьями // Сочинения: В 7-и т. – М.: Изд-во «Художественной литературы», 1967. – Т. VI: Статьи.– С. 291.

рухає душу порив і натхнення. Щоб зрозуміти світ, передовсім треба зрозуміти себе, очистивши власну душу: «Позаботься прежде о себе, а потом о других; стань прежде сам почище душою, а потом уже старайся, чтобы другие были чище»[425].

Душа людська для Гоголя є не стільки шляхом пізнання, скільки його глибоким джерелом. Ця позиція зближує його з українськими фундаторами «філософії серця» Г. Сковородою та П. Юркевичем. Згідно з Гоголем, єдиний шлях до удосконалення, що сприяє уникненню помилок, – це найулюбленіша справа людини, яка поглинає її всю. «Трудней всего на свете тому, кто не прикрепил себя к месту, не определил себя, в чем его должность… Человек, не знающий в чем его должность, где его место, не определивший себе ничего и не остановившийся ни на чем, пребывает ни в мире, ни вне мира»[426]. Ця сентенція близька до ідеї зрідненої праці Г. Сковороди. Твердження про зрідненість людини з улюбленим ділом підкреслює неповторність, унікальність, її несхожість з іншими і її право на власний у житті моральний шлях і особисту свободу, що постає основою її індивідуальної ідентичності.

У своїй творчості Гоголь обстоював позицію, згідно з якою і в людини, і в народу є власна неповторна доля. Як кожна людина, так і народ мусить зрозуміти інший народ і вибрану ним дорогу до правди. Кожний народ вибирає лише свій власний, бо має свої особливості. Аморально навертати всі народи на один шлях, позаяк істина багатогранна і кожний бачить лише свою грань. «Ты позабыл даже, – пише М. Гоголь, – своеобразность каждого народа и думаешь что одни и те же события могут действовать одинаковым образом на каждый народ. Тот же самый молот, когда упадает на стекло, раздробляет его в дребезги, а когда упадет на железо, кует его»[427]. Питання історичної долі українського народу стало для Гоголя надзвичайно складним і пекучим. Критично-песимістичне ставлення до власної персони збігається в нього зі ставленням до народу, України та її історії. Відразу зазначимо, що ставлення до України в початковий і заключний періоди

[425] Там само. – С. 344.
[426] *Гоголь Н. В.* Авторская исповедь. // Там само… – С. 283.
[427] *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // Там само... – С. 344.

його творчості є діаметрально протилежними. У ранній період він вважає, що історично склалися два різні народи: «составились два государства, называвшиеся одинаковым именем – Русью, одно под татарским игом, другое под одним скипетром с литовцами» [428].

У пізній період він знає лише **одну** Русь – Росію. І патетично–піднесено звертається в невідомий простір: «куда ж несешься ты? дай ответ. Не дает ответа». Україна для нього вже стала далеким минулим, якого не вернеш, а тому ним не варто перейматися. Найвищим сенсом стає проголошена Христом ідея любові до ближнього, а особливістю руської (у розумінні російської) душі стала для нього здатність глибше, ніж інші народи пройматися євангельським словом. «Высокое достоинство русской породы состоит в том, что она способна глубже, чем другие, принять в себя высокое слово евангельское, выводящее к совершенству человека»[429]. Дослідник творчості Гоголя О. Скромецький наводить думку істинно російського письменника Л. Толстого, котрий насправді тонко відчував і вмів художньо виразити російську душу, а тому відчув нещирість подібних сентенцій Гоголя. Л. Толстой в категоричній формі заявив: «Він не має російського серця!...». Також дослідник подає і думку О. Мендельштама стосовно внутрішнього світу Гоголя. Мендельштам вважав, що Гоголь мав у душі свій сховок, у якому він жив українським життям: «Тут він почувався щирим і мистецьки обдарованим»[430]. Дилему «російськість–українськість» Гоголя досліджував Є. Маланюк у статті з красномовною назвою «Гоголь – Ґоґоль», а С. Єфремов наголошував про дводушність його натури й стверджував, що той перебував «між двома душами». Тому дослідники, характеризуючи внутрішній світ Гоголя, мають підстави говорити про «дводушність» його натури. У період свого захоплення українською піснею, історією, дослідженнями способу життя народу він підкреслює власну українськість, яка кличе його в Україну: «Бросьте, – пише він 2 липня 1833 р. до Максимовича, – в самом деле кацапию да поезжайте в

[428] *Гоголь Н. В*. Взгляд на состояние Малороссии // Собрание сочинений.: В 6–и т. – М.: Госиздат, 1967. – Т. 6. Избранные статьи и письма. – С. 62.
[429] *Гоголь Н. В*. Сочинения: В 7-и т. – М.: Изд-во Худож. литературы, 1967. – Т. VII: Избранные письма. – С. 332.
[430] *Скромецький О*. Гоголь. – Львів.: Світ. – 1994. – С. 54.

гетманщину. Я сам думаю то же сделать и на следующий год махнуть отсюда»[431]. І в іншому листі: «...Туда, туда! в Киев! в древний, в прекрасный Киев! Он наш, он не их … Там или вокруг него деялись дела старины нашей»[432]. Але в сорокових роках він чимдуж силкується переконати як себе, так і інших, що він лише наполовину українець. Україна для нього тепер вся в минулому, в неї немає теперішнього і немає майбутнього. Він доходить висновку, що не варто жити в ім'я того, що пройшло і, на його думку, вже ніколи не вернеться. І Гоголь робить вибір на користь служіння Росії та власної кар'єри. Дехто з українських дослідників схильний припускати, що до цього рішення призвело його дворянське виховання та досить відчутна відстань між власним життям та інтересами свого народу. Як завважив С. Єфремов, «паничем Гоголь ріс дома, паничем вступив і в «гимназию высших наук» у Ніжині». Схоластична наука російською мовою, товариство таких самих паненят, «кріпосницька атмосфера – от що стояло перед Гоголем тієї пори, коли формується духовний образ людини; складається основа переконань на ціле життя»[433]. На основі сказаного є підстави стверджувати, що внутрішній світ Гоголя сформувався розщепленим на дві суперечливі сили: одна спрямовувала його, як учив Сковорода, пізнати себе й бути собою, інша – бажала слави, визнання. Перша розбурхувала в ньому українця і патріота, друга – офіційна з російськими великодержавними амбіціями – глушила цей патріотизм. Маючи «російську душу», можна почуватися комфортніше в середовищі російської імперської творчої еліти, аніж вчуваючи себе інородцем. У листі від 24.12.1844 р. до своєї приятельки А. О. Смирнової він зізнається: «Я сам не знаю, какова у меня душа, хохлацкая или русская. Знаю только то, что никак бы не дал преимущества ни малоросиянину перед русским, ни русскому перед малоросиянином»[434]. У цей період у нього відчутне прагнення дистанціюватися від українських повістей: «На сочинениях же моих не основывайтесь и не выводите оттуда никаких заключений о мне самом», – пише він А. О. Смирновій. Щоправда, в кінці листа проскакує щось схоже на зізнання: «В них точно есть

[431] *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений: В 7-и т.– М.: Госиздат, 1950. – Т. 7: Избранные статьи и письма. – С. 99.
[432] *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т. – М.: Изд-во «Художественной литературы», 1967. – Т. 7. – С. 105.
[433] *Єфремов С.* Між двома душами: Микола Гоголь. – К.: Б.в. – 1909. – С. 12.
[434] *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т. – Т. 7: – С. 273.

кое-где хвостики душевного состояния моего тогдашнего, но без моего собственного признания их никто и не заметит и не увидит»[435]. Але завдання дослідника й полягає в тому, щоб через ці «хвостики» проникнути в особливості світобачення українофільського періоду творчості письменника. Цей період, за дослідженням Г. Грабовича, складає чотирнадцять років його творчого життя – від 1829 до 1842 р. У листі до А. С. Пушкіна від 23.12.1833 р. він сповнений ентузіазму і прагнення прислужитися своїй батьківщині: «Я восхищаюсь заранее, когда воображу, как закипят труды мои в Киеве… Там кончу я историю Украйны и юга России и напишу Всеобщую историю, которой в настоящем виде ее до сих пор, к сожалению, не только на Руси, но даже и в Европе нет»[436]. (Принагідно зазначимо, що Квітка також готує матеріали до історії Малоросії. Т. Шевченкові особливо сподобався його нарис про кошового атамана чорноморського війська А. Головатого). У листі до І. Срезневського від 6.04.1834 р. відчутне захоплення Гоголя «Історією Русів» і розчарування іншими працями тодішньої української історіографії: «Конисский... выхватил хоть горсть преданий и знал, о чем он пишет. Но все другие так пусты, так бесцветны»[437]. О. Скромецький, досліджуючи вплив «Історії Русів» на історичну повість «Тарас Бульба», завважує, що Гоголь переймає в ній ідею історичної самобутності українського народу, його історичної тяглості, ідею козацького побратимства. Прототипом Тараса Бульби в повісті, зазначає дослідник, є Тарас Трясило. Також він наводить і співставляє уривки обох творів і показує, як саме Гоголь використовує текст цієї метаоповіді.

У часи зацікавленості Україною, її історією, фольклором, народним побутом, особливостями життєбачення народу письменник вибудовує для себе підхід до інтерпретації історичної долі України, прагне визначити її внутрішні рушійні сили, які, на його думку, можна передати через такі опозиції: «чоловічий світ–жіночий світ», «козацький триб життя–хліборобський». Такий підхід помітний і в малоросійських повістях Г. Квітки-Основ'яненка. Чоловічий світ – це втілення

[435] Там само. – С. 273–274.
[436] Там само. – С. 107–108.
[437] *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т… – С. 113.

мужності, суворості, обачності, свободи, жіночий виражає ніжність, мрійливість, тужливість, кохання. Козацький спосіб життя означає дух лицарства, честі, звитяги, слави, хліборобський стверджує себе господарською впорядкованістю, достатком, затишком. Визначені Гоголем опозиції лягли в основу аналізу Г. Грабовичем міфу України Гоголя. Якщо визнати, що ці опозиції наявні в українському житті, то слід зазначити, що в реальності вони не становлять суперечності, а навпаки є необхідною умовою гармонізації суспільного життя, тоді як у художніх наративах Гоголя вони мають ознаки ворожого протистояння й подаються як первісні засади внутрішньої дисгармонії українського світу. На цих протистояннях і будує Г. Грабович своє прочитання українських повістей Гоголя. Усе ж, на наше переконання, його дослідження є лише початковим етапом в аналізі багатовимірного світу українських повістей. На відміну від Гоголя, у повістях Квітки внутрішній розпад українського світу зумовлений опозиціями «свій–чужий» тоді як «козацький спосіб життя»; під дією чужого світу плавно деградує в «хліборобський». У «Конотопській відьмі» козацтво нагадує про себе лише зовнішнім антуражем, а на ділі розчиняється в хліборобському стані. Хоча були часи в українському світі, стверджує в повісті «От тобі й скарб» верховний дідько Юдун, «що і за такою паршивою душею, як твоя, так усі табуром ходили, щоб її заполонити». До пекла трапляли лише «то душогубці, то змінники, то харцизяки», лише трапився один скоромник, «що в середу їв, мов той цуцик, скоромне»[438].

У своєму підході ми поділяємо тезу, що «художній твір – складна й неоднозначна структура, що включає різні шари змісту, в ньому знаходить вираження не тільки те, що пройшло крізь свідомість митця, а й підсвідомість, індивідуальна й позаіндивідуальна, її комплекси й архетипи»[439]. Аналізуючи повісті Гоголя та Квітки, ми, окрім рефлексивно-дискурсивного пласту, виокремлюємо пласт індивідуально-несвідомого та колективного несвідомого у формі символічно-образного світу та семіотично-знакової системи творів

[438] *Квітка-Основ'яненко Г.* От тобі і скарб //. Зібрання творів: У 7 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3: Прозові твори. – С. 207.
[439] *Наливайко Д.* Первинні образи в творчості Гоголя // Гоголезнавчі студії. – Ніжин, 1996. – С. 4.

письменника. Зануреність сюжетних ліній повістей в українську культуру, історію, фольклор націлює розглядати повісті як художнє розгортання того чи того архетипу колективного несвідомого. Архетип у формі смисло-образу стає для письменника матрицею у розгортанні подій, діяльності цілої спільноти, посутньо він постає міфом, що пояснює логіку реальних історичних процесів. Так, архаїчно-міфологічне підґрунтя в українських повістях Гоголя вбачають такі українські автори, як: В. Барка (Знахід Гоголя // Слово і час. 1993), В. Скуратівський (Із спостережень над поетикою Шевченка // Сучасність. 1994. №3), Д. Наливайко (Цит. праця), а також такі російські дослідники, як: М. Бахтін, С. Авєрінцев, Ю. Манн.

Перед нашим прочитанням українських повістей Гоголя ще раз звернемось до його листування з друзями та матір'ю, яке дає підстави стверджувати, що його ставлення до України тісно переплітається із власними амбіціями, в яких відчутне невпинне прагнення до вивищення та комплекс власної провини. Своє прагнення до вивищення він схильний потрактовувати як власне вище призначення на землі, як свою богообраність: «Мне всегда казалось, что я сделаюсь человеком известным, что меня ожидает просторный круг действий и что я сделаю даже что-то для общего добра»[440]. У цьому він залишився переконаний до кінця свого життя: «в моей судьбе… следует признать участие Того, кто располагает миром…»[441]. На комплекс месійності вказують вже сучасники письменника[442]. Для особистого вивищення потрібне належне середовище, яким він обрав Петербург. Попри високі слова та ідеї про користь, яку має принести вітчизні, його поривання досить близькі до скритикованих ним пізніше тих «малоросіян», які «наполняют, как саранча, палаты и присутственные места, дерут последнюю копейку с своих земляков (щоправда він ту «копійку» «дер» зі своєї матері), наводняют Петербург ябедниками, наживают наконец капитал и торжественно прибавляют к фамилии своей, оканчивающейся на «о», слог «**вЪ**». Ця сентенція перегукується з зауважою Шевченка щодо паничів з «благородною фамілією» на

[440] *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений: В 6-и т. – М.: Госиздат, 1950.– Т. 6: Избранные статьи и письма. – С. 442.
[441] *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т.– М.: Изд-во «Художественной литературы», 1950. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – С. 440.
[442] Гоголь в воспоминаниях современников. – М.: Гослитиздат, 1952. – С. 503.

кшталт Кирпа-Гнучкошиєнко-*вЪ*. (Передмова до «Гайдамаків»). (Усе ж особисто для Гоголя тим злощасним «слогом «вЪ» став в заключний період творчості його художній образ «Русь-тройка»). Але в часи роботи над циклом українських повістей («Старосвітські поміщики»), як бачимо, він іронічно-в'їдливо відгукувався про своїх амбіційних земляків.

Провінційний Ніжин із заземленими інтересами українського панства середньої руки навіював на Гоголя нудьгу, сум, протест і невимовне прагнення вирватися у світ вищих інтересів, витончених естетичних смаків, відчути життя вищого світу. В одному з листів він так висловлюється про своє ніжинське оточення: «Они задавили корою своей земности, ничтожного самодоволия высокое назначение человека. И между этими существователями я должен пресмыкаться»[443]. Трохи покрутившись в аристократичних колах Петербурга, він глибоко розчаровується у способі життя тамтешньої еліти, вважаючи, що її життя «погрязло в бездельных, ничтожных трудах, в которых бесплодно издерживается жизнь их»[444].

Петербург розбудив у ньому глибинну ностальгію за Україною. Вона актуалізувала модель світосприйняття «свої–чужі» в формі опозиції «батьківщина–чужина», але ця опозиція впродовж його життя кілька разів змінює своє змістове наповнення. Це і «козаччина–кацапія», і «Київ–Петербург», і «Італія як «батьківщина душі»–Росія як «чужина» і «Росія–(батьківщина, яку він ототожнює з Руссю)–Європа як «бюргерська цивілізація». Тут, уже в цій опозиції місця для України немає. Але в ранній період творчості, з погляду Петербурзького життя, Україна видається йому рідним, близьким, квітучим благословенним краєм. Після невдалої літературної спроби з чужим для його світобачення сюжетом, він з юнацьким запалом вивчає особливості психології свого народу, його історію, пісні: «Около 150 песен я отдал прошлый год Максимовичу, совершенно ему неизвестных»[445]. Саме на основі ретельного аналізу народної пісенної творчості здійснює порівняльну характеристику психіки

[443] *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т.– М.: Изд-во «Художественной литературы», 1950. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – С.202.
[444] Там само. – С. 210.
[445] *Гоголь Н. В.* Сочинения. В семи томах.– М.: Изд-во «Художественной литературы», 1967. – Т. 7. – С. 114.

українців та росіян: «Русская заунывная музыка выражает, как справедливо заметил М. Максимович, забвение жизни: она стремится уйти от нее и заглушить вседневные нужды и заботы; но в малороссийских песнях она слилась с жизнью: звуки ее так живы, что, кажется, не звучат, а говорят, – говорят словами, выговаривают речи, и каждое слово этой яркой речи проходит душу»[446]. Гоголь підмічає одну із суттєвих рис, що лягла в основу українського національного світобачення – це прагнення окремої людини до зріднення з природою, до гармонії з нею. Вона дає внутрішній спокій, умиротвореність життям.

Роздумуючи над причинами занепаду України, він із жалем констатує основну, на його погляд, причину її політичного небуття. Нею є географічне розташування, що полягає в межовості України щодо інших народів: «Будь хотя с одной стороны естественная граница из гор или моря – и народ, поселившийся здесь, удержал бы политическое бытие свое, составил бы отдельное государство»[447]. Втрата політичної самостійності України, за Гоголем, є процесом незворотнім, її належить сприймати як факт. Але причини занепаду України лежать не лише в географічній площині. Вони глибинні і сягають межі реального й ірреального. Прагнення проникнути в базові первні світосприйняття народу стало особистісним підґрунтям у витворенні його міфу України. На його думку, ці первні склали наперед визначений код історичного життя України і визначили її долю, цей код здійснюється в кожний історичний період вже наступним поколінням людей. Межове існування України наклало свою особливість на її народ, що виражена поєднанням, здавалося б, непоєднуваного. Українці – народ європейський за вірою і місцем розселення, є азійським за способом життя, звичаями і костюмом. Таке зіткнення протилежних частин світу, вважає Гоголь, формує в народі й різнохарактерні стихії: европейську обережність – азійську безпечність, щиросердність – хитрість, бурхливу активність – виняткові лінощі, прагнення до вдосконалення – нехтування будь-яким вдосконаленням[448].

---

[446] *Гоголь Н. В.* О малороссийских песнях // Гоголь Н. В. Сочинения. В 7-и т. – М.: Изд-во «Художественной литературы», 1967. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – С. 119.
[447] *Гоголь Н.В.* Взгляд на состояние Малороссии // Собрание сочинений: В 6-и т.– М.: Госиздат, 1950. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – С. 28.
[448] *Гоголь Н.В.* Взгляд на состояние Малороссии // Собрание сочинений: В 6-и т.– М.: Госиздат, 1950. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – С. 31–32.

Ці висновки він робить на основі аналізу фольклору та народної пісні. Його особливу увагу привертає нерозривне поєднання у піснях в єдину цілість внутрішнього світу людини та світу зовнішнього. Він відзначає, що в піснях відсутня описовість природних явищ, природне включене в психічне життя людини. Українська пісня іноді схожа на «крик серця», бо народжується «в выхре, в забвении, когда душа звучит и все члены, разрушая равнодушное, обыкновенное положение, становятся свободнее, руки сильно вскидываются на воздух и дикие волны веселья уносят его от всего»[449]. Пісенний прийом органічного поєднання внутрішнього переживання і зовнішніх природних явищ, ірреального та реального дозволив йому передати, з одного боку, національний колорит і внутрішню гармонію життя, а, з іншого, дав змогу вказати на ірреальну розщепленість, субстанційний розлад і розпад українського світу. Гармонія, танець життя, краса, радість і водночас хаос, внутрішній страх, занепад, покинутість панують у кожній частині українського світу. Його ілюстрацією є Сорочинський ярмарок: «Галас, сварка, мукання, мекання, ревіння – все зливається в один безладний гомін. Воли, мішки, сіно, цигани, горшки, баби, пряники, шапки – все яскраве, строкате, безладне метушиться купами і снується перед очима»[450]. Усе разом демонструє єдність в строкатості і хаосі. Над мізерією і безладністю панує всевладна і підпорядковуюча сила, що, зрештою, скеровує український світ до занепаду.

Порівняємо з цим дух ярмарку в Липцях з Квітчиного «Салдацького патрета»: «Той купує, той торгує, той божиться, той приціняється, той спорить, той товариство склика; той на жінку гука, ті лаються, ті йдуть могоричі запивати, жіноцтво щебече…Та-та-та-та, та й не розбереш, що вони там і кричать, бо усюди гомонять, стукотять, кричать…»[451]. У світ, де «дівчата одна від другої чорнявіша, одна від другої краща», у яких навіть «скиндячки на головах усе по-харківськи положені», в цей своєрідно впорядкований безлад вгніздилась чужа сила, що здатна паралізувати звичний плин українського життя. Вона існує в образі «циганського навожденія», що може напускати мару, москальченяти, що заважає

[449] *Гоголь Н. В.* О малороссийских песнях // Сочинения: В 7-и т.– М.: Изд-во «Художественной литературы», 1967. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – С. 117.
[450] *Гоголь М.* В. Твори: В 3 т.– К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 72.
[451] *Квітка-Основ'яненко Г.* Салдацький патрет //. Зібрання творів: У 7 т.– К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 14.

вихилити чарку, в якого сорочка «не як у людей», червона або синя «без коміра, а з гапликом, та на плечі і защібне, так що хто зроду уперше москаля побаче, то й не вгада, що то воно є»[452], в образі «оттого навіженого, католицького, бусурменського москаля, що став біля бублейниць з стовпцями» тощо. У повісті «От тобі і скарб» чужу українському світові силу вособлює дідько з назвиськом Юдун, «жид», «хранцуз»; у «Конотопській відьмі» – відьма.

Гоголь бере таку частину українського світу як старосвітське село, де «ветхі мальовничі домики, милі своєю строкатістю і цілковитою протилежністю в порівнянні з новою гладенькою будівлею»[453]. «Життя цих скромних володарів таке тихе, таке тихе, що на хвилину забуваєшся і думаєш, що пристрасті, бажання й неспокійні породження злого духа, які збурюють світ, зовсім не існують, і ти бачив їх тільки в ясному осяйному сні»[454]. Цей яскравий український світ є тихим та гармонійним лише на поверхні. Майже кожна українська повість закінчується сумно, життя у ній перерване, воно втрачає свою основну функцію – тривання. Крізь красу і гармонію в українському світі проглядається безлад і безглуздя: «Що б, здавалося, бракує цьому краєві. Повне розкішне літо. Хліба, садовини, усякої рослини – страх! А народ бідний, маєтки поруйновані»[455]. За Гоголем, у своїй глибинній суті українське життя поїдає само себе, воно самознищується, бо на народові лежить тяжкий гріх. Тому український світ влаштований не так як належало б, і ніхто не годен змінити цей рух до його повного занепаду. Усі прояви зовнішнього руйнування, убогості й потворності є аналогом внутрішньої душевної «чорноти». Внутрішній стан його душі, якому відповідає українська руїна, перебуває в нерозривній єдності, як в українській пісні, зі станом природи: «І знову те саме поле, де поороване, чорне, де зелене, мокрі галки та ворони, одноманітний дощ, заплакане без просвітку небо. – Нудно на цім світі, панове!»[456] – гірко зітхає Гоголь.

У Квітки означником українського світу є «славне сотенне містечко Конотоп», (це словосполучення Квітка іронічно повторює багато разів, щоб

[452] *Квітка-Основ'яненко Г.* Салдацький патрет //. Зібрання творів: У 7 т.– К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 10.
[453] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т– К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. –. Т. І. – С. 273.
[454] Там само. – С. 273.
[455] Там само. – С. 292.
[456] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т– К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. –. Т. І. – С. 499.

підкреслити виродження козацтва як провідної української верстви). Там сотникує представник «чесного і важного роду» Забрьох Микита Уласович. Насправді, це лише ілюзія – сотникує *ніби* сотник, бо він несправжній козак, це чоловік, що нагадує опудало козацького сотника і має риси невластиві лицарському станові: зажерливість, бундючність, неписьменність і цим вособлює повну деградацію козацького способу життя. За словами пройди-писаря Прокопа Ригоровича Пістряка у Конотопі: «чоловік – Конотопська сотня; глава – пан сотник; розум во главі – аз мізерний писар»[457]. З ініціативи *мізерного* писаря, козацтво, замість того, щоб виконувати полковий наказ прибути з сотнею до Чернігова, виконує абсолютно невластиві лицарському станові дії – поліскує в ставку жінок, шукаючи відьму, яка поховала всі дощі. Отож, лицарський стан перевівся на провінційне затуркане *чоловіцтво*. Прописаний у повісті реальний та ірреальний зріз українського світу становлять одну цілість Цей художній прийом є центральним і в українських повістях Гоголя.

Гоголь дивиться на український світ через розщеплення душі української людини на «чорну» й «світлу», що відповідає співіснуванню двох життєбачень. Це розщеплення душі (згадаймо, що, за Сковородою, в людини є «світла» і «темна» безодні) слугує йому поясненням драми народу як у минулому, так і в теперішньому. І там, і там співіснують два первні: світлий і чорний, вони завжди у протиборстві. Причина всіх українських негараздів, доходить висновку Гоголь, передвизначена, вона полягає в противенстві двох життєбачень: лицарського, козацького та хліборобського. Світ гречкосіїв надто заземлений, надто запрагматизований і користолюбний, він сформував такі негативні риси української душі, як скнарість, заздрість, зажерливість, підступність. (У «Конотопській відьмі» їх вособлює писар Пістряк). У Гоголя вони повною мірою виражені в «Повісті про те, як Іван Іванович посварився з Іваном Никифоровичем». Іван Іванович репрезентує гречкосіїв. Він не минає нагоди, щоб продемонструвати свою «доброту». Обов'язково не погребує тим, щоб підійти до жебраків, які просять милостиню під церквою, й розпитає чи дуже хочеться хліба,

[457] *Квітка-Основ'яненко Г.* Конотопська відьма // Зібрання творів: У 7 т.– К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 143.

а то й м'яса, а потім відпустить з Богом зі словами: «Чого ж ти стоїш? Адже я тебе не б'ю!»[458]. Йому дуже подобається приймати подарунки та гостинці. Він має внутрішню могутню силу, яку нічим не здолаєш і яка називається заздрістю. Іван Іванович якось дізнався, що в сусіди є те, чого немає в нього – рушниця. Він дуже хоче її мати й із хліборобською безпосередністю пропонує за неї свиню. Іван Никифорович є відголоском козацького способу життя, а тому не може втямити способу мислення гречкосія – як можна за зброю пропонувати таку річ. У такий спосіб Гоголь протиставляє дві протилежні шкали цінностей українського життя. Іван Іванович, живучи за мірками гречкосія, пропонує в додаток до свині два міхи вівса. Іван Никифорович відповідає на це дошкульним дотепом: «З вами можна говорити, гороху наївшись», і називає Івана Івановича гусаком за манеру розмахувати руками. Іван Іванович розцінює це як образу його родової честі. Із цього моменту починається непримиренна війна до самого скону в цій квітучій частині українського світу. Завважимо, що непримиренність двох способів життя, «**двох родів**» логічного завершення досягає в «Страшній помсті».

Якщо у Гоголя відчутний антагонізм «двох родів», то в повістях Квітки-Основ'яненка козацтво деґрадує тихою внутрішньою приреченністю: як спродав врожай «от тоді вже справжній козак! Лежи собі на печі, у просі, поки до нової нужди; тогді ж будемо й думати, де що взяти»[459] – іронія, гідна пера М. Гоголя.

В українських повістях Гоголя непримиренність завершується переродженням козацького способу життя в хліборобський, яка посутньо означає виродження українського світу, що й сфокусовано Гоголем у старосвітському селі. Втрата козацької вольниці, свободи і станових привілеїв символічно передана звуженням світу колишнього козацького роду до розмірів поміщицької садиби. Свобода Афанасія Івановича Товстогуба в «Старосвітських поміщиках» обмежена кімнатами будиночка та доріжками в садку. Прогулянка по них заміняє козацькі походи, а замінником бойових дій стають теревені про політику, можливу війну та його гіпотетичну в ній участь. Правда, пістолі вже давно поіржавіли і лежать десь далеко в хліборобській коморі. Та й наміри в

[458] *Гоголь М. В*. Твори: В 3 т.– К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952.. – Т. І. – С. 454.
[459] *Квітка-Основ'яненко Г.* Салдацький патрет // Зібрання творів: У 7 т.– К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 11.

колишнього козака, а тепер достойного дворянина цілком мирні – добре і ситно поїсти. (Так само писарю Ригоровичу з «Конотопської відьми» «не страшно було хоч шість обідів обідати»). Вбачаючи в старосвітському селі прототип усієї України, у Гоголя в'їдливо, з дошкульною іронією, ніби між іншим, прохоплюється: «Впрочем, я думаю, что не имеет ли сам воздух в Малороссии какого-то особенного свойства, помагающего пищеварению, потому что если бы вздумал кто-нибудь таким образом накушаться, то без сомнения, вместо постели очутился бы лежащим на столе»[460]. За цим сарказмом відчутна туга й гіркий жаль за колишньою живою самодостатньою Україною. Взагалі його українські повісті – це далеко не «смешная комедия, которая начинается глупостями, продолжается глупостями и оканчивается слезами и которая, наконец, называется *жизнью*», - як вважав В. Бєлінський у роботі «О русской повести и повестях Гоголя»[461]. Таке прочитання Гоголя є надзвичайно спрощеним і поверховим, хоча, зрештою, і стало хрестоматійним. На нашу думку, В. Бєлінський і не міг мати іншого враження від українських повістей, бо його сприйняття світу вплетене в зовсім іншу культуро-знакову систему, а тому йому не могли відкритися закладені Гоголем смисли українського світу, матриці народного життєбачення. Сам Гоголь, уже з позиції «Авторської сповіді», говорить про «веселість» українських повістей дуже стримано й загадково: «Причина той веселости, которую заметили в первых сочинениях моих, показавшихся в печати, заключалась в некоторой душевной потребности. На меня находили припадки тоски, мне самому необъяснимой…»[462]. Із цього зізнання ми робимо висновок, що «веселість» українського світу його повістей напускна – під нею ховається глибока туга, печаль, сум. Дещо схожий висновок можна зробити й з цитованого вище туманного зізнання А. О. Смирновій в листі від 24.12.1844 р.

Прийом, що його застосовують Гоголь і Квітка в розкритті змісту українського світу, є, з позиції романтичного світогляду, «сократичною іронією». У ній, за висловлюванням Ф. Шлеґеля, «все має бути жартом і все – серйозним,

[460] *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т.– М.: Изд-во «Художественной литературы», 1967. – Т. II. – С. 25.
[461] *Белинский В.Г.* Сочинения Николая Гоголя // Избранное. – М., 1986. – С. 176.
[462] *Гоголь Н. В.* Авторская исповедь // Гоголь Н. В. Сочинения: В 7-и т.– М.: Изд-во «Худож. литературы», 1967. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – С. 441.

все простацьки щирим і все глибоко удаваним»[463]. Цей прийом у повістях спрямований на те, аби збудити в читача почуття непереборної суперечності між умовним і безумовним, повиннісним і необхідним, безумовним і зумовленим, правдою і фальшю, простацьким і піднесеним в українському світі.

Світ українських повістей Гоголя, на наш погляд, – це крик відчаю блудного сина України, який прагнув, аби його нація отямилась, опритомніла і таки стала собою. І це була позиція близько чотирнадцяти творчих років письменника.

Український світ у повістях Гоголя і Квітки чітко структурований. Його горизонтальна структура відповідає, як і в кожного самодостатнього народу, опозиціям «ми–вони», «свій–чужий», «свій–інший». У Квітки: «Гай, гай! Вже і в Липцях завелися кабаки, неначе – хай Бог милує – у Расєї. Відкіля ж то се узялось? …А як тільки *нашого* (*Курсив наш*. – Авт.) братчика, хоч би і у кабаці, обдурюють, так ну, ну, ну!»[464]. Отже, опозиція вибудовується через протиставлення тим силам, які репрезентують чужий світ, але обидва письменники здійснюють це, використовуючи комічно-побутовий сюжет та комедійно окреслені образи, які класично фігурують в українських інтермедіях XVII–XVIII ст. й виражають, переважно, опозицію «свій–чужий»[465].

Комедійно-побутовий сюжет інтермедій включав у себе постійних дійових осіб і був призначений до сценічного виконання. Дійові особи інтермедій, зазвичай, поділені на позитивних («свої») і негативних («чужі»). Лише постать селянина вимальовується двозначно: він постає то простакуватим та легковажним і схильним до горілки, то розумним, метким та кмітливим «іншим». Дійові особи «чужого світу» обов'язково наділені яскраво вираженими негативними рисами. Це підприємливий, але хитрий та корисливий «жид», що виступає в ролі шинкаря, корчмаря чи орендатора (у повістях Гоголя він може бути просто «іншим») («Тарас Бульба»); хвалькуватий «німець», що ласо поглядає на чуже добро; шахраюватий «циган», у якого одна мета – обмахлювати ближнього; хамовиті «яриги» – безпутні люди, п'яниці, прикметною рисою якихє московська мова;

[463] Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ.: „Лілея – НВ" – 2003. – С. 190.
[464] *Квітка-Основ'яненко Г.* Салдацький патрет // Зібрання творів: У 7 т.– К.: Наукова думка, 1981. – Т.3. – С. 9.
[465] Українські інтермедії XVII–XVIII ст. – К.: Вид-во АН УРСР, 1960. – 239 с.

знахабнілий «лях», що ставиться до українця як до свого підданого; безпардонний, підступний «москаль». Він в одній з інтермедій запрягає ксьондзів у воза і змушує везти себе до Броварів або до Полтави, а там, каже, відпустить їх пастися на хорошій отаві. Але центральною постаттю є **чорт**, навколо якого обертається весь «**чужий світ**». Його інтриги переважно зав'язані на шинок та горілку, яка слугує йому важливим засобом збивати людину на манівці, щоб потім допровадити до пекла. У протилежність «чужому» «свій світ» з його такими позитивними рисами як справедливість, честь, завзяття вособлює «козак». Він своєю шляхетністю та вченістю не поступається ні пихатому «німцеві», ні гоноровитому «ляхові». Як і вони, знає латину й у взаємному диспуті та суперечці бере над ними гору. В іншій інтермедії скаржиться матері на гірку долю й хоче йти на січ «мечем славу здобувати».

З порівняння сюжетів, художніх прийомів та образів в інтермедіях і українських повістях Гоголя, а тим більше в повістях Квітки-Основ'яненка, можна стверджувати, що, приступаючи до праці над повістями, письменники спираються у виборі літературно-художніх прийомів зображення українського життя на національну духовно-культурну традицію й використовують класичні персонажі інтермедій для власної інтерпретації українського світу. У М. Гоголя навіть виклад повістей російською мовою став засобом протиставлення російського світобачення як чужого українському світові, позаяк він майстерно вмонтовує в оповідь численні українські слова. Наприклад, у «Тарасі Бульбі» «налічується 1085 українських слів в різних комбінаціях повторення»[466]. О. Скромецький наводить список українських слів, що проходять через усю творчість письменника. Список вміщує шість груп, кожна з яких охоплює слова певної категорії: А) одяг, Б) харчування, В) військові, Г) різноманітні, Д) діалектичні, Е) емоційні[467]. Застосовуючи українські ідіоми, назвиська людей, назви одягу, страв, господарського начиння та описуючи особливості способу життя, Гоголь показав російській імперії, що українці є самобутньою нацією зі своєю мовою, усталеними традиціями, своєрідною культурою, способом життя та

[466] *Скромецький О.* Гоголь. – Львів: Світ, 1994. – С. 60.
[467] Там само. – С. 58.

світобачення. Своє зображення українського світу він передає через використання мандрівних міфів про «втрачений рай», «блудного сина», братовбивство й відплату за гріх. Вони в модифікованій формі становлять основу змісту його міфу України.

Г. Грабович завершальним етапом міфу України вважає повісті «Старосвітські поміщики» та «Два Івани», за його початкову фазу бере «Тараса Бульбу», а за критичну вважає «Вій» та «Страшну помсту». Ми не будемо дискутувати питання щодо фаз міфу, позаяк поділ на фази залежить від вибраної дослідником основи такого поділу і це є його авторською позицією. Ми тут обстоюємо погляд, що Гоголь, як Шевченко, як кирило-методіївці, зазнав світоглядного впливу «Історії Русів», яка базувалася на міфі України як «втраченого раю». Але, згідно з Гоголем, народ України було позбавлено «золотого часу», самодостатності через гріх, і за це він несе покуту. Гріх і покута різною мірою присутні у всіх українських повістях Гоголя. Подібно до цього, у Квітчиних повістях присутній мотив відплати за гріх. Гріхом є відхід від установленого в народі закону співжиття і звернення за допомогою до «чорних» сил, які вособлює «чужий» світ – відьма, дідько Юдун, «хранцуз», «жид», «москаль», «циган» («Салдацький патрет», «Конотопська відьма», «От тобі і скарб», «Мертвецький великдень»).

У Гоголя кожна повість своєрідно виражає міф «втраченого раю». Так, у повісті «Вечір проти Івана Купала» в порівнянні з «Двома Іванами» та «Старосвітськими поміщиками» дещо змінені акценти міфу. Центральна постать повісті Петро, буцім з козацького роду, але не пам’ятає його, він без *б'атьківщини*, нічий, тому його називають Безрідним. Козак виродився в наймита й набув таких прикметних рис хлібороба, як потяг до багатства та заздрість. Такі поривання душі відкривають її для доступу диявола. Це символічно і стосується всього українського світу. Нечиста сила ж, як і в інтермедіях, полюбляє гуляти в шинку й цим робить його **непритомним.** Шинок був улюбленим місцем «бісівського чоловіка» Басаврюка, який мав собі за забаву зводити молоді душі зі світу. Він мав таку потужну «чорну силу», що навіть панотець Афанасій «насилу

ноги виніс», коли надумав був покарати його, «накласти церковне покаяння». У тому непритомному місці й опинився блудний син Петро в тяжку хвилину, бо його Пидорку мали віддати за багатого ляха. У шинку й продав Петро Басаврюкові душу за золото: «Диявол! – закричав Петро, – Давай його (*золото*. – Авт.). На все готовий». Знаменно, що мотив продажу душі за золото і власну вигоду фігурує і в Квітки. У повісті «От тобі і скарб» чоловік чумацького роду Хома Масляк просить у дідька за золото взяти в нього душу. А сотник Забрьоха («Конотопська відьма») благає відьму: «Чи звелиш Конотоп спалити, так разом з чотирьох кінців і запалю; чи звелиш усю конотопську дітвору – що ви, відьми, не любите – так за один день усіх до єдиного і потрощу…»[468]. І в Гоголя, і В Квітки деформація українського світу на рівні індивіда виражена як *буттєвий блуд* – прагнення поміняти свою самодостатність на вигоду чи золото. У повісті Гоголя «Вечір проти Івана Купала» золото затьмарило Петрові розум, а заздрість штовхнула на страшний злочин – вбивство дитини: «як божевільний ухопився він за ніж, і безневинна кров бризнула йому межи очі»[469]. Тут міф розкриває зміст українського гріха – вбивство. Його тяжкість полягає в тому, що воно підтинає коріння козацькому роду, яким є діти, отже позбавляє продовження роду як народу. У масштабі України вбивство дитини символізує розрив між наступними ґенераціями у національному самовідтворенні, а відтак смерть козацького на-**роду** і народження нової ґенерації – **безрідних**, національно непритомних.

Повість «Зачароване місце» Гоголь вибудовує у формі народної оповіді, яка свідчить, що в українському світі, окрім Божої волі, ще й діє зла воля, здолати яку людина не здатна: «Захоче обмарити диявольська сила, то обмарить. Їй–Богу обмарить»[470]. Друге свідчення проголошує, що зла сила може активізуватися не скрізь, а лише в проклятому місці. У повісті «Вечір проти Івана Купала» це заболотнене глухе місце з папороттю, що цвіте лише в купальську ніч, а в «Зачарованому місці» воно видається звичайною грядкою на баштані хлібороба. Примітні ці місця тим, що заводять людину в блуд і є місцем тяжкого злочину.

[468] *Квітка-Основ'яненко Г.* Конотопська відьма // Зібрання творів: У 7 т.– К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 164.
[469] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 104.
[470] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т… – С. 264.

Цей злочин завжди вмотивований людською слабістю до багатства й замішаний на заздрощах. Прокляте «зачароване місце» знамените тим, що на ньому «ніколи не було нічого путнього», все вироджується. Засадять як слід, а зійде щось таке, що й не добереш у ньому толку: кавун не кавун, гарбуз не гарбуз, огірок не огірок... чорт знає, що таке!»[471]. Отак у всій Україні, згідно з Гоголем, колись було і козацтво, і «життя було хороше», але зникло, ніби й не було. Так само невідомо як і чому зникли в «Зачарованому місці» такі «хороші бувалі люди» як «Болячка... Крутотрищенко! і Печериця! і Ковельок! і Стецько!»[472].

Найбільш знаковою частиною українською світу щодо виразу внутрішніх структур національного життя у Гоголя є «Сорочинський ярмарок», де події розгортаються навколо теми прокляття та його невід'ємного елементу – страху. Звернення до стихії ярмарку дозволило Гоголю змішати між собою два різнопланові зрізи дійсності: карнавально-святковий та буденно-практичний. Таке змішування виявило, окрім реального, ще й ірреальний вимір дійсності, позаяк ярмарковий (карнавальний) порядок дозволяє переставляти місцями бігуни (полюси) в звичній структурованості українського світу. Аби його побачити, необхідно зануритись у специфіку ярмаркового світу. Він є неймовірним безладом і гармонією водночас. Тут люди, речі, тварини, природа, чорт – все разом становить неймовірну строкатість, динаміку, гамір і цілість. За допомогою образу чорта Гоголь виводить на поверхню дійсності її ірреальний вимір. Квітка, вводячи у свою повість образ відьми, яка репрезентує «чужий» світ, оголює деформованість українського світу, його внутрішню ущербність. У Гоголя, окрім того, чорт символізує наявність у дійсності ірраціональної *первісної* сили, що здійснює раціонально невмотивований перебіг подій. Безумовно, чорт символізує і чужий щодо України світ. «Чужий» і чорт є речі взаємозамінювані, а часом тотожні: «коли чорт та москаль що-небудь украдуть, то тільки ти й бачив»[473]. Утотожнення чорта і «чужого» спостерігаємо в «Сорочинському ярмарку», де дивні речі з «червоною свиткою» або свинячою головою та рохканням

[471] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т... – С. 270.
[472] Там само. – С. 265.
[473] Там само. – С. 144.

