

Кам'янець-Подільський національний університет
імені Івана Огієнка

Семен Абрамович

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

МОНОГРАФІЯ

Електронне видання

Кам'янець-Подільський
2022

УДК 821(100)+2+008

ББК 83.9(0)+86+71

A16

Рекомендувала вчена рада Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка (протокол № 3 від 15.03.2022 р.)

Р е ц е н з е н т и:

В. Я. Звinyaцьковський, доктор філологічних наук, професор (*Київ*);

О. В. Кеба, доктор філологічних наук, професор,
академік НАН ВО України (*Кам'янець-Подільський*);

Н. М. Поплавська, доктор філологічних наук, професор (*Тернопіль*).

Абрамович С.

A16 Актуальні проблеми гуманітарного знання: монографія [Електронний ресурс]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2022. 292 с.

Електронна версія доступна за покликаннями:

URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/handle/123456789/6683>

Книга відомого українського вченого С. Д. Абрамовича присвячена важливим теоретичним та історико-культурним аспектам вітчизняної та світової літератури. Попри очевидну різноаспектність та різноракурсність авторського підходу, книга будується на певній послідовно дотриманій точці зору: тут величезний за обсягом матеріал розглянуто в його репрезентативних зрізах від епохи формування сакральних текстів на кшталт Біблії до доби Постмодерну.

Рекомендовано науковцям-гуманітаріям, у першу чергу – дослідникам літератури, культури та релігії, аспірантам, студентам-філологам.

УДК 821(100)+2+008

ББК 83.9(0)+86+71



ЗМІСТ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО	6
ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРВІНЬ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ СЛОВЕСНОСТІ ТА ЯЗИЧНИЦЬКА СПАДЩИНА.....	7
Творення світу як фундаментальний алгоритм літератури доби Середньовіччя	7
Термін «веданта» в індійській літературній традиції.....	24
Біблійне красномовство як чинник європейської самоідентифікації	35
Аналогічний зміст Єрусалиму в Євангелії від Матея як свідоцтво й подолання аномії.....	47
«Довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его...» (несобственно-прямая речь в Евангелии от Иоанна и проблема авторства)	52
Психологізм раннехристиянської літератури, его рецепція и отторжение	66
«Слово про Закон та Благодать...» митр. Іларіона як пам'ятка протопубліцистики.....	78
РЕЦЕПЦІЯ ТА ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ БІБЛІЇ В ДУХОВНОМУ ПОШУКУ НОВОГО ЧАСУ	94
Місія польської культури в Україні (епоха Речі Посполитої).....	94
Сотворение мира в иллюстрациях к Библии Франциска Скорины как модернизация византийской традиции	109
Григорій Сковорода: приховані дискурси особистості й творчості	114
Yahooos у Дж. Свіфта як затьмарення образу Божого в людині	130
«Нові Афіни...» Б. Й. Хмельовського у контексті зміни типу універсального компендіуму в епоху Просвітництва	143
Dialogue with the Bible in Thomson's world of arts (lyrical addressee in – The City of Terrible Night by J. Thomson).....	154
Pojęcie bohatera społecznego i charakter artystycznego uogólnienia w powieści J. I. Krashevskiego „Ostap Bondarczuk (romantyczny monolit czy dialektyka duszy?)	166

«Неподражательная странность» имплицитного диалога с небом как мандельштамовский канон	196
«Зелена Євангелія» Б. І. Антонича у контексті неопоганського руху	210
Сакрализація пици в русском футуризме и в раннем соцреализме	223
«Храмовая гора» в венецианском пейзаже А. М. Кашшя (к вопросу о национальном образе мира художника)	243
Периметр Януса (четыре стихотворения Д. Бураго как обрамление Нового, 2019 года)	257
Музыка разорванного мира (неизвестное стихотворение М. Тилло «Ремиссия»)	267
РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК КУЛЬТУРОТВОРЧОСТІ.....	276
Иерархия религий как научная проблема (на материале сакральных текстов)	276
Проблема «отражения реальности» в литературно-языковой картине мира	282

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Найактуальнішою проблемою нашого нинішнього гуманітарного знання є подолання інерції усе ще потужно відчутної інерції марксистсько-ленінської доктрини, згідно з якою вивчення світової культури, зокрема культури літературної, чомусь мусить будуватися виключно на двох опорних моментах: культурі античного світу (греко-римській) та культурі Ренесансу й постренесансу. Завдяки цій схемі поза увагою науковців і освітян фактично залишалися й величезні масиви духовного досвіду Стародавнього Сходу, на основі якого багато в чому будувалася та само греко-римська античність, і неосяжні обрії ісламського та індо-буддійського світобачення. Панував, як це відмітив ще на початку 60-х рр. XX ст. акад. М. Конрад, європоцентризм, хоча Європа від часів еллінізму менш за все може уявлятися як такий собі заповідник, закритий для культурних впливів Азії чи, скажімо, Північної Африки – варто згадати про те, що європейське Середньовіччя є ерою торжества християнства, котре склалося на Сході й на довгий час редукувало досягнення греко-римської античності. Просвітницьке за генезою ігнорування Стародавнього Сходу та Середньовіччя призвело до деформованої картини духовного пошуку людства, в якому буцімто від кам'яного віку й до наших днів неухильно домінували «матеріалістична» установка на пізнання виключно фізичного світу навколо нашого Я, тяжіння до «реалізму» та боротьба з усякими там «ідеалізмом та містикою» в ім'я «життєствердження». Ігнорувалися фундаментальні гносеологічно-екзистенціальні підвалини людського прагнення до глибин світопізнання.

Відображені тут наші дослідження останніх років покликані хоча б малою мірою визначити й заповнити ці величезні прогалини та бути продовженням монографій автора («Біблія як форманта філологічної культури», 2002; «Біблія та сьогодення культура: актуальні проблеми української духовної розбудови», 2009; «Біблія та формування сакрального простору європейської мистецької культури», 2011; «Аксіологія Біблії»; 2018), а також циклу статей, зібраних у книзі «Вибране» (2013).

З огляду на неосяжність залученого тут і, загалом, маловивченого матеріалу, дана монографія побудована як низка репрезентативних начерків. Ці тексти вперше були видані друком як наукові статті; тут вони доопрацьовані й структуровані як розділи монографії. Розвідки ці стосуються різних проблем сучасного гуманітарного знання, переважно – з літературознавства, хоча автор принципово будував чи не кожне своє дослідження на межі різних наук. Літературознавчий підхід зазвичай межує тут з теологічним, релігієзнавчим, культурологічним та мистецтвознавчим, оскільки до аналізу залучено передусім сакральні тексти та їхній резонанс в русі світової культури.

Використовувалися можливості міфологічної, культурно-історичної та порівняльно-історичної методологій, почасти – деякі принципи й прийоми текстологічного і біографічного методів та структурно-семантичного підходу.

Відповідно до умов публікації, дані тексти свого часу писалися різними мовами, і перекладати їх видалося авторові справою громіздкою й недоцільною.

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРВІНЬ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ СЛОВЕСНОСТІ ТА ЯЗИЧНИЦЬКА СПАДЩИНА

ТВОРЕННЯ СВІТУ ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНИЙ АЛГОРИТМ ЛІТЕРАТУРИ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

По-перше, ми беремо тут за об'єкт порівняльного аналізу сакральні тексти давнини, що може викликати запитання, чи не підміняється тут культурологічний підхід релігієзнавчим або теологічним. Але сама спроба вивести релігію за межі культури є реліктом радянського мислення, й варто пам'ятати думку Дж. Фрезера: уся культура зійшла зі сходинок храму. З іншого боку, зауважимо, що поняття міфологеми й міфу як такого тут ужито не як семантичні синоніми до слова 120 «казковість»: з найдавніших часів міф – це характерний старовинний (і вічно живий) жанр, який допомагає узагальнити в поетичні форми якісь життєдайні архетипи, важливі як для індивідуальної, так і для колективної свідомості, що усвідомлюються як осягнення істини. Власне, в давніх греків $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, як і $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, означало просто слово, хоча мало смисл особливої повноти останнього. Сучасна гуманітаристика розглядає міф як «м'яку форму раціональності», властиву, зокрема, протофілософським системам, які складаються на межі фольклорної традиції та сакральної книжності. Саме на цих сакральних книгах базується у Середньовіччі всяка культури. Біблія, Веди, Авеста, Трипітака, Коран стають базою для теологічно-літературної, наукової й мистецької картини світу і в християнському, і в індо-буддійському, і в давньоіранському зороастрійському, і в ісламському середовищах, так само, як книги Пополь-Вух і Чилам-Балам – у доколумбовій Америці.

Для нас Середньовіччя – це найперше епоха пасіонарності християнської та ісламської культурних ойкумен, яка охоплює й акції індо-буддійського світу. Це ера не лише остаточного формування авраамічних, але й повного оформлення трьох світових релігій. Та ми звикли, в основному через масштабність явища та зрозумілі обмеження мовно-культурного характеру, аналізувати лише якісь окремі аспекти ситуації, що, при всій об'єктивній дискретності дещо нагадує обмацування слона сліпцями в Езопа.

Ситуація ця визначена наперед гігантським об'ємом та різноманітністю культурного матеріалу. Людство в ту пору являло собою достатньо чітко відокремлені на віддалені одна від одної спільноти, й уявлення про чужинців тут часто набували фантастичних рис.

Так, у Європі були переконані, що в Індії живуть люди з собачими головами, – вочевидь, хтось із мандрівників здалеку спостеріг місцеві храмові свята з танцюристами у машкарі. Каїрський рабин, котрий написав листа до юдейського авторитету, котрий проживав у литовському Вільні, мусив довго чекати на відповідь: з Північної Африки до Східної Європи лист йшов рік; року чекання потребувала й відповідь. Тим не менше, принципова однотипність середньовічних культур світу впадає в очі: всюди в центрі уваги – культ священної Книги та його бурхливе коментування, всюди – побудова повсякденної поведінки, так само, як і юридичних та політичних норм життя, розвиток мистецтва тощо – на приписах релігії. Усе це спостерігається і в єдинобожників, і в тих, хто шанував в образах численних богів і демонів сили природи.

Бували й безпосередні запозичення та впливи. Буддійська вервиця (чотки) проникає в християнський побут з часів св. Пахомія (IV ст.), а згодом з'являється і в ісламі; Будда вшановується у християнстві під іменем св. Йосафата, царевича індійського; німби в індобуддійській іконі знаходять чіткий аналог в іконі християнській; золочені куполи як символ небесної висоти стають ознакою храмової архітектури на просторах цілої Євразії. Протягом Середньовіччя й, особливо, Ренесансу, європейські мандрівники й

колонізатори стикалися з цілком, здавалося, чужим культурним досвідом, що, однак, вражав якоюсь одвічною подібністю до добре знайомих речей. Так, один католицький місіонер епохи колонізації Сходу, споглядаючи буддійське богослужіння, не міг утриматися від вигуку, що це якась диявольська пародія на святу літургію.

Водночас, якщо занурити увагу в смутну епоху первісної єдності людства, то виявиться, що ця типологія визначається не самими лише умовами роз'єданого існування людських спільнот й власним культурним досвідом середньовічних суспільств. Собаку закопано значно глибше: треба брати до уваги початкову єдність людської спільноти. Твердячи про вихідну єдність людського роду, ми базуємося не на самому лише біблійному погляді на антропогенез. Дана ідея підтверджується величезним позитивним антропологічним матеріалом (наукова реконструкція генетиками першої жінки – праматері людства, що таки, виявляється, реально існувала; мапи міграцій найдавніших людей; дослідження реального процесу формування расових типів; спроби відтворення єдиної світової «прамови» тощо).

Саме тому можна, зокрема, припустити, що певне коло ключових слів та уявлень споконвічної релігійної культури було спочатку загальним для всього прадавнього людства. Так, наприклад, хочеться думати, що гебрайське אמן – амін та санскритська мантра $A \rightarrow U \rightarrow M^h$ (у нас її чомусь пишуть OM) фактично мають не лише фонетичну дзеркальність, а й один і той самостверджувальний зміст: *Хай так станеться!* [2, с. 125]. Можна з повною впевненістю припустити, що майбутня типологічна подібність архетипів, міфів та культурогем визначається насамперед саме цією вихідною спільністю картини світу. Рис принципової відмінності культур різних людських спільнот набуває тільки в історичний, писемний період, коли віддавна єдине людство розійшлося по неозорих просторах планети й почало по-своєму осмислювати усну священну спадщину. Так, Коран мусульман дистанціюється від юдеохристиянської Біблії як «справжнє» Об'явлення; у мусульман також немає нічого подібного до біблійних апокрифів: по смерті

Пророка усі варіанти записів, продиктованих ним, за винятком списку, створеного особистим секретарем Мохаммеда Ібн-Зайдом, було зразу ж спалено. Тому Коран у всіх мусульман ідентичний, хоча в шиїтів до тексту додано суру «Два світила», у якій поруч із Пророком поставлено його зятя Алі. А ось псевдоевангелій – скільки завгодно.

Усі ці приклади спонукають дослідника зосередитися на ситуаціях, коли вихідна спільність духовних засад людства проступає достатньо чітко. Проте середньовічний *Orbis Terrarum* являв собою в цілому радше віртуально-поетичну, аніж наукову картину світу. Адже те, що ми іменуємо *φύσις* (*фьюзіс*, грец.) – «природа», «натура», *realia* (реаліа, лат.) – «матеріальні речі», – усе це було в очах людини Середньовіччя, де б вона не жила і яку б релігію не сповідувала, лише тимчасовим і недосконалим відблиском інобуття. Останнє ж надіялося атрибутами Вічності й усвідомлювалося як щось справжнє, а не тимчасовий земний світ.

Утім, не у всіх цих духовних системах нематеріальна Вічність мислилася доступною або й навіть бажаною для осягнення. Для юдеїв, християн та мусульман Вічність – це сфера буття Бога, з яким людина прагне поєднатися. А ось в індо-буддійській думці, яка склалася ще в межах Стародавнього світу, але активно функціонувала й розвивалася протягом усього Середньовіччя, *мокша* (вивільнення) і *нірвана* (вихід з тенет чуттєво-матеріальної *сансари*) досяжні умовно й відносно. Так, в індуїзмі, який визнає Творця, й самі численні боги мисляться як «тонка матерія»; людині ж, аби звільнитися від сансари, треба пережити більш як 82 млн. народжень, жодного разу не порушивши власної карми; фактично – це іноскання не досяжності нірвани. Буддисти ж твердили, що навчилися її досягати, але Бога в цьому новому світі не було. У цілому й індуїсти, й буддисти, не розглядають Творця як вдячні діти. В Індії вшанування Брагми-Творця редуковане до мінімуму: на всю Індію існує один-єдиний храм, присвячений цьому божеству. Буддизм же й зовсім заперечує всякий сенс творіння, закликаючи сприймати світ як абсурд (очевидна паралель з раннім

гностицизмом). Тут людина зрікалася сама себе, прагнучи надлюдського всезаперечення й абсолютного, незворушного спокою. Вона тут відмовляється навіть думати про ці речі, подібно до того, як Іван Карамазов у Достоєвського відмовлявся прийняти від Творця «квиток на проїзд у 1-му класі», оскільки той квиток був запропонований йому без його, Івана, згоди. Тим не менше, буддизм, як, по суті, й всі духовні системи середньовічного світу, зупиняється перед Актом Творіння як перед незбагненною Таємницею, тільки що вже відмовляється навіть думати про неї.

Звичайно, осягнення й науковий опис уявлень різних середньовічних світових спільнот про Універсум (*summa rerum*) та зведення їх хоча б до якої сукупності – це монументальне завдання для групи фахових наукових колективів, яке не під силу окремому дослідникові. Проте цілком природне й індивідуальне дерзання такого окремого дослідника сформувати власне бачення прихованих силових ліній культурного процесу Середньовіччя в планетарному масштабі, звівши їх до кількох містких констант. Установка цієї розвідки – не на опис деталей панорами, а створення саме такої узагальненої панорами становлення й динаміки осмислення проблеми виникнення світу в різних регіонах середньовічного соціуму. Адже якраз Акт Творіння виступає тією базовою константою, яка є підґрунтям будь-якого середньовічного світогляду, хоча в різних духовних системах Середньовіччя вона інтерпретується по-різному. Та вихідна спільність основоположних моментів ситуації теж виявляється доволі очевидною.

Тому конкретна мета нашої розвідки – виявлення типології бінарної опозиції *матерія / дух* у глобальному масштабі, в християнському й нехристиянських світах. А оскільки це неухильно потребує певного дистанціювання від величезного за обсягом конкретного культурно-історичного матеріалу та локального зосередження саме на кількох фундаментальних культурологічних константах, то ми обираємо як такі доволі широко вживану в сучасній культурології тріаду *τόπος* (*common place*), *τρόπος* (характер, спосіб, шлях мислення) і *ἀνθρώπος*, термін, що

особливого коментаря не потребує. Таке зосередження, на нашу думку, допоможе визначити, який меседж щодо Бога й Творіння несли світові три основні духовні системи Середньовіччя: юдео-християнська, ісламська та індо-буддійська, що саме залишилося тут в плінні сторіч подібним і «загальнолюдським», а що відійшло у рамки локального духовного надбання окремих регіонів.

Об'єктом нашої уваги обрано порівняння потрактування у Біблії проблеми походження землі (τόπος), характер її творення Божеством (τρόπος) та людський вимір ситуації – сприйняття Акту Творіння людиною (άνθρωπος). На жаль, у сучасних філософсько-культурологічних дослідженнях середньовічної християнської цивілізації, не виключаючи навіть потужні студії Ле Гоффа, Й. Гейзинги, Р. Фосе, Д. Ліхачова, А. Гуревича та ін., не приділяється достатня увага рецепції та осмисленню середньовічною людиною Акту Творіння, цього вихідного моменту існування, моменту ab ovo. Звичайно, дуже й дуже важливо уявити, що їли, чим хворіли, з ким воювали, як святкували чи байдикували люди Середньовіччя, й тому в медієвістиці запанував суто позитивістський ракурс: люди ті, мовляв, фактично були такими ж самими, як ми, хіба що трохи меншими на зріст і цивілізаційно відсталими, та й у головах у них панували чудернацькі уявлення про світ, віра у святих, у чудеса тощо. Зокрема, марксистська думка прищепила читачеві повну зневагу до метафізичних поривань людини Середньовіччя, бо вбачала в них лише відбиття земних соціальних колізій, класову боротьбу й неодмінне назрівання революцій. Однак усе це залишається у лоні понятійного апарату некласичної філософії, котра сприймає культуру тільки як плід людської діяльності та результат активності людини.

Але Середньовіччя мало справу найперше не зі звичним для мудреців язичницьких Стародавнього Сходу і греко-римської античності світом *realia*, який в есхатологічній свідомості мислився як плінний і нестабільний, не зі справами, як сказав преп. Нестор-літописець, «тимчасових літ», а з

метафізичною Вічністю, яка осягалася інтелігбельно й нерідко через емоційно-екстатичний транс, і саме цей континуум ми мусимо найперше брати до уваги, якщо прагнемо побачити світ Середньовіччя не через ілюмінатор пасажира Мащини Часу, а очима, так би мовити, тубільця. Це тим важливіше, якщо врахувати, що саме Середньовіччя поставило ті екзистенціальні запитання, які доба Модерну й Постмодерну тільки пересмикує й перетасовує, так і не давши на них досі остаточної відповіді [4]. Зокрема, в християнській ойкумені Середньовіччя для осмислення повсякденного життя й історії вперше застосовано моральний критерій, життя людства перестало бути нескінченним ланцюгом самовихвалянь людоджерів різного ґатунку; було висунуто ідею відповідальності влади перед народом і перспективу Останнього Суду. У цьому ракурсі сприймався земний шлях людства в цілому й вчинки кожного протягом його земного життя. Таке, біблійне за своєю генезою, світобачення породило й, так би мовити, зворотню перспективу: жваву цікавість до проблеми походження світу, намагання осмислити задум Божий, усвідомити, яку роль у цьому задумі відведено Творінню і як воно, Творіння, виправдовує надію Творця. Вже перша книга Біблії саме так і називається: *בְּרֵאשִׁית* (*Берешит*) – «На початку».

Так, це не новина: в усіх давніх релігіях світу питання про виникнення світу і призначення людини так чи інакше висвітлюється, але у Біблії це було принципово осмислено по-новому, відмінно від язичницьких міфологій. Там люди – це нижчі, вбогі істоти, які заслуговують на найгірше і яких не жаль. У шумеро-вавилонських міфах боги ліпили людей із глини, щоби нічого не робити самим і мати гурт покірних рабів. Єгиптяни не мали твердої версії про творіння: Геліопольська та Мемфіська теологічні системи подавали різні версії, але спільним було уявлення про народження світу від божественного шлюбу богів та богинь; тобто в основі буття лежить гра сил матерії. Варіант: богів і людей ліпить на гончарному колі бог Хнум з головою барана. Коли ж люди забажали повстати проти Ра, фараона богів, той послав до них свою

дочку, котра перетворилася на кровожерну левицю Сехмет і залила землю кров'ю. В індійських Рігведі та Упанішадах акт творіння оточений глибокою пітьмою, й навіть невідомо, чи це таки справді творіння – адже, можливо, усе воно матеріально від початку існувало саме собою; більше того, цілком можливо, що й сам Творець (Браhma) не знає, навіщо він створив усе існуюче. У греків все – боги, природа, люди – народилося з матеріального лона Геї-Землі; Зевс карає Прометея за те, що люди, ці жалюгідні істоти, отримали з його рук вогонь і стали жити краще. Китайська богиня Нюй-ва ліпила людей у стані сп'яніння, наплодивши потвор. Недаремно також язичницькі боги щедро наділені рисами звірів: милосердя вони виявляють не часто, а ось гніваються люто й нищівно. Добро й Зло однаково вшановані в усіх давніх міфологіях, визначаючи релятивність язичницької моралі й виправдання будь-чого, що людям, скажімо, християнської культури видається мерзотою. Канібалізм, злодійство, війна, розпуста або кривава помста натхненно оспівуються найталановитішими поетами та митцями цих країв.

У Біблії ж Бог виступає Добрим Отцем світу, й останній народжується з любові, подібно до того, як людина народжує свою дитину. Людину ж Бог створює за власним образом і подобою; Творіння – янголи й люди – наділені свобідною волею, й Зло виникає лише тоді, коли Творіння постає проти свого Творця й відступається від закону Добра; Бог тут є чисте світло, в якому немає жодної пітьми (Ін. 1:5). При цьому, якщо визнати Середньовіччя за пору остаточного формування й домінування відмінної від різноманітних архаїчних язичницько-міфологічних уявлень про буття ідеї «двосвіття» – Творця й Творіння, то варто зазначити, що генеза такого світосприйняття почала формуватися ще в надрах язичницького світу, задовго до Р. Х., – в епоху Будди, Конфуція, Заратуштри та Сократа («осьовий час» К. Ясперса). Йдеться фактично про виникнення раціонального мислення, яке почало тіснити позиції архаїчного поетико-емоційного міфологізму й вилилося у формування філософії як такої. Це не відділено якимось кордоном й від біблійного світу: вже Старий Завіт свідчить про кардинальне звуження

міфологізації й чітке формування протофілософської за своєю сутністю концепції Єдиного Бога, що було б неможливе без участі ratio. Показово, що монотеїстичні уявлення Платона, Аристотеля та неоплатоніків розвиваються значною мірою паралельно ідеям Старого Завіту.

Ця ситуація підготувала рецепцію християнства в пізньоантичному світі, щедро насиченому теологічною риторикою в дусі Прокла, а згодом – і використання досвіду давньогрецької мудрості у ході формування християнської догматики в річищі Вселенських Соборів та університетської схоластики Заходу. Навіть коли ап. Павло застерігає проти занять філософією (Кол. 2, 8), то він заперечує не ratio як таке (згадаймо, що, при всій відомій екстатичності власного релігійного досвіду, апостол провів юність «біля ніг Гамаліїла»; у рабіністичній школі, де панувала раціональна казуїстика). Павло під «філософією» мав радше на увазі поширене в еліністичному світі вільне розумування «ні про що», яке базувалося в основному на світопоглядних принципах кініків, скептиків, епікурейців та стоїків, котрих не занадто цікавили «емпіреї»: вони задовольнялися сферою матеріального космосу й повсякденного людського досвіду. Отже, Біблія була не лише Об'явленням для вірних, а ще й протофілософією [15]. Те, що смутно прозрівали найрозвиненіші з язичників – Бог є не-матеріальна креативна сила, для нашої свідомості – *ідея*, було проголошене як результат потужного інтелектуального зусилля, котре розірвало тенета матеріальної причинності й вивільнило духовний зір. Нумінозне перестало пов'язуватися тільки з матеріальною природою, остання сама тепер почала мислитися як щось створене.

Але осягнути Божественний Задум можна було не через вивчення φύσις, як це рекомендував Аристотель, не через опис безкінечних модифікацій матеріального світу, а через особливий, «софійний» спосіб розумування. Ця мандрівка в небо по, так би мовити, сходах Якова, вимагала надзвичайної духовної дисципліни, накопичення колективного духовного досвіду, утворення системи догматів-аксіом, без яких, як відомо, немає й

теорем. Тому перспектива Середньовіччя полягала не стільки в розвитку «вільної думки», що її Будда назвав «дикою кобилицею» (Дгаммапада), скільки у виробленні розгалужених теологічних систем та апологетизації того чи іншого релігійного вчення. Й саме тріада $\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$, $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ і $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\varsigma$ допомагає сконденсувати увагу як на ключових моментах проблеми «Божество і Творіння» (або, в іншому ракурсі, – «Дух і Матерія»), так і на тому, як їх розуміли в різних духовних системах тодішнього світу. 128 Ще в архаїчних язичницьких міфологіях сивої давнини Земля, місце перебування людини, розглядалася як продукт вичленення елементів упорядкування з первісного хаосу, причому символом останнього найчастіше виступав безмежний і таємничий у своїх глибинах океан.

Та перетворення Хаосу на впорядкований Космос майже одноставно мислилося тут як одночасне визнання самотуття Матерії. Християнське й ісламське Середньовіччя, на відміну від язичницьких міфів, базувалися на біблійній концепції вторинності матерії, якої до Акту Творіння, за Біблією, просто не існувало : «Для біблійної свідомості світ створений з нічого, $\mu\epsilon\acute{\iota}\tau\eta$ (*меїтн*), «без», або «за відсутністю» [1, с. 17, 21]. Новий Завіт, який виникає на межі між Античністю й Середньовіччям, застерігає: «Небо й земля проминеться...» (Мв. 24:35). Середньовічна християнська думка недвозначно перестерігала щодо того, аби мислити світ як самотуття матерії або якийсь «космічний» казус. У «Шестодневі» Василя Великого підкреслюється, що творіння матеріального світу відбулося $\epsilon\nu$ $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\alpha\iota\omega$, тобто в одну мить; тут автор фактично полемізує з античними філософами: «Тому, людино, не уявляй собі видимого безначальним, і з того, що рухомі на небі тіла описують кола, а в колі почуття наше з першого погляду не може примітити початку. Не припускай, що природа тіл у коловороті безначальна. Та й цього кола, тобто накреслення, на площині описаного одною рисою, не повинні ми припускати безначальним вже тому, що воно тікає від нашого почуття, і не можемо ми знайти, де воно почалося і де закінчилося. Більше того, хоча це й тікає від нашого почуття, проте ж в дійсності, коли хто описував коло з

осередку і відомою відстанню, той, без сумніву, почав його звідки-небудь. Так і ти, бачачи, що тіла, які описують кола, повертаються до свого попереднього становища, рівномірністю і безперервністю їхнього руху, не залишайся при тій помилковій думці, нібито світ безначальний і нескінченний»; закінчує автор цей фрагмент вказівкою на апостольське послання: «...минає стан світу цього» (1 Кор. 7:31)» [3].

Окрема тема – християнський антропоцентризм. Людина у християнській думці, як і за Старим Завітом, створена за образом і подобою Божою, і Христос викупає її первородний гріх, втілившись саме у чоловіка. Відповідно високо поставлено й жінку: Діва Марія вшанована у церковному величанні титулом «чесніша від херувимів і незрівнянно славніша від серафимів» (гімн, складений у VIII столітті Космою Маюмським), що відбиває царювання Бога у Всесвіті, має своє відлуння в тому, що людина в християнстві – цар природи, який володарює в природному світі. Це нині чомусь часто трактується як духовне джерело сучасної екологічної катастрофи, хоча насправді корені цієї катастрофи переважно містяться у хижацькій експлуатації природних ресурсів у новий час, паралельно з формуванням т. зв. інженерної утопії. Адже, за Біблією, володарювання людини над землею, рослинністю та звірами має чинитися за Божим Законом, а не за власною людською примхою [16]. Це сильно розходилося з античними поглядами на людину. «Перше, що відрізняє антропологію вже самих ранніх християнських філософів від античної, язичницької, – це вкрай двоїста оцінка людини. Людина не лише посідає тепер перше місце у всій природі як її цар – у цьому сенсі людину високо ставили й деякі грецькі філософи, – але й як образ і подоба бога вона виходить за межі природи взагалі, стає ніби над нею. І в цьому значна відмінність від античної антропології, дві основні тенденції якої – платонізм і аристотелізм – не виносили людину з системи інших істот, по суті, не давали їй жодної абсолютної першості у жодній із систем» [6]. До речі, те, що людина являє собою образ Божий, не обов'язково означає антропоморфності самого

Творця. Гебрайське слово בָּרָא (*бара*) – «створив» – означає генезу, походження в широкому сенсі слова – пор. בְּרֵאשִׁית (*берішит*) – генезис. Слушно сказано: «Біблійний Бог як трансцендентний, так і іманентний», «хоча християнський Бог і мислиться як особистість, у Нього аж ніяк не передбачується наявність тіла. Він не є якимось об'єктом в універсумі поряд з іншими; він не займає якогось місця у просторі і не існує в якийсь певний проміжок часу» [12, с. 73–74].

Та якщо Бог для середньовічної людини – незбагнений Абсолют, якого не можна до кінця зрозуміти, не можна побачити його чи доторкнутися до нього, то людина тут гранично індивідуальна, неповторна й своєрідна, можливо, щоправда, через постійне ухиляння від свого божественного призначення. Але заблукала вівця така само цінність для пастиря, що й вівця слухняна, яка твердо тримається місця на пасовищі. Саме християнству належить безперечна честь відкриття цінності окремішньої людської особистості – незалежно від її обдаровань, досягнень та соціального статусу. Однак ця особистість цінна для Неба не своїми блудами та помилками, а прагненням «стягнути з себе Старого Адама», «людину пристрастей», і поновити в собі затьмарений первородним гріхом непокори Образ Божий. «Латинське «*personalitas*» – «особистість» виникло у ранньому Середньовіччі як похідне від слова «персона», але вже у Томи Аквінського перетворилося на термін для позначення умов і способів існування лику, тобто Бога. Свідомість середньовічного індивіда, хоч і звільнилася від буттєвих кайданів, але полягала тепер у тому, щоб уважно звіряти свої кроки з призначеннями, уготованими Шляхом Бога» [7, с. 19]. Героєм Середньовіччя стає не обожнений герой чи імператор, ушлюблений кровопролиттями, а людина обожена, осяяна небесним світлом, як на іконі, тобто – святий подвижник, якому вдалося подолати свої гріховні поривання й досягти нематеріального й вічного Царства Небесного. Тобто людина береться середньовічною свідомістю зовсім не лише в ідеалі, як звично думають, а в її русі, її недосконалості. Наприклад, старовинні житія, в яких ще не запанувала

трафаретність, вражають динамікою характеру, боротьбою світла й тіні, драматизмом сюжету. Доволі пригадати життє подвизника VI ст., який, впавши у шал пристрасті, зловжив довірою батьків, котрі довірили йому лікування хворої дівчинки-підлітка, згвалтував та вбив дитину, але знайшов сили покаятися перед батьками, та ще й з такою силою каяття, що ті вибачили йому злочин. Після цього святість і дар чудотворіння повернулися до нього. Саме такі особистості – «головні люди», герої середньовічної християнської культури.

Середньовіччя успадкувало почасти й досвід античної філософії, злучивши його з біблійною концепцією буття й людини: «У християнській антропології людина постає як носій трьох начал: природного, розумного та Божественного, тому її життя протікає у трьох сферах буття: природній, соціальнокультурній та релігійній» [9, с. 128-129]. Цей погляд спостерігаємо вже в Аристотеля, котрий відокремлював світи фізичний, метафізичний і сферу суспільного життя, а також відзначав наявність в людині розуму (ζῷον λόγον ἔχον). Саме останній момент розвивало християнське богослов'я. Пізніше думка о. П. Флоренського цілком вписується в цю середньовічну парадигму розвитку античного досвіду в площині біблійної свідомості: «людина – не лише буття, але й правда, не лише життя, але й істина, не лише міць, але й розум, не лише плоть, але й дух . У людині антиномія полюсів не перебуває у гармонії; темна підоснова буття постає на лик, вимагаючи від нього реалізації; лик уявляє стихійне хвилювання, добиваючись від нього своєї правди. У людині є дві правди: образ Божий і подoba Божа – правда буття і правда смислу» [13, с. 136]. Саме тому спроби трактувати середньовічне розуміння людини як буцімто піднесення якоїсь безликовості та стандарту продиктовані нерозумінням середньовічного мислення. Деяко з написаного нашими дослідниками викликає справжнє здивування. «Особистість у середні віки – це не якась завершена соціоприродна система, сутнісні сили якої внутрішньо взаємопов'язані й створюють певну гармонію, цілісність. Тому вона не є індивідуальністю, яку суспільство шанує саме за її

неповторність, унікальність. Навпаки, суспільної вартості в особистості набуває те, що є типовим, стандартним, що дає змогу соціуму без особливих зусиль порівняти її з іншими, вивести її масштаб, поставити в ранжир, залучити до спілкування та колективної дії» [5, с. 145]. Або ще таке. Всупереч загальновідомій протягом століть тезі, згідно з якою саме християнство вперше відкрило цінність людської індивідуальності й важливість для Бога будь-якої людської екзистенції, дослідник пише рукою, яка явно не здригається: «Християнство повністю відкидає індивідуальність. Людина виступає в християнстві не як випадковий атом, а як член релігійної спільноти. В духовних відносинах з Богом особистість виходить за рамки земної ієрархії; перед Богом всі рівні» [8]. Далі – очевидно, поставивши на меті належно розібратися у проблемі, – той самий автор викладає наступні міркування: «...одна з найважливіших рис процесу формування середньовічної західноєвропейської особистості полягала у відмові від себе, самозреченні, самознищенні. Індивід в процесі самопізнання усвідомлював себе особистістю, унікальністю, неповторністю, але спрямовував свої внутрішні потенційні сили на затушовування власної індивідуальності. «Індивідуальне невиразне!» – фундаментальна світоглядна настанова середньовічної західноєвропейської дійсності, якої мусив дотримуватися кожен, якщо він хотів отримати Божу благодать, а також прихильність Церкви. Натомість потрібно було виявляти в собі типові, стандартні. І чим типовішою та стандартнішою ставала особистість кожного, тим більше вона наближалася до Зразка, до Абсолюту» [8]. Стає зрозуміло, що для цього автора, нашого сучасника, найдорожча річ у світі – це його власна індивідуальність, його «я», яким воно склалося стихійно, за різних обставин, а індивід, який бачить у такому «я» лише перепону для свого вдосконалення, хто хоче наблизитися до Абсолюту, мислиться дослідником як дивак, котрий жертвує власною дорогоцінною свободою індивідуаліста заради якоїсь недосяжної химери. Але середньовічні люди мислили принципово інакше. Августин виділяє, наприклад, два види свободи: свободу власного «дикого» я

і свободу, осягнену в Бозі, Отцеві справжньої свободи. Коли ти жертвуєш своєю недосконалою особистістю, аби дати розвиток у собі твого справжнього «я», Божого образу, то умовою стає саме твоє виборсування з полону сліпого й гріховного свавілля, покаяння у власній сліпоті й гріховності, переміна свідомості – *μετάνοια*. І це робиться не для того, аби сподобатися церковникам, а з власного сумління. Назвати це культивацією в собі типових та стандартних рис – ще більша дивина: хіба всі стають хоча б самітниками чи ченцями? Це все-таки шлях саме для людей нетипових, непересічних. Типова й стандартна людина маси не шукає в собі прихованого образу Божого, не відчуває на собі погляду Всевидячого Ока; вона керується тим, що скажуть сусіди або начальство. Іншими словами, умовиводи авторів свідчать про абсолютне нерозуміння суті матеріалу, який описується, так би мовити, наївно, хоча і з сучасного погляду. Вигідно вирізняється серед таких міркувань кваліфікована праця М. С. Мишкіної, яка пише: «...ідея особистості проходить шлях від платонівського ейдосу і аристотелевської категорії суцього до поняття людської іпостасі Бога у вченні Отців Церкви. У християнському розумінні Середньовіччя ідея особистості набуває характеру складної і глибокої проблематики духовного змісту, оформляється як ідея реальності, яка перебуває в особливому процесі становлення або перетворення» [9, с. 131]. Це ставить проблему викоренення антиісторичного, модернізуючого погляду на середньовічне християнське розуміння людини, яке насправді було декларацією активності й креативності цього Творіння Божого, котре може віддалятися від нього й навіть противитися йому, але його покликання – у поверненні до втраченого раю гармонії з Творцем.

Цікаво з цього приводу порівняти, хай і побіжно, християнську концепцію з поглядом Корану, який формується вже цілком у середньовічному просторі (VII ст.) і в якому чітко і яскраво відбилася вихідна єдність семітського монотеїзму. Тут, зокрема, фіксується усе ж таки зв'язок нового Об'явлення з Біблією: «Він Той, Хто послав тобі (крок за

кроком), насправді, книги, які підтверджують те, що було до нього; і Він послав Закон (Мойсея) і Євангеліє (Ісуса) перед цим як керівництво для людства, і Він послав донизу критерій (судження між добром і злом)» (3:3). За Кораном, світ було створено, як і в Біблії, за шість днів. Водночас створення його подається тут дещо інакше, ніж у Старому Завіті: небеса і земля були єдиним цілим, які Аллах відокремлює (21: 30). Призначивши землю для людини, Аллах звертає увагу на небо, яке перебуває у стані «димув», і розділяє його на сім частин (41: 8–11), або «сім твердей» (78:12), причому на небесах улаштувався сам Всевишній, вмістивши у небесному континуумі ще й рай і пекло. Розвиваючи ідеї Корану, середньовічна ісламська теологія ще більше розійшлася у своєму погляді на роль людини у світі з християнським антропоцентризмом. Вона стверджує, що Аллах від початку простив Адаму і Єві їхній гріх, й тому викупну самопожертву Ісуса Христа мусульмани вважають за неправдиве твердження. Ісус (Іса) тут шанується тільки як один з пророків Ізраїлю. Він трактується як наближений до Аллаха (3:45/40; 3:55/48), але є не іпостасю Трійці, котра заперечується, а лише Творінням (3:59/52) [11].

Отже, перед нами з усією очевидністю відкривається, що саме розвинений найперше у сакральній книжності Стародавнього світу міф про творення світу, який зберігає у своїх підвалинах пам'ять про найдавнішу, спільну для всього ще не поділеного людства, диференціацію Буття на Дух та Матерію, був висхідним пунктом, наріжним каменем усієї середньовічної культури. Й не можна сказати, що сучасна позитивна наука щось особливо прояснила в цій ситуації, оскільки залишає поза дужками усе, що не стосується іманентно узятото буття матерії як такої. Це залишає простір для подальших умовиводів та гіпотез.

Література

1. Абрамович С. Аксіологія Біблії. Нариси : монографія. К. : ВД Дмитра Бураго, 2018. 121 с.

2. Абрамович С., Баженова С., Чікарькова М. Культура Стародавнього світу в ілюстраціях: навчальний посібник. Київ : ФОП Гуляева В. М., 2020. 343 с.
3. Беседы на Шестоднев – святитель Василий Великий: azbyka.ru › Vasilij_Velikij › Хиксон, Лех (2003). [Електронний ресурс]. Режим доступа: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1427>.
4. Бульнуа О. Що нового? Середньовіччя. Філософська думка. № 1 (2010). С. 114–136.
5. Гарасимів Б. Генеза особистості: фундаментальна проблема буття індивіда. Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Юридичні науки. 2016. № 855. С. 142–146.
6. Карпина Е. С. Динамика концепта «человек» в истории философии. *Studia Humanitatis*. 2015. № 3. [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/karpina.pdf>.
7. Ларцев В. Особистість як культурно-історичний феномен / В. Ларцев. Наукові записки НаУКМА. 2001. Т. 19. Філософські науки. С. 17–23.
8. Маслов А. О. Особистість у філософії Середньовіччя: [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://eztuir.ztu.edu.ua/jspui/bitstream/bitstream/123456789/906/1/397.pdf>.
9. Мышкина М. С. Идея личности в христианской культуре Средневековья // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2009. Т. 11. № 4. С. 123–131.
10. Сердце Корана: введение в исламскую духовность. [Електронний ресурс]. Режим доступа: <https://magisteria.ru/islam/heart-of-quran>.
11. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека ; [пер. с англ. В. Васильева]. М. : Слово / Slovo, 2004. 232 с.
12. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М. : Мысль, 2004. 684 с.
13. Фоссье Р. Люди средневековья. СПб : Евразия, 2010. 352 с.

14. Чікарькова М. Ю. Біблія як протофілософія. Гілея: науковий вісник. 2014. Вип. 81. С. 243 – 246.

15. Чікарькова М. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури. К.: ВД Д. Бурого, 2010. 312 с.

ТЕРМІН «ВЕДАНТА» В ІНДІЙСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ

Термін “веданта”, яким обіймається розгорнутий у теологічній або художній формі коментар до індійських священних Вед, у нас практично невідомий, що мені видається великою прогалиною. Усвідомлення змісту цього терміну викликано потребою адекватного аналізу позиції письменника стосовно сакрального фундаменту культури. Адже феномен національної літератури хоча б у європейському масштабі¹ незбагнений без урахування ролі сакрального інтертексту типу Біблії, і всі спроби звести значення її для письменника виключно до ролі мертвого джерела для суб’єктивних інтерпретацій, тлумачень і пародій виявляються неспроможними. Принаймні, практично не знайти жодного скільки-небудь значного європейського письменника, абсолютно вільного від прямого або непрямого впливу християнства. Наведемо врозсіп такі приклади, як “Божественна комедія” Данте, “Втрачений рай” Мільтона, “Фауст” Гьоте, “Каїн” Байрона, ”Демон” Лермонтова, “Псалми Давидові” Шевченка, “Мойсея” Франка, твори гранично незалежного від будь-яких ідеологічних доктрин Чехова [1, с. 295–305] чи навіть войовничого атеїста Максима Горького, чий програмний роман “Мати” фактично являє собою полемічне перелицювання новозавітних мотивів. Тому уточнення ступеню авторської опори на Біблію або ж розходження з нею є важливою, але вкрай малодослідженою проблемою.

Метою нашого дослідження є обґрунтування потреби введення аналогічної веданті дефініції в сфері європейського літературного матеріалу. Але, перш ніж говорити про його значущість та можливість адаптації до

наших реалій, варто взяти до рахунку діахронічний аспект функціонування такого роду коментаря у форматі руху світової літературної культури в цілому та еволюцію погляду на таку постать, як *homo scriptor*.

На жаль, у нашому літературознавстві запанувала тенденція до дезавуації або й повного ігнорування такого впливу. Не те, щоби вивчення Біблії та її резонансу в літературі в світі припинилося; так, протягом ХХ ст. активно вивчається біблійна поетика, роль у становленні національної літератури, вплив на конкретного письменника тощо, причому ідейний зміст пам'ятки, природно, не ігнорується². Але в нас на звертанні до кількатисячолітнього теологічного досвіду витлумачення Біблії досить давно “поставлено хреста”; характерно, що той само І. Франко презирливо трактував середньовічну літературу спадщину як “смітник людського духу” й вивчення її порівнював з “порпанням в мотлосі” [див. докладно: 5, с. 254]. Подальша заборона Біблії в СРСР³ визначила тотальне забуття пам'ятки й девальвацію її авторитету, що фактично триває й нині. Сучасний літературознавчий підхід до цієї проблеми найчастіше позитивістсько-компаративістичний, що не завжди призводить, втім, до об'єктивності. Типові з цього погляду, наприклад, численні дослідження А. Нямцу, які усе ж таки важко назвати безпристрасними: тут, в дусі просвітницько-марксистського підходу, явно робиться схвальний акцент на полеміці сучасного автора з Біблією, травестіюванні або пародіюванні її сюжетів, фактично виправдовується зрада Юди, якому, під явним впливом гностичних апокрифів, без усякої на то реальної підстави приписується якась психологічна складність і т. п.⁴

Між тим, з постмодерністського погляду літературою слід вважати усе, написане літерами, – від теологічного трактату до ресторанного рахунку (поняття ”металітератури”)⁵. Все це вкупі переплавляється в письменника в ту віртуальну реальність, яка, за М. Маклюеном, призвела, особливо ж з виникненням книгодруку, до певної шизофренізації людства, але без цієї роздвоєності, погодимося, воно, людство, являло б собою значно менш

цікавий феномен, ніж зараз. При цьому саме сакральний текст, який за суттю своєю є ствердженням певної теологічної концепції та морального кодексу, вносить в нашу свідомість той недосяжний ідеал, без якого людина перетворюється на свіфтівського егу. Ігнорування цієї парадигми на наших очах призвело до виродження проекту Просвітництва у примітивну масову культуру. Та якщо в стародавній і середньовічній Індії резонанс і межі впливу сакрального тексту були вивчені з великою ретельністю, то наше літературознавство фактично ще не піднялося до системного осмислення впливу Біблії на подальшу літературу.

Позаяк найдавніші літератури світу постають у лоні проникнутих релігійним символізмом великих цивілізацій Сходу, то й найперші здобутки людства в цій сфері набувають форми сакральних книг (Веди, Авеста, Біблія тощо), які кодифікують народну міфологію або й радикально змінюють релігійну свідомість суспільства і стають на тисячоліття джерелом концептів для законодавців, науковців і викладачів та митців усіх гатунків. Зокрема та сама веданта в Індії – це будь-який текст культури, покликаний інтерпретувати Веди: храм, культові скульптура й живопис, священні танці тощо. Та художньому слову тут належить особливе місце. Як веданта розглядалися, наприклад, великі епоси Стародавньої Індії “Махабхарата” і “Рамаєна”, драми Калідаси тощо. При цьому тут домінував не художньо-естетичний, а етичний критерій: ця література найперше морально напучувала, а художність була властива не стільки сакральному тексту, скільки його тлумаченню в поета чи митця. Веданта – найбільш чіткий і послідовний приклад узагальнення коментаря до священного тексту як охорони його канонічного змісту.

Подібно й у стародавньому єврействі Біблія отримала статус Священного Писання, істини істин. Домінувала тут риторична дидактика, а т. зв. «поетичні книги» включалися до канону не без драматизму. Так, наприклад, Пісня над піснями з її фольклорно-видовищною основою та відвертим еротизмом увійшла до канону завдяки алегоричному трактуванню,

згідно якому «крізь» історію кохання Соломона й Суламіти слід читати історію взаємин Бога й Ізраїлю (“нареченого” і “нареченої”; слово לראשׁ в гебрайській мові – жіночого роду). Канон ТаНаХ’а (Старого Завіту) став стрижнем для теологічно-юридичного коментаря до Біблії – Талмуду, у якому, втім, риторико-дидактична основа примхливо доповнюється фантастично-художнім елементом – Агадою. Тобто, художній елемент припускався тут на правах ілюстрації до сакрального змісту.

В ту епоху запис інформації не диференціювався чітко на тексти риторичні й поетичні, не було помітного кордону між записом міфу, фіксацією позитивного знання, дидактикою й особистісною художньою фантазією. При цьому стародавні мудреці – Будда, Ісус або автори талмудичної Агади – говорили до натовпу художніми “притчами”, свідомо спрощуючи вкладений в них священний зміст. Утім, в силу відносно слабкого розвитку в давньоєврейському суспільстві власне художнього слова й мистецтва взагалі, потреби в терміні на зразок *веданта* не відчувалося – тут богословські диспути фактично замінили й витіснили індивідуальну поетичну інтерпретацію.

Але на античному ґрунті, найперше в Греції, склався унікальний феномен художньої літератури, яка виникла на руїнах народної міфології й була, по суті, вільна від справжньої релігійності, бо являла собою самовираження людини, для якої слово перестало бути сакральним знаряддям і стало інструментом самопізнання. Аморфність і теологічна невизначеність народної й навіть олімпійської релігії спричинилася до ранньої емансипації науки, філософії та мистецтва слова від сакральних первенів. Святого Письма як такого в греків і римлян просто не було. Про богів розповідали поети й скульптори, і благочестиві мислителі були цим вкрай невдоволені. “Гомер і Гесіод приписали богам усе те, що є ганебним та осудним для людей – злодійство, перелюбство і взаємне ошукання“, – писав філософ Ксенофан [цит. за: 6, с. 260]. Платон пропонував вивести Гомера, нехай і уквітчаного, геть за кордони ідеального полісу. Та усе ж таки

зазвичай античну людину мистецтво, побудоване на мімізисі й оспівуванні $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ – й словесне, і всяке інше, – цікавило більше, ніж абстрактна релігійна дидактика. Саме за таких умов змогла народитися повноцінна поетика, яка, на відміну від поетик східних (індійська Дхваньялока та ін.), не обмежувалася лише описом певних способів творення художнього слова, а розгорнуто обґрунтовувала концепцію красного письменства як такого, в котрому Аристотель акцентував “радість впізнавання“ реальної речі. В Аристотеля поетика набула власного статусу, відокремившись від міфу, теології й наукової прози; характерно, що Стагірит паралельно розробляє і вчення про риторику як теорію словесності не-художньої, утилітарної.

Однак цей тип літератури, де домінувало художнє слово, установка на мімізис і свобода поетичної фантазії, був дезавуований в християнському Середньовіччі. Інтертекстом культури стала спіритуалістична єврейська Біблія, зміст якої був канонізований соборною думкою Церкви, й конкурентів цьому моноліту фактично не було. Саме тому й в середньовічній християнській літературі, при більш ніж достатньому числі еретичних концепцій, теж не виникло потреби в терміні типу “веданта“. Запобіганню перекручень біблійного змісту служить подальший розвиток розгалуженої філології в різних її аспектах (граматика, риторика, текстологія). Біблія в цю пору є рукописом, річчю сакральною, рідкісною й дуже коштовною. У Візантії послуговуються, поруч з від початку “грецьким“ Новим Завітом, авторитетною Септуагінтою. На Заході канонічним текстом Біблії вважається латинський переклад св. Єроніма – Вульгата. Спроби перекладу Писання на національні мови в переважній більшості випадків не схвалюються [1, с. 96–104]. У сфері коментаря домінували риторичні жанри: теологічний трактат, проповідь, схоластична дисертація тощо.

Та в річищі проекту Модерну, особливо ж з початком ери Гутенберга й, паралельно, розгортанням Реформації, яка поставила на меті дати народам Біблію рідною мовою й можливість вільно її інтерпретувати, в небувалих масштабах випростується енергія вільнодумства, яка переливається зі сфери

релігії в інші сфери культури, що увінчується в Просвітництві розгортанням секуляризації й прагненням до повної руйнації середньовічних канонів в іконописі й письменстві, що спричинилося до зміни типу літератури: “Декамерон” в жанровій системі літератури Середньовіччя неприпустимий^б. Водночас у ренесансно-просвітницькій свідомості абсолютизувався античний тип красного письменства, побудований на індивідуальному авторстві, як єдино “справжній” алгоритм літературно-художньої творчості. Втім, на перших порах спостерігається й спроба класицистів замінити сакральний канон «художнім»: Буало заборонив письменникові звертатися до Біблії й висунув натомість завдання наслідування й тлумачення Гомера, Вергілія чи Горация, хоча водночас у такого прихильника класицизму, як Вольтер, спостерігається й ідеалізація Сина Натури Гурона, котрий зневажає усі традиційні європейські цінності. В результаті почала поступово стимулюватися спонтанна креативність письменницької особистості; остаточна кристалізація цієї установки відбудеться в лоні романтизму з його культом Генія, котрий сам для себе створює закони. Водночас у сфері риторичної й утилітарної прози, найперше наукової, зростала роль того, що сьогодні називають «вторинним текстом», який покликаний витлумачити й закріпити в свідомості якесь важливе першоджерело; зростала звичка до цитування та опори на позитивне знання; та в сумі своїй усе це лише підсилювало установку на індивідуальний самовираз того, хто пише.

Утім традиційний сакральний канон остаточно руйнується в наступній хвилі Модерну – в фашистській або комуністичній утопіях, які набувають характеру неоромантичних за своєю установкою секулярних релігій, в котрих нашвидкоруч штучно сакралізуються вже не постаті зі сфери історичної пам’яті народу, не *обоже́ні* герої християнської книжності, а фактично *оббо́жені* сучасники-“вожді“, потрактовані в душі язичницької героїки, та їхні писання (“Майн Кампф” тощо). Тут вульгарно копіюються, перелицьовуються й набувають штучної, позірної науковості основоположні біблійні максими про Дух та Матерію, про людину як вінець творіння, про

місію обраного народу, про необхідність соціальної справедливості; створюються десакралізовані “моральні кодекси”, побудовані на груповій ненависті тощо. Постмодернізм, як вже відзначалося, безтрепетно урівнює в правах аксіологію й літературний досвід усього, що колись було написано або видано друком.

У форматі цього сповненого протиріч історичного руху питання про ретельне слідування теологічному канону вже не ставилося, хоча, повторюю, численні видатні письменники-класики широко спиралися в своїй інтерпретації екзистенціальних проблем на Біблію, сюжети й образи якої починали в їхніх творах заново багрянити живим вогнем. Візьмемо такий яскравий приклад. Юна Соня Мармеладова вимушено, щоби врятувати від голоду своїх близьких, йде на панель; вийшовши з дому о шостій годині, вона повертається в дев'ять, з тридцятьма рублями. Мовчки поклавши їх на стіл, вона падає на ліжко і – “тільки плічка здригаються”. Якщо сприймати цю сцену єдино в площині реалістичного побутописання, то залишається впасти в розпач від граничної приниженості людини. Але вся справа в тому, що з шостого по дев'яту годину помирав на хресті Христос, чия безневинна кров була оплачена тридцятьма срібняками. Це його вічні рани горять в розтерзаній плоті дівчини, що повторила подвиг Спасителя без будь-якої надії на розуміння і прославляння. Без цієї символіки роман Достоевського був би пласким і жахливим. І знайти відсвіт лику Христа в розтоптаній буденності петербурзькій блудниці міг тільки художник, який прозріває під брудною плоттю реальності якісь приховані силові лінії буття. Чи можна виявити цей – головний – сенс твору Достоевського, використовуючи звичний інструментарій соціологічного підходу? [3, с. 197]. Водночас є цікаве спостереження, що зазвичай релігійність російського письменника, в тому числі й, здавалося б, послідовно православного Достоевського, формувалася практично не стільки під впливом самої Біблії, скільки апокрифів, в основному – гностичного толку [Ref. 1]. Коріння цього явища – в народному двовір'ї, в не-вижитому до кінця язичництві. Тобто, Кривді тут

відводилася така ж само роль, як і Правді, в той час, коли в християнстві, за Августином, Зло власної природи не має, воно – лише «тінь Добра». Та Зло знаходиться начебто в рівноправному герці з Добром не лише в казусі Достоевського, а й, скажімо, у більшості французьких або російських символістів, що здатні були, як С. Паладан або Ф. Сологуб, волати до диявола; згадаймо також М. Булгакова, у котрого справедливість в світі фактично вершить Воланд. Більше того, такі постаті, як Христос з червоним стягом в поемі Блока “Дванадцять”, який начебто незримо веде за собою червоногвардійський патруль, є вже не постать з біблійного кола цінностей, а, радше, одна з маніфестацій антихриста, бо Зло в художньому світі Блока від самого початку було наділене магнетизмом й привабливістю [2, с. 354–361]. І погодимося, що ці моменти аж ніяк не є другорядними.

Сакральний канон саме тому колись і було встановлено, бо бажаючих інтерпретувати священні тексти на власний розсуд завжди було більше, ніж достатньо, і саме канон не дозволяє розчинити зміст Біблії в суб'єктивних тлумаченнях. Канон цей, що існує тисячоліттями, викликає неабияке роздратування у вільнодумців Нового часу, але без нього полюси добра й зла в сакральному тексті постійно зміщувалися й деформувалися б у безкрайніх інтерпретаціях-апроксимаціях, що коментарів не потребує. Міф про “аморальних юдейських жерців“, які начебто постійно переписували Біблію заради політичної кон'юнктури⁷, мусувався від часів філософів-просвітників і користувався особливою довірою в суспільстві, де історія КПРС таки справді переписувалася що десять років. Насправді ж Біблія ж насаджувала погляд на речі *sub specie aeternitatis*, закликала до буття не в “тимчасових літах“, а у Вічності. Це послужило вирішальною обставиною, котра стала на заваді об'єктивному науковому вивченню реального резонансу Книги книг. Сформувалася матеріалістично-нігілістична установка на гіперкритицизм щодо цього “архаїчного“ тексту, який, зокрема, запровадив поняття *совість* [2] і тим само занадто багатьом заважав вільно віддаватися реалізації гедоністичного принципу “я людина й ніщо людське мені не чуже“. Постійне

заглиблення в релігійну проблематику для багатьох людей Нового часу, коли в культурі виразно переважає неязичницький вектор, поступово стає є гостро небажаним і навіть психологічно неможливим. І ніяк не можна сказати, що сьогодні ця позиція втрачає своїх прихильників – радше навпаки.

Однак життя біблійного тексту в різних національних та індивідуальних літературних інтерпретаціях продовжується. Поки що невідомо, аби якась інтерпретація Біблії, тим більш пересмикування її напучень, перевищили б саму Біблію. У сучасній ліричній поезії біблійні мотиви – це справжнє *commonplace*; пригадаймо імена Р. М. Рільке, Т. Еліотта, У. Одена, Й. Бродського. Проза ХХ ст. немислима без імен Ф. Моріака, Г. Грина, Ж. Сарамбо та ін. Більше того, біблійний текст, який в цілому залишається переважно поза головною сферою руху європейської драматургії, породив не лише старовинні містерії та міраклі, а й неповторні жанри сучасної драматургії – містерію-реінтерпретацію, містерію-деконструкцію та містерію-буфф [див. детально: 4, с. 304]. Однак зрозуміло, що тут відкривається й простір для різноманітних і не завжди компетентних інтерпретацій. І якщо нині т. зв. церква сатани проголошує, що боротьба з християнством триває і невідомо ще, хто переможе, то проблема усвідомлення кордонів реального християнства і його літературно-художньої інтерпретації все ще більше ніж актуальна.

Отож, в європейській літературі, й середньовічній, і Нового часу, стабільно функціонують інтерпретації біблійного канону, апологетичні й полемічні, риторичні й поетичні, але ситуація ця розглядається в літературознавстві достатньо спорадично й суб'єктивно, поза проблемою реальної приналежності чи не-приналежності інтерпретатора до кола християнських цінностей. Однак треба усвідомити, що поле вільної креативності, яке створилося в літературі кількох останніх століть і є, можливо, чи не найбільш цінним надбанням європейської культури, не треба абсолютизувати. Справа в тому, що бути “трішки християнином“ так само неможливо, як і бути “трішки вагітною“. Йдеться, звичайно, не про

поновлення підходу в душі інквізиторів, які встановлювали наявність і ступінь єретичності в того чи іншого автора. Але усе ж такі обрання християнства – не стільки наслідування традиції батьків, скільки добровільний акт індивідуальної свідомості, переміна її, *метанойя*. І тут без включення теологічного інструментарію не обійтися, хоча зрозуміло, що й християнська теологія різна: православна, католицька, протестантська тощо. Але догматика у всіх християн спільна (якщо не рахувати угруповань на кшталт мормонів). І треба відрізнити свідому апологію християнства від його ризикованої інтерпретації. Особливо ж коли автор лише використовує Біблію для прикриття власної пустоти: це нагадує дикуна, що насолопився на обличчя пусту оправу окулярів, аби бути подібним до цивілізованої людини. Термін типу *веданта* (*біблента?*) був би в цій ситуації доречним. Тільки такий підхід може дійсно вирізнити об'єм і функціональну вагу реального християнського первеня в культурі і відділити ситуацію від маси спотворень і перекручень. Тому усе це має стати, як мені видається, предметом активного фахового обговорення.

Примітки

¹ Уживаю цього визначення з певною умовністю, для локалізації нашої розмови, бо християнська цивілізація, звичайно, в кордони Європи не вкладається.

² Назвемо хоча б деякі імена англомовних дослідників ХХ ст.: J. E. Brenneman, M. Z. Brettler, A. S. Cook, Ch. A. Dinsmore, N. Frye, H. Gardiner, H. Hamlin, F. McConnell, R. Morgan & J. Barton, W. L. Reed, W. O. Sypherd, M. Weiss, L. H. Wild та ін. [3, с. 10].

³ При цьому важко зрєктися думки, що табування тексту Біблії в СРСР породжене було навіть не стільки ідеологічним неприйняттям, скільки тією малопоміченою обставиною, що в Старому Завіті фігурує давньоєврейське ім'я *Берія*, яке буквально означає «син нещастя» (Бт. 46:17;

26:44_45; 1 Хр. 7: 20-23; 8:13-16; 23:10–11); в російському синодальному перекладі це звучить ще відразливіше: *гадость*.

⁴ Йдеться про низку книг А. Нямцу, виданих друком у Чернівецькому університеті: *Новый Завет и мировая литература* (1993), *Общекультурная традиция в мировой литературе* (1993), *Мир Нового Завета в литературе* (1998), *Евангельская тема в литературе XX века* (1998), *Идеи и образы нового Завета в мировой литературе* (1999), *Евангельские образы и мотивы в мировой литературе* (1999) та числ. Ін

⁵ Можуть заперечити, що цей твір відноситься якраз до середньовічної, народно-карнавальної традиції, але сьогодні висловлюються сильні сумніви щодо самого існування такої. Так, у дослідженнях французьких медієвістів (Бурдьє, Ле Гофф та ін.) міститься думка, що в плебейських верствах лише безсистемно функціонували уламки культури вищих класів.

⁶ Принагідно хочеться зазначити, що коли сьогодні деякі ентузіасти від освіти, не маючи жодного уявлення ані про творче наукове дослідження, ані про кропітку роботу засвоєння чужого інтелектуального досвіду, ще й озброєні комп'ютерною технологією, починають ревно вимагати, аби навіть у студентському рефераті або якому іншому творі навчально-компілятивного характеру не було «плагіату», то виходить, що вони орієнтують усіх поголовно початківців на 100-відсоткову талановитість і креативність. Можна подумати, що нарешті ось вона, реалізація комуністичної утопії.

⁷ Знамениті Кумранські знахідки засвідчили, що за два тисячоліття в гебрайському тексті Старого Завіту було неточно переписано аж... 2 слова.

Література

1. Абрамович С. Совість як історико-культурна категорія // Емінак [Науковий щоквартальник]. 2015. № 4 (12). С. 129–136.
2. Абрамович С. Вибране. К. : ВД Д. Бураго, 2016. 336 с.
3. Абрамович С. Аксіологія Біблії. Нариси : монографія. К. : ВД Д. Бураго, 2018. 121 с.

4. Васильєв Є. Сучасна драматургія: жанрові трансформації, модифікації, новації : монографія. Луцьк : ПВД “Твердиня”, 2017. 532 с.
5. Микитась В. Л. Іван Франко як дослідник давньої української літератури. К. : Наукова думка, 1988. 315 с
6. Мифологии древнего мира / Пер. с англ. М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва “Наука”, 1977. 456 с.

References

1. Grzech J. Fiodor Dostoewski – problem Zła a idea powszechnego zbawienia // Problem zbawienia w religiach i kulturach / Jarosław Grzech. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagellońskiego, 1997. — S. 201–209.

БІБЛІЙНЕ КРАСНОМОВСТВО ЯК ЧИННИК ЄВРОПЕЙСЬКОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

Автор висловлює щире подяку доц. П. Л. Шулик за допомогу в опрацюванні гебрайських текстів.

Феномен релігії як фундаменту усякої великої культури донедавна вивчався виключно в аспекті історії або порівняння релігій, але сьогодні гуманітарна наука, найперше ж культурологія, прагне до дослідження релігійного феномену у всьому його різноманітті. При цьому особливу роль починають грати конкретні модифікації релігійного почуття та їхня реалізація в різних сферах культури, що дає можливість ґрунтовніше наблизитися до суті релігійного феномену. Сьогоднішній дослідник слушно зазначає: «Набагато простіше дослідникові мати справу з будь-яким приватним проявом віри, ніж писати про віру в цілому» [3]. Зокрема важлива як об'єкт вивчення релігійна мовленнева активність людини, що

народжується з її первісного і невгамовного бажання наректи, осмислити в імені, приховані начала буття та тим само вплинути на них. Спочатку марновірний жах перед демонічною силою природи та перед можливостями слова породив особливу пошану до поета, який мислився віщуном: «Магія слова породила мистецтво молитви, замовляння, заклинання і прокляття <...> Так з'явилося поетичне мистецтво, яке у всіх народів спочатку розцінювалося як вид магії. “Віщих” поетів шанували як чарівників і провидців» [7, с. 165]. Наприклад, Веди, як визнають самі індуїсти, є продуктом творчості поетів (ріші) – починаючи з Вальмікі; у світі Вед – 33 мільйони богів, що «матеріалізуються» у відповідній кількості фантастичних сюжетів та образів, як записаних, так і досі існуючих у формі усного сказання. Риторичного же характеру набувають переважно утилітарні трактати-коментарі до сакральних поетичних текстів зі сфери веданти – на зразок Законів Ману.

Але нас зараз цікавить виключно біблійне слово, яке, на відміну від язичницьких сакральних текстів, мислилося як Об'явлення Боже, а не вимисел поета¹. Тут не місце сперечатися, чи це дійсно було Об'явлення, чи психологічна колізія біблійного автора: важливо усвідомити, що тут принципова установка була аж ніяк не на суб'єктивну креативність і вільну фантазію: біблійне слово мовилося якби ото під поглядом Всевидячого Ока. Біблійні тексти – це переважно не архаїчні міфопоетичні структури, характерні для фольклорно-політеїстичної свідомості, а розвинена, насичена ідейною напруженістю, ба, навіть глибоко суб'єктивна *література*, що виникає на досить високій стадії розвитку культури (Книга Йова і т. п.). Звідси й панування в біблійному тексті дидактичного первеня.

З цього погляду цікаво зосередитися на біблійній проповіді, бо вона виразно належить не до сфери красного письменства, а до сфери утилітарного красномовства, риторики, й Біблія являє собою зібрання переважно повчальних книг: т. зв. «поетичні моменти» становлять в її складі

не занадто великий процент². Та вивчення цього питання наражається на кілька підводних каменів.

По-перше, Біблію багато хто ще розуміє в душі просвітницького погляду Гердера – як «гебрайську поезію»; тому охоче вивчаються саме літературно-поетичні моменти Біблії (наприклад: Н. Hamlin. Psalm Culture and Early Modern English Literature [Ref. 5], F. McConnell. The Bible and the Narrative Tradition [Ref. 9] і т. п.) або її вплив на становлення тієї чи іншої національної літератури (наприклад: A. S. Cook. The Bible and English Prose Style: Selections and Comments [Ref. 1], Ch. A. Dinsmore. The English Bible as Literature [Ref. 2], Н. Gardiner. Bible as English Literature [Ref. 3] тощо).

По-друге, якщо і йдеться про риторику Біблії, то, як не дивно, її власна природа не занадто часто береться до рахунку. Можна вказати, звичайно, на дослідження на зразок ґрунтовної монографії «Біблія як риторика», автор якої М. Warner [Ref. 11] проаналізував біблійний текст, аби висвітлити проблеми «правдивого» і «риторичного» слова у різних авторів та виявити типові кліше-повтори, якими вони оперували протягом сторіч. Але доволі часто специфічні особливості гебрайського красномовства фактично поступаються авторитетові риторики античної, яка дійсно була активно адаптована християнською культурою (Августин, Василь Великий, Іван Золотовустий та ін.), але усе ж таки грала другорядну й допоміжну роль. Так, G. Goldsworthy у своєму практичному посібнику для пасторів-проповідників [Ref. 4], які, зокрема, мають, за автором, належним чином розкривати теми зі Старого Завіту, тим не менш акцентує не стільки особливості старозавітної проповідницької традиції (*пірке*), скільки вплив на проповідь Древньої Церкви грецької риторики – повітряний поцілунок покійному класицизмові; автор посібника ще й підкреслює, що такий риторичний спосіб спілкування контрастує з біблійним текстом, де центральне місце займає нарація. Або: G. Kennedy виявляє вплив теорії і практики грецької риторики в Новому Завіті й підкреслює, що його автори прагнули <в душі настанов Аристотеля> переконати аудиторію в істинності

свого благосповідення й використовували риторичні конвенції, поширені в тогочасному (елліністичному) суспільстві [Ref. 8]. З цим не можна не погодитися, бо такі автори новозавітних книг, як, скажімо, Лука й Павло, дійсно були освічені по-грецьки й античні риторичні прийоми широко використовували, але ж водночас слід не забувати основоположної євангельської максими: «І коли вестимуть вас, щоб видати, не клопочіться, що будете говорити, лише кажіть те, що дасться вам на ту годину; не ви бо говоритимете, а Дух Святий» (Мр. 13:11)³; з цього погляду, більш правий В. Witherington, який, вивчаючи грецький текст Євангелії від Марка, підкреслює, що священикописменник не міркував над способами маніпуляції, а переслідував найперше богословські та етичні цілі [Ref. 12]. Можна, звичайно, виділяти в біблійній мові якісь стабільні паттерни, як це робить S. O'Leary у своєму дослідженні апокаліптичної риторики [Ref. 10], але очевидно, що формувалися ці структури стихійно й без будь-якого теоретизування.

По-третє, нинішній дослідник часто виходить з погляду, згідно з яким риторика й поетика вже не мусять розрізнятися: адже у сьогodнішній постмодерністській філології принципово знято кордони між художнім та нехудожнім словом («література» – це «все, написане літерами»; характерна також дефініція «металітература») і, відповідно, зруйновано межу між риторикою та поетикою, в тому сенсі, в якому їх розрізнив від самого початку Аристотель. Тут вважається, що, після появи теорії знаку Ф. де Соссюра і відкриття З. Фройдом «несвідомого», «троп був переосмислений як більшою мірою риторичний прийом» [4, с. 437] – хоча насправді спостерігається радше мішанина понять: *trope* в сьогodнішній західній філології потрактовується і як *figure*, і як *figure of speech*, і як *image*. Ми традиційно розглядаємо троп як ознаку художньої мови, хоча, звичайно, й оратори його охоче використовують.

Риторика дійсно досягла в греко-римському середовищі потужного розвитку, й оратора високо вшановували в елітному колі – так, за едиктом

одного з пізніх римських імператорів, навіть державні достойники рангу прокуратора мали поступитися на дорозі ораторові в золотому вінку та його пишній свиті – античні ритори мандрували з міста в місто, як нинішні зірки естради, влаштовуючи не менш широкі публічні шоу й вражаючи слухачів освіченістю та дотепністю. Але тут практично не йшлося про пошук істини – бути правдолюбцем для релятивістської свідомості пізньоантичної людини стало вже справжнім фріком: пригадаймо здивований вигук Пілата: *Що є істина?* Пізньоантичний оратор, який не особливо зв'язував себе епістемологічними проблемами, піклувався вже виключно про індивідуальну перемогу в словесному герці, що цінувалося серед елітних інтелектуалів, але серед простих, скажімо, греків породило непоштивий титул: *κόπλος* – брехунець.

У давньоєврейській же культурі існувала інша концепція слова. Тут не було пієтету до фантазування поета або до хитромудрого словесного облукання. Адже ТаНаХ мислиться як Слово-Об'явлення; та й увесь світ, власне, створено Словом Божим – саме воно творить матерію *ex nihilo*: *אין* (*me'ain*), «без», або «за відсутністю» <матерії>⁴. Адамові в раю дано владу іменувати речі; розвинена мова відрізняє людину від тварини і робить її носієм образу Божого.

Та, при всій креативності своїй, це – не художнє слово, яке базується на почутті краси матеріального світу: адже прекрасним тут може вважатися хіба що тяжіння Творіння до Бога (*עולם* – *olám*).

Міфологічно-поетичний елемент у Біблії редукований, панує раціоналістична ідея монотеїзму; за своєю структурою біблійний текст є переважно утилітарно-риторичним, а не поетичним.

Польський дослідник ks. H. Łysy слушно зауважує: «Cała Biblia pełna jest obrazowego mówienia o prawdach wiary i moralności» [Ref. 7, s. 186]. Та все ж таки Біблія не спрямовує читача в глибини поетичного фантазування. Ця книга дидактична, бо напучує на прикладах з життя.

При цьому риторика Біблії спрямована не на «переконання» співбесідника (як риторика Аристотеля), й не на маніпуляцію іншими (як сьогодняшня неориторика), вона вказує шляхи до Бога, що мислиться як чисте Світло (Пс. 26:1), і тим само виводить свідомість людини за межі повсякденних і банальних речей.

Доречно виділити в біблійній риторичі два концепти: נכון – *правда* та אמת – *істина*. Ці два поняття часто розуміють як синоніми, хоча це не зовсім вірно. Так, у ТаНаХ'у слово נכון (правда) стосується юридичної справедливості (jus) й уживане частіше в ранніх текстах: « וְאִם-אֱמַת הָיְהִי, הַדָּבָר כַּאֲשֶׁר וְהוֹצִיאֻהוּ אֶת-הַנֶּעֱרָךְ אֶל-פֶּתַח בַּיִת-אָבִיהָ. הַזֶּה: לֹא-נִמְצָאוּ בְּתוּלִים, לְנֶעֱרָךְ - כִּבְאֲבָנִים וְמֵתָה--כִּי-עָשְׂתָה נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל, לְזָנוֹת בַּיִת אָבִיהָ; וּבַעֲרַף הָרֶעַ, מִקְרָבָךְ (ברים פרק כב - כא) («А як тому буде правда, й не знайдуть у дівчини ознак дівоцтва, тоді приведуть молодицю до дверей батькового дому, й люди її міста поб'ють її камінням на смерть, бо вона, блудувавши в батьківському домі, сподіяла соромний вчинок в Ізраїлі. Отак викорінюватимеш зло з-поміж себе» (Вт. 22:20-21). А ось слово אמת (істина) є атрибутом Божого визначення (vos): « כַּחַסְדִּי וְאֱמֶת, יִצְרוּ-מִלְּךָ; וְסֵדֶד בְּהֶסֶד עָרָא אִו » («Милість і правда царя оберігають; його престол, милістю підпертий» (Прип. 20:28).

Ця диференціація передалася й багатьом мовам християнської культурної зони. Так, церковнослов'янське *истина*, болгарське й російське *истина*, українське *істина* зіставляються зі старослов'янським *истовъ* – *справжній, суцільний*, і вживається така лексема в метафізичному дискурсі. Слово ж *правда*, пов'язане з бінарною опозицією «правого» й «лівого», функціонує в українській мові переважно в сфері людських цінностей («у кожного своя правда»), хоча є й поняття «правди Божої». У польській мові збереглися сліди цієї дихотомії (*istota, istnieć*), але поняття *істина* було цілком витіснене поняттям *prawda*. У західноєвропейських мовах ці два поняття також кореспондують – наприклад, вони бувають пов'язані етимологічно, як англійські *truth* і *true*.

Красномовство у Старому Завіті можна поділити на кілька сфер.

Найперше тут варто виділити *молитовне спілкування з Божеством*: воно є подоланням розриву між творцем і відпалим Творінням. Хоча Псалми, як вже мовилося, відносять до рубрики поетичних книг, це перш за все утилітарне спілкування з Божеством, *комунікація*, а не вільна й фантазійна розмова «в нікуди» та споглядання міражів власної свідомості. Скептики зводять молитву до «втечі від дійсності», «емоційної розрядки», самоствердження або навіть «соціального нагляду»; вони наперед переконані, що молитва в принципі не отримує відповіді й бідолаха молільник спілкується сам с собою [2, с. 213], хоча практичний результат молитви можна вбачати вже хоча б у її цілющій і життєдайній ролі, що, мовою «Риторики» Аристотеля, означає: Адресат [молитви] таки був переконаний (а чому, власне, Бог має відповідати «людською» мовою?). У біблійній молитві Божество не «зв'язується», як у воланнях язичників, теургічними заклинаннями: Бог мислиться Отцем свободи, й людина відчуває до Нього не страх, а любов і подяку за дар життя. Стилістика Давидового псалма виражає психологію людини, яка обтяжена гріхами, але прагне очищення: «Помилуй м'я, Боже, з милости твоєї; з великого милосердя твого зітри мої провини. Обмий мене повнотою від вини моєї, очисти мене від гріха мого. Провини бо мої я знаю, і гріх мій завжди передо мною. Тобі, тобі єдиному, згрішив я, і зло на очах твоїх учинив я, щоб ти у вирок твоїм був оправданий і правий, коли будеш судити» (Пс. 51 (50): 3–6).

Псалмодія має відповідність у сфері *проповіді*, коли людина ділиться з іншими пережитим власним релігійним досвідом, маючи адресатом комунікації вже не Бога, а іншу людину, напучує її. Проповідник не мислиться ані від природи талановитим, ані навіть спеціально навченим. Характерно, що коли Бог закликав Мойсея бути вождем народу, обранець був радше стурбований: «Сказав Мойсей Господові: Змилуйся, Господи! Не проречистий я ні здавна, ні з того часу, як ти став говорити до раба твого; таж тяжкомовний я і тугоязичий. А Господь йому: Хто дав уста людині? Хто сотворив німого або глухого, чи виднощого або сліпого? Хіба не я, Господь?

Тож іди, я буду в устах твоїх і навчу тебе, що маєш говорити. Але він сказав: Молю тебе, Господи, пошли кого хочеш. І запалав Господь гнівом на Мойсея та й сказав: Хіба нема Арона, левія, брата твого? Я знаю, що він вміє добре промовляти; та ось він і сам уже йде тобі назустріч, і зрадіє серцем, як побачить тебе. Ти промовлятимеш до нього, вкладатимеш слова в уста його; я ж буду в устах у тебе і в устах у нього і навчатиму вас, що вам чинити. Він промовлятиме за тебе до народу; він буде тобі устами, а ти будеш йому богом» (Вх. 4:10-16). Дидактичне слово особливо розцвітає в часи, коли давній Ізраїль створив власне царство і, за Соломона (X ст. до н. е.), було збудовано Храм Ягве. При Храмі існував справжній «літературний інститут» мудреців-хакамів (від *חכמה* – *хокма* [мудрість]), що створили під патронатом Соломона Книги Писань, у які заносили й вислови самого царя. Характерна літературна постать Соломона, який втілює ідеал премудрого володаря, провідника Божої волі. Соломон виступає тут як вправний судовий оратор: відомий хрестоматійний приклад, як кмітливо він розсудив двох жінок, що разом мали пологи, але в одній дитина померла, й вона спробувала була підмінити своє мертво дитя чужим, живим. Та мудрість Соломонова ще більш широко представлена у філософських міркуваннях і афоризмах. Передусім це Книга Екклезіаста (Проповідника) – досить дивна проповідь, у якій виклад ведеться шляхом доказу від протилежного: «Цю книгу недаремно характеризують як “визначну пам’ятку протесту проти ортодоксальної “премудрості”» [5, с. 295]: перед нами міркування на межі сумніву, тривожні запитання до Творця (щоправда, цей риторичний прийом діє з особливою силою, коли у фіналі всі ці запитання знімаються). Книга Екклесіастова є виразом рефлексії людини, яка володіла всім, чого душа забажає, й усвідомила, врешті-решт, що життєві принади – ніщо інше, як марнота, суєта суєт: «Я мовив у своєму серці: Праведника і грішника Бог буде судити, бо час-пора на всяку річ і на всякий вчинок. Я мовив про людей у моєму серці: Бог випробовує їх, щоб показати, що самі собі вони – скотина. Бо доля людей і доля тварин – одна в них дол.: як помирають ці, так

помирають і ті, і один дух у всіх них; людина нічим не ліпша від скотини, бо все марнота» (Проп. 3:17-21). Отож, Екклезіаст, змальовуючи принади життя, водночас підкреслює його скороминучість, і нагадує, що слід завжди пам'ятати про Господаря життя і смерті. Приповідки (афоризми) Соломона сконденсували життєвий досвід, погляд на добро і зло; вони «часто не позбавлені гумору» [1, с. 109]: «Вино – зрадливе, п'янкі напої – буйні, і кожен, хто кружляє їх, нерозумний» (Прип. 20:1); «...бо блудниця – то глибока яма, вузька криниця – чужинка. Неначе харцизяка, вона засідає і між людьми зрадників множить» (Прип. 23:27–28). Близькі до цих книг Повчання Ісуса, Сина Сирахового, який залишив по собі збірку витончених за думкою й досконалих за формою афоризмів: «З-за багатства безсоння виснажує тіло, а журба про нього сон відганяє» (Сир. 31:1); «Мудрий не має ненависті до закону, хто ж з ним лицемірить – той мов судно в бурі» (Сир. 33:2); «Смуткові серцем своїм не віддавайся, відкидай його геть – про кінець пам'ятай свій» [про тужіння над померлим] (Сир. 38:19-20). За жанром це – *mašál* [маршал], своєрідний текст, що поєднує в собі можливості широкого використання художнього образу, жанрів притчі, афоризму, приказки; машал може бути патетичним, а може стати іронічним і навіть дражливим. Тут відчутно відгомін суперечок мудреців-хакамів про життєві цноти й гріхи; високе поривання духу змінюється жартом в дусі побутового красномовства тощо. Важливим моментом духовного життя єврейства було й публічне читання св. Письма в синагозі та його вільне коментування. Така проповідь-коментар називалася *pirke* і виникла з досвіду рабиністичного коментування Святого Письма. Саме з цього джерела пішла й християнська проповідь, яка змінить обличчя світу.

Та найвищим видом проповіді в Старому Завіті є *пророче слово*, Голос з Неба до людини, який поновлює в ній порушений образ Божий. Пророче слово, зрозуміло, не уникає й образності. Ось Ісаїя бачить: Бог в оточенні шестикрилих серафимів заповнює простір Храму, й пророк жахається: «І я сказав: “Горе мені, пропав я! Бо я людина з нечистими устами, і живу я між

людьми з нечистими устами, мої ж очі бачили Царя, Господа сил“». Але образ-видіння – це лише прелюдія до торжества Слова: «І підлетів до мене один з серафимів з жаріючим вуглем у руці, що взяв його кліщами з жертovníка. Він приторкнувся ним до моїх уст і мовив: “Приторкнулось оце до твоїх уст і взято від тебе твою беззаконність, і зник гріх твій”» (Іс. 6:5-7). Слово пророче дещо «темне», бо недосконала людина «тяжкими» вустами намагається виразити те, що пече, мов «випробуване срібло, очищене від землі, сім раз перелите» (Пс. 12(11):7), але експресія й сила тут полягає не в казуїстичному хитруванні, не в «зомбуванні» читача, а у випростанні духу, в самоототожненні автора з «устами Бога»: «Слова пророків рвуться з нестримною силою, що здатна зруйнувати будь-які форми. Мов удари молота, падають рядки...» [6, с. 21].

Отож, саме завдяки культурі «правдивого слова», Біблія стала не менш важливим чинником формування європейської риторики, ніж правила Аристотеля та Цицерона, які орієнтували виключно на словесне змагання й дискусію⁵. Відповідно тут складається й низка риторичних прийомів, хоча думка про «правила красномовства», які так ретельно плекали в давньогрецькому/давньоримському світі, не могла виникнути в світі давньоєврейському: «що говорити» тут завжди було важливіше, ніж «як говорити». Безперечно, що цей імпульс передався й новонародженому християнству: «Хай буде ваше слово: Так, так; Ні, ні, – а що більше цього, те від лихого» (Мт. 5: 37).

І коли античними мощеними шляхами, котрі, як відомо, всі без винятку вели до Риму, до метрополії потягнулися без ліку низки християнських проповідників, що, погано володіючи латиною та грецькою, таки – о, неймовірно! – здолали потужну й розкішну всесвітню імперію, то це була перемога жаги правди над звичною для античної людини хитромудрою релятивністю.

Й справа була не в якійсь «байдужості» чи «толерантності» античного суспільства, яке, відомо, якраз до нової віри поставилося з незвичною люттю.

Греко-римська толерантність завжди мала межі: досить пригадати виправдання Платоном придушення релігійного інакодумства, яке філософ порівнював зі хворобою, що її треба лікувати примусово, та латинську категорію *superstitio* (марновірство), яка сигніфікувала обмеження терпимості щодо чужих культів; див. докладно: М. Kahlos [Ref 6]. А тут заперечувалися самі основи античного світогляду.

З тих пір понад тисячу років література як така в Європі й почасти на Сході формувалася в річищі церковності, при домінуванні вже не поетичного, а біблійно-риторичного елемента. Тому уявити собі гомілетичку і риторику Середньовіччя та більш пізніх часів без біблійного впливу неможливо, хоча риторика як особлива наука в давньоєврейській філологічній культурі й не склалася. Та всі ці питання потребують значно більш розгалуженого й концентрованого на мовно-стилістичному ґрунті пам'яток дослідження.

Примітки

¹ Характерно, що пізніше й Мохаммед, який ще дуже живо відчував цей імпульс, різко заперечував тлумачення Корану як продукту поетичного натхнення і наполягав, що сповіщена ним Книга є Об'явленням Аллаха: він активно відмежовувався від язичницьких поетів-віщунів, що кружляли навколо архаїчної Мекки, пропонуючи свої пророцтва тим, котрі йшли вклонитися кумирам.

² Нас не повинно гіпнотизувати теологічне визначення деяких книг Біблії як цілком «поетичних» (Йов, Псалми тощо): адже тут мається на увазі не стільки їхня текстова структура, скільки суб'єктивна позиція автора.

³ Тут і далі український текст Біблії цитується за перекладом о. І. Хоменка.

⁴ За християнським поглядом, це Слово є передвічний Син Божий – Христос, що згодом втілюється в Ісуса з Назарету; це свідчить, що християнство значно переакцентувало давньоєврейську теологію й риторичну традицію.

⁵ Звичайно, і для диспуту в біблійній філологічній культурі відкривався простір – через християнські теологічні коментарі до Писання, які коренилися в рабиністичній практиці епохи Мішни й знайшли повний вираз у Талмуді.

Література

1. Библийская энциклопедия. Oxford : Российское Библийское Общество, 1996. 352 с.
2. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу. К. : Світ знань, 2005. 236 с.
3. Бородин Ф. Ю. Текст как способ бытия религиозной веры. [М.: ИФ РАН]. Электронний ресурс. Режим доступу: philosophy.ru/library/borod/text.ht...
4. Енциклопедія постмодернізму. К. : «Основи», 2003. 503 с.
5. История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М. : Наука, 1983. 584 с.
6. Мень А. Ветхозаветные пророки. Ленинград : «Библиотека "Звезды"» и ЛО издательства «Советский писатель», 1991. 260 с.
7. Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры. М.: «ИНН», 1995. 272 с.

References

1. Cook A. S. The Bible and English Prose Style: Selections and Comments. Boston : [s. n.], 1892. 146 p.
2. Dinsmore Ch. A. The English Bible as Literature. New York: Houghton Mifflin, 1931. 346 p.
3. Gardiner H. Bible as English Literature. NY: C. Scribners, 1906. 414 p.
4. Goldsworthy G. Preaching the Whole Bible as Christian Scripture: The Application of Biblical Theology to Expository Preaching. Cambridge: W.B. Eerdmans, 2000. 288 p.

5. Hamlin H. Psalm Culture and Early Modern English Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 289 p.
6. Kahlos M. Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity. London: Gerald Duckworth & Co, 2009. 259 p.
7. Ks. Łysy H. Liturgiczne I pozaliturgiczne przepowiadanie z obrazowością słowną i wizualnością // Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego. 2012. № 32. S. 183–200.
8. Kennedy G. A. New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism (Studies in Religion). Cambridge: W. B. Eerdmans Pub.: University of North Carolina Press, 1984. 171 p.
9. McConnell F. The Bible and the Narrative Tradition. Oxford : Oxford University Press, 1986. 152 p.
10. O'Leary S. D. Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric. New York / Oxford : Oxford University Press, 1998. 336 p.
11. Warner M. The Bible as Rhetoric: Studies in Biblical Persuasion and Credibility. London: Routledge, 1990. 153 p.
12. Witherington B. The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary . Cambridge : W. B. Eerdmans Publishing Company, 2001. 487 p.

АНАГОГІЧНИЙ ЗМІСТ ЄРУСАЛИМУ В ЄВАНГЕЛІЇ ВІД МАТЕЯ ЯК СВИДОЦТВО Й ПОДОЛАННЯ АНОМІЇ

Розпад усталеної аксіології традиційного юдаїзму в I ст. н. е. виявився у системній кризі традиційних цінностей і норми. Римська влада взяла курс на повне знищення претензій протекторату на будь-яку незалежність й прагнула усіляко принизити статус юдейської столиці. Криваве царювання маріонетки Риму, Ірода Великого, ідуменянина за походженням, попри всю увагу властителя до юдейських традицій, зокрема перебудову Храму, не

гармонізувало духовне життя суспільства. Про це свідчить формування взаємовиключних програм фарисеїв, садукееїв, есеїв тощо, соціально-духовний рух zelotiv, що були незадоволені колабораціонізмом центральної влади; нарешті, саме тоді проповідували водночас півтора десятка осіб, які претендували на роль Месії. Усе це супроводжувалося хитанням духовного статусу Єрусалиму й Сінедріону в самому юдейському суспільстві – так, есеї навіть відмовилися молилися, як було заведено, в бік столиці, де, на їхню думку, взяли гору «тлумачі слизького». Ми обмежуємося тут стислою характеристикою ситуації, позаяк усе це детально висвітлено з історико-соціологічного погляду в солідних розвідках – як класичних, так і новітніх (див., напр.: 3, 4 та ін.).

І провіщення Ісуса Назарянина про неодмінну руйнацію Храму та його грікі докори норовистому Єрусалимові, які органічно змикаються зі старозавітною єреміадою, так само, як і різка переміна ставлення єрусалимської громади до «зайди з Назарету», якого тільки-но ледь не визнали за Месію, а назавтра видали на розп'яття, становлять характерну низку перипетій стану аномії. Саме ця «битва за Єрусалим» стає джерелом формування християнської концепції Вічного Міста, яка побудована на відреченні від політичних претензій в душі zelotiv й зосередженні на містичному вимірі проблеми. Загалом підтекст у біблійній мові значить інколи більше ніж сам текст [див.: 2; підрозділ 2.2.4. *Множественность смыслов Писания*]. Зокрема у схоластичному богослов'ї з давніх-давен виникла т. зв. «квадрига»: тлумачення змісту слова «Єрусалим» у 4-х семантичних ракурсах. З «життєвого» погляду, це палестинське місто, яке може репрезентувати Юдею в цілому, в алегоричному – Христова Церква, в тропологічному – душа людини, в анагогічному – Небесний Град, в якому живе Господь. Анагогічний сенс символізує надію, й саме на цьому наголошувало раннє християнство. Вже в Івановому Об'явленні Єрусалим постає як започатковане Богом наприкінці історії Царство Небесне: «Побачив я небо нове і землю нову; бо перше небо і перша земля минули, і моря вже

немає. І побачив я місто святе, Єрусалим новий, що сходить з неба від Бога, приготований, мов наречена, прикрашена для мужа свого» (Об. 21, 1–2; *тут і далі біблійний текст цитується за перекладом о. І. Хоменка*).

Цікаво простежити, як реальний, сповнений протиріч і конфліктів, Єрусалим перетворюється у дискурсі євангельської нарації на прийдешній Небесний Град. Особливо цікаве Євангеліє від Матея, в якому домінує суворо реалістичний опис конфлікту юдейської столиці з «провінціальним пророком», якого спершу прийняли за Месію, а, розчарувавшись, люто стратили. Але цей «реалізм» в кінцевому підсумку стає лише підґрунтям для заперечення «недосконалої» реальності й акцентуації містичного первня.

З цього погляду і Матей, і Новий Завіт в цілому, фактично не досліджуються ані теологами, ані філологами. Власне, від моменту, коли анагогічний зміст Єрусалиму було вперше обґрунтовано у св. Івана Касіяна Римлянина (IV–V ст.; співбесіда 14, 8) мало що змінилося, хоча у Catholic Dictionary вже прямо підкреслюється, що в анагогічному сенсі Єрусалим став триумфом Христа, а не його поразкою («Jerusalem in its anagogical sense typifies the Church triumphant»). Щоправда, образні вирішення біблійних авторів незмінно приваблюють сучасних дослідників; зокрема у форматі нашої теми вкажемо на розгорнутий аналіз метафоричності Іванового Об'явлення, в якому підкреслено особливий характер Божої любові до Єрусалиму: «only when God enters into a covenant or marriage relationship with Jerusalem that God covers Jerusalem's nakedness» (*«Тільки коли Бог вступає в завіт або шлюбні стосунки з Єрусалимом, тоді Бог накриває наготу Єрусалиму»*) [Ref. 1, p. 101]. Але матейове потрактування вимагає усе ж таки окремої уваги.

Та будь-яка екзегетика врешті-решт є інтерпретацією тексту, з якою можна погоджуватися або ні (див. докладно: 2, підр. 1.1.1). Тому ми маємо намір зосередитися на суто літературній побудові сюжету у Матея, розвиток якого, здавалося б, дає дуже мало підстав для надії, але у фіналі набуває неочікуваного переможного звучання.

Від початку у євангеліста Єрусалим підкреслено узято в суто географічному, ба, навіть краєзнавчому аспекті: «А йшла за ним велика сила людей з Галилеї, з Десятимістя, з Єрусалиму, з Юдеї та з Зайорданья» (4. 25). Проте весь отой люд усвідомлює метафізичне значення своєї столиці, навіть ладен нею клястися, що, втім, Ісусом засуджується: «А я кажу вам не клястися зовсім: ні небом, бо це престол Бога; ні землею, бо це підніжок стіп його; ні Єрусалимом, бо це місто великого царя» (5. 34–35). І *великий цар* тут – імпліцитне означення не Давида і не Соломона, а Бога Небесного. По суті, цей момент стихійно утворює експозицію твору, в якій чітко розмежовано Єрусалим земний і Град Небесний.

Христос у Матвія постійно ціхує Єрусалим як місце особливе, сакральне. У Єрусалимі має розгорнутися містерія вбивства й воскресіння Месії, яким «назаретський пророк» себе твердо відчуває. Спочатку від учнів це приховувалося: адже вони й не усвідомлювали до кінця, хто перед ними. Лише після того, як Петро зрозумів месіанство свого вчителя, перед ними поволі постає і його місія (16. 16). «З того часу Ісус почав виявляти своїм учням, що йому треба йти в Єрусалим і там багато страждати від старших, первосвящеників та книжників, і бути вбитим, і на третій день воскреснути» (16. 21). Це провіщено пророками, і сам Ісус є частиною цього акцентованого профетичного поля: «Отож ми вирушаємо в Єрусалим, і Син Чоловічий буде відданий первосвященикам і книжникам, і засудять його на смерть. І віддадуть його поганам, щоб ті глумилися, катували та розіп'яли його; а третього дня воскресне» (20. 18-19). Шлях до Єрусалиму тим само набуває трагічного виміру

Тріумфальне вшестя Ісуса до столиці описано лаконічно, але з великою експресією: «Люди, що йшли перед ним і ззаду, кликали: “Осанна Синові Давида! Благословен той, що йде в ім'я Господне, осанна на висоті!” І коли він увійшов у Єрусалим, заметушилося все місто, питаючи: “Хто це такий?”

Народ же казав: “Це пророк, Ісус із Назарету в Галилеї”» (21. 9–11). Але за євангелістом Ісус передбачає, що ця ситуація короткочасна, бо ж народ насправді спокушений бачити «Месію з мечем», в душі пропаганди zelotів, а Царство Небесне, яке «не від світу цього», його зовсім не приваблює. І, виявляючи абсолютну незалежність від vox populi та справжню причетність до Божественної Волі, роняє з вуст гірку сентенцію, яка симультанно окреслює простір Вічності, руйнуючи ниці виміри людського життя й політичних розрахунків. Це вже не голос Ісуса-людини, звернений до учнів, а владне слово Самого Бога, на любов якого його обрані діти відповідають нерозумінням і злосливістю: «Єрусалиме, Єрусалиме, що вбиваєш пророків і каменуєш посланих до тебе! Скільки разів хотів я зібрати дітей твоїх, як квочка збирає курчат своїх під крила, – але ви не бажали! Ось дім ваш лишиться вам порожній» (23. 37–38). Тим само засвідчується – задовго до теологічних умовиводів Нікейського собору – сутність Ісуса ще й як Божества, якому підвладні час, простір і доля людських спільнот. Саме цей момент є кульмінацією оповіді, бо тут задалегідь визначається перемога розп’ятого Божества у людській плоті над людською ненавистю й самою смертю, що реалізується наприкінці матейового твору як триумф Воскресіння. Це примушує згадати теологічний постулат, згідно з яким анагогічне потрактування виявляє архетипічний («прообразовательный») та есхатологічний сенс тексту [1, с. 29].

Таким чином, Матей, що не мав уявлення про структуру романно-художнього типу, популярну в елліністичному світі, слідуючи самій лише канві реальних подій та логіці власного розуміння особистості й біографії свого Вчителя, створює оповідь, в якій доволі впевнено й вправно будує рух сюжету, в якому таки реалізується надія автора: Єрусалимові судилося через мучеництво, смерть і воскресіння Христа стати Небесним Градом всупереч волі й намірам його засліплених тимчасовими земними інтересами жителів. Це є активною реакцією на аномію, що розхитувала юдейське суспільство тих часів і загрожувала повною деструкцією традиційних ідеалів.

А оскільки не пройшло й ста років, й провіщена Ісусом Назарєянином руйнація Єрусалиму й цілої Стародавньої Юдеї стали історичним фактом, потрактування Матея стало одним з наріжних каменів християнського ставлення до юдейської традиції в цілому.

Література

1. Дронов М., прот. Анагогическое толкование // Православная энциклопедия. Т. 2. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 28–29.
2. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. 413 с.
3. Крист К, История времен римских императоров от Августа до Константина. Т. 2. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. 512 с.
4. Тантлевский И. История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. 402 с.

References

1. Huber L. R. Like a Braide Adorned. Reading Metaphor in John`s Arjcalypse. N.Y. – London : T & Clark international, 2007. 220 p.

«ДОВОЛЬНО ДЛЯ УЧЕНИКА, ЧТОБЫ ОН БЫЛ, КАК УЧИТЕЛЬ ЕГО...» (Мф. 10:25)¹

*(несобственно-прямая речь в Евангелии от Иоанна
и проблема авторства)*

Утренняя Великой Пятницы, являющая собою чтение соответствующих мест из 12-ти Евангелий, начинается Евангелием от Иоанна (гл. 13–17), читаемым, в отличие от других новозаветных фрагментов, весьма долго, до

четверти часа, – русский перевод иоаннова текста составляет 2391 слово. Это пространная речь Иисуса, произнесенная как обращение к ученикам в финале Тайной Вечери и содержащая ряд основополагающих положений христианского учения

Возникает естественный вопрос, а лучше сказать – два вопроса.

Первый: уместна ли была речь столь продлинновенная, хорошо организованная с точки зрения норм риторики, повествующая о не самых простых вещах, в тот момент, когда закрылись двери за избалованным Иудой и собравшиеся поспешили прочь – спастись нужно было неотложно. Учитель и ученики знали, что предавший, бряцая серебряниками в пазухе, побежал доносить властям, где в данный момент можно обнаружить «смутьяна»².

Второй вопрос. Допустим, Иисус, зная, что это его последнее поучение, обращался к ученикам «на ходу». Допустим, что все это, в общем, укладывается в пятнадцать минут. Но, все-таки, какую же необыкновенную память должен был иметь юный Иоанн, чтобы слово-в-слово сохранить в своей голове на протяжении многих десятков лет эту пространную и по содержанию очень непростую речь? Ведь христианское богословие именно на ней не в последнюю очередь и базируется: здесь изложены постулаты о единстве Отца и Сына, о Святом Духе-Утешителе; дан емкий символ Виноградной Лозы и Виноградаря, предрекаются перманентные гонения на христиан, чуждых «веку сему» и проч.

Таким образом, возникает естественное исследовательское стремление разобраться в данной ситуации поглубже, учитывая все pro и contra, которые может предложить культурно-исторический подход, и попытаться сделать выводы если и не окончательные, то максимально объективные.

Люди нашего времени – недоверчивы, особенно ученые. Утверждения типа «Он сказал, что...» давно воспринимаются как безнадежная наивность,

так как мы уже знаем о деформациях, происходящих в сознании реципиента чужого слова, почти все.

Защищающая точность чужого высказывания обильная система ссылок вроде бы демонстрирует, как мы привыкли считать, объективность, что порождает непрекращающиеся экстазы библиографов³.

К тому же протестантская и либерально-католическая «библейская критика» уже успешно выявила в Новом Завете более 9 тысяч мифологизирующих вставок, что с восторгом встречено атеистами. Так что конспирологическая версия о злонамеренности быстро найдет почву в неискушенных умах.

Ведь есть естественные пределы человеческой памяти, особенно же не слишком смолоду тренированной в академических аудиториях. Да и цитируемая здесь пространная речь Иисуса, выпрениая по своему содержанию и стилю и абсолютно невозмутимая по интонации, как бы и вовсе не вписывается в драматическую ситуацию бегства от ареста и явно не может считаться формально подлинной, буквальной передачей сказанного им в Гефсиманскую ночь. К тому же Иоанн изложил услышанный им из уст Христа message на арамейском языке античным *койне*, которым сам он достаточно полно овладел лишь в зрелом возрасте, что также не могло слишком благоприятствовать точности изложения сказанного Учителем по памяти через много лет. В общем, слова евангелиста легко подпадают под сильное сомнение, и тем самым из-под здания христианского вероучения как будто выбивается один из краеугольных камней. Может показаться, что, в лучшем случае, очень уж хотелось автору 4-го Евангелия принять собственные позднейшие размышления за слова самого Христа.

Богословы, впрочем, давно во всем этом отлично разобрались. В частности, популяризаторских религиозных толкований иоаннова Евангелия нынче пруд пруди (например, изданная недавно в Украине объемистая книга Дж. Г. Беллета [1]). Все это в свою очередь опирается на двухтысячелетнюю

«большую теологию», вникать в которую здесь никак не место. Укажу для краткости лишь на два основательно разделенных во времени источника.

Во-первых, это классический византийский теологический текст Феофилакта Болгарского, архиепископа Охридского, в котором подчеркивается крайняя простота происхождения и малоученость Иоанна: «Отец у него был рыболов; сам Иоанн занимался тем же промыслом, каким и отец; он не только не получил греческого и иудейского образования, но и вовсе не был учен, как замечает о нем божественный Лука в Деяниях (Деян. 4:13). Да и отечество его самое бедное и незнатное, как местечко, в котором занимались рыбной ловлею, а не науками. Его произвела на свет Вифсаида. Однако же, смотри, какого Духа получил этот неученый, незнатный, ни в каком отношении незамечательный. Он возгремел о том, чему не учил нас никто из прочих евангелистов» [Ref. 1].

Во-вторых, обратимся к замечательному исследованию искушенного в современных теологических полемиках Уильяма Беркли, который, к слову, разделял в «сюжете Иоанна» двух персонажей: Иоанна-апостола и его ученика Иоанна-пресвитера (последнему он приписывает, к слову, и апостольское послание). Исследователь ставит проблему без обиняков: «Наиболее примечательным моментом являются длинные речи Иисуса, занимающие иногда целые главы, и совершенно отличающиеся от того, как представлен Иисус своими речами в остальных трех Евангелиях. Четвертое Евангелие было написано около 100 г., то есть приблизительно через семьдесят лет после распятия Христа. Можно ли написанное через семьдесят лет считать дословной передачей сказанного Иисусом?» Автор верно заявляет, что о дословности здесь не может быть и речи [4]. В конечном итоге У. Беркли склоняется к мнению о коллективном авторе 4-го Евангелия, ссылаясь на т. н. Мураториев Канон, первый список книг Нового Завета, составленный в 170-м году в Риме, в котором дана следующая справка: «По просьбе своих друзей-учеников и своих епископов, Иоанн, один из учеников, сказал: "Поститесь со мной три дня от сего, и что бы ни открылось каждому

из нас, будь то в пользу моего Евангелия или нет, расскажем это друг другу". В ту же ночь открылось Андрею, что Иоанн должен рассказать все, а ему должны помочь все остальные, которые потом и проверяют все написанное» (цит. по 4). И, заключает У. Беркли, «хотя за четвертым Евангелием стоит авторитет, ум и память апостола Иоанна, оно является произведением не одного человека, а группы» [4].

А вот с этим можно и не согласиться, хотя, безусловно, упомянутое возможное резюме других апостолов сыграло свою роль в формировании текста 4-го Евангелия. Но уж куда более существенной можно считать опору Иоанна на т. н. *λόγια κυριακά* – *изречения Господа*, сборники изречений Иисуса, функционирующие в церковном обиходе еще до написания Евангелий и в самом деле ставшие важнейшим подспорьем для авторов Нового Завета. Однако серьезных оснований принижать роль творческой индивидуальности в этой ситуации нет, тем более, что церковь издавна указала на релятивность любого евангельского благовестования, провозгласив, во-первых, Библию как таковую плодом соавторства Святого Духа и несовершенного, допускающего ошибки, человека; во-вторых, снабдив тексты Евангелий союзом *κατά*, т. е. – *по* <Матфею, Марку и пр.>; ср. црк.-слав. ѿ (от). Т. е., речь идет об истине *в иоанновой версии*.

Грамматически же последняя проповедь Иисуса облекается в форму выделенной М. Бахтиным *несобственно-прямой речи*, к явлению «собеседника» во внутренней речи, т. е. наррации, передающей в данный момент строй сознания не автора, а персонажа. Причём ситуация эта не маркируется на письме и воспринимается как нечто, балансирующее между сферами прямой и косвенной речи: нарратор как бы мыслит и выражается от имени персонажа.

Но наши литературоведы, к сожалению, таким проблемам особого внимания до сих пор не уделяли, ибо у нас наука о литературе сложилась в русле просветительского мышления и склонна изучать преимущественно художественные тексты. Но та же русская классика искони подпитывалась

сакральными источниками, и 4-е Евангелие занимало здесь не последнее место. В частности, характерно относительно недавнее исследование В. В. Дудкина «Достоевский и Евангелие от Иоанна», в котором сделано следующее заявление: «Уже давно утвердилось мнение, что Евангелие от Иоанна – это "русское Евангелие", а православие – это "иоанново христианство"» [2, с. 338]. Не буду вникать, как там насчет «русскости», меня интересует другое: у В. Дудина сакральный и художественный миры все же остаются традиционно разделены, подобны сообщающимся сосудам. Но современная филология, особенно постмодернистского склада, предлагает считать литературой все, написанное буквами (литерами). При таком «металитературном» подходе фактически стирается разница между текстами художественным и риторическим, и сакральное словесное произведение само по себе мыслится как литературное творчество. На Западе, например, издан объемистый том «The Gospel of John As Literature» (*Евангелие от Иоанна как литература*): это 13 эссе, написанных на протяжении XX столетия, в которых иоаннов текст анализируется в разных аспектах, но именно как факт литературы [7]. Существуют там и работы, освещающие культурно-литературный контекст 4-го Евангелия – такова, скажем, книга Дж. Мартина «The Gospel of John in Christian History» (*Евангелие от Иоанна в христианской истории*), в которой произведение апостола рассматривается в аспекте его функционирования в ранней христианской книжности, причем взгляды Иоанна охарактеризованы как «замечательные и величественные» [Ref. 2]. Но все же подобное направление, похоже, нельзя охарактеризовать как ведущее. И, наконец, насколько я могу судить, анализ последней проповеди Иисуса в 4-м Евангелии в ключе бахтинской концепции несобственно-прямой речи до сих пор не предпринимался.

А вот психологи и философы дают возможность подвести под ситуацию очень ощутимую, несмотря на всю кажущуюся эфемерность используемого ими материала, методологическую платформу. Они.

утверждают, что существует феномен отождествления себя с религиозно почитаемым человеком или группой, что являет собой механизм психологической защиты. По Юнгу, наша сознательная личность – Персона – прячет все, что человеку также изначально присуще, но нарушает ее, Персоны, цельность, в поле, называемое Тень, превращаясь тем самым просто в лживую маску. В идентификации себя с Идеальным Другим человек освобождается от *ложного самого себя* и обретает *подлинного себя*. И в самом деле, попирает все нормы человеческого самолюбия такая ситуация: святой VI в., назвавший себя Дионисием Ареопагитом, на самом деле именуется в ученой среде Псевдо-Ареопагитом. Из величайшей скромности он назвал себя именем некоего Дионисия из Деяний апостолов, которого Павел встретил на афинском Ареопаге; ему между тем принадлежат некоторые основополагающие трактаты, излагающие христианское учение: «О Божественных именах», «О небесной иерархии» и пр. Человек говорил от имени Другого, которого мыслил своим подлинным – а не реальным т. е., несовершенным, «случайным» – Я. Вот и Иоанн был не застывшей от самого начала иконой, а человеком, развивающимся на протяжении многих лет. И человеком, при всей своей яркости, о которой речь впереди, весьма «тушующимся»: толкователи давно отметили, что в 4-м Евангелии автор по имени нигде не назван, и обыкновенно объясняют это скромностью автора [3]. Но это нечто большее, чем скромность. Ведь христианство – это отречение от себя прежнего, перемена сознания – *μετάνοια*, или, если использовать формулу Фомы Кемпийского, «подражание Христу», т. е., вырастание до уровня Христа, умножение в себе Христа.

Словом, текст, взятый нами для рассмотрения, весьма интересен именно с литературоведческой точки зрения, если понимать литературоведение как изучение структуры и функционирования любых написанных текстов. Мы исходим из положения, что 4-е Евангелие все же написано, при несомненном учете чужих текстов и чужих мнений, самим

Иоанном, много лет воспроизводившим в памяти слова учителя и при этом непрестанно расширявшим и истолковывающим услышанное в ту ночь.

К тому же есть определенные основания отнестись к вопросу о достоверности воспроизведения слов Иисуса не столь уж безоговорочно критически. Скажем для начала, что память у Иоанна была и в самом деле весьма цепкая. Верно отметил У. Беркли: «как бы ни отличалось Евангелие от Иоанна от остальных Евангелий, это отличие надо объяснять не незнанием, а как раз тем, что у Иоанна было *больше* знаний, или он располагал лучшими источниками, или же лучшей памятью, чем остальные». Более того, Беркли фиксирует, что автор 4-го Евангелия постоянно напоминает о вещах, в синоптических евангелиях отсутствующих: это брак в Кане Галилейской, встреча Христа с самаритянкой, история Лазаря и пр. (впрочем, есть и толкования этих сюжетов как литературной аллегории: так, пять мужей самаритянки – это иносказательно пять правителей Самарии, и пр.). Лапидарно, но детально, воссоздает Иоанн историю своего края; отчетливо воспроизводит топографию давно стертого римлянами с лица земли Иерусалима, в котором пребывал, скорее всего, считанные дни; помнит, что хлеб, фигурирующий в ситуации Нагорной проповеди, был ячменный, и пр. А в сфере бытования сакрального текста вообще встречаются странные феномены. Так, индийские риши помнят наизусть десятки тысяч стихов из «Махабхараты» и «Рамаяны» (правда, стихи запоминаются легче).

Кроме того, нужно учесть, что со времен Филона Александрийского утвердилось мнение, что при переводе священного текста важно не столько сохранение его буквального смысла, сколько его *экзегетическое прочтение*, т. е., выявление скрытого смысла, дискурса. Важными становятся не только сами слова, но и, фигурально говоря, пробелы между ними, подтекст и контекст. Иоанн является в динамике своего роста репрезентантом растущего сопряжения традиций иудейского богословствования и опыта греческого любомудрия.

Очевидно также, что важнейший в подобных исследованиях вопрос о языке оригинала здесь все же уходит в область второстепенных уже хотя бы потому, что записей последней проповеди Иисуса на арамейском языке (или, если угодно, на иврите – сегодня ведутся споры: на арамейском языке или на иврите проповедовал Иисус) – в природе не существует. Мы целиком остаемся в поле духа мыслящего уже по-новому, по-гречески, Иоанна. Но и нужды вникать именно в греческий текст тоже нет. Ведь здесь изучается не лексикон, не синтаксис и не стилистика, а некое смещение центра зрения автора, сознательно дерзнувшего говорить от имени Иисуса, не стесняясь неизбежных деформаций: важнее всего для автора было сохранить и донести до людей смысл сказанного Учителем.

Сказанное только что несколько объясняет, почему Иоанн не слишком боялся возможных неточностей. Ведь последние обнаруживаются обычно именно на письме, при сличении написанных текстов. Иоанн же изначально держался древней восточной традиции устной проповеди: ни строки ведь не написали сами ни Будда, ни Христос; за ними записывали ученики. Вот и Иоанн, согласно Евсевию Кесарийскому, долго проповедовал устно. И лишь после того, как прочие Евангелия были написаны и обнародованы, приступил к написанию собственного варианта, одоблив написанное другими евангелистами как истинное свидетельство.

Но при этом Матфей, а также «младоапостолы» Марк и Лука, видели события, о которых свидетельствовали, по преимуществу в ракурсе земной горизонтали. «Он встал, взял Младенца и Матерь Его и пришел в землю Израилеву. Услышав же, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего, убоился туда идти; но, получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские и, придя, поселился в городе, называемом Назарет...» (Мт. 2:21–23). «Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов. И выходили к нему вся страна Иудейская и Иерусалимляне, и крестились от него все в реке Иордане, исповедуя грехи свои. Иоанн же носил одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на

чреслах своих, и ел акриды и дикий мед» (Мр. 1:4–6). «В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квириния Сириею. И пошли все записываться, каждый в свой город. Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Мариною, обрученною ему женою, которая была беременна» (Лк. 2:1–5).

Иоанн писал уже совершенно по-другому, как бы с точки зрения Учителя, пытаясь говорить его языком и воспроизводя ход его мыслей. И это, похоже, доставляло ему огромное удовольствие, ибо уста глаголют, как известно, от изобилия сердца:

«А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете.

Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь?

Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня.

Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его.

Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас.

Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?

(Ин. 14, 1:17)

Этот словесный массив – лишь малая часть монолога Иисуса, приводимого в иоанновом Евангелии. Более того, из приведенного отрывка явствует, что в текст, формально организованный как монолог, пространно излагающий метафизические представления, не столь уж и доступные неискушенному уму, то и дело вкрапляются элементы диалога, создавая как бы трепещущий, движущийся массив смыслов:

Зная, как тщательно сосредоточились на земных реалиях жизни Иисуса Матфей, Марк и Лука, Иоанн отходит от «репортерского» стиля синоптических Евангелий, найдя нужным провозгласить то, что ускользнуло

от внимания его друзей и единомышленников: богословские положения учения Иисуса, в которых утверждается его Божественность⁴.

Проблема была, как сказал бы вождь мирового пролетариата, архитрудная. Язычников, конечно, обожествление человека не должно было шокировать: те же римские императоры, среди которых встречались сущие чудища вроде Калигулы, с легкостью необыкновенной провозглашали себя богами или, на худой конец, их потомками. Юлий Цезарь любил напоминать, что произошел, согласно семейным преданиям, от самой Венеры. К тому же в позднеантичном обществе был популярен любопытный жанр – ареталогия, повествовавший о деяниях богов, сошедших на землю в человеческом облике. Но в глазах иудея Не-материальное Божество, внеположное земному миру, никак не должно было обрести плоть, а уж, тем более, страдать и умереть на позорном кресте; равно и понятие троичности Бога вообще было абсолютно немислимым, невозможным.

Поэтому провозглашение Иоанном Иисуса в качестве Ипостаси Троицы, Богом-Словом, творящим материю, было ошеломительным, в первую очередь – для самого Иоанна, когда-то хорошо знавшего земного Иисуса как родственника и наставника, но вдруг осознавшего его подлинную природу – какой она ему, Иоанну, представилась. Оттенок этого изумления ощутим в фразе «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати...» (Ин. 1:14).

Ведь Иоанн, особенно любимый Иисусом и возлежащий на трапезах «на груди» Учителя, все же не был тогда готов для восприятия масштаба открывшегося ему духовного пространства. Прильнувший к Иисусу женственный юноша с фрески Леонардо, погруженный в глубокую рефлексию, – это вовсе не евангельский персонаж, а продукт тайных фантазий самого Леонардо. Реальный тогдашний Иоанн, сын Зеведея, владельца рыбацкой лодки на Галилейском море, являлся простым молодым рыбаком из «глубинки», довольно необузданным по темпераменту, – Иисус шутиливо называл его вместе с его братом Иаковом *Воанергес* – сыны

Громы. Что и говорить, юный ученик Иисуса готов был за невесть какую малую провинность сравнять с землей самаритянскую деревню!

Спиритуалистическое, глубоко мистическое восклицание «Слово стало плотью и обитало меж нами!» вырвется из уст уже почти столетнего старца, отфильтровавшего и отшлифовавшего в грекоязычной полемике с эфесскими язычниками исповедание своей веры. Он уже был бесконечно далек от растерянного молодого человека, ловящего краем уха слова Христа в тот драматический момент, когда Учитель и ученики, пытаясь убежать от врагов, балансировали по достаточно отвесному склону Елеонской горы, спускаясь в Гефиманский сад. В «Православной энциклопедии» указывается, что «евангелист Марк упоминает об участии апостолов Петра, Иакова, И<оанна> Б<огослова> и Андрея в беседе Христа на Елеонской горе перед Страстями» [3]. Но нет, тогда все сразу взять в толк было решительно невозможно. Сам Христос накануне моления о чаше, которую лучше бы Отцу пронести мимо него, «по человечеству» своему, несколько пал духом. Но он успел сказать о том, что сокровенный смысл его последнего поучения откроется не вдруг, а со временем: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин.16:4). И вот – Иоанн, в столь форсмажорных обстоятельствах, все же воспринял непростые основы нового учения, в корне противоречащие исконным иудейским представлениям о Боге и Человеке, и через многие десятилетия воспроизвел их, отшлифовав свой текст, сохранивший явственный оттенок изначальной экспрессивности, до уровня максимальной ясности и точности формулировок.

Итак, 4-е Евангелие все же написано самим Иоанном, много лет воспроизводившим в памяти слова учителя и при этом непрестанно расширявшим и истолковывающим услышанное в ту ночь, пусть и в сопоставлении с другими священнописателями. Оно целостно в своей развернутости, в нем нерушима авторская точка зрения, нет и следа «швов» от соединения разных фрагментов. Кроме того, здесь не только развернуто

изложены постулаты христианства, но и запечатлелся процесс превращения диковатого парня из галилейского захолустья в изошренного мыслителя, стоящего на грани слияния двух ойкумен – иудейской и греческой, мыслителя, подарившего человечеству понятие Христа-Логоса и свидетельство троичности Бога.

Примечания

¹ Здесь и далее цитаты из Библии даны по Синодальному переводу.

² К слову, пресловутый поцелуй Иуды должен сегодня многим казаться странным. Но дело в том, что это извечная, принятая и между лицами одного пола, форма приветствия в древней Иудее, сопровождаемая пожеланием мира: ׀לִּפְּי («Шалом!»); греческий эквивалент в Новом Завете – χαίρε, т. е., «Радуйся!»). Поскольку вчера еще с триумфом встреченного в Иерусалиме галилейского проповедника многие почитали за Мессию, враги, замыслившие его уничтожить, остерегались шумного публичного ареста и с радостью приняли предложение Иуды «указать» при случае таким образом на учителя, затерянного в толпе из 70-ти учеников. В эту ночь их задача облегчилась: Христос, таясь от преследователей, взял с собой на трапезу только 12 из 70-ти, но и это могло привести в иерусалимской тесноте к нежелательному нарушению тишины. Словом, удар был задуман, как говорят сегодняшние стратеги, «точечный».

³ Умри, наконец, и вовсе книга как таковая, библиограф без куска хлеба не останется – он будет готов составлять хоть проскрипционные списки для пожарных из знаменитого романа Бредбери. Даже Папа Римский в процессе канонизации святого тщательно цитирует библиографическую справку на несколько строк (см. об этом, например, в дневнике ватиканских будней польского дипломата Т. Бжезы «Бронзовые врата»). Попробуй, искази цитату: тут же тебе припишут злонамеренность. Впрочем, в «эпоху постправды» это вовсе не спасает от разверстых хлябей непрерывной лжи, количество которой впору измерять в парсеках; искусные постмодернисты

научились имитировать какие угодно документы и тут же на них непринужденно ссылаться.

⁴ Лука, грек-врач из Антиохии, вообще взял курс на традиции античной исторической прозы: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то́ бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (Лк. 1:1–4).

Литература

1. Беллетт Дж. Г. Роздуми над Євангелієм від Івана. Л. : Живе слово, 2014. 192 с.

2. Дудкин В. В. Достоевский и Евангелие от Иоанна // Проблемы исторической поэтики. 1998. Петрозаводск : ПетрГУ, 1998. Вып. 5. № 8. С. 7–29.

3. Канон Евангелий // ЕВАНГЕЛИЕ. ЧАСТЬ I // Том XVI - Православная Энциклопедия. Электронный ресурс. Режим доступа: www.pravenc.ru/vol/xvi.html.

4. Комментарии Уильяма Баркли: От Иоанна введение – Библия: Электронный ресурс. Режим доступа: <https://bible.by/barclay/43/0/>.

5. Феофилакт Болгарский, архиепископ Охридский - Азбука веры. Электронный ресурс. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/.

References

1. Martyn J. L. The Gospel of John in Christian History: Essays for Interpreters. New York: Paulist Press, 1978, 156 p.

2. Stibbe M. W. G. The Gospel of John As Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives. Selected and introduced by Mark W.G. Stibbe. New York : E.J. Brill, 1993. 1993. 254 p.

ПСИХОЛОГИЗМ РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, ЕГО РЕЦЕПЦИЯ И ОТТОРЖЕНИЕ

Кажется, что более часто употребляемого термина, чем психологизм, вообще не встретить, и всем ясно, что это такое. Приведем «каноническое», словарное определение: «способ изображения душевной жизни человека в художественном произведении: воссоздание внутренней жизни персонажа, ее динамики, смены душевных состояний, анализ свойств личности героя» [4]. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что тут не так уж все и ясно. В частности, в отечественном литературоведении: «час від часу українські дослідники намагаються «щось» сказати по теорії психологізму, але прикро, що ці розвідки нагадують «лісоруба в пустелі» – потенціал є, але результат роботи фактично зводиться нанівець», да и вообще в Украине понятие психологизма осознано было «на энциклопедическом уровне» лишь в 2007 г. [20] (впрочем, к тому шло: как отмечает сам автор этих слов, еще в 2004 г. появилось исследование психологизма романов И. Франко [10]). Более того, семантическая размытость понятия отмечается во всей сегодняшней постсоветской научной и научно-педагогической литературе [8]; верно также, что психологизм «сегодня превратился в своеобразный гуманитарный миф. С ним все просто – но ничего не ясно»; далее автор справедливо отмечает, что, раз литература – «язык психики», то надо бы объявить психологизм имманентным свойством литературы» [2]. Между тем очевидно, что далеко не всякий литературно-художественный текст психологичен, что психологизм – категория историческая. Ведь и шедевры мировой литературы бывают асихологичны – например, творчество Г. Стайн [15]. Не все ладно и

с методологическим подходом к проблеме. В частности, можно встретить мнение, что надежное основание под изучение психологизма подвела лишь методология психоанализа [см., напр.: 7]. Немало внимания этому уделили и украинские ученые постсоветской поры: Н. Зборовська, Т. Гундорова, С. Павличко, В. Агеева и др. Но, как отмечает та же О. Сичкар, «тут ми маємо справу із проявами спраглої літературознавчої думки, яка була позбавлена синхронного розвитку із європейською науковою думкою, яка свого часу залучила, опрацювала, обґрунтувала принципи і наслідки використання психоаналізу в літературі» [20]. Да, концепция постоянного балансирования «Я» между биологическим «Оно» (бессознательные влечения) и социальным «Сверх-Я» (моральные устои культуры) объясняет в человеке многое. Но разве психологическую жизнь можно свести к этому конфликту? К тому же, психоанализ – не последнее слово науки, и вообще прав И. Бродский: «сексуальная активность является сублимацией творческого, созидательного начала в человеке», а не наоборот [5, 276]. О. Б. Золотухина ставит верную задачу «рассмотреть психологизм в динамике литературного процесса» [8]. Но тут практически все упирается в национально-языковой кордон. Так, на всем советском и постсоветском пространстве внимание исследователей чаще всего сосредотачивается на русском художественном слове XIX–XX вв. (Пушкин, Лермонтов, Л. Толстой, Достоевский, Тургенев, Булгаков, Шолохов, Набоков, Бродский, Пелевин и др.). Ограничиваются этой сферой самые заметные исследователи – А. Б. Есин, О. И. Никифорова, И. В. Страхов и др. [9, 16, 21]; не свободна от такого подхода даже Л. Я. Гинзбург, к тому же связывающая психологизм исключительно с реалистическим характером-персонажем [6, с. 300]. По сути, целиком примыкают сюда и работы цитированных выше белорусских ученых Н. Андреева и О. Золотухиной. Здесь, конечно, есть свои завоевания. Так, важно разграничение дедуктивного и индуктивного типов психологизма в литературе: первый сконцентрирован на видимых результатах переживания, второй строится на анализе «изнутри» [22]; отсюда привычное выделение в

классической русской художественной прозе двух линий психологизации – пушкинско-тургеневской («скрытая психология») и лермонтовской («открытая психология»). Можно встретить и рассуждения о специфике психологизации романтического однозначного характера как воплощения переживания «надмирной борьбы добра и зла» [11], в частности – о специфике лермонтовского психологизма [1]. Но, как бы там ни было, русская классика, при всей своей значительности, и не открыла психологизма как такового, и не поставила здесь точки. О подлинных же истоках психологизма понятие у многих – самое туманное. Иногда, публикация свидетельствует о фатальной имплицитной замкнутости на «русском мире». Даже если она посвящена совершенно другим вопросам. Так, в сегодняшнем уважаемом учебнике по украинской литературе содержится утверждение, будто психологизм начал входить в литературу лишь в эпоху реализма [20]; ну да, понятно: а был ли психологизм до Толстого и Достоевского? Иногда, по наблюдению О. Сичкар, можно столкнуться просто с пересказом российского автора [13]. Чувствуются рефлексии колониального мышления и в стремлении «привязать» психологизацию в творчестве украинского автора к имени известного русского писателя [14]. Впрочем, сегодня украинская литературоведческая мысль стремится охватить ситуацию отечественного изучения психологизма системно, подвести итоги и уяснить перспективы. Таковы статья уже цитированной здесь О. М. Сичкар [20] и созданное ею же учебное пособие [21], в которых отмечается связанность исследователей прежних лет трафаретами советского мышления, а также отсутствие сильной теоретической базы в данной области – исключая так и не нашедшие продолжателей работы Г. Ключека [12]. Поэтому целью данной статьи является анализ глубинных истоков европейского литературного психологизма, которые обыкновенно вовсе остаются вне поля исследовательского внимания. Безусловно, русская классика являет собою замечательные образцы психологизации, в первую очередь – в сфере лирических текстов. Но если учесть, что, здесь, по слову Белинского, «все

убил, все поглотил» роман, в лоне которого в основном и сформировался знаменитый русский психологизм (Толстой и Достоевский), то вспомним, что жанр этот трансплантирован из западноевропейской прозы, и что генезис его – не фольклорное «романское повествование» и не «рыцарский роман», как это часто утверждают, а самосознание индивидуального «я». Роман изначально возникает как «исповедь сына века». Х. Арендт справедливо считает здесь предшественником Сен-Симона с его «Мемуарами»; отмечая, что чувство социальной ответственности сформируется у романистов позже [3]. Но и Сен-Симон имел предшественников, причем весьма давних, о которых говорить не принято – в силу устоявшегося со времен классицизма литературного этикета, табуировавшего все, что было до него, за исключением античности. Психология героя классицистической литературы, как известно, была «картонная» – говорить обо всех этих однозначных характерах и говорящих фамилиях, право, уже скучно. Но в минуту торжества классицизма так не считали, поэтому наследие «варварской» средневековой литературы, опиравшееся на Библию, отвергалось со всей категоричностью: Н. Буало обращать к Библии писателю прямо запрещает. Тем не менее, именно христианская литература впервые открыла ценность внутреннего «я». Ведь для авторов Библии утратило смысл растворение этого личного «я» в собственных, подчас гипотетических, потомках или же в «вечных циклах» природы. Классицизм был лишь первой ласточкой когнитивного диссонанса, порожденного ренессансной реабилитацией античности, для которой круговерть годичных циклов, лавровый венок и собственные дети были сердцевиной аксиологии. А поскольку вся европейская культура строится на этом конфликте антично-языческого наследия и христианства, то отсюда глубина и динамичность европейской, «фаустовской души» (Шпенглер). И стоит взглянуться в ситуацию попристальнее. Персонажи античных авторов статичны и однозначны: Ахилл – только доблестный воин, Одиссей – только хитроумен и пр. Изображение психологии здесь еще скованное, она как бы берется извне: когда у Гомера

Ахилл у которого отбирают Брисеиду, обнажает меч, то его хватает за волосы Афина, богиня мудрости. Герой Гомера живет как на сцене; у него еще не сформировалось ощущение собственного внутреннего мира; причины душевных движений – смутно различаемые боги и демоны. Внутренний мир открылся лишь для писателей поздней античности, развивавшейся в широком контексте азиатских и прочих влияний («Эфиопика» Гелиодора, «Дафнис и Хлоя» Лонга и пр.). Особенно же – в прозе живших уже в пространстве христианской эры Цицерона, Сенеки, Марка Аврелия (и в Новом Завете, и у язычников Цицерона и Сенеки, часто фигурирует вообще доселе неизвестное классической античности понятие «совесть» – см. статью Ярхо [24]). Сравним все это с псалмом Давида, созданным за двести лет до Гомера: «Вот, Ты возлюбил истину в сердце и внутрь меня явил мне мудрость. Окропи меня иссопом, и буду чист; омой меня, и буду белее снега. Дай мне услышать радость и веселие, и возрадуются кости, Тобою сокрушенные. Отврати лице Твое от грехов моих и изгладь все беззакония мои. Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня. Не отвергни меня от лица Твоего и Духа Твоего Святого не отними от меня» (Пс. 50:8–13). У греков личность развивается лишь в позднейшей лирике, где нужно выйти из скорлупы роли (эфеба и пр.) – скажем, влюбиться. Но все равно – эрос тут Темный, вселяющий ужас всем, 7 fnkpmi.at.ua Філологічні науки. 2017. Випуск 45 словно сверкающий молнией Северный ветер фракийский, Душу мне мощно до самого дна колышет Жгучим безумием (Ивик); т. е., и любовь – безликая внешняя сила. У великих драматургов Греции психологический рисунок обретает некоторую динамичность, но любовь тут – настоящий кладень бед («Пандора, или Молотобойцы», «Медей», «Электра», «Ипполит» или комедия Аристофана «Лисистрата»). Похоже, что мифологический Нарцисс, равнодушный к стонам влюбленной в него Эхо, – важнейший архетип древнегреческого коллективного бессознательного. Еще жутче выглядит страсть, доводящая мужчину до самокастрации, у римлянина Катуллы («Аттис»); вообще же тут преобладало

игривое настроение, что не всегда хорошо кончалось: за книгу «Искусство любви» Август ссылает Овидия в дакскую глушь, ибо в глазах императора – это бесстыдная поэтизация разврата. О духовном компоненте любви можно прочесть разве что у Платона, но, во-первых, античные люди в массе своей все же предпочитали, если использовать метафору того же Платона, ездить на «черных конях» души, а не на «белых» (т. е., физического сближения никак не избегали); во-вторых, рассуждения Платона как-то более касались любви мужчины к мальчику, что опять же говорит о глубинном нарциссизме древнегреческого мироощущения. И вообще, платонизм расцветет лишь на рубеже двух эр и даже станет добавочным компонентом общей спиритуализации сознания средневекового христианина, но сказать, что психологизация поздней античной литературы состоялась лишь на почве таких вещей, как платонизм, никак нельзя; он существовал, в общем-то, как вещь в себе, и характерно предположение, что будь Плотин (III в.) знаком с христианством, то оно бы ему понравилось [Ref. 1, 210]. В Библии же любовь мужчины и женщины представлена многообразно. Есть тут и жертвы насилия, и коварные совратительницы. В дидактике Соломона и Сираха женщина не менее опасна, чем в греческой трагедии. Но вот в «Песне песней» (за полтысячелетие до Овидия) чувственное упоение неразделимо с радостью самоотдачи «я» и величайшим доверием: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих! Ибо ласки твои лучше вина. От благовония мастей твоих имя твое – как разлитое миро; поэтому девицы любят тебя» (Песн. П. 1:1–2). «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее – стрелы огненные; она пламень весьма сильный. Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее. Если бы кто давал все богатство дома своего за любовь, то он был бы отвергнут с презрением» (там же, 8:6–7). Что это, если не дыхание подлинного счастья? В пору Средневековья прививка этого черенка к местной рыцарской традиции создала возвышенную лирику любви с культом Прекрасной Дамы и определила

спиритуализированное звучание любовной темы в ренессансной и постренессансной литературе. Классические шедевры любовной лирики без этой ноты в последующем уже немислимы, и, скажем, «Средь шумного бала...» А. К. Толстого, тончайше передающее момент зарождения любви, органически связано сквозь тысячелетия с библейской культурой чувства. Иными словами, Библия, по сути впервые полностью открывает богатство психологического мира «внутреннего человека» – в его любви к Богу и Женщине, в его безысходном страдании в моменты богооставленности, в вопле Давида о нелепо погибшем сыне-изменнике Авессаломе, в стенаниях Иеремии о разрушенном Иерусалиме и пр. Позже идеалом становится безгрешный Христос, подражание которому (Фома Кемпийский) – очень трудный путь, требующий постоянного самосовершенствования, исповедей и постов, непрестанного вставания после падений и преодоления отчаяния. Психология человека здесь невероятно усложняется, так как от «непосредственного» восприятия жизни он отходит, и все для него пронизано рефлексией. Возьмем толщу агиографической литературы, обычно трактуемой как нечто, писанное по «трафарету», – поражает огромное количество людей, стремящихся уже при жизни стяжать Царство Небесное. Отречение от соблазнов, необычайные воля и самообладание придают им черты героики, а трогательные слабости не дают забыть о том, что всякий из них – обычный человек. А «особенный человек» христианской литературы – монах, безбоязненно идущий навстречу самой смерти, но при этом тут обозначены вулкан побеждаемых страстей, трагические конфликты и срывы. В Прологе – византийском сборнике житий VI века – есть удивительная история о святом отшельнике, которому родители малолетней больной девочки доверили чадо в надежде на исцеление. Но в старца вошел бес, он изнасиловал ребенка и убил его, после чего умчался в горы, как дикий зверь, пожираемый чувством собственной низости и богооставленности. Потрясает, однако, то, что он находит в себе силы вернуться к родителям несчастного дитяти и покаяться. Более потрясает, что родители покаяние это

приняли. Еще более потрясает, что Бог простил раскаявшегося, и святость вернулась к нему. Так что «трафаретны» разве что позднейшие, скопированные, восточнославянские жития (и то далеко не все). Берется ли все это в расчет? Вот пример, комментариев не требующий. Увы, забавны что позиция современного российского авторитета в этой области А. Есина, что ее изложение в статье бердянской исследовательницы Н. Пановой: «Культура европейского Средневековья являлась типичной авторитарной культурой, и именно поэтому в литературе этого периода практически нет психологизмов» (выделено нами, С. А.) [17, 313]. Да уж, под авторитарным правлением не до психологизмов, этих, знаете ли, телячьих нежностей... Впрочем, у нас принято бегло упоминать в качестве родоначальника литературного психологизма св. Августина (IV в.), который-де как-то вдруг, «на пустом месте», создал свою знаменитую «Исповедь», а она – через полторы тысячи лет – повлияла на критически относящегося к христианству Руссо; Руссо же повлиял на Льва Толстого и пр. На этом ставится точка. Ведь у нас утвердилась тенденция все, в том числе и психологизм, возводить к антично-языческой основе. И Августин выглядит в этом пространстве каким-то забредшим ниоткуда сиротой. Но ведь в его «Исповеди» весьма подробно рассказывается, как он был в свое время очарован греческой культурой и любил только прекрасное, «дольнюю красоту» физического мира («Исповедь, XII-XIII), как «горела душа» его, когда он пытался понять тайну разрушающего прекрасные земные вещи времени (там же, XXI-X XII), как ему пришлось выбирать между Богом и любовницей и как именно в Боге он нашел мир и объяснение всего. Это – беседа с Богом, пред Всевидящим Оком которого ничто не утаится, чего нет ни у Руссо, ни у Толстого – их исповеди обращены к людям. Ощущением присутствия Всевидящего Ока пронизана вся средневековая христианская словесность, что стало неудобным для человека эры Модерна, вообразившего себя переустраивающим мир титаном. Именно поэтому, начиная со времен классицизма, библейская психологизирующая традиция, оплодотворившая «Исповедь» и всю

литературу христианского Средневековья, замалчивается или же сминается. Б. Рассел заявляет в своей «Истории западной философии», что у Августина достойных предшественников не было. Но, даже с поправкой на то, что институт исповеди функционирует лишь со времен проповеди Христа и явно становится для Августина формообразующим фактором, нельзя говорить, что «Исповедь» возникла вдруг, как Афина из головы Зевса, епископ Гиппонский опирается на богатейший опыт библейского психологизма. Но все это для нас – «темна вода во облацех». Если снова обратиться к пособию А. Андреева, то обнаруживается, что автор справедливо отделяет от психологизма душевное движение и переживание, а также импульс, и связывает психологизм с формированием мировоззрения. Но вдруг – сбой: оказывается, что будто бы «душевное» непременно «перерастает в духовное, сотворенное по законам красоты», и психологизм в конечном итоге объявляется «эстетической структурой персонажа» [2]. Однако если автор и в самом деле опирается на библейское разделение телесных, душевных и духовных людей (1 Кор. 15:44), то перерастание душевного в духовное должно совершаться не в сфере эстетического, а в сфере этического. И, по Библии, духовное не создается человеком, а обретается им в Боге. Эсхатологическое библейское сознание вовсе не очаровано земным: материальный мир, в том числе и брненное тело наше, – временны; жизнь дается один раз – никаких реинкарнаций. С моим «я» умирает все, так что, как говорят соседи-греки, познаем самих себя... И выходит, что прекрасен только Бог – Адонай Цебаот (Саваоф) – Господь мироустройства. Соответственно, прекрасным может быть только движение благодарного мира к Богу – олам (עלוי). (Византийское понятие εἰκόνος – образ (икона) предполагает, что надо воспроизводить не вещи, видимые глазами (мимезис), а отблеск небесного прообраза, архетипа. Это отрицание языческого понимания прекрасного как атрибута одной лишь материи (αἰσθητικός – «чувственно воспринимаемый»). Тут генератор духовной работы – «внутренний человек», а не то, что его окружает. Для постренессансного

европейца все это чем далее, тем менее интересно. В век Сен-Симона и Руссо деисты и атеисты объявляют, что Бог то ли оставил этот мир, то ли Его, Бога, и вовсе никогда не было, и что человек живет для того, чтобы этот мир покорять, совершенствовать и наслаждаться им. Sacrum сначала пробуют заменить Прекрасным (Баумгартен), понятие эстетического теснит этические критерии. Даже Кант видит специфику искусства лишь в блестящей внешней форме. Чувственный блеск вещей, гипнотизирует и массовое сознание, и интеллектуалов. Наступает эпоха тотальной очарованности гламурными переливами материи; она выступает как замена понятия «Бог» – и в науке, и в художественном творчестве, и в массовом сознании. Особенному унижению подвергается христианская этика – ведь ясно, что если Бога нет, то все позволено. В эпоху Модерна постепенно возобладали дух протеста и отрицания, циничный скепсис, эрос без границ, опозитизировались убийство и садизм, оккультные полеты в темную даль диаволического и еще много того, что высвободилось из недр де-христианизированной человеческой души. При этом Модерн, утрируя августиново представление о первородном грехе, конструирует, вопреки очевидному, концепцию извечной «низменности» человеческой природы [18, 54]. В литературе образовывается обширное поле для произрастания «цветов зла». Характерно, что утрачивает ауру духовности любовь – с Наны Золя осыпалась «психологическая шелуха», она – всепожирающая богиня исступленной плоти. И разве только одна Нана – литература XVIII–XXI веков местами напоминает энциклопедию порока. Вспомним «Сто дней Содома» де Сада – книга не для слабонервных. Можно сказать, что Толстой и Достоевский среди этого потока выглядят как две огромных скалы, окруженные шипящими и пенящимися водами... Дегуманизация и депсихологизация – два громких лозунга эпохи позднего Модерна, когда В. Маяковский «припечатывает» классику колоритным словом психоложство. Это привело к катастрофическому духовному оскудению литературы, которая сегодня превратилась в бездумное ироническое складывание постмодернистских коллажей или деградировала в

массовой культуре до уровня комикса. Перед нами – закономерные итоги «эмансипирующей» секуляризации, которая стала визитной карточкой европейской культуры Нового времени. И удручает, что постсоветская наука в своем игнорировании подлинных истоков психологизма все еще уподобляется науке советской, которая была в этом вопросе несколько подобна собаке, кусающей себя за хвост. Соответственно и в наших гуманитарных вузах упорно наследуются просветительно-классицистические заблуждения, благодаря которым Библия и средневековая литература во всей ее полноте в учебных программах блистательно отсутствуют – зато здесь, параллельно дискотеке, зачем-то, с величайшей серьезностью, изучаются любовные похождения Зевса. Но это уже предмет отдельного разговора.