відбуваються чи то зі штукарства цигана, а чи то чорта, та головне, що ніхто не добере, де правда. Раціонально невмотивовані події в повістях видобувають зі сфери несвідомого колективне почуття провини у формі переживання нічим неспричиненого страху, наприклад, у низці епізодів «Сорочинського ярмарку», як і в цьому: «Почувся якийсь неясний звук». Тобто, у дійсності нічого не сталося. Але ***всім*** здалося, що звук скидався на свиняче рохкання: «Всі зблідли...» «Що?» – промовив злякано Черевик. «Нічого!..» – відповів кум, трясучись усім тілом. «Га!..» – обізвався один із гостей. «Ти сказав...» – «Ні!» – «Що ж воно рохнуло?» – «Бог знає, чого ми переполохались! Нікого нема!» «Всі злякано стали озиратись навколо й почали нишпорити по кутках» [474]. Колективний психічний стан страху художньо подано як доконаний факт виродження козацтва з його субстанційною цінністю, якою завжди була мужність. Для українців, за Гоголем, є самозрозумілим, що козацтво являло колись у минулому підвалину самодостатності України, її силу і славу. І це досить яскраво виписано в повісті «Тарас Бульба». То було колись. У «Сорочинському ярмарку» як народній оповіді в статус факту, що сприймаються як правдиві свідчення (це функція оповіді), підносяться репліки та висловлювання персонажів. Слова Хіврі констатують повну деґрадацію колишнього козацтва: «Ех ви, баби, баби! Промовила вона голосно: «чи вам козакувати й бути чоловіками! Вам би веретено в руки, та й посадити за гребінь...»[475]. Отже, занепад українського світу відбувся через зміну місця його структурних елементів: верх (козацтво) зайняв місце низу (жіноцтва, хліборобів). Якщо природно «верх» підпорядковує собі «низ», то тепер в українському світі усе навпаки. Це порушення порядку українського життя Гоголь передає загострено глузливо: «Жах скував усіх, хто був у хаті. Кум з роззявленим ротом скам’янів, очі його витріщались, начебто хотіли вистрілити; розчепірені пальці нерухомо застигли в повітрі»... Він «виведений із скам’яніння другим переляком, поліз, корчачись, під пелену своєї дружини»[476]. Тут хата з ознакою «**непритомності**» є означником усієї України, так само, як і

[474] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т...– С. 83–84.
[475] Там само.– С. 84.
[476] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т... – С. 85.

«сорочинський ярмарок».

У Квітки символом непритомності України є «славне сотенне містечко Конотоп», бо вгніздилася там темна чортяча сила, в якої тепер уся влада: «Не імать нині власті над нею ніхто», – переконаний пан сотенний писар: «І дана їй власть на усьому лиці земному і чакловати, і обаяти, і глумитися цілоє урем'є»[477]. За Квіткою, нінащо перевівся український світ, став для українця блудним місцем, бо, дивись, той «шморгнув у дворяни», той уступив у московську віру «та, як той Юда, узявсь держать і Липці, і другії слободи на московський лад; і вже в них не шинок зоветься, а кабак, і там вже уся московська натура, і там усе москаль наголо, як у Туреччині турки»[478]. Але всім *блудникам*, і тим, хто поласився на чортячий напій (горілку), що й «химери погнав», і всім здирникам, хапугам, і перекинчикам уготовано місце в пеклі, і тим письменним, «що попаде книжку б то і добреньку, засвідчує верховний дідько, так як вона не по-вашому написана, так він її і перепише по-вашому; а не вміючи не тільки чужого язику, та гаразд і свого, та так наварняка, що з доброї книжки, хоч її покинь овсі», і тим, хто напише книжку «та немає в ній ні ладу, ні переладу»[479] – усім є достойна кара.

Гоголь, наголошуючи на порушенні структури українського світу, звертається до промовистого епізоду в «Сорочинському ярмарку». Циган, освітлюючи дорогу, скрикнув: «Стій. Тут лежить щось; світи-но сюди!» Тут підійшло до них ще кілька чоловік. «Що лежить, Власе?» – «Та начебто двоє людей: один зверху, другий знизу; котрий з них чорт, я вже не розберу?» – «А хто зверху?» – «Баба!» – «Ну от це вже і є чорт» – «Баба вилізла на чоловіка; ну певно ця баба знає, як їздити!»[480]. Зміна взаємозалежностей елементів у структурі українського життя – це, згідно з повістями Гоголя, прояв нечистої сили. Її наявність – свідчення кари, що впала на Україну. На наш погляд, Гоголь надзвичайно гостро переживає долю України, часто огортаючи свою оповідь невимушеним народним гумором, під яким ховається порожнеча і розпач. Скрізь в Україні панує нечиста сила і виявляє себе як відхід від природного стану подій,

[477] *Квітка-Основ'яненко Г.* Конотопська відьма // Зібрання творів: У 7 т.– К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 190.
[478] *Квітка-Основ'яненко Г.* Салдацький патрет // Там само. – С.9.
[479] *Квітка-Основ'яненко Г.* От тобі і скарб // Там само – С.210, 211.
[480] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 86.

звичаїв, традицій, одягу, поведінки тощо. За Гоголем, нечиста сила вособлює «чужий світ», і де вона встряне, «то жди стільки добра як від голодного москаля». «Чужий світ», майже як і в інтермедіях, символізують «циган», «москаль», «лях», «кримець», «турок», заморський напій, заморська їжа, вбрання тощо. Від усіх чужинців стільки ж добра, як «з чорта смальцю». Усе ж, так є далеко не завжди. За певних обставин той, хто був «чужий», постає як «інший» і сприймається не в якості «ворожого», а «інакшого». Наприклад, у повістях Гоголя «жид» є економічний визискувач і тому сприймається як «чужий». Одначе за певних життєвих обставин «жид» і «козак» дружні між собою. Так, Янкель не зраджує Тараса Бульбу, хоча за це мав би одержати грошову винагороду, а, навпаки, надає допомогу, коли той перебуває в скруті.

Важливе місце в розумінні українського світу в Гоголя посідає повість «Вій». Дослідники кінця XIX–XX ст., виокремлюючи її з решти українських повістей, розглядали її як самодостатній твір, а за предмет дослідження брали її фольклорні джерела. Це були М. Сумцов (Паралелі до повісті Гоголя «Вій» // Киевская Старина. – 1892. – 111), В. Милорадович (К вопросу об источниках «Вия» // Киевская Старина. 1896. – IX), В. Петров (Фольклорно-літературні джерела повісті М. В. Гоголя «Вій» // Українська рецепція Гоголя. – Київ, 2003). Усі вони наголошують на тому, що в сюжет повісті лягла поширена в різних європейських народів казка про смерть відьми. В. Петров завважує, що ці казки, мають принаймні, три редакції. У першій відьма гине, в другій залишається живою, у третій дівчина-відьма звільняється з-під влади нечистої сили й казка закінчується одруженням героя. Але В. Петров не ставить питання, чому в Гоголя гине і герой (жертва відьми), і дівчина-відьма. На наш погляд, по-перше, ці дослідники не аналізували українські повісті в символічно-знаковому вимірі, а, по-друге, не аналізували її як своєрідний український світ.

Повість «Вій» Г. Грабович вважає найскладнішим твором, що виявляється в «моторошній мішанині реальності й фантастики» та в «трансформації символів» і «великій кількості символічних рівнів»[481]. Проте, окрім загальної характеристики,

[481] *Грабович Г.* Гоголь і міф України // Сучасність. – 1994. – Жовтень. – Чис. 10. – С. 145.

Г. Грабович не вдається до аналізу «трансформації символів» та «символічних рівнів». Ми також наголошуємо на тому, що «Вій» – це образ-символ. До характерних особливостей Вія-персонажа слід віднести могутність і пов'язаність з хтонічним світом. Вій має спущені до землі повіки. Це означає, що Вій не сприймає земного світу, світ чужий йому. У нього демонічний погляд і залізне обличчя. В українській демонології поширеним персонажем, пов'язаним із «залізністю», є «залізна баба». Згідно з В. Войтовичем, деякі дослідники зближують Вія з індійським Богом вітру, війни та смерті Вайю. В Україні цей персонаж у різних модифікаціях як, наприклад, «Шолудивий Буняк», зустрічається в Галичині, Волині, Поділлі, центральній Україні[482]. У Гоголя він є центральним для всього згасаючого українського світу і символізує демонічну невідворотність зла, що впало на козацтво, яке виродилося в слабкодухих недоуків-гречкосіїв, яких репрезентує філософ Хома Брут.

Вій є означником найпотужнішої нечистої сили, яка час від часу підіймається з-під землі, руйнує, нищить міста і села та вбиває людей. У повісті «Страшна помста» виявляє себе безіменна руйнівна сила як наслідок тяжкого гріха, що лежить на всьому народі: «і затрусилася від нього вся земля. І багато поперекидалося скрізь хат. І багато подавило народу»[483]. Певно міфотворчість народна так закарбувала стихію землетрусу.

Аналізуючи «Вія», Грабович в його основу кладе опозицію, що її визначив сам Гоголь. Це протилежність між чоловічим та жіночим світом. Щоправда, Грабович додає ще наявну, як на його думку, дихотомію між містом та селом. Згідно з позицією Грабовича, «чоловіче–жіноче» виражає вертикальний зріз структури українського світу, а «місто–село» – горизонтальний. Саме тому він трактує Хому Брута як зайду в чужий до нього світ («село»), який його й губить. Ми вважаємо такий підхід досить спрощеним.

Щоб викласти своє бачення, звернемося до повісті. Так, уже в початку фабули закладено символічно-образну багатозначність. Здавалось би, йдеться про такий собі пересічний факт. Під час вакацій три бурсаки, що йшли на кондиції,

[482] *Войтович В.* Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – С 601–602.
[483] *Гоголь М.* В. Твори: В 3 т… – Т. І. – С. 234.

тобто шукати місця для навчання та підготовки дітей із заможних родин, *збочили з великої дороги*. «**Збочити з дороги**» – це один із ключових моментів повісті. Першим значенням цього смисло-образу буде – Україна збочила зі шляху освітньо-культурного розвитку, започаткованого ще Київо-Могилянською академією (її вособлюють бурсаки-недоуки). Друге значення – Україна зійшла з праведного шляху в історичному розвитку (втратила лицарський стан – козацтво). Третє значення – її сини стали блудними дітьми (служать «чужому світові»). У повісті збочили з дороги богослов Халява, філософ Хома Брут та ритор Тіберій Горобець. Їх назвиська вказують, з одного боку, націленість на високу науку та латину, а з другого, комічне поєднання в назвиськах підкресленої простонародності та вченої європейськости, простакуватість взаємин, увага до горілки підкреслюють їхню *недовченість*. Безумовно, в основі цього твору лежить міф України так само, як і в основі інших повістей. Щоб розкрити його значення, слід, на наше переконання, звернути увагу на спосіб викладу як цього твору, так і інших українських повістей. Його особливістю є занурення письменника в образи-символи української демонології. Автор змістовної передмови до книги «Українські замовляння»[484] М. Новикова вважає символи «Вечорів...» індивідуальними, відносно умовними, тоді як, мовляв, у пізнього Гоголя «символы «безусловны», их изображающий характер отходит на второй план. Вперед же выдвигается их «существование»[485]. Дослідниця абстрагується від того, що символи «Повістей» не просто «художні», а, передовсім, «культуро-духовні» і виражають у раннього Гоголя **український світ,** тоді як у пізнього вони є символами християнського життєбачення взагалі. Наприклад, до символу ночі звертаються як європейські, так і українські романтики, позаяк уже давні космогонії, зазначає Ф. Шлеґель, навчали «що ніч є матір'ю всіх речей» і для кожної окремої людини світ «утворюється з первісного хаосу через любов і ненависть, через симпатію і антипатію»[486]. За Гоголем, ніч ховає таємницю нашого існування; його український світ відслоняє запону від чарів життя, що

[484] *Новикова М*. Прасвіт українських замовлянь. Коментар // Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993. – С. 7–29.
[485] *Новикова М., Шама И.*«Символика позднего Гоголя» // Гоголезнавчі студії.– Ніжин, 1997. – Вип. 2. – С. 25.
[486] Українські інтермедії XVII–XVIII ст. – К.: Вид-во АН УРСР, 1960. – С. 167.

своєрідно виявляють себе в українській ночі.

Важливу роль відіграє такий символ українського світу в повістях Гоголя та Квітки як «горілка». І в Гоголя, і в Квітки-Основ'яненка, і в інтермедіях вона є чортячим напоєм. Її багато в місцях, де розкошує чорт, – це шинок та корчма.

Досить часто у центрі уваги повістей Гоголя опиняється танець. (Як ми зазначали вище, символ танцю також використовує в своїй поезії Шевченко). Танець має в собі два цілком протилежні значення. Перше – це образ єднання людини з небом і землею. Колективний танець символізує життєвий порив спільноти, її самодостатність і силу. Оберненого значення танець набуває у сфері несвідомого – снах. Тут він попереджає людину про лихо. У повістях передвісником лиха є індивідуальний танець. У танці присутні як реальність, так і ірреальне, яке невимовне, але інтуїтивно зрозуміле для оточення. Танець Хоми Брута є зовнішнім виразом *буттєвого блуду*, тому не запалює інших, він не є танцем життя. Ось чому байдуже дивиться на цей відчайдушний і довготривалий танець дворова челядь, аж доки їй не урвався терпець. А тоді, сплюнувши і сказавши: «еге, як довго танцює чоловік», порозходилася геть. Теж саме виражає і танець чаклуна у «Страшній помсті», який викликав у дітей переполох: вони вчули в ньому присутність нечистої сили. Це стосується і танцю причинної Катерини, який підкреслює її непритомність: вона ледь пересовувала ноги, а їй здавалося, що танцює горлицю. Танець передував її смерті. Центральним символом усіх повістей є «**непритомне місце»**, яке стало оселею для «водила», тобто нечистого духу, що вводить людей у блуд. «Блуд» є надзвичайно важливим символом українських повістей. У повісті «Зачароване місце» впадає у блуд дід, у повісті «Вечір проти Івана Купала» – Петро, у повісті «Ніч перед Різдвом» – Черевик , у «Вії» – Хома Брут. У «Вії» Гоголь українізує міф про блудного сина. За св. Лукою блудний син «пропав – і знайшовся!»[487] (Лк 15: 32). Тут «знайшовся» асоціюється з «воскрес», бо ніби возродився, став іншим. За Гоголем, мертвий не може ожити: «пропав» – це печать на ньому і нічим цьому не зарадиш. «Блудний син» Хома Брут, як і Петро Безрідний, не можуть повернутися

[487] Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту (із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладено). – Б.м., Б.в., Б.р. – 1523 с.

до свого роду, бо ні той, ні той не знають своєї родини. У цьому специфіка їхнього блуду, хоча Брут ніби й намагається не втратити те, що пов'язує його з козацьким родом: я – козак, переконує він себе, а, отже, мусить мати козацьку чесноту – мужність. Якщо в класичній інтермедії вченість козака, знання латини підкреслює його шляхетність, є такою чеснотою, яка ставить його на один рівень зі вченим німцем та ляхом, то в Гоголя «свідчення» бабусі-відьми з хутора спрямовані на пониження рівня освіченості спудеїв: «Я знаю цих філософів і богословів. Як почнеш таких п'яниць пускати, то й двору скоро не буде»[488]. Опинившись у «непритомному місці», Хома невдовзі відчув на собі зміну в структурі світу: звичний порядок, що виражений опозицією «верх–низ», ураз змінився на протилежний. Реальне постало ірреальним: він зрозумів, що його осідлала відьма. Але з часом зібрався з духом, почав говорити молитви і зрозумів, що сили відьми ослабли, вона опустилась на землю. Брут скочив їй на спину, схопив з дороги дрюка й почав щосили її лупцювати. Здавалось би звична структура світу знову відновлена. Але відьма зненацька впала на землю і він перед собою побачив красуню з розкошланою косою й довгими, як стріла, віями. Ірреальне обернулося на дивовижну реальність, від якої в нього прокинулося непереборне бажання втікати. Хвилювання від захоплення красою чи незрозумілий страх вдихнув йому сили до втечі. Інверсія реального та ірреального світів у «Вії» втілена у формі обернення баби-відьми на красуню і навпаки. З цього приводу О. Скромецький робить припущення, що, буцім, в образі старої бабусі автор втілив ідею народної душі, яка живе і з часом здатна помолодіти: «Він (Хома) подивився їй в очі: світанок загорявся, і блищали вдалині золоті глави київських церков»[489]. Куди поглянув філософ? – На її лице, очі, але побачив схід сонця і золоті бані Києва – він побачив Україну. На наш підхід, ця краса **вдалині** є образом-символом колишнього **автентичного** обличчя України, коли та була ще не заполонена диявольською чорною силою, чужим світом. У Гоголя як красива Україна обернена в бездиханну руїну, де панує «чужий світ» і чорна диявольська сила, так красуня-сотниківна є дівчиною, але водночас вона відьма,

[488] *Гоголь М. В*. Твори: В 3 т.– К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 420.
[489] *Гоголь М. В*. Твори: В 3 т... – С. 423.

для якої *своїм* став диявольський світ. Отож, і Хома Брут лише ніби козак. Він втратив основну якість, що ріднить його з козацьким родом – мужність. Так само несправжніми є козаки, що конвоюють його до непритомного хутора, адже всі вони залежні від диявола. Підтвердження цього – панування над ними невидимої чорної сили, яка змушує їх завертати в кожний шинок, що трапляється по дорозі – улюблене місце розваг диявола. У шинку Хома надумав позбавитися від своїх опікунів втечею. Але раптом відчув, що диявольська сила не дає йому здійснити намір, його не слухаються власні ноги. А на хуторі невідома сила не давала йому відвести погляд від мертвої красуні з рисами обличчя незвичайної й гармонійної вроди, з вустами-рубінами, готовими ось-ось усміхнутися. І в цих самих вустах він угледів щось страшенно проймаюче і відчув у цю мить, що душа його почала якось хворобливо щеміти, «как будто бы вдруг среди вихря веселья и закружившейся толпы запел кто-нибудь песню об угнетенном народе»[490]. Подивимося на ситуацію пильніше. Підкреслимо, що красуня і відьма є одна й та сама особа, а філософ – воднораз жертва відьми і вбивця красуні. Між ним і обома іпостасями відьми-красуні прописаний непояснювальний зв'язок. «Він знає...»[491], – сказала вона перед смертю, бажаючи щоб той відмолював три ночі її гріхи. Цей зв'язок є внутрішньою єдністю його козацької натури та України, символом якої в повісті є красуня-сотниківна. Саме тому в її майже надприродній красі козацькою стороною своєї душі філософ-козак вчув **голос пригнобленого народу.** Проте, Хома Брут, як і відьма-красуня, живе в двох іпостасях. Його першою іпостассю є безрідний, недовчений гречкосій-страхополох, який, дивлячись на безкраю далечінь своєї батьківщини, думає про її плодючу землю: вона може дати силу-силенну фруктів, їх можна посушити й продати до міста, а найліпше вигнати горілку, бо горілку з фруктів не зрівняти ні з чим. Нагадаємо, що в українській демонології вона є чортячим напоєм. У своїй другій іпостасі він козак, але втратив козацький рід і тепер **безрідний,** однак прагне переконати себе, що ні перед чим немає страху, навіть перед диявольською силою, його душа в захопленні від краси та просторів своєї України. Ця дихотомія вказує на причину внутрішнього

[490] *Гоголь Н.. В.* Сочинения: В 7-и т.– М.: Изд-во «Художественной литературы», 1967. – Т. 2. – С. 186.
[491] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т.– К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. –Т. 1. – С. 431.

перероджeння Хоми Брута з козака в гречкосія, яка відтворює порушення природної структури українського світу. Насправді з'ясовується, що він не безстрашний козак, а полохливий гречкосій з печаттю чорної сили, яка манить його диявольським зіллям – горілкою. Він як несправжній козак, як і відьма-сотниківна – образ-символ несправжньої України, приречені на смерть. Хомі нема до кого повертатися, бо він позбавлений сили роду, яка б надихала його на мужність, а відтак – на боротьбу. Він не козак: пропав «тому, що побоявся»[492] – виголосив вирок Тіберій Горобець, який уже став філософом. У повісті внутрішня роздвоєність сотниківни та філософа прочитується як внутрішня дихотомія України, яка тепер лежить мертвою красунею, бо за життя взяла на себе гріх, впустивши у свій світ чорну диявольську силу – «чужий світ».

У повісті «Страшна помста» реальне та ірреальне також перебувають у точці збігу. Реальні події і міф тут сприймаються як єдине ціле. Дійсні події не мають статусу самодостатності, а радше є фактологізацією міфу. Це відчутно вже на початку повісті – події випадають, не вписуються у звичний усталений порядок перебігу життя. Ми довідуємося, що чомусь не приїхав на весілля до осавула Горобця батько дружини Данила Борульбаша, який двадцять один рік десь пропадав безвісти. Аж раптом на весіллі з'явився козак, викликавши переполох у дітей, і від нього враз поточився народ. Це у повісті ознака того, що на перебіг подій чинить вплив ірреальне. Так, під дією святої ікони той козак обернувся на старого діда, й усі впізнали в ньому чаклуна. Повість фіксує увагу на факті, що перевтілення стосується «чужого» щодо українського світу. Процедура обернення застосована для впізнавання в «іншому» «чужого». Цю процедуру успішно застосував З. Фройд для витлумачення снів та інтерпретації міфів, зокрема, образу Прометея. Прометей приніс людям вогонь, який люди сприйняли як благо. Появу ж чаклуна народ сприйняв як знамення, що провіщає лихо. Для українського світу, згідно з Гоголем, властива дихотомія двох первнів. Один є втіленням абсолютної краси, добра, гармонії: «Любо глянути з середини Дніпра на високі

[492] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т...– С. 450.

гори, на широкі луги, на зелені ліси!..»[493]. Другий, впочаткований диявольською силою, «чужим світом», є джерелом розбрату, хаосу, зради, потворності, лиха: «Не так страшно, що чаклун, …як страшно те, що він лихий гість»[494]. Спочатку ірреальне висить над реальністю, як гроза в повітрі, її ще немає, але вже всі відчувають її присутність. Так і лихо – невідомо лише в якому місці і на кого воно впаде.

В українських повістях символом, що спричинює заздрість і стає джерелом гріха, є золото («добро»). У «Страшній помсті» Гоголь вставляє його в кінці повісті в оповідь старого бандуриста як структурний елемент міфу України. Присутній у повісті і символ «прокляте місце». Це цвинтар, де з-під хрестів один по одному встають мерці з одним і тим самим криком: «Душно!». Там лежать грішники, що скоїли страшні злочини. Так тисне на їхні душі тяжкий гріх. Цвинтар – символ царства українських «мертвих душ», що за свій гріх не матимуть спокою повіки. Символ дитини, як і в повісті «Вечір проти Івана Купала», є означником майбутнього України, якого вона не має: «Ти виростай, виростай на забаву! / Козацтву на славу, / Вороженькам на розправу»,[495] – люляє свою дитину Катерина, не відаючи про її скору загибель. У Гоголя, як і в Шевченка, дівчина, жінка, що має трагічну долю, символізує Україну. У «Страшній помсті» – це дружина пана Данила – Катерина, її доля напередвизначена, вона помирає від руки власного батька-псевдокозака, вона не має захисту від чорної сили, яку вособлює її батько. «Козаки! Козаки! Де честь і слава ваша. Лежить честь і слава ваша, склепивши очі на сирій землі»[496]. Джерелом гріха Катерини стають її чесноти: душевна чистота, доброта, віра в людей, врода, краса як предмет зваби для чаклуна. Чаклун – символ первісного гріха України, він з поріддя тих козаків, що продали сатані свої душі, зрадивши батьківщину, і, водночас, він – батько Катерини і її кат. Він символізує приреченість козацтва і занепад України як її непритомність. Правдивому козакові Данилу вдається посадити його в підземний склеп за змову з ворогами

[493] Там само. – С. 200.
[494] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т... – С. 199.
[495] Там само. – С. 203.
[496] Там само. – С. 223.

продати «український народ і попалити християнські церкви»[497]. Але Катерина звільняє батька-чаклуна, повіривши, що він розкаявся і піде замолювати гріхи в монастир. Як і Україна, Катерина довірила свою долю тим, у кого «не козацьке серце». (Згадаймо також Шевченкову «Катерину»). Про «не козацьке серце» чаклуна свідчать його дивна поведінка і звички: не любить галушок і свинини, не п'є меду, а п'є «чорну воду» (каву) замість горілки. На відміну від нечистої сили, виведеної в інших повістях, чаклун не вживає цього диявольського зілля. За Гоголем, горілкою по корчмах та шинках зманюєь до пекла людські душі дрібна нечиста сила в образі чортів. Цю силу козак часом здатний здурити, здолати, як це робить Вакула чи Хома Брут. Але долею філософа переймалися не ординарні чорти, а значно добірніша диявольська сила, адже його вбиває сам Вій. Добірна чорна сила опікується і чаклуном. Свідченням цього є те, що «у кімнаті й свічки немає, а все світиться», «по стінах чудні знаки. Висить зброя, та все дивна: такої не носять ні турки, ні кримці, ні ляхи, ні християни, ні славний народ шведський»[498]. Завважимо, що в повісті народ шведський як «інший» не є чужий, цим вказує Гоголь на традиційно дружні взаємини козаків зі шведами. Ще чаклун здатний викликати зі сплячих людей їхні душі. Найстрашніше те, що він несе в собі первісний гріх, що впав на Україну, він сіє зло й не знає, навіщо це робить. Невідомо чому йому хотілося «увесь світ витоптати конем своїм, узяти всю землю від Києва до Галича з людьми, з усім і потопити її в Чорному морі»[499]. Разом із диявольською силою в ньому присутній і пекельний страх, якого він не може позбутися, від прагнення уникнути неминучої відплати за скоєне. Навіть святі місця Києва йому не допомагають позбутися цього страху: «святі букви в книзі налилися кров'ю, ще ніколи в світі не було такого грішника»[500]. (Принагідно зазначимо: якщо Гоголь акцентує увагу на блудові **живих** персонажів, то Шевченко на блудові **душ** тих, хто зрадив український світ. Вони не матимуть спокою й не втраплять до раю, аж до часу поки не зникне український світ: «…так

[497] Там само. – С. 216.
[498] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т… – Т. 1. – С. 211.
[499] Там само. – С. 233.
[500] Там само. – С. 232.

сказав Петрові Бог: «Тойді у рай їх повпускаєш, / Як все москаль позабирає…»[501]. Це той, хто «їхав у Переяслав Москві присягати», ті що служили й годили Петру – «цареві московському», ті, що прислужували й вихваляли Катерину ІІ). У Шевченка і Гоголя причиною блуду є втрата національної ідентичності. Зрада своїй природі, що виражена в українських повістях через страх, штовхає людину в блуд. Страх, який водить чаклуна у блуді, спрямовує його до проклятого місця в Карпатах, того, де його давній предок згубив побратима-козака та безневинну душу дитини. Тут на нього чекає відплата від величного, але мертвого лицаря, жертви первісного злочину. Характерно, що лицар робить непритомним чаклуна своїм сміхом: «Як грім розсипався дикий сміх по горах і залунав у серці чаклуна, потрясши все, що було в середині його»[502]. Також і в українських повістях Гоголя на рівні несвідомого сміх спрямований на те, щоб він «страшно відбився» у «мертвих душах» українців і змусив їх опритомніти.

Так само як на Україні лежить чорна печать руїни й забуття, так трагічно закінчується життя і українських персонажів Гоголя, і його особисте. Його герої борються зі злою силою, але всі їх зусилля пропадають марно, їх втягує в себе чорна безодня неправедних вчинків. На героях лежить прокляття і Божа кара. Хому Брута не рятує ні святе коло, ні Святе письмо, ні хрест. Фатальний антихрист Басаврюк перебуває у Петрові («Вечір проти Івана Купала»), і той змушений каратися, згадуючи свій страшний гріх. Легенда зі «Страшної помсти» про двох побратимів-козаків є ключем до розгадки розколеного навпіл українського світу та внутрішнього світу Гоголя, до розуміння як його особистої трагедії, так і трагедії свого народу. Легенда зі «Страшної помсти» – український варіант біблійної оповіді про вбивство Авеля Каїном й страшне покарання, накладене Богом на його рід. Ця оповідь, згідно з міфом Гоголя, є матрицею, що закладена в українському роді й визначає собою весь подальший розвиток народу. Його історія є реалізацією, здійсненням цієї оповіді. Козак Петро вбиває побратима Івана, чорно заздрячи його вдачі й таланту. Легенда зі «Страшної помсти» внаочнює й деталізує універсальний біблійний текст: «Ти проклятий від

[501] *Шевченко Т.* Великий льох // Шевченко Т. Кобзар... – С. 214.
[502] *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т... – Т. 1. – С. 233.

землі, що розкрила уста свої, щоб прийняти кров твого брата з твоєї руки» (Бт. 4:11)[503]. Петро («Вечір проти Івана Купала») продає Басаврюкові душу за золото. Історія України має немало прикладів такого братовбивства і зради інтересів України за «добро», маєтності, чини та великодержавні посади. Та до цього злочину додається у стократ тяжчий – вбивство дітей. Це символ втрати нацією майбутнього. «Людина без чесного роду й потомства – як хлібне зерно, кинуте в землю і загибле марно в землі. Сходу немає – ніхто не знатиме, що кинуте було насіння. Зроби ж, Боже, так, щоб усе потомство його не мало на землі щастя»[504].

Якщо в Шевченковому «Кобзарі» життя інтерпретоване через межові категорії буття у матриці світосприйняття «народження–зростання–смерть–воскресіння» й інверсія персонажів здійснюється як утвердження цього циклу, то в українських повістях Гоголя відсутній останній елемент у структурі цієї матриці. Цикл життя обривається на смерті. У «Страшній помсті» гине козак Данило, що символізує здоров'я українського світу, вбита його дитина – символ тривалості українського світу, зарізана дружина Катерина – символ впорядкованості українського світу.

Негаразди в соціальному світі стають згубними як для України, так і для мікрокосму окремої людської одиниці, бо «чорна» половина душі бере гору над «світлою». І сам Гоголь не уникнув долі роздвоєної душі. Золото слави й загального визнання взяли гору над українською частиною його душі. Бо українська справа, окрім особистих неприємностей від самодержавства, не могла дати ані слави, ані чинів у Російській державі. «Тепер Гоголь, – пише С. Єфремов, – живе здебільшого за кордоном, і здалека Україна і Московщина зливаються в ту абстрактну Русь, до якої обертається поет з підігріто патріотичними, надмірно-піднесеними риторичними покликами»[505].

Гоголь відходить від українства і робить наголос на моральному самовдосконаленні кожної людини зокрема: «Робіть кожний своє діло, молячися в тиші»[506].

---

[503] Біблія…
[504] *Гоголь М. В*. Твори: В 3 т… – Т. 1. – С. 237.
[505] *Єфремов С.* Між двома душами: Микола Гоголь. – К.: Б.в.,1909. – С. 18.
[506] *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 14-и т. – М., 1986. – Т. XIII. – С. 424..

Але російське суспільство надто недосконале і хворе, щоб кожний вдосконалювався у такий спосіб. Гоголь з'ясовує для себе, що воно заселене людьми з «мертвими душами». За допомогою гіркого сміху та іронії він хоче вказати російському суспільству на його мертву душу, бо вважає, що, як тільки воно це усвідомить, тоді може прийти до морального самовдосконалення. Але зцілити російське суспільство Гоголю не судилося, незважаючи на колосальний успіх першої частини «Мертвих душ». Подальша робота над твором стала посутньо і роз'язкою його особистої драми. На думку С. Єфремова, цьому причиною стала для письменника його власна національна непритомність: «позбувшись малоросіянизму, Гоголь перестав бути Гоголем, у ньому вмер дійсно великий письменник. Його останні твори – то тільки попіл з того, чим колись жив письменник, то недогарки його переполовиненої істоти»[507].

* * *

- У підсумок аналізу зазначимо, що в українофільський період творчості Гоголь обстоює самобутність українського народу, його культури та історичної долі і пробує визначити її внутрішні виміри. Ці виміри він передає, вдаючись до опозицій, що є означником вертикальної структури українського світу:: «чоловічий світ»–«жіночий світ», «козацький триб життя–хліборобський». Чоловічий світ є означенням мужності, сили, порядку, свободи, честі, тоді як жіночий – ніжності, мрійливості, тужливості, кохання. Козацький спосіб життя означає дух лицарства, честі, звитяги, слави; хліборобський стверджує себе господарською впорядкованістю, достатком, затишком. В українських повістях Гоголя вони мають ознаки ворожого протистояння, виражаючи первісні засади внутрішньої дисгармонії українського світу. Г. Квітка-Основ'яненко описує український світ, протиставляючи його «чужому», котрий спричинився до переродження козака в хлібороба.
- У роботі над повістями Гоголь і Квітка для зображення українського життя звертаються до літературно-художнього прийому комічних ситуацій,

[507] *Єфремов С.* Між двома душами: Микола Гоголь. – К.: Б.в., 1909. – С. 29.

застосовуваних в українських інтермедіях XVII–XVIII ст., і запозичують класичні персонажі інтермедій («москаль», «лях», «циган», «чорт», «козак», «селянин», «жид») для власної інтерпретації українського світу. Виклад повістей російською мовою у М. Гоголя також є засобом протиставлення російського світобачення як чужого українському світові, позаяк він майстерно вмонтовує в оповідь численні українські слова, підкреслюючи цим, що українці є самобутньою нацією зі своєю мовою, усталеними традиціями, своєрідною культурою, способом життя та світобачення. Своє зображення українського світу він передає через використання мандрівних міфів про «втрачений рай», «блудного сина», братовбивство й відплату за гріх. Вони в модифікованій формі становлять основу змісту його міфу України.

- У розкритті змісту українського світу Гоголь і Квітка вдаються до прийому «сократичної іронії». У ній, за висловлюванням Ф. Шлеґеля, «все має бути жартом і все – серйозним, все простацьки щирим і все глибоко удаваним». Цей прийом будить у читача почуття непереборної суперечності між умовним і безумовним, повиннісним і необхідним, безумовним і зумовленим, правдою і фальшю, простацьким і піднесеним в українському світі.

- Входження в смисли українського світу письменники здійснюють в образно-символічній формі шляхом проникнення в його структуру. М. Гоголь у структурі українського світу розрізняє два зрізи: вертикальний і горизонтальний. Вертикальний зріз розглядає через опозиції «верх–низ», де «низ» вособлює жіночу частину світу і є відповідником хліборобської культури. Цей структурний елемент здійснює упорядковуючу, гармонізуючу функцію в українському світі, його репрезентують хлібороби. «Низ» природно має бути підпорядкований «верхові», який вособлює чоловіча частина світу, що відповідає войовничому первню в спільноті. Він репрезентований у спільноті лицарством, козацтвом і здійснює творчу, будівничу, оборонну функцію, забезпечуючи цілісність українського світу («Тарас Бульба»). Горизонтальна структура в обох письменників виражена опозиціями «ми–вони», «свій–чужий». «Збої» в сфері особистісної ідентифікації в українському світі відбуваються через зсуви його

структурних елементів з їх природного місця на місця, невластиві їхній природі. За Гоголем, «низ» прагне посісти невластиве йому в соціальній структурі місце «верху». У горизонтальному зрізі структури українського світу повістей Гоголя і Квітки «інший» прагне вбрати на себе личину «свого», хоча за своєю природою він «чужий» українському світові. Такі «зсуви» в соціальній структурі стали фатальними для існування українського світу як цілісної самодостатньої системи.

- Спільним для поезії Т. Шевченка, повістей Г. Квітки та М. Гоголя є художньо-образа інтерпретація занепаду українського світу: внаслідок зміни місця елементів горизонтальної структури, де «чужий» посів місце «свого», відбувається деформація вертикальної структури національного космосу (заміна свого життєвого порядку чужим), що веде до руйнування українського світу.

2.6. Дискурс галицько-української самодостатності: «Руська трійця»

Для розкриття дискурсу української ідентичності в Галичині джерельною базою стали праці діячів «Руської трійці», діяльність І. Могильницького, Й. Лозинського, праці І. Франка, що досліджують цей період, М. Возняка, О. Маковея, М. Тершаковця. В аналізі світоглядних позицій і поглядів представників українсько-галицької інтелігенції ми виокремлюємо такі праці, як книга Г. Гербільського «Розвиток прогресивних ідей в Галичині у першій половині XIX ст. (до 1848 р.)» (Львів, 1964). Автор розглядає, щоправда, з огляду на час, з позиції марксистсько-ленінської ідеології, окрім діячів «Руської трійці», діяльність таких видних постатей Галичини, як І. Могильницький, Й. Левицький, Й. Лозинський та ін. Книга підіймає болючі для галицьких українців теми літературної мови, стану освіти, місця і ролі інтеліґенції в спільноті. Цікавою є книга Р. Кирчіва «Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці» (Київ, 1990), де автор розглядає діяльність «Руської трійці» у контексті тогочасного культурного життя Європи. Їхні праці в галузі літератури, історіографії, фольклористики, етнографії, завважує автор, ідуть у річищі досліджень слов'янських науково-літературних осередків у Львові, Москві, Києві, Празі, Будапешті, Кракові, Відні, з якими «Руська трійця» підтримувала тісні контакти. Помітне місце у висвітленні сучасних підходів, дослідженні на основі нових джерел, маловідомих і раніше невідомих фактів у діяльності «Руської трійці» посіла серія «Шашкевичіана» (1996 р. – Вип. 1–2; 2000 р. – Вип. 3–4.). Добре враження справило дослідження польського автора Яна Козіка «Український національний рух у Галичині в роках 1830–1848» як з огляду на джерельну базу, якою він послуговувався, так і аналізу проблем, що постали перед «Руською трійцею». Цікавою є і праця польського науковця В. Мокрого «Література і філософсько-релігійна думка українського романтизму», де «Руська трійця» постає складовою національного руху в Україні. Це, насамперед, питання соціально-політичної програми українців у Галичині, мовно-літературної

концепції, програми просвіти народу, питання місця України в слов'янському світі, питання національної самосвідомості галицьких українців.

У творчості та діяльності «Руської трійці» для нас важливо, у який спосіб і наскільки дієво вона обстоює право народу бути самодостатньою нацією та наскільки ефективно вона доводить до свідомості галицьких українців, що вони невід'ємна частина народу, який заселяє територію по обидва боки Дніпра.

Торкаючись питання національної ідентичності, завважмо, що, позаяк офіційні назви українців, які населяли Галичину і були під владою Габсбургів – русини, руські, і ці назви широко використовували в письменстві Галичини, тому терміни «русин», «руський» вживатимемо як синоніми до терміна «галицький українець» і будемо надалі застосовувати також похідні від цих термінів. Питання національної самодостатності народу невіддільне від наявності в нації свідомої культурно-історичної причетності до власного народу та його мови. Перехід європейської інтеліґенції в літературі з латини на мову народу став початком національного самоусвідомлення народів західної Європи. Підросійська Україна аналогічний перехід з російської на українську народну мову започаткувала виходом у світ у 1798 р. «Енеїди» І. Котляревського.

Якщо характеризувати стан етнічної самосвідомості галицьких українців з другої половини XVIII ст. по 30-тий рік XIX ст. на основі наявності власної інтеліґенції та проникнення народної мови в літературну, то картина буде вельми невтішною. Інтеліґенції у світському розумінні в Галичині на той період просто не було. З цього приводу І. Франко завважує: «Говорити про інтеліґенцію перед скасуванням панщини у нас, то значить говорити про духовенство, бо ніякої другої інтеліґенції в нас не було»[508]. Навіть у 30-ті роки XIX ст. зі світської інтеліґенції у колі «Руської трійці» було тільки двоє, що не належали до духовного стану – це Г. Ількович – шкільний учитель з Коломиї та брат Я. Головацького Іван – віденський лікар. Галицьке вище духівництво було далеке від народної мови, воно, як і середній клас, офіційно і приватно послуговувалося польською мовою. Щодо галицько-української шляхти, то, згідно з І. Франком,

[508] *Франко І.* Критичні письма о Галицькій інтеліґенції // Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 26: Літературно-критичні праці (1876–1885).– С. 79.

вона давно була зденаціоналізована і не ідентифікувала себе з Галицькою Україною, хоча «в побуті ще вживала її народну мову»[509]. У XVIII ст. селянство, за Франком, являло собою «темну масу», за якою ніхто не визнавав права на освіту, розумовий розвиток. Сільські попи за способом життя відрізнялися від селянина хіба тим, що не відбували панщини. «Маловчені, прибиті пустою схоластикою та обрядами, вони ніколи не були людьми образованними в тім значенні, як це ми тепер розуміємо», – зазначав І. Франко[510]. Багато з них ледве вміли читати церковною мовою і «не розуміли того, що читають» (І. Франко). Цьому великою мірою сприяло виключення в 1808 р. слов'яно-руської мови [щоправда її аж ніяк не назвеш руською (народною)] з університетів. Тепер заняття велися латинською та німецькою мовами. Позаяк у приватному житті духівництво послуговувалося польською, то йому тяжко давалися літургійні тексти церковнослов'янською мовою. Лише в 1813 р. австрійський уряд видав розпорядження, згідно з яким сільські громади мали право організовувати школи з навчанням материнською мовою (in der Muttersprache), у міських школах – навчання німецькою та національною мовами (in der deutschen und in der Nationalschprache). В Австрійській імперії навчання національною мовою для українців Галичини означало польською. У головних школах воно велося німецькою та польською. Організацією парафіяльного шкільництва в Галичині зайнявся священик з Дроздова Іван Могильницький. Від І. Могильницького, діяльність якого досить високо оцінив І. Франко, починається певне пожвавлення в галузі освіти. У 1814–1815 р. Могильницький виступив з ініціативою заснувати товариство для видання популярних та релігійних книг. Він запропонував статут товариства, в якому, зокрема, зазначалося, що «ті книжки мають бути писані так, щоб і неосвічене громадянство (rudis plebecula) могло їх уживати, значить, мовою народною (sermone vulgari)», але з одним застереженням: «уживаючи по селах, при цьому треба буде стерегтися грубих помилок хлопської мови»[511]. Це

[509] *Франко І.* Нариси з історії української літератури в Галичині // Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 27: Літературно-критичні праці (1896–1889).– С. 141.
[510] *Франко І.* Критичні письма о Галицькій інтеліґенції // Зібрання творів: У 50 т – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 26: Літературно-критичні праці (1876–1885).– С. 87.
[511] *Франко І.* Нариси з історії української літератури в Галичині // Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 27: Літературно-критичні праці (1896–1889).– С. 147.