Література

1. Абрамович С. Д. Магический круг романтического характера в лермонтовском «Демоне» // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Філологія». 2014. № 8. С. 50–54.
2. Андреев А. Основы теории литературно-художественного творчества. Учебное пособие для студентов филол. факультетов. Электронный ресурс. Режим доступа: elib.bsu.by/handle/123456789/15609.
3. Арендт Х. Між минулим і майбутнім: [пер. з англ.]. К. : Дух і літера, 2002. 321 с.
4. Белокурова С. П. Словарь литературоведческих терминов. СПб : Паритет, 2006. 320 с.
5. Волков С. Диалоги с Иосифом Бродским. Литературные интервью / Соломон Волков // Диалоги с Иосифом Бродским. М. : Независимая Газета, 1998. 328 с.
6. Гинзбург Л. Я. О психологической прозе // Новое собрание. М. : Захаров, 1999. 463 с.

7. Дедюлина М. А., Панченко Е. В. Прикладная этика: учебное пособие. – Электронный ресурс. – Режим доступа: window.edu.ru/catalog/pdf2txt/426/69426/44127?p_page=2.
8. Золотухина О. Б. Психологизм в литературе. Электронная Библиотека ГРГУ им. Янки Купалы. Электронный ресурс. Режим доступа: www.elib.grsu.by/katalog/137661-256675.pdf.
9. Есин А. Б. Психологизм русской классической литературы. М. : Просвещение, 1988. 174 с.
10. Каневська Л. В. Психологізм романів Івана Франка середини 80-х – 90-х років : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Історія літератури». К., 2004. 22 с.
11. Карельский А. В. От героя к человеку (развитие реалистического психологизма в европейском романе 30–60-х годов XIX в.) // Вопросы лит. – 1983. № 9. С. 81–122.
12. Клочек Г. Д. Поетика і психологія. К. : Знання, 1990. 48 с.
13. Мацапура В. І. Літературний психологізм та його роль у художньому творі. Основні форми і прийоми // Всесвітня література та культура в навчальних закладах України. 2000. № 1. С. 41–43.
14. Мацевко Л. В. В. Винниченко та І. Бунін : еволюція психологізму в малій прозі : автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.01.06 «Теорія літератури». Л., 2000. 25 с.
15. Морженкова Н. В. Авангардистская антропология Гертруды Стайн // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2011. № 3 (93). С. 51–57.
16. Никифорова О. И. Исследования по психологии художественного творчества. М. : Изд-во МГУ, 1972. 155 с
17. Панова Н. Ю. Психологизм художественной литературы как отражение внутреннего мира человека (теоретический аспект) // Актуальні проблеми слов'янської філології. 2011. Випуск XXIV. Частина 2. С. 312–320.

18. Пигалев А. Н. Деконструкция денег и постмодернистская концепция человека // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 50–60.
19. Семенюк Г. та ін. Українська література: підручник для 10 класу. К. : Освіта, 2010. 352 с.
20. Січкарь О. М. Форми, прийоми та засоби втілення психологізмів українській літературі (спроба системного аналізу) // Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка. № 4 (191), 2010. С. 35–43.
21. Січкарь О. М. Психологізм в українській літературі. Навчально-методичний посібник для студентів філологічного факультету. Запоріжжя : Запорізький національний університет, 2010. 98 с.
22. Страхов И. В. Психологический анализ в литературном творчестве. Пособ. для студ. В 2 ч. Саратов : Изд-во СГУ, 1973. Ч. 1. 57 с.
23. Федоров А. В. Введение в литературоведение. Учебник для вузов. М. : Оникс, 2007 (раздел «Романтический психологизм»).
24. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? // Античность и современность. М. : Изд-во АН СССР, 1972. С. 251–263.

References

1. Armstrong A. N. Plotinus / A. N. Armstrong // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 1967. 712 pp.

«СЛОВО ПРО ЗАКОН ТА БЛАГОДАТЬ...» МИТР. ІЛАРІОНА ЯК ПАМ'ЯТКА ПРОТОПУБЛІЦИСТИКИ

Для нас звичний погляд на виникнення протожурналістики виключно в лоні світського політично-побутового риторичного слова – античної словесності (Acta Romana, Цицерон тощо) або як розвиток феномену венеціанської gazzetta XVI ст. (рукописні куранти, що інформували про свіжі новини чи просто передавали плітки). Та не менш потужним джерелом

протожурналістики була й християнська гомілетика, що досягла свого акмі в релігійно-політичній полеміці Реформації та Контрреформації (проповідь, релігійні дискусії та політичні трактати). Утім, відповідно до думки К. Леві-Стросса, котрий стверджує, що всяка соціальна установа ґрунтується на «несвідомій структурі» (тобто архаїчному дологічному мисленні) [7, с. 28], всяке релігійно-соціальне спілкування та відповідну (принаймні писемну) пропаганду вже починаючи з кам'яного віку можна трактувати як протожурналістику. Особливо це стосується усе ще часто невинувато ігнорованого нами Середньовіччя.

В «язичницьку» епоху свідомість людей відбивала розгубленість перед силами природи й виливалася у різні форми політеїзму, і навіть найвидатніші громадські діячі на зразок Александра Македонського чи Юлія Цезаря знаходили за потрібне оголошувати себе синами богів; це було сильним засобом впливу на маси. Та елітарні духовні вчення культивувалися тоді виключно серед «посвячених», зазвичай жерців, і виливалися вони в езотеричні міфопоетичні форми, де дійсність була лише матеріалом для фантазії та розумування. Середньовіччя ж, принаймні християнське та ісламське, що склалося на унікальному ґрунті старозавітного юдаїзму, вже активно пропагувало ідею Єдиного Бога в масовому жанрі релігійної проповіді, зверненої до людей всіх верств і станів. Зокрема у християнстві від катакомбних часів, коли пресвітери в таємних зібраннях пояснювали зміст створеного в далекій і малознаній Юдеї Писання, яке ґрунтувалося не стільки на міфологізації, скільки на історичному переданні, склалася ціла наука про те, як будувати проповідь, – *гомілетика* [див. більш докладно, напр.: 1, с. 120–172]. В основі проповіді лежить пояснення істин св. Письма, місіонерство, й тут значне місце займає доведення істин релігії на живих прикладах з оточуючого життя – скажімо, притча про блудного сина може начебто повторюватися безліч разів у різних місцевостях і в різні епохи, бо фіксує у своїй символіці не лише вічну колізію повернення заблудлої душі до Бога, а ще й доволі типову життєву ситуацію. Сила переконання проповіді

й полягала зазвичай у насиченні живими й актуальними прикладами з життя, що було водночас моральною оцінкою стану речей, *пропагандою* євангельського погляду (характерно, що саме слово «пропаганда» виникло в середовищі християнських теологів). При цьому церковна комунікація від початку була *гомлією*, бесідою (грецьк.), тобто *полілогом*, і включала питання й відповіді; з часом, у зв'язку з необхідністю повчати силу усе нових і нових анальфabetів і формуванням манери викладати догматично й безапеляційно, тут починає домінувати одна зі сторін комунікації, а саме душпастир. Аде все одно проповідь залишається комунікацією, спілкуванням, в якому животрепетний момент – це виховання, напучення, тобто – активний вплив на сучасника, і чим більше вона пов'язана з живим життям, тим більший її успіх. Християнству, ціною величезних, часом трагічних зусиль, таки вдалося змінити світ на краще – принаймні людські жертви сьогодні приносяться вже не в рамках релігійного культу.

Тому метою нашої рзвідки є висвітлення християнської проповіді як не менш безперечного феномену протожурналістики, ніж промови античних ораторів або венеціанська *gazzetta* XVI ст. Адже тоді церковна кафедра була, по суті, єдиною трибуною, з якої можна було звернутися до маси людей, причому, в принципі, не до частини народу – війська, містян, селян тощо, а, умовно кажучи, до суспільства в цілому, особливо, якщо взяти до уваги, що, за візантійською традицією, найбільш значні проповіді записувалися й переписувалися для розповсюдження. За приклад ми візьмемо такий шедевр давньоукраїнської літератури, як «Слово про закон та благодать...» Іларіона, першого русича на київському митрополичому престолі (XI ст.), хоча й невдовзі зміщеного через низку канонічно-політичних моментів.

Іларіонове «Слово...» часто аналізувалося, але переважно давно, й на теренах України зовсім нечасто. У XIX ст. його вивчали зазвичай з історичної та з літературознавчої точок зору (Л. Мюлер, С. Шевирьов, С. Соловійов, М. Захарченко, Ф. Калугін, І. Токмаков). У теологічному ракурсі тоді про «Слово...» згадували деякі князі церкви – Філарет (Гумілевський),

Макарій (Булгаков) та Платон (Левшин); як про гомілета про Іларіона писав київський клірик М. Посторжинський. У 2-й пол. XIX – поч. XX ст. формується цікавість до церковно-політичного ракурсу пам'ятки (Є. Голубинський, І. Жданов, В. Касаткін, М. Нікольський, М. Петровський, М. Присьолков, В. Вальденберг). У радянські та пострадянські часи історико-текстологічний аналіз твору здійснювали Д. Ліхачов, А. Ужанков, А. Юрченко, М. Розов; політичний аспект його розглядали Я. Щапов та Н. Золотухіна; спостерігалася й цікавість до його візантійського контексту (А. Поппе, К. Акентьєв, Г. Подскальський) та «антивізантійського» присмаку, визначеного політичними обставинами (А. Молдован та В. Мільков; останній навіть вбачав тут якусь поблажливість до поганства); знайшов за потрібне акцентувати антиюдейську спрямованість твору московський філософ А. Гулига; естетичну концепцію твору проаналізував К. Шохін; інтегральний характер має стаття А. Турілова в «Православній енциклопедії». На жаль, сучасна українська наукова думка обмежилася, по суті, лише кількома мовознавчими екскурсами (В. Німчук, С. Єрмоленко й ін.), науково-методичними курсами історії української літератури (П. Білоус та ін.) та невеликою статтею у розрахованій на юнацтво книги «Українські письменники» (К., 2013). При цьому, хоча велика кількість вчених охоче акцентували саме злободенність «Слова...», його насиченість живим політичним змістом, увага тут переважно зосереджувалися на питаннях датування й відбитого у творі історичного моменту, взаємин світської та церковної влади, особливостях мови тощо. Як протожурналістику «Слово...» не трактував ніхто. Звичайно, в силу очевидності ситуації можна було б обмежитися простим твердженням: *перед нами безумовно, попередник майбутньої публіцистики!* Але усе ж таки дана концепція потребує достатньо розгорнутої системи конкретних доказів.

Пошук таких доказів і становить мету цієї розвідки. Проте тут є певна складність. Адже, відповідно до основного принципу гомілетики, проповідь має бути присвячена виключно витлумаченню того уривка з Святого Письма

(у східному обряді – виключно Нового Завіту), який нині, даного дня, публічно читається в церкві і є центральним моментом Літургії Слова. Писання має абсолютну, догматичну вагу, його не можна трактувати врозрід з доктринами Церкви, припускатися суб'єктивних, шокуючих або кон'юнктурних витлумачень, що, певною мірою, ставить межі літературній особистості проповідника.

Але ми звикли до того, що сучасна публіцистика за природою своєю покликана вирішувати якраз актуальні проблеми й відіграє важливу політичну та ідеологічну роль у синхронічному зрізі буття даного суспільства – *тут і тепер*. Ця гостра актуальність публіцистичного твору зумовлює його виразну суб'єктивність, а купно з сумою сприйняття реципієнтами, сумарно – плюралізм суспільної думки, що гомілетові як апологету абсолютної істини усе ж таки не личить. Світська публіцистика сьогодні, в дусі вчення Макіавелі, може пропагувати різні ідеали – скажімо, ліберальний, феміністичний, фашистський, комуністичний тощо; проповідь же базується на абсолютизації християнської моралі, яка не може мати релятивного характеру. Саме тут Христос, як відомо, й розходився з сучасними йому юдейськими книжниками, що вже тоді, провіщаючи шлях майбутніх талмудистів, шукали шляхів до суб'єктивного тлумачення Писання («Яка заповідь найбільша в Законі?»; Мт. 22:26).

Цілком точно зазначено: «На той час <у Середньовіччі, С. А.> більшість літературних жанрів обслуговувала потреби церкви і християнського віровчення, тому важливе місце у системі жанрів зайняла проповідь, яка була формою релігійної пропаганди, засобом християнського виховання, водночас письмово зафіксованим літературним твором» [3, с. 14]. Тобто, проповіді від початку, за самим вже її жанровим завданням, личить усе ж таки ще й певна *публіцистичність*. Зазначимо, що жанр «слова» у київську пору трактувався дуже широко, *словом* іменували всяку публічно виголошену промову – від виступу князя перед воїнами до оголошення в церкві зарученими закоханої пари. Писемний жанр «слова» не мав чітко

виражених кордонів змісту й форми – доволі згадати «Слово про полк Ігорів»¹. Публіцистичність проникає всюди – в літописи, в життя, в художні твори й навіть у проповіді. Але проповідь усе ж таки не можна розглядати виключно в річищі просвітницької думки, як просто різновид «риторики взагалі», – на відміну від ораторства політичного, юридичного академічного чи побутового, вона спрямована бути наче компасом, який вказує мандрівникові напрям не на орієнтири сьогодення, а до Вічності; тут панує погляд *sub specie aeternatis*, і публіцистичний момент не мусить домінувати. Недаремно «церква у своїх канонах надає право літургійної п<роповіді>. тільки особам, що мають благодать священства, й притому тільки єпископам і пресвітерам» [2, с. 161]. Публіцистика ж, ця вершинна точка журналістики як такої, ціхується, навпаки, жагучою цікавістю до актуальних проблем сьогодення й відзначається активною, наступальною позицією. Вона надихається філіацією ідей в сучасному суспільстві, відверто бере той чи інший бік у змаганні суспільно-значущих думок. Усе це чуже справжньому апологетові християнства, який має стояти над особистими й громадськими пристрастями й не потрапляти у полон до спокус «віку цього». Характерна назва, що її дав своїй літописній книзі другий великий киянин епохи, преп. Нестор: «Повість тимчасових літ»². Водночас, звичайно, немає особливих підстав й ідеалізувати авторів-монахів тих минулих літ, які, безумовно, звеличували «наджиттєвий» ідеал обоженої людини, але нерідко й щедро віддавали данину злободенності й публіцистичності. Доволі згадати класика церковної риторики св. Івана Золотоустого, який був висланий з Константинополя за надмірне, як вважали в сім'ї імператора, втручання в політичне й повсяденне життя столиці. Іншими словами, в жанрі проповіді від початку закладено певну конфліктність, й цікаво, як вирішує цю проблему Іларіон³.

Митрополит, як переважно вважають, виголосив проповідь у Софійському соборі Києва, й вона стала панегіриком Ярославу Мудрому та його батькові князю Володимирі Святому. Але де, по-перше, певність, що

усно виголошений у церкві текст достеменно збігається з текстом записаним? У казусі Івана Золотоустого спостерігався феномен імпровізації: за святителем, чий літературний геній одразу усвідомили сучасники, записували скорописці, й грандіозний комплекс його літературної спадщини створений в основному саме в такий спосіб. Проте немає свідoctв, що так само імпровізував Іларіон, нехай, безумовно, й надзвичайно талановитий письменник⁴. Мені здається, що «Слово...» мало в своєму усному варіанті значно менший обсяг, і його злободенні світсько-публіцистичні моменти подавалися більш стисло, хоча були, очевидно, присутні від самого початку. Розрослися ж вони, можна гадати, при записі, в результаті чого проповідь перестала бути власне проповіддю й набула виразного політичного, агітаційно-пропагандистського характеру, перетворившись на справжню літературну пам'ятку складного змісту.

Утім автор достеменно витримує гомілетичний канон, почавши свій виступ з молитви, в якій, однак, окреслює й приховану напружену психологічну колізію ситуації: адже нарід руський полишив свої споконвічні вірування й прийняв віру, створену чужинцями. Якщо й сьогодні зустрічаються люди, які гніваються, що їх «вимушують поклонятися єврейському Богові», то що вже говорити про часи, коли живі були й ті, котрі недавно приносили жертви Перунові й Велесу. Отож Іларіон розпочинає з пояснення, чому саме віра в Єдиного вища за поклоніння язичницьким богам минувшини:

Господи, благослови, отче <...> Благословенъ Господь Богъ Израилевъ, Богъ христіанескъ, яко посети и сътвори избавление людемъ своимъ, яко не презре до конца твари своєа идольскимъ мракомъ одержиме быти и бесовьскимъ служеваниємъ гыбнѣти.

Характерно, що Іларіон наполегливо акцентує від самого початку: **Богъ Израилевъ і Богъ христіанескъ** – одне й те ж само. Нагадаю, що «єврейське питання» у стародавньому Києві вже існувало, й стояло достатньо гостро⁵. Поруч з київськими землями був розташований замирений

Святославом Хазарський каганат, тюркське населення якого, перебуваючи під впливом юдейської та юдаїзованої тюркської верхівки, сповідало юдаїзм; Київ тут мислився як важливий географіко-економічний центр тяжіння – більше того, аж по сьогодні в ізраїльській науковій думці існує версія, буцімто місто засноване юдейськими мандрівними торговцями. За відомою легендою, євреї схилили Володимира до прийняття юдаїзму (Іпатіївський літопис, 986 р.). Євреї були помітні у давньому Києві; характерно, що у російській билині київського циклу на бенкеті князівської дружини звучать солодкозвучні «песни єврейскія», а на півночі Київської Русі, у Новгороді, виникає билина про купця Садка; ім'я це виводять з гебр. צדק <цадок>– «праведник».

Це були вільні люди, основним заняттям яких була транзитна торгівля, вигідна для князів; зустрічалися ремісники-ювеліри, дехто займався лихварством. Обмежень на їхнє пересування містом не було, але вони воліли проживати купно (район Подолу, відомий колись як «Козари» та район «Жидове»; «Жидівські ворота» тощо). Невдовзі, по смерті Святополка Ізяславовича, що мав свій прибуток з юдеїв-лихварів, у Києві навіть спалахне єврейський погром (1113).

Релігія євреїв також займала не останнє місце у світогляді тодішнього киянина: сам св. Феодосій Печерський, як про це розповідає його «Житіє», дискутував з євреями про віру. А оскільки юдаїзм хронологічно передувє християнству й останнє, власне, народилося в його лоні, то факт невизнання євреями Христа за того Месію, про якого віщували старозавітні пророки, вносив немало сум'яттю у свідомість вчорашніх язичників.

Тому Іларіонові треба пояснити киянам, чому оце вони сповідають «віру зайд», але при цьому він мусив наполегливо проводити тверду демаркаційну лінію між старозавітною релігією й тим, що теологи нині називають нео-юдаїзмом – єврейськими віруваннями після розмежування з християнством, зверненням уже до всіх народів світу. Засновуючись на посланнях ап. Павла (Гал. 3:19, Рим. 8:3; Євр. 7:18–19), автор «Слова...»

акцентує, що Закон було дано, аби обгнуздати їхню гріховність, нащадкам Авраама, які виділилися з язичницького світу, але підпадали під вплив язичників і повторювали їхні злочини.

Нъ оправде прежде племя Авраамле скрижальми и закономъ, послежде же сыномъ своимъ вся языки спасе Евангелиемъ и крещениемъ, въводя е въ обновленне пакывытиа, въ жизнь вечную <...> Кто бо великъ, яко Богъ нашъ. Тъ единъ творяи чудеса, положи законъ на проуготованне истине и благодети, да въ немъ обыкнетъ человеческо естество, от многобожества идольскааго ўкланяяся, въ единого Бога веровати, да яко съсудъ скверненъ человечество, помовенъ водою, закономъ и обрезаниемъ, приметъ млеко благодети и крещенна.

То ж чому чому юдейська релігія морально вища за відкинуте киянами язичництво? «Слово...» активно роз'яснює, що вона вводить поняття *життя за Законом*. Потреба в юридичній регуляції життя суспільства була злободенною й для Києва: у 1072 році буде створена «Руська правда» Ярослава Мудрого, якого так підносить «Слово...». Можна навіть припустити, що саме Іларіонове «Слово...», написане десь за чверть століття до цього кодексу, було певним імпульсом до його створення. Проте тут є й суттєва відмінність, бо саме поняття Закону в Іларіона ускладнюється. Адже майбутня «Руська правда» – це перелік типових злочинів і відповідних покарань, вона усталить правові основи у сфері *jus*, світського життя, не а *fas*, права божественного. «Суд богів» знали й слов'ни-язичники, й він нічим не відрізнявся від римської й взагалі всякої язичницької ордалії в рамках звичаєвого права на кшталт випробування водою чи вогнем. «Слово...» ж Іларіона підносить не страх покарання як фізичної кари й болю, а *страх зійти з шляхів Божих, вчинити зло*. На погляд Іларіона, юдеї пройшли цей етап Закону, і в тому їхня історична місія. Але нині того замало: юдейський Закон забезпечував лише справедливість і був лише першим етапом Богопізнання. У християнстві ж міститься дещо більше, ніж Закон:

Законъ бо предътеча бе и слуга благодети и истине, истина же и благодеть слуга бѹдѹщемѹ веку, жизни нетленнен. Яко законъ привождаше възаконенныа къ благодетьномуу крещению, крещенне же сыны своа препѹщаеть на вечную жизнь.

Моисеє бо и пророци о Христове пришествии поведааху, Христос же и апостоли его о възскрєсении и о будущимъ вєце.

Водночас Іларіон, наслідуючи Христові, котрий закликав відкинути багатослов'я в душі язичників (Мт. 6:7), не хоче бути ані багатослівним, ані марнославним, і це зайвий раз підтверджує, що вельми розгорнутий писаний текст «Слова...», який ми нині маємо перед собою, виник вже після виголошеної у соборі усної проповіді. Автор заперечує необхідність широкого цитування й посилань на авторитети, що потрактовується ним нищівно: *то излиха єсть и на тѣщєславие сѣкланяяся*. Разом з тим, він спрямовує своє слово не до невігласів, а до прихожан Софії, еліти, до людей освічених, причому освічених у новому, християнському сенсі слова, але вони усе ще можуть впасти у спокусу похитнутися у вірі, скажімо – озиратися назад, у язичництво, чи прислухатися до доктрини юдаїзму. Важливо також підкреслити: Іларіон, вважаючи, що істину осягти може лише вільна людина, трактував цю тезу не в гуманістично-просвітницькому ключі, як це трактував М. Гудзій [4], не намагався «блиснути розумом», а смиренно наслідував Христа, який обіцяв своїм послідовникам: *істина зробить вас вільними!* (Ін. 8:33).

Ни кѣ неведущимъ бо пишемъ, нѣ прєнзилиха насыштѣшемъ сладости книжныа, не кѣ врагомъ Божиємъ иновернымъ, нѣ самемъ сыномъ его, не кѣ страннымъ, нѣ кѣ наследникомъ небєснаго царьства. Но о законе, Моисеемъ данеемъ и о благодєти и истинє, Христосомъ бывшини, повесть си єсть, и что үспє законъ, что ли благодєть.

Тим не менш, автор, з пафосом природженого просвітника, не може утриматися від викладу кардинальних основ тодішньої науки й охоче богословствує. Адресуючись до отих «вільних», Іларіон блискуче обіграє біблійну дихотомію «невільна Агар та вільна Сарра», підкреслюючи тим, що вивільнення від мороку язичницького багатобожжя, свобода духу і є основним аргументом на користь нової віри, котра, втім, пройшла у своєму розвитку два етапи:

Прежде законъ, ти по томъ благодеть, прежде стень, ти по томъ истина. Образъ же закону и благодети Агаръ и Сарра, работнаа Агаръ и свободнаа Сарра, работнаа прежде, ти потомъ свободнаа, да разумееть, иже чететь! Яко Авраамъ убо от ѹности своен Сарру име жену си, свободнѹю, а не рабѹ, и Богъ убо прежде векъ изволи и ѹмысли сына своего въ миръ послати и темъ благодети явитися <...> Роди же Агаръ раба от Авраама, раба ровичиштъ <...> Изнесе же и Моисен от Синанскыя горы законъ, а не благодеть, стень, а не истину <...> Тогда убо отключи Богъ ложесна Саррина, и, заченьши, роди Исаака, свободнаа свободнааго. И присетившѹ Богѹ человечьска естѣства, явишася уже безвестнаа и ѹтаенаа и родися благодеть, истина, а не законъ, сынъ, а не рабъ.

З сотеріологічного погляду, Благодать, породжена любов'ю, надійно рятує у Вічності, в той час, коли старозавітний Закон вимагає не любові до Бога, а просто справедливості.

Єгда бє Христос на земли, и еще не ѹ ся благодеть ѹкрепила бяше, нѹ дояшеся, и еще за 30 летъ, въ ня же Христось таяшеся. Єгда же уже отдонся и ѹкрепе и явися благодеть Божиа всемъ человекомъ въ Иорданьстен реце, сътвори Богъ гоститвѹ и пиръ великъ тельцемъ ѹпитеныим от века, възлюбленнымъ Сыномъ своимъ Исѹсом Христомъ, съзвавъ на єдино веселіе небесныа и земныа, съвокупивъ въ єдино ангелы и человеки.

Водночас Іларіон, щоби підкреслити значущість юдейського первеня в становленні християнства, й, разом з тим, додатково акцентувати відмінність між юдеями та християнами, вдається до історичного екскурсу:

По възнесенни же Господа Исѹса, ѹченикомъ же и инемъ веровавшинимъ уже въ Христа сѹщемъ въ Иерѹсалиме, и обонимъ съмесъ сѹщемъ, иѹдеомъ же и християномъ, и крещение благодатьное обидимо бяше от обрезанна законнааго, и не принимаше въ Иеросалиме християнскаа церкви еписѹпа необрезана, понеже, старенше творящєся, сѹщєи отъ обрезаннаа насиловаахѹ на хрестияныа, рабичишти на сыны свободныа, и бываахѹ между ими многы распре и которы. Видивши же свободнаа благодеть чада своа хрестияныи обидимы от иѹдеи, сыновъ работнааго закона, възъпи къ Богѹ: Отжени иѹденство и съ закономъ расточи по странамъ, коє во причастіє стєню съ истиною, иѹденствѹ съ хрестиянствомъ.

Утім, розуміючи, що цей книжний стиль може втомити слухачів, оратор вправно запозичує і з художнього слова. Подібно, що цей яскравий космогонічний образ узято з рідного руського фольклору:

Отиде бо светъ луны, солнцю вѣснѣвшу, тако и законъ, благодети явльшися, и студеньство нощное погыбе, солнечней теплоте землю съгревши. И уже не гърздится въ законѣ челоуечество, нѣ въ благодети пространо ходить.

Иудеи бо при свешти законней делааху свое оправдание, християни же при благодетннем солнци свое спасение зиждють. Яко иуденство стенемъ и закономъ оправдаашеся, а не спасаашеся, хръстияни же истинною и благодатию не оправдаются, нѣ спасаются.

Водночас Іларіон, не втрачаючи ані висоти теологічної ноти, ані важливої історико-наукової ретроспективи, встигаючи й наситити естетичне почуття слухачів, вправно й талановито вирішує ще й кілька гостроактуальних політичних завдань. Що ж це за завдання?

Дослідники попередніх часів, переважно російські, як, утім, зазвичай, і радянські, вбачали основний нерв твору у політичному звеличенні Володимира й Ярослава, яким і справді віддається щира шана. З цим можна погодитись за умови, що усе-таки «Слово...» писалось насамперед не для звеличення земної влади, а для вказання шляху до Небесного Царства. Тим не менш, політичний момент справді грає тут дуже вагому роль. Та тут є свій нюанс: ще живий Ярослав не занадто мав нужду в похвалах, а ось з «великим каганом нашим» Володимиром існувала певна проблема. Справа в тому, що, як свідчать автори XI ст., тоді Хрестителя Русі, ще не канонізували – за браком свідоцтв про створені ним чудеса та при супротиві Константинополя, для якого схильність новонавернених слов'ян віншувати святістю не стільки людей, що присвятили себе чернечому подвигу, скільки своїх світських князів, була незвична й неприємна [8]. Проповідь Іларіона була, таким чином, ще й активною спробою київського громадянина зрушити з місця питання про канонізацію Володимира.

Другий злободенний момент «Слова...» найчастіше замовчується з міркувань політкоректності. Це спроба пояснити киянам і взагалі русичам, що, з одного боку, як твердить Писання, «порятунок від юдеїв» (Ін. 4;22), але водночас сучасні проповідникові євреї, ставлення до яких у суспільстві було усе ж таки достатньо підозріле й відчужене, – не християни, й не мають благодаті спасіння. Тим проповідник хоче огородити молоде руське

християнство від підозрінь, як сказали б сьогодні, в «зраді національних інтересів», але при цьому прагне й звернути увагу співвітчизників на потребу усвідомлення його вселенського характеру. Не варто, звичайно, вбачати тут антисемітизму в сучасному розумінні – це т. зв. «церковний антисемітизм», Немає тут і особливої прикипілості автора до рідного національного ґрунту, зокрема немає й ніяк не може бути симпатій до язичництва, що б там ні мудрували на цей рахунок деякі радянські вчені, торуючи шлях нинішнім «рідновірам». Іларіон радіє не через те, що русичі «вищі від юдеїв», він сповнений ентузіазму з приводу того, що його рідний народ вже вийшов з «п'їтьми язичницької» й прилучився до вселенської християнської спільноти, одразу отримавши те, чого юдеї, колись обрані Богом, так і не досягли:

Въ иудеихъ бо оправдание, въ християннихъ же спасение. Яко оправдание въ семь мире есть, а спасение въ будущимъ веце. Иудеи бо о земленыхъ веселяхуся, християни же о сущиныхъ на небесехъ. И тоже оправдание иудейско скупо ве зависти ради, не бо ся простирааше въ ины языки, нъ токмо въ Иудеи единой бе. Християннихъ же спасение благо и щедро простираяся на вся края земленыя <...> Яко же и бысть. Законъ бо прежде ве и възнесесе въ мале, и отниде. Вера же християнская, послезде явльшися, больши первыя бысть и расподися на множество языкъ. И Христова благодеть всю землю обятъ и ако вода морьская покры ю. И вси, ветъхая отложьше, обетъшавъшая завистию иудейскою, новая держать...

Загалом же, треба визнати, що Іларіон – кваліфікований гомілет. Він палко захищає ортодоксальні позиції Церкви. чітко дотримується лінії, яка взначилася вже на Нікейському соборі, що поклав межу між двома релігіями й ліквідував підстави для погляду, що християнство є в цілому просто юдейською сектою. Не менш чітко проведено й межу між язичництвом та християнством. Не є принципіально новою й оборона права русичів на власне внутрішнє впорядкування церковного життя й навіть оборона ідеї про канонізацію князів. Але новизна й основний пафос «Слова...» полягає якраз у його публіцистичності, пекучій і живій актуальності..

Таким чином, перед нами не лише популяризація богословсько-історичного знання, викладена в блискучій риторичній формі з елементами художності, а й справжня протожурналістика, вираз громадянської позиції та

агітаційне слово, яке переростає з усної форми в літературно-писемну, що ми й прагнули показати на вибраних прикладах. Утім текст цей у всій повноті своїй ще чекає на більш прискипливе вивчення.

Примітки

¹ Якщо це все-таки не імітація кінця XVIII ст., коли кохалися в романтичних ліро-епічних містифікаціях на зразок Осіана.

² Прийнятий у нас переклад слова *връменныхъ* як *минулих* є просто безграмотним і цілком антиісторичним, бо свідомо чи напівсвідомо модернізує світогляд ченця як такого, тим більш середньовічного, для котрого все земне – тимчасове.

³ Цей аспект цілковито ігнорується не лише в радянських, а й у пострадянських, відносно недавніх розвідках. Скажімо, сучасний російський дослідник Н. Хамідулін, розмірковуючи про глибини «вітчизняної» соціально-політичної думки, виділяє в «Слові...», після досить безпредметних міркувань про те, що «істина» вища від «закону», ще й заклик до управління державою за законом та забезпечення миру, але жодним словом не згадує, що перед нами – проповідь і що поняття Істини та Закону мають тут релігійний зміст [9, с. 86].

⁴ Обсяг пам'ятки, якою ми її знемо, такий, що виголошувати її треба було принаймні годину. Це можна легко перевірити на сьогоднішньому друкованому тексті: сторінка в 30 рядків читається 2 хвилини, а тут перед нами десь 30 сторінок, та ще й додано розлогу «Молитву». Східна літургія (без проповіді) триває десь зо 2 години, й навіть урочиста, святкова проповідь мала би враховувати реальний розрахунок часу. При всьому можливому зачаруванні тодішніх киян даром оратора важко припустити, що натовп увесь той словесний масив так довго і уважно слухав, тим більше, що мікрофонів тоді не існувало, й проповідника добре чути було не всім. Й важко уявити собі, що митрополит (тим більш, якщо він читав по-писаному – це не виключається) наважився б отак безоглядно випробовувати терпіння

своїх слухачів, тим більш, що, відповідно до східної традиції, проповідь, як і службу в цілому, відстоюють на ногах.

⁵ Цікаво, що київські євреї, вихідці з Хозарії, вважаються можливими засновниками колись соковито описаного Шолом-Алейхемом містечка-штетлу Хабне (1215) – гебрайське *בן בכור* <хабен> означає сина-первістка. Містечко, що було розташоване на півночі нинішньої Київської області, у древлянських землях, які сусідили з територією Хозарського каганату, за Сталіна звалось Кагановичі; сьогодні воно відоме під радянською назвою Поліське; нині знищене в результаті Чорнобильської аварії. Не менш цікаво, що у вступі до Конституції Пилипа Орлика міститься формула «стародавній хоробрий козацький народ, що раніше називався козарським» [5, с. 155]; у всякому разі, знаменита зачіска «оселедець» точно правила колись за ознаку хозарських вельмож; її перейняли варяги, а там вона потрапила вже й до русичів. Симптоматично, що запорізьке козацтво вважало цю зачіску за «князівську» й тим підкреслювало свою окремішність від посполитого сільського люду. Катерина II, йдучи назустріч цим настроям по скасуванні Січі, накаже вважати козаків за російських дворян.

Література

1. Абрамович С., Чікарькова М. Мовленнєва комунікація. К. : ВД Д. Бураго, 2013. 459 с.
2. Барсов Н. Гомилетика. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. IX (17). СПб : .: Брокгауз и Ефрон, 1893. С. 161–164.
3. Білоус П. В. Історія української літератури XI—XVIII ст. Навчальний посібник. К. : Академія, 2012. 426 с.
4. Гудзий Н. К. <Об Иларионе> // История древней русской литературы. М.: Учпедгиз, 1956. С. 81–89.
5. Конституція Пилипа Орлика: оригінал та його історія. Підготувала до друку О. Б. Вовк. Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.google.com/search?q=%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1>

%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%86%D1%96%D1%8F+%D0%BE%D1%80%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0+%D1%82%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%82&rlz=1C1GCEA_enUA967UA967&oq=%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%86%D1%96%D1%8F+%D0%9E%D1%80%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0&aqs=chrome.1.69i57j0i512i5j0i22i30i4.2760j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8. 14-33.pdf. Леви-Строс К. Структурная антропология. М. : АН СССР, 1985. 536 с.

6. Слово о законе и благодати митрополита Илариона (оригинал). Электронный ресурс. Режим доступа: <http://drevne-rus-lit.niv.ru/drevne-rus-lit/text/slovo-o-zakone-i-blagodati/slovo-o-zakone-i-blagodati-original.htm>.

7. Федотов Г. П. Канонизация святого Владимира. Электронный ресурс. Режим доступа: https://www.google.com/search?q=%D0%A4%D0%B5%D0%B4%D0%BE%D1%82%D0%BE%D0%B2+%D0%93.+%D0%9F.+%D0%9A%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F+%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B3%D0%BE+%D0%92%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0.&rlz=1C1GCEA_enUA967UA967&oq=%D0%A4%D0%B5%D0%B4%D0%BE%D1%82%D0%BE%D0%B2+%D0%93.+%D0%9F.+%D0%9A%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F+%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B3%D0%BE+%D0%92%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0.+&aqs=chrome..69i57j33i160i4.3946j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8.

8. Хамидуллин Н. Р. Особенности отечественной социально-политической мысли X–XIII вв. // Интеллект. Инновации. Инвестиции / Intelligence. Innovations. Investment. 2019. [Оренбургский государственный университет]. № 1. С. 85–89.



РЕЦЕПЦІЯ ТА ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ БІБЛІЇ В ДУХОВНОМУ ПОШУКУ НОВОГО ЧАСУ

МІСІЯ ПОЛЬСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ (*Епоха Речі Посполитої*)

При всій очевидності польсько-української міжкультурної взаємодії та незаперечних фактах взаємного збагачення, досі якось не прийнято було говорити про безпосередній потужний культурний вплив Польщі на українське суспільство. Такий вплив сприймався болісно, трактувався як «примусове ополячення». Звичайно, не можна заперечувати політики колонізації, яка спостерігається в Речі Посполитій: ще з XIV ст., за Казимира Великого, почалася колонізація Галицько-Волинського князівства й подальше переселення польського посполитого люду на ці землі (Цервенська земля, або Східна Мала Польща) та на прилеглі Волинь і Подолію, що активізувалося протягом XVII—XVIII ст.. Та все ж це не факти примусового ополячення українців, це властива тим часам боротьба за території, за «життєвий простір» для власного етносу. Тоді бувало всяке; зокрема Нестор-літописець свідчить, що свого часу й Володимир Великий «поїхав до Ляхів і взяв їхні замки: Перемишль, Червень та інші ...», тобто – ці міста, виходить, раніше належали Польщі...

Буквальне, насильницьке ополячування спостерігається, мабуть, хіба що в разі краківського бунту проти німецького засилля на поч. XIV ст. Українці ж нерідко обирали асиміляцію цілком добровільно – принаймні, коли йшлося про шляхту; *demokracja szlachecka* й західний блиск польської культури були в очах багатьох вельми привабливими. Досить назвати такі старі українські роди, як князі Острозькі чи Вишневецькі. Натомість спроба українського простолюдина «стати поляком» мала невеликі шанси на успіх,

про що свідчить доля Остапа Бондарчука, героя знаменитого роману Крашевського. Тим не менш, вплив польської культури був вельми вагомим і являв собою передній край вестернізації – в глобальному, діахронічному сенсі цього слова.

Опір цьому впливові корінився в архетипах колективного несвідомого східного слов'янства: з прадавніх часів тут культивувався міф про захід як місце нечисте, бо на заході ввечері вмирає сонце; отож там мусить жити нелюдь, «німці», тобто істоти, мову яких зрозуміти неможливо, на відміну від слов'ян, носіїв «слова». Слов'яни-поляки, які підлягли західному культурному впливу, теж були підозрілі, особливо ж у дратливий момент формування остаточного конфлікту Східної й Західної Церков. Вже у «Повісті тимчасових літ» Нестора-літописця, створеній в пору ще формально нерозділеної Вселенської церкви, поляк постає як зловісна постать, чаклун. Під знаком такого світосприйняття, під імпліцитною домінацією ірраціонального страху перед усім західним, що постійно зміцнювався очевидними перевагами й успіхами західного світу, пройшли століття; не в останню чергу, якраз завдяки йому, а не самим лише політико-економічним чинникам, споконвічне братерське співіснування українців та поляків час від часу переривалося кривавим розбратом. Що й казати про наші часи, коли цей давній міф потужно культивувався з геополітичними інтересами радянською пропагандою; ситуація ця й досі триває, а згаданий міф ще знаходить своїх прихильників.

Тому я ставлю на меті об'єктивний розгляд проблеми культурного впливу Польщі на Україну, резонансу польської культури, що є, на мій погляд, надзвичайно актуальним, особливо ж з урахуванням наших спільних історичних перспектив.

Не зупинятимусь на наукових дослідженнях цієї теми, яких, чесно кажучи, вкрай небагато; по суті, детально досліджені лише проблема унії (але переважно в негативному, «радянському» дусі) та деякі явища літературно-мистецького характеру. Спроб же системного опису фактично зустріти не

вдалося. Ситуація розглядається, якщо чесно сказати, розпорошено, фрагментарно, нею займаються переважно вузькі фахівці: історики, дослідники мистецтва, літературознавці тощо – тоді як існує нагальна потреба певного, нехай поки що й приблизного, узагальнення.

Як мені здається, є сенс розглянути польський культурний вплив на українське життя за такими напрямками, як релігійна культура, політико-юридична культура, науково-освітня культура та культура літературно-художня. Звичайно ж, в рамках даної розвідки детальний і розгорнутий науковий опис цих потужних культурних блоків неможливий, і я мушу обмежитися дещо пунктирним начерком.

РЕЛІГІЙНА КУЛЬТУРА

Хоча наша секуляризована свідомість звикла відділяти культуру від релігії, насправді остання є глибинним фундаментом культури як такої: атеїст Дж. Фрезер визнавав, що вся культура зійшла зі сходинок храму. На духовних підвалинах релігії вникають право й політика, наука й освіта, література й мистецтво. С. Хантінгтон вірно зауважує, що стародавні кордони між релігійними регіонами й досі визначають лінії напруги між різними суспільствами. Не будучи аніяк расистом, я не можу не вказати на приклад, який чітко ілюструє думку Хантінгтона. Між двома споконвічно братніми слов'янськими народами межа пролягла найперше якраз як кордон між католицьким і православним світами, і православна Московія, населена переважно угро-фінським й, почасти, монгольським етносами, але колонізована слов'янськими місіонерами, в якийсь момент без особливого супротиву перетягнула до себе православну слов'янську Україну, яка теж достатньо енергійно опиралася вестернізації, що дало Московії змогу наректи Росією себе. Тут домінувала колективістська установка, і православна християнізація краю протягом століть мало що змінила в народному світосприйнятті. Найбільші митці Росії, причому вже в новітній

час, незмінно підносили «народ» і зневажали окрему особистість. Так, навіть геніальний Лев Толстой поетизує «ройову» мужицьку свідомість; слідом за ним, наче й не було «визвольної революції», оголошує людську одиницю «нулем» і «єрундою» Маяковський. А оскільки це був вираз масового світовідчуття, то зрозумілий і успіх політичної авантюри більшовиків. Тут народ споконвіку доручав мислити за себе й керувати собою царю або пізніше, в язичницькому дусі ХХ ст., вождю, котрий утверджував, не жахаючись крові й масового насильства, комуністичну псевдо-релігію, в яку монтувався ще й архаїчний римський культ держави. Ситуація, як відомо, незрушна й по сьогодні. Більше того – й нинішня православна доктрина РПЦ закликає до абсолютної суголосності у сім'ї та державі: «Права человека не должны противоречить любви к Отечеству и к ближним», – читаємо ми в документі 2008 року, названому «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»; п. III. 4 [4]. Такого типу «законопослушаніє» більш як три століття насаджувалося і в більшій частині України.

Між тим в католицизмі, а далі – і в протестантизмі, з максимальною повнотою реалізувалася одна з найбільших максим християнства: установка на цінність і духовну свободу особистості. Слова Христа про те, що він приніс не мир, а меч, прийшов розлучити сина з батьком, дочку з матір'ю, невістку зі свекрухою (Мв. 10:35) знаменували розклад родово-племінної свідомості й початок того, що нині називають атомізацією суспільства. Свідомий християнин послідовно перебуває у внутрішньому діалозі не з «начальством», а з власним сумлінням, він завжди знаходиться в певній опозиції до «царства кесаря», що мислиться як маніфестація сили зла: «Нам бо треба боротися не проти тіла й крові, а проти начал, проти властей, проти правителів цього світу темряви...» (Еф. 6, 12; за «Біблією» І. Хоменка). З перемогою християнства над язичницьким світом і з падінням Західної Римської імперії європейське суспільство розвивалося, всупереч прагненням германських лідерів імперію відновити, як окремі нації, але воно було міцно

посдане наддержавною й наднаціональною церквою, яка здійснювала свою місію на латині. Цю внутрішню єдність, по суті, не порушила навіть Реформація з її вільним тлумаченням Біблії, перекладеної національною мовою. Нехай сьогоднішні євроскептики, як, наприклад, англієць А. Скелл, ладні оголосити єдиний розвиток Європи, що ґрунтується на християнстві, «міфом» [Ref. 1, с. 30] – очевидність ситуації затьмарити неможливо. Навіть сучасне секуляризоване західноєвропейське суспільство якимось внутрішньо тримається купи виключно завдяки вкоріненню в суспільну свідомість постулатів християнської етики, які нині часто сприймаються вже як «загальнолюдські» й «природні». І права людини, свобода совісті, розкріпаченість індивідуального Я є тут найбільшими цінностями.

У православних же слов'янських спільнотах спостерігається, навпаки, незгасний культ «ройового» начала, оспівування належності до власного роду-племені і, з прийняттям християнства, прагнення неодмінного створення окремішньої церкви. На Заході папи довго й успішно диктували імператорам, на Сході земний володар крутив церквою, як циган сонцем. Світська влада претендувала на сакральний статус і розглядала церкву як підлеглу собі інстанцію. Розвиток індивідуального Я, без якого неможлива ані вільна думка, ані приватна ініціатива, тут залишався пригніченим; Експансія ж польських католицизму й протестантизму в український простір розбурхала всі ці проблеми й породила активну релігійно-літературну полеміку, в ході якої поступово стало очевидним, що після падіння Візантії уламки православного світу, які поспішно спробували оголосити себе Третім Римом (Болгарія, Румунія, Московія), вже не спроможні творити навіть власну богослов'ю і фактично почали активно запозичувати ідеї з католицької або протестантської теології і вперто консервувати середньовічну традицію. Для багатьох стала прийнятним компромісом і «вікном на Захід» унія, яка спочатку досить швидко поширилася Правобережною Україною. Руські владики, що стали провідниками унії, потрапивши до папського Риму, були буквально приголомшені величчю й

блиском цієї церковної культури й побачили в об'єднанні церков порятунком і власної традиції. Але унію, як відомо, українці сприйняли неоднозначно, багато хто вперто противився західному впливу. Конфлікт між двома релігійними угрупованнями поглиблювався ще й через те, що в православних українців якийсь час перервалася апостольська спадковість хиротонізації князів церкви, бо українські владики масово прийняли унію, отож у православних панотців навіть не було св. мира, яке може варити лише єпископ, й миропомазання та соборування здійснювалося кров'ю або свинячим жиром; у цій деталі, мов у краплі води, відбилося катастрофічне відставання православної церковної культури від західної, яке було так-сяк подолано лише після відновлення інституту єпископів і завдяки просвітницькій діяльності святителя Петра Могилы.

Варто згадати, що саме Католицька Церква проголосила в епоху Реформації як непорушну цінність принцип свободи совісті, й саме Польща стала, у масштабі цілої Європи, краєм духовної свободи, де, в підсумку, були визнані рівноправними католики, протестанти, православні й навіть такі екзотичні рухи, як секта юдейського лже-Месії Франка. Не міг не справити враження й целібат ксьондзів, які, на відміну від православних священиків, були вільні від клопоту про сім'ю та прибутки, що породило саркастичну приказку «У попа жінка лишня». Високий рівень теологічної думки та проповіді, раціональність та «модернізованість» оздоблення храму й літургії (стилі Ренесанс і Бароко; орган тощо), активна робота з громадськістю ксьондзів та ченців, їхня освіченість та бажання нести освіту в народ породжували в православних українців роздуми про власну церкву і бажання її вдосконалення.

ПОЛІТИКО-ЮРИДИЧНА КУЛЬТУРА

У Європі довго тримався монархічний лад, хоча англійці вже в XVII ст. продемонстрували, що недоторканість королівської голови не абсолютна. Реформація, яка прагнула поновлення біблійних норм, збурила ці настрої.

Адже, за настановами Біблії, царська влада є пережитком язичницького культу вождя, який досяг свого акмі в обожненні римського кесаря; коли ізраїльтяни таки обрали собі царя, то жерці домоглися, аби його фактично зв'язати по руках і ногах силою законів і приписів, покликаних підкреслити найперше відповідальність помазаника перед Богом і народом. До цього моменту в Європі епохи Реформації ставали усе чутливішими. У повітрі витала ідея суспільного договору й незаконності самодержавства. У Речі Посполитій ця тираноборча тенденція підсилилася, її провадили в життя навіть єзуїти. Королі Речі Посполитої змушені були постійно рахуватися з цим духом часу. Вже згадана *demokracja szlachecka* являла собою триумф індивідуалістичного первеня в політиці, дискусійний характер діалогу шляхти з королівською владою й постійну схильність до фронди, до рокошу, що, у підсумку, й стало, на жаль, однією з причин руйнації польської державності. Свавільність феодалів, інколи навіть церковних, переходила часом усі межі; досить пригадати особисту майнову трагедію Богдана Хмельницького, що стала поштовхом до фатальних для держави наслідків.

Тим не менш, у Речі Посполитій вдалося встановити незалежне, чітке й достатньо справедливе законодавство. Тут існували, наприклад, гродські (старостинські) державні суди 1-ї інстанції; шляхетські суди: двоє коронних інстигаторів – у Польщі та Литві; коронний трибунал – найвища апеляційна інстанція; Люблінський коронний трибунал — найвища апеляційна інстанція для Малопольщі; Підкоморський суд у Правобережній Україні, який розглядав межові земельні справи; Референдарський суд, який займався справами королівських селян; Луцький апеляційний трибунал для Брацлавського, Київського та Волинського воєводств; полюбовний (третейський) суд – приватне залагодження конфліктів. В Україні ж здавна існували лише усне звичаєве право та козацьке судочинство на Запоріжжі. У рамках Речі Посполитої українство здійснює в цій сфері помітні структурні зміни, особливо ж в уніатському середовищі після Берестейської унії (1596). Містам надається чітке законодавство і західна

система самоврядування (магдебурзьке право, попередньо адаптоване в польських та литовських землях).

Золотий вік польської культури фактично чи не вперше масштабно впровадив у політичне життя європейців той духовно-політичний плюралізм, який стане магістральним напрямком у майбутньому, попри всю непримиренність і різновекторність його складових. Унійність, прагнення залагодження різнорідних рухів і напрямів, домінували не лише в сфері релігійної культури, а й у культурі політичній; фактично в Речі Посполитій, при всій монолітності титульної, польської нації, вже склався прообраз майбутнього мультикультурного західного суспільства, яке почне, з неймовірним напруженням і численними жертвами, втілюватися в реальність лише у XX-XXI століттях, і ще зовсім не ясно, чим все це закінчиться. Для порівняння: у сусідній Московії, що успадкувала ординську пристрась до насильства й гноблення як основного методу політичної поведінки, з приєднанням України почне формуватися самодержавний царат та прагнення тотальної русифікації «іногородців», тобто – суспільство чисто азіатського типу, що, на жаль, ледь не щодня отримує усе нові й нові підтвердження.

В українській же політиці теж було проросли пагони європеїзації. Коли козацький гетьман Пилип Орлик писав свою Конституцію, то він явно враховував контекст Польсько-Литовської держави: при довічній і абсолютній владі гетьмана, законодавча влада надавалася Генеральній Раді, що мала виконувати роль парламенту. Це усе ж таки було спрямування в тому само напрямку, що й прагнення запровадити на Заході конституційну монархію. Утім традиційна «козацька демократія», з усім отим посипанням голови обраних старшин землею тощо, була все ж таки архаїчною воєнною демократією, типом політичної культури, що склався ледь не за гомерівських часів. У Новий світ, де поволі брала гору установка на неухильне виконання законів і детальна розробка механізмів юридичної культури, козацтво, для якого будь-які закони й домовленості взагалі мало що значили, не дуже вписувалося, й у Європі козаки мали репутацію людей хоробрих, з якими,

проте, домовитися про щось напевно неможливо. Карл XII під Полтавою був вражений, коли Мазепа замість обіцяного великого війська представив йому зменьку козаків; подібно, що саме ця ситуація сприяла перемозі Петра I. Врешті-решт, козацтво, яке позиціонувало себе як шляхту й навіть перейняло від польських аристократів екстравагантний сарматський стиль строїв, виявило готовність йти з європейського простору під типову східну деспотію: чи під султана, чи під московського царя, сподіваючись що така залежність буде лише формальною, а насправді залишитися недоторканим вільним осередком. Та ця хиткість і непослідовність стала занадто дорогою ціною для посполитого українства в цілому, яке підлягло закріпаченню і в Росії, і в Австро-Угорщині, між тим як козаки добилися честі бути зарахованими до російського дворянства. Здається, що вони перейняли від польської шляхти культ індивідуальної політичної сваволі, що в обох випадках закінчилося національною трагедією.

В обох ситуаціях читається певна незрілість суспільства, яке засвоїло християнську концепцію цінності індивідуального Я, але переосмислило її в чисто ренесансному дусі – як право на реалізацію власних примх, і вже зовсім не в дусі вчення Августина про те, що справжню свободу волі людина знаходить, лише зрікаючись «випадковості» й свавільності особистого недосконалого Я та віддаючись в лоно абсолютної свободи Бога. Це був рішучий крок до повного розриву з традиціями християнізованої лицарської культури, до абсолютної секуляризації політики й майбутнього глобального насадження духу макіавеллізму.

Втім, треба особливо відзначити такий осередок, як Галичина, свого часу єдине давньоруське князівство (якщо завгодно – королівство), котре не піддалося монгольській навалі й, навіть в умовах політичного поглинення Польщею, зберігала державницький дух та прагнення національної незалежності, що буде реалізовано, не без трагічної конфліктності, аж у XX сторіччі. Нині це потужний фермент національного відродження в Україні, але не варто заперечувати, що тут відчувається, при всіх відомих історичних

складностях, ґрунтовний європейський вишкіл, сформований під впливом австрійської та польської політичної культури.

Закінчимо цю тему згадуванням про те, що українця в Речі Посполитій іменували латиною *gente Ruthenus natione Polonus* – *русин польський*, що красномовно свідчить й про відчуття відокремленості, й про відчуття певної усталеної єдності. Мовою полскої культури протягом Середньовіччя була латина, але з часів Ренесансу набула поступово прав громадянства й польська мова; розпочалася полонізація польської церкви й громадсько-політичного політичного життя. Мовою культури *польських русинів* довго залищалася церковнослв'янська – як альтернатива латині в поляків, але українські старшина й духовенство, яке тоді переважно складало також когорту письменників, вільно користувалися й польською.

НАУКОВО-ОСВІТНЯ КУЛЬТУРА

Уже наприкінці XI століття польське духівництво, суголосно до ініціатив освічених правителів-християнізаторів краю (Мешко II, його донька Гертруда та ін.), масово здобувало освіту в інших країнах Європи й запровадило при всіх кафедральних соборах Польщі школи та бібліотеки, заклавши основи масової освіти народу. У XIII ст., з розгортанням масової й тотальної християнізації широких народних мас, при міських храмах масово постали школи, у яких навчали читати й писати, а також знайомили з основами мистецтв; при кафедральних соборах у великих містах школи бували такого рівня, що після них можна було навчатися в університетах Європи.

Справа ускладнювалася тим, що мовою науки й освіти була латина, але в тому само XIII ст. постало й питання про вживання польської мови – причому в умовах активної німецької колонізації довелося боротися з німецькою як конкурентною мовою культури. На перехресті цих імпульсів виникали такі потужні постаті, як М. Коперник; руська громада формувала

своєю чергою таких непересічних вчених, як Ю. Дрогобич. Однак обоє, як члени європейської професорської спільноти, писали виключно латиною. Лише епоха Ренесансу відкрила вільний шлях польській мові як легітимній мові науки, освіти й літературної творчості. Тим не менш, латина довго зберігалася як сакральна мова костьолу і як міжнародна мова університетського красномовства; літургію польською почали відправляти лише після 2-го Ватиканського собору (1962–1965 рр.), а в таких галузях, як медицина, латина функціонує й понині.

Подібний білінгвізм здавна спостерігався і в руських землях Речі Посполитої, де мовою релігії й вченості була древньоцерковнослов'янська, запроваджена ще свв. Кирилом та Методієм. Але усе ж таки не можна навіть кількісно порівняти, який обсяг знань був доступний тим, хто володів латиною, і тим, хто мав справу лише з колом старослов'янських перекладів. Що ж до масовості освіти, то ще з київської пори освіту мав мало хто: школи – для дітей адміністрації та духовенства – існували фактично лише в Києві та Новгороді, причому вивчали в основному тексти Псалтирі. Про якісь значні наукові досягнення тієї доби відомостей немає. За часи ж перебування в складі Речі Посполитої в Україні спершу постали, як опір польському впливу, кілька десятків полкових (козацьких) та братських шкіл на кшталт того грецько-слов'янського училища, яке виникло при Успенському братстві у Львові (1586); тут, між іншим, поруч з церковнослов'янською та грецькою мовами, вивчали вже й латину. Латинізація швидко охопила спершу Західну, а потім і всю Україну. Як писав Митр. Київський Сільвестр Косів: «Яка потреба латинських шкіл у нашому народі? Передусім та, щоб нашу Русь не називали глупою Руссю» [2, с. 7]. Утім у XVII ст. провідну роль перебрали колеґіуми, які засновувалися по всій Україні переважно оо. єзуїтами та мали прекрасну репутацію (Катерина II навіть після скасування ордену дозволить його діяльність у Росії саме завдяки науково-педагогічному досвіду єзуїтів). Симптоматично, що єзуїтський колеґіум у Львові свого часу закінчив не хто інший, як Богдан Хмельницький.

Особливо чітко «вирівнювання» за польським штибом виявляється в виникненні перших українських вищих шкіл.

Уже з початку 2-го тисячоліття н. е. чітко вимальовувалася принципова відмінність західної науково-освітньої структури від візантійського типу освіти. На Заході св. Тома Аквінат проголосив, що Бога можна досягнути не лише серцем, а й розумом. Санкціонований таким чином розвиток науки означав кардинальний зсув свідомості. Якщо раніше точне знання заміняла міфологія й казка, і люди щиро вірили, що в Індії живуть люди з собачими головами, то відтепер помалу поновлюється в правах античне розуміння природи – φύσις – як об'єкту позитивного вивчення. Це врешті-решт виливається у виникнення університетів, що знаменують радикальний відрив Заходу від середньовічно-візантійського розуміння освіти.

Візантійська ж традиція, запозичена у всьому православному світі, поперше, не знала вищої школи як такої; у початковій школі панувала установка на запам'ятовування, копіювання та вправи, в середній школі вивчали тексти напам'ять. По-друге, це не було власне візантійським винаходом: так вчили ще в античному світі. У європейських же університетах «античний “наголос на пам'ять” був замінений " наголосом на розвиток інтелекту”» [1, с. 122]. У Польщі, а потім у Речі Посполитій, формуються потужні центри освіти: Ягеллонський університет у Кракові (1364), Віленський (1579), та, згодом, університет у Львові, який так само, як і Віленський, виріс з єзуїтського колегіуму>академії (1608–1773).

Як відповідь на ці виклики, князем Василем-Костянтином Острозьким засновується православний Острозький колегіум (>академія; 1576), заклад фактично університетського штибу, який в змозі конкурувати з католицькими університетами держави й породжує низку блискучих діячів української культури, причому між католицизмом, протестантизмом і православ'ям тут не ставиться кордонів; грецька й латина так само вільно циркулюють тут, як і польська та старослов'янська.

Усе це стане опорою для тієї культурної революції, що її здійснить уже згаданий Петро Могила, потужний модернізатор православної культурної традиції в цілому, котрий санкціонував ужиття західного культурного досвіду й зафундував свій славетний колегіум, майбутню академію (1659). І не можна заперечувати, що цей ренесансний процес в Україні розпочався виключно завдяки тому, що вона тоді перебувала в рамках Речі Посполитої. А через Україну ці ініціативи перехлюпнуться вже й до Московії, де випускник Києво-Могилянської Академії Симеон Полоцький заснував, попри опір місцевих ретроградів, Слов'яно-Греко-Латинську Академію (1687). Характерно, що запровадження цього «латинського» стилю у Московії спочатку викликало шалений супротив – аж до спалення «заражених латинством» українських книжок. Цей спротив подолав лише рішучий патріарх Нікон, котрий реформував московську церкву за грецькими та українськими зразками. Результатом стало те, що дехто з польських дослідників навіть ставить питання про існування такого явища, як «literatura polsko-rusko-rosyjska» [Ref. 2]. Заперечувати початковий польський імпульс у цій ситуації неможливо.

ЛІТЕРАТУРНО-МИСТЕЦЬКА КУЛЬТУРА

У складі Литовського князівства Україна перебувала як достатньо розвинене для свого часу й історичних умов суспільство, що склалося ще у форматі Київської держави, яке, за панування над ним язичницької Литви, виконувало в останній, по суті, культуртрегерську місію. Навіть конституцію Литви було написано чи то староукраїнською, чи то старобілоруською мовою. Але то була все ж культура візантійського штибу: книжність, архітектура, малярство, спів тощо залишалися в межах середньовічної канонічності.

У складі ж польсько-литовської католицької держави почався процес поступової модернізації й мистецької мови православного краю. Собори Галича ціхуються рисами романського стилю, який панував у архітектурі

Польщі XI—XII століть; ансамбль Острозького замку – готичними елементами, які викликали в XIX ст. подив у росіян, котрі намагалися ближче познайомитися з місцем, яке розглядалося як непохитна цитадель православ'я; храми й світські будови Правобережної України масово набувають стильових рис ренесансу та бароко, ба, навіть – як, наприклад, Успенський собор Києво-Печерської Лаври – своєрідного рокайлю. У Росії, по приєднанні України, усе це іменуватиметься «українским стилем», який був певний час широко популярний, але після повстання Мазепи офіційно заборонений Синодом. Та в самій Україні зміни в мистецькій дідині, визначені польським впливом, утвердилися назавжди, й те само бароко часто визначається як український національний стиль. На зміну одноголоссю в церковній відправі й побутовому співі прийшов партесний (багатоголосий) спів. Бароко міцно утверджується також у малярстві й скульптурі, спершу церковних, а потім і світських. Формуються творчі особистості, угруповання й навіть сімейні династії художників та музик.

Українська тема виникає й усталюється в польській літературі в епоху Ренесансу та Бароко, причому як в форматі релігійної полеміки, надиханої Реформацією й Контрреформацією, так і в чисто світському ракурсі, які, втім, тоді часто перетиналися. Характерний приклад – трактат онука українського клірика С. Оріховського «Baptismus Ruthenorum» (1544), в якому автор обстоював деякі права правослвного люди країни. До нього ментально примикають кілька характерних антикатолицьких творів, написаних анонімно протестантськими авторами, але з опорою на православне вчення. Це діалог "Rozprawa księdza z ropem" (1549) та замовлений кн. Василем Острозьким «Апокрисис» (*Відповідь*) Христофора Філалета (псевдонім Мартина Броневського, польського протестанта XVI ст.). То були перші спалахи формування феномену полемічної літератури, що бурхливо визначився після Берестейської унії, і тут, в рамках польського літературного розвитку, визначилася окремішня українська література, хоча її творці, оборонці православ'я, часто, як, наприклад, Мелетій Смотрицький,

користувалися польською мовою, або ж церковнослов'янською – як поляки-католики – латиною.

Розпочато було цю полеміку блискучим краківським католицьким проповідником П. Скаргою («*O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu*», 1574), котрого підтримав уніатський ієрарх Л. Кревза. Але українська православна громада відповіла масивом полемічних трактатів. Це гроно імен талановитих українських літераторів: Г. та М. Смотрицькі, І. Вишенський, С. Зизаній, З. Копистенський та ін. Особливо важливу роль зіграли «*Θρηνοσ το ιεστ Lament iedyney S. powszechney apostolskiey Wschodniey Cerkwie...*» (1610) М. Смотрицького, «*Пересторога*» І. Борецького, «*Палінодія*» («Зречення») З. Копистенського і багато інших. За соціальним станом ці письменники, цілком в дусі середньовічної традиції, були кліриками, але їхня літературна активність розгорнулася у форматі європейської Реформації й була певною мірою виразом духовного пробудження, національно-культурної самоідентифікації українства. Картина ця не позбавлена протиріч, що були виразом духовного пошуку особистості, яка вже не мислила себе «прикріпленою» до традиційної ніші. Так, яскравий оборонець православ'я й палкий борець проти католицизму М. Смотрицький з часом сам перейшов в унію, що свідчить про діалектику мислення й здатність приймати нетривіальні вирішення. Втім, діяльність цього угруповання та її значення добре висвітлені в науці, зокрема в курсі давньоукраїнської літератури, й тому не будемо на них докладно зупинятися.

ЛІТЕРАТУРА

1. Водопьянова Е. Послесловие к Болонской декларации // Современная Европа. 2006. № 1. С. 122–133.
2. Історія української культури. К.: Либідь, 1994. 656 с.

3. Общеввропейский процесс и гуманитарная Европа. Роль университетов. М. : Изд-во МГУ, 1995. 384 с.

4. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. 26.06.2008 г. Электронный ресурс. Режим доступа: https://www.google.com/search?rlz=1C1SQJL_enUA888UA888&sxsrf=ALeKk00nxpNf4uTNCsV3tGxxXNc27RDWow%3A1604034476851&ei=rJbX4C5M4G73AOM04XwBg&q=%D0%B F%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D 0%B5+%D0%BE%D0%B1+%D0%B8%D0%BD%D0%B4%D0%B8%D0%B2%D0%B8%D 0%B4%D1%83%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D0%BC+%D0%AF&oq=% D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0% B8%D0%B5+%D0%BE%D0%B1+%D0%B8%D0%BD%D0%B4%D0%B8%D0%B2%D0%B 8%D0%B4%D1%83%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D0%BC+%D0%AF& gs_lcp=CgZwc3ktYWIQDDoECAAQR1CfuQFYtYBYLDIAWgAcAJ4AIABZogBmAKSAQM yLjGYAQCgAQGqAQnd3Mtd2l6yAEIwAEB&sclient=psyab&ved=0ahUKEwiAv8yJxtvsAh WBHXcKHUxpAW4Q4dUDCA0.

References

1. Bayer J. Europäische Identität und Nationalismus. Wege zu einer anderen Europe // Perspektiven der Europäischen Integration, Köln : PapyRossa Verlag, 1977, S. 20–33.

2. Łuźny R. Pisarze kręgu Akademii Kijowsko–Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko–wschodnio–słowiańskich XVII–XVIII w. Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 1966. 169 s.

СОТВОРЕНИЕ МИРА В ИЛЛЮСТРАЦИЯХ К БИБЛИИ ФРАНЦИСКА СКОРИНЫ КАК МОДЕРНИЗАЦИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Возникновение мира – одна из самых волнующих человека проблем. «проблема уникального человеческого мышления и бытия» [Хван, с. 8]. Интерпретация этой темы различными художниками в искусстве различных

эпох, безусловно, актуальнейшая задача; это могло бы стать материалом для объемистого монографического исследования. Но подчас и малая деталь способна рассказать о человеке и его времени очень многое. В частности, загадочны иные иллюстрации в Пражской Библии Скорины, привлекавшие внимание серьезных искусствоведов (В. Стасова, Д. Ровинского, П. Владимирова, И. Каратаева, Н. Щекотихина, Л. Баразны и др.).

Обычно считается, что Скорина создал лишь отдельные гравюры (по разным подсчетам, от 39 до 51), но у некоторых исследователей нет полной уверенности в авторстве Скорины вообще. Однако хочется согласиться не с ними, а с российским журналистом О. Белоусовым, утверждающим, что характерная деталь этого цикла – образ сплетенных вместе Солнца и Луны – есть личная «монограмма» Скорины (впрочем, не со всеми положениями того же О. Белоусова можно согласиться, о чем будет сказано далее).

И если даже предельно сузить задачу до рассмотрения отдельно взятых листов, можно обнаружить достаточно материала для размышлений. Укажем хотя бы на то, что библейское предание о сотворении мира проиллюстрировано здесь дважды и по-разному.

В частности, эти два изображения можно атрибутировать как созданные Скориной – благодаря той самой «монограмме». Но необычно, что одна и та же тема решена в совершенно разных стилистических ключах.



Первое изображение выполнено в свободной манере; пейзаж достаточно натуралистичен, хотя и репрезентирует Творение в целом (небо, земля, вода, животные, птицы): земля обозначена как склон холма, плавно нисходящий к воде. В сонм реально существующих зверей (лев, олень, медведь) органично вплетен образ единорога, воспринимаемого как реальное существо; в птицах угадываются утки и попугай; рыбы представлены щукой и лещом. лишь Небесные тела даны более условно и симультанно: рядом со сплетенными лицами Солнца/Луны – несколько звезд. Но интереснее всего фигура Бога-Творца. Отметим прежде всего отсутствие нимба, что вызвало в свое время энтузиазм О. Белоусова: «Отсюда уже один шаг до ереси или до атеизма <...> на иллюстрации к первой книге «Бытия» господь нарисован без нимба! Среди всей сущей на земле живности стоит не бог — Человек! Ошибка? Забывчивость? Ну нет. Богобоязненный человек в те времена таких ошибок не делал, за меньшее можно было угодить на костер. Это позиция» [1, с. 42]. Никто не спорит, что один из основных принципов эстетики Возрождения – абсолютизация человеческой личности в ее целостности; см. об этом, например, в исследовании С. А. Подокшина [4]. Гуманист Пико делла Мирандола не жалеет восхищенных слов, превознося человека, который «является самым счастливым из всех живых существ и достойным всеобщего восхищения и какой жребий был уготован ему среди всех прочих судеб, завидный не только для животных, но для звезд и потусторонних душ» [3, с. 506]. Вот и Бог Отец изображается в эту пору в западной церкви вполне «очеловеченным» и без нимба – вспомним хотя бы фрески Микельанджело; это не «ересь», а победа миметичности, стремления «материализовать» дух.

Библия Скорины, современника Микельанджело, конечно, была новаторским изданием, ибо «нарушала те правила, которые существовали при переписывании церковных книг: содержала тексты от издателя и даже гравюры с его изображением. Это единственный случай за всю историю издания Библий в Восточной Европе. Из-за запрета на самостоятельный

перевод Библии католическая и православная церковь отвергала книги Скорины», – пишет Д. Панкратов [2]. Оставим на совести автора утверждение о гонениях со стороны католиков – здесь вызывала вопросы не «модерность» издания, переведенного с ортодоксального чешского католического текста, а как раз его подчеркнутая «православность», продиктованная, видимо, ориентацией издателя на массового восточного покупателя, «людей посполитых руского языка». Идеалистам и просветителям точно так же нужны средства к существованию, как и низменным натурам. Печатать книги на заказ, для определенного читателя, становилось делом обычным: в Венеции, например, печатали православные, армянские и даже иудейские книги. Но у Скорины с православными не сложилось, в Московии его книги были сожжены как «латинская прелесть», а сам он, «подданный Римской Церкви», изгнан (см. письмо Жигмонта II Августа к своему послу при дворе папы Юлия III, 1552).

«Латинская прелесть» конечно, тут была. Во-первых, Бог Отец – с нимбом или без него – вообще, в принципе, не может являться объектом изображения. Ведь Он непостижим и непознаваем в своей трансцендентной сущности; «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18). В старину Бог Отец изображался символически, в виде одного из Трех Ангелов, гостивших у Авраама («Троица Ветхозаветная»). Но, поскольку Библия утверждает, что человек создан по образу и подобию Божию (Быт. 1; 26-27), в ренессансном сознании возникало основание антропоморфизировать изображение Бога. Был еще один прецедент: образ Ветхого Днями из книги Даниила, чьи волосы и борода белы как снег; он обычно ассоциируется с Богом Отцом. В Новом Завете точно такой же вид принимает Христос в момент Преображения; это дало Дионисию Псевдоареопагиту основание утверждать, что белизна эта есть «фаворский свет», т. е, не примета увядания, а примета Вечности, неиссякаемый первоизданный свет творения. При этом атрибуты, предписанные канонами, уже ранним ренессансным мастерам как бы «мешают»: вспомним профиль Христа у Джотто – тут нимб трактован не как

сияние, а как напыленный на голову и рассчитанный исключительно на восприятие анфас плоский диск.

В общем, отдельные изображения Отца известны уже с V в.; а в начале XI в. был создан манускрипт Иоанна Климаха, в котором антропоморфная фигура Бога вполне определилась. Это происходит в рамках еще не разделившейся Церкви, но на Востоке такая инициатива не приживается. С разделением церквей образ Бога Отца и икона Святой Троицы («Отечество» и ее изводы – «Сопрестоліе», «Предвечный совет» и др.) распространяются в православном мире лишь за счет католическо-униатского влияния. Характерно, что в 1551 г. Московский Стоглавый собор запретил изображения Бога Отца (43 правило), и в Русской Церкви они доселе считаются, строго говоря, неканоническими. Таким образом, Скорина явно опирался в первом рисунке на латинскую традицию, особенно если учесть характер окружающей фигуру Творца природы – это настоящее ренессансное упоение «чувственным блеском вещей».

Что же до второй гравюры, то она, во-первых, более условна и традиционна уже по своей композиции, восходящей к средневековым житийным «клеймам» (эпизодам). Это шесть дней творения, увенчавшиеся сотворением человека. Но, при всей щедрости пейзажных деталей, в каждом «кадре» доминирует фигура Творящего, причем это уже не Бог Отец в пышных седых локонах, а Иисус Христос, увенчанный характерным «крестовым» нимбом, статичный по сравнению с фигурой Отца на первом листе. Но ведь сотворение мира и положено было, по византийскому канону, изображать именно так. Мы привыкли воспринимать Христа исключительно «по человечеству», как мученика в терновом венце. Однако это лишь воплощение Бога в человеческом естестве; а не-физический Христос, Ипостась Троицы, и есть в Новом Завете то самое Слово Отчее, которое творит мир из ничего, создает самую материю. На старых иконах это изображалось буквально: много раз повторенный художником в пространстве изображения Иисус буквально собственноручно пролагал путь

рекам, формировав гори і пр. Т. е., в данному випадку Скорина повертається до візантійському штампу.

В цілому ж просвітник прагнув до синтезу, модернізації канону. Подібну реформу проводить в українському православії П. Могила, що в майбутньому виллється в східнослов'янське церковне барокко, але протобарочні тенденції у Скорини – предмет особливого розмови.

Література

1. Белоусов О. Монограмма Франциска Скорины / О. Белоусов // Вокруг света. 1979. № 1. С. 41-43.
2. Панкратов Д. Первопечатник Франциск Скорина / Дмитрий Панкратов. Электронный ресурс. Режим доступа: – d-pankratov.ru/archives/1132/2.
3. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. Перевод Л. Брагиной // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5 тт. Т. 1. М.: Искусство, 1974. С. 506-514.
4. Подокшин С. А. Философская мысль эпохи Возрождения в Белоруссии: От Ф. Скорины до Симеона Полоцкого / АН БССР, Ин-т философии и права. Минск: Наука і тэхніка, 1990. 288 с.
5. Хван М. П. От Большого взрыва до ускоренного расширения, от кварков до суперструн. Неистовая Вселенная. М. : ЛЕНАНД, 2006. 408 с.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА:

ПРИХОВАНІ ДИСКУРСИ ОСОБИСТОСТІ Й ТВОРЧОСТІ

Дозволю собі почати з такого. Був я колись у Національному музеї Сковороди, що під Харковом. В експозиції демонструється годинник Григорія Савича, на якому надряпаний дарчий напис; екскурсовод, наголошуючи, що господар речі знав багато мов, розповів, що там є дивне слівце: *удезь*; його й зафіксували в академічному описі як незрозумілу

лексему. Я попросив подивитися річ ближче, й виявив, що напис виглядав так: «*Передаю цей годинник **удезь** такого-то такому-то...*». Диявол сховався у деталях: як я й підозрював, справа була у специфіці рокайльної каліграфії XVIII століття. Незрозуміле слово виявилось слов'янізмом *чрезь*, в якому буква **ч** мала характерний довгий хвостик, а округлене **р** було прочитано як **д** (хвостиком донизу):

7 р. ε. 36.

Цю ситуацію¹ можна розглядати як символічну; адже важливі риси неповторної особистість Сковороди та неповторна специфіка її самовизначення в конкретно-історичному зрізі культури тієї епохи нерідко усе ще залишаються поза увагою нашого сучасника.

Начебто склалося стійке враження, що про Сковороду ми знаємо вже усе. Біографію його, наскільки дозволяють наявні матеріали, висвітлено до дрібниць. Вивчено й науково описано його писемну спадщину. Подолана та грандіозна фальсифікація його постаті й духовної позиції, яка запанувала в радянські часи: мислителя зазвичай вже не трактують як атеїста й не заперечують тісного зв'язку його творчості з християнським ґрунтом.

Але водночас тут є й не до кінця прояснені питання, і спроби творення нових міфів. По-перше, зберігається густа тінь у деяких суттєвих аспектах особистості філософа та його приватного життя; характерно, наприклад, що існує стаття, присвячена «особливостям аналізу світла і тіні в психології Григорія Сковороди» (sic!), але вона, окрім загальних декларацій про «християнство» філософа, значною мірою присвячена реконструкції його можливої соматичної хвороби, що, мабуть, мало б дати автоматичну відповідь і на питання щодо психології [12]. По-друге, й понині відбувається або невиправдана «русифікація», або, навпаки, загострена «вестернізація» мандрівного українського мудреця – аж до пошуку в його духовній позиції

¹ У статті Д. М. Дудка «Годинник Григорія Сковороди» [7] про *оте удезь* нічого не сказано.

ознак чи то лютеранського пієтизму, чи то й зовсім вже масонства². По-третє, тут не до кінця подолано інерцію колоніальної свідомості, в рамках якої народи, що входили до складу СРСР, обов'язково мусили мати у своєму «славному минулому» титанічні постаті масштабу Аристотеля, Вергілія чи Данте. Ось і Сковорода, наш безумовний класик, усе ж таки дещо гіпертрофується і як мислитель і як художник слова, що зумовлено нашою притерпілістю до стилістики тоталітарної епохи, яка маячила «величчю»³. У нашій сквородіані панує установка, лапідарно сформульована на просторах Інтернету: *На уклін до Григорія Сковороди!* Геній мислиться чи то як персонаж життя або лицар без страху і докору, чи то як ніцшеанська надлюдина – й до них нам, сіромахам-дослідникам, мовляв, як до неба рачки.

Тому метою даної розвідки є певна переакцентація деяких усталених поглядів на цю прикметну особистість, її соціально-психологічну позицію та філософсько-літературну спадщину – відповідно до конкретно-історичної правди й життєво-креативних орієнтацій самого Сковороди.

Це ніяк не суперечить загальному спрямуванню сьогоденішнього сквородинознавства. Сучасні дослідники, закономірно спираючись на фундаментальні розвідки вітчизняних та зарубіжних вчених минулих років⁴, продовжують розробляти важливі проблеми сквородинознавства. Низка монографій та статей, що побачили світ протягом останнього двадцятиріччя, значно розширили й поглибили наше уявлення про видатного українця. Це книги відомих дослідників: Н. Я. Горбача «Невідомий Григорій Сковорода» (2002), в якій розглянуто сквородинську концепцію духовного визволення;

² Легенду про належність Сковороди до масонства давно спростували знавці проблеми – наприклад, С. Єфремов («Масонство на Україні») та В. Кустов («Масонство и тайные общества на Украине»).

³ Характерна назва публікації такого штибу (втім, цілком науково змістовної): «Григорій Сковорода (1722 – 1794) – уродженець України, філософ світового рівня» [14].

⁴ Дослідження Ю. Барабаша, Л. Махновця, І. Пінчука, М. Поповича, Л. Ушкалова, Г. Хоткевича, В. Шевчука, Л. Гнатюк, Ю. Пелешенка, Р. Мельникова, Н. Бордукової, О. Лямпрехт, О. Кривулі, Д. Чижевського, А. Даниленка, В. Пилиповича, Дж. Б. Беркофф, М. Ді Сальво, М.Ласко-Куцюк, М. Мозера, Д. Тетериної-Блохин та ін.

надзичайно ємна монографія Є. Гливи «Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковороди» (2006), в якій, зокрема, блискуче висвітлено проблему психологічної спадщини філософа в контексті світової психології; захоплююча розвідка Л. Ушкалова «Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури» (2007); слід також згадати змістовну статтю В. Білецького «Соціально-філософські аспекти у творах Григорія Сковороди», (2011), в якій висвітлено основні положення соціософії Сковороди.

Варто окремо відзначити тенденцію до правдивого висвітлення метафізичних, а конкретніше – християнських постулатів сквородинської духовної спадщини, які в радянський період активно замовчувалися або дезавуювалися (утім, як побачимо далі, ця штучно прищеплена до плідного дерева сквородинознавства гілка ще не зовсім відсохла). Зразки серйозного, глибокого аналізу являють собою книги Г. М. Верби («Ключ до християнської філософії Григорія Сковороди», 2007), В. Д. Ісаєва та В. В. Левченко («Естетика та етика Григорія Сковороди: Минуле та сучасне», 2007), Т. М. Чернеги («Рациональне та містичне у філософії Григорія Сковороди», 2007), М. В. Поповича («Григорій Сковорода: філософія свободи; 2-е вид., 2008), В. О. Шевчука («Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима», 2008).

Однак залишається не до кінця вирішеним важливе завдання детальної й адекватної реконструкції психологічної особистості українського генія. Він часом постає як оповісник якихось істин, сформульованих поза його духовною системою. Скажімо, я цілковито погоджуюсь із Дж. Б. Беркофф, що Сковорода вбачав призначення царя і церкви у тому, аби забезпечити належний моральний рівень суспільства («Миръ зъ Богомъ челоуѣку») [2, с. 117]. Але це постулат офіційної ідеології, а не момент екзистенціального самовизначення, й, пропагуючи якісь важливі для свого часу ідеї чи доктрини, український мудрець цікавий радше тим, що в ці рамки він сам вписувався зі значними труднощами.

Хоча сам себе Григорій Савич іменував *Вар Савва*, що гебраїською мовою означає *Син спокою*⁵, мир та гармонія, до яких він невпинно закликав інших, подібно, зовсім не становили його повсякденної психологічної атмосфери. Крізь звичну, визначену традиційним книжницьким літературним етикетом елейність стилю філософа, у його писаннях постійно проглядає характер конфліктний, строптивий. Навіть у переказі поміркованим М. Ковалинським відомої відповіді мудреця на ласкаву пропозицію «стати ствопом церкви й окрасою монастиря» проглядає відверта задержуватість: «Развѣ вы хотите, чтобы и я умножилъ число фарисеевъ? Ъйте жирно, пейте сладко, одѣвайтесь мягко и монашествуйте!» [15, т. 2, с. 447], «Я столботворенія умножать собою не хочу, довольно и васъ, столбовъ во храмѣ Божіемъ» [там само, с. 456–457]. Це, звичайно, ще не трамвайне хамство, але щось дуже характерне для людини, яка постійно перебуває в стані прихованого конфлікту з середовищем. Досить пригадати, що Сковорода ніде не затримувався, ані в колегіумах, ані в монастирях, ані на посаді приватного вчителя, часто покидаючи свою посаду «не без ганьби», як свідчить той само М. Ковалинський. Утім і до останнього, який став неподільним об'єктом приязні усього його життя, Сковорода звертався не менш нестримано й емоційно, хоча тут спостерігався вже не сарказм, а чистісінька патетика: «Адже заради тебе, одверто кажучи, заради тебе одного я залишив мій такий приємний спокій, пустився на життєві хвилі <...> Але ти мені з усіх найдорожчий, і я не пожалкую за моєю самотністю, хоч здоров'я моє і стало підупадати, – якщо ти залишишся моїм другом» [16, с. 666]⁶. За цим стояла, вочевидь, певна нетрадиційна колізія, бо в колегіумі, де викладав Сковорода, колеги ганьбили останнього за дружбу з отим юним вихованцем.

Григорій Савич усе життя залишався чужим звичному для звичайної людини прагненню створити сім'ю. Утім, існує записане І. Срезневським

⁵ Батькове ім'я *Савва* й означало в біблійній мові «спокій» (שָׁלוֹם).

⁶ Сковорода листувався латинською або російською мовами, але в даному виданні подано не російський текст, а його український еквівалент, який, можливо, більш розгорнуто передає бурхливість емоції автора.

сумнівне передання про його спробу розірвати зачароване коло у 1765 році, коли він ледь не узяв шлюб зі своєю ученицею, котру навчав духовному співу; але буцімто наречений, чоловік вже в літах, так і не спромігся засвідчити в ході вінчального ритуалу, що одружується добровільно, й ганебно покинув церкву. Не погоджувався зі змалюванням філософа як аскета «на житійний кшталт» Д. Дудко, який таки спробував повінчати Сковороду з Ковбасою, дочкою якогось полковника, але все це залишається просто гіпотезою, заснованою на дуже туманному матеріалі [8].

Багато про що свідчить, здається, вже сама назва першого виданого друком (утім – анонімно) твору Сковороди: «Нарциз, або пізнай самого себе» (1798). І, як би там не було, у всьому цьому проглядає безмежне самотництво на грані відчаю, ба, навіть, певне трікстерство. Це тип абсолютного самотника, якому й монастирський гуртожиток здавався тісним. Саме такими були найперші християнські подвижники на кшталт Антонія Великого. Утім, цієї висоти Сковорода так і не взяв, постійно кружляючи навколо людської спільноти й точково, вибірково спілкуючись з нею, виявляючи тим само свою від людей залежність. Проте відповідно й самим собою він був, здається, лише наодинці з самим собою. Як свідчить історія культури, подібне самовилучення з кола собі подібних винагороджується страшнуватими дарами. Можна пригадати хоча б те, як Сковорода напроорокував чуму 1770 року в Києві, відчувши на Андріївському узвозі – на грані галюцинації – трупний запах та водночас ще й ірраціональний поштовх втекти до Харкова.

Тому ставити Сковороду в один ряд з Дідро чи Гельвецієм, які досхочу насолоджувалися дарами природи й почувалися в людському тлумі, мов риба у воді, могли лише радянські начотчики. Сковорода, якого звично «вписують» в Просвітництво, ніяк не вкладається в сам спосіб філософствування Нового часу. По-перше, він – глибоко релігійна особа, й навіть якщо наважитися-таки вголос сказати про його нетрадиційну сексуальну орієнтацію, то й це, як свідчить історія культури, зовсім не заважає людині почуватися вірним Христові – доволі назвати ім'я

Мікельанджело Буонаротті. І просвічував народ Сковорода аж ніяк не в душі вільнодумства, а вже радше в душі класичної гомілетики, тлумачення істин Біблії, яку назвав «ізраїльським змієм». Ще недавно дослідники Сковороди охоче цитували цей вислів як такий собі імпліцитний осуд, ще й з люб'язним серцю радянського гуманітарія присмаком антисемітизму. На жаль, подібне пересмикування зустрічаються й сьогодні; «Символ Змії, який в християнській традиції вважався атрибутом Сатани, зла, гріха і спокуси, Сковорода сприймає зовсім навпаки, як язичник. Відомо, що у культурах Древньої Греції змія була символом мудрості, була атрибутом богині Афіни» [11, с. 95]. О, безкінечні «приховані язичники» християнського світу! о, тупі кліше радянської пропаганди! До відома нинішніх шанувальників богині Афіни: змій – біблійний символ мудрості (Мв. 10:16), у цій якості він фігурує, наприклад, на посоху єпископа. Тобто, Біблія для Сковороди таки була вичерпним джерелом християнської мудрості, й перетворювати його на якогось криптошанувальника богів Олімпу ніякої потреби немає. Та вочевидь для декого й сьогодні «справжній філософ» мусить бути неодмінно ще й ворогом християнства. Не переконує цих людей і той очевидний факт, що Сковорода мав у своїй торбині лише одну книжку – Біблію, й вважав, що цієї книжки цілком достатньо для потреб душі й освіти⁷.

Поетику Сковороди нерідко теж, за совєцькою шкільною звичкою, насильно повертали обличчям до «об'єктивної реальності». Так, С. Гукасов фактично тлумачить назву «Сад божественних п'єсней» в душі відомої лєнінської теорії – як відображення садівництва, що тоді процвітало на Слобожанщині. Варто трохи зазирнути за обрії цього краєвиду, і стало б очевидно, що тут мався на увазі архетип раю, та й назва книги повністю звучить так: «Садъ божественныхъ п'єсней, прозябшій из зернь Священнаго Писанія». І. Ісіченко ставить усе на своє місце: «Збірка віршів Григорія

⁷ Правда, його твори певний час забороняли друкувати якраз через те, що позиція автора була за його життя визнана лєдь не єретичною, але набагато більш вірною усе ж таки здається авторитетна думка нашого сучасника, вл. І. Ісіченка: «Православний характер релігійності Сковороди неможливо заперечити, не вдаючись до міфів та довільних інтерпретацій» [9].

Сковороди «Сад божественних пісень» (1780-і рр.) розглядається як християнська альтернатива культурі Просвітительства» [9, с. 52].

На відміну від більшості наших сучасників, вихованих на атеїстичній доктрині, які відверто або латентно сповідають непохитну віру в матерію й абсолютну достовірність чуттєвого досвіду, Сковорода дивився на світ, який буцімто нас оточує, як на міраж: доволі пригадати часто цитований його пасаж про те, що весь світ спить і ще довго спатиме, доки не зрозуміє, що матерія, якщо її не оживляє світло Духа, є лише «тьма и обмань». Що й казати, справжнє таки Просвітництво! А якщо серйозно, то це чистісінька проповідь, хоча слівце *матерія* і справді прийшло з лексикону Віку Розуму.

Звичайно, тут, як в усякій проповіді, є раціонально-дидактичний момент, є й прямі вилучення з античних філософів, але все це аж ніяк не Просвітництво в тому сенсі, в якому ми зазвичай це слово вживаємо. Можна, звичайно, розуміти те, що робив Сковорода, в споконвічному, церковному сенсі цього слова – «мирським» просвітництво стало лише після сучасника Сковороди, І. Канта, який невимушено запозичив термін у християнських теологів. Та якщо дух секуляризації коли й почувається в Сковороди, то хіба тоді, коли він критикує монастирі, що тоді було ледь не офіційною політикою уряду Катерини; попри те, він таки любив бувати у монастирях.

Повернемося до книги ««Садъ божественныхъ пѣсней». «Її художня доктрина близька до сучасників автора – Василя Григоровича-Барського та святого Паїсія Величковського. Поетичний дискурс розкриває креативну роль Божого Слова як зерна, з якого виростає віртуальний світ зі складною й досконалою структурою. Детально аналізуються просторові виміри цього світу» [9]. Залишається додати, що дещо типологічно подібне ми виявляємо в польській літературі: тут XVIII століття називають «століттям єзуїтів». Саме останні (почасти ще й піари), зосередивши в своїх руках шкільну й університетську освіту, обернули арсенал просвітницького філософствування, включаючи й апеляції до античної спадщини, на спосіб катехизації. Працювала на оо. єзуїтів і та обставина, що серед античних

філософів безбожників як таких практично не було; їх ксьондзи трактували як людей, що шукали істинного Бога. Саме тому дослідники відносять польську літературно-художню творчість цього століття не до нової, а до старопольської літератури. До польського повстання 1830 року все це ще міцно трималося і в тій частині Польщі, яка була силоміць приєднана до Російської імперії; флюїди ці легко проникали і в Києво-Могилянську академію, яка з часів її фундатора трималася «західницької» орієнтації. У всякому разі, сквородова жанристика і латинські «фабули» однотипні з віршами польського класика XVIII століття, єпископа Ігнація Красицького.

Та при всьому тому, «Скворода – останній яскравий і самобутній представник староукраїнської культури. Ця староукраїнська культура трималася на церковному вихованні й церковній освіті» [13, с. 98]. До слова, Київська академія породила ще одне своєрідне явище: мандрівних дяків, духовних побратимів західноєвропейських вагантів, які кочували зі своїми вертепами по всій Наддніпрянській Україні. Григорій Савич до рівня вертепу не опускався, але таки добряче українськими землями помандрував, та й прийом ілюстрування моральної максими яскравим фольклорно-життєвим матеріалом і соковитим українсько-російським суржиком використовував охоче. Ось характерний діалог з його байки:

- Чего ты сюда же дмешся, жабо?
- А для чего ты мене жабою зовеш? – спросил Чиж Ворону.
- Для того, что ты точно такой зеленой, как вон тая жаба.

Прагнення насильно злучити творчість та духовну позицію філософа з російським ґрунтом виглядає доволі-таки натужним. У Росії про нього дізналися завдяки В. Соловйову (котрий був його далеким родичем) і Андрейові Белому, але, попри те, що про нього захоплено писали кілька відомих російських філософів, до російської духовно-філософської традиції він якось не прищепився. Якщо шукати усьому цьому якоїсь аналогії на російському ґрунті, то це хіба що деякі міметичні моменти байок Крилова,

так само, як і рефлексії системи класицизму, втім не специфічного російського, а, так би мовити, того «класицизму взагалі», який фігурував у навчальних програмах України й Польщі у XVIII столітті. Зокрема не переконують спроби зблизити позицію українського мудреця з ініціативою пропаганди протестантських ідей у Росії. У цьому аспекті інколи чомусь поминають гурток т. зв. московських мартиністів, які поширювали західну протестантську літературу через друкарню Новікова. Сковороді ж аніж не треба було московських джерел: він безпосередньо стикався з адептами протестантизму в Західній Європі, але цим духом не проникнувся. Хіба що, як зазначив М. Попович, існує певна однотипність між позицією Сковороди та західноєвропейським протестантським рухом т. зв. «раннього Модерну», який прагнув поширити Писання серед широких народних мас [13, с. 94]. Але в цілому розмови про вплив, скажімо, протестантського пієтизму на Сковороду зводяться до цілком гіпотетичних припущень. Якщо Сковороді й притаманний якоюсь мірою вільний дух Реформації, то швидше вже в практично-поведінковому, а не в духовно-філософському плані.

Безсумнівно, це чистісінький продукт українського ґрунту. Чули його виключно прості люди України. Малий Тарас Шевченко, котрий любовно переписував серед бур'яну в саморобну книжечку вірші Сковороди, – зворушливий тому доказ.

Скажуть: адже Григорій Савич фактично писав російською! Ну, припустимо, Мелетій Смотрицький до навернення в унію писав свої антикатолицькі трактати по-польськи і навіть розглядається в польському літературознавстві як польський письменник, але через те він зовсім не перестав бути українцем. Так, дійсно, вся Слобожанщина тоді вже помалу зашверготала російською, але певні акценти видають спосіб мислення українця. А часто це і просто українське слово. Вже самі назви сквородових віршів дуже промовисті: «Чижь и щигликъ», «Голова и тулубъ», «Два цѣнныи камушки: Алмазь и Смарагдъ», «Ой ты, пташко жовтобоко», «Стоить яворь надъ водою»...

Візьмемо хоча б його знаменитий, програмний вірш, в якому я дозволю собі виділити українські лексеми:

Прошли облака, **радостна** дуга сіяєть.
Прошла вся тоска, свѣтъ нашъ блистаєть.
 Веселіе сердечное естъ чистый свѣтъ ведра,
 Если миноваль мракъ и шумъ мірскаго ветра.

*

* *

О прелестный міръ! Ты мнѣ – окіанъ, пучина.
 Ты – мракъ, облакъ, вихрь, тоска, кручина.
 Се радуга прекрасная мнѣ ведро блистаєть,
 Сердечная **голубочка** мнѣ миръ вѣщаєть.

*

* *

Прощай, о печаль! прощай, прощай **зла** утроба!
 Я на ноги всталъ, воскресъ отъ гроба.
О отрасли Давидовска! Ты брегъ мнѣ и Кифа,
 Ты радуга, жизнь, ведро мнѣ, светъ, миръ, олива.

Поклавши руку на серце, хіба це справді російська мова? Скоріше вже усе це схоже на українізовану «глибокомисленну славенщину» приснопам'ятного В. К. Тредіаковського; франтівство окремим російським слівцем на кшталт *вѣдро* погоди не робить. І наш сучасник взагалі сприйме це як чудернацьке поєднання якоїсь там *Кіфи*⁸ з *відром оліфи*... слівцем на кшталт *вѣдро* погоди не робить. І наш сучасник взагалі сприйме це як чудернацьке поєднання якоїсь там *Кіфи*⁹ з *відром оліфи*...

Як зазначалося у багатьох дослідженнях, Сковорода писав у атмосфері справжнього «мовного хаосу»; утім, видається слушною позиція Л. Гнатюк, яка розглядає мову творів Сковороди в цілому як розвиток традицій

⁸ Церк.-слов. **к í Ѡ а** (з гебр. קִיפָא), або ж, у грецькому звучанні, *Петро* (від дав.-гр. *πέτρος* – камінь, скеля), – нове ім'я апостола Симона, яке Ісус Христос дав йому, бо він першим визнав Вчителя за Месію. Малося на увазі, що саме на твердині петрової особистості буде побудовано церкву Христову. У новозавітному тексті збережено також і семітизм *kitha* (Мв. 16:18).

⁹ Церк.-слов. **к í Ѡ а** (з гебр. קִיפָא), або ж, у грецькому звучанні, *Петро* (від дав.-гр. *πέτρος* – камінь, скеля), – нове ім'я апостола Симона, яке Ісус Христос дав йому, бо він першим визнав Вчителя за Месію. Малося на увазі, що саме на твердині петрової особистості буде побудовано церкву Христову. У новозавітному тексті збережено також і семітизм *kitha* (Мв. 16:18).

староукраїнської мови [3]. Можна також пригадати висновок І. Дзюби: «це все-таки мова глибоко народно-українська за своєю структурою, „ходою”, інтонаціями» [5]. Однак цим справа не вичерпується: не можна заперечити того, що тут письменник пішов фактично найлегшим шляхом: почав використовувати той «суржик»¹⁰, який чув довкола себе.

Це одна з ключових позицій Сковороди: обминати важкі шляхи. Йому приписують думку, що, мовляв, важкі тільки непотрібні речі, а потрібні даються легко. Насправді, це вислів Епікура, викладений Сковородою як таке собі *common place*. Ось цього, досить легкого, шляху компілятора і популяризатора, він і дотримувався. Тому й не складалася, як мені здається, його церковна і наукова кар'єра: адже, що там не казати, і там, і там потрібні якісь бійцівські якості.

Я зовсім не хочу сказати, що Сковорода не був здатний на щось більше, ніж популяризаторство. Але усе ж таки він, хоча і явно прагнув успадкувати древній стереотип вільного мандрівного мудреця типу Будди або Христа, і в цей алгоритм усе ж таки не вкладався. Він не створив власного вчення, його твори мають відверто компілятивний характер, більш того – при бажанні можна назвати їх збірками «загальних місць».

Річ у тому, що обрана ним роль ідеально вписалася в «запит епохи». В Україні була гостра потреба в людині, котра була б здатна ясно і чітко донести до широких мас народу якийсь підсумковий аксіологічний звід, заповіданий епохою недавно ще тріумфуючого християнства. Адже після культурних реформ Петра грамотність в імперії впала до 25% і зосередилася виключно в колі дворянства. Як писав М. Попович, «модернізація», яка прийшла «на рубежі XVIII і XIX ст., зруйнувала традиційну церковну освіту в Україні, закрила доступ до освіти основній масі населення і перетворила Україну на край масової неписьменності» [13, с. 98]. Якби Павло Алеппський потрапив в Україну епохи Сковороди, він вже не побачив би по церквах молодичь, котрі масово стежать за плином літургії по тексту

¹⁰ «Суржи́ком» назвав мову Сковороди і Ю. Шевельов [17].

книжечок. І екзистенціальний вибір Сковородою, безумовним інтелігентом-європейцем, але європейцем, так би мовити, минулої епохи, підсумкової ролі народного просвітителя став його даром своєму народові й світові, актом його самостояння

М. Костомаров писав: «Мало можно указать такихъ народныхъ лицъ, какимъ былъ Сковорода, и которыхъ бы такъ помнилъ и уважалъ народъ. На всемъ пространствѣ отъ Острогжска (Воронежской губ.) до Кіева, во многихъ домахъ, висятъ его портреты; всякій грамотный малороссіянинъ знаетъ о немъ; имя его извѣстно очень многимъ изъ неграмотнаго народа; его странническая жизнь – предметъ разсказовъ и анекдотовъ; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, потомки, отъ отцовъ и дѣдовъ, знаютъ о мѣстахъ, которыя онъ посѣщаль, гдѣ любилъ пребывать и указываютъ на нихъ съ почтеніемъ; доброе расположеніе Сковороды къ нѣкоторымъ изъ его современниковъ составляетъ семейную гордость внуковъ; странствующие слѣпцы усвоили его пѣніе; на храмовомъ праздникѣ, на торжищѣ, нерѣдко можно встрѣтить толпу народа, окружающую группу этихъ рапсодовъ и со слезами умиленія слушающихъ: всякому граду свои нравъ и права. До какой степени пѣсни Сковороды сдѣлались народными во всей южнорусской странѣ, можно судить потому, что нѣкоторыя вошли въ собраніе Галицкихъ пѣсенъ Вацлава зъ Олеска и Жеготы Паули, безъ сознанія самихъ собирателей, что эти пѣсни сочинены Сковородою» [10].

Загалом, він ніби дійсно являв собою тип аскета, який цілком відмовився від світу. Принаймні, таким він постає у спогадах М. Ковалинського. Але чи уникнув перший біограф Сковороди певного впливу агіографічної традиції? І, навіть якщо не брати до уваги «підпільну» версію про особливі відносини вчителя і учня, треба визнати, що Ковалинський не може вважатися особливим педагогічним успіхом Григорія Савича. Як, зі співчуттям до цієї чергової жертви царату, пишуть Л. І. Бадєєва та О. О. Гуліус: «Останні роки кар'єри М. Ковалинського позначені важкими випробуваннями» [1]. З державної служби він був звільнений Катериною «за

злочинство і грабіж»; що ж, сам Радищев тоді мільйон рубликів поцупив, хто не без гріха. Втім, за споконвічною російською державницькою традицією, Ковалинський тут-таки був призначений рязанським губернатором; отож вловлення людини світом тут вдалася повною мірою.

Духовна система, створена філософом, зіграла свою локальну роль, але функціонувала недовго і не в особливих масштабах. До моменту відміни кріпацтва народ був вже «насичений Сковородою», а з поширенням с масах сучасної освіти (з 70-х років у Великій Україні виникає мережа адекватних часові земських шкіл), зростанням економічних ініціатив селянства та початком хитань у церковній вірі («штундистський» рух) посполитий люд дедалі частіше цікавили вже інші поводири. Навіть Т. Шевченко, що подорослішав, вже величав Сковороду *ідиотом*. Секуляризація поволи перемагала, і людям на кшталт князя Мишкіна залишалося конфузливо ховатися по кутках.

Словом, в даному казусі не цілком спрацьовує поширений і в цілому вірний постулат про те, що колонії були потужними стимулами для розвитку і збагачення Російської імперії. Сковорода, при всій незвичайності і масштабності своєї особистості, залишається все ж достатньо провінційним феноменом, який не занадто ґрунтовно вплинув на подальший розвиток української, а тим більше європейської культури.

Інша справа, що він сильно посприяв укоріненню в дореволюційному посполитому українському люді системи традиційних християнських цінностей, але цій системі після 1917 року буде нанесено цілеспрямованого смертельного удару. З тих пір Сковорода стає переважно надбанням кола академічних книжників і, звичайно ж, вічно живих фарисеїв.

Література

1. Бадеева Л. І., Гуліус О. О. Михайло Ковалинський – особистий друг Григорія Сковороди // IX Міжнародна науково-практична конференція

«Спадщина Г. С. Сковороди: минуле та сучасне» (до 295-річчя від дня народження Г. С. Сковороди): зб. м-лів конф. (5–7 грудня 2017). Харків: ХНУРЕ, 2017. С. 11–16. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://pedagogi.org/spadshina-g-s-skovorodi-minule-ta-suchasne-do-295-richchya-vid.html?page=5>.

2. Беркофф Дж. Б. «Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії // Інокентій Гізель. Вибрані твори: у 3 т. К. – Л. : Свічадо, 2010–2012. Т. 3. Дослідження та матеріали. 2010. С. 103–132.

3. Гнатюк Л. П. Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2010. 446 с.

4. Гукасов С. Ю. Мысли о Григории Сковороде. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://samlib.ru/g/gukasow_s_j/misliogrigoriiskoworode.shtml.

5. Дзюба І. «Перший розум наш...» До 240-річчя з дня народження Г. С. Сковороди // Літературна Україна. 1962. № 97. 4 грудня. С. 3.

6. Добко Т. Сучасний розвиток бібліографічної Сковородіани // Бібліотечний вісник. 2007. № 3. С. 9–13.

7. Дудко Д. М. Годинник Григорія Сковороди. // Слобідський край. Харків. 19.04.1991; Красное знамя. Харків. 26.04.1991. [Електронний ресурс]. Режим доступу: [www.museum.dp.ua > article_2015_47](http://www.museum.dp.ua/article_2015_47).

8. Дудко Д. М. Нащадки Григорія Сковороди. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://dspace.khntusg.com.ua/bitstream/1234567897/1/%D0%94%D1%83%D0%B4%D0%BA%D0%BE%20%D0%94.%20%D0%9C..pdf>.

9. Ісіченко І., архієп. Сакральний простір «Саду божественних пісень» Григорія Сковороди // Слово і час. 2013. № 1 (625). Січень. С. 52–63. Див. також: [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/145930>.

10. Костомаровъ М. Слово о Сквороде, по поводу рецензій на его сочиненія, в «Русскомъ Словѣ» Ответъ Вс. Крестовскому // Основа. 1862. № 8, 9. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://az.lib.ru/k/kostomarow_n_i/text_1862_skovoroda1_oldorfo.shtml.
11. Лещенко М. Р. Спадщина Г. Сквороди: минуле та сучасне // IX Міжнародна науково-практична конференція «Спадщина Г. С. Сквороди: минуле та сучасне» (до 295-річчя від дня народження Г. С. Сквороди): зб. м-лів конф. (5–7 грудня 2017). Харків: ХНУРЕ, 2017. С. 94–96. [Електронний ресурс]. Режим доступу: [openarchive.nure.ua > handle > document](http://openarchive.nure.ua/handle/document).
12. Макаренко О., Женжера Т. Особливості аналізу світла і тіні в психології Григорія Сквороди // Переяславські Сквородинівські студії. Переяслав-Хмельницький: 2011. Вип. 1. С. 287–292.
13. Попович М. В. Григорій Скворода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби // Наукові записки. Гуманітарні науки: Зб. Наук. праць. Київ: Національний університет «Києво-Могилянська Академія», 2003. Т.22. Ч. 1. С. 91–103.
14. Рева Л. Григорій Скворода (1722 –1794) – уродженець України, філософ світового рівня // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів. Т. 19 (1). Київ: Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. 2009. С. 351–366.
15. Скворода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. Київ: Наукова думка, 1973. Т. 2. 574 с.
16. Скворода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф Л. Ушкалова. Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
17. Шевельов Ю. Українське мовне барокко: від Г. С. Сквороди до Т. Г. Шевченка. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.hi-phi.org.ua/images/PDF/Shevelov_Ukrajinske_movne_baroko.pdf.

УАНООС У ДЖ. СВІФТА ЯК ЗАТЬМАРЕННЯ ОБРАЗА БОЖОГО В ЛЮДИНІ

«З кожним роком, а вірніше, з кожним місяцем я стаю все більш гнівним, моя лють настільки нешляхетна, що мені стає ненависним, в його дурості і боягузтві, цей поневолений народ, серед якого я живу ...»

Джонатан Свіфт

У IV-й книзі «Мандрів Гулливера», в якій наратор потрапляє до країни шляхетних коней-гуїгнмів (*houyhnhnms*), останнім, за волею автора, підкоряються вкрай огидні істоти: *«Голови та груди в них були вкриті густим волоссям – в одних кучерявим, в інших рівним. Вони мали бороди, як у цапів. Уздовж хребта та на передньому боці ніг тяглися довгі смужки шерсті, а решта тіла була гола, і я міг бачити їхню шкіру темно-коричневого кольору. Хвостів у них не було; не було й волосся на заді — воно росло тільки навколо відхідника. Гадаю, природа вкрила це місце волоссям, щоб захищати його, коли вони сидять на землі, бо це в них звичайна поза; часто вони також лежали або стояли на задніх лапах. На високі дерева ці істоти здиралися, як білки, бо мали гострі криві пазури на задніх та передніх лапах. Вони часто підстрибували, плигали й бігали з неймовірною прудкістю. Самиці були менші за самців. Вони мали довге рівне волосся на голові, а більше заросту не було ніде, тільки біля заднього проходу та в паху, та ще якийсь ніби пушок на тілі. Вим'я в самиць звисало між передніми лапами, а коли вони бігли рачки, то в декотрих майже торкалося землі. Колір волосся і в самців, і в самиць був різний: і коричневий, і рудий, і чорний, і жовтий. Одне слово, ніколи в своїх подорожах не бачив я таких бридких істот, і жодна з тварин не викликала в мене такої огиди»* [7, с. 191]. Цей фрагмент написано у підкреслено відстороненій, холодній стилістиці наукового опису, що має підкреслити дистанцію між наратором і об'єктом, який він сприймає; в описі цьому – ні грана еротичності, яка в європейському мистецтві від ренесансних часів стала звичною емоційною аурою зображення оголеного

тіла. Ці мерзотні тварюки іменуються *єзу* (переклад Ю. Лісняка; у Свіфта *Yahooos*), що сприймається пересічним читачем як беззмістовний емоційний вигук, щось, «просто, як мукання», якщо ужити відомого колоритного слівця російського футуриста.

Свіфт таки любив погратися словом. Наприклад, як вказує С. Курій, досліджено, що у «Мандрах...» назва країни велетнів Бробдінгнэг (*Brobdingneg*) – це анаграма *grand, bid* и *noble* (тобто «великий», «крупний», «шляхетний»); можна зустріти й трактовку *Yahooos* як комбінації двох англійських вигуків, які передають емоцію відрази: «Етимологія слова "Yahoo" неясна, хоча деякі вважають, що воно складено з двох вигуків: глузливо-презирливого "Yah!" і вимовленого з огидою "Ugh!"» [3]. І, хоча, скажімо, російський письменник М. Успенський, якого принагідно цитує С. Курій, вважав, що подібні тлумачення – дурниці, бо ж талановитий автор, мовляв, просто інтуїтивно грався звуками, проте це зовсім не спонтанний емоційний вигук, але й не контамінація двох вигуків відрази.

Очевидно, що варто дослідити художнє функціонування цього слова в контексті ідейно-культурологічних установок епохи Свіфта та їхніх пізніших інтерпретацій, причому одразу ж скажемо, що нинішні філологи розглядають ситуацію як значно складнішу, ніж мислять і пересічний читач, і авторитетний свого часу російський літератор.

Вікіпедія, ця книга книг нашої сучасності, при всіх відомих своїх недоліках, усе ж таки доволі повно репрезентує певні *common places* тієї чи іншої проблеми. Отже, аби не займати місця й часу розгорнутими цитатами й посиланнями, звернемося до англійського й українського варіантів Вікіпедії, аби дізнатися, як найчастіше витлумачується слово *єзу* в літературознавстві. Й цікаво, що трактовка тут досить неочікувано розходиться. Згідно англійського погляду, «*Yahooos* – це примітивні істоти, зачаровані «гарними каменями», які вони знаходять, копирсаючись у грязюці, що передає відразу Свіфта до матеріалізму та властивого невігласам елітаризму¹, які зустрічалися у Британії. Отже, термін "yahoo" став означати "груба,

брутальна або непристойно груба людина"»². Тобто, слово це, за версією англійської Вікіпедії, відтак означає просто погано виховану людину, неджентльмена. В українській же Вікіпедії (де ми, до речі, стикаємося з фактично дослівним перекладом російського варіанту) узагальнення значно більш категоричне й вагоме: «Свіфт не раз заявляв, що ненавидить людську породу і вважає її від природи порочною. Єгу в романі – концентрований образ природи людини, яка не облагороджена духовністю». Разом з тим автор цього тексту, цілком в дусі пострадянського літературного етикету, одразу ж робить крок назад, аби не порушити нашого звичного стереотипу «віри в людину»: «Критики звертають увагу на те, що в кінці IV частини описано порятунок Гуллівера на португальському кораблі, причому капітан судна Педро де Мендес поведився виключно благородно і не шкодував зусиль для допомоги Гулліверу. Іноді кажуть, що в образі єгу відбився невитравний песимізм Свіфта щодо долі людства. Однак епізод з капітаном важко узгодити з приписаною Свіфту радикальною мізантропією; показавши негативний приклад, автор тут же дав і позитивний, і це, вважають критики, не випадково» [2]. Словом, як в старому єврейському анекдоті: «і ти правий, і ти правий»; вочевидь, так воно й належало б мислити й писати в епоху постмодернізму.

Тим не менш, серйозні дослідники давно здогадувалися, що зі словом *Yahoo* далеко не все просто, оскільки воно провокативно нагадує за звучанням давньоєврейське יהוה – Ягв́е, біблійне Ім'я Боже. Узагальнив ці здогадки американський лінгвіст І. Ротман, який вирішив розібратися з тими словами у Свіфта, які досі вважалися просто абсурдним набором звуків. Й виходить, що вони таки запозичені з давньоєврейської мови, з якою письменник, як священник англіканської церкви, мусив обов'язково бути знайомим. Зокрема Ротман остаточно стверджує, що *Yahoo* дійсно походить від יהוה (Ягв́е, YHWH) – це так званий Тетраграмматон, аббревіатура Імені Божого, яка перекладається як <Він> є (тобто *Суццй*). Утім цей дослідник обмежується суто «талмудичною» методологією, вказуючи, наприклад, що

хвороби єгу тут позначають словом, яке включає префікс, котрий, якщо його прочитати справа наліво, означає заперечення тощо. Загальний же висновок такий: Свіфт прагнув у такий спосіб підкреслити, що *Yahoo* є запереченням Бога [4]. Тоді одразу ж виникає питання про уточнення духовної позиції Свіфта. Традиційно його, особливо ж у підручниках, трактують як блискучого сатирика, який надихався ідеями Просвітництва. Охоче його розглядають і як «яскравого та самобутнього соціального філософа», з розряду тих, що «творили ледь не на грані пророцтв» [1, с. 389]. Але саме його винятковість, те, що він не вписується в трафарет «письменника епохи Просвітництва», інтригує чи не найбільше. Навіть сьогоднішній російський пострадянський дослідник, який, здається, усе ще не припускає, що людина насправді може вірити в Бога, відзначає, що Свіфт безумовно «від початку і до кінця свого життя виступав захисником англіканської церкви і її привілеїв. Як в маленькій сфері, будучи парафіяльним священиком, а потім деканом, так і у великій, приймаючи близьку участь в справах торійського міністерства і електризуючи своїми памфлетами всю країну, він не забував, що він – служитель церкви. Чи був він у глибині душі християнином, віруючим згідно з вченням англіканської церкви, чи ні, – в усякому разі, він вважав себе представником і захисником її інтересів, і ніколи, навіть в запалі політичних пристрастей, не зраджував себе собі в цьому відношенні» [10, с. 389].

Таким чином, Свіфт не міг задовольнятися при формуванні крилатого слова *єгу* «талмудичним» підходом хоча б вже тому, що сприймав ситуацію крізь призму християнського догмату первородного гріху, якого юдаїзм не визнає. З другого боку, й трактовка *Yahoo* просто як нерозвиненої людської істоти є суто просвітницькою. Й очевидно, що все це потребує коригування.

Так, Свіфт прекрасно знав, що Ім'я Боже в часи складання гебрайського тексту Біблії мало б звучати приблизно як יהוה – Ягв́е. YHWH – це так званий Тетраграмматон, аббревіатура Імені Божого, яка перекладається як <Він> є (тобто *Суццй*). Саме воно у грецькій транскрипції

ὁὼν (Суций, від εἶμι – бути) писалося на візантійських іконах у хрещатому німбі Єдиного Безгрішного – Ісуса Христа, який являє собою незатьмарений Образ Божий в людині (אלוהים בצלם), що її було створено Богом за Його власним образом і подобою (Бт 1, 26). Але, згідно вченню Церкви, людина затьмарила й зіпсувала в собі цей образ Божий власним непослухом і бунтом проти Творця. І зараз ми переконаємося, що для автора «Мандрів...» Біблія зовсім не була таким собі «мертвим текстом».

Саме це відрізняє знаменитий роман Свіфта від не менш знаменитого творіння його сучасника Д. Дефо, у якого Робінзон якщо й читає знайдену на зруйнованому кораблі Біблію, то робить це просто як добропорядний, в міру благочестивий британець, чії уявлення щодо Провидіння доволі розпливчасті. Характерно, що на самому початку роману Дефо ми зустрічаємо міркування про те, що й королі часто скаржаться на «гірку долю» – але віра в Фортуна є чистісіньким язичництвом. Тим не менш, герой Дефо переможно долає свою лиху долю й саму Природу, виживши більш як двадцять років на безлюдному острові й зберігши самоповагу джентльмена навіть у своїх хутряних шатах. Він будує тут справжню цивілізацію, володарює над своїми рослинами, козами й папугою, й навіть встигає одягти в штани й навчити посипати їжу огидною сіллю випадково закинутого в його сферу впливу бідного дикуна, який, звичайно ж, дивиться на свого білого господаря із захопленням й деяким острахом. Утім цей просвітницький міф, який так повно виражає провідну ідею Модерну – ідею титанічності людини, покликаної володарювати в світі, є звичайнісінькою неправдою, бо ж реальний прототип Робінзона Селькірк усього за чотири роки цілковито здичавів і розчинився в дикій природі, хоча таки мав на руках і Біблію, і трохи якогось знаряддя. До слова, це мало нагадує інший міф просвітників – ідилію Щасливого Дикуна на лоні Натури. Але усе ж таки Дефо – справжній син своєї оптимістичної епохи, а Свіфт, у котрого знебожена натура й «природне» дикунство викликають глибоку відразу, вкрай мало покладається на Розум і його служителів.

Доволі пригадати летючий острів Лапуту з «Мандрів...», цей дивний витвір людського інтелекту й технічної креативності. Але вчені, які населяють цей острів, в принципі ті ж само *Yahoos*, недоумкуваті, відсторонені одне від одного й достатньо хижі: адже живуть вони за рахунок тероризації землян, які постачають їм харч; якщо десь відмовляються це робити, острів зависає над непокірними, закривши сонячне світло, допоки унизу не почнуть втрачати душевну рівновагу, хворіти тощо й відкупляться-таки від того «рекету» згори. Свіфт спостерігав перші кроки вчених по створенню замкненої корпорації, яка мала посунути з чільного місця в культурі церкву й зайняти її місце. Та ця секуляризована культура, побудована на науковому сприйнятті світу, позбавлена в його очах і справжнього земного ґрунту, й простору метафізичного Неба, постає не менш виморочною й агресивною, ніж спільноти Ліліпутії чи Блефуску або світ велетнів, здатний хіба що відлякнути. Варто ще раз пригадати розлогий опис еґу, цитований на початку нашої розвідки: немає сумніву: автор хоче одразу нам сказати, що людина, побачена очима дослідника-матеріаліста, явить йому саме те, що бачать його фізичні очі, й нічого більше. Тобто, якщо розглядати людину з урахуванням виключно її матеріального ества, то отакою, й ніякою іншою, вона й постане. Лапутяни не здатні побачити Образ Божий в людині; власне, вони не здатні самі, без допомоги, просто знайти знайому дорогу.

Залишається розібратися, чому в перевернутому, немов у просторі фольклорної переберії, світі IV-ї книзі «Мандрів...» над людиною панує кінь, а людина коневі служить – ситуація дещо нагадує англійську приказку *to put the cart in front of the horse*. Погляд на Свіфта як письменника-просвітника стимулює прочитання його концепції за допомогою трансплантації даної ситуації на філософсько-античний ґрунт. Була спроба співвіднесення еґу й мудрих коней з платонівською теорією душі, з її «чорними» й «білими» конями. Так, Р. Суміллера (Sumillera) вважає, що гуїґнґнми – це раціональна частина душі, а еґу – ірраціональна; гуїґнґнми

втілюють моральність, єгу – хтивість; отже, перед нами начебто унаочнена картина конфлікту між розумом та пристрастями [Ref. 1, p. 204–205]. Проте, по-перше, онтологічний дуалізм Платона нейтралізував це протистояння: на відміну від більш пізніх церковних моралізаторів, філософ усе ж таки вважав, що піддатися пристрасті – не така вже й страшна річ. А, по-друге, ми тут усе ж таки маємо не пару коней, а саме Людину й Коня, які чудернацьки помінялися своїми ролями. Слід визнати, що розумування Р. Суміллери малопереконливі. Особливо ж якщо взяти до уваги, що нехай ці фантастичні коні – справжні джентльмени, чудові будівники й неперевершені поети, нехай їхні чесноти, що полонили серце Гуллівера, є насправді «людські чесноти» [9], усе ж таки шляхетний гуїгнгнм зовсім не є абсолютним втіленням навіть отого «гуманістичного» ідеалу епохи Просвітництва. Адже гламурні коні правлять нещасними *Yahoos* так само безжально, як і правителі карликових держав або король Лапути: *«Спірне питання полягало в тому, чи слід винищити на землі всіх єгу. Один із членів ради, обстоюючи потребу такого заходу, наводив дуже важливі й переконливі міркування. Він сказав, що єгу — найбрудніші, найогидніші й найпотворніші тварини, яких тільки створила природа, до того ж напрочуд уперті, неслухняні, злостиві й хитрі, і якби їх весь час не пильнували, то вони потай ссали б корів у гуїгнгнів, убивали й жерли їхніх кішок, толочили траву та овес і чинили б тисячі інших прикростей <...> Плодячись із надзвичайною швидкістю, єгу за недовгий час заповнили й запаскудили всю країну. Щоб позбутися цього лиха, гуїгнгнми влаштували загальні лови і оточили все стадо. Перебивши дорослих єгу, вони розібрали по своїх хлівах по двоє малят, а часом настільки приборкали їх, наскільки взагалі можливо приборкати таких диких від природи тварин, і стали використовувати як робочу худобу. У цьому переказі, мабуть, чимало правди, і єгу таки не можуть бути ілгнгіями (тобто аборигенами того краю), бо їх страшенно ненавидять і гуїгнгнми і всі інші тварини; хоч ненависть цю достатньо виправдовує злісна вдача єгу, проте вона не дійшла б такої сили, якби єгу були аборигенами, бо тоді їх давно б уже винищили.*

Далі промовець сказав, що гуїґнґми, необачно намисливши приборкати єгу, зовсім занедбали ослів, цих милих тварин, куди слухняніших і розумніших за єгу, досить дужих для роботи, хоч і не таких спритних; до того ж вони не так смердять, а ревіння їхнє, хоч воно й не дуже приємне, все-таки краще, ніж жахливе виття єгу» [7, с. 203]. Це «мальтузіанство» явно випереджує не лише викладки Мальтуса, який житиме через півстоліття після Свіфта, а й значно більш пізні практики вирішення проблеми «зайвих ротів» в еру Голодомору й Освенциму. Оті всі міркування про доцільність тотального винищення «виродків» не лише моторошно нагадують нацистську програму або гасло класової боротьби не на життя, а на смерть, а й пекуче запрошення Свіфта у «Скромній пропозиції (1729) пустити дітей ірландських бідаків на їжу, а зі шкіри їхньої роботи рукавиці й літнє взуття. Це значно випередило знамениту «сльозинку дитини» у Достоевського, але було, по суті своїй, шокуючим перифразом біблійної максими любити ближнього свого як самого себе. Отож, дуже подібно, що Свіфт, змальовуючи самовдоволеного гуїґнґма, вже самим співзвуччям цього слова з єгу приховано попереджує, що й на коня, якого він, вочевидь, пародіюючи просвітницьку концепцію, зробив уособленням «шляхетності Натури» (або, якщо завгодно, варіантом вольтерівського Гурона), покладатися варто не більшою мірою, ніж на низку примхливих й самовдоволених правителів у попередніх книгах «Мандрів...». Гуїґнґми у своєму прагненні очистити світ від огидних єгу спираються виключно на своє, «расистське», сприйняття Іншого та на свою фізичну перевагу, й ніяке співчуття, ніякі сумніви їхні прекрасні й мудрі голови не обтяжують. Власне кажучи, *Houyhnhnm* – це ще більш «радикальне» переключення слова *YHWH*, ніж *Yahoo*.

Характерно також, що можна знайти кілька дуже дотичних до ситуації думок в біблійних Псалмах і не включено, що саме на них спирався письменник, моделюючи свою сатирично-абсурдну перверсію функцій людини й тварини: «*Не будьте, як той кінь, немов віслюк той нерозумний, що запал їхній треба віжками й вудилом гамувати, а то до тебе не*

підійдуть» (Пс. 31:9); *«Марна надія конем перемогти, він не врятує великою силою своєю»* (Пс. 32:17)². Перша цитата особливих коментарів не потребує, хіба що зазначимо, що осли тут повернуті на своє природне місце, до класу тварин, і ніякої їхньої переваги над людиною, ніякої «расової солідарності», яка спостерігається між конями й віслюками в «Мандрах...», тут, звісно, годі шукати. Друга ж з цитата найшла свого глибокого інтерпретатора в особі св. Василя Великого: «Кінь виключається з ужитку святих, й Ізраїль за днів благоденства ніколи, здається, не користувався в війнах кінського силою, і ніхто зі святих не визнавав пристойним мати коней у власному користуванні. Але фараон має у себе коня, і зарозумілий Сеннахирим надимає безліччю коней. Тому-то «коня і вершника» фараонова «вкинув в море» (пор.: Вих. 15,1), а у Сеннахирима «задрімали» усі «хто всівся на коні» (Пс. 75,7). З цієї ж причини і даний через Мойсея закон, приписуючи закон царям, каже: «Нехай не примножить собі коней» (Повт. 17,16). «У безлічі ж сили своєї не буде врятований. Коли бо я немічний», каже Апостол, «тоді я є сильний» (2 Кор. 12,10). А надлишок тілесної сили перешкоджає спасінню духу» [5]. Та ця тонка іронія, здається, ніким так і не була розгадана, й свіфтовий шляхетний кінь сприймається виключно як примхлива фантазія автора, тим більше, що з плином часу кінь зустрічається в нашому житті дедалі рідше⁴.

Можна сказати, що у «Мандрах...» загалом розвінчується ота овіяна міфологізмом близькість до Натури, яку так захоплено оспівували у XVIII столітті апологети неоекзотства. Й відразлива нагота єгу – це не вираз мізантропії автора, як часто вважають, а суто середньовічний, християнсько-аскетичний погляд на бездуховну плоть як таку, на її тимчасовість і тварність. Остаточно розвіяні тут також ілюзії епохи Просвітництва щодо побудови справедливого суспільства під проводом освіченого монарха, бо й усе дике стадо єгу, і його поводитирі живуть звірячими інстинктами: *«...майже в кожному стаді єгу є свій, сказати б, ватажок (як, приміром, серед оленів у наших гаях) і той ватажок вирізняється з-поміж решти ще потворнішим*

виглядом і гіршою вдачею» [7, с. 200]; це гідне завершення галереї правителів, що зустрічалися Гулліверові раніше.

Виходить, що перед нами зовсім не гімн людині-титану, яка владно перетворює Природу, котру автор, начебто гуманіст і просвітитель, з незрозумілих міркувань замаскував у вигляді коня. Також це не жовчне й хворобливе опльовування людини як такої. Це гірка оцінка християнським моралістом примітивності й «матеріалізму» й своїх сучасників, і тих, що були до них, і тих, що прийдуть їм на зміну, – усіх тих, хто слідує голосу повсталого проти Бога Натури, стали гіршими, ніж тварини. Тому й слово *Yahoo* набуває концептуальної значущості. Ні, це не якийсь одвічний «противник Бога», як трактує ситуацію І. Ротман: за Біблією, цей противник усе ж таки не матеріальна істота, а дух спротиву, сатана, духовне Творіння, яке відпало від Бога й, заволодівши матеріальними тілами, в тому числі, й плоттю людини, понудило останню стати богопротивною. *Yahoo*, зіпсоване הוהו, символізує якраз руйнацію, затьмарення образу Творця в людині, зіпсованій гріхом.

Тому будь-які спроби трансплантувати сатиру Свіфта на ґрунт антично-класицистичної естетики з її секуляризованою релігією, ім'я якій – політика, залишатимуться надуманими й малопереконливими, як вже згадана раніше спроба трактувати Коня і Єгу як втілення платонових чорних і білих «коней душі». Так, наприклад, С. А. Шульц намагається провести паралель між романом Свіфта й «Мертвими душами» Гоголя – як начебто двома варіантами меніппової сатири [8]. Але зазначимо, що, по-перше, меніппова сатира – це усе ж таки, строго кажучи, не наскрізний жанр світової літератури, а оригінальний твір Варрона; взагалі ж, меніппея – доволі спірний термін, запроваджений М. Бахтіним в площині його відомої концепції карнавальної культури, яка, до речі, в світлі сьогоднішніх уявлень про реальний стан культури середньовічного простолюду, не виглядає аж так занадто переконливо. Тим більше, що Бахтін трактує меніппею як систему, в якій імпліцитно присутній античний ідеал «благовидності», котрий цілковито

будується на чуттєвому блиску матеріальних речей. Але ж у Свіфта цей фізичний світ відлякує якраз відсутністю жодного натяку на оту вимріяну благовидість. Тут вільно й бурхливо вивільнюються, руйнуючи звичайні пропорції, зловісні й демонічні імпульси. На сатиричний гротеск перетворилися й володарі, й їхні піддані, і дурні, й розумники; тут пульсує лихоманкове зміщення оптики від погляду велетня до погляду ліліпута; тут воістину «змішалися в кучу коні й люди», якщо ужити цитати з Лермонтова. Ця картина жахає, бо позбавлена міри й гармонії, властивих, за Біблією, Творінню від початку, за задумом Творця; збунтований дияволом світ вже не може сам в собі бути гідним і прекрасним. Таким є вже не світ видимих матеріальних форм, не сфера природи (φύσις), а рух вдячного творіння до свого Творця – אֱלֹהִים (олám). Мені здається, що це більш вірно прочитання Свіфта, ніж пошук у нього просвітницького погляду на буття.

За Свіфтом, людині дано врятуватися і не в тілесному бутті, й не в соціальному діянні. Вона має надію на спасіння лише тоді, коли плає в собі образ Божий. Чи не єдиний оптимістичний момент у «Мандрах...» – це те, що наратор залишається в цілому неушкодженим «хворобою егу», хоча в тих чи інших ситуаціях він буває часом й жалюгідним, і комічним. Вочевидь, автор використовує поширений в його часи прийом «промовистого прізвища»: адже *Лемоель* давньоєврейською мовою означає «присвячений Богові», й тільки це є його єдиним оберегом, захистом від тієї страхотливої реальності, що його оточує.

Але усе ж таки гулліверів було і є малувато. На закінчення нашої розвідки відзначимо, що всесвітньо відомий пошуковик, перший веб-сайт котрого Д. Файло і Д. Янг, його творці, запустили ще в 1994 році, був названий *Yahoo!* – автори винаходу були шанувальниками Свіфта. Тотальна іронія автора «Мандрів Гуллівера» щодо якостей людської натури знайшла тут гідний, всесвітнього масштабу, розвиток...

Очевидно, що світ Свіфта – це аж ніяк не світ, в якому підносяться громадянська героїка й ті чи інші політичні чесноти; ще менше він схожий на

гедоністичну пастораль. При цьому сатира Свіфта визначена не стільки традицією античної моралістичної поезії в дусі Меніппа або Марціала, й навіть не відповідними установками публіцистики, яка тоді тільки народжувалася й не обмежувала себе в емоціях та бруталній стилістиці. Хоча фактично «Мандри Гуллівера» вирости з політичних памфлетів автора, глибинний корінь свіфтової сатири – гомілетика, в першу чергу – барокова проповідь, яка сміливо, з величезною експресією, поєднувала високий духовний пафос з грубим натуралізмом, який був покликаний змалювати огидність гріха.

Тому *Yahoo* – й не вираз авторської мізантропії й, тим більше, не просвітницька критика «окремих недоліків цього найпрекраснішого зі світів». Це глобальне художнє узагальнення первородного гріха сваволі й непокори, яке покликане передати всю глибину й трагедійність богозалишеності людини, котра, потакаючи своїй тілесній природі, відпадає від Трансцендентного Бога.

Таким чином, немає підстав трактувати Свіфта як однозначного прихильника Просвітництва, реальність якого відбилосся в його творах як зловісний гротеск. Пафос цього твору – оборона християнства в еру торжества наукового знання й релігійного скептицизму. Це не така вже й виняткова позиція, як може видатися, – наприклад, в сусідній Польщі в ті само часи ідеї Просвітництва реалізували виключно отці-єзуїти. Але, вочевидь, типологія даного явища має стати об'єктом окремої дослідницької уваги.

Примітки

¹ В оригіналі: «The **Yahoos** are primitive creatures obsessed with "pretty stones" that they find by digging in mud, thus representing the distasteful materialism and ignorant elitism Swift encountered in Britain. Hence the term "**yahoo**" has come to mean "a crude, brutish or obscenely coarse person"» [Ref. 2].

² Елітизм < елітаризм > – архаїчне переконання, що в суспільстві мають панувати «кращі люди», протилежність принципу егалітаризму (висхідної рівності усіх).

³ Наші сучасники, в першу чергу російськомовні, широко уживають цю цитату в перекрученому й хибному вигляді «*Ложь во спасение*», але ж насправді ніякого виправдання «благої брехні» у Біблії немає, а церковнослов'янський еквівалент звучить так: «*Ложь конь во спасение, во множестве же силы своя не спасется*».

⁴ Не так було за життя Свіфта: в розповіді Гуллівера про тяжку роботу коней в господарстві на його батьківщині багато реалізму; тоді навіть технічні можливості приладу виміряли в кінських силах. В класичній літературі кінь виступає символом наступу й перемоги; це спостерігається навіть у часи співця англійського імперіалізму Кіплінга [6].

Література

1. Білецький В. В. Соціально-філософські мотиви у творах Джонатана Свіфта. Аналогії // Вісник Донецького національного університету, Серія Б: Гуманітарні науки. Випуск 1–2. 2014. С. 385-389. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vdnug_2014_1-2_58.
2. Єгу (Мандри Гуллівера) — Вікіпедія. Режим доступу: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Єгу_\(Мандри_Гуллівера\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/Єгу_(Мандри_Гуллівера))..
3. Курий С. Сказки мизантропа (Путешествия Гулливера)...) // Время Z. 2013. № 2. Режим доступу: www.ytime.com.ua > ..
4. Лінгвіст розгадує таємницю мови Lilliput з ... - Infox.ru. Режим доступу: <https://www.infox.ru> >...>.
5. Ложь конь во спасение, во множестве же силы своя не ... [Тлумачення св. Василя Великого на Псалтир]. Режим доступу: bible.optina.ru/old:ps:032:17.

6. Романчук Л. Ключевые слова и образы в поэзии Киплинга. Режим доступа: <http://www.roman-chuk.narod.ru/1/Kipling.htm>.
7. Свіфт Дж. Мандри Гуллівера. Переклад Ю. Лісняка. К.: Дніпро, 1983. 288 с.
8. Шульц С. А. Гоголь и Свифт («Мертвые души» и «Путешествия Гулливера») // Человек. 2015. № 2. С. 153–163.
9. Шамрай А. Джонатан Свифт та його твір // Дж. Свифт. Мандри Гуллівера. К.: Дніпро, 1983. 288 с. [Вершини світової літератури. Том 47]. С. 5–24.
10. Яковенко В. И. Джонатан Свифт. Его жизнь и литературная деятельность М.: Проспект, 2014. 314 с. Режим доступа: Lib.ru/Классика.Свифт_Джонатан.Сочинения az.lib.ru > swift_d.