застереження свідчить про прагнення закласти основи літературної мови. Та ці починання залишилися на папері, тому що губернські власті відмовили в доцільності навчання слов'яно-руською мовою, стверджуючи, що вона не може бути шкільним предметом, позаяк більшість населення Галичини розуміє польську. Зрештою, у 1818 р. австрійська влада дозволила слов'яно-руською мовою викладати у школах релігію для української молоді. У змішаних місцевостях з греко-католицьким і римо-католицьким віросповіданням дозволялося власним коштом закладати та утримувати українські школи. Такий стан шкільництва тривав аж до 1848 р.

Відповідно невтішним був стан справ і з друкованими працями серед української спільноти. Так, з 1772 по 1800 р. дослідники зафіксували у Галичині 99 публікацій серед української спільноти. З них 16 – латиною, 40 – польською, кілька німецькою і 35 церковнослов'янською. Це були «літургійні книжки, катехизми, збірники молитов та церковних пісень тощо»[512].

З публікацій, що стосуються формування етнічної самосвідомості галицьких українців, хіба що можна говорити про друк у двох випусках альманаху «Piligrzym Lwowski» у 1822–1823 р. добірки українських пісень. Ще у 1833 р. вийшла збірка пісень галицького народу «Piesni polskie i ruskie ludu galicyjskiego». Їх зібрав і видав Вацлав з Олеська. Тут руська мова називалася діалектом польської. Отож, наявність багатого фольклору серед населення та деякі публікації народних пісень ще не є свідченням високої, будемо говорити, не національної, а етнічної свідомості ні селян, ні інтеліґенції як освіченої верстви народу. Саме галицька інтеліґенція у своїй масі, якщо й усвідомлювала себе русинами, проявляючи якийсь інтерес до народної мови як мови села, то лише як представник субетносу польської нації. Така ситуація спричинювала те, що питання української самоідентичності в Галичині повинно було постати в річищі опозиції «свій–чужий» (русин–поляк). Це протиставлення мало вчуватися з самих основ народного життя, бо було вкорінене в ньому. Виразом самодостатнього народного життя, передовсім, є письменство. Цього висновку дійшла трійця

[512] *Марунчак М. Г.* «Азбука і абецадло» наших днів // Шашкевичіана. Збірник наукових праць. –. Львів-Вінніпеґ: Інститут Українознвсва ім. І. Крип'якевича, 2000. – Вип. 3–4 . – С. 411–412.

русинів-інтелектуалів, однодумців, яку очолив М. Шашкевич. Саме опозиція «свій – чужий» як вираз спротиву спольщенню закладена в його засадничій праці «Азбука і Abecadlo», написаній у 1834 р. У ній він заявляє, що письменство кожного народу – це його життя, його спосіб думання, його другий образ. Питання мови та українського письменства стало в Галичині центральним на шляху до національної самоідентичності. Якщо народ користуватиметься власним письмом, стверджує І. Вагилевич, то йому не загрожує втрата «своєї індивідуальності як народу».

Якщо звернутися до наукових публікацій початку XIX ст. щодо народної мови, то, наприклад, стаття І. Могильницького «Відомість о руском Язиці» (1829 р.), по-перше, писана мовою Статуту литовського, а не галицькою народною мовою, а, по-друге, стверджувала не українську самоідентичність, а радше підкреслювала східну слов'янськість народу Галичини на основі мовної єдності з «малоруським» та «білоруським» народом. Вона ще не стала констатацією самобутності єдиної української нації на основі єдиної мови, хоча це вже був перший крок у цьому напрямі. По суті, ця публікація – вираз спротиву пануванню польської мови в Галичині, позаяк автор завважує, що у Великому Князівстві Литовському «руська» мова була «язиком правленя» і, що Сигізмунд III у 1589 р. видав указ, який дозволяв у трибуналі вживати «руський язик». «Були часи, коли знатні фамілії Руського і Литовського Племені писали руською мовою»[513]. Могильницький наводить десятки прізвищ української шляхти, яка до прийняття католицтва також говорила «руською» мовою. Отож, метою цього наративу було прагнення протиставити народ «руський» з його мовою польському як «неруському» і, по-друге, показати близькість народів Малої, Білої і Червоної Руси. Згідно з Могильницьким, у русинів належить розрізняти «діалект» (мову) народний і книжний: «Треба відрізняти у Славянщині діялект книжний, ліпше званий церковним, бо ним спершу писали тільки церковні книги, і діялект народний, уживаний у звичайній мові устній і письменній»[514].

[513] *Могильницький І.* Відомість о Руском Язиці // Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України. Відділ рукописів. – Ф. Оссолінських. – 1829. – С. 21.
[514] *Маковей О.* Три галицькі граматики (Іван Могильницький, Йосиф Левицький і Йосиф Лозинський) // Записки НТШ. – Львів,1903. – Т. L1. – С. 15.

Книжний від XIII ст. у Малій, Білій і Червоній Руси «майже зовсім не змінився». Могильницький церковнослов'янську мову і кирилицю вважає основою всього руського письменства. Цей момент підкреслює М. Возняк у публікації «Студії над галицько-українськими граматиками XIX в.»[515]. Мовно-стратегічне значення цієї статті полягало в тому, що «вона давала молодому поколінню русинів, як Йосифови Левицькому, Йосифови Лозинському, М. Шашкевичеві і його товаришам, першу наукову основу для зрозуміння становища руської мови поміж иньшими славянськими мовами»[516], – зазначає О. Маковей. Повертаючись до твердження І. Могильницького про народну мову як «діялекту руського посполитого», наголосимо, що саме він підняв питання власної літературної чи то книжної мови. Він обстоював позицію, що книжною мовою має користуватися верства освічених людей і, що ця мова існує ще з часів Київської держави і немає потреби змінювати її на іншу. Цей погляд еволюціонував у частини галицької інтеліґенції до обстоювання позиції, що за доцільне належить у літературній творчості вживати церковнослов'янську мову. Такий підхід схиляв певне коло галицької інтеліґенції до думки, що за літературну мову східних слов'ян належить брати російську. Це був прямий шлях до ідеї щодо «единства русского народа», яскравим представником якої став Д. Зубрицький. Він обстоював переконання, що існує лише одна літературна руська мова – російська, а руський народ включає в себе усі племена від Білого моря до Криму, від Курляндії до меж Казанського царства, від річки Печори до початків ріки Тиси, власне, – обстоював великодержавницьку позицію М. Погодіна. Цей народ має одну віру і користується одною мовою, яка ділиться на наріччя і має два літературні наріччя – великоросійське й церковне. А завдячуючи кирилиці, усі руські племена являють собою одну цілість.

І. Могильницький був першим автором у Галичині граматики руської мови, яку підготував до друку в 1831 р., але через смерть не встиг видати. Його граматика, як оцінив її М. Тершаковець, хоч і «віддавала довг давному божкові церковно-славянщині, однак, в великий мірі основувала ся на живій народній мові

[515] *Возняк М.* Студії над галицько-українськими граматиками X1X в. // Записки НТШ. – Львів, 1909. – Т. XC. – С. 69.
[516] *Маковей О.* Три галицькі граматики… – С. 13.

та брала з неї цілий ряд примірів і взорів»[517]. Започатковане питання руської мови підіймає далі у своїй «Граматиці» (Grammatik der russischen oder kleinrussischen Sprache) Й. Левицький. Як зазначає І. Франко, вона ґрунтується «на нових принципах наукових, поставлених Домбровським»[518]. Я. Домбровський виражав поширені в тодішній славістиці погляди, що мова народу не має бути ідентичною літературній. Згідно з Домбровським, «діялекти добрі як материал для словарів, а не для шкіл і для науки»[519]. «Граматика» Й. Левицького, яка була надрукована в Перемишлі 1834 р., щодо мови виражала позицію вищого уніатського кліру, позаяк обстоювала церковнослов'янську мову як літературну, а за абетку брала кирилицю. Цій позиції Й. Левицький лишився вірний і в 40-ві роки, коли опублікував статтю «Доля галицко-руского языка» в російсько-польському журналі «Денница» («Jutszenka»). Левицький стверджував, що народна мова не повинна бути літературною, позаяк у своїй мові народ відходить від канону, яким є церковна мова. У своїй статті Левицький стверджував, що мова наддніпрянської України, яка ввійшла в царство Московське, з другої половини XVIII ст. стала засміченою через вплив російської та польської. На його погляд, автентичною руська мова залишилася «во нынишней Галиции и на Венграх, около Мукачева, Унга и Прешова во власти двухглавого австрийского орла»[520]. Це твердження зовні виглядає так, що автор за основний критерій національної мови хоче взяти її народну самобутність, проте, його не можна назвати науково вивіреним, позаяк він не дає арґументованого обґрунтування чому, наприклад, мова «Енеїди» І. Котляревського не є народною.

«Граматика» третього галицького автора Й. Лозинського, яка була готова до друку в 1833 році, а представлена цензору в 1834, цікава, по-перше, тим, що обстоювала написання слів «так, як говорить народ», а, по-друге, обстоювала написання латинкою, а не кирилицею. Саме ця його позиція і розбудила русинів, зазначає він в «Автобиографических записках»: «Русини як би із сну обудилися і

[517] *Тершаковець М.* Відносини Вартоломея Копітара до галицько-українського письменства // Записки НТШ, 1910. – Т. XCV. – С. 151.
[518] *Франко І.* Літературне відродження Полудневої Русі і Ян Коллар // Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т.28: Літературно-критичні праці (1890–1892). – С. 35.
[519] *Маковей О.* Три галицькі граматики… – С. 51.
[520] *Левицький Й.* Доля галицко-руского языка // Jutszenka. – Варшава, 1843. – № 2. – С. 41.

до свого самосознанія приходили»[521]. Ініціативу Й. Лозинського стосовно абецадла І. Франко оцінив інакше: «Лозинському приналежить сумнівна честь, що на галицько-руському ґрунті викликав спори правописні та азбучні, котрі й досі ще не перестали тривожити наших людей»[522]. Граматика Й. Лозинського була дозволена до друку в тому ж 1834 р., але не була надрукована. Обстоюючи латинку, Лозинський у статті «O wprowadzeniu abecadla polskiego do pismennictwa ruskiego», опубліковану в № 29 часопису «Rozmaitosci» від 19 липня 1834 р., стверджував, що польська абетка найбільш придатна до відтворення кожного звуку української мови і тому її слід вживати у письмі, тим більш, що до цього часу українська мова в Галичині не була мовою письма, а відтак не мала власної літератури.[523] Він щиро прагнув, щоб народна мова була не лише мовою літератури, а й функціювала в різних сферах суспільного життя: «Перша и головна вимінка (condicio) образованя языка нашого» – це запровадження в школи, суди і уряди[524]. Усе ж, у часи дискусії стосовно абетки, Лозинський обстоював позицію, що, користуючись кирилицею, українці матимуть доступ хіба що до літератури сербської та російської, тоді як латинка дозволить мати доступною літературу польську та інших слов'ян Західної Європи, і взагалі, українці в такий спосіб стали би ближче до всієї європейської літератури. На це Шашкевич зреагував таким чином: по-перше, не всі звуки української мови може передати польський правопис, по-друге, якщо ж запровадити «способи передачі звуків на письмі у французькому, або італійському, або німецькому правописах, в яких однаково не вистачає знаків для кожного звука, станемо *одному* з цих народів доступними для читання, але ж не для слов'ян, значну частину яких складаємо»[525]. Відповідаючи на критику в свою адресу з боку Й. Левицького, Д. Зубрицького та М. Шашкевича, Лозинський, як зазначає польський дослідник Ян Козік, іронічно завважив: «Бідний той народ, який перш ніж мати

[521] *Лозинский И.* Автобиграфические записки // Литературный сборник. – Вып. II; III. – С. 117.
[522] *Франко І.* Літературне відродження Полудневої Русі і Ян Коллар // Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28: Літературно-критичні праці (1890–1892).– С. 46.
[523] Детальн див.: *Kozik Jan.* Ukrainski ruch Narodowy w Galicii w latach 1830 – 1848. – Krakow: Wydawnictwo literackie, 1973. – S. 142–143.
[524] *Лозинський Й.* О образованю языка руского. – Перемишль, 1849. – С. 22.
[525] *Шашкевич М.* Азбука і абецадло // Шашкевич М., Вагилевич І., Головацький Я. Твори. – К.: «Дніпро», 1982. –С. 115.

письменників, уже має критиків»[526]. Ян Козік вказує на вельми цікавий факт: дискусія щодо абетки велася польською мовою і жодного разу ні з того, ні з того боку не згадано про необхідність застосувати єдину абетку в Галичині та підросійській Україні.

Пропонуючи abecadlo, Й. Лозинський без сумніву враховував мовну ситуацію як у народі, так і в середовищі освічених людей. Як ми зазначали, мовою міжособистісного спілкування духівництва була польська. Польською зверталося воно до найвищої церковної влади. Так само польська була мовою спілкування між семінаристами та їхнім начальством. «Сини священиків часто не вміли перехреститися згідно з вимогами свого обряду, не вміли читати кириличних друків, а бували випадки, що священики послуговувалися літургійними книгами, в яких тексти були написані латинською азбукою»[527]. Зрештою, Й. Лозинський, очевидно, зважаючи на критику та опінію громадськості, погоджується на введення «гражданки». У 1850 р. він повністю відійшов від пропозиції введення абецадла і виступив проти урядового проекту щодо введення латинки для культурно-освітніх потреб населення Галичини.

Дуже цінним пунктом, на нашу думку, в його позиції є погляд на фольклор як «філософію народа» (Grammatyka.), адже міфо-образи, символіка народної культури містить у собі моделі життєбачення нації. Й. Лозинський мав рацію і в тому, що саме дискурс щодо правопису дав поштовх до усвідомлення народом Галичини, що він є частиною одної української нації. Не випадково Львівський цензор Венедикт Левицький заборонив граматику у 1837 р. Як чоловік надзвичайно тямущий і обізнаний у політиці, але чужий до українства, він одразу збагнув зв'язок правопису з політикою, здавалось би сферами далеко віддаленими одна від одної, тоді як Й. Лозинський був насправді свідомим патріотом і бажав для України європейського майбутнього, а тому й працював саме в цьому напрямі.

[526] *Kozik Jan.* Ukrainski ruch Narodowy w Galicii w latach 1830 – 1848. – Krakow: Wydawnictwo literackie, 1973. – S. 151.
[527] *Тершаковець М.* «Азбука і abecadlo» Маркіяна Шашкевича // Шашкевичіана: Збірник наукових праць. – Львів; Вінніпеґ: Інститут Українознвсва ім. І. Крип'якевича, 2000. – Вип. 3–4. – С. 403.

Таким чином, проблема національної самодостатності впиралася у введення в культурний обіг національної літературної мови. В цьому напрямі і розвинули свою діяльність члени «Руської трійці». Вони задумали започаткувати випуск альманаху «Зоря», присвяченого розвиткові руської мови, і вже 4 травня 1834 р. альманах був готовий до друку. Щоб отримати дозвіл цензора, альманах було відправлено до Відня. Віденський цензор Вартоломей Копітар, серб за національністю, був добрим вченим славістом, але водночас і австрійським чиновником, а тому не міг не побачити політичного значення випуску в світ альманаху. В. Копітар зробив такий висновок: «Природним наслідком (повстаня) сеї **нової літератури** буде її **розвій** на кшталт польської чи **великоруської**». Піклуючись про цілість монархії та її спокій, Копітар зрозумів, що публікація альманаху поширяться серед інтеліґенції і розбудить національну свідомість українців у Галичині, ще й відгукнеться в підросійській Україні. Тому перед ним постали такі питання: Чи **Австрія** «**може** і чи **повинна** вона протеґувати сих Русняків (Малоросів) на кшталт і на **перекір** польській літературі? Чи може вона зробити се на кшталт і на перекір великоруській?»[528]. Зрозуміло, що це потягне за собою різку реакцію поляків і росіян, бо і ті й ті в жодному разі не зацікавлені в українському сепаратистському рухові. Такий стан справ безумовно був невигідний Австрії. Копітар, не забороняючи альманах, відправляє його до Львова. Львівський цензор Венедикт Левицький зробив висновок, що альманах не можна дозволяти до друку, позаяк він підриває моральні устої і містить некоректні твердження з приводу релігійного і політичного утиску русинів поляками, висновок містив й інші завваги. Після нетривалого періоду песимізму та розчарувань, гуртківці взялися до підготовки іншого українського літературного альманаху.

Обпікшись на публікації «Зорі», «Трійця» вирішила віддрукувати його на нейтральній території. Така нагода невдовзі з'явилася завдяки знайомству Я. Головацького зі сербом Петровичем: «Я, (себто Я. Г.) переписал почти все статьи из рукописей «Зори» (Статья о Хмельницком где то затерялась у

[528] Т*ершаковець М.* Відносини Вартоломея Копітара до галицько-українського письменства // Записки НТШ, 1910. – Т. XCV. – С. 120.

Шашкевича), мы добавили некоторые новые статьи и назвали наш сборник «Русалка Днистровая» – и я послал его Петровичу»[529]. Альманах було видруковано в Угорщині в кінці 1836 р. під назвою «Русалка Дністрова», і, як стверджують дослідники, більша частина накладу була відправлена до Відня. Реакція львівського цензора на його вихід у світ була негативною. Він стверджував, що на читання альманаху потрібен дозвіл поліції. Думка Копітара була іншою – «Русалка Дністрова» може підлягати продажу і бути занесеною в каталоги, але її появу не слід розголошувати в пресі[530]. Для Галичини книга була недоступною до 1848 р., але її можна було розповсюджувати в інших частинах монархії. Безумовно, справжньою причиною заборони «Русалки Дністрової» була її народна мова. Про політичне значення літературної народної мови свідчать слова шефа поліції, які наводить Я. Козік, покликаючись на архівні матеріали: «Маємо по вуха з одною народністю, то ці нарвані (Tollkopfell) ще хочуть збудити намертво поховану руську народність»[531].

Як бачимо, процес надання народній мові права літературної був настільки складним, що впродовж більше десяти років прагнення діячів «Руської трійці» – М. Шашкевича, Я. Головацького, І. Вагилевича – запровадити в Галичині літературну мову не змогли радикально переламати ситуацію. Адже йшлося, передовсім, про використання абетки (кирилиці, гражданки чи латинки), де кожна з позицій, здавалось би, мала свої плюси щодо літературної мови на основі особливостей того чи того правопису. Тому й надалі галицькі письменники й науковці послуговувалися мішанкою з української, російської, церковної та польської мов або ж просто писали польською. Дослідники, аналізуючи дискусії щодо літературної мови в Галичині, виокремлюють дві школи. Перша представлена Й. Домбровським, за яким ішли «Могильницький, Лучкай і Йосиф Левицький»[532]. Вона виходила з позиції, що народна українська мова непридатна для літературно-наукового вжитку, тому що не здатна виразити все багатство станів людського духу. Тут ми завважимо, що ця політика, спрямована проти

[529] Там само. – С. 122.
[530] *Kozik Jan.* Ukrainski ruch Narodowy w Galicii w latach 1830 – 1848. – Krakow: Wydawnictwo literackie, 1973. – С. 103.
[531] Там само. – С. 106.
[532] *Возняк М.* Студії над галицько-українськими граматиками XIX в. // Записки НТШ. – Львів, 1909. – Т. XC. – С. 51.

української ідентичності, знайшла своє продовження у Совєтському Союзі і існує в сучасній українській державі. Наприклад, її обстоює вже згадувана раніше російська в Україні Харківська школа «философии язика», яка стверджує, що українською мовою не можна ні філософувати, ні молитися. З цього приводу ще Я. Головацький на закиди скептиків, що, мовляв, народна мова не здатна виразити й задовольнити високі потреби людського духу, завважив: «Кажеш приятелю, що простою мовою нашою можна лише про домашні щоденні речі бесіду вести… Тобі показав на живому прикладі Шашкевич, як можна піднестися високо, як можна своєю мовою без чужої домішки й найвищі поняття про Бога гладко висловити – та ще як сильно, як мудро, як статечно, основно. – Не мова народна винна, але ти сам – бо (вдар себе в груди) не знаєш її»[533]. (*Адапт. до сучас. літ. мови.* – Авт.).

Друга школа, представлена позицією В. Копітара, підтримувана Й. Лозинським, М. Шашкевичем, Я. Головацьким, І. Вагилевичем, обстоювала підхід, що основу літературної мови має складати народна мова, а кожен народ здатний на самостійний і самодостатній розвиток власної мови. Її вихідною тезою було твердження – належить писати так, як говорить народ.

Питання мови, яке актуалізувало на початку 30-их років коло «Руської трійці», вимагало звернутися до певного діалекту як основи майбутньої літературної мови. Отже, питання мови постало питанням щодо вироблення єдиної писемної основи для культурної спадщини народу. Складність у розв'язанні цієї проблеми була вже в тому, що кожен з діячів «Трійці» користувався власною мовою. Коли ж взяти, як кажуть, пересічного індивіда з тої чи іншої місцевості зі своїм діалектом, то він і ідентифікував себе зі своєю місцевістю, а не з українською нацією в цілому. Шлях національної самоідентифікації народ мав пройти від верхів (від інтеліґенції) до низів (середнього класу та селянства). Язичіє, яке було впроваджено в сільські школи Галичини, було чужим і далеким від народної мови, а тому не могло сприяти ні розвиткові літератури, ні усвідомленню індивіда частиною єдиного українського

[533] *Головацький Я.* Вінок русинам на обжинки. – Відень, 1846. – С. 63.

народу. Шлях до самоідентичності гальмувала позиція митрополита Михайла Левицького, діяльність якого активно спрямовувалася на збереження язичія як літературної мови. Як ми переконалися, ні «Граматика» Івана Могильницького, ні Йосифа Левицького не вийшли за рамці язичія.

Прорив на мовному ґрунті, що його здійснила «Руська трійця», мав у своїй основі єдину засадничу тезу – всі мешканці-русини Галичини і всі малоросіяни, що живуть під Росією, становлять одну етнокультурну спільність – український народ, а тому повинні мати й одну літературну мову, яка вже заявила про себе «Енеїдою».

Згідно з Я. Головацьким, письменство, як і українська історія, в своєму розвитку мало три періоди. Перший починається з IX і десь до половини XIV ст., другий – з половини XIV до другої чверті XVIII ст. і третій – від Котляревського до наших днів. Особливістю третього періоду є, за Головацьким, його народність, що, передовсім, виявляє себе в зверненні до народної мови. «Мова народу – це слово, дане людині Богом для вираженья і виказанья Духа людського, найлучче виражає питоменну жизнь народа, його віру во Всевишнього, поняття надсмисленних речах – його в науках – стан і моральнісну діяльність: його законодавство і суспільні установи, успіх в красномовстві і виражає естетичне життя народне. Письмом передається весь вираз народності на наступні покоління»[534]. Через народність письменство конституюється як самодостатня література серед інших слов'янських літератур. Головацький трактує мову на основі романтичного світобачення як вираз духу народу, вона вкорінена в народі з волі Бога. Мова – засіб народу ствердити свою неповторність як творіння Божого, а передавання через мову і письменство духу народу є водночас і пізнаванням духовної іпостасі Бога в народі.

Першим культурницьким кроком до створення літературної мови і стала збірка «Русалка Дністрова». Метою видання збірки був намір закласти основи літературної мови в Галичині. Шашкевич це пояснює, як зазначено в протоколі допиту керівництва греко-католицької семінарії у зв'язку з публікацією «Русалки

[534] *Головацький І.* Три вступительні преподаванія о руской словесності. – Львів.: Б.в., 1949. – С. 4.

Дністрової», таким чином: «Я випробував свої сили руською мовою, оскільки це моя рідна мова, яка значно відрізняється від мови церковної і великоросійської (московської), і хотів заложити наріжний камінь для її дальшого розвитку і, таким чином, зарадити екстазі руської літератури»[535].

У праці «Три вступительні преподаванія о руской словесності» Головацький стверджує, що зрозуміти Бога, як він постає у народі, означає зрозуміти слово народу, «дослідити душу і життя його, вникнути в його спрямування, в риси, його моральне обличчя, в характер його, в питомости фізическії, піднебнії (кліматичні), одним словом у всі стихії, з яких твориться його духовне, человеческоє битіє»[536]. На думку Я. Головацького, усі негаразди в народі з'являються від неправильного співвідношення між людськими стихіями духовно-душевного життя та їхнього співвідношення з Вищою божистою стихією, якою є *Віра*. Вона йде від Бога і поєднує з Богом людину. До людських стихій Головацький передусім відносить науку, яка є плодом людського розуму. Звернення до розуму – цієї основи світопізнання та світорозуміння вказує на його близькість до раціоналістичної філософської традиції. У романтиків з великої України такої схильності не спостерігаємо. Другою стихією Головацький називає *«життя громадянське»*, воно – плід народної волі і базується на прагненні витворити суспільство добробуту. Тут, безумовно, відчутний вплив філософії французького просвітництва, зокрема, Ш. Монтеск'є (наприклад, в означенні характерних особливостей народу) та Ж.-Ж. Руссо (життя громадянське має бути витвором народної волі). Третьою людською стихією він називає *мистецтво*, яке є плодом нашої творчої художньої здатності втілити витонченість у явище.

Позаяк народність у першу чергу, за Я. Головацьким, виражає себе в мові, то література народною мовою перш за все означає її самостійність серед інших літератур. Саме ця особливість літературної мови і дасть кожному індивідові відчути себе членом єдиної родини, ім'я якої – народ. Тому, на його думку, вона

[535] Цит. за: *Брок П.* Іван Вагилевич та українська національна ідентичність. // Шашкевичіана. – Львів; Броди-Вінніпеґ: «Просвіта», 1996.– Вип. 1–2. – С. 397.
[536] *Головацький І.* Три вступительні преподаванія …. – С. 2.

дасть змогу «взбудити в образованих краянах своїх любов к родимому наріччю і любов к народності»[537].

Розуміння народу як ***історичної*** спільності збудило в слов'янських романтиків захоплення фольклором. Пильна увага до фольклору ґрунтувалася на переконанні, що саме в ньому акумульований «дух народу». До збирання фольклору вдалися такі знані постаті слов'янського світу як С. Караджич, Я. Коллар, М. Максимович, Й. Бодянський, В. Залеський та ін. Вплив Й. Гердера на польських романтиків, етнографічні праці з підросійської України, зокрема М. Максимовича, польського збирача фольклору Адама Чарноцького (Зоряна Доленґи-Ходаковського) запалили етнографічним завзяттям і гуртківців «Руської трійці».

Від зацікавлення народною мовою та фольклором «Руської трійці» до політики лишався один крок. Такий крок на наддніпрянській Україні зробив Київський гурток українських інтелектуалів. Але на нього не зважилася «Руська трійця», а до того ще й помер 1843 р. її організатор і натхненник М. Шашкевич. Інший сподвижник «Трійці» Я. Головацький з 1849 р. демонструє свою ідентифікацію з російською нацією й пише праці російською. Третій член «Трійці» І. Вагилевич мовою своїх наукових праць обирає польську.

Наголошуючи на аполітичності «Руської трійці», ми зазначимо, що принаймні все ж якась частина української інтелігенції входила до підпільної організації «Співдружність польського народу» (1835 р.). У статуті співдружності існував пункт щодо надання Русі автономії[538]. І. Франко з цього приводу зазначає, що польські революціонери і конспіратори в половині тридцятих років на основі слов'янської єдності прагнули «окувати оружжя для боротьби проти німців у цілі визволу і реставрації Польщі»[539]. Але для членів «Руської трійці» йшлося передусім про культурне відродження народу. Самостійність політична навіть не ставилася на порядок денний, не була актуальною. Вітальний вірш М. Шашкевича на честь дня народження австрійського цісаря Франца I свідчить про його

[537] *Головацький Я.* Іван Котляревський // Маркіян Шашкевич, Іван Вагилевич, Яків Головацький. Твори. – К.: Дніпро, 1982. – С. 281.
[538]:*Брок П.* Іван Вагилевич та українська національна ідентичність // Шашкевичіана. – Львів; Броди Вінніпег: Просвіта, 1996. – Вип. 1–2. – С. 394.
[539] *Франко І.* Літературне відродження Полудневої Русі і Ян Коллар // Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т.28: Літературно-критичні праці (1890–1892).– С. 46.

політичну лояльність до влади: «Мудрості вічна, доброто прекрасна! / Що з віка водиш світи воздухами, / Що ублажаєш народи царями, С котрими весь род, вся сторона щасна, / Милости безконечна, Ти жерело світа! / Ще царем Францішком в многа тіш нас літа!»[540].

Усе ж є всі підстави стверджувати, що діяльність «Трійці» була спрямована на формування **національної** самосвідомості українців. В іншому разі не було б жодного сенсу з їхнього боку наголошувати на відмінностях між народом і нацією. Так, згідно з І. Вагилевичем, «нація – це народ, який вступивши в політичне життя, виробив свій власний характер, або, можна сказати, особливий тип, а до цього належить найбільше мова... Те, що в мові певного народу бачимо діалекти, є необхідністю... Що кожна нація має, або мусила мати життя політичне є зовнішнім виявом життя внутрішнього. Південні русини є нацією, бо мають окремий тип своєї національності, або інакше кажучи, індивідуальність, яка виявляється у специфічних звичаях і обичаях, до того ж розмовляють однією мовою. Те, що мали політичне існування, добре відомо. Київ був столицею Руської держави майже від її початків»[541]. Для І. Вагилевича не йдеться про можливе незалежне існування України. Для нього, як і для всього кола «Трійці», важливо було заявити й довести, що руська (українська) мова не є діалектом польської, а є мовою великої нації. Так само на підросійській Україні йшлося про те, що українська мова не є діалектом російської. І там, і там важливо було довести, що українська мова – самостійна і здатна посісти належне місце серед літературних мов інших європейських народів. І там, і там належало довести, що зневажуване селянство є енергетичним джерелом нації та автором унікальної культурної спадщини і високохудожніх творів і, нарешті, важливо було показати світові, що це колись була велична й шанована народами нація, яка здатна воскреснути і в майбутньому знову піднестися до рівня інших цивілізованих націй. З цією метою гуртківці, збираючи фольклор, прагнули в бесідах зі селянами збудити їхню етнічну самосвідомість. Це спробував, бувши студентом,

[540] *Шашкевич М.* Голос галичан... // Писання Маркіяна Шашкевича. / Видав Михайло Возняк. — Львів: Друкарня НТШ, 1912. — С. 9.
[541] *Вагилевич І* .Неопублікований трактат. / Цит.за: *Брок П.* Іван Вагилевич та українська національна ідентичність. // Шашкевичіана. – Львів; Броди; Вінніпег: Просвіта, 1996. – Вип. 1–2. – С. 400–401.

І. Вагилевич, але поліція заарештувала його за агітацію і скерувала до батька під родинний нагляд.

Обстоюючи єдність слов'янських народів, члени «Трійці» вважають, що русини посідають серед слов'ян центральне місце, бо мають славетне минуле «під верховодом Великого князя»[542]. Усе ж їхньому світоглядові не властива месіянська ідея, яка яскраво виражена в історіософських поглядах кирило-методіївців. Князівську добу діячі «Трійці» схильні сприймати як «*золотий вік»* народу, тоді як кирило-методіївці «золотим віком» України вважали Козаччину.

Історична пам'ять бездержавного народу – основа національної ідентичності, великою мірою залежить від того, як довго він перебував у цьому стані. В історичному часі Польща в порівнянні, наприклад, з Руссю-Україною, незалежність втратила недавно, тоді як чехи, хорвати, серби, болгари, українці жили в неволі віками, а словаки й білоруси взагалі не мали держави. Звідси стає досить відчутною відмінність щодо наявності чи навіть питання національної самосвідомості. Насамперед, її стан залежав від сили національної еліти, її прагнень мати самостійну державу. Йдучи у річищі романтичної історіософії, «Трійця» вважала, що дорога історичної долі народу визначена Богом. А щоб народ її пізнав, то, передовсім, повинен пізнати себе – хто він є як народ. Певно страхуючись від переслідувань, гуртківці офіційно декларували, що національна освіта та християнська мораль убезпечить Австрійську монархію від класового протистояння і сприятиме встановленню в імперії класового спокою.

Порівнюючи діяльність кирило-методіївців та гуртківців «Трійці», відзначимо істотну відмінність у розумінні підходів до однієї і тої самої мети – збудити народ до усвідомлювання себе нацією. Якщо в цьому плані спільним для тих і тих є шлях просвіти і пропаганда життя згідно з моральними християнськими цінностями, а просвітянство для «Трійці» не виходить за межі культурницької програми, то для кирило-методіївців просвіта – це дієвий спосіб відкрити народу Правду про самих себе, а через Правду лежить шлях до *свободи*. Свободу народу вони розуміли як життя в незалежній самодостатній Речі

[542] *Вагилевич І.* Передговір к народним руським пісням // Маркіян Шашкевич, Іван Вагилевич, Яків Головацький Твори. – К.: Дніпро, 1982. – С. 183.

Посполитій, яка є союзом рівноправних слов'янських республік на основі християнських цінностей справедливості, рівності, братства, любові. Шлях до такого устрою лежить через глобальну соціально-політичну реформу, а тому вони і працюють над моделлю такого устрою. «Трійця» ж не ставить жодних питань про будь-які соціально-політичні чи соціально-економічні зміни і не веде мови про хоч якісь заходи, які натякали б на зміну існуючого стану речей, хоча констатує існування соціальної нерівності в імперії через наявність панщини.

Усе ж увага до народної мови стала тим відправним пунктом у житті народу, який у майбутньому повинен був стимулювати і його політичну активність у прагненні конституювати себе як політичну націю. Мовне питання, хоча й у неявній формі, але виражало й соціально-політичну орієнтацію авторів, які обстоювали ту чи ту абетку і те, якою має бути літературна мова. Орієнтирами в цьому плані були Європа, романтичний панславізм і москвофільство. Європейські уподобання галицької інтеліґенції виражала позиція Й. Лозинського та брата Я. Головацького Івана, котрий на початку 40-х р. XIX ст. вважав, що у разі прийняття латинської абетки, українські книги прийдуть до інших європейських народів і, пізнавши нас, ті вчитимуть у своїх університетах і нашу мову. Члени «Руської трійці» принаймні в 30–40-х роках активно обстоювали слов'янську єдність за умови збереження самостійного розвитку кожної з національних мов і культур, а основою такої єдності вважали релігію. Турботу, занепокоєння про стан національної мови, культури і самосвідомості і прагнення діяти, творити виражає Я. Головацький ще в 1848 р.: «Щосьмо утратили, на то дарма нарікати; щосьмо заспали, то вже пропало, тому годі зарадити; але що засипляємо нині, годину, день Божій, томусьмо сами винни. Щосьмо давно утратили, то пропало, не вернеся, але що очевидячки нині тратимо, не уживаємо дня білого на добре, гаємо час даремне, з того відповідь Богу дати мусимо. Що нині, взавтра утратимо, тоди вже не верне во віки»[543]. У праці «Розправа о язиці южноруском...» Головацький усну мову народу розглядає як правдиве і перше джерело

[543] *Головацький Я.* Язык южнорускій и єго нарєчія // Записки НТШ. –Львів, 1914. – Т. CXXL. – С. 138.

літературної мови[544]. У другій половині XIX ст., викладаючи в університеті, Я. Головацький змінює свою позицію щодо української літературної мови. Тепер він обстоює вже церковну мову як «скарбницю мовного словоутвору».

Досить впливовою в літературних колах була позиція, що тяжіла до москвофільства , згідно з якою українська мова в письмі не повинна відрізнятися від північно-східної, тобто російської. П. Дубровський переконував, що така позиція виражає літературну єдність між слов'янами і лишав поза увагою слов'янські народи з латинською абеткою (чехів, поляків, словаків). Усе ж найпослідовнішу москвофільську позицію серед галицької інтеліґенції обстоював Д. Зубрицький.

Усе сказане вище дозволяє зробити висновок, що мовне питання в Галичині (і не тільки в Галичині) мало два важливих виміри – політичний, що стверджував самодостатність народу та його місце серед інших слов'янських народів, та просвітянський, що програмно заявив себе вже брошурою Шашкевича «Азбука і abecadlo».

Концепцію освіти «Трійця» виробляла у досить тривалий період з половини 1834 по 1848 рік. Її вихідною засадою було твердження, що українська література має розвиватися на народній основі без жодних чужих літературних впливів. Вона має бути доступною, зрозумілою і близькою народним масам. Суть концепції освіти Я. Головацький висловив у листі до брата Івана від 17. V. 1840 р., фраґмент якого наводить польський дослідник Ян Козік, [на жаль, у збірнику «Кореспонденція Я. Головацького в літах 1835–48», (Львів, 1909) відсутній цей лист, а також лист Івана до брата Якова (лютий 1848 р.) про який ідеться нижче]: «Для мене європейська освіта це прагнення народів до ствердження природних прав у цілому народі, це розширення справжньої людяності, справжньої любові до людей через поширення наук»[545]. Брат Якова Іван, принаймні в 1840–1841 рр., розглядав освіту народу як основу для поступу до ствердження ідей рівності і справедливості, проголошених французькою революцією. Прагнення до ствердження демократичних прав і свобод є загальною тенденцією європейських

[544] *Головацький Я.* Розправа о язиці южноруском і його нарічіях. – Львів, 1849. – С. 50.
[545] *Kozik Jan.* Ukrainski ruch Narodowy w Galicii w latach 1830 – 1848. – Krakow: Wydawnictwo literackie, 1973. – S. 168

народів, яка торкається змін, як у політичній, так і виробничій сферах суспільного життя. Хоча вже в лютому 1848 р. Іван Головацький пише братові, що, познайомившись із чільними діячами слов'янського світу, він зрозумів, «що наші народи і дух часу не бажають від нас політичних змін, не вникнувши попередньо в їхнє життя, почуття і ступінь освіти – а домагаються від нас, аби ми досліджували і виявляли все, що тільки є для народу характерним»[546].

Діячі «Трійці», наголошуючи на необхідності поширення в народі освіти, виходили, насамперед, з просвітницької ідеології. Речники європейського просвітництва, розглядаючи народ як сукупність автономних індивідів, постулювали рівність усіх перед законом, що тягло за собою вимогу ліквідації февдальної залежності селянина від поміщика. Але доба Романтизму внесла свої корективи в розуміння народу, які виражені принципом історизму та актуалізацією ідеї нації. Народ постав і для членів «Трійці», передовсім, як культурно-історична спільність, що існувала з давніх давен. Завдання полягало в тому, щоб відродити народ і дати поштовх для подальшого поступу. Таке бачення народу обстоювали як кирило-методіївці, так і члени «Руської трійці». Воно було притаманне представникам і інших поневолених слов'янських народів, як от полякам, чехам, словакам, сербам та ін. Українські романтики сходилися на тому, що джерело, яке має надихати народ до ствердження власної самототожності – прадавні традиції, що підкреслюють колишню велич народу в період його самодостатності, славні історичні події і давні подвиги народних достойників. Згідно з цією логікою, якщо народ був самодостатнім у минулому, то, відповідно він може і має стати таким у майбутньому, окрім того «Книги польського народу» і «Книга буття українського народу», виражаючи месіянську ідею, заявляють, що народ (відповідно польський чи український) покликаний вести за собою до свободи інші народи.

На основі такого бачення народу історична тематика як джерело національної самоідентичності посіла чільне місце в літературних та наукових працях «Руської трійці». Її особливо цікавили два періоди в історії України:

[546] *Kozik Jan.* Ukrainski ruch Narodowy… – S. 169.

Князівська доба та Козаччина. Так, у М. Шашкевича добі Козаччини присвячені: вірш «О Наливайку» з сучасним для доби Шашкевича девізом «Гей, молодці, за свободу!», вірш-пісня «Хмельницького обступленіє Львова». У них підкреслене протиставлення ляхам козаків, де, як і в творах інших романтиків, козаки сприймаються як «свої» герої, а ляхи як «чужі», вороги. Тематику цієї доби відображає і вірш «Погоня». І. Вагилевич як учений також не оминає своєю увагою добу Козаччини. У рукописній хроніці Південної Русі його цікавлять видатні козацькі постаті XVI–XVII ст. Запорожжя Вагилевич трактував як центр українського лицарства: «Із Запорожжя лицарських діл гомін зашибався високими курганами по всій Русі, а з Бескидів і всяких сторін розбігалися мстиві молодці за печальну неволю мирян»[547]. Не залишив поза увагою добу Козаччини і Я. Головацький. Він виявляв науковий інтерес до принципів формування Козацької республіки, вважав, що в ній панувала «лицарська рівність», не було ні «шляхетчини, ні боярщини родової», було лицарське братство. Він підкреслює цим, що основу соціального життя козацтва становили християнські цінності рівності, братства, справедливості. Міжнародне значення козацтва Головацький вбачав у тому, що «только віків поражали Козаки диких бисурман, своими грудьми, відперали весь навал татарськои дичі, хистили-хоронили ними цілу Польщу, ба й Запад»[548]. Усе ж, як ми зазначали, величне минуле народу «Трійця», на відміну від кирило-методіївців, пов'язує не з Козаччиною, а з Княжою добою, а власне з Галицьким князівством «з часів Володаря, Василька, Ярослава, Романа, Данила і Льва». Вони, за словами Я. Головацького, «бачили в своїй уяві могутню державу на всьому підгір'ї Карпат, яка розкинулася від джерел Німану до устя Дунаю і Чорного моря»[549]. Звертаючись до Княжої доби в українській історії, діячі «Трійці» наголошують на політичній самодостатності як Київської держави, так і Галицько-Волинського князівства, та на їх державній могутності і славі. Це була доба «золотого віку», якщо йти за описом княжої Руси І. Вагилевичем: «Святая Русь була селом райських птиць і дивів; ясні небеса одівали її чистою опанчею,

[547] *Вагилевич І.* Передговір к народним руським пісням… – С. 185.
[548] Головацький. Я. Передмова до збірника народних пісень // Возняк М. У століття «Зорі» Маркіяна Шашкевича (1834–1934). – Львів, 1935. – Ч. І. – С. 89.
[549] *Головацький Я.* Пережитое и перестраданное // Письменники Західної України 30–50 років XIX ст. – К.: Дніпро, 1965. – С. 239.