References

1. Sumillera R. G. Platonic Theories of the Perfect State and the Human Soul In Gulliver's Voyage to Houyhnhnmland // ES. 2013. № 34. P. 193-210.
2. Yahoo (Gulliver's Travels) - Wikipedia. Режим доступа: [https://en.wikipedia.org/wiki/Yahoo_\(Gulliver's_Travels\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Yahoo_(Gulliver's_Travels)).

«НОВІ АФІНИ...» Б. Й. ХМЕЛЬОВСЬКОГО У КОНТЕКСТІ ЗМІНИ ТИПУ УНІВЕРСАЛЬНОГО КОМПЕНДИУМУ В ЕПОХУ ПРОСВІТНИЦТВА

Актуальність проблеми полягає в тому, що вивчення енциклопедії як феномену культури переважно зосереджується в синхронічному зрізі сьогодення: функціонування типів енциклопедії (універсальні, галузеві, регіональні), типи енциклопедичних статей, енциклопедія як жанр, параметри енциклопедичного стилю тощо. Історія ж формування цієї структури, діахронія явища, цікавить дослідників набагато менше, хоча процес становлення даного феномену містить чимало цікавого та

неповторного матеріалу. Так, практично не привертає уваги дуже важливий момент переходу європейського суспільства в пору Просвітництва від архаїчного універсального компендіуму сакрального характеру до акумуляції утилітарно-практичних знань. Зокрема в даному ракурсі недостатньо досліджено такий неповторний текст, як «Нові Афіни...» ксьондза Бенедикта Йоахима Хмельовського.

Останнім часом цей твір і його автор, які колись мали гучну популярність, починають помалу заново зацікавлювати вчених. Згадаю два характерні дослідження, що з'явилися в сучасній Польщі. Перше – стаття М. Віхової [Ref. 2], в якій висловлюється незгода з дослідниками минулих часів (Ю. Каленбах, В. Фельдман, Ю. Кржижановський), котрі бачили тут виключно свідчення невігластва та деградації польської культури на початку епохи Просвітництва; авторка прагне показати *Нові Афіни* як твір, тісно вписаний у традицію барокової вченості, що породила в тодішній Польщі «безліч видатних особистостей». Зокрема акцентовано, що Б. Й. Хмельовський є прихильником барокової теорії імітації, яка передбачала обов'язкове наслідування стародавніх авторів, і був «освіченим Сарматом» з типово бароковим світоглядом. Тобто дослідниця пропонує оцінювати автора в тій системі цінностей, яку він сам собі обрав. Подібна за koncepcією й стаття В. Пашинського, що вийшла друком у 2014 році [Ref. 1]. Автор заперечує традиційну репутацію твору Б. Й. Хмельовського, у тому числі й в академічних колах, твердячи, що це є ігнорація саксонських часів взагалі й, хоча цей твір і не був достатньо інноваційним в освітянському ракурсі, автор усе ж таки репрезентує типовий для бароко науковий підхід і є не лише доволі креативним письменником, а навіть предтечею деяких форм сучасної журналістики. Схвально відзначено оригінальний авторський стиль.

В Україні, якщо не зважати на академічні огляди польської літератури, про Б. Й. Хмельовського можна знайти лише замітки в режимі електронного ресурсу. Заслуговує, як мені видається, на увагу така оцінка, як

«Йосип Флавій мрячної провінції, краєсвітній Геродот» [3]. У нарисі А. Альошина письменника оцінено з симпатією, але й доволі ідеалізовано [1]. Цих побіжних прикладів доволі, аби побачити, що оцінка даного твору та його літературних якостей еволюціонує. Тим не менш, структура та специфіка енциклопедії Б. Й. Хмельовського описані в цілому доволі вичерпно, тож я не ставлю за мету здійснення поглибленого аналізу її концепції або формальних ознак.

Метою даного дослідження є виключно акцентуація особливої ролі книги Б. Й. Хмельовського як індикатора доволі поширеного, хоча й малодослідженого явища переходу провінційного європейського письменника-клірика епохи Просвітництва у площину наукового мислення, хоча він не зрікається аксіології біблійного тексту. Важливо також показати історичну перспективу подібних ініціатив.

Від початку цивілізації людство прагнуло до зібрання всіх своїх набутих знань у певний об'ємний супертекст, який сприймався як сакральна книга. Про це свідчать вже самі лише їхні назви: «Веди» – від санскр. «вінець знання», «Авеста» – від давньоперськ. «Абаста» [«закон»], Пополь Вух – в мові індіанців киче «Книга ради». Біблія, що буквально означає просто «книги» (грецьк.), має популярний титул – «Книга книг». Вони містили як метафізичні концепції та моральні нормативи, так і суму порад для повсякденного життя – аж до правил харчування та гігієни включно. Ці тексти шанувалися як святиня, передана людям вищими силами, як, наприклад, отриманий Мойсеєм на Синаї Декалог. В ортодоксальному християнському богослужінні Євангеліє, окуте в золото, виноситься дияконом на голові на знак найвищої пошани; текст, написаний з чіткими наголосами, щоб не спотворити жодного слова, читається урочистим речитативом, аби його було чутно в найвіддаленіших кутках храму; під час читання вірні стають на коліна, а зміст прочитаного витлумачується в проповіді й проєціюється на повсякденне життя як на щось «нижче». Та ця

східна традиція стикається на європейському ґрунті з цілком світським прагненням стародавніх греків озброїти молодь системою знань, потрібних для практичного життя (релігійні поняття осмислювалися тут в дискурсі філософії або поезії). Поєднання слів *εγκύκλιος* – коло та *παιδιά* – діти утворило одне з базових понять європейської культури: енциклопедія, тобто певний мінімум знань, що його мали засвоїти діти вільних громадян, аби безконфліктно влитися у життя полісу. Поняття вжив у I ст. до н. е. Діонісій Галікарнаський, хоча ідея вперше була сформульована ще в часи Платона, котрий охарактеризував вчення Гіппія Елейського як «енциклопедичні знання». Давньоримський період надав ідеї енциклопедії монументальності – досить пригадати 37-томну «Історію природи» Плінія Старшого (23–79 рр.). Та все ж таки прототип сучасної енциклопедії утвердився у форматі розвитку міської культури християнського Середньовіччя, яке утримало від античності ідею акумулятивного зводу знань, хоча це були вже знання виключно метафізичного характеру, теологія (В. Бове, Г. Рейш). Треба гадати, що саме це мав на увазі ренесансний письменник Ф. Рабле, характеризуючи енциклопедію як «кладезі й глибини». Лише в епоху Просвітництва в європейській свідомості відбувся серйозний зсув. Релігія, яка досі займала чільне, базове місце в культурі, була енергійно витіснена позитивною наукою, яка почала претендувати на роль носія єдино правильного та непомильного знання. Зароджуються основи майбутнього сайєнтизму. Отож еволюціонує й розуміння характеру супертексту-компендіуму. Французьке *Encyclopédie*, утворене від грецького коріння, у філософів-просвітників починає означати науковий словник-довідник*, який імпліцитно протистоїть сакральній Книзі книг і орієнтує не на осягнення метафізичних вимірів буття, а на практичне опанування світу *realia*, котрі мисляться вже не як умопоглядні схоластичні конструкції, а як «корпускулярна» й самодостатня матерія**. Претензії просвітницької науки діячі релігії сприйняли гостро: доволі пригадати памфлетний острів Лапугу в «Мандрах Гуллівера»,

написаних пребендарієм дублінського собору св. Патрика Дж. Свіфтом, або спіритуалістичну філософію єпископа Дж. Берклі. Вони розуміли, що втрачається дещо дуже важливе. Адже спрямовував філософів-просвітників до зосередження на земних проблемах та вивчення «реального світу» не сам лише аристотелізм. Основоположний давньогрецький вплив був ґрунтовно доповнений протягом сторіч ще й впливом біблійним. Книга книг, попри піднесення ідеї не-матеріального Царства Небесного, де-факто залишає останнє майже що в статусі Непізнаного й переважно орієнтує людину на те, аби прожити за Божими заповідями оце єдине неповторне життя, не залишаючи надій на реінкарнацію чи інші варіанти посмертного буття в фізичному тілі. Це протягом Середньовіччя формувало волю до життєпобудови ніяк не менше, ніж культурні ініціативи стародавніх греків. Коріння європейської лояльності щодо Іншого, пошанування неповторної людської особистості, прагнення до забезпечення прав людини та соціальної справедливості сягає в першу чергу саме християнського ґрунту й максими любові до ближнього. Заклик філософів-просвітників вчитися не у «попів», а у Природи, означав розрив з традиційною біблійною аксіологією, згідно з якою Природа є лише Творіння, а не Творець, і не може розглядатися як джерело моралі, бо в ній присутнє демонічне, богоборче начало. Боротьба з невіглаством, що складала основу програми Просвітництва, стала боротьбою за вивчення і наслідування Природи як такої, з усім іманентно притаманним їй хижацтвом, на протилежність пізнанню християнського Божества як Абсолютного Добра – таке, чим далі, тим частіше, оголошувалося забобоном. Характерно, що Гельвецій бачив основу будь-якої моралі в егоїзмі, трактуючи людину як «природну» істоту, що прагне лише до задоволення матеріального інтересу і фізичних насолод. «Блискучі обіцянки просвітників» (К. Маркс) обернуться формуванням утопічних програм і впевненими спробами їх реалізації, що, як покаже досвід ХХ століття, дорого буде коштувати людству. Утім характер знаменитої французької Енциклопедії й, зокрема, роль Дідро в її створенні, так само, як і

функціонування даного типу видань у новітній культурі, висвітлені в науковій думці достатньо широко. У той само час нам мало відомі дуже цікаві спроби створення енциклопедії сучасного типу, які спостерігаються на периферії просвітницького orbis terrarum, зокрема в Польщі, де гуманістичні ідеї не подолали релігійно-католицького світогляду, й, скажімо, польську літературу аж до кінця XVIII ст. розглядають, нарівні зі середньовічною, як «старопольську»: культура творилася тут у цю пору передусім освіченими кліриками, яким залишалися чужими деїстичні або атеїстичні концепції. Саме це спричинило виникнення неповторних «текстів-кентаврів», у яких установка на просвіту народу й продиктована духом часу пошана до науки сполучалися інколи не лише зі звичними релігійними переконаннями та пропагандою церковної аксіології, але й з відвертими забобонами та марновірством.

Саме такою була енциклопедія, видана ксьондзом Б. Й. Хмельовським у Львові в 2-х томах у 1745–1746 рр.*** Це перша в Польщі популярна енциклопедія нового типу, призначена для широкого кола читачів, яка мала протистояти середньовічним творам подібного характеру. По суті справи, це продовження традиції рукописних збірників, колись у Польщі популярних, де зібрано було усілякі нотатки, замітки й записи «про всяк випадок», й це навіть мало свою латинську назву — *Silva rerum* (ліс речей). Автор створив компіляцію з приблизно 100 джерел, розподіливши матеріал не за алфавітом, а за темами. Надрукована вона була під довжелезною й трохи чудернацькою назвою «Nowe Ateny, Albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna na różne tytuły jak na classes podzielona, mądrym dla memoriału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana» («Нові Афіни або Академія всякої науки повна, на різні назви як на класи поділена, мудрим для запам'ятовування, ідіотам**** для навчання, політикам для практики, меланхолікам для розваги створена»). І одразу ж скажу, що статі науковцем у повному розумінні цього слова – у дусі французьких енциклопедистів, та зберегти водночас традиційну благочестивість, авторові не вдається. Його

сарматсько-барокова «вченість» найчастіше обертається чистісіньким невіглаством, а позиція християнського душпастиря коливається та балансує на грані марновірства. Так, він визнає, що у вченні М. Коперника є позитивні моменти. Та головну особливість цього вчення – його системність – наш автор якось не помічає, і його творіння – це гранична безсистемність: відомості з астрономії та астрології чергуються з історичними нарисами, прикладами з природознавства та уроками математики, згадками про рідкісні монети, мовознавчими екскурсами. З іншого боку, теологічна спадщина фактично редукується: ретельно перераховуючи, скажімо, об'єкти релігійного паломництва, Б. Й. Хмельовський зводить справу, як правило, до «реалій» типу: в одному італійському місті є плитка, на якій Пресвята Діва Марія готувала їжу для Ісуса Христа та Йосифа-обручника; тут-таки зберігається й її сукня. Про спроби автора намалювати грандіозні панорами на сюжети з світової або національної історії скажу лише, що вони надзвичайно характерні для барокової свідомості з її глобалізмом і прагненням монументальності, але водночас, в силу браку якоїсь певної концептуальності, справляють враження густих і мінливих хмар, у яких розчиняються обриси людей і подій. Так, за Б. Й. Хмельовським, Польське королівство називається дорогою перлиною Сарматії, й слово ПОЛЬЩА походить від Поля, де поляки «любили жити і вмирати»; але може бути, що ця назва походить від *Arctico Polo*, тобто Зірки Півночі, до якої польське королівство належить точнісінько та само, як Іспанія до західної зірки *Nesperus*, чому й називається Гесперією (*Hesperia*). Залишається зняти капелюха перед такою ерудицією. Усе ж, що стосується фізичної картини світу, визначено або традиціями середньовічного жанру мандрівки, або фольклором. Більше усе ж таки фольклором. Якщо, наприклад, середньовічний письменник розповідав, що в Індії живуть люди з собачими головами, то за цим стояло чи то реально пережите враження, чи то передання про ритуальні храмові танці «країни чудес» з їхньою страхітливою машкарою. А в Б. Й. Хмельовського панує стихія відвертого фантазування,

що примушує пригадати деякі наївні сторінки Геродота або Страбона. Про сучасність теж можна дізнатися багато чого цікавого. Пияцтво шкідливе. Популярний фразеологізм «вискочив як Пилип з конопель», як стверджує Б. Й. Хмельовський, утворився з ситуації, коли шляхтич Філіп з селища Конопи заснув в ході сеймових дебатів й, прокинувшись, почав говорити не до ладу (мовознавці це рішуче заперечують [2]). Турки й татари повертають назад рабів, що утікають від них, за допомогою чорта, бо імена невільників висять у їхніх домівках написані на картках, і коли рабовласник віддає їх чортові, той у вигляді левів, драконів, моря, річки тощо постає перед втікачами, аби завернути їх назад. Бобер при небезпеці вдається до самокастрації. Є місцевості, де живуть велетні, а також безголові люди, у яких обличчя розміщено на грудях; не забуто й про традиційних песиголовців. Існують такі створіння, як риба-єпископ; хвіст у півня буває зміїним; дракона вбити важко, але потрібно намагатися це зробити. Щоби відвернути градову хмару, треба поставити проти неї велике дзеркало.

Усе це – чистісінька літературна фантастика, часто – пригодницькомандрівничий жанр, який нічим не поступається казкам 1001 ночі. Стилістично це типовий пастиш, характерний для літератури кризових епох. Вже сучасники осміювали літературний подвиг Хмельовського як компіляцію-плагіат безнадійно застарілих середньовічних уявлень. Тим більше, що відносно невдовзі, в 1781 році, в Польщі з'явився інший приклад: сучасна, справді просвітницька за своїми установками, енциклопедія – майже одноосібно створений в традиції французьких енциклопедистів і написаний доброю літературною мовою двотомник архієпископа Ігнація Красицького «Zbiór potrzebniejszych wiadomości» (*«Зібрання необхідних відомостей»*). Та при всьому цьому бере, як кажуть, за душу простосердечний стиль, така собі «дідусева балаканина», котра дещо нагадує Плутарха, яким його сприймав герой Р. Роллана Жан-Крістоф: «Czym stracić brodawki? Weź liścia figowego, nim nacieraj brodawki, zginą, byłeś też same

liście w ziemię wkołał. Serce gołębia, nim brodawki ścierając, toż sprawuje, według Mizalda autora. Ale ja doświadczyłem, że ziele te, co koło murów starych rośnie, żółto kwitnie, a zerwawszy go żółte z siebie sączy mleko, tym mlekiem jeśli raz-drugi posmarujesz brodawkę, trochę ją zraniwszy zginie; strzec się zaś potrzeba, aby krew ta nie tknęła ciała na innym miejscu, bo tam inna urodzi się brodawka» *****(Nowe Ateny, t. III, s. 513; цит. за статтею М. Віхової).

Ця очевидна авторська недосвідченість, ба, навіть кумедність, не завадила значному поширенню книги. Адже тоді світ масово бачили саме таким, попри прагнення наукової еліти витіснити все не-наукове зі сфери культури. Більше того, творіння Б. Й. Хмельовського часом виглядає милим, майже чарівним – завдяки своєму щемливому провінціалізму, неповторній старосвітській простодушності. Характерно, що звернення до читача автор довірливо закінчив такими віршами:

Jeślim Autor w czym zbłądził, choć ostrożny, raczy
Dyssymulować Mądry, Nieuk nie obaczy.
W Druku też bez errorów nie iest Księga żadna:
Te mądemu poprawie, lub przebaczyć snadna.*****.

У всякому разі, та стихія невимушеної балачки «про все одразу», яка характеризує стиль французьких енциклопедистів, безсумнівно перелилася і в польську риторичну прозу епохи. Щось типологічно подібне ми можемо знайти в юного Гоголя (рукописна «Книга всякої всячини, или подручная энциклопедия», у яку майбутній письменник записував і замальовував усе, що до голови приходило, – від зразків українського фольклору до модної жіночої сукні). Сам же вираз «всякая всячина» є відлунням назви відомого журналу сатири «в улыбательном духе», що його видавала Катерина II, яка репрезентує просвітницький lifestyle з максимальною повнотою. Від цариці до ніжинського ліцеїста – величезного розміру дистанція, але десь посередині між ними можна сміливо вмістити й київського католицького каноніка з його неповторною енциклопедією. Адже, при всіх своїх недоречностях, книга Б. Й. Хмельовського – це свідчення духовного

дерзання особистості Нового часу, яка почувається вже цілком вільною у своїх пріоритетах та оцінках, намагається по-своєму витлумачити весь світ – починаючи від його святинь та глобальної історії до рекомендації, як зводити бородавки. І хоча ця людська індивідуальність усе ж таки ніяк не велетень духовний, а особа цілковито пересічна, не переобтяжена ані справжньою освітою, ані дослідницьким хистом, ані, що б там не говорили, особливим літературним талантом, – вона не має жодного сумніву в тому, що її досвід абсолютно цінний для громадськості й має обов'язково бути виданий друком. Над рівнем звичайного графомана Хмельовського підносить хіба що глибока, невгамовна зацікавленість речами світу цього й одчайдушне прагнення охопити **в с е н а с в і т і**, а якщо наш автор чогось не знає напевно, то сміливо доповнить прогалину власними вигадками.

Його *księga mądrości wszelakich* свідчить, що людина ніколи не зможе жити плодами діяльності самої лише тієї півкулі мозку, яка керує логіко-позитивним, науковим мисленням.

І, нарешті, у даному казусі установка на енциклопедичність стає характеристичною ознакою того типу людини, який в епоху Просвітництва тільки-но народжується, але якому суджено велике майбутнє в еру широкого розгортання демократизації, формування постмодерністської свідомості, особливо ж якщо брати до рахунку спрямованість руху інформаційного та постінформаційного суспільства до того культу постправди, що формується сьогодні на наших очах.

Примітки

* Насправді творіння французьких просвітників не було зосереджене виключно на позитивному знанні й мало назву «*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*» («Енциклопедія, або Тлумачний словник наук, мистецтв і ремесел»). Окрім того, до колективу енциклопедистів входили й прихильники деїзму. Але тенденція до піднесення науки понад усе тут виразно домінувала. Слово «енциклопедія»

ще й у XIX ст. мало значення «системний огляд різних галузей якоїсь певної науки»: так, у медичних вишах читалася дисципліна під назвою «енциклопедія медицини».

** Про те, що у XX ст. матерія «щезне» й у теорії, і в експерименті та фактично перетвориться на аналог ведичної Майї, Дідро, Д'Аламбер, Вольтер та ін. аж ніяк не здогадуються.

*** Через 10 років побачило світ друге видання, вже у 4-х томах.

**** Слова ідіот тут ужито в корінному, давньогрецькому значенні: *ἰδιώτης* – людина, що живе окремішньо й не знає, як поводитись, невіглас.

***** «Як видалити бородавки? Візьми листя фігове, ним натирай бородавки, коли згинуть, те листя зарий в землю. Серце голуба, яким бородавки натирають, теж допомагає, згідно з Мізальдом автором. Але я переконався також, що зілля, яке коло старих мурів росте, жовтим розцвіта, будучи зірваним, жовте з себе точить молоко, тим молоком якщо раз-другий потреш бородавку, трохи її поранивши, згине; остерігатися проте слід, щоби ця кров не торкнулася тіла в іншому місці, бо там інша народиться бородавка».

***** Якщо автор в чимсь зблукав, хоч берігся, – значить,

Зволить Мудрий розсудить, Неук не побачить.

В друку теж без помилок не є книга жодна:

Мудрий те все виправить, чи ж пробачить гідний.

Література

1. Артур АЛЬОШИН. (Не)відомі волиняни: творець першої енциклопедії з Луцька www.hroniky.com/.../4917-ne-vidomi-volyniany-tvorets-pershoi-entsyklopedii-z-luts...

2. Івченко А. Ще раз про Пилипа з конопель. Електронний ресурс. Режим доступу: kulturamovy.univ.kiev.ua/КМ/pdfs/Magazine46-47-26.pdf.

3. Нові Афіни - Бігуни - e-Reading https://www.e-reading.club/chapter.php/1054231/24/Tokarchuk_-_Biguni.html.

References

1. Paszyński W. Czarna legenda Nowych Aten Benedykta Chmielowskiego i próby jej przewyciężenia // Prace Historyczne, 2014, № 141 (1). S. 37–59.

2. Wichowa M. Biografistyka w «Nowych Atenach» ks. Benedykta Chmielowskiego // Literaturoznawstwo : historia, teoria, metodologia, krytyka. 2009. № 1 (3). S. 51–69.

DIALOGUE WITH THE BIBLE IN J. THOMSON'S WORLD OF ARTS

(lyrical addressee in "The city of terrible night")

Написано в співавторстві з І. С. Мурадханян та М. Ю. Чікарьковою.

Introduction

The phenomenon called decadence, appeared by no means in the bosom of Art Nuovo at the end of the 19th – beginning of the 20th century: both the word itself and what it outlined were born in a precision era. A French abbot gave life to this term, indignant at the frivolity of the Rococo art and, in general, the complex of hedonistic ideas, that gave rise, for example, to the Marquis de Sade. In the Enlightenment epoch, a renaissance credulity to life was raised by the prominences of a dying bonfire; the growing new scientific consciousness destroyed the spiritualistic ideals of the Middle Ages, leaving no hope for life after death. The great impulse of the Baroque to balance life and death within the framework of the harmony of the Christian spiritual cosmos, with the loss of faith, was reduced to the feeling, that this earthly life, perhaps, may be the only thing we have without question. But being hypnotized by the inevitability of death, it poisoned major-materialistic aspirations to live the time allotted to a person in a funny and

comfortable way. The revolt of the romanticists against classicism, with its cult of life-building, is largely due to the growing loss of faith in Christian axiology and burgher nature of Modernity. No matter, how endeavored both artistic positivism and naturalism to affirm the idea, that the value of life is in life itself, in the last quarter of the 19th century a gigantic emptiness, unfolding before a thought freed from Christian dogmata, became an expression of general existential anxiety. In anticipation of the disasters of the 20th century, especially the most sensitive natures, felt more acutely subterranean hums of coming total destruction, and—whether in agreement, whether in controversy with the Bible, tried again to understand its warning about general inevitability of death. Literary and artistic consciousness of the 19th and 20th centuries’ turn creates true artistic thanatology. It has compensated somehow art’s shift in the direction of chanting sensual shine of things and reconstruction of antique-pagan cult of Nature for several past centuries. With a new acuteness, the torment of a person obsessed with the horror of complete disappearance, the “loss” of Eternity, is experienced. At the same time, Modern and Postmodern eras, as the contemporary French philosopher O. Bulnua has definitely noted, only vary and shuffle the questions of existence, that were posed by the Middle Ages [1]. Added to the above mentioned: particularly the early Middle Ages, having yet not brought up the building of scholastic philosophy, are permeated with the light of faith and hope. In decadence, an ancient gnostic doubt sounded with renewed vigor: yes, God created the world, but was it the true God? Isn’t there too much impenetrable, inexplicable darkness in his creation? And when the Renaissance raised the previously carefully tabooed “devil problem” onto the shield, a waterfall of atheism poured into the gap formed in the Christian picture of the world. English writers of the New Age actively pick up the Dantean motive of descending into hell and the central theme of Milton's “Paradise Lost” – the theme of the original sin of man's disobedience to the Creator. All this has formed the whole artistic W. Blake’s paradigm, in which the author's interpretation of Christian doctrine and symbolism is combined with peering into the secret depths of evil. But, the beginning of the open disobedience

to God, was laid by Byron, who finally released the energy of negativism, implicitly condensed earlier in the Gothic novel. Byron's excuse for Cain, who rebelled against the "tyranny of the Creator," finds the widest resonance – among the Shelley spouses, Heine, Pushkin and Lermontov, Shevchenko and Eminescu, E. Poe. The symbolists, who succeeded them, were especially eager to breathe in the aroma of the "flowers of evil"; Baudelaire, Rimbaud or Bryusov, like the hero of "The Karamazov Brothers", as it were, would return the ticket for the train of life to the Creator: I did not ask to be created! This may be combined with moments of Christian religious exaltation, as in Verlaine's *casus*, but in general in literature there is an expanded image of the world created by collective efforts, as a fatal abyss of despair, once designated in the symbolism of the biblical Flood. The concurrent immersion of a number of philosophers in the bowels of the unconscious further strengthened the general feeling of the fragility of life and cultural construction, the alarming foreboding of an imminent catastrophe. However, it was precisely George Thomson, who reached the truly Herculean pillars here, an outcast poet in the bosom of Victorian England alien to him, who lived his age under the yoke of misfortunes and failures, the end of whose earthly path was overshadowed by hopeless melancholy and unbridled drunkenness. His "The City of Terrible Night" (1873) is the confession of a soul that truly feels itself in hell. "Never before has English poetry seen such a gloomy work, riddled with such bleak despair. Even in the dullest writings of his predecessor and idol Shelley, the latter always shows through something similar to divine hope. Nothing like this can be found in Thomson's poem. Consistently and relentlessly, he denies any possible hope to assist from above. This is the poetry of absolute, all-consuming, inevitable despair, a passionate, violent preaching of unbelief, a call to lose all illusions and voluntarily accept the only truth of life: God does not exist, the immortality of the soul is a fiction, nature is ruled by necessity only. With jealousy of the prophet Thomson affirms his dark postulates throughout twenty two chapters of the poem" [2].

1. Literature review

One cannot say, that the work has been left beyond the literary world. It became a common place to note pessimistic character of Thomson's poem [4, p. 294; 5, p. 145 etc.,] however, as his life position in general. The title of one of the most wellknown monographs, dedicated to his life and creativity by B. Dobell says for itself – «The Laureate of pessimism» [6]. And K. H. Byron does not only make pessimism a sensecreating problem in Thomson's world (The pessimism of James Thomson (D. V.) in relation to his times»), but studies its manifestations in different aspects – religious, philosophical, life aspect, moreover the famous poem plays here a key role, and it is placed in a special section of the monograph [7, p. 139–159]. Other concepts, which repeatedly attracted the attention of researchers, also have clearly expressed negative connotations: hell [8], insomnia [9], etc. W. Sharpe, analyzing Thomson's famous poem, not only determines its place and specificity among other works of the Victorian era, but draws interesting parallels with Marxism and the philosophy of stoicism [10, p. 69-70], emphasizing, at the same time, that Thomson did not set before himself political tasks in any way, for he was interested in humanity as a whole, and not in the problems of a particular class. The same thing is noted by W. D. Schaefer: “He believed if problems of humanity were ever to be solved, for not through social or political reform, but through reform of human nature” [11, p. 83]. In general, in his work W. D. Schaefer pays great attention to worldview issues, considering Thomson's problems of theism and atheism on the basis of his life path and artistic creativity [11, p. 37–82] as well as his way from optimism to pessimism [11]. He is also interested in the fact, how the concept of the city changed while working on a poem. He was the first to point out the different ideological pathos between the parts written in 1870 and in 1873 [12]. Residents of the city of the first part are lonely victims of their own misfortunes, isolated from each other. In the second part of the poem, they make up a certain community based on atheistic ideas, for which suicide is a perfectly acceptable way of avoiding an indifferent world.

However, the shocking originality of Thomson's lyrical experiences, the author's subjective concept of reality, still remain actually outside of the researchers' attention.

2. Destruction of communication in "The City of Terrible Night"

In the poem communication is broken not only with a seemingly non-existent God, but also with real, living people. Ghostly, ethereal creatures, shells of the former inhabitants of the earth are lyrical characters of the background; the landscape is dematerialized; everything human has lost its warmth and attractiveness, turning into a mysterious simulacrum with current, fluctuating outlines. Thomson's text is a lyric poem without a plot, consisting of rushes of vague, like a dream, images in the spirit of "black gothic", that flicker like unsteady light reflection in a piece of impenetrable black anthracite. The author's position borders on solipsism, and he does not accept any movement and development – not only in the field of filiation of ideas, but also in the sphere of matter, nature – death is conceived as the peremptory end of everything:

For life is but a dream whose shapes return,
Some frequently, some seldom, some by night
And some by day, some night and day: we learn,
The while all change and many vanish quite,
In their recurrence with recurrent changes
A certain seeming order; where this ranges
We count things real; such is memory's might.

[3, p. 4]

This "stopped moment", if not beautiful, is deeply aestheticized, because the material itself, chosen by the author, is "dead" and not "living", using the categories of E. Fromm. All this makes us recall today's attempts by postmodernists, to force us to admire D. Hirst's famous series of dead animals in formalin or G. von Hagens' "The universe of the body", undoubted manifestations of necrophilia. Therefore, we are attracted by the task of considering the specific

structure of lyrical characterization in this work, which is the purpose of our study. This isolation of man in an alien urban world, and in fact in the world as such, is one of the key ideas of the poem. At the same time, any text is still a communication. According to Y. Lotman, every lyric text is not just a monologue, as they usually think, it has a dialogical component. We are talking about the addressee to whom this author's monologue is addressed. In civil poetry, this is an appeal to fellow citizens, rulers, warriors, or even to enemies of the fatherland; in lyrics of nature – the search for certain parallels to one's own psychological state in a landscape, in autumn foliage or moonlight; in meditative lyrics, those are melancholy conversations with oneself, reflectioning [13]. Finally, in prayer texts, the type of psalms that are not subject to the laws of Aristotle's poetics, is the desire to restore the lost connection with the Divine, to gain His attention and protection, to find support in anxieties. Who is the addressee of the lyrical dialogue in this strange poem?

It is not the inner talk of the soul before us, it is not a speculative philosophical reflection, but the image system, built mainly on mimesis, rather than on the diegesis; eventuality here is reduced to zero. Before us is a hopeless and dense abyss of despair, in which all will to action is quenched, and the ideas that have been inspiring humanity for centuries have decayed, like the flesh of those who professed them.

Yes, here and there some weary wanderer
 In that same city of tremendous night,
 Will understand the speech and feel a stir
 Of fellowship in all-disastrous fight;
 "I suffer mute and lonely, yet another
 Uplifts his voice to let me know a brother
 Travels the same wild paths though out of sight."

[3, p. 3]

J. Thomson does not just estimate the city (but also human life in general) deeply pessimistic, he does not see any future ahead in principle. The 19th century - the era of urbanization, rapidly gaining momentum, in the world of art resulted in

the city being often portrayed as a monster, which sucked the juices from those who came there.

The atomization of personality (which E. Durkheim defines as an anomie) was also (and remains) one of the defining characteristics of a city dweller. The emphasis on alienation as a characteristic feature of urban life, which we find in Thomson's poem, was not new in literature. Many writers have already noted it at the end of the 18th century. "What is new in Thomson's remarkable poem is its sense of the city as fit image of a purposeless universe" [4, p. 294].

If a typical Victorian England representative's life could be frightening, terrible, but still he cherished the hope of progress and improving it in the future, the city of Thomson leaves no hope for the future. "the poem negates Victorian optimism and faith in human progress, offering instead a vision of spiritual bankruptcy amidst dehumanizing urban growth and urban consciousness" [14, p. 341].

K. H. Byron discusses the choice between optimism and pessimism, that the 19th century has provided, noting that the alternative was not so simplistically antagonistic. "One might venture into any one of four classes of belief: there were those who held that life was good, and hoped that it may become still better; those who held that life was good, but feared its deterioration; those who held that life was evil, but hoped for its improvement; and those who held that life was evil, and likely to get worse.

Thomson during his lifetime placed himself in the fourth category" [7, p. 89-90]. There were obvious reasons for this in the poet's life circumstances (as we have already mentioned), and, from our point of view, the atheism of the poet was one of the key reasons for such a Macabrist attitude.

3. Christian doctrine as an implicit foundation of Thomson's artistic conception

The city of Thomson, correctly noted, is a clear antithesis of New Jerusalem Christian poetic cosmos [2], the crown of aspirations for all the humiliated and

offended in the history on mankind, a symbol of eternal life and the kingdom to come.

They leave all hope behind who enter there:
 One certitude while sane they cannot leave,
 One anodyne for torture and despair;
 The certitude of Death, which no relieve
 Can put off long; and which, divinely tender,
 But waits the outstretched hand to promptly render
 That draught whose slumber nothing can bereave.

[3, p. 7]

Although Thomson did not read St. Augustine, however, the picture of the city is inherently St. Augustine's City of Man in modern interpretation [15, p. 169]. This is the Castle of the earth, which leaves no hope for the attainment of the Castle of Heaven, it is not simply unattainable, but of which virtually there's no memory. The city of Thomson is a city of people with their wretched dreams and desires, a meaningless whirlwind of life. D. L. Jeffrey defines it as follows: " the severest and most uncompromisingly negative picture of the worldly city is James Thomson's infernal vision" [5, p. 145].

The eternal archetype of life – Woman – in this context appears as an innocent killed victim. In Thomson's work she reminds Shakespeare's Ophelia; at the same time, there can be seen deliberately accentuated similarity of famous shroud of Holbein, so much confusing the hero of Dostoyevsky: well, in the end, can not remain Christ only a dead body, without resurrection! Otherwise, after all, as the apostle exclaimed, "and faith our vain!" (1 Cor. 14–16):

The Lady of the images: supine,
 Deathstill, lifesweet, with folded palms she lay:
 And kneeling there as at a sacred shrine
 A young man wan and worn who seemed to pray:
 A crucifix of dim and ghostly white
 Surmounted the large altar left in night:
 The chambers of the mansion of my heart,
 In every one whereof thine image dwells,
 Are black with grief eternal for thy sake.

The inmost oratory of my soul,
 Wherein thou ever dwellest quick or dead,
 Is black with grief eternal for thy sake.
 I kneel beside thee and I clasp the cross,
 With eyes forever fixed upon that face,
 So beautiful and dreadful in its calm.
 I kneel here patient as thou liest there;
 As patient as a statue carved in stone,
 Of adoration and eternal grief.
 While thou dost not awake I cannot move;
 And something tells me thou wilt never wake,
 And I alive feel turning into stone.

[3, pp. 27–28]

This blatant cruelty of the Universe, the death inevitability of all, that is sweet to human heart, generate a logical outcome – challenge to the Creator, which is conceived as a complete analogue of the gnostic Yaldabaoth.

"Who is most wretched in this dolorous place?
 I think myself; yet I would rather be
 My miserable self than He, than He
 Who formed such creatures to His own disgrace.

"The vilest thing must be less vile than Thou
 From whom it had its being, God and Lord!
 Creator of all woe and sin! abhorred
 Malignant and implacable! I vow

"That not for all Thy power furled and unfurled,
 For all the temples to Thy glory built,
 Would I assume the ignominious guilt
 Of having made such men in such a world."

[3, p. 23].

Hatred to the Creator with such a fury will be expressed, perhaps, by the avantgardists of the XXth century (remember Mayakovsky's: I'll expose you, grey-bearded, from here and to Alaska!). And, it is hard not to agree with W. D. Schaefer, who calls Thomson "mature pessimist and a confident atheist" [11, p. 77].

Here we meet, among other things, a unique phenomenon. Atheistic consciousness usually demonstrates not entirely rational algorithm: it fights with the numinous passionately, violently, seriously, though denying the very existence of it. In this way, Jacob, sweltering in the predawn darkness, collided and began to fight with someone powerful, having no idea about him: in the end, the hero became limp and, from that moment, got a new name, Israel. Thomson, however, seems to nihilistically deny the very possibility of happiness for man. And faith in his axiological system does not at all give salvation and even peace. D. Seed clearly notes it, saying, that “faith as an agency of darkness and death. The first Gothic image of The City ironically expresses the revival of faith as a morbid act of exhumation, an anachronistic appeal to the “spectres of black night” [8].

Conclusions

The city is transformed from the beginning to the end of the poem, but it remains the same hopeless and gloomy. W. Sharpe, noting the difference in the interpretation of the city and people in it at the beginning and at the end of the poem, writes that here the contradiction isn't of great importance, but “it may be seen rather as a dialectic which teaches one to deal with life in the City. The earlier sections do concentrate on individual despair, but in the completed poem they function more strongly as demonstrations of weak or misguided responses to the City. The later portions reject these responses in favor of a more courageous communal action of self-conscious defiance, exemplified by the Melancholia of the final section” [10, p. 70].

So, the existential rebellion of the author, who did not find a place either within the framework of ordinary philistine life, or in the world of poetic sublimation of his dreams, was generated by a sense of hopeless despair. Despair is, according to the postulate of Christian theology, the greatest, unforgiving sin, in fact, it is a blasphemy to the Holy Spirit, inspiring existence.

St. Augustine spoke of Evil as the shadow of Good, which did not have its own nature. Without presence of Good in the world, Evil is an absolute phantom.

In order to deny, you need to have something to deny. Therefore, all attempts to subvert the Bible's axiology, remain fatally imprisoned within the limits of its representations, in its own orbit.

Besides, Thomson was spiritually tied with Calvinism, relying on Augustine's teachings about salvation: according to him, God personally selects only a few people for eternal life, casting away others into the darkness of eternal curse. Thomson clearly attributed himself to the latter. And the addressee of the poem is not so much the reader, as the Creator himself, whom the author desperately reproaches for the lack of love to His creation.

I. e., before us is not an indifferent, but a very personal, although negative, interpretation of the Bible, a dialogue with it, testifying human tragedy, the destructiveness of ruining the ties with God. This, in fact, is a yell, addressed to the Creator from the depths of hell: *De profundis clamat Tibi, Domine!* It is worth noting, that the same Calvinism considers precisely complete indifference of a person to this problem to be the main sign of renunciation, and this leaves Thomson's "atheism" question not completely closed.

References

1. Bulnua, O. (2010). "What's new? Middle Ages" *Filosofs'ka dumka*. 1, 114–136 [in Ukrainian].
2. Votrin, V. (2012). The Terrible Night of Byshe Vanolis Thomson J. *Gorod Strashnoj Nochi*. Retrieved from: <https://litresp.com/chitat/ru/%D0%A2/tomsondzhejms/gorod-strashnoj-nochi-poema> [in Russian].
3. Thomson, J. (1880). *The city of Dreadful Night and other poems*. London: Reevesand Turner.
4. Bristow, J. (2000). *The Cambridge Companion to Victorian Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.

5. Jeffrey, D. L. (1992). *A Dictionary of biblical tradition in English literature*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.

6. Dobell, B. (2018). *The Laureate of Pessimism: A Sketch of the Life, and Character of James Thomson By Author of the City of Dreadful Night*. S. 1.: Forgotten Books.

7. Byron, K. H. (1965). *The pessimism of James Thomson (B.V.) in relation to his times*. London-Paris: De Gruyter Mouton.

8. Seed, D. (1999). *Hell is a City: Symbolic Systems and Epistemological Scepticism in the City of Dreadful Night* In G. Byron, D. Punter (Ed.), *Spectral Readings: Towards a Gothic Geography* (pp. 88-107).

9. Mills, K. (2007). "The Truth of Midnight": Apocalyptic Insomnia in James Thomson's the city of Dreadful Night *Victorian Literature and Culture*. 35-1, 121-134.

10. Sharpe, W. (1984). *Learning to Read "The City" Victorian Poetry*. 22-1, 65-84.

11. Schaefer, W. (1965). *D. James Thomson, (B.V.): beyond "The city"*. BerkeleyLos Angeles: University of California Press.

12. Schaefer, W. (1962). *The Two Cities of Dreadful Night PMLA*. 77-5, 609-616.

13. Lotman, Yu. M., (1996). *About Poets and Poetry: An Analysis of Poetic Text*. SPb.: Iskusstvo – SPb [in Russian].

14. Stade G., Karbiener K., Krueger Ch. L. (2003). *Encyclopedia of British Writers: 19th and 20th Centuries*. New York: Facts on File, V. 1.

15. Paolucci, H. (2000). *James Thomson's The City of Dreadful Night: A Study of the Cultural Resources of its Author and a Reappraisal of the Poem*. Wilmington, DE: The Bagehot Council.

**POJĘCIE BOHATERA SPOŁECZNEGO
I CHARAKTER ARTYSTYCZNEGO UOGÓLNIENIA
W POWIEŚCI J. I. KRASHEVSKIEGO „OSTAP BONDARCZUK”**

(romantyczny monolit czy dialektyka duszy?)

Wprowadzenie

Fabula Ostapa Bondarczuka (1849)¹, jednej z powieści ludowych Józefa Ignacego Kraszewskiego, sprawia wrażenie typowej romantycznej intrygi. Akcja toczy się w 1812 r. na Wołyniu po przemarszu wojsk napoleońskich. Wieś i dwór zostały zniszczone i wyludnione. Ruin pilnuje zarządca, który kradnie skarb hrabiego. Ale Ostap, sierota ze wsi, świadek kradzieży, wskazuje złodzieja. Hrabia, a raczej jego żona, z litości przyjmuje go pod swój dach. Chłop otrzymuje wolność i wykształcenie, ale czuje się obcy i nieszczęśliwy w środowisku arystokracji.

Jednak powieści J.I.Kraszewskiego nie można sprowadzić tylko do problemu nierówności społecznych panujących w XIX w. Ostap Bondarczuk stanowi panoramę tamtego świata, przedstawia egzystencjalny niepokój pisarza i jego wrażliwość na „podziemne szумы” przeszłości i przyszłości. Jeszcze bardziej złożony jest podtekst historyczny i kulturowy, pełniący rolę magnesu, który wyznacza linie siłowe narracji. Punktem wyjścia jest odwieczny problem nierówności. Zawsze w świecie społecznym byli i ludzie zdrowi, i chorzy, szaleni, niepełnosprawni, którzy mogli liczyć tylko na miłosierdzie innych oraz Boga. Chrześcijaństwo uznało, że wszyscy mają równe prawa do miłosierdzia i sprawiedliwości, jednak równość społeczna jest utopią. Nowoczesność przekształciła chrześcijańską ideę w koncepcję powszechnej równości wszystkich i wszystkiego nie w „wieczności”, ale „tu i teraz”. Rewolucja Francuska i epoka napoleońska były punktem zwrotnym, wyzwającym pragnienie każdej jednostki

ludzkiej, aby cieszyć się równymi prawami z innymi. Zbiegło się to z początkiem intensywnej urbanizacji i odejścia od archaicznego świata tradycyjnej wsi.

W Polsce nie było niewolnictwa², które jednak miało miejsce w Rosji³, ale poddaństwo chłopów i pańszczyzna były do niego podobne. Polska szlachta wykreowała kilka mitów mających na celu uzasadnienie nierówności społecznych. Pierwszy z nich głosił, że szlachta pochodzi od Jafeta, a chłopstwo – od Chama, „którego potomstwo zostało w Biblii potępione i skazane na podrzędną rolę społeczną”⁴. Słowo „cham” stało się w pewnym okresie synonimem „chłopa”.

Drugi mit wyjaśniał korzenie szlachty, która miała pochodzić od starożytnego plemienia rycerskiego Sarmatów, które podbiło Słowian⁵. Ów mit spełniał dwie funkcje: „spajał tożsamość narodu szlacheckiego oraz utrwalał jego hegemonię [...] wobec Chama”⁶.

W wieku XVIII w Rzeczypospolitej rozpatrywana była kwestia, czy chłopstwo jest rzeczywiście częścią narodu polskiego. W XIX stuleciu w kulturze polskiej rozwinął się inny mit, który można obserwować w utworach literackich. Na prawobrzeżnej Ukrainie, która została wcielona do Imperium Rosyjskiego po III rozbiórce Rzeczypospolitej, szlachta polska i ruska, zrównana ze szlachtą rosyjską, posiadała wsie zamieszkane najczęściej przez chłopów – w przeważającej liczbie Rusinów, którzy podobnie jak w Polsce byli przypisani do ziemi i odrabiali pańszczyznę. W okresie, ujętym w powieści J.I.Kraszewskiego, był to obszar rolniczy, eksploatowany gospodarczo przez szlachtę, a magnackie siedziby tworzyły bajeczne zespoły architektoniczno-krajobrazowe, jak na przykład majątek Potockich pod Humanem, opiewany przez Stanisława Trembeckiego w poemacie *Sofijówka*⁷ (1806). Z kolei w romantycznej powieści Zygmunta Miłkowskiego *Wasył Hołub* (1858) pobrzmiewa idea nierozzerwalnej jedności Polski i Ukrainy nawiązująca do tradycji I Rzeczypospolitej: „Jedna ziemia jest naszą matką”⁸. Jednak słowa te można rozpatrywać jedynie w kategoriach życzeniowych, ponieważ autor jakby nie zauważał ówczesnie panujących stosunków społecznych. Należy pamiętać, że likwidacja Polski szlacheckiej w końcu XVIII stulecia i objęcie ziem ukraińskich władztwem

rosyjskim nie wpłynęło na zmianę stosunków społecznych na tym terenie. Prawobrzeżna i południowa Ukraina pozostały nadal zróżnicowane pod względem etnicznym i religijnym⁹. Rzeczywisty antagonizm między poddanymi (chłopami) i Kozakami a panami (zazwyczaj polską szlachtą) ujawniały liczne wystąpienia chłopskie, czy ruch hajdamacki ze znanym w historiografii po nazwą koliszczyzny powstaniem w Humaniu w 1768 r.¹⁰ Po stłumieniu buntów ukraińscy chłopci nadal pozostawali w sferze dominacji polskiej szlachty. Nie zmieniły tego stanu przepisy wymierzone w polską własność ziemską wprowadzone po upadku powstania styczniowego¹¹. Sytuacja chłopów znajdujących się pod berłem carów Rosji nadal była tragiczna.

J.I.Kraszewski nie widział w tej sytuacji idylli; w pamflecie *Ukrainomania*, napisanym dziesięć lat przed *Ostapem Bondarczukiem*, krytykował epigonów „szkoły ukraińskiej”, którzy portretowali piękno Ukrainy, zapominając o złożoności relacji między dwoma stanami i dwoma narodami. Dlatego ukraiński chłop, tytułowy Ostap, w obrębie szlacheckiego życia jest u J.I.Kraszewskiego nie tylko koncepcją romantyczną, ale i rodzajem „próbnej wersji” realizacji tej sielanki. Wydaje się, że zadaniem, jakie postawił przed sobą autor powieści, jest wyjaśnienie, dlaczego ta sielanka się nie udała.

Pozycja autora i jej interpretacja w krytyce

J.I.Kraszewski od młodości skłaniał się ku radykalizmowi, idei sprawiedliwości publicznej, przez co był prześladowany przez władze rosyjskie. Ale z czasem stał się prawdziwym etnografem, który dobrze znał wieś i zawiłość stosunków polsko-ukraińskich. *Ukrainomania* powstała rok po przeprowadzce pisarza z Grodzieńszczyzny na Wołyń w 1838 r., gdzie J.I.Kraszewski zajął się rolnictwem w swoim majątku. Był przeciwnikiem pańszczyzny, a nawet na kongresie prowincjonalnej szlachty w 1858 r. przedstawił memorandum w sprawie uwłaszczenia chłopów.

W oczach populistycznego skrzydła rosyjskich krytyków J.I.Kraszewski odgrywał rolę „obrońcy ludu” w duchu Nikołaja Niekrasowa, Tarasa Szewczenki itp. Dina S.Prokofjewa pisze o tej sytuacji następująco:

Autor artykułu jubileuszowego w „Russkich Wiedomostiach” (1879, nr 243), analizując dorobek literacki Kraszewskiego, najwyżej ocenił jego powieści chłopskie, nacechowane „życiową prawdą” i „głębką uczuciowością”. [...] Przytaczając wypowiedź jubilata na temat jego własnej twórczości „Swój czarny chleb wypiekałem przez całe pół wieku”, gazeta podkreśla, że na tym właśnie chlebie, istotnie zdrowym i powszednim, wychowało się kilka pokoleń; pokoleń, witających wyzwolenie chłopów równie gorąco, jak młodzież rosyjska lat 60-ych¹².

J.I.Kraszewski wykorzystał ten temat jako artysta słowa¹³. Wiele uwagi poświęcono „wątkowi chłopskiemu” w jego prozie, co wiąże się z charakterem jego programu artystycznego. Swietłana Malukowicz (Светлана Деметьевна Малюкович) słusznie zauważyła: Decydującą rolę w rozwoju realizmu Kraszewskiego odegrał rozwój tematu chłopstwa. Nawiązanie do niego w Ostapie Bondarczuku i innych dziełach było przejawem jakościowo nowej fazy humanizmu pisarza. Kraszewski ukazuje wybitną naturę chłopca, jego talent i człowieczeństwo, ukazuje wzrost samoświadomości ludu, ukazuje właścicieli ziemskich i chłopów nie tylko w sferze stosunków moralnych, ale i w sumie uwarunkowań politycznych, społecznych i ekonomicznych¹⁴. Jednak S.Malukowicz poruszyła problem w duchu nauki radzieckiej, właściwie interpretując procesy społeczne „przez literaturę”. Od tego czasu krytyka literacka rozwinęła się, także w analizie „tematu chłopskiego”: wymiar socjologiczny nie traci sensu, ale przestaje być celem samym w sobie¹⁵.

Niestety, niektórzy autorzy próbują wcisnąć J.I.Kraszewskiego w stare schematy. Katerina Kosiakewicz (Катерина Косякевич)¹⁶ pisze, że idee wolności człowieka oraz równości jego praw i szans, protest przeciwko hierarchicznej strukturze społeczeństwa są wyraźne w twórczości pisarza, który w swej pracy (oryginał w języku ukraińskim¹⁷) połączył wartości oświecenia i romantyzmu.

W interpretacji K.Kosiakewicz, Ostap jako reprezentant stanu chłopskiego posiada najlepsze cechy ludzkie. Jednocześnie brakuje mu heroizmu i umiejętności poprowadzenia ludowego powstania, ponieważ całą swoją siłę przeznaczył na bezowocne zaloty do infantylnej córki hrabiego (w rzeczywistości to córka hrabiego jest bardziej zakochana w Ostapie niż odwrotnie, ale nie przejmujemy się drobiazgami).

Pogląd, zaszczerpiiony niegdyś radzieckim badaczom, zgodnie z którym każdy pisarz rzekomo musi „wyrażać interesy zwykłego ludu”, jest wciąż obecny w świadomości postsowieckiej. Kierując się nim, inny badacz zarzuca J.I.Kraszewskiemu, że Ostap ze swoim losem zawieszonym między chłopstwem a arystokracją, wywołuje pewną irytację. Tak więc Lidia V.Zelinska (Лідія Володимирівна Зелінська) zarzuca autorowi „brak tematu mobilności społecznej”¹⁸: główny bohater Ostap cierpi z powodu swojego marginalnego miejsca w życiu, utraty tożsamości, niemożności identyfikacji. Niemniej jednak bezinteresownie służy hrabiostwu. Czy powinien był zabić hrabiego, swojego dobroczyńcę?

Nie zawsze można było uniknąć takich klisz i w Polsce, zwłaszcza w socrealizmie:

Utwory Kraszewskiego przyczyniały się również do rozbudzenia zainteresowań czytelnich w środowisku wiejskim. Naszej oficynie szczególnie bliski pozostał Kraszewski jako autor powieści ludowych, w których po raz pierwszy kreował postacie z ludu w pełnym tego słowa znaczeniu, oraz ukazywał ogromną wartość kultury ludowej, a nawet jej wyższość nad kulturą szlachecką¹⁹.

Nawet dziś nie gaśnie pragnienie wywyższenia J.I.Kraszewskiego jako „mentora ludu” w literaturze: „Był przecież Kraszewski nie tylko człowiekiem XIX stulecia, który – w sposób świadomy lub nie – owo doświadczenie zmiany zawierał w tekstach osobistych; był w tym samym czasie niewątpliwie «nauczycielem narodu», jednym z najpoczytniejszych pisarzy krajowych”²⁰. Tutaj pisarz zostaje wyniesiony na piedestał; nie oczekuje się od niego żywego słowa, ale „proroctwa”. Poniżej zobaczymy, że te oczekiwania nie są całkowicie

bezpodstawne. Jednak gloryfikacja może prowadzić do tego, że wśród „zwykłych czytelników” stereotypowy obraz J.I.Kraszewskiego jako „wielkiego nudziarza” może „dzisiaj wyjść z lamusa na literacką agorę”²¹.

Niemniej jednak stanowisko J.I.Kraszewskiego wydaje się bardziej skomplikowane. Po pierwsze, pisarz nie musiał przyjmować punktu widzenia „zwykłego człowieka”. Należący do polskiej arystokracji dokonał wnikliwej analizy pozycji własnej klasy, która traktowała bohatera jego powieści, młodego Ostapa, szlachetnie, ale nie uszczęśliwiła go. Po drugie, powieść świadczy o tym, że J.I.Kraszewski jako pisarz zajmował się nie tylko kwestiami aktualnymi, ale również ich historyczną i metafizyczną perspektywą.

Poważne podejście J.I.Kraszewskiego do „tematu chłopskiego” zakłada, powtarzam, zwrócenie uwagi na koncepcję artystyczną autora, a w szczególności na to, czy naprawdę można ją zredukować do romantyzmu lub realizmu? Ale jak dotąd kwestia ta nie została rozwiązana. Dominują spory w duchu wieku XIX: J.I.Kraszewski – romantyk czy realista? Z pewnością skłaniał się ku romantyzmowi; miejscami w jego twórczości „zasadniczą rolę odgrywa ironia romantyczna”²². Charakterystyczne jest to, że wielu badaczy skupiło się – w duchu romantycznej krytyki – głównie na biografii pisarza i cechach jego osobistego stylu²³. Jednak pisarz jest także identyfikowany jako realista (pozytywista), który stara się zmieniać życie poprzez twórczość literacką²⁴. Wiele jego prac jest uznawanych za pozytywistyczne, a same tematy niekiedy do takiej oceny prowokują. Są to np. *Budnik* – powieść o człowieku, który zajmował się karczowaniem lasów; *Chata za wsią* – o wykluczeniu Cygana przez obojętne środowisko; *Garbucha* – o starej kobiecie przygotowującej się do śmierci; szkic *Profesor Milczek*, napisany w duchu petersburskich „szkiców fizjologicznych”; i oczywiście – *Ulana* i *Ostap Bondarczuk*, w którym wyraźne są tendencje prepozytywistyczne. Ponadto, *Dziad i baba*, *Nauczyciele sieroty*, *Głupi Maciuś* – oparte na folklorze i tradycji poetyckiej. Legendy historyczne przetwarza w: *Królu chłopów*, *Starej baśni* czy *Hrabinie Cosel*. Nie ma jednak powodu, aby klasyfikować te romantyczne stylizacje jako pozytywistyczne. Dlatego określenie

J.I.Kraszewskiego jako twórcy polskiego realizmu brzmi kontrowersyjnie. Podstawy takiego stanowiska możemy znaleźć u Elizy Kąckiej, która cytując zdanie J.I.Kraszewskiego o potrzebie nowej artystycznej świadomości („nowy żywot lub zgon prowadzić za sobą mające. Stoimy na przełomie”), konstatuje, iż: „taki sposób bycia i myślenia, który umożliwiałyby życie bliskie ideału silnie oddziaływającego na pokolenie Szkoły Głównej”²⁵. Jednocześnie krytycy, traktując o społecznej perspektywie J.I.Kraszewskiego, często wychodzą poza dychotomię romantyzm – realizm, czując, że określenia te nie w pełni oddają to zjawisko. Tak więc Wincenty Danek zauważył podobieństwo J.I.Kraszewskiego do weryzmu; Maria Żmigrodzka określiła jego styl jako *biedermeier*, czyli konflikt między ideałem a rzeczywistością²⁶. Traktują spuściznę J.I.Kraszewskiego jako rodzaj pozycji „między romantyzmem a realizmem”²⁷. Jednocześnie często zwraca się uwagę na złożoność stylistyki pisarza:

Kuriozalność sytuacji podkreśla fakt, iż to Kraszewskiego uważa się za reformatora polskiej powieści, wskazuje ogromny wpływ na te zabiegi konstruowania fabuły powieściowej, które opierały się na rzetelnej obserwacji, zbieraniu materiału dokumentalnego, naukowego. Uważa się, iż powieściopisarstwo Kraszewskiego dało podwaliny późniejszej polskiej powieści. [...] Jest twórcą nieobecnym, pomijanym mimo niewątpliwych walorów edukacyjnych²⁸.

Wydaje mi się, że zasługuje na szczególną uwagę pomysł wskazujący na to, że J.I.Kraszewski „od początku był w Polsce pisarzem bez jasnego przyporządkowania: trochę romantyk, ale trzeźwy [...] prepozytywista trochę”²⁹. Ta definicja wydaje się bardziej wyważona i precyzyjna niż jednoznaczne wpisanie pisarza w szeregi romantyków czy realistów, a tym bardziej opinia o połączeniu tych dwóch systemów. Dziś mamy dość jasne kryteria definiowania pozytywizmu w prozie (np. koncepcje Henryka Markiewicza³⁰ czy Michała Głowińskiego³¹). Uznanie *Ostapa Bondarczuka* za powieść pozytywistyczną jest błędem, jednak elementy propozytywistyczne w niej występują; mieści się w kręgu tendencji polskiej prozy lat 40. wieku XIX³². Istnieje jednak różnica między

wczesnym romantykiem J.I.Kraszewskim a dojrzałym realistą, ale w tej materii mamy do czynienia z pomieszaniem kategorii. Tak więc Svitlana Čornous (Світлана Чорноус), wychodząc od stwierdzenia, że autor *Ostapa Bondarczuka* jest niewątpliwie romantykiem, w finale charakteryzuje pisarza już jako „przedstawiciela sztuki realistycznej, której kanonom pozostał wierny aż do ostatnich dni” (oryginał w języku ukraińskim); realizm był zdeterminowany ukraińską ziemią³³. To samo stwierdza Nadiâ Petričenko (Надія Петриченко) – ukraińskie realia narodowe znajdują odzwierciedlenie w szeregu prozatorskich utworów autora, związanych tematycznie z kształtowaniem nowych kierunków ideologicznych w literaturze polskiej. W latach 50. XIX w. w twórczości wielu pisarzy, przede wszystkim u J.I.Kraszewskiego, dominują problemy chłopskie, które miały znaczący wpływ na rozwój realizmu. Ich znaczenie dla literatury polskiej, a także rosyjskiej i ukraińskiej, zostało utrzymane ze względu na aktualność kwestii chłopskiej jako takiej³⁴.

Jednak rozważania o realizmie dojrzałego („ukraińskiego”) J.I.Kraszewskiego opierają się na pewnej deklaratywnej postawie autora, a nie na konkretnej analizie tekstu. Autor *Ostapa Bondarczuka* jakoby opisuje naturę, ukraińską rzeczywistość, którą ma przed oczami, co oznacza, że jest realistą. Tymczasem naturalizm wcale nie jest przejawem realizmu jako takiego, jest w stanie wejść w każdy system artystyczny, np. w „materialną” płaszczyznę symbolu w baroku czy symbolizmie. Warto przytoczyć konstatację Keren Gorodeisky: „specific task of characterizing romantic aesthetics adds to these difficulties an air of paradox”³⁵.

Krajobraz i środowisko materialne w powieści *Ostap Bondarczuk* jako intensywne artystyczne kadrowanie losów bohatera

Znaki losu Ostapa ukryte są implicite u J.I.Kraszewskiego w strukturze powieściowego pejzażu, który jest wyjątkowo delikatny jak akwarela. Oto przykład:

Spojrzymy na tę wioskę w dolinie, między dwoma pagórkami leżącą. Jeden z wzgórzów okryty dębowym laskiem, co się jeszcze nie rozwinął, drugi nagi i pokrajany w zarosłe już trawą skiby, lekko schodzą oba ku zielonej łące, co się pozłociła kwitnącą łątocią. Po nad rozlaną jeszcze na mnogie kałuże rzeczulką, przechadzają się poważnie czerwono nogie bociany, polatuje czajka piskliwym odzywając się głosem, błędzą cyranki szukając zakrytego trzcinami źródlika³⁶.

Ale ta panorama umiejscowiona jest w opisie ubogiej wołyńskiej chaty chłopskiej, która jest nie tyle „architekturą”, ile częścią przyrody jak jaskinia zwierzęcia. To właśnie w niej Ostap ujrzał światło. A taka chata wytrzyma ciężkie chwile – kto do niej wkroczy?

Chata wołyńskiego chłopka, warta jest zastanowienia doprawdy. [...] na Wołyniu, gdzie często całe wsie różgi lasu nie mają, gdzie o materiał tak trudno, chata wieśniacza równie jest kunsztowną i ciekawą [...]. Ściany zarzucają się najrozmaitszego drzewa polanami; i nie myśleć im wcale o foremności, ciosać nie ma z czego, ułożyć się krzywe nie da prosto, często też i najczęściej w górze się wydmie, u dołu wklęsnie cieniuchna zaporą, całą rodzinę rozdzielająca od zimowych niepogód i dojmujących wichrów. Zewnątrz i wewnątrz grubo wylepiona gliną, osmarowywana co roku, ogrodzona przyźbą, ziemią lub gnojem napełnioną; przecięta maleńkiem okienkiem, nad którym wisi kawał zwiniętej maty, chatka wieśniacza trwa jednak długie lata; ale jakże smutna jej zgrzybiałość!³

J.I.Kraszewski przedstawia zniszczony dwór. Niemoralność wojny budzi bestię w człowieku, niezależnie od skłonności politycznych. Napoleon nie miał bardziej lojalnych towarzyszy broni niż Polacy, ale dwór polskiego arystokraty, okupowany przez żołnierzy Napoleona w czasie działań wojennych, przedstawia smutny obraz: „A ludy, co się pastwiły tak nad strzechą nieznanego, nie byli to barbarzyńce! O! nie! przyszli z ucywilizowanego zachodu, ale wojna rozbestwia”³⁸. Pisarz z wyraźną goryczą, ale i tajemniczą ekstazą, wylicza zniszczenia pięknego materialnego świata:

I pałac w nielepszym był stanie. Większej części okien brakło szyb, a nawet ram, niektóre zamykały się okiennicami, inne zabite były dylami, inne stały otworem dla wróbli i jaskółek. Jedna z oficyn widocznie służyć musiała za stajnię,

bo kupy przez okna wyrzucanego gnoju, dobitnie o tem świadczyły; druga w połowie pusta, w połowie zajęta przez rządzą, nieco w lepszym była stanie. Na froncie pałacowym, nie wiem jakim trafem, kula armatnia wybiła dziurę po nad samym splekowanym herbem dziedzica. Jaskółki ulepiły gniazdo w tej pamiętce wojny. Zniszczenie choć im posłużyło na coś. Wewnątrz smutno wnijsć było. Dach połamany przepuszczał deszcz i tający śnieg, które strugami brudnej wody, płynęły na powybijane i powyrywane posadzki, na sztukaterje gipsowe, na malowane i mozaikowane ściany. Pałac sam opowiadał swoją historję. W sieniach postrzelane ściany, ruszona podłoga, zrąbane drzwi. W pokojach kupy popiołu i węgla, krzesła wały się bez nóg, stoły leżały na ziemi, kominki czerwonymi nagiem świeciły cegłami. W jednej sali kilka familijnych obrazów posiekanych, pokiereszowanych, postrzelanych, bez nosów, bez oczu wisały nieforemnie lub leżały na podłodze³⁹.

Dwór jest zniszczony, a nędzna chłopska chata pozostaje nietknięta. Obraz ten przypomina hasło Rewolucji Francuskiej: „Pokój chatom, wojna pałacom!”. Jednak J.I.Kraszewski potrzebuje tej opozycji tylko po to, aby na początku zaakcentować kruchość miejsca, do którego Ostap zostanie przyjęty.

Biografia Ostapa, po głębszym zbadaniu, staje się podobna do wędrującej fabuły *Kopciuszka*, ale rozwinięta jest na materiale życia w epoce napoleońskiej w Europie. Spoglądając na tę fabułę z punktu widzenia krytyki rytualno- -mitologicznej, można dostrzec w niej archetyp dziecka–znajdy. Carl Gustav Jung podkreśla tę właściwość archetypu, twierdząc że „po szczegółowym zbadaniu tych obrazów odkryjemy, że w pewnym sensie są one sformułowanym wynikiem rozległego, typowego doświadczenia przodków”⁴⁰.

Dodajmy, że w archaicznych mitach znajda, jako dar z Nieba, nieuchronnie staje się osobowością heroiczną⁴¹. Oznacza to, że Ostap, zgodnie z folklorem i modelem mitologicznym, musiał zrobić coś niezwykłego.

Charakter powieści J.I.Kraszewskiego. Romantyczny monolit czy „dialektyka duszy”?

Bohatera powieści poznajemy jako „szczenię wilka”, ścigane przez bezdomność dziecko z opuszczonej wioski:

Byłby mówił dalej, ale w tej chwili odarty dzieciak wyrwał się z gęstwiny i począł uciekać. Ze łzami spojrzała na dziecko hrabina. Było to dziecię wieśniacze, nędzne, żółte, wybladłe, sześć lub siedm lat mieć mogące, a tak odarte, że połowa ciała przez łachmany poczepiane świeciła. Siermiężka jego zlepiona z najróżniejszych szczętów, ledwie piersi i biodra okrywała; nogi bose, ręce nagie, głowa nie okryta była; a na bladej twarzy, pomimo przestrawu, cierpienia, śladów schorowania i wyniszczenia głębokiego, ujmujący wyraz łagodności panował. Siwe oczy we łzach pływały, a ściśnięte usta, kształtne, wąskie, choć sine, choć we wpadłych policzkach, nie śmiejąc wzywać litości, zarysowały przymuszony uśmiech, uśmiech biednych co za obowiązek sobie mają, pokrywać nim cierpienie i prosić miłosierdzia. Pomimo odarcia i przerażającej nędzy, bladeści, wyschnienia, dziecię jeszcze było piękne, tą smętną pięknnością zeschniętych kwiatów, co się rozkwitną na gałązce rośliny zwarzonej jesienią⁴².

Ale Ostap pozostaje i tak samotny do samego końca; na nic doskonałe wykształcenie w Berlinie, miłość i bezinteresowna praktyka lekarska w swojej rodzinnej wsi.

Romantyzm przejmuje od klasycyzmu artystyczne uogólnienie, jakim jest idealizacja, czyli konstruowanie charakteru bohatera na podstawie jego dominującej cechy. Ta monolityczność formalnie przypomina klasycyzm. A realizm, zanurzenie człowieka w otoczeniu, w kontaktach społecznych, zmienia bohatera, czyni z niego postać złożoną i często sprzeczną. To już 144 Semen Abramowycz O społecznej koncepcji i jej artystycznym wcieleniu w Ostapie Bondarczuku... nie idealizacja, a typizacja. Charakterystyczne jest to, że badacze twórczości J.I.Kraszewskiego zwykle nie mają wątpliwości, czy jego bohaterowie mają złożone biografie⁴³. Tak więc wystarczy jeden szczegół psychologiczny, aby przewidzieć los Ostapa. Chłopiec pomaga hrabiemu, wskazując złodzieja, a ten natychmiast zapomina o sierocie ze wsi. Żona hrabiego zlitowała się nad nim, ale klimat moralny w przyszłej rodzinie Ostapa jest już z góry określony – właśnie przez wewnętrzną niezmienną postawę głowy rodziny wobec Ostapa. Bohater, który nie uwolnił się całkowicie, pozostaje niezmienny; czuje się jak Konrad Wallenrod w domu, który nie stał się jego własnym.

Bohaterowie J.I.Kraszewskiego w swoim zachowaniu są tak naprawdę zdeterminowani społeczno-psychologicznie niemal fizjologiczną „predestynacją”.

Tak więc syn hrabiego jest naznaczony – jako młody arystokrata – piętnem degeneracji i to jest jakby jego główna cecha:

Tak nawet jest; ale potomkowie wielkich rodzin, które przypadkiem, rachubą, ukradkiem, nie podsyciły się mniej szlachetną, a bujniejszą krwią ludu, przy wielkiej delikatności rysów, mają też właściwą sobie ich zdrobniałość. Nasz młody chłopiec, także miał rysy posągowe, oko wypukłe i kształtnie powieką ociągnięte, nos prześlicznych linii, czoło gładkie i wzniosłe, rączkę maleńką, nogę drobną jak kobieca. Ale wdziękowi i szlachetności kształtów, ujmował brak siły, jakieś wycieńczenie, znużenie, skarłowacenie, które łatwo postrzegłeś. Zdało się, jakbyś nań patrzył przez szkło zmniejszające, tak wszystko w nim zdrobniało, zmałało. – Życie nie płynęło falami po wzdętych jego żyłach, ale toczyło się powolnie, mozolnie, ciężko, a może nudno. Czarny lśniący włos, wcześniej niż należało, począł uciekać ze skroni i odsłaniać bardziej jeszcze czoło; barwa różowa zeszała z policzków młodych jeszcze, a już bladych i zmatowanych⁴⁴.

A w Ostapie jest młodość, energia biologiczna i siła chłopskiej natury, lecz to cechy tylko potencjalne:

Drugi, obok siedzący, barczystszy, słuszniejszy, biały, rumiany, zbudowany na olbrzyma, rozrosły jak dąb na dobrej ziemi, z długim włosiem blond i niebieskim okiem, z malinowemi usty; tęskno także, choć wcale inaczej patrzył. Jego milczenie więcej daleko mówiło. Zrzucony kapelusz, rozpierzchłe włosy, zdarta rękawiczka, zgięty kij w ręku silnym, dowodziły gry namiętnej wewnątrz. Oczy błądziły po przechadzce, a każde odebrane wrażenie pisało się wyraźnie, jasno, na niezastygłym jeszcze obliczu. Co uczuł, to wyrażał w tejże chwili, całym sobą⁴⁵.

Można by się spierać, czy nie obserwujemy tu podejścia do jednej z najbardziej istotnych motywacji rozwoju postaci w realizmie – wpływu otoczenia na kształtowanie osoby, nawet w burzliwej epoce napoleońskiej? Może autor opiera się na „pierwotnych siłach” podkreślonych przez pozytywistę Hipolita Taine’a (rasa, środowisko, moment historyczny)? Może nieszczęścia i trudności, jakich doświadczył bohater, pozostawiły w jego umyśle zbyt głębokie rany?

Nie, środowisko społeczne w powieści jest przedstawione dość płynnie. Oto obrazy życia, przepływające wyłącznie „publicznie”, sceny z życia świeckiego;

szczegółowe, plastyczne opisy „rozlane” w energicznym tempie. Dominują dialogi. A psychologia bohatera jest „rzeczą samą w sobie”. Pisarz mówi „w imieniu bohatera”, nie zanurzając nas w swoim wewnętrznym świecie:

Ostap szedł z uczuciem nieopisanej tęsknoty przez wieś, szukając rodzinnej chaty. Pamięć jego żywo mu przedstawiała miejsce na którym stała, zgliszcze spalonego domostwa, rozwalony piec, sterczące nie dogorzałe węgly. – Szedł z bijącym sercem ku niemu, ale inaczej je znalazł. Podwórko zagrodzone, chata nowa – stara tylko grusza jeszcze się trzymała, jakby na świadectwo że było zgliszcze. Poznał Ostap rodzinną siedzibę – oparł się na częstokole i zadumał. Fałszywe było zapewnienie rządcy, który hrabiemu ręczył, że Ostap nie ma krewnych nawet we wsi. [...] Ostap miał zawracać się już do dworu, ale serce wiodło go gdzie indziej. Od pierwszego kroku za wrota, ciągnął się ku cmentarzowi – mogiła matki i ojca wlokła go ku sobie. Ale żądanie to, wśród nocy, tak się musiało dziwnym wydać Fedkowi, że o niem nie śmiał wspomnieć!⁴⁶.

Czyli mamy przed sobą dzieło przesiąknięte nie tyle społecznym patosem, ile pewnym nastrojem filozoficznym; dzieło, które w pewien sposób związane jest tak z folklorem, jak i z tradycjami homiletyki „wieku jezuitów”, które na początku XIX w. zostały bardzo mocno ugruntowane 45 Tamże, s. 22. 46 Tamże, s.68. 146 Semen Abramowycz O społecznej koncepcji i jej artystycznym wcieleniu w Ostapie Bondarczuku... w polszczyźnie. To nie jest przypadkowa domieszka stylistyczna. J.I Kraszewski przywiązywał dużą wagę do cywilizacyjnej roli chrześcijaństwa, co widać m.in. w jego powieściach historycznych o Litwie⁴⁷. Autor Ostapa Bondarczuka był zawsze głęboko religijny:

Nie był on nigdy prorokiem zwątpienia, nie siał goryczy, nie waśnił. W jego dziele literackim jest często wielka boleść, są łzy serdeczne, niezmierna tęsknota, pesymizmu nie ma. Natomiast zawsze promyk nadziei, słowo otuchy, pocieszenia i wiary. Tak, wiary! Bo jeśli w tym względzie przyjmował on chwilowo i dawał wyraz zmiennym prądom opinii, to zawsze gruntem jego przekonań była głęboka religijność i wiara⁴⁸.

A obserwując szaleńczą autoafirmację niezliczonych nuworyszy epoki napoleońskiej – nowych Europejczyków wyrosłych w burzliwych czasach przemian cywilizacyjnych i kulturowych, pisarz nie mógł powstrzymać się od

odczuwania zbliżającego się kryzysu społecznego. J.I.Kraszewski przedstawia ludzi, o których dokładnie powiedziano: „człowiek Zachodu zachował kulturę chrześcijańską, imperatywy ciągłego ruchu naprzód, nieustanną autotranscendencję, dążenie do «doskonałości», ale stracił [...] głęboką religijność znaczenia tego ruchu, jego treść i uzasadnienie”⁴⁹.

Bondarczuk, który przypadkowo znalazł się w kręgu szlachty, nie czuje zachęcającego głosu losu. Czy to naprawdę wspaniałe samo w sobie? Czy cierpiałby więcej, gdyby pozostał wiejskim sierotą? – pyta J.I.Kraszewski, jakby w ukryciu. Oznacza to, że Ostap jest sparaliżowany moralnie, nie odważy się skonfrontować z możliwościami, które się przed nim otworzyły. Dlatego praca lekarza nie daje mu satysfakcji (należy poważnie przemyśleć kwestię pozytywizmu u J.I.Kraszewskiego).

I dlatego muszę przyznać, że genialna formuła Johna Locke'a – „Urodziliśmy się z takimi zdolnościami i mocami, które zawierają zdolność opanowania prawie każdej rzeczy i które w każdym razie mogą nas wyprowadzić poza to, co możemy sobie wyobrazić, ale tylko ćwiczenie tej siły mogą dać nam umiejętności i sztukę we wszystkim i doprowadzić nas do doskonałości”⁵⁰ – jest prawdziwa tylko wtedy, gdy dana osoba naprawdę chce takiego ćwiczenia. Ale częściej człowiek po prostu boi się nieznanego. Jak zauważył Radosław Rak, poprzedzając swój tekst wymownym epigrafem „Zawsze to lepiej być panem niż chamem”, szlachcica i chłopa różni „przede wszystkim strach. Być chamem to żyć w lęku jak zając na miedzy, to [...] nie mieć wiele, ale drzeć przed utratą tego, co się posiada. [...] Chamstwo – to lęk. Pan zaś jest jastrzębiem na niebie i lwem na pustyni, i niczego nie musi się bać”. Niepokój budzić może nawet chwilowa poprawa losu: „Doświadczenie pokoleń chamów mówiło wyraźnie, że zmiany bywają albo na złe, albo na jeszcze gorsze; a jeśli coś pozornie zmienia się na lepsze, to prędzej czy później ta lepszość i tak wyjdzie bokiem”⁵¹.

Mądrość ludowa uczy: „Nie będzie pana z chama” i wydaje się, że autor dokładnie to chce powiedzieć; w rzeczywistości, wbrew swojej reputacji „rzecznika ludu”, krytycznie przemyślał popularny XIX-wieczny mit

o nieszczęsnym, biednym chłopie. Ale czy to oznacza, że autor lekceważy problematykę awansu społecznego? Chłopi urodzeni w XIX i XX w. współtworzyli elitę: np. rosyjski aktor Michaił Szczepkin, ukraiński poeta T.Szewczenko, amerykański naukowiec o chłopskich, ukraińskich korzeniach Iwan Puluj. Chłopi zasilali ruchy demokratyczne, inteligencję artystyczną, kręgi dziennikarskie itp. Urbanizacja, która rozwinęła się w najszerszy możliwy sposób w XX i XXI w., dostarcza niewyczerpanej listy takich biografii.

Jakie jest zatem znaczenie powieści J.I.Kraszewskiego? To fakt, że nie jest wcale konieczne, aby każdy z klasy chłopskiej musiał osiągnąć awans społeczny. Na przykład, w komunistycznym systemie totalitarnym w ZSRR, w którym chłopstwo było znienawidzone i dosłownie fizycznie eksterminowane (w latach 30. XX w. podczas wielkiego głodu –Hołodomoru w Ukrainie), a ocalały materiał ludzki został w przemyślany sposób usunięty ze wsi i wtłoczony w nowe ramy. W powojennej Ukrainie przez wiele dziesięcioleci z rzędu kandydaci ze wsi byli zapisywani na uniwersytety (mieli być przyjęci w 80%), co dało początek potwornej pseudomorfozie. Ostatecznie „inteligencja radziecka” składała się z ludzi przyzwyczajonych od dzieciństwa do chłopskiego stylu życia, którzy umieją paść krowy, karmić świnie, ale nie są w żaden sposób gotowi do rozwiązywania problemów intelektualnych i często nie mają pojęcia o ogólnej i światowej kulturze duchowej. Nie po to, żeby zrujnować kulturę ukraińską, ale żeby spowolnić jej rozwój do skrajności. A J.I.Kraszewski, już u zarania tego procesu, w rzeczywistości mądrze przypomniał, że Bóg i Natura stawiają granice pięknej idei zrównania wszystkich w jednej chwili, w szczególności szlachty i chłopstwa. Równoległe linie Euklidesa na ogół nie przecinają się. Ale czy to naprawdę jest źródłem tragedii?

„Idź do mrówki, leniwcze, przypatrz się jej postępowaniu, abys zmądrzał” – mówi biblijny Salomon (PS: 6, 6). Rzeczywiście, w bezpretensjonalnym chłopskim życiu na łonie natury ujawnia się nie tylko „idiotyzm wiejskiego życia”, jak arogancko ujął to współczesny J.I.Kraszewskiemu Karol Marks. W chłopskiej chacie toczy się to samo pełnoprawne życie ludzkie, co w pałacu z jego

rodzinnymi portretami, kaplicą i salą bilardową. Najwyraźniej Ostap był przeznaczony do tego życia, ale era „rewolucyjno- -wyzwoleńcza”, nie pytając nikogo, zmieniła tutaj znaki, jak burza u Hansa Christiana Andersena.

Można w tym zobaczyć odzwierciedlenie ideału Jeana-Jacques’a Rousseau, ale gdy J.I.Kraszewski interpretuje idee Oświecenia, jest skłonny sięgać głębiej niż sami oświeceniowcy, jakby odsłaniając źródła ich tez. W tym przypadku nie jest to fałszywa idealizacja „pejzana”/wieśniaka ani oczernianie „chama”, który jest tym samym nieodzownym składnikiem porządku świata społecznego, jak wszystkie inne stany. Być może mamy do czynienia z podobieństwem do indyjskiej koncepcji warn: funkcję kapłańską przydzielono Semowi, królewsko-wojskową – Jafetowi, a rolniczą – Chamowi. Podobnie jak w przypadku trzech wielorybów, na tych grupach wspierało się archaiczne społeczeństwo. A wartości świata chłopskiego są w takim samym stopniu złotym funduszem kultury, jak np. struktura liturgii czy poezja rycerska.

Wnioski końcowe

W artykule przedstawiono tezę, że zamysł autora powieści Ostap Bondarczuk polega na przeciwstawieniu wirowym nieprzewidywalnym prądom nowoczesności i nadchodzącym z Francji „napoleońskim” możliwościom epoki pozwalającym na niemożliwy dotąd awans społeczny, pewnego ukrytego programu metafizycznego. Pozytywiści odebraliby go jako „naturalny”, ale sam pisarz zinterpretował to raczej w duchu romantycznej, popularnej mądrości chrześcijańskiej. Ostatecznie perspektywa J.I.Kraszewskiego, dotycząca wyjścia człowieka poza granice swojej klasy i uwarunkowanej przez nią mentalności, jest utrudniona przez trwałość programu opartego na biblijno-folklorystycznym archetypie pierwotnej fizycznej i społecznej nierówności ludzi, równych sobie tylko w grzechu pierworodnym. Mimo całej szczerości pragnienia hrabiego, aby zamienić chłopskiego prostego „Ostapa” w nowoczesnego Europejczyka „Eustachego”, główny bohater nie wykazuje śmiałości i umiejętności wyjścia poza

szablon określony z góry przez narodziny i pierwsze lata życia. A fakt, że Ostap wbrew jego woli „zmienił swój los”, nie uczynił go naprawdę wolnym i szczęśliwym. Prawdziwej przemiany roli społecznej dokonuje się nie przez „bajeczne” miłosierdzie z zewnątrz, ale przez osobistą ciężką pracę i bezinteresowne oddanie: byłoby to interesujące dla pozytywisty. Innymi słowy, nadal mamy do czynienia z zasadniczo romantycznie integralną mono-postacią bohatera. Z drugiej strony, J.I.Kraszewski tylko częściowo i bardzo płynnie posługiwał się pozytywistycznymi indywidualnymi metodami przedstawiania człowieka w dynamicznym środowisku, co wzbogaciło styl autora, ale nie zmieniło jego metody artystycznej.

Uwagi

¹ Poniżej cytuję tekst Kraszewskiego z publikacji: Kraszewski J.I. *Ostap Bondarczuk*, Lwów 1875.

² Innego zdania jest m.in. Jan Sowa, który pisze: „Porządek społeczny panujący na wsi polskiej pomiędzy XVI a XIX wiekiem zasługuje ze wszech miar na miano niewolnictwa. [...] Szlachecki pan sprawował nad pańszczyźnianym chłopem władzę taką samą, jak właściciel niewolników: decydował o tym, czy chłop może opuścić wieś oraz kim mają być jego dzieci – które musiały zostać we wsi i pracować na polu – kontrolował nie tylko w stu procentach czas jego pracy, ale również czas wolny, zmuszając chłopów do zakupu we własnej karczmie produkowanego przez siebie alkoholu”. J.Sowa, *Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*, Warszawa 2015, s.57–58. Zob. też: K.Pobłocki, *Chamstwo*, Wołowiec 2021.

³ Feudalne przywileje uzyskane przez wąskie elity zdecydowały o całkowitym pozbawieniu praw chłopów, którzy prawie cały tydzień odrabiali pańszczyznę, a nawet zdegradowany do stanu robotnika pracował za jałmużnę. Pan był zarówno „żywicielem rodziny”, jak i sędzią, który mógł odebrać życie.

W 1503r. zakazano chłopom swobodnego przemieszczania się. Andrzej Frycz Modrzewski w XVI w. pisał, że szlachcic uważał chłopą za psa, a Siegmund von Herberstein odnotował niesłychany ucisk i bezprawie wobec zwykłych ludzi (*Rerum moscoviticarum commentarii*, Bazylea 1549). Por.: L.Bazyłow, *Spółczesność rosyjskie w pierwszej połowie XIX w.*, Wrocław 1973.

⁴ L. Stomma, *Polskie złudzenia narodowe*, Poznań 2006, s.47. Szerzej zob.: A.Leszczyński, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Warszawa 2020, s.16–23; J.Matuszewski, *Geneza polskiego chama. Studium semajologiczne*, „Acta Universitatis Lodziensis” 1982, Folia iuridica, t.XI, s.10–45.

⁵ Szerzej zob.: A.Leszczyński, dz. cyt., s. 23–31.

⁶ M.Rauszer, *Chłop – niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*, „Lud” 2017, t.101, s.121.

⁷ S.Trembecki, *Sofijówka*, Warszawa 2000.

⁸ T.T.Jeż [Zygmunt Miłkowski], *Wasył Hołub*, Kraków 1909, s.3.

⁹ M.Nagielski, Ukraińcy, [w:] *Pod wspólnym niebem. Narody dawnej Rzeczypospolitej*, pod red. M.Kopczyńskiego i W.Tygielskiego, Warszawa 2010, s. 77.

¹⁰ W kulturze ukraińskiej koliszczyzna utrwaliła się głównie dzięki twórczości Tarasa Szewczenki (W.W. Sokyrska, T. Strogosz, *Hajdamacy i koliszczyzna w historiografii polskiej i ukraińskiej. Polsko-ukraiński dwugłos*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2017, nr 2, s. 8). T.Szewczenko włożył w usta swojego bohatera – Warnaka – znamienne słowa: „Wytnąłem wszystko, co nazywano panem, bez litości i zła”. Zob.: T.G. Ševčenko, *Povne zibrannâ tvoriv. U 12 t.*, red. M.G.Žylins’kij ta in., t. 2: *Poeziâ 1847–1861*, Kiïv 2001 [T.G.Шевченко, *Повне зібрання творів. У 12 т.*, ред. М.Г.Жулинський та ін., т. 2: *Поєзія 1847–1861*, Київ 2001], s. 76. Jednak w finale poeta zmusza romantycznego złoczyńcę do pokuty i ponownego zwrócenia się ku Bogu.

¹¹ T.Epsztein, *Wielka własność ziemska w guberni podolskiej na tle Ukrainy Prawobrzeżnej w XIX wieku*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 2018, nr1, s. 28–31.

¹² D.S.Prokofjewa, *Józef Ignacy Kraszewski w prasie rosyjskiej drugiej połowy XIX wieku*, „Pamiętnik Literacki” 1965, z. 2, s.521–522.

¹³ J.Kijas, *Kraszewski wobec kwestii chłopskiej w latach 1840–1862*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, nr13, „Seria Nauk Społecznych, Filologia. Prace Historyczno- -Literackie”, z.3, Kraków 1957, s.145–200.

¹⁴ Tłumaczenie tekstu: autor. Oryginał zob.: S.D.Malûkovič, *Stanovlenie realizma v tvorčestve Ūzefa Kraševskogo (povesti i romanu 30–40-h godov)*, Diss. ... kandydata filologičeskich nauk, Moskva 1984 [С.Д.Малюкович, *Становление реализма в творчестве Юзефа Крашевского (повести и романы 30–40-х годов)*, Дисс. ... кандидата филологических наук, Москва 1984], s.188.

¹⁵ Porównajmy: „*Historia kołka w płocie*”, jedna z żytomierskich powieści Kraszewskiego z 1858 roku, zamykająca jego ‘cykl’ powieści ludowych, to prawdziwy majstersztyk. Autor kunsztownie spleta w niej i zestawia dwa równoległe wątki fabularne. Opowiada „historię” przemian tytułowego ‘bohatera’ – dąbczaka, wyrosłego na śródleśnej polanie, a potem nagle jednym cięciem chłopskiej siekiery pozbawionego kontaktu ze swoim naturalnym środowiskiem przyrodniczym, przeniesionego w świat rzeczy służących ludziom, w którym kolejno pełni funkcję kołka w płocie i ozdobnej laski anonimowego kolekcjonera. Jakby niezależnie od tej opowieści czytelnik śledzi perypetie pańszczyźnianego chłopca Sachara, obdarzonego przez Opatrzność samorodnym talentem artystycznym. Perypetie te rozsnute zostały na tle stosunków społecznych wsi poleskiej, współczesnej Kraszewskiemu, zaangażowanemu w latach pięćdziesiątych XIX wieku w spory wokół tak zwanej kwestii włościańskiej”. M.Lul, *Drzewo, człowiek i drobnoustroje w powieściowym laboratorium. O „Historii kołka w płocie” Józefa Ignacego Kraszewskiego*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 8, s.142.

¹⁶ K.Kostákevič, *Ťzef Ĥgnacij Kraševs' kij ák majster romantičnogo opisu ukraińs' kih selán XIX stolittá*, [w:] *Ťzef Kraševs' kij v kul'turnij spadšini Ukraïni ta Pol'si. Zbìrnik naukovih prac' (za materialami mižregional'nogo naukowo-praktičnogo semìнару iz mižnarodnoù učastù, 20 grudnâ 2017 roku, m. Ťitomir), Ťitomir 2017* [К.Косякевич, *Юзеф Ігнацій Крашевський як майстер романтичного опису українських селян XIX століття*, [w:] *Юзеф Крашевський в культурній спадщині України та Польщі. Збірник наукових праць (за матеріалами міжрегіонального науковопрактичного семінару із міжнародною участю, 20 грудня 2017 року, м. Житомир), Житомир 2017*], s. 76, 79.

¹⁷ Ť.Ĥ.Kraševs'kij, *Ostap Bondarčuk* [Ю.І.Крашевський, *Остан Бондарчук*]. Dokument elektroniczny: <http://testlib.meta.ua/book/22138/read/>.

¹⁸ L.V.Zelìns'ka, *Vidobražennâ „seredn'ogo klasu” u malârstvì ta literaturì Rosijskoï imperii dr. pol. XVIII – per. pol. XIX st.*, „Naukovì zapiski Naciònal'nogo unìversitetu. Ostroz'ka akademiâ”. Seriâ Filologična, Vip. 55, Ostrog 2015 [Л.В. Зелінська, *Відображення „середнього класу” у малярстві та літературі Російської імперії др. пол. XVIII – пер. пол. XIX ст.*, „Наукові записки Національного університету. Острозька академія”. Серія Філологічна, Вип. 55, Острог 2015], s.100.

¹⁹ E.Zielonko, *Józef Ignacy Kraszewski w wydaniach Ludowej Spółdzielni Wydawniczej, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 1986, R. 21, s. 89.*

²⁰ M.Litwinowicz-Droździel, *Józef Ignacy Kraszewski i choroby wieku*, [w:] *Kraszewski i wiek XIX. Studia*, red. A.Janicka, K.Czajkowski, P.Kuciński, Białystok 2014, s.144.

²¹ M.Lul, *Wielkim nudziarzem był? Kraszewski, blogspot i czytanie klasyki*, [w:] *Kraszewski i wiek...*, s.196.

²² K.Grabias-Banaszewska, *Sytuacja narracyjna w opowiadaniu Józefa Ignacego Kraszewskiego „Życie po śmierci. Powieść pijaka”*, [w:] *Ťzef Kraševs'kij v kul'turnij spadšini Ukraïni ta Pol'si. Zbìrnik naukovih prac' za*

materiałami miżregional'nogo naukowo-praktičnogo seminaru iz mižnarodnoŭu častŭ, 20 grudnâ 2017 roku, m. Źitomir, red. O.P.Polišuk, B.Troha, V.O.Êršov, M.A.Kozlovec', N.A. Sejko, Źitomir 2017 [Юзеф Крашевський в культурній спадщині України та Польщі. Збірник наукових праць за матеріалами між регіонального науково-практичного семінару із міжнародною частю, 20 грудня 2017 року, м. Житомир, ред. О.П.Поліщук, Б.Троха, В.О.Єршов, М.А.Козловець, Н.А.Сейко, Житомир 2017], s.41–46.

²³ P.Chmielowski, *Józef Ignacy Kraszewski. Zarys biograficzno-literacki, Kraków 1888*; K.Wojciechowski, *Historia powieści w Polsce. Rozwój typów i form romansu polskiego na tle porównawczem*, Lwów 1925; A.Bar, *Charakterystyka i źródła powieści Kraszewskiego w latach 1830–1850*, Warszawa 1934; M.Żmigrodzka, *Proza fabularna w kraju*, [w:] *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku*, Seria 3, t.1: *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831–1863*, red. M.Janion, B.Zakrzewski, M.Dernałowicz, Kraków 1975; E.Warzenica, „*Powieści romantyczne*” *J.I.Kraszewskiego*, [w:] *Z teorii i historii literatury. Prace poświęcone V.Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Sofii*, red. K.Budzyk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963.

²⁴ K.Wojciechowski, dz. cyt., passim; A.Bar, dz. cyt., passim; J.Bachorz, *Poszukiwanie realizmu. Studium o polskich obrazkach prozą w okresie międzypowstaniowym 1831–1863*, Gdańsk 1972; T.Budrewicz, „*Zdrowie*” i „*choroba*” w języku *Kraszewskiego (w okresie wołyńskim)*, [w:] tegoż, *Kraszewski – przy biurku i wśród ludzi*, Kraków 2004; E.Ihnatowicz, *Proza Kraszewskiego. Codzienność*, Warszawa 2011; A.A.Kozłowska, *Fizjonomiczne ślady w epoce pozytywizmu na przykładzie „Dziwadeł” J.I.Kraszewskiego*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*” 2016, sectio FF – Philologia, vol. XXXIV, nr1, s. 25–39.

²⁵ E.Kącka, *Człowiek według Smilesa. Kraszewski pozytywistów (Struve, Chmielowski, Orzeszkowa)*, „*Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza*” 2012, R.V (47), s.458.

²⁶ W.Danek, Sylwetka ideowa J.I.Kraszewskiego, „Ruch Literacki” 1962, z. 6; M.Żmigrodzka, Polska powieść biedermeierowska, „Pamiętnik Literacki” 1966, t.52, z. 2.

²⁷ K.Czachowski, Józef Ignacy Kraszewski, [w:] tegoż, Między romantyzmem a realizmem, Warszawa 1967; K.W.Zawodziński, Studia o Kraszewskim, [w:] tegoż, Opowieści o powieści, Kraków 1963.

²⁸ D.Żok, Józef Ignacy Kraszewski – niedoceniony i zapomniany w polskiej szkole, [w:] Józef Kraševs’kij v kul’turnij spadšini Ukraïni ta Pol’šì..., s. 24–25,

²⁹ J.Ławski, Józef Ignacy Kraszewski – nowe style lektury, „Volin’–Žitomiršina” 2014, nr 25, [„Волинь–Житомирщина”. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем, Житомир 2014], s. 91.

³⁰ H.Markiewicz, Literatura pozytywizmu, Warszawa 1986.

³¹ W kontekście romantyzmu i pozytywizmu nie było wyraźnej granicy, między okresami, zgodnie z koncepcją M.Głowińskiego, narrację XIX-wieczną prowadziła „najbardziej wykrystalizowaną, najpełniejszą, najbogatszą postać” (M.Głowiński, Gatunek literacki i problemy poetyki historycznej, [w:] Proces historyczny w literaturze i sztuce. Materiały konferencji naukowej. Maj 1965, Warszawa 1967, s.52–54).

³² Zob.: M.Żmigrodzka, Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu, Warszawa 1965; M.Janion, M.Żmigrodzka, Romantyzm i historia, Gdańsk 2001; I. Szulska, Litwa Józefa Ignacego Kraszewskiego, Warszawa 2011.

³³ S.Čornous, Ukraïnika u tvorčosti Ū.İ.Kraševs’kogo, „Kiïvs’ki Polonistični Studii” 2006, t. 7: „Ukraïns’ka škola” v literaturì ta kul’turì ukraïns’ko-pol’s’kogo pograniččâ, Kiïv [С.Чорноус, Україніка у творчості Ю.І.Крашевського, „Київські Полоністичні Студії” 2006, т. 7: „Українська школа” в літературі та культурі українсько-польського пограниччя, Київ], s.354.

³⁴ N.Petričenko, Volin’ i Žitomiršina – druga bat’kivšina Ū.İ.Kraševs’kogo (ukraïns’ki zacikavlenâ, tematika, žanrova naraciâ prozovoï spadšini pis’mennika), „Volin’– Žitomiršina” 2009 [Н.Петриченко, Волинь і Житомирщина – друга батьківщина Ю.І.Крашевського (українські

зацікавлення, тематика, жанрова нарація прозової спадщини письменника), „Волинь–Житомирщина”. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем, Житомир 2009], nr. 19, s.62–70.

³⁵ K.Gorodeisky, 19th Century Romantic Aesthetics, [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostępny w Internecie: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-19th-romantic/> (dostęp: 14 czerwca 2016).

³⁶ J.I.Kraszewski, dz. cyt., s. 8.

³⁷ Тамże, s. 8–9.

³⁸ Тамże, s.12.

³⁹ Тамże, s.10–11.

⁴⁰ K.G.Ûng, *Ob otnošenii analitičeskoj psihologii k poëtiko-hudožestvennomu tvorčestvu*, [w:] tegoż, *Sobranie sočinenij v 19 tt.*, t.15: *Fenomen duha v iskusstve i nauke*, Moskva 1992 [К.Г.Юнг, *Об отношении аналитической психологии к поэтикохудожественному творчеству*, [w:] К.Г.Юнг, *Собрание починений в 19 тт.*, т. 15: *Феномен духа в искусстве и науке*, Москва 1992], s.117.

⁴¹ R.G.Nazirov, *Ditâ v korzine i primety izobrannikov. Opyt rekonstrukcji êtnografičeskogo substrata mifov*, „Nazirovskij Arhiv” 2016 [Р.Г.Назирова, *Дитя в корзине и приметы избранников. Опыт реконструкции этнографического субстрата мифов*, „Назирова Архив” 2016], nr4, s.13. Dostępny w Internecie: nevmenandr.net/nazirov/journal.php. Zob. też: E.Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Etnologiczne studium o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.

⁴² J.I.Kraszewski, dz. cyt., s.16–17.

⁴³ Tak więc zauważono, że w powieści Masłow J.I.Kraszewski po prostu dzieli bohaterów na „naszych” i „obcych”: „Всеиные факторы (возрастной, гендерный, др.) носят вторичный характер” [„Wszystkie inne czynniki (wiek, płeć itp.) mają charakter drugorzędny” – tłumaczenie autora]. Szerzej zob.: T.W. Sienkiewicz, *Intertekstual’nost’ romana „Maslav” Û.I.Kraševskogo*,

[w:] Kraszewski i wiek XIX... [T.W.Sienkiewicz, Интертекстуальность романа „Маслав” Ю.И.Крашевского, [w:] Kraszewski i wiek XIX...], s.640. 44 J.I.Kraszewski, dz. cyt., s. 21–22.

⁴⁴ J.I.Kraszewski, dz. cyt., s. 21–22.

⁴⁵ Tamże, s. 22.

⁴⁶ Tamże, s.68.

⁴⁷ V.I.Tubelevič, *Istoriâ hristianskih konfessij VKL v trudach I.Kraševskogo*, [w:] *Razvitie metodologičeskikh issledovanij i podgotovka kadrov istorikov v Respublike Belarus’, Rossijskoj Federacii i Respublike Pol’ša. Sbornik naučnyh statej*, Grodno 2012 [В.И.Тубелевич, *История христианских конфессий ВКЛ в трудах И.Крашевского*, [w:] *Развитие методологических исследований и подготовка кадров историков в Республике Беларусь, Российской Федерации и Республике Польша. Сборник научных статей*, Гродно 2012], s. 215–219.

⁴⁸ A.Krechowiecki, *Józef Ignacy Kraszewski*, „Pamiętnik Literacki” 1912, z.3, s.373. Cyt. za: M. Szladowski, *Ciemne świecidla nadziei – starość Józefa Ignacego Kraszewskiego (na przykładzie „Nocy bezsennych”)*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 2012, R.5 (47), s.349.

⁴⁹ O.Balla, *Psihoterapevtičeskaâ utopiâ i projekt Moderna*, „Znanie–Sila” 2005 [О.Балла, *Психотерапевтическая утопия и проект Модерна*, „Знание–Сила” 2005], nr12, s. 29.

⁵⁰ *Čelovek. Mysliteli prošlogo i nastoâšego o ego žizni, smerti i bessmertii. Drevnij mir – êpoħa Prosvešeniâ*, red. I.T. Frolov i dr., Moskva 1991 [Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения, ред. И.Т.Фролов и др., Москва 1991], s.343.

⁵¹ R.Rak, *Baśń o wężowym sercu albo wtóre słowo o Jakóbie Szeli*, Warszawa 2019, s. 280–282. Na temat sytuacji chłopów zob. szerzej: K.Pobłocki, dz. cyt., passim.

Literatura

Bachorz J., Poszukiwanie realizmu. Studium o polskich obrazkach prozą w okresie międzypowstaniowym 1831–1863, Gdańsk 1972.

Balla O., Psihoterapevtičeskaâ utopiâ i projekt Moderna, „Znanie–Sila” 2005 [Балла О., Психотерапевтическая утопия и проект Модерна, „Знание–Сила” 2005], nr12.

Bar A., Charakterystyka i źródła powieści Kraszewskiego w latach 1830–1850, Warszawa, 1934.

Bazyłow L., Społeczeństwo rosyjskie w pierwszej połowie XIX w., Wrocław 1973.

Budrewicz T., „Zdrowie” i „choroba” w języku Kraszewskiego (w okresie wołyńskim), [w:] Budrewicz T., Kraszewski – przy biurku i wśród ludzi, Kraków 2004.

Chmielowski P., Józef Ignacy Kraszewski. Zarys biograficzno-literacki, Kraków 1888. Czachowski K., Józef Ignacy Kraszewski, [w:] Czachowski K., Między romantyzmem a realizmem, Warszawa 1967.

Čelovek. Mysliteli prošlogo i nastoâšego o ego žizni, smerti i bessmertii. Drevnij mir – êpoha Prosvešeniâ, red. I.T.Frolov i dr, Moskva 1991. [Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения, ред. И.Т.Фролов и др., Москва 1991].

Čornous S., Ukraïnika u tvorčosti Ū.Ï.Kraševs’kogo, „Kiïvs’ki Polonistični Studii” 2006, t.7: „Ukraïns’ka škola” v literaturì ta kul’turì ukraïns’ko-pol’s’kogo pograniččâ, Kiïv. [Чорноус С., Україніка у творчості Ю.І.Крашевського, „Київські Полоністичні Студії” 2006, т. 7: „Українська школа” в літературі та культурі українсько-польського пограниччя, Київ].

Danek W., Sylwetka ideowa J.I.Kraszewskiego, „Ruch Literacki” 1962, z.6.

Epsztein T., Wielka własność ziemska w guberni podolskiej na tle Ukrainy Prawobrzeżnej w XIX wieku, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 2018, nr1.

Głowiński M., Gatunek literacki i problemy poetyki historycznej, [w:] Proces historyczny w literaturze i sztuce. Materiały konferencji naukowej. Maj 1965, Warszawa 1967.

Gorodeisky K., 19th Century Romantic Aesthetics, [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostępny w Internecie: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-19th-romantic/>.

Grabias-Banaszewska K., Sytuacja narracyjna w opowiadaniu Józefa Ignacego Kraszewskiego „Życie po śmierci. Powieść pijaka”, [w:] Ťzef Kraševs'kij v kul'turnij spadšini Ukraïni ta Pol'si. Zbïrnik naukovih prac' za materiałami mižregional'nogo naukowo-praktičnogo seminary iz mižnarodnoûy častû, 20 grudnâ 2017 roku, m. Źitomir, red. O.P.Polišuk, B.Troha, V.O.Êršov, M.A.Kozlovec', N.A. Sejko, Źitomir 2017. [Юзеф Крашевський в культурній спадщині України та Польщі. Збïрник наукових праць за матеріалами між регіонального науковопрактичного семінару із міжнародною частю, 20 грудня 2017 року, м. Житомир, ред. О.П.Поліщук, Б.Троха, В.О.Єршов, М.А.Козловець, Н.А.Сейко, Житомир 2017].

Herberstein S. von, Rerum moscoviticarum commentarii, Bazylea 1549.
Ihnatowicz E., Proza Kraszewskiego. Codziennosc, Warszawa 2011.

Janion M., Źmigrodzka M., Romantyzm i historia, Gdańsk 2001.

Jež T.T.[Zygmunt Miłkowski], Wasyl Hołub, Kraków 1909.

Kącka E., Człowiek według Smilesa. Kraszewski pozytywistów (Struve, Chmielowski, Orzeszkowa), „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2012, R.V (47).

Kijas J., Kraszewski wobec kwestii chłopskiej w latach 1840–1862, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, nr13 „Seria Nauk Społecznych, Filologia. Prace Historyczno-Literackie”, z.3, Kraków 1957.

Kostâkevič K., Ťzef Ìgnacij Kraševs'kij âk majster romantičnogo opisu ukraïns'kih selân XIX stolittâ, [w:] Ťzef Kraševs'kij v kul'turnij spadšini Ukraïni ta Pol'si. Zbïrnik naukovih prac' (za materiałami mižregional'nogo naukowo-praktičnogo seminaru iz mižnarodnoûy učastû, 20 grudnâ 2017 roku, m. Źitomir),

Žitomir 2017 (Косякевич К., Юзеф Ігнацій Крашевський як майстер романтичного опису українських селян XIX століття, [w:] Юзеф Крашевський в культурній спадщині України та Польщі. Збірник наукових праць (за матеріалами міжрегіонального науково-практичного семінару із міжнародною участю, 20 грудня 2017 року, м. Житомир), Житомир 2017.

Kozłowska A.A., Fizjonomiczne ślady w epoce pozytywizmu na przykładzie „Dziwadeł” J.I.Kraszewskiego, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2016, sectio FF – Philologia, vol. XXXIV, nr1.

Kraszewski J.I., Ostap Bondarczuk, Lwów 1875.

Krechowiecki A., Józef Ignacy Kraszewski, „Pamiętnik Literacki” 1912, z.3.

Leszczyński A., Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania, Warszawa 2020.

Litwinowicz-Drożdziel M., Józef Ignacy Kraszewski i choroby wieku, [w:] Kraszewski i wiek XIX. Studia, red. A.Janicka, K.Czajkowski, P.Kuciński, Białystok 2014.

Lul M., Drzewo, człowiek i drobnoustroje w powieściowym laboratorium. O „Historii kołka w płocie” Józefa Ignacego Kraszewskiego, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 8. 151

Lul M., Wielkim nudziarzem był? Kraszewski, blogspot i czytanie klasyki, [w:] Kraszewski i wiek XIX. Studia, red. A.Janicka, K.Czajkowski, P.Kuciński, Białystok 2014.

Ławski J., Józef Ignacy Kraszewski – nowe style lektury, „Volin’– Žitomiršina” 2014 [„Волинь– Житомирщина”. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем, Житомир 2014], nr. 25.

Malûkovič S.D., Stanovlenie realizma v tvorčestve Ūzefa Kraševskogo (povesti i romany 30–40-h godov), Diss. ... kandydata filologičeskih nauk, Moskva 1984. [Малюкович С.Д., Становление реализма в творчестве Юзефа Крашевского (повести и романы 30–40-х годов), Дисс. ... кандидата филологических наук, Москва 1984].

Markiewicz H., Literatura pozytywizmu, Warszawa 1986.

Matuszewski J., Geneza polskiego chama Studium semazjologiczne, „Acta Universitatis Lodziensis” 1982, Folia iuridica, t.XI. Nagielski M., Ukraińcy, [w:] Pod wspólnym niebem. Narody dawnej Rzeczypospolitej, pod red. M.Kopczyńskiego i W.Tygielskiego, Warszawa 2010.

Nazirov R.G., Ditâ v korzine i primety izobrannikov. Opyt rekonstrukcji êtnografičeskogo substrata mifov, „Nazirovskij Arhiv” 2016 [Назирова Р.Г., Дитявка рзинеиприметыизбранников. Опыт реконструкции этнографического субстрата мифов, „Назировский Архив” 2016], nr4. Dostępny w Internecie: nevmenandr.net/nazirov/journal.php.

Nowina-Sroczyńska E., Przezroczyście ramiona ojca. Etnologiczne studium o magicznych dzieciach, Łódź 1997.

Petričenko N., Volin’ i Žitomiršina – druga bat’kivšina Ŭ.Î.Kraševs’kogo (ukraińskî zacikavlenâ, tematika, žanrova naraciâ prozovoï spadšini pis’mennika), „Volin’–Žitomiršina” 2009, nr. 19. [Петриченко Н., Волинь і Житомирщина – друга батьківщина Ю.І.Крашевського (українські зацікавлення, тематика, жанрова нарація прозової спадщини письменника), „Волинь–Житомирщина”. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем, Житомир 2009].

Pobłocki K., Chamstwo, Wołowiec 2021.

Prokofjewa D.S., Józef Ignacy Kraszewski w prasie rosyjskiej drugiej połowy XIX wieku, „Pamiętnik Literacki” 1965, z. 2.

Rak R., Baśń o węzowym sercu albo wtóre słowo o Jakóbie Szeli, Warszawa 2019. Rauszer M., Chłop – niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii, „Lud” 2017, t.101.

Sienkiewicz T.W., Intertekstual’nost’ romana „Maslav” Ŭ.Î.Kraševskogo, [w:] Kraszewski i wiek XIX. Studia, red. A.Janicka, K.Czajkowski, P.Kuciński, Białystok 2014. [Sienkiewicz T.W., Интертекстуальность романа „Маслав” Ю.И.Крашевского, [w:] Kraszewski i wiek XIX. Studia, red. A.Janicka, K.Czajkowski, P.Kuciński, Białystok 2014].

Sokyrka W.W., Strogosz T., Hajdamacy i koliszczyzna w historiografii polskiej i ukraińskiej. Polsko-ukraiński dwugłos, „Przegląd Nauk Historycznych” 2017, nr 2.

Sowa J., Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości, Warszawa 2015.

Stomma L., Polskie złudzenia narodowe, Poznań 2006.

Ševčenko T.G., Povnezibrannâ tvoriv. U 12 t., red. M.G.Žylins’kij ta in., t. 2: Poeziâ 1847–1861, Kiïv 2001. [Шевченко Т.Г., Повнезібрання творів. У 12 т., ред. М.Г.Жулинський та ін., т. 2: Поезія 1847–1861, Київ 2001].

Szladowski M., Ciemne świedła nadziei – starość Józefa Ignacego Kraszewskiego (na przykładzie „Nocy bezsennych”), „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 2012, R.5 (47).

Szulska I., Litwa Józefa Ignacego Kraszewskiego, Warszawa 2011.

Trembecki S., Sofijówka, Warszawa 2000.

Tubelevič V.I., Istorîâ hristianskih konfessij VKL v trudach I.Kraševskogo, [w:] Razvitie metodologičeskikh issledovanij i podgotovka kabrov istorikov v Respublike Belarus’, Rossijskoj Feberacii i Respublike Pol’ša. Sbornik naučnyh statej, Grodno 2012. Тубелевич В.И., История христианских конфессий ВКЛ в трудах И.Крашевского, [w:] Развитие методологических исследований и подготовка кадров историков в Республике Беларусь, Российской Федерации и Республике Польша. Сборник научных статей, Гродно 2012].

Ūng K.G., Ob Otnošenii analitičeskoj psihologii k poëtiko-hudožestvennomu tvorčestvu, [w:] Ūng K.G., Sobranie sočinenij v 19 tt., t.15: Fenomen duha v iskusstve i nauke, Moskva 1992. [Юнг К.Г., Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству, [w:] Юнг К.Г., Собрание сочинений в 19 тт., т. 15: Феномен духа в искусстве и науке, Москва 1992].

Warzenica E., „Powieści romantyczne” J.I.Kraszewskiego, [w:] Z teorii i historii literatury. Prace poświęcone V.Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Sofii, red. K.Budzyk, Wrocław– Warszawa–Kraków 1963.

Wojciechowski K., Historia powieści w Polsce. Rozwój typów i form romansu polskiego na tle porównawczem, Lwów 1925.

Zawodziński K.W., Studia o Kraszewskim, [w:] Zawodziński K.W., Opowieści o powieści, Kraków 1963.

Zelins'ka L.V., Vidobražennâ „seredn'ogo klasu” u malârstvì ta literaturì Rosijskoï imperii dr. pol. XVIII – per. pol. XIX st., „Naukovì zapiski Nacional'nogo unìversitetu. Ostroz'ka akademiâ”, Seriâ Filologična, Vip. 55, Ostrog 2015. (Зелінська Л.В., Відображення „середнього класу” у малярстві та літературі Російської імперії др. пол. XVIII – пер. пол. XIX ст., „Наукові записки Національного університету. Острозька академія”, Серія Філологічна, Вип. 55, Острог 2015).

Zielonko E., Józef Ignacy Kraszewski w wydaniach Ludowej Spółdzielni Wydawniczej, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 1986, R. 21.

Żmigrodzka M., Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu, Warszawa 1965.

Żmigrodzka M., Polska powieść biedermeierowska, „Pamiętnik Literacki” 1966, t.52, z. 2.

Żmigrodzka M., Proza fabularna w kraju, [w:] Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku, Seria 3, t.1: Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831–1863, red. M.Janion, B.Zakrzewski, M.Dernałowicz, Kraków 1975.

Žok D., Józef Ignacy Kraszewski – niedoceniony i zapomniany w polskiej szkole, [w:] Ūzef Kraševs'kij v kul'turnij spadšini Ukraïni ta Pol'šì. Zbìrnìk naukovih prac' za materialami miž regional'nogo naukowo-praktičnogo seminari iz mižnarodnoûy častû, 20 grudnâ 2017 roku, m. Žitomir, red. O.P.Polišuk, B.Troha, V.O.Êršov, M.A.Kozlovec', N.A. Sejko, Žitomir 2017. [Юзеф Крашевський в культурній спадщині України та Польщі. Збірник наукових праць за матеріалами між регіонального науково-практичного семінару із міжнародною частю, 20 грудня 2017 року, м. Житомир, ред. О.П.Полішук, Б.Троха, В.О.Єршов, М.А.Козловець, Н.А.Сейко, Житомир 2017].

«НЕПОДРАЖАТЕЛЬНАЯ СТРАННОСТЬ» ИМПЛИЦИТНОГО ДИАЛОГА С НЕБОМ КАК МАНДЕЛЬШТАМОВСКИЙ КАНОН

Мандельштамовское художественное пространство как объект современной интерпретации

Он мне всегда так говорил: «Почему ты думаешь,
что ты должна быть счастливой?» Это его христианство.

Н. Я. Мандельштам

I

В частном разговоре со мной тонкий и проницательный литературовед Г. И. Соболевская высказала важную мысль: настоящий поэт всегда несколько странен, как, например, Мандельштам. Это глубоко верно: многие согласны, что читать написанное Мандельштамом трудно, что он как бы «темен в последней глубине», хотя вовсе не по-символистски. Ситуацию безапелляционно очертила Н. Я. Мандельштам, которая однажды выразилась о муже с присущей ей неповторимой отчетливостью: «Был ли он гением, я не знаю. Он был дурак» [8]. И, если отвлечься от экспрессивно-личностного стилистического окраса данной оценки, она может быть ключевой к миру Осипа Мандельштама.

Поневоле вспоминается пушкинское «неподражательная странность», выражение, которое с самого начала стало неким штампом, обозначающим незаурядного человека, личность с присущим только ей мировосприятием и строем поступков. Но конкретно – это черта денди начала XIX века, который разрушает установку на «золотую середину», отвергает стремление «быть, как все», идеал буржуазности. При этом Пушкин проницательно избрал слово, уже несущее в себе коннотацию конфликтности, хотя все же остался далек от углубления в горизонты смыслов, вибрирующих вокруг извлечения слова странный из его древнерусского бытования.

Первоначально это слово означало «чужестранный», «странствующий»; затем приобрело значение *необычный. Странный человек*

в старину именно означало *странник*, т. е., чужак, бездомный, с непривычными, шокирующими манерами, почти то же самое, что древнегреческое *идиот*. Но христианизация внесла в горизонтальное передвижение человека, странствующего по лицу земли, новый вектор – вертикальность, измерение земное здесь уже корректируется существованием Небесного Царства: «Я – странник на земле, не сокрой от меня Своих повелений <...> Я рассказал Тебе о своих путях, и Ты услышал меня», – молит Господа царь Давид (Пс. 118: 19, 26). Именно христианство внесло в европейскую культуру обостренное чувство ценности личности, неповторимого Я, бесконечно дорогого для Творца вне зависимости от социального положения субъекта. Именно здесь истоки того высвобождения личностного Я от социальности, которое мы обычно приписываем романтической программе XIX-XX столетий; но программа эта имеет куда более глубокие духовные корни, нежели отвращение романтиков к буржуазной пошлости. Это измерение бытия вне-бытием, и даже широкая полоса позитивистско-реалистического эксперимента второй половины XIX в. не смогла перекрыть извечной тяги человека к тому, «чего нет на свете».

Материальный мир к началу XX столетия оказался «исчислен, взвешен и разделен», как обреченный пьяница Валтасар. Он перестал быть интересен для поэта, хотя глубины атома еще, как окажется позже, таили жуткие сюрпризы. И когда В. Шкловский пишет об остранинии как о субъективном видении вещи, а не узнавании ее в аристотелевом смысле («радость узнавания»), то тут поэт выступает в роли Адама, впервые нарекающего имена вещам в Эдеме, а не любознательного эллина, странствующего от феномена к феномену в плоскости временного земного существования.

Со времен литературных баталий начала 900-х гг. XIX века принято считать, что Манделъштам – всамделишный акмеист, враг всякой туманности и мистики, что его издевка над символистским осторожничаньем насчет метлы, на которой, возможно, только что ездил ведьма, есть призыв видеть в метле только метлу и ничего более. На самом деле, Манделъштаму претил в

символизме лишь беспринципный и безвкусный духовный плюрализм, смешивание религии с оккультизмом, сполохи языческих верований в лоне христианской картины мира. Да и акмеистом он себя признал, как сам позже свидетельствовал, не совсем прямодушно; «Сами понимаете, какой я акмеист? Но по слабости характера я позволил наклеить себе на лоб ярлык и даже усердно старался писать по-акмеистически...» [4, с. 154]. Привязанность к почве, из которой вырастают и ведьма, и прутья для ее метлы, – это не для Мандельштама. Его судьба – бездомность, изгнанничество, странствование.

Уже само его стремление выйти из гетто иудаизма и стать, как все вокруг, христианином, было в первую очередь выходом за «черту оседлости», утратой всякой почвы вне собственного самосознания. Принято считать, что крестился Мандельштам лишь для того, чтобы обойти квоты для евреев при вступлении в Петербургский университет. Да, это правда и ничего кроме правды. Но вся ли в этом правда? Позитивистский метод неудачливого сыщика Лестрейда Шерлок Холмс определил, как известно, иронически: согласно этой теории, тело каждого человека должно быть найдено рядом с его платяным шкафом. Однако, как спросил однажды присутствующий здесь Д. Бураго, «Где ты, тело Мандельштама?» Позвольте добавить: «А где ты, душа Мандельштама?» Укладывается ли человек, не побоявшийся бросить самоубийственный вызов «веку-волкодаву», в рамки поведения обывателя-конформиста, с легкостью жертвующего ради корысти исповеданием веры?

Как тонко подметил С. Аверинцев, ситуация несет печать жизненно необходимой Мандельштаму маргинальности: крещение поэт принимает не православное, а у реформатов [1]. И пусть та же Надежда Яковлевна отмечала, что Осипу Эмильевичу случалось подчас кривить душой; все же для них обоих было внутренней потребностью принять Христа как Мессию, и недаром в их переписке под конец возникает «Храни тебя Христос!».

Тем не менее, именно поэтическая философия Мандельштама остается до сих пор малоизученной [4]. А без этого изучение поэтической техники, приемов

создания художественного образа и пр., лишается основания. Мы часто исследуем не живой поэтический организм мандельштамовского произведения, а искусственно из этого организма изъятые материальные фрагменты – фонетику, ритм, рифмовку, лексику и пр. А когда уж переключаемся на детальное исследование трамвайных билетов или квитанций, которых касалась рука поэта, то тут уже и вовсе изучается не живая плоть творчества, а ее, так сказать, эпителий. Мало отметить – как некий курьёз – что был-таки, дескать, Мандельштам христианином, но по нашему литературоведческому цеху это не проходит. Ведь нельзя быть в первую очередь поэтом и потом уже «немножечко христианином»; принятие человеком христианства – это *метанойя*, изменение картины мира, концепции действительности и человека.

Вопрос о подлинности христианского обращения Мандельштама, как отметил Н. Струве, окончательно решен и не требует новых доказательств [9]. Но быть христианином – означает быть гражданином мира. «Осип Мандельштам – это пять культур: греческая, римская, русская, еврейская и христианская. Противопоставлять эти великие начала не кажется мне серьёзным занятием», – справедливо замечает М. Блехман [3].

Однако Мандельштам при этом оставался куда более иудеем, нежели тем же эллином. Характерен взгляд поэта на античную Грецию и ее Певца – все это в полном смысле слова повести временных лет, победы, заканчивающиеся неминуемым поражением.

Бессонница. Гомер. Тугие паруса.
Я список кораблей прочел до середины:
Сей длинный выводок, сей поезд журавлиный,
Что над Элладою когда-то поднялся.

Как журавлиный клин в чужие рубежи,–
На головах царей божественная пена,–
Куда плывете вы? Когда бы не Елена,
Что Троя вам одна, ахейские мужи?

И море, и Гомер – всё движется любовью.
Кого же слушать мне? И вот Гомер молчит,
И море черное, витийствуя, шумит
И с тяжким грохотом подходит к изголовью.

Архаичные доблести воина-забияки, неистово сражающегося за женщину; «пенные» короны славы на головах царей... Вереница военных кораблей, ринувшихся осаждать Троию, сравнивается с журавлиным клином, вторгающимся в «чужие рубежи». Но в той же греческой мифологии журавль – переносчик душ умерших в загробный мир, в котором цари и герои несчастнее живого погонщика волов под лучами солнца. И естественный итог ненасытной любви к плотскому существованию, к земному самоутверждению, – пугающая черная пучина моря, подступающего «к изголовью»; в Книге Иова морские глубины, в которых обитает Левиафан, – символ богооставленности. Сам Гомер тут умолкает – Гомер, о котором Лев Толстой говорил: «...тот черт и поет, и орет во всю грудь» [6, с. 694].

Только христианское сознание могло породить сравнение Гомера с чертом; только оно могло заставить Гомера умолкнуть. Не будем забывать, что Реформация, создавшая деноминацию, которую изберет Мандельштам, тоже была своего рода возрождением античности, но античности не языческой, как у гуманистов, – античности иудео-христианской, с языческой культурой решительно не соприкасающейся. И этот раннехристианский импульс очень хорошо чувствует Мандельштам.

При этом любопытно, что протестантское крещение не воспрепятствовало поэту всем естеством своим ощутить зов исконной духовной традиции окружающего его православного мира, который издавна провозглашает великое почитание тех, кто остается вне истеблишмента своей эпохи. Я говорю о необычной субкультуре юродивых, породившей целую литературу [5]. По православному взгляду, *юродство выше мученичества*. Ведь протестантское богословие переменяло привычный святоотеческий взгляд на земное преуспевание; для настоящего протестанта жизненный успех и богатство – свидетельства Божьего благоволения. А Мандельштам стремится вослед совсем иным зовам, странным и смутным для человека, принимающего ценности века сего:

Божье имя, как большая птица,
 Вылетело из моей груди.
 Впереди густой туман клубится,
 И пустая клетка позади.

С. Аверинцев, анализируя этот текст, точно подмечает, что перед нами – смятение человека, который нарушил библейскую заповедь, назвал всеу животворящее имя Божие, что порождает ощущение опустошенности и утраты [1, с. 26–27]. Добавим, что, с учетом сложной семантики образов *птицы* и *тумана*, ситуация еще более драматизируется. Ведь по-гебрайски птица – *רִיב (ru'áx)*, и слово это означает еще и *душа, веяние*; Бог же в Библии ведет Израиль из египетского рабства к свободе в виде облака, сгустка водяного пара, говоря языком естествознания. Человек, утративший по небрежности имя Божие, – «пустая клетка», если тут же не бросится вслед за этим *туманом*, который тысячекратно нужнее самой реальной реальности. Ведь эта самая пресловутая реальность и есть, как будет сказано в «Египетской марке», «*Египет вещей*», столь важных для архаического, до-христианского человека, или, если угодно, так любимый эллинами *φύσις* – материальный мир, природа.

Все это для ушей последующего поколения советских людей было уже, как сказали бы успевшие окончить гимназию деятели советской культуры, сугубая галиматъя, а для гимназиев не кончавших – околесица. Внимающий же этой галиматье автоматически утрачивал статус работника поэтического цеха, право занимать социальную нишу народного трибуна, талон на черпак каши и ордер на квартиру. С ужасающей отчетливостью реализовалось предначертание влюбленного в протофашистскую Спарту Платона: *Поэта мы увенчаем цветами и выведем прочь из Города*.

Бездомность и изгнанничество Мандельштама, Ахматовой или писателей-эмигрантов становятся типологической параллелью к диахронии исторических странствований сонма бродяжничающих по Руси Христа ради. Даже попытавшийся получить паек и прописку в новой России не-христианин

Хлебников оказался в конечном итоге «дервишем», которому более внятны голоса сфер, нежели голоса людские, и умер он вне поля социального внимания.

И когда вдруг оказалось, что нужно воспитывать когорту людей, всецело послушных земной власти, «взрослых детей» [2], стали востребованы примитивизм и безликость в духе Гастева. Для особо непонятливых по угловым вышкам социалистического реализма были рассажены разные там Авербахи-Берлиозы. Мандельштам же, сын Петрополя, повидавший Францию и Германию, поживший в бурлящей, отделившейся Украине, вдруг посетивший все еще таинственный Кавказ, упрямо продолжает писать что-то этакое, крайне маловразумительное, напоминающее бормотание бродяги-юродивого. Вот фрагмент из «Египетской марки», с отличными комментариями сегодняшних литературоведов.

«”Лифт не работает <...> И страшно жить, и хорошо! Он – лимонная косточка, брошенная в расщелину петербургского гранита, и выпьет его с черным турецким кофеом налетающая ночь”». Наведя на мандельштамовскую ночь и звезды телескопы с тысячекратным увеличением – рассматривая каждую упомянутую здесь щепотку свежего кяхтинского чая и чайную ложечку сквозь призму русской и европейской истории и культуры, – комментаторы обнаруживают подтекст за подтекстом, источник за источником. В лимонной косточке, например, различат напоминание о пристрастии Парнока к лимонам, намек на остроконечные желтые колпаки, в которых ходили испанские евреи в знак изгойства, и предвестие ”трамвайной вишенки страшной поры” из стихотворения Мандельштама 1931 г. <...> В пояснениях раскрываются не только конкретные непонятные места повести, но и тайна этого текста в целом. Читая их, понимаешь, во-первых, что нас действительно отделяет от ”Египта вещей” – вечность, но, во-вторых, открываешь, почему ”Египетская марка”, несмотря на свой крошечный объем, кажется столь насыщенной и глубокой. Потому что в каждой детали здесь прячется культурный космос, просвечивает и Пушкин, и Достоевский, и Андрей Белый, и Розанов, и Данте, и Киплинг, музыка Бетховена и Баха, живопись Брейгеля и Ван Гога» [3].

Но все же не эти осколки вдребезги раздробленной светской культуры Нового времени становятся точкой опоры для поэта.

По Ю. Лотману, лирическое стихотворение есть, по сути, не монолог, а диалог – с Любимой, Родиной, Природой и пр. Тайный же адресат Мандельштама – в первую очередь Господь Бог. Всегда, включая и тот самый самоубийственный текст о Кремлевском Горце с его имплицитным вопрошанием *Доколе же, о Господи!* Ведь не к Верховному Совету, не к Совету Министров, не к трепещущему от страха народу, не чующему под собой страны, и даже не к достаточно напуганному Борису Пастернаку обращается поэт. Это делает его художественную речь неуловимо странной – автор разговаривает как бы с тобой, читателем, но на самом деле тут есть и Некто Третий, перед Которым мы все, по ощущению поэта, ходим, как ходил перед Богом своим Давид Псалмопевец.

Тем самым Мандельштам создает – без деклараций и манифеста – подтекстовой, новый для русской поэзии канон: *лирическое слово есть одновременно личностное Богопостижение, хотя это и не молитва как таковая*. Светская лирика, в отличие от литургической гимнографии, обычно выражает мир *душевного*, а не *духовного* человека, если использовать максимум ап. Павла (1 Кор.15:46). Мандельштам не превращается в «христианского поэта», творца молитв, но становится поэтом-христианином, для которого его собственная жизнь постоянно предстает Всевидящему Оку.

Но современному человеку, живущему в трехмерном аристотелевом мире и среди сотворенных им самим вещей, цивилизации, в халтурных стенах «московского злого жилья», трудно постоянно ощущать присутствие Бога; куда осязательнее око бдительных соседей или специально сосредоточенных на наблюдении за гражданами профессионалов. *Человеческо-душевное* тут превалирует над *духовным*, заставляет забыть о взгляде в звездное небо.

Однако речение Протагора «Человек есть мера всех вещей» можно прочесть вовсе не в гуманистическом ключе. В нем – оттенок тоски по

архаическому, еще не «расколдованному, миру, в котором можно было обернуться ясным соколом или хотя бы волком, увидеть мир иными, нечеловеческими глазами.

В библейском сознании, осудившем языческое ритуальное оборотничество, за всякой Тварью все же сохраняется право по-своему ощущать Творца – «Всякое дыхание да хвалит Господа» (Пс. 150:6). И опыт «братьев наших меньших» тут никак не принижается: «Иди к муравью и набирайся у него мудрости», – учит Экклезиаст (Прит. 6:6). Для Мандельштама выход за рамки гуманистического, ренессансного мироощущения чрезвычайно важен: в таком пресуществлении сознания явственнее проступает Лик Божества и Божественный План мироздания, человеческому видению недоступный. Таковы, вне всякого сомнения, столь же знаменитые, сколь и абсолютно непонятные для обычного читателя, мандельштамовские осы, занятые воистину уж неведомо чем:

Вооруженный зреньем узких ос,
Сосущих ось земную, ось земную,
Я чую все, с чем свидеться пришлось,
И вспоминаю наизусть и всеуе...

И не рисую я, и не пою,
И не вожу смычком черногосым:
Я только в жизнь впиваюсь и люблю
Завидовать могучим, хитрым осам.

О, если б и меня когда-нибудь могло
Заставить, сон и смерть минуя,
Стрекало воздуха и летнее тепло
Услышать ось земную, ось земную...

Да, да, конечно же, мы все знаем, что в основе ситуации детское прозвище поэта *Ося*, определившее интерес поэта к *осам*, сочетание *осы* и *ось*, как и, пожалуй, примкнувшее сюда *сосущих*, возникло из простого созвучия, из темного бормотания, в котором обыкновенно зачинается стихотворение. Но это всего лишь то, из чего стихи растут, не ведая стыда. Мандельштам мог, конечно,

написать о *рыданьях Аонид*, а потом допытываться у окружающих, что значит это красивое слово. Но в данной ситуации с *осами* не все так просто.

Земная ось в науке – колеблющаяся, вибрирующая не-материальная прямая, вокруг которой происходит суточное вращение Земли. В христианстве же это – *axis mundi*, связь земли и неба, означаемая знаком Креста.

Загадка мандельштамовских ос, «могучих и хитрых», явственно перекликается с загадкой библейского Самсона, растерзавшего льва: через небольшое время богатырь обнаружил, что в пасти издохшего зверя угнездились осы и произвели добрый мед. Не зверь растерзал человека, а человек зверя. Не разложение постигло труп, а смерть произвела жизнь. И мандельштамовский лирический герой готов ощутить себя мудрой осой, постигающей сладость божественного замысла мира через преодоление страха смерти и победы над ней.

Содержащееся в «Утре акмеизма» определение *слово, как таковое*, позднее ловко перехваченное футуристами, глубоко развито у позднего Мандельштама в статьях «Слово и культура» (1922) и «О природе слова» (1922). Он говорит о поэтическом слове, обретающем плоть, о «чудовищно-уплотненной реальности явлений», возникающей благодаря объединению земного и небесного. Ясно, что тут продолжается скрытый диалог с уже казалось бы намертво поверженным символизмом, с Андреем Белым, а если еще точнее – с активно интерпретируемой символистами библейской концепцией Слова, Творящего мир. Если обратиться к христианской теологии, то человеческим воплощением этого Слова стал Прежде веков рожденный Сын Божий, названный Иоанном *Бог-Слово*. Именно поэтому в мандельштамовских осах угадывается еще и скрытый *axis*, воспринятый именно как Крест Христов.

Со-распятие Христу, в которое вылилась жизнь четы Мандельштамов, и стало постижением глубинного смысла бытия – *Бог есть любовь*. Безумие, безумие в глазах советских граждан!

Последнее письмо Надежды Яковлевны супругу от 28 октября 1938 года проникнуто пафосом благословения, заставляющим вспомнить слова Иова «Вот, Он убивает меня, но я буду надеяться» (Иов. 13:15): «Каждая мысль о

тебе. Каждая слеза и каждая улыбка – тебе. Я благословляю каждый день и каждый час нашей горькой жизни, мой друг, мой спутник, мой милый слепой поводырь <...> Мы, как слепые щенята, тыкались друг в друга, и нам было хорошо. И твоя бедная горячешная голова и все безумие, с которым мы прожигали наши дни. Какое это было счастье – и как мы всегда знали, что именно это счастье». Это было ответом на испытующие слова мужа «Почему ты думаешь, что ты должна быть счастливой?» [8].

Мудрость «дурака», мудрость «бедной горячешной головы» – выше мудрости века сего, которую Нил Синайский охарактеризовал как низкую и пресмыкающуюся, хотя по бесстыдству и рвется она парить в высоту.

II

Зиждитель нашего сегодняшнего собрания, уже упомянутый мною Дмитрий Бураго, как уже говорилось, вопрошал о теле Мандельштама, и вопрос этот звучал как-то в унисон вопросу, занимавшему две тысячи лет тому, в эти самые дни иудейского Песаха, Иерусалим: куда подевалось из запечатанного гроба тело галилейского самозванца, нахально обещавшего, при ссылке на Исайю, воскреснуть после своей крестной смерти?

Д. Бураго – удивительный, воистину ренессансный человек, которому, как мало кому, подвластны дела земного жизнеустройства. Он вечно погружен – в книгоиздательство, в политику, в культуртрегерство, в науку, в искусство. Он прочно стоит на ногах в нашем аристотелевом трехмерном пространстве.

Но есть сфера, в которой Бураго – не менее «очарованный странник», чем Мандельштам. Это его лирическая поэзия. И мне, наблюдающему за его творчеством уже не первый год, кажется, что именно здесь постепенно, но неотвратимо, кристаллизуется тот самый мандельштамовский канон, о котором речь шла ранее.

Да, стихи способны расти отовсюду. Бураго вел и продолжает вести напряженный лирический диалог и с родиной, малой и великой, и с градом

Киевом, поставляющим поэтам жен-колдуний, и с собственным детством... Но как раз именем Мандельштама у него маркируются именно те моменты, когда земная ось начинает вибрировать с угрожающей энергией:

Я живу на окраине вечности круга,
прозревая его границы.

<...>

Мандельштам не знал, что советчик – маклер,
и что там, где было – и будет пусто.
Но когда бываю отменно пьяным,
я стихи читаю, кому придется, строю планы,
призываю бороться, а после в дреме
копошатся тексты, меняя кожу,
и друзья с улыбкой переходят в разряд знакомых
или, скорее, прохожих...

Суэта жизнеустроения в какой-то момент перестает увлекать человека, «отменное пьянство», способное на некоторое время превратить мир в сообщество временных закадычных друзей, переходит в похмелье, а структура вечности круга остается такой же загадкой, как и axis mundi, из которого сосут мандельштамовские осы. Мандельштаму хорошо было – он не нуждался в советчиках-маклерах и не ведал об их ненадежности. Ну, да ладно: всем им суждено перейти в разряд знакомых-прохожих... Но где же ты, Мандельштам?

Откорчемничала осень — полный срок.
Из обмёрзлых пихт и сосен – лют острог.
Жалость заживо сживает – жилы рвёт.
Рвам утробы не хватает – тел не счёт.
Где ты, тело Мандельштама? Клюев где?
Где поруганного храма встать звезде?
Где бессилие в зачёте перед злом?
В окончательном расчёте с языком.

(2006)

Однако воскресение Мандельштама в мире Бураго неотвратимо грядет. И облачен он будет, оставив по себе горсть испепеленной плоти, в некое кириллическое начертание, которое одновременно рождает ассоциацию и с *русским, и с церковным:*

Рапсодия

Алексею Зараховичу

У Осипа Эмильича с плеча кричит кириллица,
над горсткой пепла едкого вздыхает огонёк.
Зовут гудки прощальные, серчают вести дальние,
топорщится и морщится реальность между строк.

Реальность – всё же женщина! Надеждами
увенчана,
безжалостно доверчива, отчаянна во лжи.
Её постичь немислимо – за фактами, за числами,
она преображается, меняя витражи.

А он следит за звуками, за ветром, за разлуками,
смыкает нёбных клавиш небесный септаккорд.
Что вы ему прибавите и чем его ославите,
когда, одёрнув паузу, он в звуке наг и горд.

(2018)

А что ж пресловутая реальность?

Она у Бураго, под «гудки прощальные», неотвратимо тает, хотя и бурно сопротивляется. Как она ни «отчаянна во лжи», как ни «топорщится и морщится», как ни «за фактами, за числами... преображается, меняя витражи». Тает, тает...

А что же поэт?

Он – «наг и горд», как статуя самому себе.

Наг, как та самая мандельштамовская оса: он «смыкает нёбных клавиш небесный септаккорд», высасывая сокровенный мед поэзии из повергнутого во прах, истлевающего в огне собственных страстей, материального мира.

И все это читается в дискурсе, «между строк». Как у Мандельштама.

Воистину воскрес!

BE%D0%B9%3F+%2B%D0%9C%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D1%88%D1%82%D0%B0%D0%BC&aqs=chrome..69i57.26392j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8.

9. Струве Н. А. Осип Мандельштам. М. : Русский путь, 2011. 308 с.

10. Толстой Л. Н. Письмо А. А. Фету от 1...6? января 1871 г. // Толстой Л. Н. Собр. соч. в 22 тт. Т. 18–19. М. : Художественная литература, 1984. С. 694.

"ЗЕЛЕНА ЄВАНГЕЛІЯ" Б.-І. АНТОНІЧА У КОНТЕКСТІ НЕОПОГАНСЬКОГО РУХУ

Написано в співавторстві з М. Ю. Чікарьковою.