мир віддихав любов'ю. Руський народ був великим і величаним; порозумів, обняв природу, чтив і до серця її пригортав – і був мир, і гаразд, і любов взаємна. ...Світ ясний всякими барвами буйно-буйно процвітав. ...А коли руський народ під верховодом Великого князя в одне тіло ізріс, гостинці вшир і вздовж покопано і правду з простих серць і давніх поведінків установлено, а Руська земля честь і славу мала... Зо сотних церков Києва блищали золоті хрести понад облаками, а по майданах вовновались тьми хоробрих молодців; князі, сидячи в золотих стільцях, веліли отрубляти походи далекі, а залізні полки носадами орали море Руськеє»[550]. Якщо звернення до «золотого віку» народу для кирило-методіївців означало відродження соціального життя на основі колись шанованих християнських цінностей і першим кроком до відродження вони вважали справу просвіти народу, то для діячів «Трійці» не стояло питання відродити часи «золотого віку» в реаліях сучасної їм доби. Їм ішлося про національне самоусвідомлення народу, аби він свідомо ствердив себе в соціально-культурному житті. Звернення до «золотого віку» дало можливість обстоювати тезу про історичну наступність народних традицій, які вони трактували як втілення народного духу, а звеличення героїзму предків давало надію на пробудження національної гордості у тогочасного покоління. Історизм західноукраїнських романтиків дозволив їм обґрунтувати тезу, що галицькі українці є етнічною частиною єдиної української нації, яка мала свою державу, а, втративши її, довго боролася за її відновлення. Це було ще одним арґументом за необхідність пробудження національної свідомості галицьких українців. Для підкреслення неперервної історичної тяглості народу та вкоріненості галицьких українців у народні традиції і мову діячі «Трійці» та однодумці надавали своїм дітям хресні імена на честь руських князів і гетьманів – Володимира, Всеволода, Ольги, Богдана. Це і Шашкевич, і Вагилевич, і Головацький, і Устиянович. Їх приклад наслідували й інші галичани-патріоти.

Якщо причини занепаду колишньої величі України кирило-методіївці вбачали, по-перше, у відступові від християнських цінностей і, по-друге, у зраді її союзників, якими були Польща та Московія, то діячі «Трійці», зазвичай,

[550] *Вагилевич І.* Передговір к народним руським пісням… – С. 183–184.

пов'язували це зі згубним впливом на слов'ян у цілому й на Русь, зокрема, західних ідей. Особливо цю позицію обстоював Я. Головацький, який вважав патріархальний устрій слов'ян та його інституції найдосконалішими, що, буцім, вони прийшли від греків разом зі східним християнством. І. Вагилевич так само вважав, що февдальне подрібнення Руси на князівства є наслідком впливу західного життєбачення: «Лиш скоро стали сварнії князі крамоли кувати, і Русь дробилася і падала; а тьми торонкі дивих орд набігали кривавими путями і красні царини руські кінськими орали копитами, а райські птиці, сполошені, улетіли далеко...»[551]. Кирило-методіївці розрізняють причини занепаду, з одного боку, всього слов'янського племені і, з другого, України як самодостатньої соціально-політичної одиниці. Вони, окрім причин занепаду слов'янства, вказують і на причини невільницького стану України: «Але було два лиха у слов'ян: одно – незгода між собою, а друге те, що вони як менші брати, усе переймали од старіших; чи до діла, чи не до діла»[552]. Україна хотіла «жити з Польщою по-братерськи, не розділимо і несмісимо», а потім «пристала до Московщини і поєдналась з нею як єдиний люд слов'янський»[553]. «Але скоро побачила Україна, що попалась у неволю»[554]. Повертаючись до «Трійці», зазначимо, що, на думку Вагилевича, важливою причиною занепаду руської культури стала латина, яка, сприяючи цивілізаційним процесам на слов'янщині, принесла цим народам лише шкоду, бо вони забували себе й відходили від своєї культури та мови. Отже, запровадження народної мови в літературу, згідно з Вагилевичем, означає повернення народу до себе.

Спільним для панславізму «Трійці» та кирило-методіївців була ідея республіканізму, міжетнічної спорідненості слов'ян, та особливостей соціокультурного розвитку. Відмінним було те, що кирило-методіївці, як ми зазначали, обстоювали месіянську ідею, віру в особливе призначення України вести до незалежності всі слов'янські народи, тоді як діячам «Трійці» месіянська

[551] *Вагилевич І.* Передговір к народним руським пісням… – С. 184.
[552] *Костомаров М.* Закон Божий (Книга буття українського народу). – К.: Либідь, 1991. – С. 22.
[553] Там само. – С. 26.
[554] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 27.

ідея була не властива, хоча й ті, і ті в основу свого романтичного світосприйняття клали ієрархію християнських цінностей.

Діячі «Руської трійці» звертаються до християнських цінностей в етично-моральному вимірі. Так, поетичні герої галицьких романтиків – це чуйні серцем борці за правду, завжди готові відгукнутися на чуже горе чи заподіяну кривду. Причиною звернення до християнських цінностей, по-перше, є їхній романтичний світогляд, основу якого, як ми вже зазначали, склала християнська ментальність та сакралізовані вартості правди, добра, справедливості, братерства, свободи. По-друге, вони були вихідцями зі священицьких родин, представниками греко-католицького духівництва і тому для них Біблія була тим джерелом, з якого вони черпали взірці ідеального співжиття людей, ідеали для реалізації своєї громадянської, людської та християнської позиції. Їхнє розуміння релігії і Бога було відмінним від, наприклад, філософської інтерпретації Бога німецькими романтиками чи П. Кулішем. Якщо для німецьких романтиків Бог тотожний Універсуму, Абсолюту як духовній основі світу, а П. Куліш у «Хутірській філософії...» говорить про Бога як Вищу силу, то для діячів «Трійці» характерне теологічне розуміння Бога як Персони. У них не йдеться про Універсум, Єдине, Абсолют чи Вищу силу, а лише про Єдиного Бога: «Великий єсть Бог і велике ім'я Єго. З небес на землю, від кінця сьвіта до кінця простирає ся воля Єго; всьо, що під сонцем і висше сонця і за сьвітами розгомонює мудрість безначальну і безконечну Єго...»[555]. Звідси основна настанова, яка йде від Бога до людей, настанова любові до ближнього, яка стає основою добра і справедливості: «Люби ближнього твоєго, як сам себе; коли хочеш показати, же тобі Бог милий, покажи, же любиш ближнього; що хочеш аби тобі другіи не чинили, не чини того й другим, не чини нікому кривди, не внимай слави, не суди, не наставай на єго маєток, на єго здоровля, не завидуй, не клени, не роби шкоди, а будеш мау теє маленькоє переконанє, же любиш Бога й ближнього»[556]. Моральні християнські засади є як світоглядною основою життєбачення членів «Трійці», так і практикою

[555] *Шашкевич М.* Псалми Русланові // Писання Маркіяна Шашкевича. / Видав Михайло Возняк. — Львів: Друкарня НТШ, 1912. — С. 69.
[556] *Шашкевич М.* ПроповЪдь слова Божого на рождество Пресвятой Богородицы // Писання Маркіяна Шашкевича: Видав Михайло Возняк.... – С. 88.

міжлюдських взаємин. Відхід від моральних християнських засад співжиття обертається для народу, на погляд як східноукраїнських, так і західноукраїнських романтиків, економічним і політичним невільництвом. Для тих і тих християнська братерська любов, милосердя, справедливість торують водночас і шлях до себе як людської одиниці, так і народу, і є необхідною умовою соціального співжиття людей. Християнське світосприйняття слугувало основою для романтиків у визначенні власного призначення, яке вони вбачали в жертовному служінні народові: як Христос віддав своє життя в ім'я спасіння людства, так вони своє життя присвятили служінню народу як нації. Нація ж, згідно з романтиками, виражає закладену Богом у народі неповторність, що віднаходить себе в мові, традиціях, фольклорно-пісенній творчості, культурі, релігії. Відповідно й шлях кожного українця до власної самодостатності пролягає через невідступне слідування народним традиціям, звичаям, вірі, пошанування національної мови: «Кличу тя, Русине, звертається до краян Я. Головацький, великим словом твого народного любомудрця (т. є. народної приповідки): **Пізнай себе, буде з тебе!**»[557].

Для галицьких романтиків служити народові означало, насамперед, служити Богові, бо любов до народу – це, водночас, і любов до Бога. Служіння народові у них базувалося на поєднанні просвітянської та релігійної парадигм. Таке поєднання означало переконання в тому, що людський розум лише тоді могутній, коли ґрунтується на християнських засадах добра, любові та справедливості. Якщо кожне діло, до якого людина вдається, виходить із цих засад, тоді життя людини стає «життям у мудрості». У «Слові Божому к народу в Святий День Богоявлення» М. Шашкевич виголошував: «Бог нам послав сином своим науку святую, щобисмо, по тій науці живучи, не заблудили в вічную погибель; бо не годі на тім лиш слухати, що нам священик Божий в церкві проповідає, али треба й так жити, як він нас научає, бо Ісус Христос повідає: віра без діл добрих єсть мертва»[558].

За Шашкевичем, священик у церкві проповідує Слово Боже, яке є Словом

[557] *Головацький Я.* Розправи о язиці южнорускім і єго нарічіях. // Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького. Видання друге. (З додатком творів: Івана Вагилевича і Тимка Падури). – Львів, 1913. – С. 248.
[558] *Шашкевич М.* Слово Боже к народу в С[вя]тый День Богоявлен[ія] // Писання Маркіяна Шашкевича. / Видав Михайло Возняк. — Львів: Друкарня НТШ, 1912. — С. 82.

Правди до людини, поневоленої страхом смерті, гріхом, неуцтвом та несправедливістю, воно дає надію на звільнення, є знаком добра, справедливості, святості . Поет-романтик спрямовує до народу своє сакралізоване поетичне слово, в якому промовляє душа народу. Це слово означає для західноукраїнських романтиків живий зв'язок людини з Царством Божим, тому для них служіння Слову рівнозначне служінню Правді і є високим моральним чином. Можна сказати, що девізом життя романтиків стали слова з молитви Христа: «Я посвячую в *жертву* Самого Себе, щоб освячені правдою стали й вони» (Ів. 17:19)[559]. Публічно діячі «Трійці» не пов'язували між собою правду і політичну свободу, тоді як кирило-методіївці вірили в те, що «розкуються незабаром заковані люди». Усе ж діячі «Руської трійці» весь свій талант і уміння спрямовують на духовне пробудження народу, на розбудження його національної свідомості.

Перед поетами-романтиками не стояло питання щодо правомірності ототожнення сакральної значущості, з одного боку, Святого Об'яву, Слова Божого, а, з другого, слова поета чи поетичного слова народної творчості адже творчість і поета, і народу йде від Бога. (Дослідженню місця народної творчості в народознавчих працях галицьких романтиків присвячена ґрунтовна монографія Р. Ф. Кирчіва «Етнографічно-культурологічна діяльність «Руської трійці». Зокрема, розділ монографії "Фольклористична збирацька і дослідницька діяльність" важливий для з'ясування підходу романтиків до буттєвих смислів українського життєвого світу).

Необхідно зазначити, що поцінування членами «Трійці» народної творчості, заснованої на поганському світосприйнятті, на перший погляд не узгоджується з християнськими цінностями та християнським світоглядом членів «Руської трійці», що належали до духовного стану. Постає питання, що побачили романтики у рудиментах язичництва, які зберегла народна пам'ять? Лише красивий поетичний образ, символ, чи, може своєрідне життєбачення? Якщо так, то чи співвідноситься воно з християнським світосприйняттям? Шукаючи

[559] Біблія…

відповідь на це питання, очевидно, слід відштовхуватися від тези, що для романтиків фольклор, звичаї, вірування тощо є виявом народного духу, його створеної Богом самодостатності. «Собираймо старанно пісні народні, збираймо старосвітські ігри, звичаї, обичаї, обряди, – закликає Я. Головацький. Вникаймо в *духа народного* (*курсив наш*. – Авт.), учімося тут його старини, а на тих підвалинах на питомій землі, на народних плодах, забитках старосвітчини, віри, обичаях і чувства красоти постане своя народна поезія – ізящна (класическа), але своєю родимою ізящністю»[560]. Отже, згідно з романтиками, у фольклорних витворах виявляє себе народний дух, що посутньо є конкретним, неповторним виявом духовної основи Бога, Божистого Провидіння у бутті конкретної нації. Фольклор – духовний витвір, що дозволяє нам збагнути сутність самих себе як унікального народу через конкретні прояви національної культури. Досліджуючи уламки міфів, обряди, народну демонологію, перекази, легенди тощо українські романтики торкнулися праоснови національного життєбачення, його базових моделей. Угрупування галицьких романтиків, описуючи обряди, прагне проникнути в їхню смислову основу: «яка в них всіх разом мисль; що там діют князі, княгині, бояри, хоругви, коровай, кудерне деревце в нім, золотокуючі ковальчики, що косу розковують, адамашки, паволока, посаг, хліб і сіль, козаки, скупини і много інчого»[561]. Отож і народна обрядовість, згідно з діячами «Трійці», є своєрідним прояв духу народу, який знаходить вираз як у формах дохристиянської міфології, так і в християнському об'яві. Народний дух, виявляючись у простонародних обрядах, святках, стверджує себе як народне світобачення, народна філософія життя: «Народні приповідки замикают зернятка родимої фільософії, наконец безчисленні пісні ставят неяко вінець всему душевному развитю народному»[562]

Про такий підхід до філософії народного світобачення свідчать і праці І. Вагилевича з дослідження народних міфологічних уявлень про демонічні сили. Головною метою цих праць було встановити саму суть демонологічних уявлень,

[560] *Головацький Я.* Фрагменти // Маркіян Шашкевич, Іван Вагилевич, Яків Головацький Твори. – К.: Дніпро, 1982. – С. 292.
[561] *Шашкевич М.* Рускоє весілє (описаноє через І. Лозинського в Перемишли...) // Писання Маркіяна Шашкевича. / Видав Михайло Возняк. — Львів, 1912. – С. 79.
[562] *Головацький Я.* Три вступні виклади о рускій словесности // Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького. Виданє друге. (З додатком творів: Івана Вагилевича і Тимка Падури). Львів, 1913. – С. 252.

їх зміст, також бажання пояснити причини виникнення такого великого масиву фольклорного матеріалу. Ці проблеми знайшли вираження у творчості Вагилевича в таких підготовчих матеріалах до дослідницьких розвідок, (вони залишилися в рукописному варіанті), як от: «Слов'янська символіка», «Зариси до демоноґрафії», «Слов'янська демонологія», «Шолудивий Буняк» Досліджуючи демонологію, міфо-образи народної творчості, І. Вагилевич, вказуючи на «їх генетичний зв'язок з архаїчними світоглядними уявленнями і віруваннями»[563], прагнув впритул наблизитися до архетипної праоснови українського світосприйняття. Його цікавили демонологічні персонажі легенд, передань та вірувань, також ті обставини народного життя, що, на його думку, їх породжують. Причина появи демонічних персонажів, на його думку, лежить у самій природі життя. Дослідник Г. Дем'ян наводить фраґмент рукопису зі «Слов'янської демонології», (принагідно зазначимо, що рукопис, з огляду на його стан, потребує реставрації та подальшого опрацювання). У наведеному фраґменті Вагилевич стверджує, що життя в своїй основі містить дві протилежно спрямовані енергії: життєстверджуючу й руйнівну. Ці енергії виявні і в природі, і в людині. На основі життєстверджуючої енергії формується і вдосконалюється людська думка, мислення людини, тоді як життєруйнівна стихія викликає у людини «спотворену уяву». Несформований, «кволий і роздражнений розум» і становить, за Вагилевичем, підложжя людської демонології. Науковий підхід до її змісту, на думку Вагилевича, дає підстави встановити вплив на її розвиток двох супротивних стихій, які її формували. Першою є життєстверджуюча енергія розуму, другою – розбурхана під тиском дії природи енергія людської уяви, що слугувала живильним середовищем для ще кволого людського розуму[564]. Домінування уяви над розумом, за Вагилевичем, і призвело до спотвореного тлумачення природних явищ у формі демонічних сил. Посутньо, Вагилевич тут демонструє просвітницьке переконання у силі, могутності людського розуму та знання і їх невпинний поступ. Саме тому й пояснює виникнення народної демонології лише станом «кволості» та збудженості розуму людини доби

[563] *Кирчів Р.Ф.* Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці». – К.: Наукова думка, 1990. – С. 139.
[564] *Демян Г* Іван Вагилевич – історик і народознавець. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 121.

міфологічного світогляду і вважає, що його епоха поступово позбудеться цих уявлень під впливом освіти, коли «кожна облуда може бути легко викритою».

Але для нас важливий інший аспект підходу романтиків до народної обрядовості, вірувань демонології, тощо. Він стосується символічного зрізу національної культури та вкоріненості життєбачення народу у власну праісторію. У цьому річищі і здійснює збір та опис «згасаючих» символічних значень слов'янської та української міфології І. Вагилевич, які становлять підвалину українського життєвого світу. Зокрема, він звертає увагу на те, що міфо-символічні образи української культури виражають органічну поєднаність людини з природою. Це завважує дослідник Г. Дем'ян, який виокремлює в І. Вагилевича символіку вод (джерела, потоки, ріки, ставки, озера, моря тощо), символіку вогню (іскра, блискавка, дим, пожежа), атмосферних явищ (хмара, туман, роса, град, дощ, сніг, вітер), землі (гори, рілля, поле, ліс, лука, діброва, яма), каміння, металів, кольорів, рослин, живих істот[565]. Вона знаходить вираз у вишивці, писанках, ремісничих виробах, ужиткових речах, домашньому начинні, піснях тощо. Все це, по-перше, вказує, що передумова культури – історична тяглість народу на конкретній території: «Кочовики-номади (справжні, чи лише в переносним значенні) культури творити неспроможні: треба мати тривалий контакт з даним географічним положенням, коли ж той контакт тратиться, про жодну тяглість людської творчості вже не можна говорити»[566]. По-друге, символи міфології вказують, що українська культура виражає «природну органічність буття», яка містить у собі «і топографію, і клімат, і расу, і психіку, і філософію і релігію»[567]. З цього випливає, що українське життєбачення виражає моделі сприйняття світу, зумовлені архетипами міфологічної доби. А первісна поєднаність з природою виробила модель ставлення до світу, змістом якої є: все в природі має право на життя і воно мусить бути пошановане. На цій основі формується осердя національного світогляду – принцип індивідуальності, що стверджує самодостатність кожного індивіда та його право на власний моральний

[565] Там само. – С. 123.
[566] *Маланюк Є.* Нариси з історії нашої культури // Книга спостережень. – К.: Атіка, 1995. – С. 88.
[567]Там само. – С. 93.

вибір. Водночас ця модель світосприйняття відповідає основній християнській моральній вимозі: люби ближнього свого, на якій наголошував у своїх проповідях М. Шашкевич. «Природна органічність життя» (Є. Маланюк) української культури виявляє безперервність людського досвіду, якщо його розуміти як взаємопроникність етичного, естетичного, предметно-діяльнісного світосприйняття. Так, Є. Маланюк звертає увагу, що такі слова української мови як, «гарний», «красивий» передають комплекс естетичного та морального ставлення до речей, явищ, істот. Кажуть: «гарна дівчина», «гарний врожай», «негарний вчинок», «некрасива поведінка» тощо. Так, слово «гарний» вживається «не в значенні лише «красний», а в значенні внутрішньої якости, доброти, вартости»[568]. Тому, виходячи з всепроникаючого етично-естетичного ставлення українців до світу, можна виокремити, якщо йти за Є. Маланюком, такі моделі в ставленні до світу, як панетизм та панестетизм, які, на його думку, властиві антично-грецькому сприйманню світу. Символіка народної культури, досліджувана І. Вагилевичем, підтверджує концепт Є. Маланюка про тотальність народного світосприйняття, в якому символіка «проникла в життя людей» і так глибоко, що присутня в побутовому мовленні «а особливо в народних піснях, які без з'ясування символів ніколи не будуть зрозумілими»[569].

* * *

- Підсумовуючи сказане, зазначимо, що про національну свідомість галицьких українців у XVIII ст. говорити не має достатніх підстав, позаяк у Галичині не було власне національної інтеліґенції, яка б ґенерувала національну свідомість: галицьке духівництво і шляхта переважно послуговувалися польською мовою, маловчені сільські попи були далекими від справжньої освіченості, селянство являло собою забиту «темну масу» (І. Франко) без етнічної свідомості, не було власної абетки і, відповідно, книг народною мовою. Власне національна інтеліґенція формується з молодого студентства з 20-х років XIX ст. і заявляє про себе у 30-ті роки спробою створити літературну мову на народній основі.

[568] Там само. – С. 94.
[569] *Вагилевич І.* Symbolika slowianska // Львівська національна бібліотека – Відділ рукописів. – Ф. Ваг. – Спр. 34. – Арк. 43.

Національна самоідентичність частини галицької інтеліґенції формується на основі європейського світосприйняття та впливу романтичного національного руху підросійської України. Поле діяльності галицьких романтиків «Руської трійці» до 1848 р. досить широке – це сфера правопису, абетки, національної історії, поезії, християнської віри, фольклору – і спрямоване на одну мету: розбудити в галицьких українців національну свідомість.

- Обстоювання абетки, яка б адекватно передавала звуки народної мови та правопису, означало, що галицькі українці (русини) – невід'ємна складова єдиної української нації.
- Розвідки з царини історії, поезія на історичну тематику підкреслювали історичну тяглість народу, його колишню велич і силу, будили усвідомлення вкоріненості народу в історію, гордість за своє давнє минуле, і разом з тим, змушували вчути свою невіддільність від цілості, якою є народ, і застановитися, хто є він зараз і ким мав би бути.
- Зверненням до християнської віри галицькі романтики наголошували, що український народ споконвічно будував своє життя на основі християнських цінностей, навіть у ті часи, коли ще не знав християнської віри. Саме тому він був сильним, звитяжним і знаним у минулому, і тому християнська віра має стати моральною підвалиною і опорою життя сучасного.
- Збирання і дослідження фольклору відкрило діячам «Руської трійці» потужний пласт національної культури, який вони інтерпретували як вияв духовної основи Бога, що в кожному народі постає своєрідно. У такий спосіб наративи «Руської трійці» означили Галичині дорогу до галицько-української самодостатності.

2.7. «Книга буття...» – історіософія українського опритомнення

Романтичний наратив «Книга буття українського народу» посутньо є історіософською концепцією української самодостатності, яка співставляє Україну як поневолену націю з іншими слов'янськими націями і визначає її місце в історичному поступі слов'янських народів на тлі загальноєвропейських процесів. Наратив став свідченням пробудження української еліти до свідомого національного життя. Його духовним центром у середині XIX ст. став Київський гурток, що трансформувався в Україно-слов'янське братство, яке дістало офіційну назву «Кирило-Методіївського братства». В аналізі його ідей, ідеології, соціально-політичних принципів, історіософської концепції ми виділимо передовсім книгу М. Возняка «Кирило-Методіївське Братство» (Львів, 1921), дослідження російського автора П. А. Зайнчковського «Кирилло-Мефодиевское общество» (1846 – 1847) (Москва, 1959), праці польських дослідників: S. Kozak «Ukrainscy spiskowcy i mesjanisci Bractwa Cyryla i Metodego» (Warszawa, 1990) та W. Mokry «Literatura i mysl filozoficzno-religijna ukrainskiego romantyzmu» (Krakow, 1996), який звертається до християнської основи бачення братчиками історичного і соціально-політичного розвитку України. Важливим науковим здобутком у дослідженні цього, передовсім, інтелектуального національного руху є видання документів і матеріалів «Кирило-Мефодіївське братство» у трьох томах (Київ, 1990). Численні, але невеликі за обсягом публікації за час незалежності в Україні переважно репрезентують ретроспективний погляд на факт існування Братства, оцінку поведінки на допитах його членів, ідею державності нації та ідею слов'янського єднання. Це, наприклад, публікації Г. Сергієнка, П. Чорновола, Ю. Пінчука. Критичний підхід до самої назви товариства має позиція Р. Симоненка, який наводить арґументи на користь узаконення його другої назви: «Україно-слов'янське братство» (Київ, 1996).

Ми ставимо собі за мету проаналізувати історіософський дискурс духовної еліти, що склала кістяк товариства, на предмет реалій та перспектив українського життя. Завважимо, що Київ був не єдиним центром творчого життя української

еліти. Свідченням цього є те, що духовним натхненником українського романтизму став не Київ, а Харків. Позаяк, згідно з цензурним статутом, цензура належала до університетських професорських колегій, то це дало змогу харківському інтелектуальному середовищу вести видавничу діяльність. І тому з'являються такі видання, як «Украінский Вестнікъ» (1816–1819) професора Филомафитського, в якому друкуються твори українською мовою, зокрема П. Гулака-Артемовського. В 20-х роках українські поети-романтики, передовсім, Л. Боровиковський, О. Шпигоцький роблять переклади поезій А. Міцкевича, А. Пушкіна, а в 30-х навколо російського філолога-славіста І. Срезневського, автора українських та російських віршів, гуртуються поети А. Метлинський, М. Костомаров, О. Корсун, М. Петренко, С. Писаревський та ін. Їх світоглядні та літературні уподобання знайшли вираз у збірнику «Запорожская Старина», який з 1833 по 1836 рік мав шість випусків, та «Украинскому альманаху» за 1831 р. Срезневського та Росковшенка. Він містив твори Л. Боровиковського, Є. Гребінки, О. Шпигоцького, І. Росковшенка, П. Морачевського, поетичні переклади з польської та російської, народний фольклор. У 40-х роках виходять альманахи «Сніп» (1841) та «Молодик» (1843–1844). У цей період відбулося становлення літературно-естетичних, ідейно-філософських, соціально-політичних та ідеологічних засад українського романтизму. Воно знайшло відображення у низці досліджень таких авторів, як: Г. Вервес, П. Волинський, Є. Нахлік, Р. Федченко, М. Яценко та ін.

Романтизм як європейський світогляд кінця XVIII – першої половини XIX ст. сформував духовно-політичний клімат, де актуалізувалося питання народу та історії, яке німецькі романтики піднесли на рівень філософії та історіософії. На цьому ґрунті в слов'янських народів з'являються ідеї щодо їх місця і ролі в європейській історії та перспектив подальшого розвитку. Так виникає ідея слов'янської єдності, щоправда, в кожному слов'янському народі вона постала своєрідно. Поштовх до появи слов'янської ідеї певно зробив Й. Гердер своїм пророцтвом про те, що з часом слов'яни здобудуть собі належну історичну роль та місце в історії. Але, як зазначає польський дослідник Я. Козак, «для одних

слов'янська ідея була не лише світоглядом, але одночасно й політичною ідеологією, для інших довільною, може навіть модною духовною конструкцією, що протистояла «буржуазному аристократизмові» і «соціальному анатомізмові», а ще для інших вже – предметом панславістичних спекуляцій, великодержавних поривань та сподівань»[570]. Ідея слов'янської єдності приходить до Києва з Харкова разом з М. Костомаровим. Щоправда, в Києві на той час уже існувало таємне «Общество Соединенных Славянъ», його статут було вилучено в Костомарова під час обшуку в 1847 р. Але саме в Харкові 1840 р. Костомаров ініціює ідею зближення слов'ян з наголосом на збереженні самобутності кожної слов'янської нації. Ця ідея за своїм змістом відповідає розумінню панславізму всіма представниками Київського гуртка. В. Білозерський, роблячи виписки з журналу «Revue de deux Mondes» про панславізм в Європі, занотовує визначення панславізму К. Робером: «Панславізм, коли дати цьому слову точне визначення – це примирення, братське зближення і, зрештою, об'єднання всіх слов'ян в одне моральне ціле»[571]. Тут є резон допустити, що українські романтики слов'янське єднання розуміли, насамперед, не в політичному, а моральному сенсі. А тому вже в Києві, в процесі спілкування М. Костомарова з М. Гулаком і з'являється ідея створення федерації слов'янських народів на основі їхньої свободи і **політичної самодостатності** (грудень 1845 – січень 1846). Слов'янська ідея для народів підколоніальних будила віру і надію у швидке здобуття якщо не повної незалежності, то принаймні політичної і культурної автономії у федерації одноплемінних народів. На питання, що саме вивело українських інтелектуалів до рішення пристати на слов'янську ідею, дає відповідь П. Куліш у листах до М. Костомарова. Він стверджує, що це було не просто усвідомлення своєї причетності до історії власного народу, його культури, мови, землі, а передовсім гостре почуття відповідальності за майбутнє батьківщини, бо її сучасне, як і її історія, «сумна, журна, як поминальна пісня».

[570] *Kozak S.* Knyhy bytija ukrainskoho narodu Mykoly Kostomarowa I Ksiegi narodu I pielgrzymstwa polskitgo Adama Mickiewicza // Slavia Orientalis. – 2, 1973. – Rocznik XXII. – S. 188.
[571] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник документів і матеріалів: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. І. – С. 379.

Головною причиною підневільно-рабського стану України члени Київського гуртка вважали Росію, часто-густо, переносячи негативне ставлення до імперської політики на росіян узагалі. В. Білозерський у поясненні до Статуту відзначає, що всі права, на яких Україна була приєднана, зараз забуті «и теперь, не как сестра единоверного народа, а как раба она должна сносить все, что только есть в жизни народа», нам, українцям, накинули чуже ярмо і тепер ми як чужоземці у своїй прадавній дідизні, у своїй власній вітчизні[572]. «Київський гурток зненавидів Москалів як винуватців гіркої долі України, зрештою про Москалів був такої думки, що кацапи, як звичайно члени гуртка називали Московітів, це грубий народ, не здатний до нічого високого»[573]. На підтвердження правдивості цієї сентенції наведемо витяг із прокламації на час арештів братчиків: «Братья, настанет великий час – час, в который вам представляется случай смыть поношение, нанесенное праху наших предков, нашей родной Украине, подлою рукою вечных врагов наших…Вечно верные сыны Украины – враги кацапов»[574]. П. Куліш у листі до М. Костомарова, де йшлося про викладання студентам у Петербурзі історії українського народу, навів таку цитату з лекції російського професора: «Горькая, ничтожная судьба Украины происходит от ничтожества души народа». З цього приводу П. Куліш зазначає: «Меня не смутит эта бойкая, подобная пущенному сильною рукою кацапа булыжнику, фраза, потому что я в груди своей ношу эту народную душу и знаю, что она не ничтожна»[575]. Своє ставлення членів товариства до Росії виражене також у поезії не лише Т. Шевченка, але й П. Куліша, М. Костомарова, Г. Андрузького, який, зокрема, у вірші під № 437 сповнений щемливого болю від того, що «...москаль іде / Свою боярщину, свою москальщину / Погану веде, / Не пройшло і теє, а вже повертають / і нас в москалів. / Вже Вкраїна – брехні, і не було ніколи / Такої землі»[576].

Другу важливу причину підневільного стану України гуртківці вбачають у втраті величезною частиною українців національної ідентичності. Можливо,

[572] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник документів… – Т. І. – С. 392.
[573] *Возняк М.* Кирило-Методіївське Братство. – Львів: Накл. фонду «Учітеся, брати мої», 1921. – С. 64.
[574] Центральный государственный исторический архив Москвы. –Ф. III отд. – № 109. – Д. №81. - Л. 141. – Цит. за: *Зайнчковский П.А.* Кирилло-Мефодиевское общество (1846–2847). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1959. – С. 117.
[575] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. І. – С. 264.
[576] Там само. – Т. ІІ. – С. 457.

зазначає Куліш, лише з сотні один ще живе тією благородною душею, якою жили його діди й прадіди. Тоді як «одни поникли непросвещенною головою, потеряли гордость, забыли о славе своего имени, приложились к скотам бессмысленным и уподобились им. Другие, недостойно обогащенные дарами земли, но бедные духом, …назвали своих земляков мужиками и хохлами, стали далече от них и чуждахуться их»[577].

Звідси випливає найближче програмове завдання – повернути народ до історичної пам'яті, до ознайомлення всіх верств нації з героїчними історичними подіями й постатями української історії, які славили свій народ, батьківщину і християнську віру. Таке повернення історичної пам'яті дозволить, на думку гуртківців, розбудити в народі чуття власної причетності до минулої героїки і слави, а відтак – повернути почуття гордості за свою вітчизну й за себе. Але це у свою чергу вимагає сформувати когорту жертовних, відданих виховників, тобто патріотичну духовну еліту, яка на основі європейської освіченості має бездоганно знати історію України, культуру, мову. Знаменно, що питання формування патріотичної національної еліти не переставало бути актуальним для України як упродовж всього XX ст., попри совєтські фізичні та ідеологічні «зачистки», так і з одержанням незалежності до 2006 р. включно. Найближче практичне завдання примножувати «тямущих і великодушних людей на Вкраїні» містить пояснення В. Білозерського до Статуту товариства, де зазначено, що належить впливати на уми молоді та жінок з тим, аби «помогать тем из них, которые могут быть полезны, для приготовления общества к новому порядку, который наступить может»[578]. Зрештою, подібні завдання після окупації Наполеоном Німеччини в 1808 р. ставив перед освіченою частиною нації Й. Фіхте. Він наголошував, що самобутній розвиток нації буде забезпечений тоді, коли освіта стане «освітою усієї нації як такої і кожного без винятку її члена»[579]. Позаяк така освіта водночас є вихованням духу, то вкрай важливим стає фактор національної мови, адже в Україні «мови рідної не чути, / Свій край зневажають, / Інше небо, іншу землю /

[577] Там само. – С. 66.
[578] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник…. – Т. І – С. 393.
[579] Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ.: Лілея – НВ. – 2003. – С. 120.

Зрадники благають»[580]. З огляду на такий стан справ інший гуртківець І. Посяда в листі до Л. Боровиковського наголошує на необхідності видрукувати українською мовою короткий виклад історії народу П. Куліша й почати складати загальну історію національною мовою: «Общество, приступив к печатанию составленного и перепечатанного им сочинения, должно распространять по возможности круг читателей книг и самих членов и, следовательно, само образоваться в духе этом»[581]. Так розуміє загальнонаціональне призначення мови й Й. Фіхте: «Для народу, який має живу мову, формування духу сягає життя; в іншому випадку духовна освіта і життя продовжують іти кожне своєю ходою»[582]. На той факт, що українські романтики мову народу вважали осердям національного духу, вказує виписка зі статті К. Робера «Les deux panslavismes» у журналі «Revue deux Mondes» (1-er Novembre): «Русинська (рутенська) мова, якою говорять 13 мільйонів найбільш здібних і розвинених слов'ян, могла б стати першорядною літературною мовою, але одночасно з російською і польською вона з кожним днем втрачає свій ґрунт»[583].

На виховання національного духу спрямований і проєкт В. Білозерського про створення в Україні ремісничих шкіл для юнаків козацького стану (1846 р.). Пропонувалося встановити ці школи на гроші, зібрані в складчину та з пожертв. По закінченню школи випускники мали б повертатися до свого звичного кола землеробів. ІІІ Відділення цілком правильно, з погляду імперської політики, розгадало справжнє призначення таких шкіл: «Хотя эта просьба изложена в благовидных выражениях, но в ней проявляется скрытая мысль, что развивать просвещение в простом народе предполагается с целью распространять преступные идеи»[584]. Логіка імперських держав щодо підколоніяльних територій України була однаковою як у Росії, так і Австрії, котра в першій половині XIX ст. не дозволяла друкувати книги народною мовою, аби не збудити до активного обстоювання національно-культурних, а відтак і політичних прав галицьких українців.

[580] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. ІІ. – С. 430.
[581] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. ІІІ. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 20.
[582] Мислителі німецького романтизму... – С. 127.
[583] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. І. – С. 384.
[584] Там само. – С. 395.

За своїм ідейним і світоглядним спрямуванням гуртківці, як і всі європейські романтики, були ідеалістами як у філософському, так і в соціально-ідейному вимірах. Їхній ідеалізм ґрунтується на переконанні, що народ наділений силою духу, вкладеного в нього Богом – це переконання властиве всьому європейському романтизмові. Саме тому з глибин народного духу виростає потреба в самодостатності. Вона знаходить вираз найперше в поезії й філософії, а надалі потребує практично-реального втілення. Дух, перш ніж стати дієвою реальною силою, має оформитись у слово, в наративні практики своїх провідників. Це закон кожного національно-культурного поступу – спочатку має бути Слово, яке бувши усвідомленим, стає ділом.

За романтиками, кожен народ у непереборному прагненні до самовираження, передовсім, спрямовує зусилля на віднайдення власного духовного центру. Ця місія покладена Богом на інтелектуальну еліту, яка вказує народові його історичну мету, розкриває зміст духу народу в формі соціального ідеалу. Віра в його реалізацію і є ідеалізм, на переконання романтиків, він має бути водночас джерелом реалізму, а відтак має перерости в правдивий реалізм, тобто стати ділом. Це переконання є вислідом принципу неоплатонічної філософії, згідно з яким, нескінченне як дух народу, що іде від Бога, знаходить вираз у скінченому: мові, звичаях, традиціях, моралі, культурі, способі життя народу. Занедбання цих реалій означає відхід від Бога, а тому бути патріотом свого народу, своєї вітчизни – означає для романтиків бути справжнім християнином. Гармонія ідеалізму та реалізму й означає для романтиків єдність скінченого й нескінченного.

Соціальний ідеал як вираз духу народу романтики інтерпретують у ціннісно-емоційній формі, відштовхуючись від тези, що це передовсім «вища любов до батьківщини» (Й. Фіхте). У цій вищій любові і виявляє себе нескінченність і вічність, яка закладена в народі Богом. Життя всього скінченного як мінливе тривання нічого не важить. Для індивіда, згідно з Фіхте, найважливіше – **джерело** тривання, а ним є самодостатнє існування нації, для якого індивід мусить прагнути віддати життя. Індивід у такий спосіб вбачає у власному житті вічність, а батьківщину сприймає як носія такої вічності. Так минуще і вічне досягають

гармонії, яку індивід віднаходить, завдячуючи тому, що є активним дієвим суб'єктом. Українські «молоді ідеалісти» (М. Возняк) переймалися історією свого народу, його фольклором, традиціями, функціюванням української мови й вели активну роботу в її використанні в освітньому процесі.

Переконання романтиків, що ідеальне та реальне становлять гармонію, тобто, що «справжній ідеалізм є реалізмом» (Фіхте), знайшло вираз у кирило-методіївців не лише в інтересі до соціально-політичного та економічного становища України, але, головно, в прагненні його змінити. Це вилилось у такі статті другого проєкту Конституції, розробленого Г. Андрузьким: «Закон», «Про рівність», «Про свободу», «Про повинності», «Про стани», «Про майно і капітал». Дієвість, жертовність, безмірна любов до вітчизни як вічного сповна властиві всім членам Україно-слов'янського товариства. Вони гідно, відповідально і з християнською жертовністю тримаються на допитах. Наприклад, М. Гулак весь час вперто твердив, що «Статут товариства» потрапив до нього цілком випадково і він дав слово нікому не давати свідчень щодо часу, місця та особи, від якої він отримав цей папір. Г. Андрузький, згідно з висновками III Відділення, «обнаружил себя пламенным украинофилом, даже в последнем объяснении своем упомянул, что никогда не отступится ни от малороссийского языка, ни от любви к Украйне»[585]. І також О. Навроцький, вина якого «важна не по сближениям его с украино-славянистами, а по упорству его в запирательстве, которое он как бы перенял от родственника своего Гулака»[586].

Згідно з німецькими романтиками, сутність духу полягає у визначенні самого себе засобами мислення з метою ствердження самості такого божистого творива як народ. Це здійснюють активні творці народу – духовна еліта нації. Річ у тім, що людська душа, вважав Ф. Шляєрмахер, є продуктом таких двох протилежних гонів – це, по-перше, притягувати все, що оточує, і всотувати в своє життя, у найпотаємніше своє єство, по-друге, поширювати свою внутрішню сутність і не виснажуватись. «Божество в усі часи, тут і там, посилає тих, у кого обидві риси плідно поєднані, споряджує їх чудовими дарами, прокладає їм шлях

[585] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. III. – С. 377.
[586] Там само. – С. 377.

всемогутнім словом та призначає їх перекладачами своєї волі та своїх творінь, посередниками того, що б в іншому випадку повік залишилося невідомим»[587]. Це світосприйняття також властиве українському романтизму, зокрема чільним членам київського гуртка. На глибоке переконання співавторів Книги, Бог призначив українську людину, як і кожну іншу, бути собою, але біда в тому, що переважна більшість українців бояться зазирнути в себе, щоб відповісти на питання хто вони такі і ким вони стали. Зазначимо, що хоча офіційним автором «Книги буття» є М. Костомаров, усе ж належить визнати, що її змістове наповнення – результат колективної роботи гуртківців. Це, передовсім, П. Куліш, М. Гулак, Г. Андрузький, В. Білозерський, Т. Шевченко. У листі О. Марковича до М. Гулака від 15.02.1846 р. йдеться про оцінку знання Костомаровим української мови, який «гоняется за простотой, а ловит грубость и безвкусие»[588] і побажання, аби історію писав П. Куліш. Це, на наш погляд, вказує на те, що були й інші варіанти щодо авторства програмного твору Товариства, хоча Костомаров в автобіографії називає саме себе автором «Книги». Прагнення дати українцям орієнтири їхнього автентичного буття гуртківці сприймають як осяяння, що зійшло на них від самого Бога, і доводять це до відома всієї громади її рідною мовою як Його настанови. Знаменним є те, що рукопис «Книги» йшов під назвою саме «**Закон Божий**». Сила духу «Закону», який іде від Бога, повинна проймати собою всю українську спільноту, наповнюючи її розумом і свободою і принести народу прозріння. Пізнання себе у своїй самодостатності є водночас пізнанням Бога у формі осягнення нескінченного й вічного. У кирило-методіївців свобода народу та його вірність релігії невіддільні одне від одного.

Духовні поривання еліти до прозріння надихають її на осягнення заданого Богом порядку речей. Важливо те, що божисті закони є сталими й рівномірно проймають і обіймають собою все сутнє. Тому ніде немає нічого простого, а все докладно складене і сплетене. Так виявляє себе Божий промисел. Найважливішим проявом вічного, а власне вбачанням вічного, є Любов. Вічним наділене людство, а виявляє воно себе через конкретні нації. Призначення кожного представника

[587] Мислителі німецького романтизму… – С. 214.
[588] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. І. – С. 103.

нації полягає в тому, щоб через національне в собі як любов до власної субстанційної основи віднайти людство. «Марним є все для того, хто сам себе усамітнює; бо, аби сприйняти в себе життя світового духу й мати релігію, людина повинна спочатку знайти людство, а знаходить вона його лише в любові і через любов»[589], – маніфестує позицію романтиків Ф. Шлеґель.

Відзначаючи глибоку релігійність членів київського Товариства, польський дослідник В. Мокрий небезпідставно завважує, що в основу їхніх програмних концептів покладено «християнську ієрархію вартостей»[590]. Божистість таких християнських цінностей як Любов, Правда, Свобода, Рівність, Братство для співавторів Книги є сутністю історичних процесів і визначає їхню універсальність. Теперішній стан українського суспільства свідчить про нехтування чужими поневолювачами даних українцям Богом прав і свобод, які в давні часи були для них святими й недоторканими. Тоді Україна мала свій «*золотий вік*».

Міфологема «золотий вік» – визначальна засада історіософії всіх європейських романтиків. Німецькі, польські, українські романтики однозначно пов'язують її зміст з поширенням в Європі християнської моралі та цінностей. Так, Новаліс переконаний, що «Були прекрасні видатні часи, коли Європа була християнською землею, і єдине християнство заселяло цю людяну частину світу»[591]. А. Міцкевич починає «Книги народу польського» зі завіряння, що «На початку була віра в одного Бога, і була на світі свобода»[592], не було тоді ні панів, ні невільників. Колись у Польщі були такі часи, що її королі та лицарські мужі ніколи не ганьбили жодного християнського народу і боронили християнство від варварів, ніколи силою не забирали сусідські землі, але приймали народи до братства, пов'язуючи їх Вірою і Свободою[593]. «Книга буття», як і А. Міцкевич, параграфом 12 стверджує: «Єдин бо єсть Бог і єдин він цар – Господь неба і землі». Співавтори української Книги, спираючись на авторитет «Історії Русів», «золотим віком» України називають добу «Козаччини». Як стверджує параграф

[589] Мислителі німецького романтизму... – С. 240.
[590] *Mokry W*. Literatura I mysl filozoficzno-religijna ukrainskiego romantyzmu. – Krakow, 1996. – S. 150.
[591] *Новаліс* Християнство або Європа // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея – НВ. – С. 306.
[592] *Mickiewicz A*. Ksiengi Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego. – Zloczow, 1934 – S. 1.
[593] Там само. – S. 15.

76 Книги, то було «істеє братство», тут кожен був братом іншому. І могло б так статися, що «були б на Вкраїні усі козаки, усі вільні і рівні, і не мала б Україна над собою ні царя, ні пана, опріч Бога єдиного, так би зробилось і в Польщі, а там і у других слов'янських краях»[594]. Тому козацтво й обрало своїм завданням обороняти святу віру і визволяти своїх ближніх із неволі[595].

Одностайні німецькі, польські та українські романтики і в поглядах на занапащення «золотого віку», причиною якого став занепад християнства. Новаліс причину цього вбачає в вирозумілості, низькій людській хіті та ницості способу думання, що найвищою мірою знайшло вираз у Просвітництві, де ненависть до християнської віри переросла в ненависть до релігії взагалі[596]. Згідно з Міцкевичем, європейські народи відійшли від віри, бо їхні королі зреклися Христа, поробивши для них ідолів у вигляді політичного тиску, пихи, торгівлі, добробуту. В результаті в Європі запанували три королі – Фрідріх II прусський, Єкатерина II російська і Марія Тереза австрійська. «І була то трійця сатанинська проти трійці Божої»[597]. Те ж саме знаходимо у «Книзі буття»: королі «щоб удержати народ у ярмі, поробили ідолів, отвертали людей од Христа і казали кланятися ідолам і битися за них»[598].

Отож, облаштування соціального життя на основі моральних християнських цінностей та повноцінне їх функціювання в спільноті є для романтиків змістовим наповненням «золотого віку». Параграф 77 Книги стверджує: «І постановили вони чистоту християнську держати, тим старий літописець говорить об козаках: татьби же и блуд ніже именуються у них». «Золотий вік» для романтиків зумовлений, насамперед, цінностями християнської моралі, а тому не є втраченим назавжди часом, таким, що ніколи не вернеться; між минулим і теперішнім не існує нероздільної межі.

Уся річ у тому, що різні епохи по-різному репрезентують ***одні й ті самі*** цінності, різниця полягає в силі їхньої актуалізації. Це означає, що християнські цінності мають **здатність існувати–крізь–час** (М. Шелер). У такому разі

[594] *Костомаров М.* Закон Божий. Книга буття українського народу. – К.: Либідь, 1991. – С. 80.
[595] Там само. – С. 24.
[596] Мислителі німецького романтизму… – С. 314–315.
[597] *Mickiewicz A.* Ksiengi Narodu… – S. 12.
[598] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 20.

минулий «золотий вік» не зникає, а в неактуалізованому вигляді перебуває в теперішньому. Для того, аби він став реальністю, згідно з Фіхте, потрібен активно діючий суб'єкт. Члени Україно-слов'янського товариства сприймали себе такими, що досягли вищого етапу історичної свідомості, який дозволить переконати українців не лише в можливості, але й необхідності змінити існуючий стан речей не лише в Україні, але й в усій Слов'янщині у такий спосіб, «щоб кожен народ скомпонував свою Річ Посполиту і управлявся несмісимо з другими, так, щоб кожен народ мав свій язик, свою літературу і свою справу общественну»[599]. Активність соціального суб'єкта – це вираз його свободи, яка посутньо є вчуванням вічності і йде від Бога. Через активну дію суб'єкта в теперішності поєднуються в єдине ціле часова плинність. Осягнення цінностей, що *існують–крізь–час*, є охопленням в сучасності вічного, тривалого, яке відкривається суб'єкту як минуле для того, аби через діяльність стати майбутнім. Саме тому «золотий вік» стає для українських романтиків підвалиною їхньої історіософської концепції.

Як європейські, так і українські романтики поняття «золотий вік», по-перше, співвідносять з християнським світовідчуттям, по-друге, воно базується на сталих, незмінних цінностях, що не підвладні дії часу, бо являють собою незмінні духовні сутності (божисті цінності). Вони існували в усі часи, але відкрилися християнському світові. По-третє, люди в часи «золотого віку» організовували своє життя в строгій відповідності з їх змістом. Але вже довший історичний час люди відійшли від християнських цінностей. Річ у тім, що кожна історична доба ті самі християнські цінності репрезентує в залежності від власної моральної сили, яка вказує на міру пройнятості суспільства духом християнської віри. Російська імперія – яскравий приклад занедбання християнських основ співжиття, адже тут «панує деспот кат над трьома народами слов'янськими»[600]. На погляд як європейських романтиків, так і кирило-методіївців, сучасна їм історична доба досягла вищого стану історичної свідомості.

[599] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. І. – С. 170.
[600] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 30.

З раціоналістичних позицій цю тезу висловлює також О. Конт у «Курсі позитивної філософії» (1830–1842 рр.), в якій тлумачить історію людства як історію становлення людського розуму. Згідно, як він стверджує, з «великим основним законом», людство в сфері соціального пізнання, як і в кожній галузі, проходить послідовно три теоретичні стани – теологічний, метафізичний і науковий або позитивний. Хоча тут О. Конт не є оригінальним, позаяк цю ідею трищаблевого поступу історії він запозичує в де Сен-Сімона. Щоправда, в Сен-Сімона позитивна форма розвитку базується на концепції «нового християнства», де центральною ідеєю є «всі люди – брати» тоді як за Контом гармонія інтересів настає через відкриття соціально-історичним пізнанням того мінімуму природних законів, які лежать в основі функціювання і розвитку суспільства на основі індустрії та розподілу праці. Це дозволить розробити принципи політичної діяльності для раціональної організації суспільного життя. На відміну від Сен-Сімона, Конт говорить про наукову віру, що ґрунтується на позитивній філософії та наукових законах.

Українські романтики, спираючись на неоплатонічну філософську традицію, традиції християнської літератури, на відміну від Конта, вбачають вищий стан суспільної свідомості не за прояв «великого основного закону», а як духовне проникнення в дихотомічність історичної дійсності. Вона полягає в тому, що кожен історичний час як сучасність містить у собі водночас і минуле, і майбутнє. У народі минуле віднаходиться як сакралізована культурна спадщина в формі традиції і мови. Це робить буття народу «самобутнім, складним, розмаїто переплетеним і піднесеним життям»[601].

На погляд усіх європейських романтиків, специфіка сучасної їм історичної свідомості полягає в тому, що народ виявляє себе цілісним духовно-культурним буттям, він починає усвідомлювати свій дух. Поняття «дух народу» стає екзистенціалом в осмисленні європейськими й українськими романтиками буття нації. Позаяк кожній стадії історичного розвитку народу відповідає його осмислення в формі філософії, а правдивою філософією, за романтиками, може

[601] Мислителі німецького романтизму… – С. 243.

бути лише та, що оперта на християнське віровчення, то завданням кирило-методіївців стало дати народу таку філософію, котру б він сприйняв як об'яв, що йде від Бога. Це філософія слов'янської єдності, вона являє собою **месіянську історіософію**, що оперта на історичне минуле власного народу та слов'ян і містить у собі на основі християнського віровчення історичні, політичні й ідеологічні аспекти. За своєю ідеологією ця історіософія – «християнсько-романтичний соціалізм». На формування такої ідеологічної позиції, як доводить С. Козак, спираючись на французьких дослідників, мала вплив література французьких утопістів і, зокрема, Сен-Сімона та Фур'є. На доведення своєї позиції С. Козак, зокрема, зазначає: «про це свідчить між іншим оцінка французької революції, в якій Костомаров бачив «пророчий прояв» нової, великої історичної ідеї»[602]. За «Книгою буття», французи вчули поклик Бога до єднання і рівності між людьми: «збунтувались французи і сказали: не хочем, щоб були у нас королі та пани, а хочем бути рівні й вільні»[603]. Згідно з кирило-методіївцями, французи своєю революцією піднесли гасло рівності і свободи, проте відійшли від духу Святого Письма і тим занапастили Божі настанови.

Те, що історіософія Книги оперта на християнське віровчення, вказує, по-перше, її виклад за аналогією віршів Святого Письма, а, по-друге, текст «Книги», який було знайдено при обшукові в членів Товариства, не випадково мав назву «Закон Божий». Він репрезентував історичну свідомість українців як таку, що своїм моральним та історичним буттям укорінена в християнські цінності, а тому є в повній відповідності з універсальністю законів соціального буття, встановлених Провидінням. Можна провести певні аналогії між романтиками та О. Контом у переконанні щодо існування загальних законів історичного буття. Але, на відміну від раціоналістичної позиції О. Конта, романтики вважали універсальним законом накреслений Богом для кожного народу шлях до власного самоусвідомлення, який разом із тим є і пізнанням Бога в народі. «Книга» інтерпретує *закон*, що відкрився через прочитання Святого Письма та

[602] *Kozak S*. Knyhy bytija ukrainskoho narodu Mykoly Kostomarowa I Ksiegi narodu I pielgrzymstwa polskitgo Adama Mickiewicza // Slavia Orientalis. – 2, 1973. – Rocznik XXII. – S. 181.
[603] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 20.

віднаходження його істин в історичному шляхові, який випав українському народові – це *шлях від пізнання істини до свободи*. Бог дарував право на істину кожному народові. Про це, за «Книгою», свідчить історія європейська: «І став народ прозрівать істину, і злякалися філософи і люди імператора римського, що істина бере верх, а за істиною буде свобода, і тоді вже не так легко буде дурить і мучить людей»[604].

Принцип свободи, вкорінений у християнське віровчення – основоположний в інтерпретації корило-методіївцями соціально-історичного поступу народів. Зі свободи як фундаментальної християнської цінності соціального життя починає свої «Книги народу польського» й А. Міцкевич[605]. Згідно з цим принципом, Бог вкладає в душу кожного свою Божисту волю не належати нікому, окрім самого себе. Це повною мірою стосується й кожного народу, для якого Божим даром є його батьківщина. Індивід свою волю може виявити в формі свідомої діяльності, спрямованої на вищі цінності. Кожен індивід є скінченним виявом нескінченного й вічного, яке Бог надав людству. А людство стосовно окремого індивіда представлене в батьківщині, яка для індивіда носій вічності. Свідома діяльність, що виражає любов до батьківщини, дає людині здатність сприймати вічне.

Саме таке вчування вічного притаманне кирило-методіївцям, позаяк свою діяльність – шлях через відкриття істини до свободи, вони трактують як заповіт Спасителя. У поясненні до статуту Товариства В. Білозерський зазначає: «как верные граждане, как верные сыны своей родины, одушевленные желанием ей всякого добра, и сознавая, что оно возможно только при выполнении завещания нашего Божественного Спасителя, мы должны стремиться к воцарению в ней Божьей Правды, к воцарению в ней свободы, братской любви и народного благосостояния, независимого развития той идеи, которая вложенная Творцом в натуру нашего народа»[606].

[604] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 15.
[605] *Mickiewicz A.* Ksiengi Narodu… – S. 1.
[606] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. І – С. 392.

Завважимо, що християнська віра, яка лежить в основі романтичної історіософії «Книги буття», оперта на християнську літературну традицію і містить у собі такі концепти цієї історіософії:

1. «Книга буття» є Закон Божий для обраного народу, аби він виконав покладену на нього Богом історичну місію.

2. Бог дав право на Істину кожному народові, проте кожний іде до неї своїм шляхом.

3. З-поміж народу Бог обрав своїх провідників, котрим відкрилися істини Святого Письма. Ці істини вказали кирило-методіївцям шлях до свободи і братства.

4. Настанова свободи та рівності визначена Богом.

5. Як людина, так і народ на основі Божистої волі наділений свободою, що виражена в прагненні не належати нікому, окрім самого себе.

Позаяк в основі романтичної історіософії кирило-методіївців лежить Святе Письмо, а християнська віра оперта на літературну християнську традицію, осердям якої є містичне богослов'я, то постає питання про те, чи можна вважати цю історіософію містичною. Для цього звернемось до таких основоположних моментів містики: 1) віра; 2) трансцендентний світ; 3) практика, націлена на пізнання трансцендентного світу; 4) трансцендентний Абсолют; 5) практика поєднання індивіда з Абсолютом; 6) екстатичний стан індивіда як необхідна умова такого єднання.

Позаяк центральним питанням християнської містики є досягнення людиною обоження, а необхідною його умовою є екстатичний стан, то варто простежити наявність цих моментів у світосприйнятті українських романтиків. І якщо це так, то чи це єдина необхідна умова, за якою можна кваліфікувати їх історіософію як містичну?

Згідно з поясненням В. Білозерського до Статуту Товариства, кирило-методіївці переконані, що вони є обраними Богом *посередниками* (Шляєрмахер), яким відкрилася правда, зміст котрої полягає в тому, що в «натуру» народу Творцем вкладена ідея здійснення в Україні свободи, братерської любові і

народного добробуту. Вона чинна не лише для України, але й для всього слов'янського племені, і як засвідчує «Книга буття»: «Господь постановив так, щоб над сим племенем збулось писаніє...»[607]. Отже, вчування присутності Бога, яке демонструє Книга, вказує на досвід інтимного спілкування з Богом, який є однозначно містичним, а передумова такого спілкування – віра. Кирило-методіївці вбачають у Святому Письмі трансцендентний світ, виражений християнською символікою, що є характерною рисою для всіх європейських романтиків. На містичне світосприймання вказує і виражений у творчості українських та європейських романтиків синкретизм надприродного, природи та людини. Вчування романтиком себе як посередника між Богом і народом означає його долучення до Божистих досконалостей і посутньо є моментом обоження. Проте на відміну від християнських філософів, як, наприклад, М. Екгарта чи Й. Тавлера, де центральним питанням стоїть обоження людини, у християнсько-романтичній історіософії не стоїть ні питання осяяння, ні щаблів обоження, позаяк її предмет – засвідчити визначений Провидінням шлях, місце і роль того чи іншого народу в історії. Але не кожен народ може бути покликаний виповнити волю Бога, а лише той, що долучився до Його досконалостей, пройшовши в історії шлях страстотерпця, як Христос.

На переконання братчиків, з усього слов'янського племені лише український народ гідно виніс всі покладені на нього випробовування. Посутньо це означає, що народ у цьому разі є колективною персоною з вродженою й постійною спрямованістю до Бога – «ні в одній стороні на світі так щиро не моляться Богу»[608]. Тому він уподібнився Божим досконалостям, а «Книга буття» постає свідченням про осяяння, яке знаменує, що український народ вірний Богові і є Його знаряддям у виконанні покладеної на цей народ історичної місії. Можна констатувати – в Книзі присутні основні концепти християнської містики, що дає підстави кваліфікувати історіософську концепцію кирило-методіївців як містичну.

Свою свідому діяльність члени Товариства сприймають як виконання приписів, що слідують із «Закону Божого» і святої Правди християнського

[607] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 23.
[608] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 25.

віровчення. Як відхід від установленого для народу закону, що є відступом від правди християнського віровчення, трактують і німецькі романтики, і «Книга буття» невдачі французької революції. На погляд німецьких романтиків, ця революція не мала успіху тому, що французький дух визрів передчасно і через те зійшов у стадію завмирання. «Книга буття» уточнює це твердження, наголошуючи на відступництві французів від християнського віровчення[609].

Позаяк Україна, на погляд кирило-методіївців, єдина з усіх слов'янських народів лишилась вірною заповідям Христовим, то для неї здійсниться прописана у Письмі її доля. Таку саму позицію щодо польського народу обстоюють «Книги польського народу». Згідно з Міцкевичем, сталося так у Європі, що лише польський народ не поклонявся новому ідолові – Інтересу, бо був «вірний Богові своїх предків»[610]. Стосовно поляків українська «Книга буття» має своє бачення їхнього місця в історії, стверджуючи, що ті не дотримувалися вчення Христового, бо в себе замість свободи і рівності завели «панство: «одурів народ польський, бо простий люд попав у неволю саму гіршу, яка де-небудь була на світі»[611]. Погляд, що вирізняє власний народ з-поміж інших, також обстоюють і німецькі романтики: «Німці є єдиним з племен германців узагалі, через яке останні дійшли аж до нашого часу, щоб дати свідчення про своє покликання»[612]. Німецький народ, вважають вони, має призначення в історії оживити дух німецького народу, який дасть поштовх до нового життя християнській релігії. Основоположна засада романтичної історіософської концепції, що саме цей, а не якийсь інший народ призначений Богом для історичної місії, бо він є найдостойніший і найблагочестивіший, є базовою і для Кулішевих «Книг о ділах народу українського і славного війська козацького запорозького». У своїй передмові він зазначає: «Из всех народов, населяющих землю, ни один не поднял таких отважных и благородных подвигов на пользу христианства, ни один не претерпел стольких мучений и всякого рода бедствий за веру и любовь к родине, как народ

[609] Там само. – С. 20–21.
[610] *Mickiewicz A.* Ksiengi Narodu… – S. 15.
[611] *Костомаров М.* Закон Божий…– С. 23.
[612] Мислителі німецького романтизму… – С. 122.

малороссийский»[613]. «Книги» Куліша посутньо є розширеним тлумаченням деяких параграфів «Книги буття». За стилем викладу вони наслідують козацькі думи, а за змістом – «Історію Русів». Їхнє призначення полягало в тому, щоб через віру в емоційно-ціннісні свідчення про славу, подвиги, перемоги, свободолюбивий дух українського козацтва збудити в читача почуття власної причетності до історії свого народу, своєї тотожності з героїчними предками.

Ми робимо особливий наголос на тому, що твердження і «Книги буття», і Кулішевих «Книг», і «Книг польського народу» ґрунтуються на вірі в Слово, яке йде від Бога. Адже поширенню Христової віри в світі передувало Слово. На цьому концепті будують романтики логіку своєї історіософії. Їх поетичне слово, зокрема Шевченків «Кобзар», і слово «Книги буття» мають сприйматися такими, що йдуть від Бога. Бог через обранця звертається до свого народу, який витримав усі випробовування, що випали на його долю, і вустами обранця об'являє народові його правду. Ті, котрим відкрився дух народу, котрі стали втаємниченими в його (народу) традиції, здатні вказати, спрямувати й повести його у призначене Богом майбутнє. Такими мислили себе кирило-методіївці, співавтори «Книги буття»: П. Куліш, М. Костомаров, Т. Шевченко, М. Гулак, В. Білозерський, Г. Андрузький. Тому кожен параграф «Книги» мав сприйматися як доконаний факт, свята Правда й абсолютна Істина. А коли «істина бере верх», то з необхідністю «за істиною буде свобода», саме так, за логікою романтиків, стверджувало себе християнство в усьому світі і цей шлях має пройти обраний народ. За задумом кирило-методіївців, для українців і всього слов'янства у цілому цей шлях як реальна дійсність означає реформування суспільства на засадах християнського братерства, рівності, свободи і любові. Ці концепти посутньо стали принципами їх романтичної історіософії, позаяк визначали собою і спрямовували співжиття спільноти в часи «золотого віку». Вони виявляють свій зміст і специфіку на різних рівнях суспільного життя.

Універсальний вимір співжиття людей – людство, де всі рівні в своїй любові до Бога, а тому мають виявляти одне до одного братерську любов. Важливим

[613] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник... – Т. II. – С. 66.

загальним рівнем братерства людей є існування народу як нації. Тут основа братерської любові – спільна історія, традиції культури і національна мова. На рівні нації народ відкриває, що *його Бог любить* і віднаходить цю любов як закладений у нації «*дух народу*». Через пізнавання свого власного духу народ виражає свою любов до Бога, бо цим стверджує закладене Богом призначення – бути самодостатнім і ні від кого, окрім самого себе, не залежним. На рівні міжнаціональних стосунків виявляє себе братерство **одно–*рідних*** народів, тобто тих, що походять із одного кореня. Цю ідею містить уже «Історія Русів», зазначаючи, що таким коренем може бути спільна кров (українці і поляки єдинокровні), або ж спільна віра (українці і москалі єдиновірні). Таке братерство «Книга буття» поширює на всі слов'янські народи. Вони мають виявляти одне до одного братерсько-сестринську любов, але при цьому кожен має бути самим собою. Адже Богом поставлено, щоб «Польща була з поляків», «Московщина була з москалів»[614], щоб «в Литві були литвяки»[615]. Саме виявляючи християнсько-сестринську любов, Україна й поєдналась з Польщею «як сестра з сестрою», подаючи приклад усім слов'янським народам. Також Україна перша подала приклад народам у влаштуванні внутрішнього соціального життя на основі християнського віровчення. Цей зразок братерства вартий наслідування всіма народами: Україна «зкомпонувала собі козацтво, єсть то істеє братство... були козаки між собою всі рівні, і старшини вибирались на раді і повинні були служити всім по слову Христовому, і жодної помпи панської і титула не було між козаками»[616]. Але позаяк Польща, відійшовши від вчення Христового, завела собі панів, які хотіли «зробить з народа дерево або камінь» і жодною мірою не хотіла одрікатися панства, то Україна пристала до Московщини, яка була з єдиновірного народу. Вірна засадам християнського віровчення Україна «любила і поляків, і москалів як братів своїх»[617], «але скоро побачила, що попала в неволю»[618].

Одначе, Україна, згідно з членами Товариства, має виконати покладену на неї волю Бога – на основі християнської любові та братерства привести

[614] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 23.
[615] Там само. – С. 24.
[616] Там само. – С.24.
[617] Там само. – С. 27.
[618] Там само.

слов'янські підневільні народи до самодостатнього життя, де кожен народ у союзі слов'янським становитиме самостійну Річ Посполиту, в якій запанує рівність і свобода. А Україна, Польща та Московщина стануть утіленням Божої Трійці на землі у протилежність трійці сатанинській, яку, як ми зазначали, за Міцкевичем, становлять «Фрідріх II прусський, Єкатерина II російська і Марія Тереза австрійська». Першим кроком на цьому шляху має стати соціально-політичне перевлаштування Росії. У плані реформування Росії провідну ролю відігравала ідея панславізму. Київському Товариству видавалося, що саме ця ідея та християнське віровчення – це ті підвалини, які дозволять уже в недалекому майбутньому втілити в життя план реформування. Застановлюючись на причинах піднесення і занепаду великих народів впродовж європейської історії, М. Костомаров прагне віднайти тут якусь загальну закономірність. Досліджуючи джерела, спрямованість і особливості історичного розвитку таких народів, він доходить висновку, що піднесення і падіння значущих за своїми цивілізаційно-культурними здобутками народів, зокрема греків та римлян, відбувалося за однаковою схемою. Початково, завдячуючи сприятливим історичним обставинам, ці народи демонстрували свою вищість над іншими, але не усвідомлювали цієї вищості. Можна сказати, що це були часи «золотого віку» для народу. Далі наступав період усвідомлення своєї історичної значущості, що тягнув за собою гордість, а потім погорду, яка виявлялась як прояв несправедливості щодо інших народів. На цьому історичному етапі народ будував життя уже всупереч «святій істині християнства» і зрештою занепадав. Отже, можна жити за Істиною як усвідомлюючи, так і не усвідомлюючи її зміст, тобто *не раціоналізуючи* його.

Підлаштовуючи ідею панславізму під цю схему, М. Костомаров висуває тезу, що нарешті настав час для всього слов'янського племені вийти «из вековой запоздалости». Це твердження, принаймні за формою, суголосить концептові О. Конта про те, що суспільство і соціальне пізнання опинилися на вищому етапі свого розвитку, позитивному. Якщо О. Конт був переконаний, що суспільство як соціальний організм успішно функціює тоді, коли тримається на консенсусі, тобто узлагодженості ідей, думок, визначальних принципів життя, то в історіософії

кирило-методіївців функцію консенсусу виконує ієрархія християнських вартостей. Порівнюючи ці два підходи до історичного поступу народів, можна кваліфікувати підхід Конта як когнітивно-раціональний, а кирило-методіївців – як християнсько-месіяністичний з панславістським підґрунтям.

Під панславізмом як історіософською ідеєю М. Костомаров розумів культуро-освітній розвиток кожної нації за допомогою інших слов'янських народів. Власне християнське братерство у формі взаємодопомоги слов'янських народів він поширив на сферу культуро-цивілізаційного поступу. Ідею домінуючої ролі України в загальнослов'янському відродженні також проводить П. Куліш як у «Книгах о ділах українського народу...», так і у вилученій під час обшуку в Г. Андрузького поемі «Україна».

Прагнення наблизити час утілення в життя соціально-політичної реформи знайшло вираз у намаганні вплинути на свідомість польської, російської та української громадськості, що вилилося у відозві українців до поляків та великоросіян. Ці відозви – своєрідне свідчення правди про Україну як сестру, яку «розтерзали» Польща та Росія. Україна засвідчує любов до своїх сестер і, головно, засвідчує свободу, яку ще треба здобути. Для цього метою життя і діяльності поляка і росіянина має стати «слов'янський союз, загальна рівність, братство, мир і любов Господа нашого Ісуса Христа»[619].

Проект слов'янського союзу, очевидно, дискутувався у відборі членів союзу і формулюванні організаційних засад. Так, у параграфі 91 «Книги» йдеться про «три Речі Посполиті в однім союзі не розділимо і несмісимо», в параграфі 108 йдеться про шість слов'янських народів, а в відозві «Брати українці» – про сім народів. Осібно стоїть проект Г. Андрузького. Він передбачав державну організацію в формі федерації. Кожен її член мав статус штату. Цікаво, що цей проект не передбачав входження до федерації Росії. У державу Г. Андрузького мали входити такі штати: «1) Украина с Чорноморьем, Галицией и Крымом; 2) Польша с Познанью, Литвою и Жмудью; 3) Бессарабия с Молдавией и

[619] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. І – С. 172.

Валахией; 4) Остезия; 5) Сербия; 6) Болгария; 7) Дон»[620]. За своїм адміністративним поділом держава включала сім штатів, кожен із них мав поділ на області, а область – на округи, округи – на общини. Однак цей проект не відповідав ідеї панславізму, і можливо саме тому був неприйнятним, адже ця держава включала сусідні з Україною неслов'янські народи. Відозва «Брати українці» декларувала такий склад слов'янського союзу: «москалі, українці, поляки, чехи, словаки, іллiро-серби і болгари»[621]. Необхідна умова союзу, згідно з відозвою, – щоб кожен народ мав свою Річ Посполиту з власною мовою, літературою і власною організацією суспільного життя. Саме такий підхід до створення союзу відповідав розумінню корило-методіївцями ідеї панславізму, яка передбачала передовсім рівність у стосунках між націями. Цей підхід стверджував, що всі народи, як великі, так і малі, мають однакове право на життя і свободу. Представник однієї слов'янської нації повинен мати незбориму повагу до представника іншої і вважав би себе освіченою людиною тоді, коли навчиться читати й розуміти інші слов'янські мови.

Соціально-політичним витвором романтичної історіософії кирило-методіївців, що відповідав духові європейської доби націоналізму, була месіянська ідея. Вона ширила переконання, що той, хто вважає себе українцем, має бути гордим з цього, адже належить до найдостойнішого й Богом обраного народу з-поміж усіх слов'янських народів. Завважимо, що хоча месіянська ідея є центральною як для «Книги буття», так і «Книг польського народу», проте і там, і там вона виявляє себе специфічно. В А. Міцкевича призначення польського народу в історії полягає не в звільненні підневільних слов'янських народів, а в тому, що «звільнить з неволі усі народи Європи»[622]. Ідея місії народу в історії докорінно відрізняє романтичну історіософію від звичайних утопічних концепцій на кшталт проектів де Сен-Сімона та Ш. Фур'є.

Ідея панславізму «Книги буття» змінила акценти в трактуванні романтизмом світоглядно-ідеологічної опозиції «свій–чужий». Якщо в поетичних і прозових

[620] Там само. – Т. II. – С. 570.
[621] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. I. – С. 170.
[622] *Mickiewicz A.* Ksiengi Narodu… – S. 19.

творах романтиків смисло-образ «чужі» ніс у собі значення: всі ті, що не українці, а в українських повістях М. Гоголя вони ще й ототожнювалися з диявольською нечистою силою, то в «Книзі буття» під «чужих» підпадали всі поневолювачі і всі неслов'яни. Від «чужих» ідуть усі біди, негаразди та неволя, «бо і цар, і панство не слов'янським духом сотворено, а німецьким або татарським»[623]. Позаяк Україна в своєму ставленні до людей виходить із Божої настанови любити їх, то, стверджує В. Білозерський у поясненні до статуту Братства, «любить и защищать более жизни своей, щадить и не угнетать чужого – есть священная обязанность как всякого человека, так и народа, достигших уже нравственного самосознания себя и свого назначения»[624]. Любити, не гнобити, не утискувати іншого – це підставова засада християнської моралі. Свобода ж є необхідною умовою самодостатнього існування як окремого індивіда, так і кожного народу, згідно з християнським світосприйняттям, а найвищою карою для людей за їх гріхи, за забуття Бога є неволя, – стверджує «Книга буття». Коли такі народи-достойники, як євреї та греки, забули єдиного Бога, то впали в неволю – євреїв забрали в полон халдеї, а греки підпали під владу македонян, а потім римлян. Дістала кара і слов'ян, які мали два лиха – це «незгода між собою» та брак прагнення бути самодостатніми і жити за своїм законом, наданим Господом. Тому й вони підпали під чужинців. Але гнів Божий не був фатальним, адже співавторам Книги відкрилася Істина, яку вони зобов'язані засвідчити всьому слов'янському племені – це про них сказано: «Камєнь єго же нє брєгоша зиждущий, то й бисть во главу угла»[625]. Річ у тім, що серед слов'янського племені є країна, що завжди «держалась закону Божого». Цією країною є Україна, яка з благословення Бога витворила козацтво, щоб «віру святую обороняти і визволяти ближніх своїх з неволі»[626].

Ідеалізація свободи як однієї з вищих цінностей в «Книзі буття» сягає своїми коренями укладу і способу життя елітарної української верстви – козацтва, де вона була пріоритетною цінністю. Піднесенню свободи до суспільно-політичного

[623] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 28.
[624] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. І. – С. 37.
[625] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 30.
[626] Там само. – С. 24.

ідеалу сприяв український історичний епос, «Історія Русів», творчість українських романтиків і, зокрема, Шевченка.

Наголос «Книги буття» на принципах християнської етики дав змогу кирило-методіївцям вибудувати цілісну історіософську концепцію, в якій стрижнем соціально-культурного й політичного життя є самоцінний автономний індивід. Його самоцінність невіддільна від визнання самодостатності іншого, незалежно від роду та знатності, що й виражає християнський принцип рівності. Цю норму взаємин стверджує пункт шостий відозви «Брати українці»: «Щоб приймано депутатами і урядниками не по роду, а по розуму і просвіщенності народним вибором»[627].

Важливо, що для кирило-методіївців принцип рівності має поширюватися на всі християнські конфесії. Принципи християнської рівності і свободи мають визначати собою і стосунки між владою і членами суспільства: «А хто первий між людьми хоче бути, повинен бути всім слугою»[628]. Усе ж не зважаючи на те, що як у «Книзі буття», так і «Книгах народу польського» свобода оперта на правдиву християнську віру, проте саме поширення свободи в суспільстві кирило-методіївці і Міцкевич бачать по-різному. Згідно з Міцкевичем, свобода поширювалася в Європі поволі, йдучи від «верхів» до «низів»: «Від королів до знатного панства, а ті, будучи сильними, поширювали свободу на міста, яка згодом мала перейти на народ, і все християнство мало бути вільним, а всі християни були б собі рівні як брати»[629]. «Книга буття» засвідчує, що спочатку свобода поширюється в «низах» на основі ствердження серед християн любові до ближнього, де кожний переймається тим, що за свободу людського роду пролив свою кров Христос. Така жертовність в ім'я свободи і віри притаманна також Україні, яка билась «літ п'ятдесят, і єсть то найсвятіша і найславніша война за свободу, яка тільки єсть в історії»[630]. Що таке істинна свобода – Україна пізнала зі Святого Письма, бо воно прийшло до неї зрозумілою для слов'ян мовою, вважають кирило-методіївці. Пізнана Україною християнська свобода і рівність

[627] Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник… – Т. І – С. 170.
[628] *Костомаров М.* Закон Божий…– С. 15.
[629] *Mickiewicz A.* Ksiengi Narodu… – S. 27.
[630] *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 27.

поширились і ствердилися в українському козацтві. Отож пізнавши християнство, Україна відродила в себе прадавні дохристиянські взаємини рівності і братерства, за якими жили слов'яни: «Племено слов'янське ще до принятія віри не ймілo а ні царів, а ні панів, і всі були рівні і не було у них ідолів, і кланялись слов'яне одному Богу-вседержителю, ще його не знаючи»[631]. Поширити принципи свободи і рівності на всі слов'янські народи – Божий наказ для України, згідно з «Книгою буття». Для влаштування життя незалежних народів кирило-методіївці пропонують організацію сейму або ради слов'янської, де б засідали депутати від усіх незалежних «Речей Посполитих і там розважали б такі діла, котрі б належали до цілого Союза слов'янського», йдеться у відозві «Брати українці»[632].

* * *

- Підсумовуючи виклад, можна констатувати, що месіянсько-містична історіософія кирило-методіївців є різновидом християнсько-романтичного політичного панславізму, в якому Україна відіграє домінуючу роль. Це свідчить про те, що доконаним фактом стало усвідомлення українською духовною елітою національної самодостатності народу. Цьому усвідомленню сприяв дух європейського романтизму, який суголосив філософському світосприйняттю, що знайшло класичний вияв у вченні Г. Сковороди, він актуалізував природне прагнення українців бути собою.
- Сприйнята кирило-методіївцями ідея панславізму внесла свої корективи у розуміння актуалізованої романтиками світоглядно-ідеологічної опозиції «свій–чужий». Якщо у поетичних і прозових текстах романтиків смисло-образ «чужі» означував усіх неукраїнців, а в українських повістях М. Гоголя ототожнювався з диявольською нечистою силою, то в «Книзі буття» під «чужих», передовсім, підпадали всі неслов'яни і всі поневолювачі, саме від них ідуть в Україну всі біди, негаразди та неволя.
- Історіософія кирило-методіївців стверджує, що *законом* історичного поступу України, який відкрився через прочитання Святого Письма, є *шлях від*

631 *Костомаров М.* Закон Божий… – С. 21.
632 Там само. – С. 33.

пізнання істини до свободи. Під Істиною романтики розуміли зміст Божистих цінностей, згідно з якими жила Україна в свій «золотий вік» – добу Козаччини. Їх здійснення можливе лише в тому разі, коли Україна буде самодостатньою «неподлеглою Річчю Посполитою», тобто здобуде свободу. Ідеалізація свободи як однієї з вищих цінностей в «Книзі буття» сягає своїми коренями укладу і способу життя елітарної української верстви – козацтва, де вона була пріоритетною цінністю. Піднесенню кирило-методіївцями свободи до суспільно-політичного ідеалу сприяв український історичний епос, «Історія Русів», творчість українських романтиків і, зокрема, Шевченка.

- Історіософія «Книги буття» була закономірним етапом у розвитку українського романтизму, на якому національно свідома духовна еліта обстоює право нації на державність. «Книги буття» є свідченням того, що доба Романтизму актуалізувала природно-історичне призначення української еліти – бути провідником у національних змаганнях народу, сакралізувавши при цьому ставлення до національної історії, культури та мови і оголосивши їх неповторними божистими сутностями, наданими народові Творцем. Історіософія кирило-методіївців виразила потребу нації обстоювати власну свободу, духовно-культурну неповторність, соціально-політичну самодостатність, і цим надала Україні імпульс для подальших визвольних змагань.

2.8. Історіософія національної ідентичності П. Куліша: еволюція українського романтизму в консерватизм

Після ліквідації Кирило-Методіївського братства, чільний його сподвижник П. Куліш здійснює переоцінку цінностей, задекларованих історіософською концепцією «Книги буття». Він відкидає ідею месіянства, згідно з якою, Бог покладає на обраний народ особливу історичну місію. Куліш корегує світоглядні основи історіософії з урахуванням ідей раціоналістичної філософії позитивізму, щоправда, зі збереженням основоположних концептів неоплатонічної філософії: Вищої сили як основи всього сутнього, Провидіння, що визначає закон і спосіб співжиття народу, ієрархії християнських цінностей. На цій основі вибудовує своє бачення розвитку і призначення України в світі.

Попри те, що, починаючи від сучасників Куліша й дотепер, панує оцінка його творчості та світогляду як надзвичайно суперечливих, усе ж у його особі Україна дістала лицаря національного духу. Суперечлива оцінка спричинена перш за все тим, що він своїми ідеями випередив свою добу і саме тому був доволі негативно сприйнятий сучасниками і залишився незрозумілим для наступних поколінь. Його філософська й соціально-політична позиція виходять за усталені в дослідників схеми, стандарти підходів до творчого спадку того чи того мислителя. Переважно підходи до творчості П. Куліша зводяться в цілому до оцінки її Дмитром Чижевським: «Якщо переглянути багату спадщину Куліша, то передусім складається враження, що перед нами хаос думок, які заперечують одна одну, поетичних творів, написаних у зовсім різному стилі, історичних праць, у яких протилежні тези захищаються з однаковою пристрастю»[633]. Ці твердження вже стали хрестоматійними й увійшли в навчальні посібники. Прикладом може бути «Історія філософії України: Хрестоматія» (К., 1993), яка замість оригінальних текстів, як от: «Хутірська Філософія…», «Листи з хутора» тощо, подає статтю Чижевського про Куліша. На наш підхід, суперечливість Кулішевих поглядів здебільшого полягає не в них самих, а в психології сприйняття його

[633] *Чижевський Д.* П. О. Куліш – український філософ серця // Філософські студії. – К.: Генеза, 1999. – С. 29.

творчості. Адже, скажімо, для кожного свідомого українця авторитет Т. Шевченка, який звеличує добу Козаччини, має бути святим і є виразом істинного українства, а тому критику, що її спрямовує Куліш у бік козаччини, традиційно сприймають як образу українства.

Безперечно, тут позиція П. Куліша неоднозначна й коріння її лежить у глибинах його філософської та соціально-політичної позиції. З'ясовуючи зміст його історіософії, ми принагідно торкнемося і питання, що поставили дослідники його творчості: чому Куліш – «нерозгадана загадка не тільки для сучасників, а й для нащадків»[634].

Зважаючи на загальновизнану суперечливість світоглядних позицій Куліша, все ж таки, аналізуючи його творчість, дослідники вказують на наявність *єдиного стрижня*, навколо якого обертається вся творчість мислителя, хоча мають розходження в тому, що є цим стрижнем. Так, В. Щурат вважав, що розмаїття ідей, тверджень Куліша має єдину основу, якою є спінозизм, тоді як Д. Чижевський говорить про єдиний фундамент творчості та світогляду Куліша – «філософію серця». В. Щурат обґрунтовує свою позицію впливом на Куліша поезії та світоглядної позиції П. Б. Шеллі, філософія якого, вважає Щурат, це – «поетично перестилізовані ідеї Спінози»[635]. Щоб з'ясувати чи слушні ці твердження, передовсім звернімося до філософії Б. Спінози, котрий, як і Шеллі, у центр життя окремої людини ставить любов до Бога: «пізнавальна любов душі до Бога – частина нескінченної любові, якою Бог любить самого себе», а «що більше ми пізнаємо одиничні речі, то більше пізнаємо Бога»[636]. Шеллі вважає любов тими тенетами й таємничістю, що поєднують людину не лише з іншою людиною, а й з усім живим, це прагнення всього до всього. А втім, звернення Шеллі до «філософії інтелектуалізму» вказує радше на близькість його позиції до вихідних постулатів англійського сенсуалізму та Просвітництва, аніж до Спінози. У трактаті «Про життя» особливо відчутний вплив Д. Г'юма і Д. Лока на його сприйняття світу: «Ніщо не існує, коли не сприймається чуттями. Відмінність між

[634] *Єфремов С.* Історія українського письменства.– Нью-Йорк, 1999. – Т. 2. – С. 55.
[635] *Щурат В.* Філософічна основа творчості Куліша. – Львів, 1922. – С. 2.
[636] Антология мировой философии: В 4-х т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 397, 398.

двома видами думки, які заведено називати ідеями та предметами зовнішнього світу – суто номінальна»[637]. Вплив цих просвітників проглядається і в його праці «Захист поезії». Та все ж філософська основа його світогляду залишається неоплатонічною.