ЗЕЛЕНА ЄВАНГЕЛІЯ

Весна – неначе карусель,
на каруселі білі коні.
Гірське село в садах морель,
і місяць, мов тюльпан, червоний.
Стіл ясеновий, на столі
слов'янський дзбан, у дзбані сонце.
Ти поклоняйся лиш землі,
землі стобарвній, наче сон цей!

[2: 49].

Ця поезія Антонича на побіжний погляд сприймається у форматі естетики Art Nouveau. Може видатись, що тут лемківський пейзаж, виписаний достатньо корпускулярно, є лише першим, натурним планом символістичного образу світу, в якому панує установка на недовдоволеність, сумний натяк і таємничість міфологічного підтексту. Дослідники Антонича охоче акцентують у нього символізацію як прийом художнього узагальнення [11; 15]; як справжнього символіста трактує його Д. Чистяк, зближуючи поета, зокрема, з концептосистемою бельгійського символізму [16: 232]. Часто наголошується й на паралельному функціонуванні тут біблійних та

фольклорно-язичницьких мотивів, що також може сприйматися як характерна ознака символістської стилістики. Проте символізація як прийом, так само, як і контамінація різних духовних систем, зовсім не означає автоматичної належності до символізму як такого. До того ж цілеспрямоване намагання роздмухати вугілля пригаслої язичницької ватри було властиве не стільки символістам, скільки наступній генерації модерністів, які масово послідовно й зайняли антихристиянську позицію. Усе це не могло не справляти враження на духовний клімат Європи, й, зокрема, достатньо чітко відбилося в поезії Антонича, твори якого за радянських часів були в Україні заборонені. Однак хоча поет, звичайно, ніяким «фашистом» не був, ясності в потрактуванні його позиції в нашому літературознавстві теж не досягнуто.

Нашою метою є аналіз репрезентативного вірша «Зелена Євангелія» як своєрідного поетичного маніфесту Антонича, написаного у контексті бурхливої консолідації світового паганізму, встановлення генетичних зв'язків і типології язичницьких вірувань світу, найперше Євразії, що, зокрема, підготувало нинішній рух New Age. А позаяк дискурс цього вірша щедро насичений алюзіями на індоіранську міфологію, то необхідно – при урахуванні питомої ваги в художній системі твору й рідного лемківського духовного ґрунту – усвідомити їх ідейно-художню функцію.

У вітчизняному літературознавстві фольклорно-міфологічна складова поезії Антонича зазвичай часом звужується до «рідного ґрунту» або фіксації такого собі «двовір'я» (що зовсім не видається переконливим). Характерна точка зору В. Білик: «з елементів прадавньої лемківської, до деякої міри праслов'янської міфології він вибудував свою суб'єктивну, ліричну «міфологію» [4: 131]. Ж. Свірська недвозначно констатує в Антонича «язичницьке бачення природи» [13: 247]. Наявність же у Антонича поряд з язичницькими ще й біблійних мотивів трактується часом як поглинання останніх, розчинення їх у паганізмі: «Давнє українське язичництво у своєму лемківському варіанті переплітається у поета з біблійними уявленнями, що особливо яскраво можна простежити на рівні астральної символіки та

мотивів землепоклоніння» [15: 514]. Подібно мислить і Б. Рубчак, котрий розділяє в Антоничевому потрактуванні природи мотиви «готичні» (тобто християнські) й «погансько-старозавітні» (хоча останнє ототожнення може бути припустиме хіба що в ракурсі «стилю епохи») [12]. Більш глибока й точна характеристика Антонича як творця міфосвіту, в якому співіснують міф і історія, де імпліцитно прочитуються язичницький та християнський первені; при цьому стверджується, що «язичницька модель буття як надособистісного круговороту і християнська модель буття як особистого шляху не синтезувалися...» [9: 18]. Дехто вбачає в позиції Антонича певну хиткість: констатується, наприклад, що у «Зеленій Євангелії» поет «торкається ідеї матеріального тлумачення природи», а у «Трьох перстнях» «уподібнюється до християнина, що повертається до віри і релігії своїх прашурів, але боротьба між ідеалістом і матеріалістом не минула» [14: 197]. Є й прихильники тотальної «християнізації» Антонича, навіть дуже поважні, що, однак, не додає їх твердженням переконливості. Так, І. Огієнко, всупереч очевидності, заперечує язичницьке милування природою у Антонича, наголошуючи, що християнство теж не забороняє «злитись із природою»: «Тільки з пізнання величі й краси природи глибоко пізнаємо свого Бога, а для цього зовсім непотрібно ставати аж поганином» [10: 215]; та це різко розходиться з самохарактеристикою поета. Про «глибоко християнську свідомість поета» пише, вочевидь, в річищі певного пострадянського трафарету, й І. Даниленко [5: 29]. Більш тонко пов'язує пейзажні мотиви поезії Антонича з його християнським вихованням І. Бетко, яка справедливо вважає, що саме останнє «сприяло особливо загостреному переживанню глибоко специфічної краси Лемківщини, підсвідомо породжуючи думки про природу рідного краю як про досконале Боже творіння <...> тут – «в горах, де ближче до сонця» – люди якось і до Бога ближче» [3: 175]; проте й тут християнізація поета виглядає достатньо насильницькою. Спостерігаються також спроби зробити Антонича носієм якоїсь «псевдометапостмодерністської» всеїдності та ледь не інтерпретатором

замілих кліше всеїдної пізньорадянської гуманітарної науки: «Наші пращури образ неба найчастіше пов'язували з місцем проживання богів – святим, безмежним і всесильним, а також з недосяжністю, високою моральністю, самим Богом. Натомість земля уособлювала собою символ матері-годувальниці; Вітчизни; багатства; щедрості, родючості; а також гріхопадіння, місця вигнання людини з раю, наживи. Подібне за змістом трактування знаходимо і у поезіях Б.-І. Антонича...¹» (далі на підтвердження автор цитує без усякої спроби проаналізувати текст другу строфу поезії «Зелена Євангелія») [11: 10].

Однак є й спостереження, в яких чітко акцентовано, поряд з національним образом світу, космополітично-урбаністичний чинник світосприйняття поета. Так, Ю. Андрухович, продовжуючи ідеї хорвата О. Флакера, слушно поставив питання про аналіз спадщини Антонича в контексті світового літературного процесу, хоча увагу тут приділено не міфологічним первенням, а літературі [1]. І. Малкович точно відзначив: «Антонич з моцартівською філігранністю зумів поєднати правічну міфологію Лемківщини і дух модерного європейського міста» [8]. Цілком слушна й думка, що Антонич свідомо обрав програму авангарду, що майже автоматично означало певну світопоглядну парадигму, оскільки авангард різко розривав з усією традиційною культурою. Зокрема тут слід знову згадати розвідку Б. Рубчака, який справедливо визначає як орієнтири «чарівного й талановитого поета лемківських краєвидів» якраз «російську групу кубофутуристів та декого з польських поетів групи «Скамандер», які відкрито позичали кубофутуристичні формальні засоби. Безперечно, польські поети були ближчі до Антонича, і тому експерименти кубофутуризму він, мабуть, успадкував безпосередньо від них» [12]².

Та розглянути цю поезію в контексті неопаганістського реваншу ще ніхто всерйоз не брався. Як вже було сказано, в деяких дослідженнях поет начебто виступає ледь не прихильником архаїчного народного двовір'я, з чим важко погодитись. Так само непереконливе й твердження, начебто

несумісні духовні космоси Біблії та язичницької міфології становили для нього лише нейтральний художній матеріал.

У дослідженнях творчості Антонича панує, як правило, суто естетичний підхід й певна байдужість до ментальної компоненти ситуації. Хіба що проникливий Б. Рубчак вказує на формантну роль цих двох потужних джерел європейської культури в свідомості поета, який, утім, «не продовжує <...> теми ортодоксальної релігії»; при цьому зафіксовано, що відстань від останньої невідворотно зростає: «У «Книзі лева» лейтмотив природи значно поглиблюється. Тут уже не зустрічаємо природи в її феноменальному вигляді. Вона підвищується до духовних висот і з'єднується з людською підсвідомістю. Поет сакраменталізує її, одягає її у виразні символи релігійних обрядів: вона стає не так струнким готичним храмом, як відображенням ірраціональної сили, хаотичної стихійності поганської чи старозавітної віри. Поет щораз частіше ототожнює існування свого ліричного героя з існуванням природи, особливо рослинної. У деяких творах існування людини як організму так зливається з природою, що ліричний герой не тільки втрачає власну індивідуальність, але навіть фізично перестає бути людиною і перетворюється на якесь явище позалюдської природи»; далі дослідник згадує й про «мотив, що його критики більш або менш слушно назвали Антоничевим «пантеїзмом» [12]. Д. Ільницький, що спеціалізується на дослідженні творчості Антонича, фіксує: «Трактуючи поганство як елемент лемківського ландшафту і християнство як елемент родинного контексту, цю кореляцію в контексті Антоничевого життєвого світу можна вважати також поєднанням народного та цивілізаційного, або ж первісного й окультуреного, що відтак переходить у сполучення емоційного і раціонального начал – спочатку в Антоничеві-дитині, а відтак в Антоничеві-митцеві» [7: 57-58]

З урахуванням усіх цих ракурсів, можна поставити питання: то ж Антонич послідовний «поганин» чи усе ж таки «трошки християнин»? Проте бути «трошки християнином» не можна – християнство вимагає *μετάνοια*, абсолютної переміни свідомості й зречення наївної віри в благосність

природи як такої, віри в змістовність буття знебоженої природи. А ось поганин може цілком невимушено адсорбувати певні риси єдинобожної релігії і її культури в цілому.

Духовний контекст тодішньої Європи відзначався гостротою й напруженістю, які визначила ще нечувана за інтенсивністю критика християнства. Адепти неопанізму, як і прихильники позитивної науки, трималися погляду на буття як на цілковито чуттєво-матеріальну стихію, $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$. При цьому активно мусувалася «арійська» концепція, яка породжена була своєрідним комплексом, що сформувався у «північній» європейській свідомості: чому світова культура значною мірою визначається духовними ініціативами Стародавнього Сходу, зокрема – юдео-християнським первенем? Це множилося на досягнення порівняльно-історичної філології, яка відкрила глибинну спорідненість маніфестацій панізму в масштабах Євразії, що давало підставу протиставити Біблії такі потужні книжні пам'ятки язичництва, як Веди, Авесту чи Дгаммападу, які вигідно відрізнялися від більш примітивного фольклору Північної Європи.

Для Антонича, сина сільського греко-католицького священика, університетська освіта стала плацдармом для переміни того світогляду, який йому прищепили в родині. Це було типово й для епохи взагалі, й для краю, де проживав юний поет. Свій перший вірш Антонич надрукував у пластовому журналі «Вогні» (1931), який, попри декларовану християнську спрямованість, був підкреслено позаконфесійним. А невдовзі юний автор опиняється в львівському часописі «Дажбог», органі молодих письменників-націоналістів, де він спочатку вів літературну хроніку, а згодом і редагував видання. Назва останнього не потребує коментарів; та й на оформленій в футуристичному дусі палітурці першого випуску цього журналу (1935) вже чітко декларувалася програма боротьби з проявами розпаду й зневіри в національному житті й установка на формування нового, активного типу українця. І треба чесно визнати, що такий тип людини мислився в цих колах як «дехристиянізована» особистість. Усе це було

виразно співзвучне Марінетті, котрий закликав до руйнації старої культури й оспівував фашистський ідеал войовничої сили.

Однак ми не прагнемо тим кинути якусь тінь на Антонича і його літературних однодумців. Бути антихристиянином зовсім не означало автоматично бути фашистом. Та й фашизм в цілому, що був об'єктивно одним з піків свідомості Модерну, у роки перед Другою світовою війною багатьма сприймався як певна опозиція червоній загрози комунізму; до того ж ще не розкрив остаточно своїх темних надр німецький нацизм. Тому фашизм міг тимчасово привабити навіть людей, досвідчених в духовних герцях; доволі згадати митрополита Андрея Шептицького. Юний Антонич, зачарований енергією та ентузіазмом цієї позірно пасіонарної програми, відцурався віри батька й почав вслухатися в демонічні голоси неоязичництва, яке в ті роки набирало обертів і претендувало на роль переможця християнства. Й тут грала роль не стільки «політика», скільки смутне, але вкрай потужне прагнення загального й кардинального оновлення життя. У казусі Антонича нам ніби полегшує завдання недвозначний «автопортрет» поета у першій книжці «Привітання життя»: «Я все – п'яний дітвак із сонцем у кишені. Я – закоханий в житті поганин» [2: 5]. Але чи все так однозначно?

«Зелена Євангелія», за визнанням самого автора, є не Благовість від християнського Духа Святого, а «благовість від Флори, або світосприйняття Фавна». Зазначимо найперше, що тут начебто наливаються соком життя класицистичні емблеми античних божеств. Водночас поет, як очевидно, спирається й на духовний досвід слов'янського язичництва та побутові реалії лемківського села, але паралельно в Антонича оживають й образи індоєвропейських міфів, які начебто матеріалізуються в реаліях сільського карпатського пейзажу. Ті, хто сприймає цей ліричний Антоничів пейзаж виключно як натуралістичну замальовку, зроблену в стилі «виплеску емоцій», сильно недобачають. Поет, завдяки університетській освіті, був добре обізнаний з індоєвропейським старожитностями – один з курсів, які Антонич слухав у Львівському університеті, був присвячений безпосередньо

проблемам індоєвропейської філології [6: 283], і під цим «етюдом з натури», таким начебто наївним і безпосереднім, криється ціла система індоіранської символіки, покликаної монументалізувати ліричний рух поетичної свідомості й стати йому підтекстовою опорою.

Так, вже перший рядок «Весна – неначе карусель» задає композиції вірша динаміки, енергії потужного ритму вселенського руху, тотального весняного оновлення буття. Карусель, старовинна народна забава, є прадавнім індоєвропейським символом циклічності, щорічного повторювання природних циклів. Вона є аналогією колеса, яке є атрибутом небесної колісниці в міфології індуїзму (Індра), грецької античності (Геліос, Посейдон), до-християнського слов'янства (Перун) тощо.

Другий рядок «на каруселі білі коні» розвиває цю поетичну тему далі. Кінь – прадавній символ міці та руху й, водночас, смертельної небезпеки. У християнській символіці коня зберігся первісний страх перед дикою силою незагнужданої природи: кінська грива й зуби перетворилися тут на атрибути диявола; характерно також, що у християнізованому лемківському фольклорі на коня перетворюється упир. Водночас приручені коні, які дозволили нашим пращурам отримати величезну перемогу над часом і простором, здавна стали атрибутом богів, котрі втілювали перемогу над духом первісного хаосу (колісниця Посейдона, Пегас, семиголовий кінь Уччайхшравас в індійській міфології, білий кінь, що везе Будду чи Агура-Мазду тощо).

Третій рядок – «Гірське село в садах морель» – перекидає семантичний місток від неба до землі («гірське село»); передана землі божественна весняна енергія оновлення втілюється в архетипічний образ вишневого саду, який можна зустріти на просторах євразійського духовного світу повсюди; у цій низці – й древній японський культ сакури, й шевченковий «садок вишневий коло хати», й відома п'єса Чехова. Адже морель, тобто вишня, підтекстово пов'язана з іменем індуїстського весняного божества – Вішну.

А ось четвертий рядок – «і місяць, мов тюльпан, червоний» – генетично сягає вже значно більш пізньої літературної інтерпретації: це стародавня

перська легенда, що її використав у своєму оспівуванні кохання Фархада до красуні Ширін Алішера Навої (XV ст.). У Навої герої, не маючи сили пережити неправдиву звістку про загибель коханої, розбивається насмерть, кинувшись разом із конем зі скелі; на місці його загибелі виростають червоні тюльпани. Отож дійсно свіже й експресивне порівняння червоної квітки з місяцем надає новій глибини й загадковості древній емблемі: адже тут нічний місяць – кривавий, несе біду пориванню до життя й цвітіння.

Другий катрен «Зеленої Євангелії» покликаний узагальнити дещо розрізнені мелодії першої строфи й зв'язати їх підсумковим образом-узагальненням.

Стіл ясеновий, на столі
слов'янський дзбан, у дзбані сонце.
Ти поклоняйся лиш землі,
землі стобарвній, наче сон цей!

«Ясеновий стіл» найперше споріднений з символікою ясеня (явора), який у народів європейської Півночі віддавна був білим («ясним») тотемним деревом відновлення й пов'язував, як, скажімо, Ідрассіль германців, світ богів зі світом людей, момент переходу з минулого в прийдешнє. В українському фольклорі явір віддавна означав також ще й можливе нещастя, біду. «Ясеновий стіл», безперечно, є в «Зеленій Євангелії» семантичною аналогією християнського вітварного престолу, на якому вершиться таїнство Євхаристії. Тут, однак, цей образ внутрішньо полемічний: на ньому вершиться не Таїнство Безкровної Жертви, тобто перетворення земної їжі (хліба й вина) на Пречисті Тіло й Кров, а відбувається прилучення до таємниць вітального життя природи, яке є захоплюючим і, водночас, небезпечним. Так само й «слов'янський дзбан» є заміною євхаристичної Чаші; яре сонце, яке він вміщує, символізує буяння й силу земного буття. Відтак і заклик «Ти поклоняйся лиш землі, землі стобарвній» виступає відвертим запереченням біблійної заповіді «Господу Богу твому

поклоняйся і Йому Єдиному служи» (Мт. 4:10); земля ж є лише тимчасовим Божим Творінням. При цьому поет не заплющує очі на те, що усе оте цвітіння плоті є, врешті-решт, міражем, фата-морганою. Адже й у Ведах чи Дгаммапіді, як і в Біблії, матерія мислиться як майя, облуда. Так, Ж. Свірська аргументовано доводить, що архетип Сонця постає у міфопоетичному світі лірики Антонича стрижневим і багаторівневим поняттям [13: 245]. Але недаремно зі словом «сонце» в «Зеленій Євангелії» римується співзвуччя «наче сон цей», вишукане фонетичне відлуння у характерній для футуристів складовій римі образу денного життєдайного світила, але, як і всяке відлуння, дещо знебарвлене й знесилене. Однак ліричний герой Антонича готовий злитися з цим виром не-ідеального, зате щасливого, хоча водночас непередбачуваного й небезпечного, тілесного буття, існувати й у просторі, освітленому кривавим місяцем. І той Дух Природи, який так налякав Фауста в Гьоте, зовсім не видався Антоничеві ані потворним, ані жахливим.

Гьоте усе ж таки належав у кінцевому підсумку до християнської цивілізації, й знебожена, тобто «бунтівна», Природа³ недаремно відсахує Фауста. Адже кардинальною ознакою християнства є якраз визнання духовної особистості людини як найвищої цінності, яка з кінцем перебування в тілі має повернутися до Бога, якщо добровільно обере служіння Йому (гебр. ׀לם (олám)). Людина ж, узята лише як частка матеріальних сил природи, від початку фактично не має особистісної волі й розчиняється у парадигмі нескінченного оновлення тілесних форм.

Авторові та його ліричному двійникові, вочевидь, цього було доволі: «У поезії Антонича перехід свідомого в несвідоме, людського світу в зелень рослинного космосу дається як шлях пізнання, а не як шлях зникнення людини <...> Міфи, фольклор, література мають безліч прикладів закону метаморфози людини в дерево чи звіра або навпаки» [14: 197]. І, хоча свідоцтв віри поета в реінкарнацію тут ми не знаходимо, для його ліричного героя релігією стало намагання «зупинити прекрасну мить» нескінченного ланцюгу тілесних метаморфоз, естетичне переживання моменту чуттєво-

фізичного буття. Очевидно, що поетові легше дихалося поза атмосферою догматично-обрядового християнства, яке розглядає матеріальне буття як тимчасове й важке випробування нашого духовного «я». Влада Матерії явно не відчувалася ним як тягар. Антонич зачарований загадковою розлюдненістю світу, сповненого чарівної таємничості й магізму, і сама кінцева знемога форм природного буття видається молодому поетові жагучою і принадливою. Він прагне розчинитися в матеріальних стихіях і цілком розриває зі спіритуалістичними постулатами християнства, яке розглядає все це як спокусу, «прелесть».

Отож матеріал індоєвропейської міфології в поезії Антонича «Зелена Євангелія», на відміну від, скажімо, класицистичного використання арсеналу язичницьких міфів, не був плодом книжного розумування. Усі згадані тут постаті тією чи іншою мірою поєднані зі слов'янським пантеоном, втіленим у соковитих реаліях лемківського сільського побуту. Водночас вони, об'єднані рухом ліричного сюжету, отримують нове втілення через опромінювання цих тіней давно згаслого світу живим, суто русинським відчуттям природи як сусіднього людині чарівного буття, сповненого гри прихованих потужних сил. Саме тому «благовість» Антонича звучить так свіжо й безпосередньо. Разом з тим, з класицистичною традицією поета зріднює приглушене прагнення протиставити ф'юсїс християнській дематеріалізації речей в полі спіритуалістичного ідеалу. Отож, «Зелена Євангелія» – це відверта полеміка з ідеєю всевладдя Доброго Отця Біблії.

Можна сперечатися, чи доволі цього для екзистенціального самовизначення Я у нашому світі. Та це вибір поета і його право бути тим, ким він є. Тим не менш, варто зазначити, що непорушний зв'язок з тілом Геї, як свідчить сюжет Антея, є, навіть з погляду мудрості язичницького міфу, небезпечним. Ініціація, осягнення дорослості, за Юнгом, усе ж таки означає вихід з поля тяжіння Матері й входження в світ Отця.

Примітки

¹Збережено пунктуацію автора.

²Характерно, що обкладинка В. Ласовського до 2-ї прижиттєвої збірки «Три перстені», в якій було вміщено «Зелену Євангелію» (1934), підкреслено футуристична за стилем, та й палітурка 4-ї, посмертної збірки Антонича, якій цей вірш дав назву, лише на перший погляд справляє враження «народного мистецтва»: насправді це футуризм, який стилізовано під наївний лубок, – щось подібне є в агітаційній графіці Маяковського.

³ Християнське богослов'я розглядає матеріалістичні концепції й язичницькі духовні системи як прояви бунту Творіння проти Творця, спотворення Божого задуму світу. Так, наприклад, Августин, вважаючи, що Зло не має власної природи і являє собою лише тінь Добра, стверджував, що Зла в світі взагалі б не існувало, якби всі природи <речей> зберігали свої власні міру, вид і порядок («Про природу блага, проти маніхеїв»). Митрополит Олександр (Драбинко) у великодній проповіді 16.04.2017, відштовхуючись від вчення Августина про теодицею, свободу волі й первородний гріх, недвозначно виголосив: «Творіння вчиняє бунт проти свого Творця».

Література

1. Андрухович Ю. І. Богдан-Ігор Антонич і літературно-естетичні концепції модернізму: автореф. дис. на здоб. наук. ступ. канд. філол. наук / Прикарпатський ун-т ім. В. Стефаника. Івано-Франківськ, 1996. 24 с.

2. Антонич Б. І. Три перстені: поеми й лірика. Львів: Накладом Богдана Дороцького, друкарня Наукового товариства ім. Шевченка у Львові, 1934. 80 с.

3. Бетко І. Осмислення нумінозного досвіду в поезії Богдана-Ігоря Антонича // Бетко І. Українська релігійно-філософська поезія. Етапи розвитку. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003. С. 174 – 209.

4. Білик В. Деякі міфологічні образи й мотиви поезії Б.-І. Антонича // Вісник Львівського ун-ту. Серія філологічна. 1999. Вип. 27. С. 126–132.
5. Даниленко І. Молитва в ліриці Богдана-Ігоря Антонича // Слово і час. 2008. № 8. С. 22–30.
6. Ільницький Д. Богдан Ігор Антонич і Львівський університет // Парадигма. 2009. Вип. 4. С. 274–288.
7. Ільницький Д. Культурна картографія життєвого світу Богдана Ігоря Антонича: дитинство // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. 2013. Вип. 13. С. 44–59.
8. Малкович І. Богдан-Ігор Антонич // Антологія української поезії ХХ ст.: від Тичини до Жадана. К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2018. С. 497.
9. Новикова М. Міфосвіт Антонича // Б.-І. Антонич. Вибране. К. : Київська правда, 2003. С. 5–18.
10. Огієнко І. (митр. Іларіон). Соняшний поет Б.-І. Антонич // Наша культура: науково-літературний місячник. 1936. Кн. 3 (12). С. 213–220.
11. Привалова С. Символізм поезії Богдана-Ігоря Антонича // Українська література в загальноосвітній школі. 2011. № 6. С. 8–11.
12. Рубчак Б. Богдан-Ігор Антонич // Українське слово. К., 1994. Т. 2. Електронний ресурс. (Дата звернення: 03.01.21). Режим доступу: <http://poetyka.uazone.net/default/pages.phtml?place=antonych&page=biol&alist=skip>
13. Свірська Ж. Екзистенційне наповнення архетипів, оприявлених у творчості Богдана-Ігоря Антонича // Науковий вісник Криворізького державного педагогічного університету. Філологічні студії. 2016. № 15. С. 236-249.
14. Сергєєва Н. В. Своєрідність поетики Богдана-Ігоря Антонича // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. Запоріжжя, 2014. С. 196–199.
15. Тищенко О. О., Калникова А. С. Символ у контексті поетичного мовлення Б.-І. Антонича // Молодий вчений. 2016. № 5 (32). С. 514–517.

16. Чистяк Д. О. Космогонічна концептосистема у художній мові Богдана-Ігоря Антонича // Наукові записки національного ун-ту «Острозька академія». Сер.: Філологія. 2018. Вип. 1 (69). Ч. 2. С. 230–232.

САКРАЛИЗАЦИЯ ПИЩИ В РУССКОМ ФУТУРИЗМЕ И В РАННЕМ СОЦРЕАЛИЗМЕ

Настоящий текст возник из воспоминания, которое, к сожалению, документировать сегодня невозможно. То ли в конце 60-х, то ли в 70-е гг. прошлого века, в «Вопросах литературы» была напечатана статья о феномене журнала «Крокодил», который на заре своего возникновения конденсировал внимание, в частности, на том, как обильно едят буржуи, что должно было вызвать в читателях острое чувство классовой ненависти. Это весьма симптоматично для «левого фронта». К тому же существует гастика, наука о знаково-коммуникативных функциях еды; она рассматривает последнюю как отражение в культуре национального менталитета и как религиозный акт. Уже в архаическую эпоху бинарные оппозиции типа «сырое/вареное» имели магический статус. Со временем акт поедания облагораживается. Так, в иудеохристианской культуре возникают ритуальные блюда, пищевые табу, посты и пр. Но культура любого народа реально есть исторически сложившийся многослойный пастыш; язычники-славяне были знакомы и с ритуальным людоедством (сюжет Бабы Яги); с крещением сие изгладилось. Однако в кризисные эпохи архаические слои коллективного бессознательного подчас просыпаются, как «призраки пещеры».

На восточнославянской почве, в скудных климатических условиях, неурожаи и голод, как и социальные нестроения, постоянны. Проблема еды и ее распределения тут всегда остроактуальна. Кто-то (кажется, В. Виноградов) спародировал прозу народников: «споры в крестьянской избе о том, кто сколько поел хлеба»; но это явно не к одним народникам относится. В

частности, рубеж XIX–XX веков поставил в России вопрос о еде и ее справедливом распределении с особой остротой.

Поэтому целью исследования является анализ художественной функции еды в аксиологии и эстетике «левой» литературе предсоветского и раннего советского периодов в дискурсе формирования «нового человека». Но функция еды в аксиологии и в художественной системе «левого» искусства вовсе не исследуется. Кое-какие точные наблюдения отрывочно кружат в блогосфере: здесь можно встретить, скажем, такое:

Наталья Соколова. Упоминания о пище телесной есть еще в «Повести временных лет», литература XVIII и XIX вв. изобилует описаниями еды, герои на страницах книг – настоящие гурманы. Зато XX век, особенно в русской литературе, не слишком заострял внимание на теме кулинарии, о вкусовых пристрастиях героев мало что было известно. Так ли это?

Татьяна Алексеева: Конечно, если говорить о XX веке, особенно в России, это переломное время, когда многие традиции были утрачены в связи с оптимизацией, налаживанием нового хозяйства, крушением старого мира. Отовсюду раздавался лозунг «Накормить всех!», а вот чем – было не так уж важно [2].

Большого обнаружить не удалось. Зато есть работа, которая методологически для нас очень важна в другом, сопряженном, ракурсе: исследование И. Акимова о насаждении в соцреализме «детского» сознания средствами художественного слова [1].

Таким образом, проблема полежит исследованию в самых общих чертах – хотя бы в первом приближении.

Первый вопрос – точно ли процветала предреволюционная Россия, в чем нас почти было уверил С. Говорухин? В начале XX века в России были голодными: 1901–1902, 1905–1908 и 1911–1912 годы. В 1901–1902 голодали 49 губерний: в 1901 – 6,6%, 1902 – 1%, 1903 – 0,6%, 1904 – 1,6%. В 1911 – 1912 за 2 года голод охватил 60 губерний [3]. Евангельское «Не хлебом единым жив человек» (Мф. 4:4) в этих условиях редуцировалось.

Задали тон футуристы, которые, с первобытной свежестью восприятия, созерцали природу, в частности – «братьев наших меньших», и, подобно лирическому герою хлебниковского «Зверинца», заново постигали смысл древней правды: *«есть хоууа! поестъ бы!»*. Вот стихотворение Д. Бурлюка, воспринимаемое как курьез, прикол молодого балбеса; но это ведь «зов бездны», всплеск коллективного бессознательного народных масс, утративших культурную регуляцию

Каждый молод молод молод
 В животе чертовский голод.
 Так идите же за мной...
 За моей спиной.
 Я бросаю гордый клич
 Этот краткий спич!
 Будем кушать камни травы
 Сладость горечь и отравы
 Будем лопать пустоту
 Глубину и высоту
 Птиц, зверей, чудовищ, рыб,
 Ветер, глины, соль и зыбь!
 Каждый молод молод молод
 В животе чертовский голод
 Все что встретим на пути
 Может в пищу нам идти.

В этикетке футуристов уже не было места, как выразился Маяковский, «психоложству». Тот же Маяковский, «красивый, замученный человек, которому негде было вымыть руки» (В. Шкловский), «ел» своих буржуазных знакомцев строго по расписанию дней в неделе («в среду ем Чуковского» и пр.; шутка, конечно, но...). И вот он уже демонстративно хватает вилкой на товарищеском обеде куски с тарелки Бунина.

Это не просто эпатаж, это иллюстрация кардинальной перемены отношения к еде, которая стала мыслиться как базовая ценность. Буржуи, понимаешь, все еще жуют рябчиков и ананасы; церковники осуждают не только чревоугодие, но и «гортаннобесие» – простое смакование пищи...

голодной богеме все это нескончаемое «чаепитие в Мытищах» стало ненавистно. Здесь футуристы более народны, чем те же народники и марксисты вместе взятые.

Массы чаяли революции и сытости, но Октябрьский переворот обернулся военным коммунизмом и новой волной голода. Молодое советское общество не только помнило рассказы отцов, оно имело и собственный страшный опыт. Детство мое прошло на одной из центральных улиц Житомира, где бытовало макабристическое предание о кистях детских рук, найденных «до войны» в мусорном ящике; людоеда вычислили – жил он на краю переулка, в котором таилась сестра Троцкого, бухгалтерша пединститута, я еще получал из ее рук стипендию. Странно, что в контексте Голодомора не назначили людоедом именно ее.

Проблема еды стояла остро, что заставляло выразителей духа «восставших масс» искать яркие дефиниции. Характерно определение Горьким американского джаза: «музыка сытых». Впрочем, джаз на самом деле создавался в нищих афроамериканских низах США, но интересно другое: доминирует у Горького инерция отечественного христианского аскетизма; ведь «сытость» уже тысячу лет трактовалась как состояние низменное. Но в психологии до-нэповского советского общества, где не просто недоедали, но и вообще нормально пообедать можно было лишь подпольно, старинные увещания уже не воспринимались. Да и восторжествовавшее марксистское учение, объявившее материально-экономическую выгоду скрытой пружиной человеческих отношений вообще, как бы поставило тут точку.

Впрочем, конечно, еда должна была распределяться по справедливости. Но без «поповщины» и тут не обошлось. Идея-то снова восходила к речению ап. Павла «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Сол. 3:10). Русскому интеллигенту-прогрессисту, Библией брезгающему, эта мысль была все же известна по шедринской «Истории одного города»: «трудящийся да яст; нетрудящийся же да вкусит от плодов безделия своего». После революции

мысль эта обрела чеканную форму афоризма, но вложенного уже, естественно, в уста Ленина: «кто не работает, тот не ест» (статья «О голоде»); плакаты с этим лозунгом в 20-е гг. висели в каждом «красном уголке». Да и Марксов «Капитал» был построен на простой идее: плохо, когда одни едят досыта, а другие – нет. Впрочем, Маркс, похоже, унаследовал этот принцип не только из протестантской этики, но и от деда-раввина. Унаследовали кое-что от раввинов и многочисленные российские евреи, кинувшиеся, как мой отец, в революцию, создавать новую жизнь. и замалчивать влияние их культурной традиции есть тот же антисемитизм – в ракурсе «их здесь не стояло». Одни многочисленные аббревиатуры, перенесенные в новый быт из древней талмудической практики, чего стоят. Так вот, еда в традиционном еврейском сознании – вещь сугубо сакральная.

Великий учитель еврейский Йосеф Кáро (XVI в.) назвал свое знаменитое краткое изложение Вавилонского Талмуда *Шулхан Арух* – Накрытый Стол. Ведь пища, которую подает Господь, – святыня, нечистого есть нельзя; стол, за которым мы едим, – тот же алтарь. «Народ святой» должен есть кошерное, а не всякую всячину, как гои. Отвратительнейшим же существом считалась свинья, которую Талмуд называет «ходячей клоакой»; а синонимом свиньи здесь выступает – кто бы вы думали? – эпикуреец, *этикейрос*, наслаждающийся благами мира без благодарственной молитвы. Но наслаждение едой – не только животный акт, он должен быть освящен благодарением Господу. Это было унаследовано, с понятными коррекциями, церковью и стало общим местом иудео-христианской системы.

Однако этот древнееврейский замес утратил исходный спиритуализм и стал имплицитной подпиткой «новой сакрализации» еды в марксизме в целом и в советской секулярной религии в частности. В осадке осталось, что «рассуждение, чего бы покушать» – дело архиважнейшее.

С победой социализма в отдельно взятом СССР настало время относительного благополучия (хотя проблема «лишних ртов» и «бесплатных рабочих рук» во многом решилась за счет концлагерей). Начала слагаться жесткая система распределения пищи, однако в целом картинка, как в

монтаже Дзиги Вертова, резко сменилась. Вчера еще прекрасным подарком любимой были две морковинки с зелеными хвостиками, а нынче – «в окнах продукты, вина, фрукты» (Маяковский).

Но все же зов желудка, эту движущую силу истории, следовало как-то облагородить. Как-то неловко было вдруг открыто провозгласить еду единственной ценностью жизни. И следовало внедрить в массы понимание серьезности проблемы питания. Оно должно было стать достойным моментом в жизни гражданина страны Советов, в которой гедонизм, в пику поповскому аскетизму, превозносился официально.

Очень помогла материалистическая наука, культивировавшая тезис: *питаться следует обильно и разнообразно*. И вот уже повсюду – в столовых, в продуктовых магазинах, в поликлинических стенгазетах – фигурирует афоризм акад. И. Павлова: «Настоящая и полезная еда есть еда с аппетитом, еда с наслаждением». Нужно было, чтобы таким сознанием прониклись широкие массы трудящихся. За это отвечали искусство и литература.

Начала усиленно насаждаться «материалистическая эстетика»; наступила золотая полоса для художников, пишущих фрукты, крынки, бутылки и даже сырое мясо (Машков, Кончаловский и др.). Натюрморты в пышных рамах украшали уже не одни рестораны, но и присутственные места, даже частные квартиры. На страницах популярного «Огонька» обильно печатались репродукции барочных натюрмортов с изобилием еды; все это выдавалось за «реализм», а скрытая религиозная символика убитых и обреченных поеданию кабанов, фазанов, рыб и ежевичных пирогов тщательно замалчивалась. Ценилась трактуемая как «народная книга», пришедшая на смену традиционному роману, «Легенда об Уленшпигеле» де Костера с ее гомерическими описаниями пиршеств (впрочем, автор ее был аристократом и «архивным вьюношей», изможденным болезнью; похоже, он наслаждался исступлением плоти своих простолюдинов умозрительно, как и аскетический аббат Рабле).

...Помню, как в 1952 году (я был во 2-м классе) мать принесла домой, словно святыню, большую ярко-голубую «Книгу в вкусной и здоровой пище», которая была, как сегодня стало известно, описанием ежедневного питания кремлевских вождей; замечательная бумага, блестящая полиграфия... И была это не просто кулинарная книга, а книга-поучение, книга наставник. Начиналась она с изречения в пышном картуше: «Характерная особенность нашей революции состоит в том, что она дала народу не только свободу, но и материальные блага, но и возможность зажиточной и культурной жизни (И. Сталин)».

Тов. Сталин в вопросах культуры был, как известно, докой. Однако все же начинал он как авангардист. Ничего не зная о поведении молодого Маяковского на товарищеских обедах, он поступал и покруче. Так, по воспоминаниям старых политкаторжан, в ссылке он порой плевал в суп тов. Свердлову, чтобы завладеть его оскверненной тарелкой и съесть ее как добавку. Но и овладев высотами мировой культуры, Сталин не забывал о телесно-физической компоненте эстетического наслаждения. В царской ложе Большого театра всегда стояла стеклянная общепитовская ваза, с верхом наполненная круто сваренными очищенными яйцами, беззвучно поглощаемыми вождем по мере развертывания спектакля. Отметим скупую мужскую сдержанность: буржуйки-то шелестели обертками конфет и вафель.

В общем, когда наступила полоса культуры и зажиточности, а пирушки на сталинской даче стали почти что рекомендуемым образом жизни, стесняться «сытости» перестали.

Возникло даже некое встречное движение. В литературе соцреализма дезавуация традиционной христианской духовности и поэтизация работы желудка вовсе не предстали вдруг, как нечто, навязанное сверху; это было органическим выражением мировосприятия раскрепощенного (хотя бы в речевом потоке) обездоленного плебса, привыкшего с энтузиазмом воспринимать все, что касалось «телесного низа» (М. Бахтин). Еда-объеденье, пищеварение, расстройства пищеварения, испражнения – все это

перестало бытовать вне границ литературного этикета и рвануло в литературу из низового фольклора. Немыслимо для XIX века, скажем, такое: в «Петре I» А. Н. Толстого отец будущей невесты шутливо объясняет ее отсутствие следующим образом: «в нужном чулане сидит, животом скорбная». Но восхищение едой явно превалировало над интересом к фекалиям, равно как – мы в этом сейчас убедимся – и к гениталиям, что свидетельствовало о пребывании коллективного либидо в фазе оральной сексуальности.

Все эти подспудные течения и контroversы с той или иной степенью полноты и осознанности реализовались в литературе нового мира. Мне, за недостатком времени и места, остается лишь привести несколько характерных примеров из двух произведений раннего соцреализма – «Старой крепости» В. Беляева и «Педагогической поэмы» А. Макаренко, прямо нацеленных на воспитание «нового человека».

Нарратор у Беляева постоянно, неизменно голоден. Он – реальный современник Д. Бурлюка, призвавшего «*кушать камни травы <...> птиц, зверей, чудовищ, рыб*». Мальчик то и дело, подобно собирателю каменного века, ищет дикорастущие ягоды и фрукты, И, когда вспоминаются все эти скупые дары природы, интонация повествователя становится проникновенно-лиричной:

«Сорвешь зрелое яблоко еще задолго до осени, потрясешь над ухом – слышно даже, как стучат внутри его черные твердые зернышки. Скороспелки, когда созреют, делаются мягкими, нежными, зубы – только тронь такую кожуру – сами вопьются в нежно-розовую рассыпчатую мякоть яблока <...> в густой траве, под сбитыми листьями, мы ищем мягкие, приторные, налитые черным соком ягоды. Мы едим их тут же, ползая на коленках под деревом, и долго после этого рты у нас синие, словно мы пили чернила» [2, с.38].

Описан развернуто, как целая вставная новелла, набег детей бедняков на весеннюю природу:

«...когда березового сока натекло в бутылку много, мы выпили его тут же, на поляне. Он булькал у нас в горле, чуть горьковатый первый сок весны! Облизываясь, мы следили друг за другом, чтобы, чего доброго, никто не отпил лишнего <...>

Как жаль, что сейчас нельзя было наточить соку из этих берез – весь сок давно уже ушел в листья, – а то мы напились бы его вдоволь <...>

Пока бутылка наполнялась соком, мы кувыркались, пугая зябликов, на мокрой еще лужайке, покрытой прошлогодней листвой, и фуражками ловили на первых весенних цветках мохнатых черно-красных шмелей <...>

Шмели жалобно гудели у нас в фуражках, мы осторожно убивали их сосновой щепочкой и, убив, доставали из шмелиных животов белый жидкий мед» [2, с. 61].

Порой юный Манджура добывает фрукты и по чужим садам, под крики: *«Босота! Рвань голодная! Воры!»*. Замечательно, что в сознании давно повзрослевшего автора, уже почти что лауреата Сталинской премии, те набег на чужие сады – все еще доблесть; это вам не какой-нибудь св. Августин, чуть ли не половину своей *«Исповеди»* посвятивший покаянию по поводу краденых в детстве из чужого сада груш.

Ну да, ведь домашнее питание не ахти какое:

«Марья Афанасьевна отставила на край плиты горячий противень с жареной, вкусно пахнущей картошкой» [2, с. 39].

Приходится подпитываться прямо с земли:

«Я побежал в огород. Там из самой крайней грядки я одну за другой выдернул розоватые редиски и возвратился в дом. Тихо ступая по кухонному полу, я достал с полки початый теткой каравай хлеба, отрезал себе ноздреватую горбушку и, посыпав хлеб солью, присел на табуретку. Скоро на кухонном столике остались только хлебные крошки да срезанные острым ножом мокрые от ночной росы мохнатые листья редиски» [2, с. 39].

Смена сезонов и вообще ритмы появления пищи здесь так же важны, как и в первобытные времена:

«...на огородах зацвел картофель. Это значит, что скоро тетушка на обед для нас будет готовить обсыпанную укропом и политую сметаной вареную молодую картошку. Все больше твердеют, наливаются соком маленькие плоды на широких ветвях старой, дуплистой груши. Неслышно проходит лето, и шаг его отмечается появлением на базаре первых ранних яблок, красной смородины, запоздалых, изъеденных птицами темно-малиновых вишен» [2, с. 89]..

«Вот уже несколько дней, как на лотках городского базара появились первые черешни. Желтые, совсем прозрачные, желто-розовые, похожие на райские яблочки, и черные, блестящие, красящие губы ягоды доверху наполняют скрипучие лукошки торговков. Торговки звенят тарелками весов, переругиваются, отбивая друг у друга покупателей, и отвешивают черешни в бумажные кульки <...> Как мы завидуем тем, кто свободно, не торгуясь, покупает целый фунт и, сплевывая на тротуар скользкие косточки, не торопясь проходит мимо нас!» [2, с. 38].

«Гржибовский умел готовить превосходную колбасу. Заколов свинью, он заперся в мастерской, рубил из выпотрошенной свиной туши окорока, отбрасывал отдельно на студень голову и ножки, обрезал сало, а остальное мясо пускал в колбасу. Он знал, сколько надо подбросить перцу, сколько чесноку, и, приготовив фарш, набивал им прозрачные кишки сам, один. Когда колбаса была готова, он лез по лесенке на крышу. Бережно вынимая кольца колбасы из голубой эмалированной миски, Гржибовский нанизывал их на крючья и опускал в трубу. Затем Гржибовские разжигали печку. Едкий дым горячей соломы, запах коптящейся колбасы доносились и к нам во двор. В такие дни мы с Куницей подзывали Стаха к забору, чтобы выторговать у него кусок свежей колбасы <...> Мы ловили ее, скользкую и упругую, как мяч, на лету <...> Затем мы убегали на скамеечку к воротам и ели колбасу просто так — без хлеба. Острый запах чеснока щекотал нам ноздри. Капли сала падали на траву. Колбаса была теплая, румяная и вкусная, как окорок» [2, с. 8].

«Здорово хотелось есть, когда я пришел. Подергал дверь в квартиру — закрыто. Из-за плотной, обтянутой клеенкой двери донесся чуть слышный храп тетки <...> Сейчас я пожалел, что живу отдельно. Не поселись я в кухне — полез бы в шкафчик и разыскал еду. Кусок хлеба с брынзой или коржик <...> В кухне не было даже и корки хлеба <...> Тут я вспомнил, что тетка иногда прячет съестное на холоде, в заброшенном колодце вблизи нашего флигеля <...> Я обогнул флигель и подошел к заброшенному колодцу. Его окружало несколько чахлах слив да заросли крапивы <...> Я провел рукой по каменному ободу колодца и в одном месте нащупал веревку <...> «Есть рыбка!» — весело подумал я и потянул из колодца что-то тяжелое <...> К веревке была привязана эмалированная кастрюля. Сбросив крышку, я увидел твердую, застывшую как лед, корку жира. А на дне под жиром небось мясо. Но как его достать? Пальцами? Нет, пальцами не стоит. Я выломал два

прутика сирени и вытащил ими из супа тяжелый кусок. Попалась кость с острым краем и застывшим мозгом внутри. Славно было ужинать ночью, сидя на цементном краю колодца, в пустом, освещенном луной садике! <...> Постучав костью о камень, я выколотил из нее на ладонь холодную колбаску мозга. Когда я съел ее, весь рот покрылся липким и густым слоем жира, и мясо, которое я стал обгрызать потом, потеряло свой обычный вкус» [2, с. 20].

Герой физически взрослеет, вот он уже едет учиться в большой город, но мировосприятие его не меняется:

«Проходя вдоль буфета первого класса, я поглядел на розовые окорока, на белого молочного поросенка, который лежал, распластавшись на пуховике из гречневой каши, на жареных кур с зеленым горошком, на блестящие и пухлые коричневые пирожки с начинкой из вареного мяса и риса, на ломти багрового копченого языка, на фаршированного судака, который как бы плавал в дрожащем прозрачном желе. Мне так захотелось отведать хоть капельку этих лакомств, что я потерял всякое самообладание: съел кусочек буженины с огурцом, выпил три стакана холодного густого молока с пенкой и со свежими пирожками и затем съел еще два начиненных желтым заварным кремом пирожных и запил все это стаканом компота из сушеных фруктов. Но, уже выйдя с вокзала на свежий воздух, я почувствовал раскаяние. «Вот транжира! – ругал я себя. – С таким аппетитом и до Киева не доехать». И еще стыдно мне было очень оттого, что я позволил себе такое буржуйство в то самое время, когда наши хлопцы питались не ахти как. Щи из кислой капусты да чечевица на второе – вот обычное меню обедов в общежитии. И бобы, бобы, бобы! На ужин бобы, на завтрак, перед работой бобы и даже на сладкое по воскресеньям бобы с какой-то приторной подливкой из патоки <...> всякий из нас, конечно, предпочел бы променять проклятые бобы на порцию хороших котлет или на гуляш с перцем и горячей картошкой» [2, с.34].

Образы еды ярче даже, чем образ первой любви парня Гали, которая как бы вообще не имеет плоти – ну, разве яблоко откусит и оставит на нем след от зубов. Более того, эта органическая пластичность образа еды куда убедительнее и ярче, чем многочисленные гневные выпады хлопца в адрес классовых врагов. Вот Гржибовский, который готовит ту самую замечательную колбасу, но не спасибо же ему за это говорить.

«...рослый, подтянутый, бороду стрижет тоже коротко, лопаточкой, и каждое воскресенье ходит в церковь. На всех Гржибовский смотрит как на своих приказчиков. Взгляд у него суровый, колючий. Когда он выходит на крыльцо своего белого дома и кричит хриплым басом: «Стаху сюда!»— становится страшно и за себя и за Стаха» [2, с. 7].

Явный враг. А они еще множатся, укрепляются и готовы защищаться:

«Старший сын Гржибовского, Марко, или Курносый Марко, как его звала вся улица, стоял сейчас на крыльце в щеголеватом френче, затянутый в коричневые портупери. Его начищенные сапоги ярко блестели <...> Когда красные освободили город от войск атамана Скоропадского, Марко исчез из дому <...> Он бежал от красных, а сейчас вот появился снова, нарядный и вылощенный, в мундире офицера петлюровской директории <...> Ничего доброго появление молодого Гржибовского не предвещало...» [2, с. 8].

Даже самые кроткие союзники этих негодяев, которых можно и не бояться, «если разгуляешься», все же пахнут как-то «не по-нашему»:

«Чиби́сов очень худой и носит дымчатые очки. Так он учитель ничего, смиренный, не кричит, когда, случается, разгуляешься на его уроке, — беда вот только, что каждый день после уроков он ходит в кафедральный собор. Чиби́сов — регент: он командует на клиросе соборными певчими. Он весь прокоптился в церковном дыму, от него за версту, словно от попа, пахнет ладаном и палеными свечами» [2, с. 108].

Зато в «своих» — уж точно ни грана агрессивности, более того, они подчеркнута слабы, даже мизерабельны и выглядят как жертвы жестоких классовых врагов. Таков хотя бы родной отец рассказчика, сторонник красных, хотя он и круто пьет — не от хорошей, понятно, жизни:

«Отец сидел на ступеньках со взъерошенными волосами, сонный, измученный, жалкий. Он поглядывал то на мать, то на хозяина и бормотал:

— Ну, уйдите, ироды. Вот, ей-богу! Ну, поспать дайте.

Мать отходила в сторону, а хозяин кивал посыльному. Тот поднимал кувшин, наклонял его и потихоньку лил на голову отца холодную воду.

Я видел, как струйки воды разбрызгиваются на отцовской лысине, и ежился» [2, с. 11].

Щемит сердце читателя сцена расстрела больного красноармейца

Тимофея Сергушина, славного парня и борца за новую жизнь Украины, красного бойца, спрятанного было от петлюровцев отцом рассказчика.

«... невысокий человек в пушистом заячем треухе, шел сзади, медленно переставляя ноги, словно боялся оступиться \diamond Был он очень бледен, небрит, и на остром его подбородке и впалых щеках пробивались черные жесткие волосы» [2, с. 5].

«Дойдя до черного бугорка, босой человек, как в забытьи, медленно, не торопясь, раздевается. Сначала он снимает верхнюю рубаху. Слабым движением руки он отбрасывает ее в сторону на густую траву и, полуприсев, снимает сорочку. Видно, ему тяжело стоять. Вот он разделся до пояса и стоит на траве под зеленым полукруглым бастионом, обнаженный, худой, с проступающими под кожей выпуклыми ребрами» [2, с. 42].

Был, правда, Сергушин не так уж и безобиден: все же – первый председатель Военно-революционного трибунала. Но не в этом же, в конце концов, дело! Иные сложности и упростить не грех.

Зато сразу видно, кто враг, а кто свой.

Враг – это тот, кто производит пищу и, соответственно, владеет ею, как, скажем, создатель вкусной колбасы Гржибовский или хозяин фруктового сада доктор Григоренко; это те кулацкие сволочи, что продают на базаре черешню за деньги.

Свой же – это голодный бедняк, больной, униженный и преследуемый, иногда его даже убивают. Ведь он хочет «по справедливости», т. е., – в свою пользу, отнять у врага еду. Нет, одному не под силу, надо – сообща, желательно – с пацанами всего мира. Отнять – и распределить между всеми, да чтобы поровну! Но они убивают его, мученика, сообща – отец и сын Гржибовские, при участии эксперта, доктора Григоренко!..

Что ж... «И, как один, умрем в борьбе за это!»

А. Макаренко живет уже в советском мире. Да, здесь пока что не все хорошо. Но, описывая злоключения в деле обеспечения колонистов питанием, автор не сомневается в основном постулате советской идеологии:

«Первичная потребность у человека – пища <...> Наши воспитанники всегда были голодны, и это значительно усложняло задачу их морального перевоспитания <...> Первобытная растительная непосредственность ребенка, прямодушно отзывающегося на все явления жизни. Никакой жизни они не знали. Их горизонты ограничивались списком пищевых продуктов, к которым они влеклись в сонном и угрюмом рефлексе. До жратвенного котла нужно было дорваться через толпу таких же зверенышей – вот и вся задача. Иногда она решалась более благополучно, иногда менее, маятник их личной жизни других колебаний не знал <...> Пища наша называлась кондером. Другая пища бывала случайна <...> При помощи очень напряженной дипломатии нам иногда удавалось убедить, упротить, обмануть, подкупить своим жалким видом, запугать бунтом колонистов, и нас переводили, к примеру, на санаторную норму. В норме было молоко, пропасть жиров и белый хлеб. Этого, разумеется, мы не получали, но некоторые элементы кондера и ржаной хлеб начинали привозить в большем размере. через месяц-другой нас постигало дипломатическое поражение, и мы вновь опускались до положения обыкновенных смертных и вновь начинали осторожную и кривую линию тайной и явной дипломатии. Иногда нам удавалось производить такой сильный нажим, что мы начинали получать даже мясо, копчености и конфеты, но тем печальнее становилось наше житье, когда обнаруживалось, что никакого права на эту роскошь дефективные морально не имеют, а имеют только дефективные интеллектуально» [5, с. 14-15].

Естественно, колонисты подворовывают еду в соседнем селе, и язык не повернется их осудить. Ведь внутри колонии героически удерживается некий этический кодекс, но вот эти крестьяне... ведь сам Горький им не доверяет. Поэтому воровать у трудолюбивых «граков» понемногу можно:

«И в полном согласии с наукой колонисты в течение некоторого времени интересовались исключительно удовлетворением самой первичной потребности человека – в пище. Молоко, сметана, сало, пироги – вот краткая номенклатура, которая в то время применялась колонией имени Горького в деле «смычки» с селом <...> Голодные, грязные колонисты, рыскающие в поисках пищи, представлялись мне неблагоприятными объектами для проповеди какой бы то ни было морали по таким пустяковым поводам, как кража на базаре бублика или пары подметок». [5, с. 16].

В этом режиме выживания именно еда становится вознаграждением, а лишение ее – наказанием. Так, колониста, прогулявшего работу, высмеивают – жестко, язвительно, на уровне, достойном «Крокодила». Ему публично хорошенько отбивают аппетит:

« – Наливай ему самого жирного!.. Самого жирного!.. Петька, сбегай к повару, принеси хорошую ложку! Скорее! Степка, отрежь ему хлеба... Да что ты режешь? Это граки едят такими скибками, ему тоненькую нужно... Да где же Петька с ложкой?.. Петька, скорее там! Ванька, позови Петьку с ложкой!..»

Но «детка не может кушать. Она ревет на всю столовую и вылезает из-за стола, оставляя нетронутой тарелку самого жирного борща» [5, с. 124].

Перед нами очень живая, яркая сценка; автору не откажешь ни в понимании людей, ни в умении лапидарно очертить характер. Вполне удастся ему и углубленная характеристика персонажа (см. зарисовку «трудного» колониста Васьки Полещука, с. 27–28). Но, в общем, все это сделано бегло и очерково; главное тут – показать становление коллектива, чающего «завтрашней радости». Все «сегодняшнее» временно и несовершенно. И, хотя лепка центральных героев и развитие их личности достаточно развернуты, зарисовки лиц и очерки характеров обычно даются у Макаренко бегло и скупо, без особого углубления в личность. В целом же психологизированных, выпукло написанных портретов здесь все же нет.

«У Екатерины Григорьевны на серьезном красивом лице прямилась почти мужские черные брови. Она умела носить с подчеркнутой опрятностью каким-то чудом сохранившиеся платья...» [5, с. 7]. «Задоров был из интеллигентной семьи – это было видно сразу. Он правильно говорил, лицо его отличалось той молодой холеностью, какая бывает только у хорошо кормленных детей. Волохов был другого порядка человек: широкий рот, широкий нос, широко расставленные глаза – все это с особенной мясистой подвижностью, – лицо бандита. Волохов всегда держал руки в карманах галифе...» [5, с. 8]. «...бледное лицо Буруна, тяжеловесного, неповоротливого, с толстой шеей, похожего на Мак-Кинли, президента Соединенных Штатов Америки» [5, с. 19].

Еще слабее изобразительность в риторических пассажах о воспитании «нового человека». При этом высоких, «ораторских» слов автору то ли не хватает, то ли он их избегает. Но иногда что-нибудь взаправду волнующее очертить необходимо, и в сознании нарратора вдруг всплывают старые церковные формулы: *Крещение* – по поводу помывки пацанов, когда они, «оставив несложные свои одежды» на подоконнике, сигают прямо из окна в пруд, и *Преображение* – когда нарратор видит превращение вшивых беспризорников в сытых и здоровых тружеников, строителей новой жизни. Возможно, эмоционально влияют монастырские стены, в которых размещается колония. А других, более верных, «материалистических», слов пока нет... ну, да тот же товарищ Горький придумает когда-нибудь...

Переосмыслена и *Евхаристия*: в описании главного дня в году колонистов. Тут «божественное» становится телом и ритуально поедается, причем всякая умозрительность истает перед чувственным блеском природы; ведь те, кто заслужил право хорошо поесть, могут и расслабиться. Но не так сразу; день этот в полном смысле слова сакрален и ритуализирован, с поклонением Изображению, с Хоругвями-знаменами и Культовой Процессией. И с праздничной едой, по сути – Причастием.

«Двадцать шестого марта отпраздновали день рождения А. М. Горького. Бывали у нас и другие праздники <...> Но в горьковском дне для нас было особое очарование <...> это наш семейный праздник, и посторонним на нем делать нечего. И получалось действительно по-особому просто и уютно, по-родственному еще больше сближались горьковцы, хотя формы праздника вовсе не были каким-нибудь домашними. Начинали с парада, торжественно выносили знамя, говорили речи, проходили торжественным маршем мимо портрета Горького. А после этого садились за столы – и не будем скромничать – за здоровье Горького... нет, ничего не пили, но обедали... ужас, как обедали! Калина Иванович, выходя из-за стола, говорил:

– Я так думаю, что нельзя буржуев осуждать, паразитов. После того обеда, понимаешь, никакая скотина не будет работать, а не то что человек...

На обед было: борщ, но не просто борщ, а особенный: такой борщ варят хозяйки только тогда, когда хозяин именинник; потом пироги с мясом,

с капустой, с рисом, с творогом, с картошкой, с кашей, и каждый пирог не влезает ни в один колонийский карман; после пирогов жареная свинина, не привезенная с базара, а своего завода, выращенная десятым отрядом еще с осени, специально выращенная для горьковского дня». Свинья, оно конечно, хороша, славная, Клеопатрой зовут, и резать не у всякого рука поднимается, но находится бестрепетный мачо, который режет эту самую Клеопатру под прибаутку: «Дохлую свинью, здесь это, пускай ворог режет, а мы будем резать, как говорится, хорошую»; ну вот и ладно, для чего ж еще кормили-поили? Затем «на столе появлялись миски и полумиски со сметаной и рядом с ними горки вареников с творогом. И ни один колонист не спешил к отдыху, а, напротив, с полным вниманием обращались к вареникам и сметане. А после вареников — кисель, и не какой-нибудь по-пански — на блюдечках, а в глубоких тарелках, и мне не приходилось наблюдать, чтобы колонисты ели кисель без хлеба или без пирога. И только после этого обед считался оконченным и каждый получал на выход из-за стола мешок с конфетами и пряниками. И по этому случаю Калина Иванович говорил правильно: – Эх, если бы Горькие почаще рождались, хорошо было бы!» [5, с. 241–242].

Ироническая интонация лишь оттеняет отеческую теплоту слога. Характерно, что о не менее остро стоящей в юношеском коллективе проблеме секса говорится с явной неохотой: *рано вам, мол, еще! пока кушайте, растите! будете еще когда-нибудь взрослыми!* Хорошо вписывается сюда и категоричное: *ножички свои на стол выложили!* – кто бы возражал, конечно.

По А. Силаеву, в романе Макаренко «новое заключалось прежде всего в глубоком, профессионально вдумчивом и ответственном изучении и раскрытии «внутренней сущности человека» с позиций горьковской, последовательно «оптимистической гипотезы» [6, с. 14]. Но сущность-то жизни тут материально ощутима вполне лишь в день рождения Горького с его гомерическим обжорством.

Да и с самим Горьким не все было просто. В солженицынском «ГУЛАГ»е есть такая сценка. Горький приехал в Соловецкий концлагерь на территории разоренного монастыря – поглядеть, как тут с перековкой преступников. К нему пробрался мальчонка из заключенных, рассказавший о пытках и расстрелах и отчаянно просивший о заступничестве. Мальчонку

назавтра расстреляли; Горький плакал – не об утраченном ли первородстве? Но не заморачивалась его юная невестка-чекистка, вся в черной коже и при нагане; она записала в дневнике: какие тут превкусные маленькие селедочки: они «прямо-таки тают во рту»... (Гулаг). Да, монахи когда-то пруды завели...

...Нельзя не отметить и странной закономерности: голод почему-то всегда царит там, где большинство людей угрюмо озабочено одной лишь проблемой куска хлеба, а там, где свободно доминируют выпренные устремления и, соответственно, бурно развиваются таланты, наблюдается процветание. Так, старый Китай или нынешняя Северная Корея, где все невероятно угнетены и столь же невероятно прагматичны, где едят, часто живьем, все, что движется (не хотите ли филе летучей мыши? чашку крови свежеспотрошенной кобры? ложку мозга живой обезьяны?), прозябают в нищете. А в Западной Европе эпохи Реформации, озабоченной прежде всего проблемой спасения в Вечности, поражает преизбыточествование материальных благ. Пища громоздится горами не только на полотнах Йорданса и Снайдерса, но и в реальности: ежедневный обед Короля-Солнца, Людовика XIV, состоял из более чем 600-та блюд (и почему это «крокодильцы» ограничились одними лишь буржуями?).

Была же и у нас эпоха взлетов духа, когда постились истово; мясо заменялось общедоступными грибами, икрой и осетриной... Но на смену пришла страна, в которой уже как бы не было не только «неба», но и просто секса, и люди, как уже говорилось, были насильно возвращены в фазу оральной сексуальности: ведь для ребенка-малыша, который ведь сам себя не прокормит, еда – первейшая ценность...

Книги эти сделали свое дело. Как писал И. Акимов, с 20-х годов советской культуре «был продиктован новый властный заказ самой «массы» <...> И это был заказ на упрощение» <...> «Взрослые центральные люди» (А. Платонов. «Котлован») превращали всю Россию в «страну-подросток» (чему так радовался В. Маяковский). Девизом внушенной беспечности стали слова известной песни 30-х гг. «Мы будем петь и смеяться как дети <...>

«настоящая советская литература стала своего рода *«детской литературой для взрослых»*.

...Герои Беляева и Макаренко – обездоленные дети, выживающие в ломке мира. До коммунизма им пока далеко, это – «завтрашняя радость». Конкретно-историческая задача этих ребят – победить голод, чтобы выжить. Так чувствуют, по крайней мере, их авторы. Достаточно разреженные художественно образы людей, события и лозунги в этих романах, на которых нас приучали сосредотачиваться, фактически заземляются и роятся вокруг вкусной еды как вокруг магнита. Точка. Как у йогов: *ты есть то, что ты ешь*. Но, увы, ведь это вовсе не «новый человек», это дикарь с «детским» сознанием, помышляющий о едином токмо пропитании своей утробы. О таких давно, увы, сказано: «их бог – чрево, и слава их – в сраме, они мыслят о земном» (Фил. 3:19).

Естественная реакция на все это – волна бесконечной жалости, потому что отвращения попавший в беду, голодающий, ребенок вызвать не может. Но вот его зависть и ненависть к «сытым», его готовность вырвать кусок из чужого – бойскаутского, кулацкого, поповского, панского и прочая – горла, да и пристальная слезка за своим же товарищем: *Не отпил бы лишнего соку!* – вызывают чувство тоски.

...Исчезли ли в сегодняшнем мире ненависть к «сытым» и желание перераспределить вкусные монастырские селедочки? Вовсе нет. Сегодня проблема еды, увы, возникает в мировом масштабе с новой силой. Прогнозы Римского клуба о грядущей нехватке продовольствия и социальных катаклизмах сбываются на глазах. Предстоятель УГКЦ Святослав, ссылаясь на своих клириков в диаспоре, с тревогой сообщает, что на первый план в нынешнем западном обществе выступает вопрос об угрозе голода. Оборванный молодой африканец, когда-то клянчащий у меня подаяние на центральной улице Вены («M-r, I am hungry!»), сегодня превращается в сигнификацию вселенского SOS, особенно в условиях ужасающего темпа людского размножения: за полстолетия человечество выросло с 1,5 млрд до

почти 8-ми. Гроздья гнева зреют и зреют. И, может, мой попрошайка бормотал вовсе не «I am hungry!», а «I am angry!». Вон, родственные ему по самым разным параметрам энтузиасты нынче разносят в пух и прах Америку.

Есть люди, которые, по незамутненности душевной, считают, что надо бы предоставить «восставшим массам», кипящим, по Ортеге-и-Гассету, враждой к старой культуре, еще более широкие возможности для грядущего обновления жизни и окончательно отбросить «замшелую мораль».

Но, может быть, очередному поколению громокипящих юных футуристов наш горький опыт оказался бы полезным? Что ж, остается предложить данный текст для распространения в английском переводе везде, где воспринимают как героя голодного преступника Джорджа Флойда...

Литература

1. Акимов В. М. Сто лет русской литературы. От Серебряного века до наших дней. СПб : Лики России, 1995. 385 с.
2. Беляев В. Старая крепость. Кн. первая и вторая. Минск : Издательство «Юнацтва»; 1986. 541 (2) с.
3. Герои-гурманы и герои-обжоры « Год Литературы. Электронный ресурс. Режим доступа: [godliterature.ru › projects › re...](http://godliterature.ru/projects/re...)
4. (1896 -1911. ГОЛОД и эпидемии в царской России ... Электронный ресурс. Режим доступа: [www.domarchive.ru › history › part-1-empire](http://www.domarchive.ru/history/part-1-empire)).
5. Макаренко А. С. Педагогическая поэма. М.: ИТРК, 2003. 736 с.
6. Силаев А. С. «Педагогическая поэма» А. С. Макаренко в литературном процессе 1930-х годов // Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Сер. : Літературознавство. 2009. Вип. 1(2). С. 12–17.

«ХРАМОВАЯ ГОРА»
В ВЕНЕЦИАНСКОМ ПЕЙЗАЖЕ А. М. КАШШАЯ
(к вопросу о национальном образе мира художника)

Художник А. М. Кашшай (1921–1992) на первый взгляд представляется лишенным загадок. Полотна ужгородского живописца украшают знаменитые галереи, включая Тредьяковскую. Он – ярчайший представитель закарпатской (подкарпаторусинской) школы живописи, щедро обласканный советской властью (народный художник Украины с 1964 г.) и отмеченный художественной критикой.

Тем не менее, творчество его освещалось достаточно бегло и, едва ли не за единственным исключением, не слишком глубоко: «Значительный массив данных, связанных с поэтапным развитием А. Кашшай как живописца, находится в искусствоведческой литературе, которая была издана в 1950-1980-х гг. В основном в источниках указанного периода художник упоминается как автор, но также встречается упоминание его имени в контексте изучения закарпатского художественного феномена. В частности, творчеству художника посвящена монография искусствоведа Г. Островского “А. М. Кашшай”¹ <...> в которой основательно анализируется творчество мастера 1950-1960-х гг. Также произведения художника исследуются автором в нескольких монографиях, посвященных развитию изобразительного искусства Закарпатья <...> Изданные в разные годы, они охватывают хронологические рамки от начала 1950-х – до середины 1970-х гг.» [4, с. 74]. Более того, исследователем в другой его статье, где описывается состояние научной разработки темы к 2017 году, уже сделан довольно-таки емкий обзор написанного критиками Советской Украины о Кашшае (24 позиции). При этом берется в расчет не только рассмотрение художественного мира мастера, но и его влияние на формирование закарпатской школы, культурный контекст его творчества, культурно-

общественная работа художника и пр. [3]. Нужно думать, вскоре появится и его диссертация, посвященная роли этого мастера в истории закарпатской школы².

Тем не менее, нет особой нужды останавливаться на этих критических оценках. Во-первых, все они в той или иной степени уже принадлежат времени – эпохе тоталитаризма, последовательно распинавшей всякого художника на кресте «эстетики социалистического реализма». Как справедливо пишет другой современный закарпатский искусствовед, «...анализ развития живописи в Закарпатье во второй половине XX в. достаточно однокбок, а иногда и тенденциозен. Чрезмерно акцентируя благотворное влияние советских художественных новаций, упомянутые источники замалчивали действительные истоки в развитии художественного языка изображения пейзажа и других жанров» [10, с. 147].

Тем не менее, одна проблема пока что явно остается в тени. Ведь в наследии А. М. Кашшай, как и в творчестве любого крупного мастера, присутствует определенная скрытая конфликтность, которой официозная критика советских лет предпочитала не замечать.

Сразу же скажем, что речь пойдет не о «политике»; Кашшай совершенно небезосновательно был в глазах властей человеком благонадежным, на что отчетливо намекает в своей заметке о его творчестве М. Сирохман: «Художник играет важную роль в жизни закарпатского отделения союза художников, участвует в общественной жизни, он приближен к властным кабинетам. Он едва ли не единственный из художников, <который> смог побывать в Италии, Норвегии, Канаде и Японии и привезти оттуда интересные зарисовки» [9].