Згідно з Б. Спінозою, існує два різновиди любові. Нижча любов виявляє себе як ненажерливість, пияцтво, скнарість, розпуста. Вона – наслідок сили афектів, цих станів тіла, що виявляють себе в пристрастях душі. Джерело ж вищої Любові міститься в розумі, вона – вид мислення, а прагнення пізнавати є виявом любові до Бога. Людина, що живе афектами, ницою любов'ю, робить поза своєю волею те, чого зовсім не знає, і тому є рабом. Індивід, що керується розумом, чинить згідно зі знанням про головне для себе, а тому він вільний і вчуває радість духу як вище блаженство. Тлумачення любові в Спінози суто раціональне. Коли порівняємо розуміння любові Спінозою і Шеллі, то таємничість її для Спінози має раціонально негативне значення як вияв нерозумних афектів. Для Шеллі ж ця таємничість – вияв ірраціональної сили життя, яку людина не здатна передати ні словом, ні образом. Вона може її лише переживати. Спільним для Спінози, Шеллі і Куліша в розумінні любові, либонь, є те, що вона всеосяжна і є світовим законом. Для Куліша вона – «великий рушій роду людського», «високий розум серця», «поривання до життя», на основі якого «дерева, злаки, мох, навіть викопні набагато краще співвідносилися з законами природи в житті своєму від створення світу, ніж так званий вінець творіння – людина»[638]. За Спінозою ж, Бог як субстанція відкривається людському розумові у формі природи, де кермує абсолютна причиново-наслідкова доконечність, адже кожна річ як модус доконечно є наслідком дії іншої й водночас причиною в нескінченому ланцюгу детермінацій.

Незважаючи на те, що в постромантичний період творчості Кулішеві імпонує філософський раціоналізм, зокрема, позитивізм з його орієнтацією на науку, і навіть незважаючи на те, що йому знайома «Етика» Спінози, – все ж таки філософські засади його світогляду впродовж усього життя були

[637] *Шелли П. Б.* Письма. Статьи. Фрагменти. – М.: Наука, 1972. – С. 346.
[638] *Куліш П.* Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка–2000. Наш край. – К.: Довіра,1993. – Вип. 1–2 (3–4). – С. 84.

неоплатонічними. Саме це, на нашу думку, дало підстави Д. Чижевському кваліфікувати їх як своєрідну «філософію серця». Такий підхід спонукає розглядати світоглядну позицію Куліша крізь призму проблеми людини на основі принципу двоїстості людської натури, тобто людина поєднує в собі дві протилежні сутності, що виявляють себе як поверхня психіки (свідомість) і глибини «серця» – несвідоме.

Щодо самого Куліша, то він свої філософські погляди, що виражають, передовсім, питання культурно-історичного буття народу й буття людини, назвав «хутірською філософією». Поняття «хутір» має у нього подвійне значення. «Хутір» водночас реальність і метафора. Хутірське життя як реальність можна піддавати раціональному аналізові, але воно має ще й глибинний шар, недосяжний дискурсивному мисленню, раціонально непізнаваний, тому що є ірраціональним «поривання до життя». Його можна виразити хіба метафорою, символами. Постромантична «хутірська філософія» має завдання гармонійно *поєднати позитивне знання про світ з ірраціональним відчуванням незбагненності Вищої сили*, якою пройняті природа і людське життя. Це вічність і нескінченність, їх людина осягає ірраціонально і в цьому осяганні пов'язує з ними смисли власного існування. Від романтичного світосприйняття Куліш переймає переконання, що такі смисли постають для людини як трансцендентне царство абсолютних сутностей: Любові, Правди, Краси, Добра, Істини, Свободи. Способами, які дають можливість наблизитися до цих сутностей, а відтак допомагають збагнути смисли власного буття є художнє слово, поезія, мистецтво. Як поезія та мистецтво, так і «хутірська філософія» передає свій зміст афористично й метафорично, вона писана не для тих людей, що текст сприймають буквально, бо виражає те первісне світосприйняття народного життя, або, кажучи мовою психоаналізу, ті архетипи колективного несвідомого, зміст яких можна збагнути лише осягаючи світ у всій його безпосередності. Куліш, стверджує, що ми пов'язані з первісним сприйняттям світу «так щільно, мов ріка Ніл з її невідомими чи досі незнаними витоками»[639].

[639] *Куліш П.* Хутірська філософія… – Вип. 3–4 (5–6). – С. 126.

У своїй повсякденності люди звикли, вважає Куліш, у всьому покладатися на здоровий глузд, на вміння знайти вигоду, задоволення, зручність. Насправді ж це лише поверхня життя. Істинним життям, що відповідає Любові, Правді й Красі, цим вищим цінностям, є злагоджене з природою незіпсуте цивілізацією народне життя. Люди ремесла, торгівлі чи промислів не зрозуміють його філософії, запевняє Куліш, позаяк живуть не природним, а штучним світом, вибудуваним меркантильними міркуваннями. Його філософія виражає народне життя, якому притаманні доброчесність, звичаєвість, мудрість, що своїми коренями сягають предковічних основ облаштування народу й суголосні з духом Святого Письма. У народі «Слово Боже, що його він чує в церкві, втілюється в нього самими лише явищами природи, які він любить несвідомо, як немовля свою годувальницю»[640].

Хутірська філософія має на меті показати, якою мірою спосіб освіченості розуму й серця на основі світу природи та народного життя «достатній для того, аби зробити людину мудрою й доброчесною».

Спираючись на праоснову народної звичаєвості, Куліш інтерпретує життя українського народу в минулому та його теперішній стан. У своїх філософічних поемах, статтях, «Листах з хутора», «Хутірській філософії» він висвітлює феномен сутності української людини й місце свого народу в європейській історії та культурі, філософським підґрунтям цього осмислення передовсім стала духовно-культурна традиція України. Джерела її сягають часів запровадження на Русі християнства й формування християнського світогляду. Східна гілка християнства, концентруючись на духовному зв’язку людської одиниці зі сферою трансцендентного, детермінувала символічну інтерпретацію світоладу та відношення «людина–світ». Духовно-символічна поєднаність світу й людини в Русі-Україні суголосна дохристиянському смисло-образному світосприйняттю. Неоплатонічна філософія, що прийшла до нас разом із християнством, зосереджуючись на питанні духовної наповненості людського «Я», сприяла тому, що саме ця філософія стала світоглядним підґрунтям духовно-культурної традиції Руси-України. Традиційно її ідейні пошуки смислів буття зосереджені навколо

[640] *Куліш П.* Об отношении малороссийской словесності к общерусской // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 467.

одного центру – людської одиниці. Через смисли буття виражаються її життєві орієнтири, якими вона стверджує сенс власного існування. Звернення до духовного світу одиниці логічно вело до означення національної самототожності через посередництво трансцендентної сфери. На світоглядно-філософському рівні українська духовно-культурна традиція виразила себе в домінуванні екзистенційних мотивів переважно у формі етичної, етико-релігійної та естетичної інтерпретації смислів людського існування. Історія українського духовно-культурного життя засвідчує, що перед патріотичною національною елітою у різні історичні періоди (Княжа доба, Гетьманщина (доба Малоросії), новітня доба України) головним завданням було збереження етнічно-державної (Княжа доба) і національної ідентичності (Малоросія «Історії Русів»), а в добу України, починаючи від романтиків, – національно-культурної. Згідно з історично усталеною духовно-культурною традицією, як людина, так і народ, нація мають свою духовну сутність, яку, щоб бути собою, необхідно пізнати.

Характерною особливістю процесу самоідентифікації в українців – віднаходження своєї духовної сутності є, як ми вже зазначали, те, що він здійснюється не як проста тотожність чи розчинення одиниці в спільноті, а через ствердження своєї осібності в цій спільноті. Самоцінність людської одиниці, її індивідуальна свобода та духовна єдність індивіда, спільноті й духовної основи Бога ствердили себе як підставові принципи української духовно-культурної традиції.

Підкреслення єдності трансцендентного Божистого Духу й людської духовності, безумовно, властиве не лише українцям. Як німці вбачають Світовий Дух у духовності німецького народу, так в Україні у XIX ст. трансцендентне в якості «духу народу» дістає свій конкретний вияв у рідному слові, у любові речників духу до культури свого народу, його історії. Отже, відповідно до української духовно-культурної традиції, позасвідома Вища сила визначає собою і життєвий шлях окремої одиниці, і історичну долю нації. Саме на основі цієї традиції романтизм задекларував, що підложжя української ідентичності, яка єднає всіх і кожного українця – батьківщина, її історія, мова і культура.

Цей концепт був засадничим принципом романтичної історіософської концепції Кирило-Методіївського братства та преромантичної концепції «Історії Русів» і склав підвалину їхньої інтерпретації національної ідентичності. Його й бере Куліш за вихідний пункт своєї постромантичної історіософської концепції.

У постромантичний період творчості П. Куліш, не відходячи від світоглядних основ неоплатонізму, сприймає позитивізм і, зокрема, соціологію О.Конта як передову новітню філософію й корегує свої соціально-політичні та філософсько-культурологічні погляди, достосовуючи їх до європейської консервативної духовної традиції, що постала на зламі XVIII–XIX ст. Річ у тім, що її основоположні принципи формувалися під впливом філософії та ідеології романтизму і збігаються з підставовими ідеями української духовно-культурної традиції. У своїй «хутірській філософії» П. Куліш висуває ідеї реформування українського суспільства на основі збереження традиційних (у його розумінні) соціальних і політичних інституцій та цінностей.

Соціо- та історіософська позиція Куліша повністю суголосить європейській консервативній духовній традиції, яка ґрунтується на християнській філософії людини, згідно з якою людина за своєю природою здатна чинити зло, а тому суспільство мусить мати інституції, що виконують функції стримування та виховання. Основою цієї духовної традиції є також органіцистична соціальна філософія (Г. Спенсер), та філософія історії, що вбачає в ній (історії) безперервний процес передачі наступним поколінням традиційно усталених елементів культури, набутих знань і досвіду. Цій традиції чужі утилітаризм і споживацька ідеологія.

Обстоюючи особисту свободу людської одиниці, консерватизм робить наголос на авторитеті правителя-державця, порядку й дисципліни в суспільному житті, що оперті на закон і на такі традиційні установи, як церква, влада державця та на наявність у суспільстві провідної верстви – національної аристократії.

В Україні консерватизм до початку XIX ст. не існував як окрема соціально-політична традиція, а отже, не базувався на виробленій її речниками системі принципів, а існував як стихійні прагнення зберегти свою мову, віру, звичаї,

обряди, форму родинного життя та господарювання. Згідно з термінологією К. Мангейма, його можна означити як неусвідомлений традиціоналізм (Манхейм К. Консервативная мысль // Диагноз нашего времени. – Москва, 1994). Важливо те, що такий традиціоналізм був виразом духовно-культурної традиції в соціально-політичному та буденно-побутовому житті нації.

В української шляхти до кінця XVIII–початку XIX ст. консерватизм виявлявся в боротьбі за збереження національних та станових прав і вольностей, а в певної частини її – ще й як прагнення надати гетьманській владі монархічно-спадкоємного характеру з покликанням на традиції Київської Руси. Ця тенденція мала виразний вияв за гетьманування Б. Хмельницького, І. Самойловича, І. Мазепи, К. Розумовського. У першій половині XIX ст. в Україні заявляє про себе романтичний *усвідомлений* традиціоналізм. Його гаслом у сфері національно-культурного життя можна вважати заклик до краян репрезентанта «Руської трійці» Я. Головацького: «Для того нам єще доконче держатися народної приповідки, котра учить: Нового не запроводжай, / Старовини держись!»[641].

П. Куліш, переосмисливши народницьку ідеологію Кирило-Методіївського братства, зробив спробу піднести усвідомлений традиціоналізм (К. Мангейм) до рівня української філософії духу. Як ми пересвідчимося далі, у постромантичній соціософській концепції він обстоює ті основні принципи влаштування українського суспільства, які притаманні європейсько-американській консервативній думці від Е. Берка до Дж. Сантаяни. І тут Куліш не самотній. Ідеї консерватизму в другій половині XIX ст. репрезентують такі громадські діячі з української родової шляхти, як Григорій Ґалаґан – відомий меценатською діяльністю в царині української освіти, граф Григорій Милорадович – автор праць з української генеалогії та геральдики, Василь Тарновський, що лишив по собі надзвичайно цінну колекцію старожитностей.

П. Куліш, виходячи з неоплатонічної філософської традиції, яка в Україні дістала вияв, за термінологією Д. Чижевського, як «філософія серця», засадничим філософським принципом соціософської концепції бере твердження, що основа

[641] *Головацький І.Б.*Вінок русинам на обжинки. – Відень, 1847. – Ч. 2: Предисловіє. – С. XI.

світу ірраціональна, але виявляє себе в природі, в народі, в людині – як раціонально, так і ірраціонально.

Розумна впорядкованість у природі здійснюється несвідомо через дію стихійних сил. У людей, зазвичай, свідоме і несвідоме, раціональне й ірраціональне перебувають у дисгармонії. Одне прагне підпорядкувати друге, це призводить або до тріумфу цинічного прагматизму, або ж до сплеску непогамовної стихії інстинктів. Раціонально-ірраціональна й ірраціонально-раціональна «Вища сила», що кермує світом, за Кулішем, у кожному існуванні виявляє себе індивідуально як його природа, закон, первень. Це стосується і речей, і людей, і народів: «... і один атом не пропаде з того, що втворено у самому началі, з котрого й рід, і дух народній наш іде...»[642].

Первнем народного життя Куліш вважає «народній дух», який не зводиться до способу мислення, пізнання, а передовсім є в народі, сказати б, первісною матрицею сприйняття світу. Це «*голос крові*», над яким ніхто не владний і ніщо не владне: «Голос крові, між тим, не змовкає і відлунює тужливою нотою в гармонії всього Творення, — вчувається чутливому серцю в гімні літнього ранку і не губиться навіть у дикому концерті осінньої ночі». Його сила незборима, адже «регулятором усіх людських діянь був цей голос, що апелює на всякий суд... до тієї безперечної правди, яку одні мудреці бачать прикріпленою літерами до паперу, а інші шукають в дитячому серці»[643].

Для того, щоб пояснити, як історично виявляє себе народний дух, Куліш вибудовує свій **міф України**. Кулішів міф стверджує, що «золотим віком», який дав необхідні зразки для творення в Україні соціально-політичного ладу, економічного й морального життя, є Київська Русь з її княжим правом, яке ґрунтується на Божому та природному праві. За Кулішем, у Київській Русі вже ствердили себе основні засади українського сприйняття світу як вияв народного духу, що твориться з волі Провидіння. Тоді його раціональна й ірраціональна складові перебували в гармонії. Дії розуму відповідали вимогам серця. Природне призначення Руси-України полягало в невпинному слідуванні народному духові,

[642]Цит за: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен: Український Вільний ун-т, 1983. – С. 123.
[643] *Куліш П.* Хутірська філософія … – Вип. 1–2 (3–4). – С. 86.

«*голосу крові*». Але татарщина паралізувала народний дух силою руйнівних стадних інстинктів, а сформований за Козаччини носій цієї сили спричинив занепад України.

До ключових метафор та опозицій Кулішевого міфу належать: «Правда–Кривда», «Добро–Зло», «Минуле–Сучасне», «Природа–Цивілізація», «Жінка–Чоловік», «Лицар Духу–Голотовода», «хуторянин–городянин», «культура–варварство», «стихія творення–раціональність». Перший член опозиції репрезентує зміст трансцендентних сутностей, який реалізується там, де народ, індивід живе в гармонії з природою й відповідно до Божого призначення. Опозиції об'єднані, як і в кожному міфі, за допомогою трансформацій та примирень.

Цей Кулішів міф досить органічно вписується в поле концептів і символів його історіософії. Несвідоме, ірраціональне сублімоване в міфі, поєднується з раціональним підходом до історії, культури, людської одиниці.

Вихідними твердженнями історіо- і соціософії П. Куліша є, по-перше, постулат соціології позитивізму про те, що суспільство слід розглядати як цілісний організм за аналогією з біологічним, по-друге, **кожен** народ у своєму історичному розвитку проходить ті самі стадії, що й окрема людина: *народження, дитинство, зрілість і старість*.

Згідно з його концепцією, виникнення народу означає, що в певний історичний час і на певному терені з волі Провидіння формується дух конкретного народу, його культура; «людський рід, – вважає Куліш, – серед своєї темноти і помилок, безустанно чинить божественне діло посеред ночі, посеред бурі, посеред холоду і мряки, так душа ні хвилини не зупиняється в своєму праведному заході коло впорядкування людського роду»[644]. Так формувався і процес життя в Київській землі, у якому виявляло себе «повсюдне торжество життєвого начала... над елементами руйнування і торжество культури над варварством»[645].Тому для нього «Русь Древня – корінь і начало, / Всього, чим

[644] *Куліш П.* Хутірська філософія… – Вип. 3–4 (5–6). – С. 119.
[645] Там само. – С. 118.

дишем, живемо, / Що в нас величного постало, / На чім у вірі стоїмо»[646].

Розгортаючи вихідний постулат концепції, П. Куліш зазначає, що в житті народів, як буває і в житті людини, щасливе дитинство може мати тяжке продовження. «Початком високої, й, так би мовити, самостійної, по суті ж спадкоємної культури» були, за Кулішем, часи від «Володимира Красного Сонечка» до Володимира Мономаха. То й було дитинство Руси-України. «Аби тривав порядок речей, що почалися за часів Володимира, доля Земної кулі склалася б інакше, – міркує Куліш. – Не з півдня на північ, а з півночі на південь ішло б оновлення культури; нові ідеали високого та великого зайняли б вічно творчий дух природи; не розпустою, а соромливістю супроводжувалось би тоді відродження гуманізму, і в наслідок тисячолітньої метушні ми б мали не Францію та папу, а щось інше»[647].

На відміну від творчого духу природи, що, діючи ірраціонально, встановлює розумні закони, «дух народу» може збиватися на манівці. Річ у тім, що він має дві складові – свідоме і несвідоме; люди ж своїми діями здатні порушувати рівновагу цих сил, тобто, коли людський розум діє на догоду ницим інстинктам і спрямовує творчий потенціал не на вдосконалення суспільного організму, а на його руйнацію.

Саме так і сталося з народом Руси-України. «Колиска руського духу закружляла у вихорі подій, і дитинство держави руської, дитинство нашого громадянського суспільства» вилилося в «блукання у голодній пустелі спокуси, крізь які прозирала загибель, безпритульність, беззахисність ...усе це являло повтор у новому вигляді тих доль, які були призначені представникові єврейського племені»[648]. У такий спосіб Провидіння визначає для кожного народу один і той самий шлях до самого себе – це шлях випробування через жертовність. Цю ідею містить і романтична історіософська концепція «Книги буття...» – програмного твору кирило-методіївців. Як бачимо, в постромантичний період творчості Куліш відмовляється від генеральної романтичної ідеї, на яку оперта

[646] *Куліш П* Куліш у пеклі // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 1. – С. 393.
[647] *Куліш П.* Хутірська філософія… – №3–4 (5–6).– С. 119.
[648] *Куліш П.* Хутірська філософія. – №3–4 (5–6). – С. 119

«Книга буття» – ідеї месійності народу, яка проголошує, що український нарід з волі Провидіння покликаний показати шлях до свободи й вести за собою всі слов'янські народи.

Згідно з постромантичною концепцією Куліша, цінності, ідеали, засади громадянського життя Руси-України, що сформувалися за часів Київської держави, дістали своє втілення в законах «руського княжого права», яке виражало «права природні Божі», а отже, природну гармонію життя. Нещастя Руси-України почалися через привнесення в дух її народу варязького та ординського, татарського елемента, що збурив несвідомі руйнівні інстинкти в чоловічому первні народу. На противагу раціональнішому чоловічому, жіночий первень виражає первісну стихію творення, миротворність і жертовність: «...дух наш родиться в душі жіночій. / Дух повен жертви, повен занедбання / Себе самого для добра людського»[649]. Якщо, за Гоголем, домінування жіночого первня в українському світі є ознакою його виродження, то, за Кулішем, жіночий первень є позитивним енергетичним джерелом і гармонізуючою силою соціального життя.

Отож, основна причина бід Руси-України полягає в привнесенні в її народний дух чужого, руйнівного духу татарщини: «Вселивсь тогді в наш руський дух / Хижацтва й каверзи недуг. / ...Сього в нас духа підживляла Литва хоробра і Ляхва, / Ба й наша пасестра, Москва»[650].

Цей чужий елемент духу, за Кулішем, і виплодив на основі чоловічого первня у руському народі носія чужого духу – *голоту*. Це не клас чи соціальний стан, а спосіб життя і стиль поведінки людини на кшталт «людини-маси» в філософії Х. Ортеґи-і-Ґасета. Голота є в народі тією частиною людності, що, як орда, «не любить плуга», не вміє й не хоче жити зі своєї праці, а «на Вкраїні з давніх-давен проміж людьми дбайливими вгніздилась». Ця дика ватага живе ницими інстинктами й зрадлива за своєю суттю, вона – джерело розбрату, усобиць, та незгоди, тобто в матриці українського світосприйняття, яке виражає опозиція «єдність – розбрат», другий її елемент – «розбрат» став визначальним у історичній долі України. Оце, вважає Куліш, і вся причина нещасть Руси-України.

[649] *Куліш П.* Байда, князь Вишневецький. (Драма, 1553 – 1564). // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 443.
[650] *Куліш П.* Грицько Сковорода (Староруська поема). // Твори: В 2 т. К.: Дніпро, 1989. – Т. 1. – С. 597.

Куліш, як ніхто з українських попередників ставить перед собою завдання віднайти глибинну субстанцію розбрату, що тяжіє над українською спільнотою. У XX столітті це питання ставить Д. Донцов у роботі «Дух нашої давнини» і вважає цю субстанцію як і П. Куліш біологічною.

У філософічній поемі «Байда, князь Вишневецький», що віддзеркалює історичні події середини XVI ст., Куліш художньо інтерпретує дві протиборчі сили занедбаного народного духу. Це, з одного боку, героїзм, хоробрість, сліпа наївність і лукавство низового козацтва, інстинкти якого спрямовує непомірне амбітний гетьман Запорозький Ґанжа Андибер, у якого також дика сила інстинктів гетьманує над розумом. Таке гетьманство йде лише на шкоду Україні; саме завдяки подібному гетьмануванню Правда в ній стала сліпою і глухою, «як мрець у домовині». Другою силою є речник Правди, що несе в собі піднесений до Закону руськими князями народний дух, «руський князь з Олега й Святослава», Дмитро Вишневецький, Байда. Він за природним і Божим призначенням державець, як і уславлені руські князі.

Якщо смерть голотоводи Андибера забарвлена особистим марнославством, то князь свідомо йде на смерть в ім’я воскресіння України. Шлях до її воскресіння – тяжкий, як шлях Христа, й супроводжується жертвою в ім’я вищої Правди. Щоб вивести народ з пустелі зневіри, Боже Провидіння, вважає Куліш-романтик, і вибирає з народу достойників, таких як Байда. Ідея обраності та й жертовності окремих індивідів є однією з центральних у романтичній історіософській концепції. У постромантичній концепції Куліша вона підпорядкована *прагматично-раціональному принципові*, що належить до основоположних у його хутірській філософії. Він стверджує: для того, щоб Україна стала самобутньою європейською нацією, їй потрібен не «голотовода» на кшталт нерозумного Ґанжі Андибера, а мудрий державець зі саном царя чи короля: «Коли б у нас був сан такий високий, ми б завоювали увесь світ широкий». Тому, згідно з ідеєю поеми, лише мудрий державець здатний спрямувати силу стихії низового козацтва не на руїну, а на облаштування держави. Отож, князь і не хоче усобитися з козаками,

адже: «Сьогодні козаки – знаряддя зради, / А завтра – воїни святої правди»[651].

Безумовно, народ можна захопити промовами, що відповідають його душевному ладові, так само й солодкими словами можна збурити стихію інстинктів і належно спрямувати їх. Саме тому, завважує Куліш, не справа народу як маси, що «розвивається інстинктово, працювати у світі відмислених ідей»[652]. Отож, доки існуватиме суспільне життя, доти й житиме людська глупота, заквашена на гонових пориваннях юрби.

Для того, щоб працювати «у світі відмислених ідей», твердить Куліш, і оживити в спільноті народний дух, повинні знайтися лицарі народного духу, що керуються у своєму житті вищими цінностями. Збудити народний дух – це те саме, що воскресити в народі приспану національну самосвідомість. У цьому й полягає історичне завдання лицарів духу, їм байдуже, чи забудуться їхні імена, а чи збережуться у величних пам'ятках культури та «все одно передчуття прийдешнього відживлення українського племені має солодко зігрівати кожну душу в її прагненні до нескінченного»[653].

Народний дух, сформувавшись у Давній Русі, виявляє себе в способі народного господарювання, засадах соціально-політичного життя (княже право в Русі-Україні), нормах народної моралі (а це християнська мораль), у структурах народної мови. Тому він здатний виразити себе з волі Бога в діяннях великих державців, моралістів, у творах великих майстрів слова. «Божа премудрость, – пише Куліш, – посилає між нас віщих людей, которих слово розженно, яко огнь, которі озирають мир, мов ті многоочитії херувими, которим немає тайного, щоб не одкрилось, і которі, сповідаючись щирою душею перед миром, усякому чоловікові одкривають у своїй сповіді його ж власну душу»[654].

У XIX ст., вважає Куліш, настав час України для лицарів духу в царині слова. Одним з перших в Україні речників слова, посланих Провидінням, був Г. Квітка (Основ'яненко). Ні сам Квітка, ні його родичі чи друзі, ніхто «не знав, до чого його послано в мир». Філософи й майстри красного слова не самохітно

[651] *Куліш П.*Байда, князь Вишневецький (Драма 1553 – 1654) // Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т.2. – С. 442.
[652] *Куліш П.* Характер и задача украинской критики // Твори: В 2 т. – Т.2. – С. 520.
[653] *Куліш П.* Простонародность в украинской словесности // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т.2. – С. 526.
[654] *Куліш П.* Григорій Квітка (Основяненко) і його повісті // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т.2. – С. 500.

оглашають духовні глибини своєї нації, це самі народи з волі Бога «викидають усякий свою корогв» своїм від діда-прадіда знаним словом. Отож, Квітку послано в світ, аби неземною силою власної душі (серця) утримувати «цілость нації, хоть би й по всьому світу розпорошеної»[655]. Йому було дано проникнути в первісні структури рідної мови, для того щоб будити приспаний дух народу. Своїм словом він проник у душу української людини й виніс на поверхню свідомості читацької публіки прагнення української душі полинути «в ті таємничі сторони, про которі чуємо тілько, що нема там ні печалі, ні воздихання»[656].

За Кулішем, в української людини яскраво виражена туга за трансцендентним, звідки й спливають до нас Любов, Доброта, Краса й відкриваються нам через рідне од віків дане народові слово. Отже, основою впорядкованості соціального космосу є надсвітові сутності. Перебуваючи в трансцендентній сфері, вони як універсальні вартості виявляються у вчинках, поведінці та діяннях окремої людини. З волі Бога їхній зміст закодований у структурах народної мови. А тому, забуваючи мову, народ відходить од моральних законів власного життя, а відтак і віддаляється від Бога. Щоб зберегти свою Богом дану звичаєвість, народ повинен зберегти свою мову. Народ нікчемніє, непритомніє в міру того, як утрачає рідну мову. Щоб не дати йому знікчемніти, Бог своєю волею й премудрістю вибирає з-поміж нього тих, хто, промовляючи до народу його мовою, відкривають йому світ вічної Правди і власну душу, що прагне Бога. І це можливе лише тому, що в мові закодовані праоснови народного буття, моделі сприйняття дійсності, які зумовлюють майбутній поступ народу. Саме мова, за Кулішем, у структурі людського буття посідає центральне місце.

Така позиція щодо мови близька до концепції «філософії мови» українського філолога-славіста О. Потебні, який, вважаючи мову містичним ядром нації, стверджував, що самобутність нації не в тому, **що** вона висловлює своєю мовою, а в тому, **як** висловлює. Тобто моделі сприйняття світу зумовлені самим характером, ладом мови, як ми зазначали в першому розділі. Подібний погляд на

[655] *Куліш П.* Григорій Квітка... – С. 496.
[656] Там само. – С. 497–498.

мову мав і німецький учений романтичної світоглядної орієнтації В. Гумбольдт, згідно з яким, у мові закладена єдність людського й Божистого. Саме на цьому наполягає й Куліш. Особливе місце мови в структурі буття наголошує вже в XX ст. філософська герменевтика М. Гайдеґера й Г. -Ґ. Ґадамера. Ґадамер підкреслює: «Мовний характер нашого досвіду передує всьому, що ми спроможні пізнати й висловити як сутнє»[657].

Отже, розглядаючи мову як структурний елемент буття, Куліш тут виявляє себе виразником духовно-культурної традиції, що йде від романтизму до філософської герменевтики. Таке бачення мови в структурі людського буття стало приводом для дослідників творчості Куліша приписувати йому абсолютне протиставлення народної мови чужій, мовляв, народна мова у нього «внутрішнє», те, що йде від «серця», а чужа – це «зовнішнє», не українське.

Ніби відповідаючи на ці закиди Куліш, звертаючись до української спільноти, у «Листах з хутора» пише: «Хоч же б і всі ви поробились письменними і, як там кажуть, просвіщенними; хоч би книжки німецькі так як справжні німці почитували, а проте своєї мови рідної і свого рідного звичаю вірним серцем держітеся. Тоді з вас будуть люде як слід, – тоді з вас буде громада шановна і вже на таку громаду ніхто своєї лапи не наложить»[658].

Виділяючи мовний елемент у бутті українського народу, Куліш доходить висновку, що його мова є праслов'янською, а отже, і мовою руських князів. Цю думку беззастережно відкидає Д. Чижевський, заявляючи, що вона з філологічного погляду цілком безпідставна. А проте одна давня робота іншого філолога (1880 р.) дає змогу поставити під сумнів принаймні безапеляційність твердження Чижевського: «В последнее время заграничные ученые начали убеждаться, что колыбелью арийских племен не была Средняя Азия, но так названная Сарматская долина, или Славянская; следовательно, *на этой равнине по настоящее время живут Малороссы и происшедшие от них же колонисты на севере, и Ноагородцы; и вообще Великороссы...*»[659]. «*…Язык тогдашних Славян, а*

[657] *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. – Т. 1: Основи філософської герменевтики.– К.: Юніверс, 2000. – С. 415–416.
[658] *Куліш П.* Листи з хутора // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989.– Т.2. – С. 256.
[659] *Красуский М.* Древность малороссийского языка. (Дозволено цензурою. Одесса. 21 декабря 1879 г.) // Індо- Європа: Етносфера. Історіософія. Культура. – 1991. Вип. 1.– С. 10.

преимущественно главного племени, был таким же, как ныне малороссийский…»[660].

Хутірська філософія Куліша вчить, що втрата рідної мови позбавляє індивіда єдиного даного Богом способу відкрити у своїй душі шлях до предковічних вартостей народу. Вони – та остаточна підстава, що дає можливість народові витворити свій «кращий порядок громадський». Ті цінності відкрилися Григорію Квітці, й він побачив, що козацьке самоврядування відійшло від сутності народного духу. У народі вгніздилися темні сили інстинктів голоти й він зійшов з праведного шляху Любові та Правди й, зрештою, знікчемнів, бо спільнота з громади стала отарою несмисленною. З цієї причини, інтерпретуючи Квітчину «Конотопську відьму», Куліш глибоко переймається тим, що розповзлися по Україні одур та нікчемність і паралізували закон життя сільських громад. «Коли ж то зникне й розсіється тьма, і де ті уста, що возвістять народові його спасеніє?» – запитує себе Куліш[661]. І відповідає, що тьма розсіється лише тоді, коли відродиться дух народу, а станеться це через усвідомлення національної самодостатності, тобто через віднайдення самоідентичності. І ці часи, за Кулішем, настають. Уже народний дух устами Шевченка «змушує серце українця усвідомлювати себе українським, а не якимсь іншим серцем»[662](Переклад автора). Те саме, вважає П. Куліш, могли б творити й уста Гоголя, якби той у своїй творчості послуговувався рідним словом, бо чуже не може розкрити особливості національної душі, «які щокрок виявляються в способі вираження думок, почуттів, порухів душі і які мовою, не природною авторові, виразити не можна»[663](Переклад автора). Шевченко ж своєю поезією найпотужніше передав силу українського духу, бо справжня поезія, за словами О. Потебні, підіймається з тих «криївок, де гніздиться наша первісна природна стихія, де живе сама правда людини»[664](Переклад автора).

Куліш, пробуючи себе в різних літературних жанрах, поставив завдання

---

[660] Там само. – С. 22.
[661] *Куліш П.* Григорій Квітка (Основяненко) і його повісті //. Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 504.
[662] *Куліш П.* Характер и задача украинской критики // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 520.
[663] *Куліш П.* Об отношении малороссийской слоаесности к общерусской (Эпилог к Черной раде) Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 475.
[664] *Потебня А*. Мысль и язык. – К.: Синто, 1993. – С. 166.

виразити український дух у сфері абстрактних ідей, символів і метафор, започаткувавши філософію українського духу. Адже життя українське можна подати як у спосіб художній, так і філософський, – упевнений Куліш. Практична мета його історіо- й соціософії в тому, щоб народ ствердив нею своє українське «Я», міцнів як нація і міг протистояти згубному впливові будь-якої іншої.

Аналіз вихідних концептів «хутірської філософії» Куліша дає підстави констатувати їх змістову близькість до принципів європейської консервативної духовної традиції. Тому, на нашу думку, є резон означити засадничі концепти соціософії Куліша для їх верифікації на відповідність підставовим принципам консерватизму.

Передовсім задекларуємо, що Куліш у філософських поглядах відштовхується від принципу, який стверджує: існує трансцендентна «Вища сила», яка проймає собою, утримує й визначає життя природи, людської одиниці й народу. Це одна з основ Бога, що в суспільному житті й людській історії виявляє себе як Боже Провидіння. Цим підходом Куліш репрезентує досить потужну неоплатонічну традицію в Україні під збірною назвою «філософія серця» у загальноєвропейському поступі ірраціоналістичної філософії. Але ірраціоналізм ще не є достатньою підставою обмежувати філософсько-світоглядну позицію Куліша рамцями «філософії серця», як це зробив Д. Чижевський. Варто підкреслити, що ірраціоналізм в Україні другої половини XIX – початку XX ст. виходить в українських мисленників далеко поза межі романтичного світосприйняття, органічно поєднуючись із позитивістською цілераціональністю. Так, наприклад, В. Липинський, стверджуючи, що ірраціоналізм є засадничою хліборобською ідеологією в Україні, вважав його основою цілераціонального мислення українського хлібороба: «Хлібороб, співпрацюючи й співжиючи з природою, має виразне почуття ріжності й ієрархії всесвіту та присутності у всесвіті невідомих сил, які людина своїм розумом може відчувати, але керувати ними не в стані»[665]. Як ми показали вище, цю позицію обстоює і Куліш, для якого життя є «дорогоцінним подарунком Провиду». Згідно з Кулішем, Провидіння

[665] *Липинський В.* Універсалізм у хліборобській ідеології // Консерватизм. Антологія. – К.: Смолоскип, 1998. – С. 121.

може виявляти себе й у формі законів природи, і морального життя, і політичного та економічного життя. Тобто виявляє себе не лише ірраціонально, але й раціонально як розумний закон впорядкування життя народу в усіх його сферах. З волі Провиду в царині суспільного життя має існувати порядок, що базується на моральних засадах «мудрості наших предків» (Едмунд Берк) та на самобутніх культурних традиціях народу як виразу народного духу. Нація тому і є нацією, що як духовна спільність людей здатна продукувати свої закони життя, виходячи з народного духу й відповідно до законів природи.

Україна, розмірковує Куліш, на відміну від провідних європейських націй, загальмувала свій історичний поступ через знехтування у подальшій історії духовно-культурних традицій, якими живилося «дитинство нашого громадянського суспільства», тому «старі недуги Риму, спідлені плазуванням перед варварами, прищепилися до наших духовних сил, як прищеплюється сифіліс до здорової діяльної крови»[666]. Це сталося тому, продовжує свої розмисли Куліш, що ми, по-перше, не зуміли правильно користати з вироблених ще в добу нашого дитинства духовно-культурних традицій і, по-друге, були «обтяжені борнею за існування».

Засади морального життя українського народу, доводить Куліш, ґрунтуються на Святому Письмі. «Оту книжку читали наші предки за тисячу років до нас та й казали: *правда*! Ту книжку і ми читаємо та й говоримо: *правда, навіки правда*!»[667]. Народній моралі, твердить він, притаманні такі шляхетні риси, як «делікатність і витонченість взаємин» та почуття власної гідности. В одному з листів до М. Білозерського Куліш пише, що перший, хто привернув до себе його увагу в Лубенському повіті, – це сліпий жебрак. Куліш був вражений, що «нищий обращается с вами здесь благородно и убеждает Вас уделить ему от своего избытка с таким достоинством, как й те люди, которые сделались нищими для спасения мира от пагубного эгоизма: Дайте мині, мій таточку, винаградочку! / Дайте мині, мій таточку, мій жалібнику! / Дайте мині, каліці довічньому, / Дайте мині, що я не бачу, як світ Христов просвітає, / Дайте мині, що я не бачу, як у небі

[666] *Куліш П.* Хутірська філософія… – №3–4 (5–6). – С. 121.
[667] *Куліш П.* Листи з хутора // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т.2. – С. 248–249.

сонечко возсіяє! / Ой якби ж я сей світ Божий видав, / Я б ваших стежок-доріжок не засідав, / Я б до вашої милости, татку мій, не докучав...»[668].

Тут знову варто провести паралель з Берком, який стверджує, що «людина в своїй основі є релігійною твариною»[669], а «релігія є основою громадянського суспільства і джерелом усього доброго та втішного»[670].

Куліш підходить до розуміння основи для облаштування громадянського життя, виходячи зі специфіки українського життєбачення і, як йому здається, особливостей способу життя народу. Структурною одиницею громадянського життя, що акумулює в собі й народне переконання в трансцендентній основі світобудови, і традиції християнської моралі, і духовно-культурні традиції народу, і своєрідний спосіб господарювання є, на його погляд, хутір. «У нас по хуторах багато є людей, которі бували всюди по світах і про Шекспіра, так як про рідного дядька, з вами розмовлятимуть, а проте беззаконної розкоші й пихи в хутори свої не пускають і людей неписьменних до неї не ваблять»[671].

Щоб зрозуміти ту роль, яку відводить Куліш хутору в осмисленні громадянського життя, слід насамперед погодитися з тим, що традиційно хутори в Україні, так само як і міста (більшість з яких ще з XIV ст. жили за Маґдебурзьким правом), були елементами соціальної, культурної та адміністративної інфраструктури. Однак, із середини XVIII ст. «міста стають осіддям іноземного війська й накинутої адміністрації абсолютистської імперії, осереддям церков, де священиків перетворено на звичайних державних чиновників»[672].

Таким чином, у XIX ст. місто за способом життя, мовою, етнічним складом стає антиукраїнським. На зламі XIX–XX ст. «українці становили менше третини всього міського населення; решта припадала на росіян та євреїв..., котрі мовою посилювали російський характер міст України»[673]. У 1897 р. з 127 тис. осіб, зайнятих розумовою працею, «українці становили третину», тоді як людина розумової праці, за Кулішем, має бути витвором «духу народного» й повинна

[668] *Куліш П.* Листи до М. Д. Білозерського. – Львів; Нью-Йорк: Видавн. М. П. Коць, 1997. – С. 110
[669] *Берк Е.* Релігія і громадянське суспільство // Консерватизм. Антологія. – К.: Смолоскип,1998. – С. 144–145.
[670] Там само. – С. 144.
[671] *Куліш П.* Листи з хутора // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т.2. – С. 255.
[672] *Грабовський С. І.* ХХ століття та українська людина. Виклики і відповіді: Монографія. – К.: Стилос, 2000. – С. 73.
[673] *Субтельний О.* Україна: Історія. К.: Либідь, 1991. – С. 243.

мати у своїй душі моральні вимоги свого народу й у своїй діяльності, вчинках керуватися тими поняттями про самого себе, які виробило його життя і які виражені в його побуті, звичаях, усній творчості. Саме такими й чули себе діячі «Просвіт», що поставали в Східній Україні з 1905 р. Тут основу українського руху становили сільські вчителі, агрономи, заможні «культурні господарі» і лише епізодично – великі аграрії, здебільшого селянського походження[674].

Згідно з Кулішем, справжня хутірська людина – це, насамперед, господар, власник своєї землі й знавець хліборобської справи, «настільки ж енергійний, наскільки м'який серцем», «знає життєву силу природи й благоговіє перед її проявами, мов у храмі живого Бога»[675]. Українець, вважає Куліш, за своїм психологічним складом – хлібороб, а не міщанин. Основою взаємин людей у місті є «збут і споживання», що руйнують моральні звичаї, нівечать духовно-культурні традиції і позбавляють народ власної мови. Цього ж погляду дотримується й Липинський, вважаючи, що «нація і земля в понятті хлібороба – це синоніми». Якщо хлібороба позбавити власності на землю, то він втрачає «хліборобську ідеологію» і стає покірливим знаряддям іншої соціальної верстви. А це для України означає руїну нації і крах національної культури. Провівши паралелі між ідеологічними позиціями П. Куліша і В. Липинського, можемо констатувати їхню тотожність і збіг з основоположними принципами європейської консервативної ідеології.

З’ясувавши роль міста й хутора в громадянсько-культурному, моральному, господарському житті пересічного українця другої половини XIX ст., виявляємо, що поширені в дослідницькій літературі твердження стосовно діаметрального протиставлення Кулішем міста – селу, цивілізованої Європи – хліборобській Україні є досить спрощеною схемою, яка підганяє його погляди під позиції російських слов’янофілів. Ніби застерігаючи від цього майбутніх дослідників своєї творчості, Куліш зазначає: «Європейська цивілізація не являє для нас щось ненависне, як для московських слов’янофілів, що оголосили Захід гнилим і витворили якесь *русское воззрение* на науки та мистецтва. Ми вивчаємо дружньо

[674] *Грабовський С. І.* XX століття та українська людина... – С. 72.
[675] *Куліш П.* Хутірська філософія… – №1–2. (3–4). – С. 83.

все, що виробили інші суспільства і народності, та благ для нашого народу сподіваємось лише від своєрідного розвитку його власних моральних сил та від збільшення засобів до життя на його рідному ґрунті»[676] (Переклад автора).

Ґрунтуючись на порівнянні основоположних концептів консервативної духовної традиції та соціо- та історіософії П. Куліша, ми можемо констатувати органічну пов'язаність підставових ідей українського романтизму та консерватизму (як філософії та ідеології). А тому еволюцію романтизму П. Куліша до консерватизму в жодному разі не можемо назвати «деградацією», принципово не погоджуючись з твердженням, що еволюція романтизму в цілому до консерватизму є його деградацією: «Виявом еволюції (або деградації) романтизму до консерватизму, таким чином, є поступова втрата індивідуалістичних засад, розчинення індивіда в колективі й перехід до групового індивідуалізму – індивідуалізму нації й держави як «справжніх» суб'єктів історичного розвитку»[677]. В українському консерватизмі індивід **не** розчинений у колективі: у Куліша хуторянин, а в Липинського хлібороб – це самодостатні індивіди, які в нації як соціокультурній спільноті вбачають базову основу особистісно-культурної ідентичності. Ідеологічне **визрівання** українського романтизму до консерватизму є логічним продовженням поступу його ідейно-світоглядних концептів у контексті європейської філософії та ідеології другої половини XIX ст.

Куліш, як чільний речник українського романтизму, не копіює ідей європейської консервативної думки, що стосуються різних сфер суспільного життя, а шукає шлях подальшого розвитку України в особливостях її питомих традицій, які історично склалися в сфері господарювання, моралі, адміністрування тощо. Він передовсім переймається питанням національної ідентичності пересічного українця і тому, ознайомившись із соціально-економічним життям Європи, доходить висновку, що Україна не може бездумно наслідувати ні шлях Європи, ні Америки з тої причини, що в ній ще недостатньо розвинена національна соціально-політична свідомість. А передчасно ступивши

[676] *Куліш П.* Простонародность в украинской словесности // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 2.– С. 531.
[677] *Попович М.* Романтизм як стиль та ідеологія // Філософська думка. – 2004. – № 6. – С. 10–11.

на цей шлях, «стане іграшкою сусідніх націй»[678]. «Лучче нам у своїй шорсткій корі ще років з сотню пережити та тоді вже її з себе злущити, як не стане в нас на Вкраїні деякої погані, котора у всяке добре діло мішається і всяке добре діло псує і нівечить»[679].

Куліш упевнений, що Провидіння вготує Україні майбутнє, гідне передових європейських націй. Тим своєрідним шляхом, що приведе Україну в Європу й збереже її національну культуру та самобутність, є, на погляд Куліша, фермеризація на український лад, а саме хуторизація. Він переконаний: «Хай мине кілька поколінь господарів неледацюг і неспекулянтів... хай благословенна династія розумних власників поцарює над цим клаптиком землі два-три століття, – і вигляд його, характер його, грандіозність і вишуканість творінь природи зміняться невпізнанно»[680].

Український хлібороб-господар, за Кулішем, – це,передовсім, власник, який сповідує принцип індивідуальності, а його раціональне ведення господарства базується на індивідуальній свободі, що органічно випливає з народного світосприйняття та національної психології, провідна риса якої – індивідуалізм, а не колективізм. Тому аналогія В. Петрова між Кулішем і Герценом, який протиставляв західній міській цивілізації культуру селянську й висував ідею аграрного соціалізму[681], зумовлена скорше соціально-політичними умовами життя дослідника, аніж незаанґажованим науковим аналізом. Щоправда, далі Петров завважує наступне: «Але коли Герцен розв'язання соціальної проблеми бачив в «русской общине», то Куліш в українському хуторянстві. Тут між ними повне розходження в тлумаченні ідеї аграрного соціялізму»[682]. Припасування В. Петровим «аграрного соціялізму» до ідеї хуторизації П. Куліша виглядає відверто штучним.

Індивідуальна свобода, за Кулішем, як основоположний чинник буття українського хлібороба має спиратися на правовий порядок, що своїми традиціями сягає періоду громадянського дитинства народу – Князівської доби.

[678] *Куліш П.* Листи до М. Д. Білозерського. – Львів; Нью-Йорк: Видавн. М. П. Коць, 1997.– С. 195.
[679] *Куліш П.*Листи з хутора. // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 251.
[680] *Куліш П.* Хутірська філософія… – № 3–4 (5–6). – С. 118.
[681] *Петров В.* Хуторянство і Європа // Хроніка – 2000. Наш край– К.: Довіра, 1993. – № 2 – С. 74.
[682] Там само. С. 375.

Так само ця ідея наявна й у соціально-політичній концепції В. Липинського як її підставовий принцип. Наріжним принципом його концепції є живучість у суспільстві традицій у формі «інституцій консервативних: суспільних і політичних».

У Куліша за дотриманням традиційно усталених основ народного життя ревно стежить правитель на кшталт князя Вишневецького. Він відповідальний за них згідно з родовим правом і своїм саном державця. Так само Липинський у «Листах до братів-хліборобів» стверджує, що лише монархічна влада «у формах дідичного, а не виборного Гетьманства» – «єдиний вихід з українського колоніального життя»[683].

Згідно з обома мислителями, державець здійснює правління, спираючись на провідну верству нації. Але, за Кулішем, демократичний період української історії з козаччиною та гайдамаччиною засвідчує, що провідна верства народу відійшла від державотворчих традицій Княжої доби. Козацькі полковники та сотники – «тим слави здобували, / Що всюди шляхту в пень рубали. / А під Москву як утекли, / Самі паніти почали»[684].

Українська еліта доби Козаччини, вважає Куліш, зрадила народний дух і понадилась на кістку дворянства, кинуту Москвою. Отож оспівування козаччини та піднесення низового козацтва Т. Шевченком спрямоване проти Правди. Ця оцінка творчості Шевченка і та, де Куліш стверджує, що слово Шевченка змушує українця чути себе українцем, не суперечать одна одній, а логічно випливають з його постромантичної концепції соціально-історичного поступу народу. Осердям цієї концепції є «Хутірська філософія», яка призначена, як і сама концепція, не для широкого загалу. «Якби я схотів зробити все це явним, як «Отче наш», – признається П. Куліш, – для всіх і для кожного, тоді мало не кожну сторінку цієї поверхово написаної книжки довелося б мені переробляти на брошуру»[685].

* * *

[683] *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів // Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1993. – С. 456.
[684] *Куліш П.* Грицько Сковорода. (Староруська поема) // Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 1. – С. 598.
[685].*Куліш П.* Хутірська філософія… – № 3–4 (5–6). – С. 126.

- Підсумовуючи виклад, зазначимо, що властивий українському духовно-культурному життю традиціоналізм української шляхти до кінця XVIII–початку XIX ст. виявляв себе в боротьбі за збереження національних та станових прав і вольностей, а в певної частини її – ще й як прагнення надати гетьманській владі монархічно-спадкоємного характеру з покликанням на традиції Київської Руси. Ця тенденція мала виразний вияв за гетьманування Б. Хмельницького, І. Самойловича, І. Мазепи, К. Розумовського. У різні історичні періоди (Княжа доба, Гетьманщина (доба Малоросії), новітня доба України) *український традиціоналізм* основне завдання вбачав у збереженні етнічно-державної (Княжа доба) і національної ідентичності (Малоросія «Історії Русів»), а в добу України, починаючи від романтиків – національно-культурної.

- Особливістю традиціоналістської позиції П. Куліша є переконання, що в української людини яскраво виражена туга за трансцендентним, звідки спливають до українського народу Любов, Доброта, Краса, що становить основу впорядкованості українського національного космосу. З волі Бога їхній зміст закодований у структурах народної мови. Коли народ забуває йому Богом дану мову, тоді відходить од моральних законів власного життя, а відтак і віддаляється від Бога, нікчемніє, національно непритомніє. Мова, за Кулішем, у структурі людського буття посідає центральне місце.

- П. Куліш, спираючись на романтичні філософсько-світоглядні засади і сприймаючи позитивізм, зокрема, соціологію О.Конта як передову новітню філософію, своєю соціо- й історіософією виражає принципи суголосні європейській консервативній духовній традиції, що постала на зламі XVIII–XIX ст., позаяк її основоположні принципи також формувалися під впливом філософії та ідеології романтизму, а тому збігаються з підставовими ідеями української духовно-культурної традиції. У «хутірській філософії» П. Куліш обстоює реформування українського суспільства на основі збереження традиційних для українського світу соціальних і політичних інституцій та цінностей. У такий спосіб він зробив спробу піднести усвідомлений традиціоналізм (К. Мангейм) до рівня української філософії духу.

- Спільними рисами таких українських історіо- й соціософських наративів, що виражають романтичну інтерпретацію національної ідентичності, як «Історія Русів», історіософія «Кобзаря», «Книга буття», хутірська соціософія Куліша є міфологічне підґрунтя усіх концепцій і провіденціалізм. Звернення Куліша до концептів соціософії позитивізму заклало основи перегляду месіянізму «Книги буття» та відмови від панславізму, що знайшло вираз у критичному ставленні Куліша до московського слов'янофільства. Його соціософська концепція містить такі тези:

1. Визначальною світоглядною засадою українського життєбачення є визнання ірраціональної основи світу.
2. Історична доля народу залежить від волі Божого Провидіння.
3. Індивідуальне буття українця ґрунтується на християнській моралі, а підвалиною громадянського життя української спільноти є ієрархія християнських цінностей.
4. Осердя української, як і кожної нації, становить задекларований романтизмом концепт «дух народу», що виражений мовою, спільною історією, способом життя, особливостями світосприймання, звичаями і традиціями національної культури.
5. Доконечною умовою поступу українського суспільства є порядок і стабільність, які ґрунтуються на «приписах», сформованих на історичному етапі «дитинства» нації (Княжа доба) в адміністративній, господарській, правовій, моральній сферах та царині культури.
6. Основою індивідуальної свободи громадянина є право власності.
7. Люди не рівні за своєю природою. Одні з волі Провиду здатні на виробничу, а інші на розумову діяльність. Напрям розвитку суспільства, що виражає «дух народу», вказують «лицарі духу» як провідна верства під орудою Державця, який владу дістає і передає спадково.
8. Занепад України є наслідком занапащення «духу народу» через проникнення в нього чужорідного елементу і виникнення в народі на цій основі бідної духом верстви людей – «голоти», чини і помисли якої піддані ницим

інстинктам.

9. Оздоровлення нації лежить через поновлення традиційного для українців способу життя у всіх важливих сферах життєдіяльності народу.

- Ці тези виражають закономірності еволюції українського романтизму від класично романтичного тлумачення соціального життя до філософії та ідеології консерватизму, потужної течії європейської та американської думки XVIII–XX ст., виразниками якої в різні часи були Е. Берк, Новаліс, С. Колрідж, Дж. Сантаяна та інші.
- Започаткований Кулішем український консерватизм знайшов своє продовження в соціально-політичній діяльності В. Липинського, з ініціативи якого в еміґрації (1920 р.) було створено консервативну партію з назвою Український Союз Хліборобів-Державників. Липинський поклав початок цілої школи консервативних істориків та публіцистів (Д. Дорошенко, С. Томашівський, В. Кучабський та ін.).
- На п’ятнадцятому році української незалежності залишилася невідновленою порушена колоніальним статусом безперервність історичного розвитку у формі традицій усіх сфер соціально-культурного і громадського життя, розхитані моральні, релігійні та правові цінності, під загрозою зникнення опинилася українська мова. Не відновлені історично набуті навички до господарювання, самодисципліни, ініціативи, індивідуальної незалежності. Характерною особливістю українців XXI ст. є невпинний рух до втрати мови, що загрожує втрату національної ідентичності. На цьому тлі не можуть не викликати інтерес основні ідеї Кулішевої концепції, а саме: розвиток українського суспільства має починатися з відновлення історично сформованих традицій, які б ґрунтувалися на пошануванні права, релігії, ствердженні християнської моралі та цінностей національної культури.

Післяслово

Закономірно, що кожна нація перед історичною реалізацією власної самодостатності, свободи та незалежності має пройти період духовного визрівання через поетичний, та історіософський дискурс. Тобто дух, аби стати дієво реальною соціальною філософською силою, спочатку має виразити себе в ***слові***. Такий історичний період для європейських націй настав у добі Романтизму. Проте для українців цей історичний етап національної ідентичності затягнувся з початку XIX по XXI ст. включно. Аналіз наративів, які виражають особливості української ідентичності доби Романтизму, виявив, що в них слово тексту – означник українського життєвого світу. Для реципієнта як читача, що перебуває в комунікативному процесі з текстом, романтичний наратив став полем віднаходження смислів емпіричного світу. У цьому вимірі рідне слово постало для індивіда потужним ідентифікатором соціально-культурної самодостатності, що виявляє нерозривний зв'язок окремої людської одиниці з цілісним соціальним організмом, який європейське Просвітництво назвало нацією. Духовно-культурний індивід преромантичної та романтичної пори виявив потребу в такому вкоріненому в праоснову народу тексті, який би суголосив його «голосу крові» (П. Куліш), виражав і водночас надавав би смислів повсякденному існуванню. Отже, текст на національному рівні мав бути носієм субстанції ідентичності кожного, хто впізнає в ньому близькі серцю речі, топоніми, топографічні елементи, історичних осіб тощо. Базовими текстами, що містять у собі, за романтиками, слово від самого Бога, стали в Україні символічно-метафоризовані метаоповіді: «Історія Русів» та Шевченків «Кобзар», які виражають змістову зміну ідентифікаційних матриць нації, означених поняттями «Малоросія» та «Україна». Характерною особливістю цих національних метатекстів та інших текстів українських романтиків є те, що вони містять у собі код колективних прагнень народу. Виразником цих прагнень в обох метатекстах є міфо-образ «золотого віку» нації, який стверджує невідворотну поєднаність людської одиниці і нації, минулої історії народу і його теперішнього буття, Бога, релігії і національної самодостатності у формі держави.

Якщо романтична національна метаоповідь єднала світи окремих індивідів навколо великого життєвого світу всієї нації, то сьогоднішній український світ мовно і культурно розщеплений на розмаїття штучно створюваних політиками і мас-медіа культурних «світочків», кожний з яких має власний чи запозичений набір міфологем, що виконують у суспільстві функцію соціально-культурного й ідеологічного деінтеґратора. У сучасних комунікативних практиках українців фраґментація їх культурних світів вказує на втрату українською нацією підвалини її духовно-культурної інтеґрації, яку в добу Романтизму виражав міфо-образ «дух народу». Про це свідчить і загальновідома в державі сентенція часів Л. Кучми, що «національна ідея не спрацювала». Проте національна ідея кожної європейської самодостатньої нації посутньо є згорненою національною метаоповіддю, що через близький індивідам міфо-образ виражає необхідність поєднання держави, релігії, Бога, людської одиниці і права під верховенством закону в одну соціальну цілість. У цьому плані український світ романтичних наративів мав би стати для нашого сучасника взірцем у прагненні повернути собі власну самість і бути гідними самих себе.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Айзенштоκ И.* Вдохновение и труд в творчестве Шевченко // Литературная учена. – 1939. – Ч. 1. – С. 52–59.
2. *Айзенштоκ И. Я.* Дневник Т. Г. Шевченка // Шевченко Т. Г. Собрание сочинений. – М., 1949. – С. 24–40.
3. *Амельченко Н.* Міф та нація – переплетіння філософського та політичного дискурсів // Філософська думка. – К., 2003. – №4 – С. 50–75.
4. *Ангелов Г. В., Калашник В. І.* та ін. Соціалізація та ідентифікація особистості. – Київ; Ізмаїл: СМІЛ, 1999. – 240 с.
5. *Андрос Є. І.* Буття української людини у світі: антропокультурний вимір проблеми // Наукові і освітянські методології та практики. – К.: Центр гуманітарної освіти НАН України, 2003. – С. 57–72.
6. *Аникин А. Е.* Анненский и Шевченко. – Новосибирск, 1997. – 93 с.
7. Антология мировой философии: В 4-х т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – 776 с.
8. Анчел Е. Этос и история. – М.: Мысль, 1983. – 128 с.
9. *Апанович Е. М.* Рукописная светская книга XVIII в. на Украине: Исторические сборники. – К.: Наукова думка, 1983. – 122 с.
10. *Багалій Д.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода. – К.: Орій, 1992. – 469 с.
11. *Балей С.* З психольогії творчості Шевченка. – Черкаси: Брама, 2001. – 79 с.
12. *Балей С.* Трійця в творчості Шевченка. – Львів: Накл. НТШ, 1925. – 30 с.
13. *Баранцева К.* Трансісторичні підстави буття еліти: соціально- філософський аспект // Філософська думка. – 2005. – № 2. – С. 13–29.
14. *Бахтин М.* Автор и герой: к философским основам гуманитарных наук. – Спб.: Азбука, 2000. – 336 с.
15. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Сов. Россия, 1979. – 318 с.
16. *Бахтин М. М.* Труды по знаковым системам: Сборник статей. – Тарту, 1973. – 489 с.
17. *Бахтин М.* Эпос и роман. – Спб.: Азбука, 2000. – 301 с.

18. *Бацевич Ф.* Філософія мови в Україні // Философия языка в границах и вне границ. – Харьков: Око, 1999. – Вып. 3–4. – С. 284–290.
19. *Белей І.* Причинок до питання про час появи «Історії Русів» // Записки НТШ. – Львів, 1895. – Т. VII. – С. 11–12.
20. *Белинский В.Г.* Избранное. – М.: Московский рабочий, 1954. – 552 с.
21. *Беме Я.* АВРОРА или утренняя заря в восхождении. – М.: Гуманус, 1990. – 415 с.
22. *Бердяєв Н.* Истоки й смысл русского коммунизма Репринтное воспроизв. – М.: Наука, 1990. – 220 с.
23. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 19–252.
24. *Берк Е.* Релігія і громадянське суспільство // Консерватизм. Антологія. – К.: Смолоскип, 1998. – С. 143–152.
25. *Бетко І.* Сковорода – містик в культурологічній концепції Д. Чижевського // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 5–6. – С. 37–46.
26. *Бичко А. К., Бичко І. В.* Феномен української інтелігенції: Спроба екзистенційного дослідження. – Дрогобич, 1997. – 115 с.
27. *Бичко І. В.* Г. Сковорода — засновник української класичної філософії // Г.Сковорода в духовному житті України: Матеріали Всеукр. наук. конф. в м.Тернополі 3–4 грудня 1992. – Тернопіль, 1994. – С. 4–12.
28. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту (із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладено). – Б.м., Б.в., Б.р. – 1523 с.
29. *Білецький Л.* Віруючий Шевченко. – Вінніпег, 1949. – 32 с.
30. *Боровиковський Л.* Дніпр // Українські поети-романтики. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 67.
31. *Боровиковський Л.* Козак // Українські поети-романтики. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 57.
32. *Боровиковський Л.* Молодиця // Українська балада: Антологія. – К.: Радянський письменник, 1964. – С. 83–85.

33. *Боровський Я. Е.* Мифологический мир древних киевлян. – К.: Наукова думка, 1982. – 103 с.
34. *Бочковський 0. І.* Вступ до націології. — Мюнхен, 1991–1992. – 338 с.
35. *Братасюк М.* Культура і національне відродження. – Київ; Тернопіль, 1994. – 124 с.
36. *Братасюк М., Совінська Н.* Природно-правові ідеї в філософії українського романтизму // Наукові записки Тернопільського ДПУ. Серія: Філософія. – 2003. – № 11. – С. 140–145.
37. *Брок П.* Іван Вагилевич та українська національна ідентичність. // Шашкевичіана. – Львів; Броди – Вінніпеґ: Просвіта, 1996. – Вип. 1–2. – С. 389–416.
38. *Буало Н.* Мистецтво поетичне. – К.: Мистецтво, 1967. – 136 с.
39. *Булашов Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
40. *Вагилевич І.* Передговір к народним руським пісням // Шашкевич М., Вагилевич І., Головацький Я. Твори. – К.: Дніпро, 1982. – С. 183–188.
41. *Василенко Н. К.* К истории малорусской историографии и малорусского общественного строя // Киевская старина. – К., 1894. – Кн. 11. – С. 242–270.
42. *Василенко Н. К.* К истории малорусской историографии и малорусского общественного строя // Киевская старина. – К., 1894. – Кн. 12. – С. 402–424.
43. *Величковський І.* Твори. – К.: Наукова думка, 1972. – 191 с.
44. *Вервес Г.* Польська література і Україна. Літературно-критичні нариси. – К.: Радянський письменник, 1985. – 380 с.
45. Весілля: У 2 кн. – К.: Наукова думка, 1970. – Кн. І. – 451 с.
46. Вивід прав України. Львів: МП «Слово», 1991. – 128 с.
47. Від Вишенського до Сковороди. – К.: Наукова думка, 1972. – 143 с.
48. *Вільчинська С.* Елемент ірраціонального в філософії мови О. Потебні // Львівська потебніана: матеріали наукових читань. – Львів: Світ, 1997. – С. 149–154.
49. *Вільчинський Ю.* Олександр Потебня як філософ. – Львів, 1995. – 127 с.

50. Вістку радісну несемо. Вертепи й віншівки. – Львів: Свічадо, 2000. – 150 с.
51. *Возняк М.* До вияснення національних поглядів Якова Головацького в 1848 р. // Записки НТШ. – Львів, 1914. – Т. CXXL. – С. 133–141.
52. *Возняк М.* Кирило-Методіївське Братство. – Львів: Накл. фонду «Учітеся, брати мої», 1921. – 238 с.
53. *Возняк М.* Псевдо-Кониський і псевдо-Полетика («Исторія Русов» у літературі й науці). – Львів, Б. в., 1939. – 159 с.
54. *Возняк М.* Студії над галицько-українськими граматиками XIX в. // Записки НТШ. – Львів, 1909. – Т. XC. – С. 33–118.
55. Возняк М. У століття «Зорі» Маркіяна Шашкевича (1834 – 1934). – Львів, 1935. – Ч.І. – 145. с.
56. *Войтович В.* Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
57. *Волинський П.* Український романтизм у зв'язку з розвитком романтизму в слов'янських літературах. – К.: Радянська школа, 1963. – 52 с.
58. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. – Мюнхен: Українське видавництво, 1958. – Ч. І. – 449 с.
59. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. – Мюнхен: Українське видавництво, 1958. – Ч. 2. – 442 с.
60. *Воропай Т. С.* Ідентичність соціального суб'єкта в дискурсі постмодернізму: Автореф. дис. …докт. філос. наук. – Харків, 2000. – 36 с.
61. *Габермас Ю.* Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра. – 1999. – С. 346–354.
62. *Габермас Ю.* Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. – Львів: Літопис, 2000. – 318 с.
63. *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
64. *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма. – М.: Наука, 1978. – 160 с.
65. *Ґадамер Г.-Ґ.* Різноманітність мов і розуміння світу // Ґадамер Г.-Ґ. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 164–175.

66. *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 1. – 457 с.
67. *Ґадамер Г.-Ґ.* Міф і розум // Ґадамер Г.-Ґ. Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001. – С. 100–105.
68. *Гайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
69. *Гарасим Я.* Культурно-історична школа в українській фольклористиці. – Львів, 1999. – 143 с.
70. *Гербільський Г. Ю.* Розвиток прогресивних ідей в Галичині у першій половині XIX с. (до 1848р.). – Львів, 1964. – 250 с.
71. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
72. *Гиндин С. И.* Внутренняя организация текста (Элементы теории и семантический анализ): Автореф. дис. …канд. филол. наук. – М., 1973. – 18 с.
73. *Гнатюк В.* Нариси української міфології. – Львів, 2000. – 263 с.
74. *Гоголь Н. В.* Авторская исповедь // Гоголь Н. В Сочинения: В 7-и т. – М.: Изд-во художественной литературы, 1967. – Т. 6: Статьи. – С. 434–472.
75. Гоголь в воспоминаниях современников. – М.: Госполитиздат, 1952. – 719 с.
76. *Гоголь Н. В.* Взгляд на состояние Малороссии // Гоголь Н. В Собрание сочинений: В 6-и томах. – М.: Госиздат, 1967. – Т. 6: Избранные статьи и письма – С. 57–67.
77. *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н. В Сочинения: В 7-и т. – М.: Изд-во художественной литературы, 1967. – Т. 6: Статьи и письма. – С. 277–292.
78. *Гоголь Н. В.* О малороссийских песнях // Гоголь Н. В Собрание сочинений: В 6-и т. – М.: Госиздат, 1967. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – С. 112–119.
79. *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 6-и т. – М.: Госиздат, 1950. – Т. 6: Избранные статьи и письма. – 460 с.
80. *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т. – М.: Гослитиздат, 1952. – Т. 6.– 360 с.
81. *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т. – М.: Гослитиздат, 1952. – Т. 7. – 436 с.

82. *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т. – М.: Изд-во художественной литературы, 1966. – Т. 2.– 379 с.
83. *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т. – М.: Изд-во художественной литературы, 1967. – Т. 6: Статьи. – 599 с.
84. *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 7-и т. – М.: Изд-во художественной литературы, 1967. – Т. 7: Избранные письма. – 470 с.
85. *Гоголь Н. В.* Сочинения: В 14-и т. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1952. – Т. 13. – 564 с.
86. *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І.– 525 с.
87. *Гоголь М. В.* Вечір проти Івана Купала // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 95–110.
88. *Гоголь М. В.* Вій // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 414–451.
89. *Гоголь М. В.* Втрачена грамота // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 140–150.
90. *Гоголь М. В.* Зачароване місце // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 264–270.
91. *Гоголь М. В.* Майська ніч або утоплена // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 111–139.
92. *Гоголь М. В.* Повість про те як посварився Іван Іванович з Іваном Никифоровичем // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 452–498.
93. *Гоголь М. В.* Сорочинський ярмарок // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 68–94.
94. *Гоголь М. В.* Старосвітські поміщики // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 273–295.
95. *Гоголь М. В*. Страшна помста // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 198 – 238.

96. *Гоголь М. В.* Тарас Бульба // Гоголь М. В. Твори: В 3 т. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т. І. – С. 296–413.
97. *Головацкий Я.* Народные песни Галицкой и угорской Руси. – М., 1878. – В 4-х ч. – Ч. 3. – LXXX с.
98. *Головацкий Я.* О первом литературно-умственном движении русинов в Галиции. – Львов, 1865. – 39 с.
99. *Головацький І. Б.* Вінок русинам на обжинки. – Відень, 1847. – Ч. 2: Предисловіє. – С. III–XII.
100. *Головацький Я. Ф.* Виклади давньослов'янських легенд або Міфологія. К.: Довіра, 1991. – 91 с.
101. *Головацький Я.* Іван Котляревський // Маркіян Шашкевич, Іван Вагилевич, Яків Головацький: Твори. – К.: Дніпро, 1982. – С. 280–282.
102. *Головацький Я.* Пережитое и перестраданное // Письменники Західної України 30–50 років XIX ст. – К.: Дніпро, 1965. – С. 229–285.
103. *Головацький Я.* Розправи о язиці южнорускім і єго нарічіях // Записки НТШ. –Львів, 1914. – Т. CXXL. – С. 142–173.
104. *Головацький Я.* Розправи о язиці южнорускім і єго нарічіях. // Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького. Виданє друге. (З додатком творів: Івана Вагилевича і Тимка Падури). – Львів, 1913. – С. 236–250.
105. *Головацький Я.* Три вступительні преподаванія о руской словесності. – Львів.: Б.в., 1949. – 30 с.
106. *Головацький Я.* Три вступні виклади о рускій словесности // Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького. Виданє друге. (З додатком творів: Івана Вагилевича і Тимка Падури). Львів, 1913. – С.250–272.
107. *Головацький Я.* Фрагменти // Маркіян Шашкевич, Іван Вагилевич, Яків Головацький: Твори. – К.: Дніпро, 1982. – С. 292–297.
108. *Головацький Я.* Язык южнорускій и єго нарічія // Записки НТШ. –Львів, 1914. – Т. CXXL.
109. *Гончарук П.* Исторические взгляды кирилло-мефодиевцев (1846–1847): Автореф. дис. …канд. филос. наук. – К., 1970. – 18 с.

110. *Горбач Н. Я.* Життя та творчість Тараса Шевченка. – Львів: Каменяр, 2004. – 351 с.
111. *Горбач Н. Я.* Микола Гоголь: життя і духовна драма генія. – Львів: Каменяр, 2004. – 303 с.
112. *Горинь В.* «Предисловіє» до «Русалки Дністрової» у контексті літературних маніфестів українського романтизму // Шашкевичіана. Збірник наукових праць. – Львів; Вінніпег, 2004. – Вип. 5–6. – С. 59–66.
113. *Горський В. С.* Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 1996. – 286 с.
114. *Горський В. С.* Києво-Печерський Патерик. Етика смиренномудрості // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 3. – С. 13–24.
115. *Горський В.* Філософія в українській культурі (методологія та історія). – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
116. *Грабович Г.* Гоголь і міф України // Сучасність. – 1994. – Жовтень, 10. – С. 137–150.
117. *Грабович Г.* Шевченко як міфотворець. Семантика символів у творчості поета. – К.: Радянський письменник, 1991. – 212 с.
118. *Грабович Г.* Шевченко, якого не знаємо. – К.: Критика, 2000. – 319 с.
119. *Грабовський С. І.* XX століття та українська людина. Виклики і відповіді. Монографія. – К.: Стилос, 2000. – 228 с.
120. *Грацианский П. С. Десницкий С. Е.* – М.: Юридическая литература, 1978. – 111 с.
121. *Гребінка Є. П.* Листи // Гребінка Є. П. Твори: В 3 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т.3. – С. 503–622.
122. *Гребінка Є. П.* Твори: В 3 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 1– 559 с.
123. *Грот Я.* Петръ Великий, как просветитель Россіи. – Спб., 1872. – 56 с.: Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР.– Т. X. – № 3. – С. 1–56
124. *Грот Я.* Филологические разыскания..: Спорные вопросы русского правописания от Петра Великого доныне. – Спб., 1885. – Т. 2– 520 с.

125. *Гроций Г.* О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право народов, а также принцыпы публичного права – М.: Госюриздат, 1950. – 868 с.
126. Грушевский А. С. К характеристике взглядов Истории Руссов Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук. – СПб., 1908. – Т. XIII. – Кн. I. – С. 396–427.
127. *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. – Київ: Радуга, 1990. – 574 с.
128. *Грушевський М.* Історія України-Русі. – К.: Наукова думка, 1998. – Т. X. – 393 с.
129. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. I. – 389 с.
130. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. II. – 261 с.
131. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. III. – 282 с.
132. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1994. – Т IV. Кн. I: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII ст. – 332 с.
133. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1994. – Т IV. Кн. II: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII ст. – 318 с.
134. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1995. – Т V. Кн. II: Перше відродження (1580–1610 рр.). – 350 с.
135. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1996. – Т VI. Кн. I: Літературний і культурно-національний рух першої половини XVII ст. – 260 с.
136. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1996. – Т VI. Кн. II: Літературний і культурно-національний рух першої половини XVII ст. – 276 с.

137. *Грушевский М.* Об украинской историографии XVIII века: Несколько соображений // Известия Академии наук СССР: отделение общественных наук. – М., 1934. – С. 215–233.

138. *Грушевский М.* Развитие украинских изучений в XIX в. и раскрытие в них основных вопросов украиноведения // Украинский народ в его прошлом и настоящем. – СПб., 1914. – Т. 1. – С. 1–37.

139. *Гумбольдт В.* Характер языка и характер народа // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – С. 81–89.

140. *Гумецька А.* Спостереження над експресивними засобами в поетиці Шевченка (на підставі аналізу вірша «Думи мої…) // Світи Тараса Шевченка: Збірник статей до 185-річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк; Львів: Наукове Товариство ім. Шевченка, 2001. – С. 45–68.

141. *Гушалевич І.* // Українські поети-романтики. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 488–572.

142. *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.

143. *Дахній А.* Трагедія індивіда і трагедія нації (спроба екзистенціяльного зближення) // Світи Тараса Шевченка: Збірник статей до 185-річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк; Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 2001. – Т. 2. – С. 184–192.

144. *Даценко І. О.* Особистісний смисл історичного пізнання в історіософії П.Куліша // Гуманізм та утвердження громадянського суспільства на Україні. – Вип. 32. – 1995.

145. *Дашкевич Я. Р.* Берлін, квітень 1791 р.: Місія В. Капніста, її преісторія та історія // Український археографічний щорічник. – 1992. – Вип. 1. – С. 220–259.

146. *Дем'ян Г.* Іван Вагилевич – історик і народознавець. – К.: Наукова думка, 1993. – 152 с.

147. *Дем'ян Г.* Українська фольклористика в Галичині кінця XVIII–початку XIX ст. – Львів, 2004. – 223 с.

148. *Денисюк І. О.* Поетика новели. // Жовтень. – 1969. – № 10. – С. 127–134.

149. *Десницкий С. Е.* Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти… // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. – М.: Госполитиздат, 1952. – Т. 1. – С. 287–332.
150. *Десницкий С. Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции… // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. – М.: Госполитиздат, 1952. – Т. I. – С. 187–235.
151. *Десницкий С. Е.* Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства… // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. – М.: Госполитиздат, 1952. – Т. 1. – С. 268–286.
152. *Дзюба І. М.* У всякого своя доля: Епізод із стосунків Шевченка зі слов'янофілами: Літ. критич. нарис. – К.: Радянський письменник, 1989. – 371 с.
153. *Дзюбаревич Захар*. Мізерія на цім світі... // Пісні Купідона. Любовна поезія на Україні XVI – поч. XIX ст. – К.: Молодь, 1984. – С. 222–227.
154. *Ділі Д.* Основи семіотики. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
155. *Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г.* та ін. Українські символи. – К.: Народознавство, 1994. – 140 с.
156. *Дмитриченко В. С.* Суспільно-політичні погляди Я. П. Козельського. – К., 1957. – 67 с.
157. *Довженко О.* Зачарована Десна // Довженко О. Вибрані твори. – Одеса, 1976.
158. *Дорошенко Д.* Огляд української історіографії. – К.: Українознавство, 1996. – 254 с.
159. *Драгоманов М. П.* Малороссия в ее словесности // Драгоманов М. П. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – С. 5–45.
160. *Драгоманов М. П.* Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні правці: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1978. – С. 91–104.

161. *Дюркгайм Е.* Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г. Філіпчука та З. Борисик. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.

162. *Дюркгайм Е.* Самогубство: Соціол. дослідж. / Пер. з фр. Л. Кононович. – К.: Основи, 1998. – 519 с.

163. *Еко У.* Роль читача. Дослідження з семіотики текстів. – Львів: Літопис, 2004. – 383 с.

164. *Єфремов С.* Історія українського письменства. – Київ; Ляйпціґ: Б.в., 1991. – Т. 1. – 448 с.

165. *Єфремов С.* Історія українського письменства. – Нью-Йорк, 1999. – Т. 2. – 456 с.

166. *Єфремов С.* Між двома душами: Микола Гоголь. – К.: Б.в. – 1909. – 46 с.

167. *Забужко О. С.* Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – 2-ге вид., випр. – К.: Факт, 2001. – 160 с.

168. *Забужко О., Пономарьов В.* Чому Шевченко? (До початків філософського шевченкознавства) // Філософські студії. – К.: Генеза, 1999. – С. 5–15.

169. *Зайончковский П. А.* Кирилло-Мефодиевское общество (1846–2847). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1959. – 172 с.

170. *Закидальський Т.* Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії // Наукова думка – 1993. – № 4. – С. 89–100.

171. *Закидальський Т.* Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – С. 127–138.

172. *Захара І.* Академічна філософія України XVII–першої пол. XVIII ст. – Львів: Видавн. Львів. нац. ун-ту ім. І. Франка. – 238 с.

173. *Зеров М.* Книги буття українського народу // Зеров М. Лекції з історії української літератури (1798–1870). – 1977. – С. 144–150.

174. *Зіновіїв К.* Вірші. Приповісті посполиті. – К.: Наукова думка, 1971. – 391 с.

175. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / Упоряд., передм. та пер. М. Москаленко. – К.: Дніпро, 1988. – 296 с.

176. *Зубрицька М.* Феноменологічний аспект категорії читача в творчості Шевченка // Світи Тараса Шевченка. Збірник статей до 175-річчя з дня народження поета. – Нью Йорк, 1991. – С. 210–218.
177. *Івакін Ю.* До питання про езопівську мову Шевченка (тайнопис «Давидових псалмів») // Збірник праць восьмої наукової Шевченківської конференції. – К., 1960. – С. 80–95.
178. *Іваньо І. В.* Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. – К.: Наукова думка, 1983. – 270 с.
179. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. моногр. – К.: АТ Обереги, 1992. – 424 с.
180. *Ільницький О.* Шевченко і футуристи // Сучасність. – 1989. – Ч. 5. – С. 41–50.
181. *Ісаїв П.-М.* Духові течії в Європі за Шашкевича // Шашкевичіана. Збірник наукових праць. – Львів; Вінніпег, 2004. – Вип. 5–6. – С. 294–301.
182. Исторические сборники XVIII–XIX вв. / Сост.: Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев и др. – М.-Л.: Наука, 1971. – 420 с.
183. Історія Русів / Український переклад Івана Драча. – К.: Дніпро, 1991. – 318 с.
184. Исторія Русовъ или Малой Россіи. – К.: Дзвін, 1991. – 257 с.
185. Історія української літератури: У 8 т. – К.: Наукова думка, 1967. – Т. ІІ. – 483 с.
186. *Іщенко Ю.* Гуманітарна експертиза карнавалізації свідомості // Філософська думка. – 2006. – № 2.- С. 75–100.
187. *Іщук-Пазуняк Н.* Кривда, помста і каяття в поемах «Варнак» і «Москалева криниця» // Світи Тараса Шевченка: Збірник статей до 175-річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк, 1991. – С. 53–62.
188. *Калениченко Н. Л.* Українська література XIX ст.: Напрями, течії. – К.: Наукова думка, 1977. – 315 .
189. *Калиновский С.* Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика // Памятники этической мисли на Украине XVII–первой половини XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 47–113.

190. *Капнист В. В.* Избранные произведения. – Л.: Советский писатель, 1973. – 614 с.
191. *Карась А.* Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. – Київ; Львів, 2003 – 520 с.
192. *Карташова И. В.* Своеобразие романтической позиции Гоголя в «Миргороде» // Проблемы эстетики и творчества романтиков. – Калинин, 1982. – С. 90 – 122.
193. *Кашуба М.* Український преромантизм і романтизм як філософська проблема // Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації україністів: Соціально-гуманітарні науки. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 31–34.
194. *Кашуба М. В.* Этика в Киево-Могилянской академии // Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 5–46.
195. *Квітка-Основ'яненко Г. Ф.* Зібрання творів: У 7 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – 478 с.
196. *Квітка-Основ'яненко Г. Ф.* Зібрання творів: У 7 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 7: Історичні, етнографічні, літературно-публіцистичні статті, листи.– 567 с.
197. *Квітка-Основ'яненко Г. Ф.* Конотопська відьма // Квітка-Основ'яненко Г. Ф. Зібрання творів: У 7 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 131–191.
198. *Квітка-Основ'яненко Г. Ф.* Мертвецький великдень // Квітка-Основ'яненко Г. Ф. Зібрання творів: У 7 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 88–104.
199. *Квітка-Основ'яненко Г. Ф.* От тобі і скарб // Квітка-Основ'яненко Г. Ф. Зібрання творів: У 7 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 192–215.
200. *Квітка-Основ'яненко Г. Ф.* Салдацький патрет // Квітка-Основ'яненко Г. Ф. Зібрання творів: У 7 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 7–20.
201. Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник документів і матеріалів: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 1. – 540 с.

202. Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник документів і матеріалів: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 2. – 696 с.

203. Кирило-Мефодіївське товариство: Збірник документів і матеріалів: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 3. – 440 с.

204. *Кирилюк А.* Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одесса: Издат. Дом «Рось», 1996. – 141 с.

205. *Кирчів Р. Ф.* Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці». – К.: Наукова думка, 1990. – 337 с.

206. *Кістяківський Б.* Право як соціальне явище – К.: Абрис, 1996. – С. 171–188. («Українські мислителі» / Пер. з рос. Л. Г. Малишевської, упорядн., передм. і прим., Л. П. Депенчук.)

207. *Кісь Р.* Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до гіпотези мовного релятивізму). – Львів: Літопис, 2002. – 304 с.

208. *Кльонович С.* Фабіан. Роксоланія. – К.: Дніпро, 1987. – 94 с.

209. *Ковалів П.* Як правильно будувати фразу (котрий, який, що). – Мюнхен: Б.в., 1946. – 16 с.

210. *Ковалинський М.* Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повне зібрання творів: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – С. 479–475.

211. *Ковальчук Н. Д.* Символічний лад української культури. – К.: Знання України, 2002. – 216 с.

212. *Когут З.* Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – 351 с.

213. *Козак С.* Універсальна ідея історіософії кирило-мефодіївців // Слово і час. – 1997. – № 7. – С. 22–26.

214. *Козачинский М.* Нравственная философия или этика // Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – Кн. 3. – С. 297–418.

215. *Колоярцев В. А.* Поняття самості у М. Гайдеґґера і П. Рікьора // Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наук. праць. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – Вип. 39. – С. 16–24.

216. *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 1. – 496 с.

217. *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 2. – 576 с.

218. Кореспонденція Якова Головацького… Наукове товариство ім. Шевченка. Філ. Секція. Збірник… – Т. 6–7. – 545 с.

219. *Коропецький Р.* Структурна єдність Шевченкових «Давидових псалмів» // Світи Тараса Шевченка: Збірник статтей до 185–річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк; Львів: Наукове Товариство ім. Шевченка, 2001. – Т. 2. – С. 152–164.

220. *Корпанюк М.* Крайове та козацьке компілятивне літописання як історико-літературне явище. – К.: Літопис-ХХ, 1997. – 160 с.

221. *Корчмарик Б.* Духові впливи Києва на Московщину в добу гетьманської України. – Львів: Б.в., 1993. – 164 с.

222. *Костомаров М.* Закон Божий (Книга буття українського народу). – К.: Либідь, 1991. – 40 с.

223. *Костомаров М.* Діти слави, діти слави! // Українські поети-романтики. – К.: Наукова думка, 1987. – 589 с.

224. *Костомаров М.* Обзор сочинений, писанных на малороссийском языке. // Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1967. – Т. 2. – С. 375–393.

225. *Костомаров М.* Слов'янська міфологія // Хроніка–2000. Наш край. – К.: Довіра, 1992. – Вип. 1. – С. 34–51.

226. *Костомаров М.* Слов'янська міфологія // Хроніка–2000. Наш край. – К.: Довіра, 1993. – Вип. 1–2 (3–4). – С. 42–63.

227. *Костомаров М.* Спить Вкраїна // Українські поети-романтики. – К.: Наук. думка, 1987. – 589 с.

228. *Костомаров М. І.* Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1967. – Т. І. – 414 с.

229. *Костомаров М. І.* Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1967. – Т. І. – 450 с.

230. *Красусский М. О* древности малороссийского тязыка // Індо-Європа, 1991. – С. 4–26.

231. *Криворот Т. Л.* Історіософська концепція М. І. Костомарова // Мультиверсум.– К., 2003. – Вип. 34. – С. 107–117.

232. *Кривцун О.* Эстетика // http:www.deol.ru/users/krivtsu/ aesthetics. htm

233. *Крип'якевич І. П.* Історія України. – Львів: Світ, 1990. – 520 с.

234. *Крістева Ю*. Полілог. – К.: Юніверс, 2004. – 480 с.

235. *Кросбі Д*. Самість людської особи, як вона розкривається у моральній свідомості // Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів: Свічадо, 2000. – С. 29–50.

236. *Кросбі Д.* Самість і трансцендентність у стосунку до добра // Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів: Свічадо, 2000. – С. 185–243.

237. *Крутікова Н. Є.* Гоголь та українська література (30–80 рр. XIX сторіччя). – К.: Держлітвидав художньої літератури, 1957. – 552 с.

238. *Кулик О*. Етносеміотичні аспекти кореляту «вода» в обрядовості. Пошук методу // Література, Фольклор. Проблеми поетики: Зб. Наук. праць. – Вип. 5. – К.: Твім інтер, 1998. – С. 80–85.

239. *Куліш П.* Об отношении малороссийской словесности к общерусской. (Эпилог к Черной раде) // Куліш П. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 458–487.

240. *Куліш П.* Байда, князь Вишневецький (Драма, 1553–1564) // Куліш П. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 1. – С. 332–457.

241. *Куліш П.* Григорій Квітка (Основ'яненко) і його повісті // Куліш П. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 487–504.

242. *Куліш П.* Грицько Сковорода // Куліш П. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 594–599.

243. *Куліш П.* Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи) // Куліш П. Твори: В 2 т.– К.: Дніпро, 1989. – Т. 1. – С. 384–440.

244. *Куліш П.* Листи до М. Д. Білозерського. – Львів; Нью-Йорк: Вид-во. М. П. Коць,1997. – 219 с.

245. *Куліш П.* Листи з хутора // Куліш Пантелеймон. Твори. В 2-х т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 244–280.

246. *Куліш П.* Мальована Гайдамаччина. Словесний здобуток незнаного автора // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 11–12. – С. 143–161.

247. *Куліш П.* Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 1. – 654 с.; Т. 2. – 586 с.

248. *Куліш П.* Характер и задача украинской критики // Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 515–521.

249. *Куліш П.* Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка–2000. Наш край. – 1993. – К.: Довіра. – Вип. 1–2 (3–4). – С. 83–86.

250. *Куліш П.* Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка–2000. Наш край, 1993. – К.: Довіра, 1993. – Вип. 3–4 (5–6). – С. 104–127.

251. *Куліш П.* Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка–2000. Наш край, 1993. – К.: Довіра,1993.– Вип 5 (7). – С. 70–80.

252. *Куліш П.* Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка–2000. Наш край, 1993. – К.: Довіра, 1993.– Вип. 6 (8). – С. 139–154.

253. *Куровська О. С.* Східнослов'янська символіка епохи українського романтизму // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр. – К.: Український центр духовн. Культури, 2005. – Вип. 49. – С. 137–145.

254. *Лазаревский А. М.* Отрывки из семейного архива Полетик // Киевская старина. – К., 1891. – Т. XXXIX. – Кн. 4. – С. 97–116.

255. *Лазаревський А*. Очерки, заметки и документы по истории Малороссии. – К., 1892. – Т. I. – 135 с.

256. *Лазаревський А.* Очерки, заметки и документы по истории Малороссии. – К., 1895. – Т. II. – 146 с.

257. *Лазаревський А.* Очерки, заметки и документы по истории Малороссии. – К., 1899. – Т. V. – 148 с.

258. Лазаревский А. Статистические сведения об украинских народных школах и госпиталях в XVIII в. // Основа.—1862 (май). – С. 82–89.

259. *Ласло-Куцюк М.* Оригінальність українських обробок псалмів // Велика традиція – Бухарест, 1979. – С. 61–95.

260. *Левицький Й.* Доля галицко-руского языка // Jutszenka. – Warszawa, 1843. – № 2. – S. 39–45.

261. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление // www.psychology.ru/library/00032.shtml.htm

262. *Леві-Строс К.* Структурна антропологія. – К.: Основи, 1997. – 387 с.

263. *Леонтьев А. А.* Понятие текста в современной лингвистике и психологии // Психолингвистическая и лингвистическая природа текста и особенности его восприятия. – К.: Вища школа, Изд-во при Киев. ун-те, 1979. – С. 7–18.

264. *Литвинов В. Д.* Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України.— К.: Наукова думка, 1984. – 150 с.

265. *Липатов А. В.* Великое княжество Литовское: исторический феномен симбиоза этнических культур // Вопросы философии. – 2003. – № 11. – С. 59–68.

266. *Липинський В.* Універсалізм у хліборобській ідеології // Консерватизм: Антологія. – К.: Смолоскип, 1998. – С. 120–129.

267. Литературные манифесты западноевропейских романтиков: Собрание текстов. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 638 с.

268. *Лихачев Д.* Заметки о русском. – М.: Советская Россия, 1984. – 62 с.

269. *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. – Л.: Наука, 1976. – 204 с.

270. *Лозинский И.* Автобиографические записки. / Литературный сборник, 1885. – Вып. II; III. – С. 114–126.

271. *Лозинський Й.* О образованю языка руского. – Перемишль, 1849. – 22 с.

272. *Лок Д.* Два трактати про врядування. – К.: Основи, 2001. – 264 с.

273. *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 479 с.

274. *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. (Диалектика; История; Семиотика; Музыка; Логические основы; Мифы). – М.: Правда, 1990. – 655 с.

275. *Лосев А. Ф.* Миф–Число–Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.

276. *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1995. – 319 с.

277. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991. – 560 с.

278. *Лотман Ю.* Анализ поэтического текста: Структура стиха. – Л.: Просвещение, 1972. – 271 с.

279. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3-х т. – Таллин: «Александра», 1992. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры.– 479 с.

280. *Лотман Ю.* Миф–имя–культура // Лотман Ю. Избранные статьи по семиотике: В 3-х т. – Таллин: «Александра», 1992. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 191–199.

281. *Лотман Ю.* Символ в системе культуры // Лотман Ю. Избранные статьи по семиотике: В 3-х т. – Таллин: Александра, 1992. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 191–199.

282. *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. – М.: Искусство, 1970. – 384 с.

283. *Луценко Н.* «О новой» украинской школе философии языка или о новом русском реализме // Философия языка: в границах и вне границ. – Харьков: Око, 1999. – Вип. 3–4. – С. 280–302.

284. *Лях В. В.* Соціальні, особистісні та екзистенційні виміри свободи // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – Вип. 44. – С. 3–13.

285. *Маковей О.* Три галицькі граматики (Іван Могильницький, Йосиф Левицький і Йосиф Лозинський) // Записки НТШ, - Львів, 1903. – Т. L1. – С. 1–56.

286. *Маланюк Є.* Книга спостережень. – К.: Атіка, 1995. – 236 с.

287. *Маланюк Є.* Нариси з історії нашої культури // Маланюк Є Книга спостережень. – К.: Атіка, 1995. – С. 85–141.

288. *Манн Ю. В.* Поэтика русского романтизма. – М.: Наука, 1976. – 375 с.

289. *Маркевич М.* Гетьманство. Українська балада: Антологія. – К.: Радянський письменник. – 1964. – 559 с.

290. *Марунчак М. Г.* «Азбука і абецадло» наших днів // Шашкевичіана: Зб. наук. пр. – Львів; Вінніпеґ: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2000. – Вип. 3–4. – С. 411–416.
291. *Масенко Л.* Мова і суспільство. Постколоніальний вимір. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2004. – 164 с.
292. *Матисякевич З.* До джерел національної свідомості «Руської трійці» // Шашкевичіана. Збірник наукових праць. – Львів; Вінніпеґ: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2000. – Вип. 3–4. – С. 64–70.
293. *Махновець Л.* Григорій Сковорода. – К.: Наукова думка, 1972. – 255 с.
294. *Мегентесов С. А.* Язык как объект исследования в свете синхронно-диахронной парадигмы // Философия языка: в границах и вне границ. – Харьков: Око, 1999. – Вип. 3–4. – С. 144–158.
295. Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея–НВ, 2003. – 588 с.
296. *Михайловська Н.* Трагічні оптимісти. Екзистенційне філософування в українській літературі XIX–першої половини XX ст. – Львів: Світ, 1998. – 212 с.
297. *Мишанич О. В.* Григорій Сковорода і усна народна творчість. – К.: Наукова думка, 1976. – 151 с.
298. *Мишанич О. В.* Українська література XVIII ст. // Українська література XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 5–28.
299. *Мишанич О. В.* Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість. – К.: Наукова думка, 1980. – 344 с.
300. *Мишанич Я. О.* «Історія Русів»: історіографія, проблематика, поетика. – К.: Обереги, 1999. – 239 с.
301. *Мід Дж. Г.* Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста / Пер. з англ. та передм. Т. Корпало. – К.: Укр. Центр духов. Культури, 2000. – 416.
302. *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 337–391.

303. Миллер Д. Очерки из истории и юридического быта старой Малороссии. Превращение малорусской старшины в дворянство // Киевская старина. – 1897. – № 1. – С. 1–31; № 2. – С. 188–320; № 3. – С. 351–374; № 4. – С. 1–47.
304. *Мішуков О. В*. Європейський контекст «Історії Русів». – Київ; Херсон: Айлант. – 340 с.
305. *Могила А*. Ієремія Галка: Поезії. – К.: 1972 – 334 с.
306. *Могильницький А*. Рідна мова // Українські поети-романтики: Поетичні твори. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 456–458.
307. *Могильницький І.* Відомість о Руском Язиці // Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України. – Відділ рукописів. – Ф. Оссолінських. – 1829. – С. 3–103.
308. *Наливайко Д.* Первинні образи в творчості Гоголя // Гоголезнавчі студії. – Ніжин, 1996. – С. 4–10.
309. *Нахлік Є.* Княжа Русь у творчості західноукраїнських романтиків // Шашкевичіана: Зб. наук. пр. – Львів; Вінніпеґ: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2000. – Вип. 3–4. – С. 43–62.
310. *Нахлік Є.* Позитивізм в рецепції Пантелеймона Куліша // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 11–12. – С. 121–142.
311. *Нахлік Є.* Українська романтична проза 20–60-х років XIX ст. – К.: Наукова думка, 1988 – 318 с.
312. *Нахлік Є.* Християнський субстрат Пантелеймона Куліша // Філософська і соціологічна думка. –1999. – № 5. – С. 102–117.
313. *Ничик В. М.* Феофан Прокопович. – М.: Мысль, 1977. – 192 с.
314. *Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – К.: Наукова думка, 1991. – 382 с.
315. *Новаліс.* Фраґменти // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея – НВ, 2003. – С. 306–334.
316. *Новаліс.* Християнство або Європа. // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея–НВ, 2003. – С. 306–334.

317. *Новикова М.* В поисках утраченной сказки: украинские романтики и Пушкин // Міфи та місія. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 12 – 26.

318. *Новикова М.* Маргиналы: Крушители и хранители // Міфи та місія. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 97–113.

319. *Новикова М.* Прасвіт українських замовлянь. Коментар // Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993. – С. 199–306.

320. *Новикова М., Шама И.*«Символика позднего Гоголя» // Гоголезнавчі студії. – Ніжин, 1997. Вып. 2– С. 24–31.

321. Новый Завет Господа нашого Иисуса Христа. Б.м.: Изд-во «Жизнь с Богом», 1989. – 799 с.

322. Обережно – мова! Матеріали парламентських слухань у Верховній Раді України 12 березня 2003 року. – К.: Парламентське видавництво, 2003. – 134 с.

323. *Оглоблин О.* Берлінська місія Капніста 1791 р.: Історіографія і методологія питання // Український історик. – 1974. – № 3. – С. 85–103.

324. *Огієнко І.* Українська культура. – К.: Абрис, 1991. – 272 с.

325. *Окіншевич Л.* Значне військове товариство в Україні–Гетьманщині XVII–XVIII ст. // Записки НТШ. – Мюнхен, 1948. – Т. 157.

326. *Онишкевич Л.* «Моя сестро, дружино святая!» як шлях до остаточного поєднання двох символа // Світи Тараса Шевченка. Збірник статтей до 185-річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк; Львів, 2001. – Т. 2.– С. 82–89.

327. *Орлик П.* Вивід прав України // Вивід прав України: Львів: Слово, 1991. – С. 45–49.

328. Пам’ятки братських шкіл на Україні. – К.: Наукова думка, 1988. – 566 с.

329. Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – 527 с.

330. *Паславський І. В.* Ідейно-теоретичні основи діяльності «Руської трійці»: Ідейно-філософські засади творчості // Руська трійця» в історії суспільно-політичного руху і культури України. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 41 – 48.

331. *Пасько Я. І.* Правові виміри свободи і несвободи в європейському вимірі. // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – Вип. 44. – С. 14–25.

332. *Патей-Братасюк М. Г.* Етно-національне відчуження: Філософсько-соціологічний аналіз. – Тернопіль, 1997. – Кн. І: Особистість в Етно-національному культурному просторі. – 104 с.

333. *Патей-Братасюк М. Г.* Етно-національне відчуження: Філософсько-соціологічний аналіз. – Тернопіль, 1998. – Кн. ІІ: Відчуження «невідчужуваного». – 252 с.

334. *Пашук А. І.* З історії українського державотворення // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід. – Львів, 1989. – С. 240–250.

335. *Пашук А.* «Серце» і духовна сутність людини у філософській концепції Григорія Сковороди // Записки НТШ. Праці Історично-філософської секції. – Львів, 2002. – Т. CCXLIII. – С. 169–191.

336. *Пашук А. І.* Суспільний ідеал І. Вишенського // Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.). – К.: Наукова думка, 1972. – С. 8–24.

337. *Пашук А.* та ін. Проблеми державності та національно-культурне відродження України. – Львів: Світ, 1993. – 116 с.

338. *Пашук А.* Українська церква і незалежність України: Монографія. – Львів, 2003. – 364 с.

339. *Передрієнко В. А.* Передмова // Ділова і народно-розмовна мова XVIII ст.— К.: Наукова думка, 1976. – С. 5–19.

340. *Перхач В.* Засади відродження та розвитку української мови // Російсько-український науково-технічний словник. – Львів, 1997. – С. 6–19.

341. *Петров Н. И.* Разговор Великороссии с Малороссией (литературный памятник второй половины XVIII века) // Киевская старина. – 1882. – Февр. – Т. 1. – С. 313–325 (розвідка); С. 325–365 (текст).

342. *Пінчук Ю.* Ідеолог Кирило – Мефодіївського братства // Київська старовина. – 1992. – № 5 (296) – С. 15–18.

343. Пісні Купідона: Любовна поезія на Україні XVI–поч. XIX ст. – К.: Молодь, 1984. – 293 с.

344. Пісні літературного походження. – К.: Наукова думка, 1978. – 494 с.

345. *Платон.* Держава. – К.: Основи, 2000. – 354 с.

346. *Плотніков С.* Між Дон Кіхотом і Санчо Пансою // Сантаяна Джордж. Витлумачення Поезії та Релігії. – Львів: Ініціатива, 2003. – С. 7–25.

347. *Плющ Л.* Екзод Тараса Шевченка. – Київ: Факт, 2001. – 383 с.

348. *Покровский С. А.* Политические и правовые взгляды С. Е. Десницкого. – М., 1955. – 109 с.

349. *Полетика Г.* Историческое известие, на каком основании Малая Россия была под республикой Польскою, и на каких договорах отдалась Российским государям, и патриотическое рассуждение, каким бы образом оную ныне учредить, чтоб она полезна могла быть Российскому Государству без нарушения прав и вольностей // Український археографічний збірник. – 1926. – № 1. – С. 147–161.

350. *Полонська-Василенко Н.* Українська історіографія. – Мюнхен, 1971. – 104 с.

351. *Попович М.* Микола Гоголь. Роман–ессе. – К.: Молодь, 1989. – 205 с.

352. *Попович М.* Мировоззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985. – 167 с.

353. *Попович М.* Національна культура і культура нації. – К.: Знання, 1991. – 64 с.

354. *Попович М.* Романтизм як стиль та ідеологія // Філософська думка. – 2004. – № 6. – С. 3–30.

355. *Потебня А. А.* Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993. – 192 с.

356. *Потебня О.* Думка й мова // Потебня О. Естетика і поетика слова: Збірник. – К.: Мистецтво, 1967. – С. 210–264.

357. *Потебня О.* Про деякі символи в слов'янській народній поезії // Потебня О. Естетика і поетика слова: Збірник. – К.: Мистецтво, 1967. – С. 206–210.

358. *Потебня О.* О национализме // Потебня О. Мова. Національність. Денаціоналізація: Статті і фраґменти. – Нью-Йорк, 1992. – С. 117–121.

359. *Прыжов И. Г.* Быт Малороссии по памятникам ее литературы с XI по XVIII век // Из истории русско-украинских литературных связей. – К., 1958. – С. 166–220.

360. *Пріцак О.* Шевченко – пророк // Сучасність. – 1989. – № 5. – С. 109–135.

361. *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1979. – Т. І. – 511 с.

362. *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1979. – Т. 2. – 550 с.

363. *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1979. – Т. 3. – 521 с.

364. *Рибалко О.* Дві слові про двоїну// Пам'ятки України. – К., 2001. – Чис. 1-2. – С. 177–180.

365. *Рибалко К., Рибалко О.* Коло має бути розірвано… // Мовознавство. – №4. – С. 27–33.

366. *Рікер П.* Сам як інший. – К.: Дух і Літера, 2002. – 458 с.

367. *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. – К.: Изд. В. А. Просяниченко, 1904. – 260 с.

368. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – С-Пб.: Образование, 1911. – 196 с.

369. *Розумний Я.* Повернення символу: Шевченкова Катерина в сучасній українській радянській літературі // Сучасність. – 1986. – Ч. 3. – С. 9–22.

370. *Розумний Я.* Маркіян Шашкевич: Таємниця міфу // Шашкевичіана: Зб. наук. пр. – Львів; Вінніпеґ: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2000. – Вип. 3–4. – С. 417–425.

371. Романтизм: (Теория, история, критика): [Сборник статей]. – Казань: Изд-во Казань. ун-та, 1976. – 184 с.

372. *Рудницький Л.* «А до того я не знаю Бога»: Ключ до духовного світу поета // Сучасність. – 1989. – Ч. 5 (337). – С. 41–50.

373. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре или принципы политического права // Трактаты. М.: Мысль, 1969. – 703 с.

374. Руська трійця» в історії суспільно-політичного руху і культури України. – К.: Наукова думка, 1987. – 337 с.

375. *Сантаяна Дж.* Витлумачення Поезії та Релігії. – Львів: Ініціатива, 2003. – 288 с.

376. *Сверстюк Є.* На святі надій: Вибране. – К.: Наша віра, 1999. – 784 с.

377. *Сергієнко Г. Я.* Про діяльність Кирило-Мефодіївського товариства // Український історичний журнал. – 1971. – С. 69–94.

378. *Сергієнко Г. Я.* Суспільно-політичний рух на Україні після повстання декабристів (1826–1850). – К.: Наукова думка, 1971. – 190 с.

379. *Сергієнко Г. Я.* Т. Г. Шевченко і Кирило-Мефодіївське товариство. – К.: Наукова думка, 1983. – 206 с.

380. *Симоненко Р.* «Кирило-Мефодіївське» чи «Україно-слов'янське»?! // Київ. – № 3–4. – 1996. – С. 119–128.

381. *Ситніченко Л. А.* Комунікативно-діалогічна концепція ідентичності в контексті сучасних філософських дискусій // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. – К.: Український центр духовної культури, 2005. – Вип. 48. – С. 3–13.

382. *Сігов К.* Бубер і Чижевський: до аналізу утопії «Я-Ти» // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 1–2. – С. 74–82.

383. *Січинський В.* Чужинці про Україну. – Львів: Світ, 1991. – 96 с.

384. *Сковорода Г.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиръчь Икона Алківіадская (Израильскій Змій) // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 6–31.

385. *Сковорода Г.* Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна жена Лотова // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 32–58.

386. *Сковорода Г.* Наркісс. Розглагол о том: узнай себе // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 154–200.

387. *Сковорода Г.* Листи до М. Ковалинського // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 218–359.

388. *Сковорода Г.* Толкованіє из Плутарха о тишинъ Сердца. // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 203–217.

389. *Сковорода Г.* Пізнай в собі людину. – Львів: Світ, 1995. – 527 с.

390. *Скринник М.* «Абсолютне минуле» в «метанаративі» «Історія Русів» // Filozofia blizsza zyciu. – Warszawa: Wyzsza Szkola Finansuw I Zarzadzania w Warszawie, 2005 – Tom II. – С. 248–258.

391. *Скринник М.* «Безрідна» людина в «українському світі» М. Гоголя // Соціогуманітарні проблеми людини. – Львів: Інститут соціогуманітарних проблем людини, 2006. – № 2. – С. 16–30.

392. *Скринник М.* Гоголь: ідентичність особи в українському світі // Срібний Вік: Проблема особистості. – Дрогобич: Коло, 2004. – Вип. 11. – С. 54–65.

393. *Скринник М. А.* Дмитро Чижевський та культурологічні виміри української національної філософії // Діалог культур: Матеріали Перших наукових читань пам'яті Дмитра Чижевського. Кіровоград–Київ, 17–19 жовт. 1994 р. – К.: Б.в., 1996. – С. 19–28.

394. *Скринник М. А.* Засади соціального життя у поглядах українських просвітників // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід. – Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 1989. – С. 276–284.

395. *Скринник М. А.* Ідейне підґрунтя українського романтизму // Записки НТШ. Праці історико-філософської секції. – Львів, 1991. – Том CCXXII. – С. 201–215.

396. *Скринник М.* Історіософія української самодостатності Кирило-Методіївського братства // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка. Серія: Філософія. – 2006. – № 14. – С. 30–34.

397. *Скринник М.* «Історія Русів»: ствердження національної самоідентичності // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. – 2005. – Вип. 8. – С. 24–33.

398. *Скринник М.* Особливості соціального пізнання в українському романтизмі // Філософські пошуки. – Львів: Одеса: Cogito – Центр Європи, 2005. – Вип. XIX. – С. 330–341.

399. *Скринник М.* Пантелеймон Куліш як речник консервативної духовної традиції в Україні // Сучасність. – 2001. – Ч. 5 (трав.). – С. 87–98.

400. *Скринник М.* Правда як історіософська категорія метанаративів «Історії Русів» та «Кобзаря» // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. пр. – Чернівці: Рута, 2005. – Вип. 264–265: Філософія. – С. 87–92.

401. *Скринник М. А.* Світ «малої» людини в творчості В. Стефаника // Філософська думка. – 1987. – № 4. – С. 76–85.

402. *Скринник М.* Українська самоідентифікація в творчості поетів-романтиків // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. В. Гнатюка. Серія: Філософія. – 2003. – № 11. – С. 23–28.

403. *Скринник М.* Філософські підвалини українського барокового мислення // Записки НТШ. – Львів, 2002. – Т. CCXLIII: Праці Історично-філософської секції.– С. 192–205.

404. *Скринник М.* Цінності як ідентифікатор особи та нації за М. Шелером // Людина в контексті культури і науки. Матеріали Всеукраїнської Наукової конференції, присвяченої 130-річчю з дня народження Макса Шелера, 28-29 квіт. 2004 р. – Львів, Б.в., 2004. – С. 40–43.

405. *Скромецький О.* Гоголь. – Львів.: Світ, 1994. – 308 с.

406. Словник мови Шевченка: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1964. – Т. 1. – 484 с.

407. Словник мови Шевченка: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1964. – Т. 2. – 556 с.

408. Словник української мови: В 11 т. / Ред. В. Білодід. – К.: Наукова думка, 1976. – Т. VII. – 723 с.

409. Слово о полку Ігоревім та його поетичні переклади й переспіви в українській літературі. – К.: Акта, 2003. – 663 с.

410. *Смілянська В., Чамата Н.* Структура і смисл: спроба наукової інтерпретації поетичних текстів Тараса Шевченка. – К.: Вища школа, 2000. – 207 с.
411. *Сміт Е.* Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
412. *Смотрицкий М.* Грамматики славенскіе правилная Синтагма. – Факсимильное издание «Грамматики» 1619 г. – К.: Наукова думка, 1987.
413. Собрание малороссийских прав. 1807 г.– К.: Наукова думка, 1993. – 364 с.
414. *Соловьев А.* Великая, Малая и Белая Русь // Вопросы истории. – 1947. – № 17. – С. 24–38.
415. Співанки-хроніки.—К.: Наукова думка, 1972. – 558 с.
416. *Срезневський І.* Корній Овара // Українська балада: Антологія. – К.: Радянський письменник, 1964. – 559 с.
417. *Ставровецький К.-Т.* Уривки з прозових та віршованих творів філософського змісту // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 207 – 274.
418. *Стеблій Ф.* Державницькі акценти в діяльності «Руської трійці» // Шашкевичіана: Зб. наук. пр. – Львів; Вінніпеґ: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2000. – Вип. 3–4. – С. 22–41.
419. *Степаненко І. В.* Духовність і «самість»: інтерпретаційні пошуки в контексті екзистенційної онтології // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр. – К.: Український центр духовної культури. – 2001. – Вип. 24.– С. 52–60.
420. *Стефаник В. С.* Кленові листки: Новели. – К.: Дніпро, 1966. – 280 с.
421. *Табачковський В.* Проблема «Я–Інший» як осердя антропологічної рефлексії // Філософія: світ людини. – К.: Либідь, 2003. – С. 157–178.
422. Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького. Виданє друге. (З додатком творів: Івана Вагилевича і Тимка Падури). Львів, 1913. – 456 с.
423. *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
424. *Тейлор Ч.* Етика автентичності. – К.: Дух і Літера, 2002. – 128 с.

425. *Тершаковець М.* «Азбука і abecadlo» Маркіяна Шашкевича // Шашкевичіана: Зб. наук. пр. – Львів; Вінніпеґ: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2000. – Вип. 3–4. – С. 403–410.
426. *Тершаковець М.* Відносини Вартоломея Копітара до галицько-українського письменства // Записки НТШ. – 1910. – Т. XCV. – С. 107–157.
427. *Толочко С.* «Русь» очима «України» в пошуках самоідентифікації та континуїтету // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 111–117.
428. *Трофимук О.* Літературний текст бароко як відображення світогляду доби // Mediaevelia ukrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1993. – Т. 2. – С. 98–115.
429. *Тураев С. В.* От Просвещения к романтизму: (Трансформация героя и изменение жанровых структур в западно-европейской литературе конца XVIII – начала XIX в). – М.: Наука, 1983. – 256 с.
430. *Тураев С. В.* От просвещения к романтизму: (трансформация героя и изменение жанровых структур в западно-европейской литературе конца XVIII – начала XIX в). – М.: Наука, 1983. – 256 с.
431. Угода та Конституція Пилипа Орлика // Літературна Україна. – 1990. – 12 липня.
432. Украинские народные думы. – М.: Мысль, 1982. – 436 с.
433. Украинский сепаратизм в России: Идеология национального раскола. – М., 1998.
434. Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993. – 307 с.
435. Українські інтермедії XVII–XVIII ст. – К.: Вид-во АН УРСР, 1960. – 239 с.
436. Українські народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – 214 с.
437. Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. К.: Наукова думка, 1978. – 328 с.
438. Українські народні пісні. – К.: Дніпро, 1964. – Ч. 1: Пісні про кохання. – 586 с.

439. Українські народні пісні – К.: Дніпро, 1965. – Ч. 2: Пісні про родинне життя.– 527 с.

440. *Ульянов Н. И.* Происхождение украинского сепаратизма. – М.,1996. – 278 с.

441. Універсальні виміри української культури. – Одесса: Друк, 2000. – 216 с.

442. *Ушкалов Л.* Три завваги про українськість Г. Сковороди // Філософська думка. – 2003. – №5. – С. 108–127.

443. *Фаріон І.* Правопис – корсет мови? Український правопис як культурно-політичний вибір. – Львів: Свічадо, 2004. – 117 с.

444. *Федик О.* Мова як духовний адекват світу (дійсності). – Львів: Місіонер, 2000. – 298 с.

445. *Фізер І.* Філософія чи Філо–софія Тараса Шевченка? // Світи Тараса Шевченка: Збірник статтей до 175-річчя з дня народження поета. – Нью-Йорк, 1991. – С. 40–52.

446. Фльорко Л. Соціальна самотність сучасної людини як філософська проблема // Соціогуманітарні проблеми людини. – Львів, 2006. – № 2. – С. 31–46.

447. *Франко І.* Двоязичність і дволикість // Франко І. Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 263–277.

448. *Франко І.* Історія української літератури. Часть перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка,1983. – Т. 40.– С. 7–370.

449. *Франко І.* Критичні письма о Галицькій інтеліґенції // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка,1983. – Т. 26: Літературно-критичні праці (1876–1885). – С. 74.–93.

450. *Франко І.* Літературне відродження Полудневої Русі і Ян Коллар // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка,1983. – Т. 28: Літературно-критичні праці (1890–1892). – С. 40–50.

451. *Франко І.* Нариси з історії української літератури в Галичині // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка,1983. – Т. 27: Літературно-критичні праці (1886–1889). – С. 130–148.

452. *Франко І.* Причинки до оцінення поезій Тараса Шевченка // Франко І. Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 107–121.

453. *Франко І.* Тополя Шевченка // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка,1983. – Т. 28: Літературно-критичні праці (1890–1892). – С. 73–92

454. *Франко І.* Шашкевич і галицько-руська література // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка,1983. – Т. 26: Літературно-критичні праці (1876–1885). – С. 16–22.

455. *Франко І.* Шевченко і Єремія // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка,1983. – Т. 35: Літературно-критичні праці (1876–1885). – С. 185–188.

456. *Франко І.* Шевченко і критики // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка,1983. – Т. 35: Літературно-критичні праці (1876–1885). – С. 234–247.

457. *Фромм Э.* Бегство от свободы. – Мн.: Харвест, 2003. –384 с.

458. *Фромм Э.* Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.

459. *Фромм Э.* Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 179–298.

460. *Фромм Э.* Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 19–190.

461. *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань, 1914. – Т. 1. – LXVI с

462. *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська академія.— К.: Вид-во КДУ, 1970. – 173 с.

463. *Хюбнер К.* Нация. От забвения к возрождению. – М.: Канон, 2001.

464. Центральный государственный исторический архив Москвы. – Ф. III отд. – № 109. – Д. № 81. – Л. 141. – Цит. за: Зайончковский П.А. Кирилло-Мефодиевское общество (1846–1847). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1959. – С. 108.

465. *Чижевський Д.* Історія української літератури від початків до доби реалізму. – Тернопіль: Феміна, 1994. – 479 с.

466. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – 2-ге вид. – Мюнхен: Укр. вільний університет, 1983. – 175 с.

467. *Чижевський Д.* П. О. Куліш – український філософ серця // Філософські студії. – К.: Генеза, 1999. – С. 29–37.

468. *Чижевський Д.* Філософські твори: У 4 т. – К., 2005. – Т. II: Між інтелектом і культурою: дослідження з історії української філософії. – 263 с.

469. *Чижевський Д.* Фільософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – 221 с.

470. *Чижевський Д.* Шевченко і Давид Штраус. 1– (26–7). – К.: Генеза, 1998. – С. 56–63.

471. *Шагінян М.* Тарас Шевченко. – К.: Дніпро, 1970. – 255 с.

472. *Шашкевич М.* Азбука і абецадло // Маркіян Шашкевич, Іван Вагилевич, Яків Головацький. Твори. – К.: Дніпро, 1982. – С. 112–118.

473. *Шашкевич М.* Голос галичан... // Писання Маркіяна Шашкевича / Видав М. Возняк. — Львів: Друкарня НТШ, 1912. – С. 8–9.

474. *Шашкевич М.* Погоня // Українська балада: Антологія. – К.: Радянський письменник, 1964. – С. 97–100.

475. *Шашкевич М.* Проповідь слова Божого на рождество Пресвятой Богородици // Писання Маркіяна Шашкевича / Видав М. Возняк. — Львів: Друкарня НТШ, 1912. – С. 87–88.

476. *Шашкевич М.* Псалми Русланові // Писання Маркіяна Шашкевича / Видав М. Возняк. — Львів: Друкарня НТШ, 1912. – С. 69–70.

477. *Шашкевич М.* Рускоє весілє (описаноє через І. Лозинського в Перемишли...) // Писання Маркіяна Шашкевича / Видав М. Возняк. — Львів: Друкарня НТШ, 1912. – С. 79–80.

478. *Шашкевич М.* Слово Боже к народs в С[вя]тый День Богоявлен[ія] // Писання Маркіяна Шашкевича / Видав М. Возняк. — Львів: Друкарня НТШ, 1912. – С. 80–82.

479. *Шевельов Ю.* Слово на відкритті шостої шевченкознавчої конференції // Світи Тараса Шевченка: Збірник статтей до 185-річчя з дня народження

поета. – Нью-Йорк; Львів: Наукове Товариство ім. Шевченка, 2001. – Т. II – С. 9–16.

480. *Шевченко Т.* Повне зібрання творів: У 5 т. – К.: Вид-во Академії наук УРСР, 1984. – Т. 5. – 525 с.
481. *Шевчук В.* Нерозгадані таємниці «Історії Русів» // «Історія Русів» / Пер. І. Драча. – К.: Радянський письменник, 1991. – С. 5–28.
482. *Шевчук В.* Універсальна картина світу в творчості письменників українського барокко // Україна. Наука і культура. – К.: Знання, 1994. – Вип. 28. – С. 194–200.
483. *Шевчук В.* Притча про блудного сина. Кілька думок до однієї з шевченківських тем // Наука і культура. Україна. – К.: АН УРСР, 1987. – Вип. 21.– С. 332–342.
484. *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
485. *Шелли П. Б.* Письма. Статьи. Фрагменти. – М.: Наука, 1972. – 537 с.
486. *Шеллинг Ф.* О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Шеллинг Ф. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – 638 с.
487. *Шерех Ю.* Третя сторожа: Література. Мистецтво. Ідеологія. – К.: Дніпро, 1993. – 590 с.
488. *Шлеґель Ф.* Промова про міфологію // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003.– С. 202–209.
489. *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. – К.: МП «Фенікс», 1992. – 168 с.
490. *Шляєрмахер Ф.* Про релігію: промова до освічених людей серед тих, які її зневажають // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, - 2003. – С. 210–246.
491. *Щурат В.* Філософічна основа творчості Куліша. – Львів: Накл. авт., 1922. – 132 с.

492. Экстракт из указов, инструкций й учреждений с разделением по материалам на девятнадцать частей: Собрано в правительствующем Сенате по малороссийской зкспедиции, 1896. – Чернигов, 1902.
493. *Юм Д.* Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 1. – 847 с.
494. *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 133–152.
495. *Юнг К. Г.* Подход к бессознательному // Юнг К. Г Архетип й символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 23–94.
496. *Юнг К.* Феномен Духа в искусстве и науке // Юнг К. Собрание сочинений: В 19-и т. – М.: Ренессанс, 1992. – Т. 15. – С. 13–201.
497. *Юнг К.* Психология и поэтическое творчество // Юнг К. Собрание сочинений: В 19-и т. – М.: Ренесанс, 1992. – Т. 15.– С. 121–152.
498. *Юркевич П.* Серце та його значення в духовному житті людини... // Юркевич П. Вибране. – К.: Абрис, 1993. – С. 73–114.
499. *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків: У 3 т. – Львів: Світ, 1990. – Т. 1. – 316 с.
500. *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків: У 3 т. – Львів: Світ, 1990. – Т. 2. – 388 с.
501. *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків: У 3 т. – Львів: Світ, 1990. – Т. 3. – 451 с.
502. *Яворський С.* Філософські твори: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1991. – Т. 1.– 632 с.
503. *Якимович А. К.* «Свой–чужой» в системах культуры // Вопросы философии. – 2003. – №4. – С. 48–60.
504. *Яковенко Н.* Парадокси інтерпретації минулого в українському ранньонаціональному міфові (на пам'ятках XII – початку XIII ст.) // Генеза. Філософія. Історія, Політологія. 1(5). – К.: Генеза, 1997. – С. 118–126.
505. *Яковенко Н.* Родова еліта – носій «конинуїтету реалій» між княжою Руссю і козацькою Україною // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 118–124.

506. *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» // Mediaevalia ucrainica: Ментальність та історія ідей. – К, 1995. – Т. IV. – С. 52–75.
507. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 288–418.
508. *Яценко М. Т.* Питання реалізму і позитивний герой в українській літературно-естетичній думці першої половини XIX ст. – К.: Наукова думка, 1979. – 336 с.
509. *Bodkin M.* The Image of Woman; Archetypal Patterns in Poetry // Psychological Studies of Imagination. – London: Oxford University Press, 1968. – P. 153–216.
510. *Danek D.* Slowo biblijne wobec czlowieka religijnego // Biblia a literatura. – Lublin, 1986. – S. 67–84.
511. *Erickson E.H.* Identity: Yoth and crisis. – London: Faber & Faber, 1968.
512. Historyczna dynamika wartosci. Studia aksiologicznymi interpretacjami dziejow. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Sklodowsriej, 1990. – 199 s.
513. *Hueizinga J.* Patriotism and Nationalism in European History // Men and Ideas. – New York, 1959. – P. 97–155.
514. Golobek J. «Ksiegi narodu Polskiego» Adama Mickiewicza i «Knyhy bytija Ukrainskiego narodu» Mikolaja Kostomarowa. – Praha, 1931 – 6 s.
515. *Grabowicz G. G.* The Nexus of the Warke: Sevcenko's Trizna // Harvard Ukrainian Studies, 3–4, (1979–80). – С. 320–347.
516. *Gutting G.* Pragmatic Liberalism and the Critigue of Modernity. – Cambridge University Press, 1999.
517. *Jaspers K.* Philosophie. – Berlin, 1956. – Bd. 2.
518. *Jakobson R.* Preliminaries to Speech Analysis. – P. 32.
519. *Kohl J. G.* Russia: St. Peterburg, Moskow, Kharkoff. Tye German Prowinces of the Baltic, the Stepps, the Grimea, and the Empire. – London, 1844.
520. *Kozak S.* Knyhy bytija ukrainskoho narodu Mykoly Kostomarowa I Ksiegi narodu I pielgrzymstwa polskitgo Adama Mickiewicza // Slavia Orientalis 2, 1973. – Rocznik XXII. – S. 177–188.

521. *Kozak S.* Literatura ukrainska epoki pomantyzmu w kontekscie polskim // Шашкевичіана. Збірник наукових праць. – Львів; Вінніпег, 2004. – Вип. 5–6. – С. 137–142.
522. *Kozak S.* Przelom romantyczny w Polsce i na Ukrainie // Z polskich studiow slawistychnych. Seria VI - Warszawa, 1983. – S. 129–139.
523. *Kozak S.* Ukrainscy spiskowcy i mesjanisci Bractwa Cyryla i Metodego. – Warszawa, 1990.
524. *Kozak S.* U zrodel romantyzmu i nowozytnej mysli spolecynej na Ukrainie. – Wroclaw; Warszawa; Krakow; Gdansk; Poznan, 1978. – 146 s.
525. *Kozik J.* Ukrainski ruch Narodowy w Galicii w latach 1830 – 1848. – Krakow: Wydawnictwo literackie. – 308 c.
526. *Macintyre A. C.* Three Rival Versions of Moral Enguiry. – London: Dukworth, 1990.
527. *Mickiewicz A.* Ksiengi Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego. – Zloczow, 1934 – 77 s.
528. *Mokry W.* Literatura I mysl filozoficzno-religijna ukrainskiego romantyzmu. – Krakow, 1996. – 211 s.
529. Mokry W. Taras Szewczenko: miedzy Prometeuszem a Crystusem // Literatura I mysl filozoficzno-religijna ukrainskiego romantyzmu. – Krakow, 1996. – S. 35–129.
530. *Nowalis.* Schriften. – Stuttgart, 1965. – Bd. 2.
531. *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. – Cambridge Univrsity Press, 1991.
532. *Sacke G. V.* Kapnist und seine Ode «Ma rabstvo» // Zeitschrift fur slawische Philologie. – 1941. – № 7. – S. 291–301.
533. *Santayana G.* The Last Puritan: A Meoir in the Form of a Novel. – Cambridge, Mass., and London: The MIT Press, 1994.
534. *Sapir E.* Conceptual categories in primitive languages. «Science». – 1931. Vol. 74.
535. *Sauders D.* The Ukrainian impact on Russian culture: 1750–1850. – Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies. University of Alberta, 1985.
536. *Słomski W.* O Postmodernizmie // Słomski W. Filozofia sztuka myślienia. – Warszawa: MIX, 2001. – S. 53–73.

537. *Sysyn F.* The Cjssack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity // HUS. – 1990. – Vol. 14. – №3/4 (December). – P. 593–607.
538. *Steintal H.* Grammatik, Logik, und Psychologie. Ihre Prinzipien und Ihr Verhaltniss zu einander. – Berlin, 1885.
539. *Tatarkiewicz W.* Historia filozofii. – Krakow: Panstwowe Wydawnictwo naukowe. – 1970. – T. 2. – 251 s.
540. *Tschizewski D.* Russland zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte 18–19 Jahreshundert. – Berlin, 1961. – 174 s.
541. Demonologija Slowianska. // Львівська національна бібліотека. – Відділ рукописів. – Ф. Ваг. – Спр. 39. – 46 арк.
542. Wagilewicz D. J. Kronika ludu z demonologii Slowianskiej. // Львівська національна бібліотека. – Відділ рукописів. – Ф. Ваг. – Спр. 49. – 64 арк.
543. *Wagilewicz D. J.* Symbolika Slowianska: (Матеріали до розвідки). // ЛНБ. – Ф. Ваг. – Спр. 34. – 205 арк.
544. *Wagilewicz D. J.* Szoludywy Buniak. // Львівська національна бібліотека. – Відділ рукописів. – Ф. Ваг. – Спр. 37. –8 арк.
545. *Wagilewicz D. J.* Sarysy do demonografii. // Львівська національна бібліотека. – Відділ рукописів.– Ф. Ваг. – Спр. 36. – 15 арк.
546. *Walicki A.* Filozofia a mesjanizm. – Warszawa, 1970.
547. *Wytrzens G.* Die Bedeutung der «Rusalka Dnistrowa» fur das Nationale Erwachen der Ukrainer in Osterriech und Ungarn // Шашкевичіана. Збірник наукових праць. – Львів; Вінніпег, 2004. – Вип. 5–6. – С. 332–337.
548. *Wood L. A.* Loneliness, social identity and social structure // Essence. – 1978. – № 2 (4). – P. 259–270.

Наукове видання

МИХАЙЛО СКРИННИК

НАРАТИВНІ ПРАКТИКИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ДОБА РОМАНТИЗМУ

Монографія

Редактор
Людмила ІЛЬНИЦЬКА

Комп’ютерний набір та верстка
_____

Технічний редактор
_____

Підп. до друку 29.12.2006. Формат 60×84/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Умовн. друк. арк. 21,33.
Тираж 500 прим.

Видавництво _____