Конфликтность, о которой здесь пойдет речь, изначально запрограммирована на ином, психологическом уровне. Ведь Кашшай не только сумел сказать собственное «живописное слово» о мире и человеке, но и выразить в полотнах мироощущение своей малой родины. Русин по национальности, сын простого лесника, он формировался в условиях

мощных перекрестных воздействий австрийской и венгерской живописи, доктрины социалистического реализма и, наконец, чьего-то личного влияния (среди его учителей – такие значительные фигуры, как И. Бокшай и А. Эрдели). От чего-то следовало отказываться, с чем-то полемизировать, чему-то противостоять. Творческая индивидуальность, как известно, складывается вовсе не в согласии с господствующими установками, а вопреки им, пусть это противостояние зачастую вовсе не декларируется и составляет часть имплицитной загадки созданного талантливым мастером полотна-текста.

При этом стоит, наверное, отрешиться от привычных искусствоведческих схем, ориентирующих на вялый кивок в адрес «жизнеутверждающей» фольклорной традиции, чтобы тут же перейти к анализу, скажем, мастерства построения перспективы или к похвалам композиционного решения художника. При таком подходе, устоявшемся со времен Канта, мастер остается фатально замкнутым в рамках своего ремесла. Неоромантический иррационализм все же предпочтительнее. Апелляция к архетипам коллективного бессознательного или к глубинам субъективного мифотворчества даст гораздо больше для осознания национальной ментальности творца, его личного диалога с природой и господствующей в его время живописной традицией, чем анализ «чистой формы».

Осознать это помогает и подзабытая теория И. Тэна, акцентирующая роль природной среды в формировании личности. Сегодняшний психолог верно замечает: «Так, степной житель привык окидывать пространство одним взором, и совсем по-другому ведет себя житель гор – его ориентация в пространстве иная» [11, с. 38]. Еще более точно настраивается оптика исследования, если взять в расчет конкретные условия существования именно карпатского горца: «...значительная разобщенность в процессе труда (пастухи со своими стадами отходят друг от друга на большие расстояния), отдаленность изб одна от другой, отсутствие коллективных форм земледелия повлияли на активизацию *невербальных форм общения* <...> приоритет *индивидуального* начала в художественном творчестве...» [6, с.

449]³. При этом характерна исключительная яркость костюма жителя местности с разреженной плотностью населения, и это объясняется стремлением, чтобы тебя уже издали сразу заметили⁴. Житель Карпат – не исключение, он вовсе не стремится «гармонически» слиться с природной средой, а скорее уж не желает иметь с ней в своем повседневном человеческом самоопределении ничего общего, вопреки устоявшимся стереотипам «кабинетно-русоистского» мышления. Уже символика архаичного жилища предполагает прикосновение к неким космическим силовым линиям, а не к данному участку земли. Соприкосновение с «природным» – это сфера земледелия, пастушества, волхвований и пр.; это «исступление» из человеческой обыденности, карнавальная смена обыденного естества, *«переберія»*. И тут карпатский горец неотличим от представителя любой архаической цивилизации, стремящейся в первую очередь жестко расподобить мир природы и мир человека⁵.

Поэтому красочность народного искусства, воспринимаемая горожанином, привыкшим к сдержанности цветов в костюме и в интерьере (пресловутый наш «хороший вкус»), как некая «природность», вовсе не есть наследование природы, пусть даже в моменты ее цветения, акцї.

Яркий, обычно не встречающийся в живой природе цвет – один из самых эффективных способов акцентации «человеческого», примета установки искусства (в частности – костюма) вовсе не на мимезис, а, напротив, на расподобление с монотонным окружением. И не только в одежде. Недаром в наших селах, и чем ближе к Карпатам, тем явственнее, весьма любят красить дома в ярчайшие цвета – от белого до густо-синего и даже подчас угольно-черного. Не говорю уже о пестрых живописных вставках, культивирующих мотивы флоры и фауны. Но вот зеленой хаты, в тон пейзажу, вы тут не найдете – мне за всю мою не такую уж и короткую жизнь попалась одна-единственная.

Вызывающая колоритность эта издавна бросалась в глаза этнографам: «Гуцулы в синих или красных широких штанах, тесно зашнурованных на

икрах обувными ремешками, белая рубашка, немного выпущенная наружу, на рукавах вышитая красной и белой нитками, на груди большой латунный крест, с плеч небрежно свисает короткий сердак (верхний кабат с рукавами), белая или красная небольшая шляпа с низкой тульей и довольно широкими полями, спереди украшенная павлиньим пером»⁶. Феерия чистых цветов – белого, красного, синего – активно «вырывается» из доминирующего бурозеленого фона обычного карпатского пейзажа, лишней раз иллюстрируя известный тезис о внеположности культуры природе.

Тем самым, мифологема «родной земли» значительно усложняется в ее образно-художественном воплощении, потому что современные пейзажисты в целом, как и представители закарпатской школы живописи, вовсе не склонны в своих пейзажах к тусклой натуралистической палитре в духе ландшафтов Милле или ван-гоговских «Едоков картофеля».

И если в академической живописи доминирует установка на гармонизацию линий, «сдерживание цвета» и гладкий мазок, то в наследии мастеров закарпатской школы наблюдается преизбыточность, «загроможденность» пространства, буйство чистых цветов и пастозное письмо. Проблему эту применимо к закарпатской художественной школе еще предстоит решать с надлежащей глубиной. Увы, при мировой славе этой школы и непрекращающемся внимании к ней художественной критики, в этой области нет достаточно глубоких исследований.

При этом весьма характерно и то, что часто и многие отечественные ценители знаменитой закарпатской художественной школы, и сами ее представители, чье творчество и взгляды сложились еще в советскую эпоху, в один голос утверждают о некоей первичности карпатского пейзажа и как бы вторичности отражения его в творчестве, даже собственном. «Ленинская теория отражения», намертво въевшаяся в сознание интеллигенции старшего поколения, автоматически превращала каждого творца в Антея, который обретает силы лишь после соприкосновения с Матерью-Землей.

Приведем подборку мнений знаменитых деятелей культуры о закарпатской художественной школе; эти мнения собраны воедино на интернетском сайте [1].

«Каждый раз с большим удовольствием еду на Закарпатье в предчувствии встречи с прекрасным живописным краем. Краем роскошных гор, прозрачных и стремительных рек, зелёных полонин. И, безусловно, с такими неповторимыми городами, как Ужгород, Мукачево, Берегово, и многонациональной общественностью, разноязычной и разноголосой. Всё это оказывает неповторимое впечатление и вдохновляет на творчество, будит свежие мысли в кругу друзей-художников...», – говорит президент Академии искусств Украины А. Чебыкин. Ему вторит ректор Львовской академии искусств А. Бокотей: «Я счастлив тем, что родился на Закарпатье, в селе Брид Иршавского района. Потому что самые важные чувства, которые впитала моя душа во время общения с этим прекрасным краем и его прекрасными людьми, остались в сердце навсегда. Невозможно передать впечатление от глубокой народной мудрости, которая дышит, смеётся, плачет в произведениях искусства, созданных Мастерами своего дела; она ещё долго будет изучаться и анализироваться и современниками и последующими поколениями ... Закарпатье – уникальный регион. Хороший климат, богатство земли, красота пейзажей – рощи, сады и простор карпатских полонин – здесь все вдохновляет Творить». Об этом же говорит и доктор искусствоведения, академик А. Федорук, главный редактор журнала «Изобразительное искусство»: «Фундаментальные основы изобразительного искусства заложили художники, которые пытались создать искусство, которое отражало бы своеобразные черты родного края, жизни, традиции и быт этноса, характерные особенности пейзажа». А известный словацкий ученый Н. Мушинка, с энтузиазмом отметивший мировой резонанс закарпатской школы живописи и блеск дарования ее создателей, не менее активно предостерегает молодое поколение здешних мастеров от утраты собственной почвы: «За последние 10-15 лет немало закарпатских

художников пытается оторваться от родных традиций и слепо подражают так называемому «модерному» искусству Запада, часто сомнительной художественной ценности».

Но все же не одна лишь родная почва всецело определяет художническое видение современного закарпатского живописца . Иные отмечают в первую очередь творческую активность мастеров этой школы, их стремление к преобразению видимой реальности. Известному закарпатскому писателю П. Скунцу принадлежит следующее лапидарное определение: «Искусство Закарпатья – в руках талантливых и вдумчивых мастеров. И пусть у каждого из них собственная концепция художественного мышления, творческое лицо, техника, «почерк», всё это идет только на пользу сохранения и обновления изобразительного искусства Закарпатья». Встречаются оценки еще более усложненные, в которых акцентируется особый *genius loci* этой земли, ее преобразующий человека «магизм»: «Есть места на земле, где с особой силой чувствуешь её иррациональное притяжение. И высказывание «Я помню» грозит превратиться в чрезмерность контекста. Сюда никогда не вернёшься таким, как был, когда уходил отсюда, всегда принося с собой шлейф разочарований. Здесь память равна забвению, архаика просвечивается сквозь признаки цивилизации, превращаясь в по-особому оформленное художественное пространство... В этих местах магия и искусство, как в старину, когда они были единым целым, дарят великую иллюзию прикосновения к Вечному», – отмечает уроженец Закарпатья, киевский художник Т. Сильваши. Наконец, вопреки опасениям Н. Мушинки, самые видные представители закарпатской школы вовсе не обязательно были столь уж прочно связаны исключительно с собственной почвой, и на их творчестве это сказалось скорее положительно. Так, учитель Кашшая Эрдели, выросший, как и его ученик, в лоне карпатского пейзажа, оказался восприимчив отнюдь не только к непосредственным импульсам природы. Живя в Париже, он приобщился к самым сложным поискам западноевропейской традиции; был знаком с импрессионизмом и фовизмом;

в его манере опосредственно присутствуют многие влияния, с которыми ведется сложный диалог⁷.

А Кашшай, уроженец с. Добрынич и сын лесника, яркий и своеобразный мастер, не мог воспринимать ту живописную традицию, которую унаследовал от своих учителей, абсолютно раболепно. Не имел он и возможности приобрести европейский лоск – чего стоит уже то обстоятельство, что в годы войны Кашшай был вынужден прервать образование в ужгородской гимназии и трудиться то в лесничестве, то в планово-финансовом учреждении. По сути, он оставался талантливым самоучкой, чье мироощущение подчас не так уж и доверчиво воспринимало влияние учителей.

Нельзя также сбрасывать со счетов и влияния богатых традиций народного искусства русинов. Ведь «...синтез принципов народного искусства и основ академического мастерства всегда был одним из фундаментальных приоритетов закарпатской художественной традиции, который существенно влиял на формирование специфической, свойственной региону художественной эстетики (? С.А.), также присущей и А. Кашшаю» [3, с. 68].

В общем, представляется чрезвычайно интересным рассмотреть художественный мир знаменитого мастера в поле пересечения споров о родной почве, влиянии и собственной, неповторимой аутентичности, без которой точно уж нет художника.

Возьмем в качестве примера картину Кошшай «Венеция. Канал Гранде» (в качестве центрального объекта здесь предстает знаменитый собор Санта Мария делла Салуте). И отправной точкой пусть нам здесь послужит историко-культурный контекст данного сюжета.

Венецианский пейзаж обыкновенно воспринимается европейскими художниками в ракурсе, заданном Каналлетто или Гварди. Тут обычно присутствует громадное пространство моря и такая же громада высокого неба, между которыми возникает череда архитектурных шедевров,

выписанных, как правило, дробно и детально. Это составляет отчетливый контраст с широко и мягко написанными образами стихий и заставляет зрителя сосредоточиться на человеке, на его дерзновенной и прекрасной роли в мироустроении. Последующие пейзажисты часто опираются еще и на традицию классициста К. Лоррена, культивировавшего «глапдкую» живопись и рационально продуманный сюжет.

Вот изображение Санта Мария делла Салуте на полотнах двух мастеров 1-й половины XIX века., в которых принципы классической композиции пейзажа и тогдашнее переживание цвета и светотени проявились в полную силу.

Так, у J. W. Jankowski собор предстает как некое ожидающее человека ласковое пристанище в свободном золотистом пространстве утра, в дымке слегка туманящихся неба и воды, и эффект этот достигается почти что полным растворением голубого цвета в щедро примешиваемых художником к скупой взятой лазури охры и сиены.



E. Pritchett помещает тот же собор в глубь центра картины, оттеняя его белизну как бурым по тону строением первого плана, так и беспредельным простором голубого неба. Последнее написано тоже со щедрым разбавлением лазурной первоосновы, хотя на этот раз за счет сильного добавления белил.



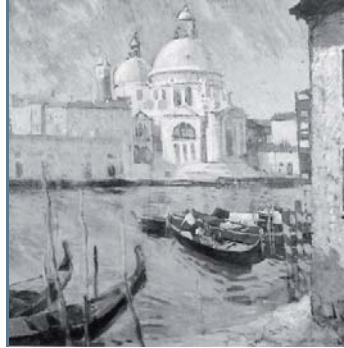
Академическое искусство наших дней целиком удерживает этот «канон», хотя после импрессионистов в него вносится уже как бы и непременная «мерцающая» манера письма, обеспечиваемая вниманием к сложности «чистого цвета» и корпускулярностью раскованного мазка.



Так, современный талантливый и весьма популярный российский мастер М. Сатаров видит Венецию «глазами горожанина», более того – глазами человека, изначально привыкшего к видению природы как бы сквозь камер-обскуру академической традиции. Пейзаж у Сатарова точно выстроен по законам классической перспективы: тут перед нами настоящее, ничем не нарушаемое эвклидово пространство, воспринятое с единственной точки обзора; белый купол собора составляет естественный композиционный центр; позиция наблюдателя намертво фиксирована; это воистину «прекрасное мгновение, остановившееся на полотне по воле художника.

Не то в пейзаже Кошшая. Здесь фактически нет прославленного венецианского небесного и лагунного простора; центр зрения составляет белая и достаточно «рыхлая» громада прославленного храма, верхний край

которого почти что срезан рамой; мы смотрим на строение снизу, с противоположного берега канала, что подчеркивается слева направленностью *ферро* – металлических носов гондол.



Перпендикулярно каналу, прямо к воротам собора, движется, преодолевая сопротивление воды – благодаря подчеркнутым усилиям гребцов, – несколько лодок, которые окончательно определяют направление взгляда зрителя. Им – тесно, они кучно и неуклюже начинают свое движение в ограниченном пространстве канала, и это психологически чревато столкновением, взрывом. При этом изображение водно-воздушной стихии также основательно «сжато».

По сути, центральное внимание автора и зрителя сосредоточено на коллизии «человек – храм». Иными словами, храм выступает в композиции картины в качестве идейно-эмоционального центра, достигаемого с усилием через преодоление сопротивления водной стихии, которая здесь подчеркнута «материализована» и, хочется сказать, как бы обладает некоторой трудноодолимой вязкостью.

И настроение художника вовсе не благостно. Напряженная, исполненная какой-то постимпрессионистской динамики, композиция, равно как и зрительный ряд, построенный на драматическом контрасте доминирующей туманной голубизны и ярком ударе солнца по зданию справа, создают достаточно экспрессивный образ напряжения и борьбы.

Вода и небо, разделенные и стиснутые рукотворной архитектурой, как и вообще активным присутствием человека, зеркально зыблются белесоватой синью, причем живописец широко использует кобальт, один из самых «волшебных» цветов современной палитры. Не звучный ультрамарин, не глубокую берлинскую лазурь, популярные в классической традиции для изображения водно-воздушной стихии, а именно «глуховатый» по тональности кобальт. Стоит вспомнить, что Врубель именовал кобальт и охру «божественными красками» за их способность сглаживать жесткие контуры и придавать любой линии оттенок леонардовского sfumato; иными словами – лишать вещи классицистической жесткости и облекать во флер личного настроения.

Возникает летучий соблазн элементарно истолковать эту напряженность как иносказание неформального запрета для лояльного советского человека на посещение церквей, но, похоже, дело гораздо сложнее. Церковь здесь – образ-символ, из разряда тех, которые «не связаны причинно и не сходны с представляемыми ими объектами [2, с. 15].

Дело в том, что в равнинно-маринистическом просторе Венеции гостю-горцу не хватает возвышенности. Приблизительно так же, как пришедшим с Кавказа в Месопотамию шумерам неумоготу было поклоняться богам иначе, как на возвышенности; так возникли искусственные сакральные горы – зиккураты. Да и вообще «Священная Гора – место, где встречаются Небо и Земля – находится в центре Мира» [12, с. 3].

Именно такой централизующей Священной Горой, доступ к которой и затруднен, и необходим, предстал прославленный венецианский собор прикарпатскому горцу-русину, остающемуся среди красот Венеции, многократно воспринятых его предшественниками сквозь призму чужих интерпретаций, верным собственному национальному складу мировосприятия. И почти экспрессионистская манера письма, избранная мастером, позволила выразить этот взгляд с максимальной полнотой.

Примечания

¹ Монография Г. Островского [7], при всех своих достоинствах, все же основательно устарела.

² Это станет существенным дополнением к диссертации И. И. Небесника, в которой были рассмотрены разные аспекты деятельности А. Кашшая-педагога [5].

³ По этому же принципу сегодня дорожные рабочие надевают яркие желтые или оранжевые куртки, в последнее время еще и с широкой люминисцентной полосой, во избежание наезда. В малолюдных горах это, наоборот, сигнал присутствия, возможности встречи с отдаленным путником.

⁴ При этом Эрдели в первую очередь привлекали современные мастера определенного склада, стремившиеся не «изучать», но активно интерпретировать натуру, переносящие центр зрения на внутреннее Я художника.

⁵ Конечно, исключая ситуации когда, наоборот, нужно притаиться или спрятаться от врага и пр.

⁶ Строго говоря, раннее человеческое общество еще целиком находится в состоянии непрерывной борьбы с непонятной и враждебной природой, плодом чего является, например, некогда цветущая Сахара, опустошенная древними пастухами. Здесь в чести как раз «искусственное» – от круглых хижин африканских кузнецов-колдунов до интимной жизни шаманов североамериканских индейцев, которые вынужденно меняют пол под насильственным давлением общины.

⁷ Собственно, подлинный украинский оригинал произведения цитируемого здесь известного москвофила Я. Ф. Головацкого «Подорож по Галицькій та Угорській Русі» (1834) утрачен, и впервые напечатано было это «Путешествие...» по-чешски. Но разыскание печатного перевода данного текста на русский язык, который был опубликован в варшавском славистическом журнале XIX века «Денница – Jutrzenka» (№ 6. С. 73–82; №

9. С. 114–118), сопряжено с непреодолимыми затруднениями. Поэтому мы опираемся здесь на современный украинский перевод «Путешествия» Головацкого с чешского: «Гуцули в синіх або червоних широких штанах, тісно зішнурованих на литках ремінцями від взуття, біла сорочка, трохи випущена наверх, на рукавах вишита червоною і білою заплоччю, на грудях великий мосяжний хрест, з плечей недбало звисає короткий сердак (верхній кабат з рукавами), білий або червоний капелюшок з низьким дном і доволі широкою крисою, спереду замаєний павиним пером» (см.: 8).

Литература

1. Закарпатская живопись - Картины современных художников ... Электронный ресурс. Режим доступа: art-raschdorf.com/ru/article/03_article.html.
2. Ивлев Ю. В. Логика. М.: МГУ, 1992. 270 с.
3. Кашшай О. С. Історіографія дослідження творчості художника Антона Кашшай та стан наукової розробки теми // Young Scientist. № 4 (44). April. 2017. С. 67–70.
4. Кашшай О. С. Джерельна база дослідження творчості художника Антона Кашшай та стан наукової розробки теми // Теорія і практика сучасної науки. Матеріали Міжнар. наук.-практ.конференції (м. Дніпро, 24-25 лютого 2017 року). У 2-х част. Херсон : ВД «Гельветика», 2017. Ч. 2. С. 75–77.
5. Небесник І.І. Розвиток художньої освіти у Закарпатті у ХХ столітті: Дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01 / Дрогобицький держ. педагогічний ун-т ім. Івана Франка. Дрогобич, 2000. 180 арк.
6. Мацієвський І. Музичні інструменти гуцулів. Вінниця : Нова книга, 2012. 463 с.
7. Островский Г. С. Антон Михайлович Кашшай [Текст]. М. : Советский художник, 1962. 80 с.

8. Подорожі в українські Карпати. Збірник. Упорядкування і вступна стаття Вальо М. А. Львів : Каменярь, 1993. 279 с.

9. Сирохман М. В. Життєпис <А. М. Кошшая>. Електронний ресурс. Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki>.

10. Сіксаї І. О. Пейзаж у творчості художників Закарпаття другої половини ХХ ст.: огляд літературних джерел // Дизайн-освіта в Україні: сучасний стан, перспективи розвитку та євроінтеграція. 2011. № 5. С. 146–148.

11. Столяренко Л. Д. Психология. СПб : Питер, 2010. 592 с.

12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб : Алетейя, 1998. 258 с.

ПЕРИМЕТР ЯНУСА

*(четыре стихотворения Дмитрия Бураго
как рокайльное обрамление Нового, 2919 года)*

Боюсь души моей двуликой...

А. Блок

Новый год у римлян был посвящен двуликому Янусу: одно лицо смотрело в прошлое, другое было обращено в будущее.

В канун Нового года каждый из нас немного подобен этому древнеримскому божеству. Подводишь итоги, намечаешь перспективы... Обычно голова малость идет кругом – все эти счета между вчерашним днем и завтрашним... многие считают, что избежать шизофрении при таком раздвоении собственного «я» можно лишь вцепившись мертвой хваткой в «миг между прошлым и будущим», именуемый в некогда популярной песне Жизнью.

Впрочем, это мгновение, как говорит св. Августин, тоже не ухватить. Не ухватишь ведь живострующую воду.

Подчас, когда размышляешь обо всем этом, сознание вдруг «зависает», как компьютер. Каждый из нас подчас оказывается в положении, когда *одной*

реальности недостаточно – обновиться бы!.. Иначе люди не бегали бы, рискуя жизнью, под пули – делать революцию, не смотрели фантастических фильмов, не пили бы, наконец, водку и не ударялись бы в наркотики. Разные есть уровни бегства от реальности. В основном, увы, суррогатные.

Стихотворение же, о котором идет речь, называется «Молитва». Тут перед лирическим героем Дмитрия Бураго накануне Нового, 2019 года, похоже, внезапно раскрылись, как ножницы Парки, и бесконечная неохватность океана жизни, и то, что в святоотеческой литературе скорбно именовалось «истлевати в похотех»:

МОЛИТВА

Не потому, что рьян,
не потому, что цел –
я в капле – океан
и сам себе предел,

я промежуток, щель,
я выжданный итог,
я текст, в котором мел
крошится между строк,

я камень на пути,
я сам себе двойник,
и все мои «прости»
срываются на крик.

На всех вокзалах снег!
Во всех расчетах грязь!
Я вымучен и пег:
обрюзг, кругом погряз.

Но где-то в глубине,
на краешке судьбы,
ты молишься, и мне
гореть в частице «бы».

23.11.2018

Скажи, любезнейший читатель, когда тебе в последний раз доводилось (и доводилось ли вообще) ощутить себя текстом, который кем-то нетерпеливо записывается – так что мел крошится? Бешеной бурей, которая, даже дробясь на капли, остается океаном? Камнем на чьем-то пути? Собственным двойником? Все это состояния более чем необычные, состояния самоотторжения, выхода сознания за обычные для него пределы.

По Ю. Лотману, лирический монолог на самом деле – составная часть диалога, который тайно разворачивается в стихотворении. Адресатами здесь могут выступать Родина, Любимая, Природа и прочие материальные объекты, достойные самоотвержения. Но к кому же обращается лирический герой Бурого? Явно ни к кому из перечисленных выше адресатов – ни один тут не поможет

Оказавшись в таком состоянии, остается разве что *молиться*, оказаться вдруг перед Всевидящим Оком, утратив, подобно космонавту, привычные понятия верха и низа, оказаться беспомощным перед Тем, кто послал тебя в этот мир и вот, наконец, спрашивает отчета.

Смущается и сбивается мысль, путается язык. Некоторые в таком состоянии вообще отдаются глоссолалии – говорению на неизвестных языках (футуристы с их *дыр-бул-цул-убещюр* выбрали на эту ситуацию вслепую, обращаясь, впрочем, вовсе не к Богу, а просто к перепуганным обывателям: *экие мы, однако, крутые, смотри-ка!*).

Хотя Д. Бурого явно вовсе не спешит приладиться в хвост иссякшей в песках времени пестрой футуристической процессии, их опыт звукописи, конечно, здесь тщательно учтен. Какая звукоизобразительность! Все эти *-нт*, *-нл*, *-нр*, *-нг*, *-тг*, *-кр*, *-гр* и т.п. – словно треск разрываемого кокона, сопровождающий высвобождение плененного материей духа. А этот непрекращающийся конфликтный диалог поспешно сменяющих друг друга сдавленного, поработанного *-е* и привольного, торжествующего *-о*? Ведь эти стихи, при всей их, казалось бы, «говорной», декламационной основе,

«вопятся», п о ю т с я, как пели поэты во времена Гомера. Поневоле приходит на ум высокаторжественное латинское *Oremus!* – т. е., «Помолимся!». А потому на ум приходит, что в основе тут общеиндоевропейское -*OP*: др.-инд. *áryati* (восхвалять), греч. *ἀρή / ἀρά* (молитва), лат. *ōrō, ōrāre* (вопить, просить). Собственно, древние поэты даже не пели – *орали*, чтобы там, вверху, таки услышали. Сказано Иоанном Златоустом: кто молится пением – вдвойне молится.

У алхимиков микромир человеческого Я обозначался пятиконечной звездой: голова и четыре конечности. В этом стихотворении Д. Бурого человек вот так же обобщен, начисто лишен – как чего-то второстепенного – лица, биографии, костюма, вещей окружающего интерьера; он, как мятущаяся живая плазма, дробится и воссоединяется заново, ищет нового воплощения, ощущая себя то каплей в океане, то камнем на чьем-то пути.

И при этом из великого реалистического наследия, из сферы мимесиса, удержаны лишь образы, призванные живописать безысходные скорби земной юдоли: обреченность на замкнутость и отсутствие пути (*На всех вокзалах снег!*) нечистоту житейского (*Во всех расчетах грязь!*) и неотвратимое физическое старение (*Я вымучен и пег: обрюзг, кругом погряз*).

Удерживается вся эта почти что де-материализированная взвесь, в которую вдруг, в один миг, превратилась «всамделишная» жизнь, на тонкой семантической нити, связующей экстатическое, воспарившее сознание поэта с чьим-то другим, бодрствующим и не-растерянным, но бесконечно отдаленным от него сознанием:

Но где-то в глубине,
на краешке судьбы,
ты молишься, и мне
гореть в частице «бы».

«Если бы...» – тот самый вариант, который был, судя по всему, некогда безвозвратно утерян, так что сама сослагательная модальность оборачивается чувством вины и неугасимым огнем безысходного сожаления.

Впрочем, есть соображение, что существует не один лишь огонь вечный, но еще и временный огонь чистилища. Или, как считают в православии, искупительные мытарства души.

Поэтому в стихотворении Д. Бураго *судьба* – не языческое понятие, в смысле заранее предназначенного свыше приговора. Это то, что мы, в общем, сами себе построили, предел, который мы сами себе положили своими делами. И никогда не поздно переписать свою судьбу.

Стихотворение несколько напоминает рокайльный завиток, ракушку, как бы даже бессмысленную в своей замысловатой «закрученности», но при вслушивании в его глубины ощущаешь рокот океана. И это заставляет задуматься о творческом методе Бураго.

Пока что скажем так: перед нами возвышенная (если угодно – *выспренняя* в хорошем, старинном смысле этого слова), глубоко искренняя, абсолютно понятная и убедительная в своей искусно построенной «косноязычности», и с п о в е д ь, покаяние, без которого нет очищения, прощения и спасения. Ведь всякая молитва, как и всякая подлинная лирика, есть исповедь, обретающая сама в себе статус духовного опыта и поучения.

Это тем более замечательно, что здесь молитва буквально исторгнута из мятущегося человеческого естества и еще как бы дымится всеми страстями, сжигаемыми здесь на невидимом алтаре. Исторгнута едва ли не насильно: человеку свойственно убежать от Господа, его, человека, избирающего: не так ли отбивался от Яхве Моисей на Синае, пытающийся оправдать свое малодушие, нежелание брать на себя высокую миссию, собственным косноязычием?

В общем-то, реальный автор, Дмитрий Бураго, не ханжа и, во всяком случае, не строит нарочито и демонстративно свою повседневную жизнь по святам. 8 декабря минувшего года, дата, проставленная под вторым

стихотворением цикла, – это Филипьевский пост, а он собирает за столом – *«в межрюмочном пространстве хрусталя»* – друзей-филологов.

Правда, такой ли уж тут грех? с одной стороны, на спиртное в пост запрета, строго говоря, и вовсе нет; более того, чаша вина для поддержания сил время от времени даже предписывается. А сущим в пути пост вообще разрешается, так что и гостей своих в пьянство и чревоугодие автор не совратил.

Опять же, из-за этого самого бессильно, по-старчески, топчущегося в хвосте реального движения событий юлианского календаря и сам Новый год как таковой вклинивается в территорию поста, что создает верующему немалые психологические трудности.

Но как же без Нового года-то, без ежегодичного визита старой деревенщины Януса, ворчливо требующего отчитаться перед самим собой за содеянное в минувшем году и все такое? И вообще, те, кто упрекал самого Спасителя за то, что не блюдет субботы, попускает ученикам есть не вполне кошерное и пьет с людьми не самыми уважаемыми, были, как известно, фарисеи.

Вино же и у иноверцев искони значило нечто намного большее, чем просто вино. Сколько чернил извели советские литературоведы, чтобы превратить того же Омара Хайяма в европейского раблезианского мужика, которые ест, пьет и совокупляется с чувством глубокого самоуважения. Так нет же, оказывается, что тут вино – лишь символ суфического экстаза...

Но возвратимся к застолью филологов у Бураго.

Эта сценка написана как бы в «фламандском», бытоописательном ключе, но в ней нет и следа наивной бюргерской жизнерадостности, доверия к миру вещей, которым переполнены через край бытовые сценки и натюрморты фламандцев. Здесь господствует интонация беспокойства, томления и предчувствия какой-то катастрофы.

ЗА СТОЛОМ

Друзьям-филологам

В межрюмочном пространстве хрустала
звонит надежда сопереживанья,
сверкает мысль на кончике ножа,
закуска – смысл, тарелкою визжа
на вилке выместив свое негодование
спешествует стезе графина-корабля.
И всё бы ничего, и всё почти ничто:
не кажется, не помнится, не мнится,
зима со всех сторон, век – сторублевка,
гогочет крейсер, крысится винтовка,
всё кипятится, пышет, беленится
и тычется в сознанья решето.
Кружится снег, разменивая тени,
в межрюмочном пространстве бит хрусталь –
сквозняк цитат, краплёные надежды,
а в черепках всё то же, что и между,
как всё одно, и с этими, и с теми
телега-стол крошит родную даль.

8.12.18

Здесь филологи, и вправду малоуважаемые в нашем сегодняшнем обществе, – крепкие, однако, ребята, коим общественное мнение как бы и побоку. Предновогодним обетованием выглядит сверкающий хрусталем стол, за которым «звонит надежда сопереживанья». Возникает чувство «пира во время зимы», которая – «со всех сторон», точно так же, как заметены снегом «все вокзалы» в предыдущем стихотворении. И здесь, в огнистой точке человеческого уюта и тепла, ценности вчера еще сакрализованного официоза – вроде мифологизированной, но уже вполне скукоженной «Авроры» – демонстративно снижены до уровня сленга:

...век – сторублевка,
гогочет крейсер, крысится винтовка,
всё кипятится, пышет, беленится
и тычется в сознанья решето.

«Сознания решето» – это ведь образ, суммирующий восприятие друзьями-филологами лже-ценностей «века сего». С его смятенными кумирами и окрысившимися винтовками. Ничто из того, чем хотят заполнить это сознание, в нем не задерживается,

Но и мудрого языческого раблезианства здесь как-то не достигают: все пронизано нервным током сомнения; «сверкает мысль на кончике ножа»; смысл перемещается в «закуску»; визг (вилки о тарелку?) враз уничтожает чаемую гармонию. «Графин-корабль», как и все «межрюмочное пространство хрусталя», вроде бы должен быть одически воспет, но от высокаторжественного славянского *споспешествовать* здесь остается маловразумительный обломок *спешествует* (сочтем за неологизм).

В финале возникает мотив всепобеждающего мертвящего снега, нагруженный яствами стол обращается взбунтовавшейся «телегой» тех же повседневных тягот, а от человеческого уюта и надежд, с ним связанных, остается груда черепков.

Кружится снег, разменивая тени,
в межрюмочном пространстве бит хрусталь –
сквозняк цитат, краплёные надежды,
а в черепках всё то же, что и между,
как всё одно, и с этими, и с теми
телега-стол крошит родную даль.

Хрупкое, обманчивое мерцание хрустальной посуды под внезапно взвивающимся вихрем несогласия... Увы, все наши знаменитые и прославленные интеллигентские застольные споры – кто же таки прав и когда Черноморск будет вольным городом? – оборачиваются печальной констатацией: *...всё одно, и с этими, и с теми.*

А поэт призван быть свободным. И во имя этой самой свободы он проявляет редкое мужество признать, что духовно обязан здесь скорее уж тем, с кем обычно не согласен. Лев Толстой отмечал, что именно так и

бывает с людьми, живущими духовной жизнью: то, с чем вчера яростно сражался, вдруг открывается тебе как несомненная истина.

Следующее стихотворение цикла пронизано рефлексией, тут цельность мира дробится; высказанная мысль воистину становится ложью. ибо тут «за каждым словом густится тень», прочно фиксируемая «корками рифм»:

Я живу за счет тех, с кем душой не схож,
с кем молчу, за кого молюсь,
так за правду выстраданная ложь
повседневный выносит груз.

Так, за каждым словом густится тень,
коркой рифмы, слепым пятном,
наводя немыслимое на плетень,
чтобы свет сошёлся на нём,

чтоб от неба близкого отлегло,
чтобы в памороке вины
не влетали факелами в стекло
беспробудной вражды огни.

Я живу пока на своей реке,
но сегодня неровен час,
и приходит беспмятство налегке
отмечая безумьем нас.

14.12.18

И чем явственнее поступь новогоднего Януса, тем все более смятенны и беспощадны вовсе не праздничные мысли, тем отчетливей, резче и, хочется сказать, «корпускулярней» выступает мотив неверно взятого ориентира, тем гуще «паморок вины» (весьма показательный украинизм). Ощущение брэнности защищающих тебя стен, зловещее видение вражды, влетающей «факелами в стекло», трагичны по своей сущности. Уйти же с берега «своей реки» подобно утрате разума.

Но в православном богословии существует емкое греческое слово *метанойя* – покаяние. Собственно, оно означает *перемена сознания*.

Ведь не безумие ли мудрость человеческая перед лицом Бога Живого?

Перед этой стеной мы, вместе с поэтом, на мгновение останавливаемся в бессильной ярости. Ну, уже если все, чему поклонялся... да гори оно все синим пламенем!

Заговорим же языком темного языческого заклинания, забормочем магические созвучия, станем, как безоглядные дети-футуристы, выкликать из тумана подсознания чудовищное создание: *без-рук-без-ног-а-говорить-умеет*, а лучше сказать – бормочет угрожающее самому твоему сознанию первобытное, бляющее имя свое: *Бе-бе*.

Древнее божество разрушения и хаоса то прячется в глубине янтарных озер, прикинувшись жизнерадостным «обжорой в зеленом колпаке», то таится в современном городе в дышащих опасностью чердаках и люках. Порождающее дикое раздолье, жутковатые вещи вроде совершенно босховского «мышинного снегокоса», оно становится причиной того, что *«гаснет смысл и меркнет любая к жизни страсть»*. И в «заумном» *бе-бе*, этом угрожающем бормотании стихий материализуется демон торжествующего хаоса:

Бе-бе чего-то хочет!
 Бе-бе чего-то ждёт!
 Так призрачно гогочет –
 что жалобно жуёт.

То топнет тем, что сверху,
 то свиснет, изловчась –
 и гаснет смысл и меркнет
 любая к жизни страсть.

Стихотворение не датировано, но известно, что оно написано после Нового, 2018, года.

Таким образом, эти четыре вещи, явно связанные между собой неким единством замысла и раскрепощенной стилистикой, составляют как бы обрамление праздника. Обрамление, сплетенное в как бы рокайльные завитки, но – не из благоухающих весенних цветов, а из колючей зимней

хвои. Здесь с редкостной открытостью и экспрессией выразились те проблемы, которые тревожат всех нас, дышащих одним с поэтом воздухом, пережившим вместе с ним в «межрюмочном пространстве» пронизывающий холодом «сквозняк цитат», обнаружившим, что надежды-то наши – краплёные, что пора бить праздничный хрусталь...

Остановится ли поэт в этом просторе всеотрицания и всеожигания, сигнифицированном ерническим, абсурдно-рокайльно организованным криком петуха? Или будет, подобно старику Янусу, кивать раздвоенной головой то вправо, то влево?

Или окончательно переменит сознание, приняв мир Божий как царственный подарок, не требующий взамен себя ничего, кроме восхищенной молитвы?

МУЗЫКА РАЗОРВАННОГО МИРА

(неизвестное стихотворение М. Тилло «Ремиссия»)

Данное стихотворение не вошло в «Сочинения» М. Тилло (К., 2017), так как рукописный текст его был обнаружен уже после выхода книги.

РЕМИССИЯ

В черных одеждах ночного неба
Я стараюсь найти свои сны. Но нелегко
Искать в мрачной яме того, чего нет.
Загадочный, неумолимый свет
Двигается слепо.

Я наказан. Я у себя в плену.
Но почему? Как понять свою вину?
В размашистых мыслях застыла идея;
Она и есть эта слепящая фея,
Которая сну

Подбирает могилу. В ее объятьях
Мир остается зачем-то сзади.
Каменный дождь устремляется вниз,
Но в лужу с любовью смотрит Нарцисс.
Ремиссия. Чего ради?

Гибнет песня, когда спет припев.
Прикрой пасть лапой, уставший лев.
Зевают сладко, убив живое.
Ночь переполнена мертвым воем,
Но тянется вой нараспев.

29.05.1999

Стихотворение трагично по звучанию, мир предстает бесповоротно деструктурированным, гибнущим. Но сама эта хаотичность становится материалом для построения новой цельности – а именно, данного стихотворения. Весь его интонационно-ритмический рисунок и, особенно, внезапное переключение тональности в последнем стихе заставляют предположить определенную конфликтность лирического сюжета. При

недостаточной исследованности у нас ритма, темпа и тона литературно-художественного произведения, анализ подобных структур способен дать нечто для теории литературы, а осознание авторской концепции мира и человека существенно расширяет представление о не-простоте человеческой экзистенции.

Рассмотрим взаимодействие ритма и темпа текста как определяющую характер его образной системы, которая выдержана в макабристическом колорите, однако несет в себе энергию борьбы и преодоления.

В исследованиях поэзии М. Тилло внимание уделяется обычно именно философичности ее лирики. Ведь «о грядущей смерти своей она в основном писала. Ранняя, необычайно ранняя взрослость» [1, с. 184]. Само название стихотворения «*Ремиссия*» – медицинский термин, означающий временное ослабление хронической болезни, и его холодная бесцветность призвана оттенить бездну эмоционального смятения, в которую повергает человека борьба с Рокком; вместе с тем, эта крупица латыни сразу же создает, если угодно, отблеск старинного «высокого стиля», настраивает на определенное философское звучание.

Обычное психическое состояние обреченного болезнью человека – духовное разрушение ценностей окружающего мира. Это та война, в которой все обречены на поражение. Но европейца долго приучали не думать об этих вещах и утешаться радостями гедонизма; не в последнюю очередь порожден многолетним диктатом материализма, установкой на разрушение патетического «вопрошания к Богу», и постмодернистский деконструктивизм. «Постмодернистская поэзия, к которой поэзия Марии Тилло в чем-то явственно примыкает, предполагает игру со словом, игру с грамматикой, игру с культурным наследием – это непрекращающийся карнавал с его распадом границ, разрушением традиционных табу <...> Но постмодернистское мироощущение в корнях своих неразрывно связано с идеей «смерти Бога», сформулированной в нигилистической философии Ницше. Хайдеггер в своем эссе «Зачем нужны поэты?» говорит, что там, где

боги исчезли, поэзия становится единственным путем обрести «путь богов, которые убежали» <...> Маша же искала не богов – а Единственного, Бога Библии, Доброго Отца» [1, с. 186]. Эта мысль находит подтверждение в наблюдениях других исследователей: «Поетеса прагне осмислити сенс буття, її кредо: створити гармонію власного всесвіту, свого «я». Вона витворює індивідуальний міф, поєднуючи особисті почуття і переживання з колективною, біблійною прапам'яттю, що постає з глибин підсвідомості» [6, с. 86]. При этом отмечалось, что особую роль в данной ситуации играет образ Неба: оно тут выполняет ту же функцию, которую в архитектуре выполняет *аграф*, замковый камень в арке: «Небесный топос является в поэзии М. Тилло едва ли не самым разработанным: если земное пространство часто словно развоплощается, рассыпаясь на осколочные картины отражений в лужах <...> то пространство неба четко структурировано и предметно наполнено. Иными словами, если по прочтении основного корпуса лирики М. Тилло земной мир представляется читательскому сознанию в виде «броуновского движения» отдельных частиц (вполне в соответствии с постмодернистской ризоматической картиной мира), то «на воздушном океане» все выглядит едва ли не более драматично, однако гораздо более организовано» [3, с. 32–33].

Но все эти определения характеризуют в первую очередь духовную доминанту общей панорамы поэтического наследия Тилло. Здесь же ситуация предстает в неожиданном ракурсе. Тут Небо – вовсе не благостно, оно зловеще облачено в «черные одежды». Оно рождает «загадочный, неумолимый свет», который «движется слепо». Во-вторых, эта странная, неразделимая в космическом масштабе, дихотомия мрака и света, уже сомкнувшая было свои объятия вокруг лирического героя (вторая странность: лирический монолог вложен не в женские уста), вдруг ослабляет хватку и отпускает на свободу – в ремиссию – полумертвое сознание, собирающее самое себя, что называется, по крохам. Если сказать проще – это борьба со смертным мраком, на какой-то момент отступившим. И тут на

первый план выступает дискретность, относительность Времени, которое есть атрибут материи, но поскольку, по Библии, материя не вечна, не вечно и связанное с ее бытием время («стрела Августина»).

Все эти вещи М. Тилло, читавшая вузовский курс культурологии в соответствии с учебным пособием, в создании которого принимала посильное участие [2], теоретически знала весьма хорошо. Но когда человеку приходится в какой-то момент физически ощутить исчерпанность, конечность *своего*, отпущенного судьбой, времени, логики недостаточно. Она, помню, очень любила повторять строку Бродского «Время больше пространства. Пространство – вещь». И, написанное в 1999 году, в атмосфере *fin de siècle*, исполненной, что бы там ни говорили люди ученые, массового тревожного ожидания Миллениум'а, данное стихотворение зафиксировало не только личные переживания, но и, в определенном смысле, общественное настроение, порожденное постоянно подавляемым чувством греха и богооставленности на уровне коллективного бессознательного. И очень верно сказано: «Ідейна домінанта багатьох творів, написаних на початку ХХІ ст., – осягнення часу як буттєвої категорії і себе в часопліні. Поетичне бачення минушості усього сущого, в тому числі людини, знаходить тут особливо повний і художньо довершений вияв» [4, с. 94]. Важно и такое замечание: «В ее поэзии нет обычного понимания пространства и времени, нет обычного понимания хронотопа. А может и хронотопа нет? А есть внепространственность и надвременность? Ведь ей удалось увидеть, что «Вечность не меняет стрелки» («Карусель»)» [7, с. 91–92].

Существование физической Вселенной – что по Библии, что по современным астрофизическим представлениям (теория Большого Взрыва) – началось с отделения света / фотонного поля от тьмы. Со светом у произносящего лирический монолог связано ощущение бытия как такового. Однако свет не становится точкой опоры и сосредоточения: «*Я стараюсь найти свои сны. Но нелегко / Искать в мрачной яме того, чего нет./ Загадочный, неумолимый свет / Двигается слепо.* «Найти свои сны»

означает, в духе традиционной романтической стилистики, найти в реальности подтверждение своим изначальным надеждам. Но Живущего (наверное, именно отсюда форма мужского рода: человек изначально репрезентирован Адамом, а не Евой) постигает то самое «наказание ни что», против которого так бурно восставали герои Софокла и которому кротко подчинился библейский Иов, надеясь, что оживет, как срубленное дерево, поставленное в воду (Иов, 14:7): *«Я наказан. Я у себя в плену. / Но почему? Как понять свою вину?»*

Особенно тревожен, труднопостижим и загадочен следующий фрагмент, представляющий собой нагромождение образов, построенных явно не на мимезисе: *«В размашистых мыслях застыла идея; / Она и есть эта слепящая фея, / Которая сну / Подбирает могилу. В ее объятьях / Мир остается зачем-то сзади»*. Но «размашистые мысли» – единственно возможный масштаб для сознания, уничтожаемого припадком, временной смертью. Идея, «застывшая» в них в этот ужасающий момент, уподоблена «слепящей фее», призванной похоронить всякий «сон надежд», и состоит она в том, что единственно знакомая доселе форма физического бытия – мир земной – *«остается зачем-то сзади»*. Здесь *слепящая* означает не *светоносная*, а именно *ослепляющая*, ибо *фея* – это последний взрыв лихорадочной работы *мозга*, обреченный могиле, как и все сны-надежды вообще. Как бы побеждает чувство безнадежности и безвыходности, но важно то, что могильная яма, пожирающая и тело, и его сны, *«остается зачем-то сзади»*.

Ослабление «хватки смерти» дает возможность охватить вмиг, как при блеске молнии, вырванные из тьмы узловые моменты лирического сюжета. *«Каменный дождь устремляется вниз»* – явственная реминисценция из Апокалипсиса: «И войдут [люди] в расселины скал и в пропасти земли от страха Господа и <... > и скажут они горам: «покройте нас», и холмам: «падите на нас» (Откр., 6:16).

Тем не менее ,человеку и в такой ситуации свойственно утробное стремление «окопаться в своей яме», зацепиться за беглое отражение себя в мире исчезающих форм: *«Но в лужу с любовью смотрит Нарцисс»*.

Зачем же возвращено сознание, на миг затемненное припадком: *«Ремиссия. Чего ради?»* И тут возникает тема «погибшей песни» – обреченной индивидуальной судьбы, сравниваемой с жертвой хищного льва, двойника смерти: *«Гибнет песня, когда спет припев. / Прикрой пасть лапой, уставший лев. / Зевает сладко, убив живое»*.

Остается последний, заключающий стих: *«Но тянется вой нараспев»*. Он кажется странным, даже «случайным», не связанным ни по смыслу, ни интонационно, с основным звучанием. Но хочу засвидетельствовать, что когда Мария, будучи еще ребенком, осваивала искусство сложения стихотворения, у нас с нею была беседа об особенной роли заключительной строки, которая должна звучать более весомо, чем прочие, икак бы конденсировать в себе основной смысл; с тех пор она этот прием часто использовала. Вот и здесь сниженное по стилистике слово *вой*¹ обретает признак пения, а пение в культуре – победа над хаосом; пастушок Давид играет и поет перед бесноватым Саулом, и безумие царя ослабляет хватку. Такое внезапное переключение тона схоже с *pointe* – неожиданным финалом новеллы или заключительной фразой в «языковой игре» (термин Л. Витгенштейна, который обыкновенно относят к текстам комического характера). Такая модель наблюдается в некоторых классических музыкальных структурах; так, fuga И.-С. Баха бывает строго выдержана в минорной тональности, но в финале вдруг заканчивается яркой мажорной нотой. И в стихотворении М. Тилло интересна типологически такая же ротация трагически-минорного и мажорного, что можно трактовать как особую, *третью* разновидность *pointe*, связанной с категорией трагического. Это и есть ключ к творимому здесь поэтическому мифу.

Синкопический, разрушающий ритм, словно мерцательная аритмия, как бы постоянно сбивает голос певца, но искусство состоит здесь в том, что из материала, который материалистическая эстетика обычно трактует как нечто *безобразное, низменное и ужасное*, все-таки возникает мелодия – как последний вызов мертвящему хаосу.

«В поэтико-строфической особенности стиха Марии Тилло мы как будто слышим неровное биение ее пульса, ощущаем ее неизбывное внутреннее беспокойство, непреходящую тревогу, неутоленную печаль, поводом для которых для поэтессы по сути является все: любовь, природа, бег времени, само бытие – и даже надежда на счастье» [8, с. 30]. Но все это не прочитывается с первого раза. Верно сказано: «Поезія Марії Тілло – це поезія високоінтелектуальна, поезія високої емоційної напруги. Її треба читати вдумливо, треба дошукуватися до закладеної в неї суті. Крізь густу метафоричність письма прочитуються її життєві принципи, філософія її душі, її кредо» [5, с. 43].

Стихотворение является одним из ключевых произведений поэта, поскольку здесь отчетливо предстает неповторимая личностная система авторского мировосприятия, *поэтическая танатология*, сотканная на грани сопряжения античного мифа и Библии, воплощенная в смелом словесном поиске и глубоко своеобразной ритмике.

Примечание

¹ У нее (т. е., у автора) с ранних лет было на устах присловье «Иногда мне хочется выть», что было чаще всего свидетельством плохого самочувствия или хандры. Впрочем, подчас этот «вой» как бы проступал наружу и оказывался эквивалентом того «бормотания», в котором многие поэты определяют – еще до появления слов – ритмику будущего текста («жужжание Ахматовой, «гул» Маяковского и т. п.).

Література

1. Абрамович С. «... умирающий и беззащитный сад объятых ужасом предчувствия растений...» // Мария Тилло. Лирика. К. : ИД Д. Бураго, 2006. С. 181–195.
2. Абрамович С. Д. Культурологія : навч. посіб. / С. Д. Абрамович, М. С. Тилло, М. Ю. Чікарькова. К. : Кондор, 2003. 320 с.
3. Пахарева Т. Небесный топос в поэзии М. Тилло // Научно-поэтические чтения памяти Марии Тилло. В. 2. К. : ВД Д. Бураго, 2008. С. 32–35.
4. Прокоф'єв І. Медитативні інтенції в поезії М. Тилло // Научно-поэтические чтения памяти Марии Тилло. В. 3. К.: ВД Д. Бураго, 2010. С. 93–95.
5. Сохачька Є. Диво-душа // Научно-поэтические чтения памяти Марии Тилло. В. 4. К. : ВД Д. Бураго, 2011. С. 42 – 45.
6. Ткачук М. Екзистенційне осмислення буття людини в ліриці Марії Тилло // Научно-поэтические чтения памяти Марии Тилло. В. 3. К.: ВД Д. Бураго, 2010. С. 84–87.
7. Шулик П. Жизнь, не имеющая конца // Научно-поэтические чтения памяти Марии Тилло. В. 3. К.: ВД Д. Бураго, 2010. С. 91–92.
8. Якушева Г. «Слишком много счастья – это скучно. Слишком много счастья – это страшно...» (о стихах Марии Тилло) // Научно-поэтические чтения памяти Марии Тилло. В. 2. К.: ВД Д. Бураго, 2008. С. 29–31.



РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК КУЛЬТУРОТВОРЧОСТІ

ПРОБЛЕМА «ОТРАЖЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ» В ЛИТЕРАТУРНО-ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА

Научная картина мира, сформировавшаяся в лоне Просвещения, противопоставляет церковно-средневековому, спиритуализированному мировосприятию т. н. «картезианскую» парадигму, в которой «объективно существующая материя» вообще, по сути, вытесняет понятие духовности и сводит к минимуму значимость внутреннего мира человека, возведенную на пьедестал христианством.

Формирование социально-гуманитарных наук в XVII–XVIII веках сперва проходило под сильным влиянием естествознания. Его очевидные успехи породили стремление объяснить решительно все на основе математических вычислений и законов механики. До начала XIX в. в гуманитарной сфере наблюдается доминирование математического мышления. Затем, вплоть до конца XIX в., основательное давление на гуманитарную мысль оказывает еще и классическая механика. Это порождает философский позитивизм и формирование структурного подхода, в частности – и в сфере языковой деятельности человека.

Однако примечательно, что как раз в дискурсе позитивистской, естественнонаучно-философской мысли стало развиваться и представление о *субъективности образа мира*. И задачей данной статьи является анализ ситуации формирования данного понятия и его трансплантации в гуманитарное знание, в первую очередь – в филологию.

Само понятие «картина мира» введено немецким физиком Г. Герцем и развито М. Планком, которые, правда, еще исходили из того, что в физике таковая есть отражение закономерностей природы. Но, по мере перехода от

механической картины мира к релятивистской, начинает осознаваться важность учета того, что С. Кьеркегор именовал аппроксимацией («приблизительность» исследовательских оценок). Э. Гуссерль вводит идею «интенциональности». У Э. Маха и Р. Авенариуса центр зрения переносится не на «внешние» явления, а на *психологию наблюдателя* – онтология эмпириокритицизма существенно отлична от картезианства: мир перестает быть «внешним» [5, 103]. Представление о всеобщей релятивности вещей крепнет у А. Эйнштейна, а еще более развернуто – в квантовой механике, Эйнштейном не признаваемой (спор с Бором о физическом смысле волновой функции).

Параллельно в области гуманитарной мысли складывается представление о функционализме в общенаучном аспекте. Соответственно возрастает влияние философского иррационализма – достаточно вспомнить триумфальное шествие психоанализа и его широчайшую экспансию в литературоведение. Постепенно мерой всех вещей становится не протагоровский «человек вообще», но «человек конкретный», индивидуум во всей его неповторимости. К концу XIX – началу XX века стало очевидным, что науки, занимающиеся не природой, а человеком, должны иметь свой собственный методологический фундамент. Такова баденская школа неокантианства, чьи лидеры Вильденбанд и Риккерт устремляли исследовательский интерес на особенное и индивидуальное, что связано с ценностным отношением к реальности. А т. н. «философия жизни» (Дильтей, Зиммель, Шпенглер, говоривший о постижении человеком бытия мира в формате собственной жизни) прямо возникла как реакция на кризис механистического естествознания. Представители школы «философии жизни» обратились к жизни, как первичной реальности, целостному процессу непрерывного творческого становления, развития, что уже противостоит всему механическому, определенному, застывшему. Поднимается на щит интуиция, произведения искусства начинают считаться

более адекватным способом выражения жизни, чем рационально-позитивистское описание.

Далее западная философия и филология, развивая новый общенаучный постулат о приоритетности человеческого сознания, двинулись по пути углубления в «чужое сознание», в частности – в творческую лабораторию писателя и в его диалог с традицией,

Этого нельзя не брать в расчет, если обращаться к фактам сближения филологии с антропологией и аналитической психологией (герменевтика М. Хайдеггера, П. Рикера и, в особенности же, Г. Г. Гадамера). В частности, важен тезис последнего, что предметом гуманитарных наук является нечто такое, к чему принадлежит и сам познающий, отчего механически копировать методологию естествознания в принципе невозможно; поэтому *понимание* – это не столько *познание*, сколько *интерпретация* текста, что ослабляет значение авторского смысла последнего и ведет к созданию нового смысла. Т.е., функция текста способна меняться.

Одним из ведущих, повлиявших на мировую науку, направлений в современной американской философии сознания (philosophy of mind), становится функционализм (англ. functionalism от лат. functio). Справедливости ради надо сказать, что идея функции впервые созрела в *математике*; перешла она и в науки о природе (например, в биологии: *мозг и его функции*; в социологии: *функция правительства, функция полиции* и пр). Но сегодня понятие функции активно работает и в собственно гуманитарных науках: в антропологии, в лингвистике, в литературоведении.

Особо важное место по выполняемым им функциям занимает языковой знак: сделанное Ф. де Соссюром различие двух сторон в знаке: означаемое (signifie) и означающее (signifiant) – трудно переоценить. Язык образует наиболее сложную и развитую знаковую систему и обладает способностью к передаче информации относительно любых фактов. Отсюда появление ряда функциональных грамматик: Ван-Дейка, Р. Ван Валина, М. Холлидея, С. Дика, А. В. Бондарко, Г. А. Золотовой и др. Все это перетекает в

становление когнитивных наук и исследований в сфере искусственного интеллекта. И, в противоположность, скажем, нейрофизиологии, отождествляющей ментальность с материальным миром, функционализм фактически провозглашает *независимость сознания от материи*. Вместе с тем, функционализм возник из потребности интегрирующего подхода к самым разнообразным явлениям [2], а разбираться в «обездушенном» материально-словесном тексте предоставляется теперь приверженцам формалистическо-структуралистского подхода, который, как и следовало ожидать, довольно быстро иссякает – по мере описания имеющегося физического (языкового) материала.

Данная парадигма, как ни странным это может показаться, стала в некотором роде «возвращением к христианству», которое впервые открыло ценность неповторимой человеческой индивидуальности и ее оценок. И не только христианства, но и духовного опыта ТаНаХа (Ветхого Завета) [Ref 2 и др.]. Здесь заслуживает особого внимания опыт ритуально-мифологической школы и вообще последователей Н. Фрая, которые с новым интересом начинают вчитываться в Библию как интертекст культуры [3, 6 и др.]. Спиритуализм Библии побуждает рассматривать земное бытие как нечто преходящее, выдвигать на первый план идею морального совершенствования в дискурсе сотериологической парадигмы. Это вошло в противоречие с античным наследием и определило внутреннюю конфликтность и динамику духовного поиска европейца. В частности, для восточнославянских культур Библия была еще как бы и «античностью», поскольку собственное языческое наследие, весьма уступающее по своим потенциям дохристианской греко-римской культуре, не могло составить сколько-нибудь серьезной базы ни в древности, ни в пору зарождения здесь ренессансного процесса. При этом античность как таковая выступала тут в христианской интерпретации; чувственный блеск вещей, их *эстетичность* (αἰσθητικός), воспринимались сквозь призму спиритуализированного идеала, согласно которому Творение само по себе не может быть прекрасным, ибо прекрасно лишь благодарное

движение мира к своему Творцу (עולם – олам). Характерно также, что в «материнской» византийской культуре мир человеческого, повседневных житейских ценностей, понимается как «профанное» – сообразно с известным разделением людей на телесных, душевных и духовных в 1 Кор. ап. Павла. Здесь также отсутствует интерес к «притягательности зла», на котором столь многое зиждется в культуре секуляризированной. Сознание «выспренного» человека тут доминирует над восприятием «чувственного блеска вещей».

Но в определенных областях сегодняшней постсоветской гуманитарной науки каким-то непонятным образом законсервировалась неизбывная инерция аристотелевой трактовки языковой деятельности человека, а также литературы и искусства, как чистейшего мимезиса, что в дискурсе просветительско-картезианских представлений уже превращается в некий «наказ» обязательно «отражать реальный мир». Здесь проигнорирована более глубокая, платоновская трактовка мимезиса как отражения *неполного, несовершенного*.

Еще в просветительской традиции художник стал мыслиться не только как безусловный «творений своих создатель», но и как судья, выносящий приговор действительности (Чернышевский). Опыт интерпретации реализма XIX века в современной ему литературной критике, да и в академическом литературоведении, развивался в контексте активной секуляризации культуры, и критика просветительского типа рекрутировала писателя в сферу «отображения реальности», т. е., социальных ситуация и конфликтов; ее постулаты были канонизированы позже советской наукой о литературе.

Да, трудно сказать, что же такое эта пресловутая реальность,.

Но изрядная когорта постсоветских литературоведов, игнорируя кардинальное смещение мировоззренческих представлений в современных естествознании и философии, стремится исходить из представлений, самими этими естествознанием и философией почти изжитых.

Эти представления, в частности, базируются на тезисе, предполагаемом «по умолчанию»: Сакральное – категория историческая, преходящая, а

Эстетическое – категория вечная. На самом деле, Сакральное – категория, похоже, в принципе отличающая человеческое сознание от мироощущения животного; оно, видимо, *априорно*, как понятия времени и пространства. Многие полагают, что религиозность – врожденное свойство человека (такова, например, позиция авторитетного журнала *The New Scientist*). Во всяком случае, животные не имеют ни священных книг, ни храмов, ни богослужений, а серьезная история человеческой культуры строится исключительно на изучении такого рода «сакрального» материала в качестве глубинного фундамента этики, права, науки, образования, литературы и искусства. И этот очевидный факт свидетельствует о том, что религиозность есть отличительная, родовая особенность человека (см. об этом подробно наши статьи: 1 и Ref 1). А вот Эстетическое – категория, вне греко-римской античности фактически не существующая.

Тем не менее, в советской и постсоветской традиции все еще удерживается имплицитная установка на примат «действительности» над творчеством. При этом «печной горшок» и наука, вооружающая инструментарием «покорения природы», все еще остаются как бы приоритетнее Сикстинской Мадонны. Между тем формирование т. н. «секулярных религий» вроде коммунизма или фашизма, строящихся, с одной стороны, как бы на научно-материалистическом базисе, а с другой – на откровенном мифо-утопическом мышлении, свидетельствует, что атеистическая «революция духа» обернулось не столько «научной перестройкой сознания, сколько примитивной вульгаризацией библейской картины мира. Тут Бог заменился Материей, а кропотливая христианская работа по обожению индивидуального человека – грубой и насильственной тоталитаристской «перековкой» массового сознания. Идея построения гармонического сообщества тут, на земле, и немедленно! – оказалась на поверку лишь варварской копией идеи достижения Небесного Царства. Роль Писания была возложена та «труды основоположников», роль Церкви – на Партию и пр. [7]. Отсюда закономерный вывод: эпоха Модерна и

Постмодерна лише варіює і перетасовує ті основні питання, які поставило Середньовіччя [4].

Нам необхідно остаточно відійти від пережитків просвітницько-комуністического свідомості в вивченні і викладанні філологічних дисциплін, в першу чергу – літературознавства, яке штучно утримує письменське слово в рабській функції якогось копіювальця «реалій» і інтерпретатора їх в дусі прислів'я «соціального замовлення».

Література

1. Абрамович С. SACRUM в культурі як наука проблема / Семен Дмитрієвич Абрамович // Естество-гуманітарні дослідження. Міжнародний журнал. Вип. 1 (3). Краснодар: ООО «Академія знань», 2014. – С. 98–108.
2. Беспалов В. Е., Сальников Л. В. Введення в функціоналістику. Свердловськ : Вид-во Урал. ун-та, 1991. 145 с.
3. Біблія як інтертекст світової літератури. Монографія / Заг. ред. С. Д. Абрамовича. Кам'янець-Подільський: Аксиома, 2011. 428 с.
4. Бульнуа О. «Що нового? Середньовіччя» // Філософська думка. – 2010. № 1. С. 114–136.
5. Зотов А. Ф. Сучасна західна філософія. 2-е вид., випр. М. : Виш. шк., 2005. 781 с.
6. Лановик З. Hermeneutica Sacra. Тернопіль : Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. 587 с.
7. Чікарькова М. Ю. Біблійне розуміння людини як «царя природи» та особливості його експлікації в епоху технократизму // Уч. зап. Таврич. нац. ун-та ім. В. І. Вернадського. Сер.: Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія. – Симферополь, 2010. Т. 23 (62), № 2. С. 113–118.

References

1. Abramovich S. Variety and reliability of religious experience as a scientific problem / Семен Абрамович // *Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego*. 2012. № 32. Opole: Uniwersytet Opolski. S.105–112.
2. Weiss M. *The Bible from withing: The Method of total interpretation*. Jerusalem: Magnes Press, 5762. 548 p.

ИЕРАРХИЯ РЕЛИГИЙ КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА

(на материале сакральных текстов)

Понятие иерархии как подчинения элементов целому известно со 2-й пол. V в. благодаря Дионисию <Псевдо>Ареопагиту, который ввел его в названия своих знаменитых трактатов «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Вплоть до середины XIX века оно функционировало лишь в сфере описания структуры христианской церкви. Но со 2-й половины этого столетия им стали пользоваться и представители социальных наук, в основном для обозначения ситуаций стратификации, антагонистических классовых противостояний, общественного неравенства. Когда же в XX веке возникла общая теория систем и были поставлены задачи интеграции кибернетического подхода, системного анализа, синергетического описания и т. п., термин получил повсеместные права гражданства. Вдруг оказалось, что иерархические структуры присутствуют и в сферах неорганической и биологической жизни, что иерархичность свойственна бюрократической системе и управлению, что различные уровни выделяются даже в языке и пр.

Но лишь одна сфера науки фактически держится положения, что использование понятия иерархичности вредит научной объективности. Это – светское религиоведение, возникшее на рубеже XIX–XX веков и с самого начала противопоставившее себя теологии, которая строится на апологетике. Светский религиовед исходит из двух предпосылок. Либо он рассматривает

религию лишь как социальный феномен, и тогда его анализ религиозного многообразия будет похож на сводку с фронта военных действий. Там-то и там-то еще существуют такие-то группы верующих; они истребляют инакомыслящих и ведут между собою беспощадную борьбу; под прикрытием религиозных идей идет потаенная борьба за политическое влияние и доступ к материальным благам, и, хотя, понятно, надо относиться к ним толерантно, лучше было бы, если бы все они вдруг куда-то исчезли, уступив на планете место молодым и бодрым носителям материалистическо-инженерного мышления: «Мир уходит от религии в сторону атеизма <...> В целом количество нерелигиозных людей в мире за последние семь лет выросло на 9%» (при этом признается, что верующих все же больше, чем неверующих) [3]. Если же религиовед рассматривает религии как индивидуально-психологический феномен, то он трактует «измененное состояние сознания» как продукт самообмана, как болезнь, мешающую человеку жить и наслаждаться благами земного мира: «Религиозные заблуждения являются важным подтипом отклонений при шизофрении и зависящие от настроения религиозные заблуждения – типичной характеристикой маниакально-депрессивного психоза <...> Височно-лимбическая система помечает столкновения с внешними и внутренними стимулами как безличностные, нереальные, крайне важные, гармонические, приятные и т. д., давая тем самым основания религиозной интерпретации событий» [Ref. 2, p. 498]. Диалог с Богом трактуется как беседа с самим собою [1, с. 213]. Делаются такие выводы, невзирая на то, что религиозно все же большинство людей на земле, и оно не может массово записано в ряды эпилептиков и шизофреников.

Характерно, что английский религиовед Д. Хардинг начинает «Введение» в свою книгу «Религии мира. Руководство для непредвзятых» с издевательски-уничжительного пассажа: «Исследователь, прилетевший на нашу планету из космоса, мог бы сделать вывод, что мы страдаем от непристойной и очень загадочной болезни с удивительно большим спектром симптомов. Одних она заставляет безжалостно жечь, резать или бомбить

своих собратьев в огромном количестве, без видимых на то причин. Других она вынуждает мучить и калечить собственные тела – держать поднятой руку, пока она не отсохнет и станет бесполезной, морить себя голодом практически до смерти, сидеть на вершине самой высокой колонны, какую только можно найти. И так далее. Список симптомов, от безвредных до ужасающих, бесконечен. И болезнь эта имеет очень глубокие корни, она очень застарелая, она так же стара, как и само человечество. Время идет, но нет и намека на ремиссию или исцеление. Скорее, наоборот. Название этой болезни – Религия». Впрочем, Д. Хардинг готов вылечить человечество от этой напасти, но признает, что старинный «бескомпромиссный и атеистический скептицизм» здесь совершенно безрезультативен. Не стоит, по его мнению, и отдавать пальму первенства какой-либо одной религии, ибо она тут же распадется на секты, а «конфликты между сектами одной религии всегда были такими же непримиримыми, как и конфликты между разными религиями». Выход один: интеграция всех религий в некое новое единство: именно тогда мы «услышим музыку, которая поистине божественна» [7].

Однако эта идея вовсе не нова; ее пытались реализовать уже в эллинистическом мире, устанавливая, скажем, что Афродита, Венера, Изида и Астарта есть, в сущности, одно и то же. По мере того, как в культуре упрочивались то центробежные, то центростремительные тенденции, установка на вселенскую интеграцию религий то затухала, то оживлялась. Бывали эпохи, когда информационный прорыв грозил смещением традиционных оснований. Так, колониальная экспансия Нового времени распахнула неожиданные горизонты – например, для англичан разных христианских толков, наводнивших Индию, вдруг начали открываться глубины индуистского философствования и практика йоги. Научно-техническая революция новейшего времени определила головокружительный рост коммуникаций (телефон, телеграф, радио и телевидение, интернет и социальные сети). В частности, с энергией цунами начали распространяться экзотические религии Востока, учения типа вуду и

личностные откровения ищущих последователей энтузиастов. А когда технологическое общество, вооружившись компьютером, эволюционировало в информационное, развитие социальных сетей вообще сняло всякие ограничения. И постмодернистское сознание, выразившее, по сути, растерянность перед нарастающей гигантской волной информации, провозгласило лозунг равенства всех и вся: начала формироваться концепция New Age, предлагающая растерявшемуся перед этим многообразием человеку тот рецепт интеграции, изобретение которого Дж. Хардинг, похоже, не прочь оставить за собой.

При этом в обыденной жизни успела укорениться «религиозная» политкорректность: оказывается, нельзя критически отзываться ни об одной из существующих религий, чтобы не оскорбить чувств верующего (можно, видимо, лишь оскорблять верующих всех религий чохом, как Дж. Хардинг). Нельзя критически сравнивать разные духовные системы и делать хоть какие-то, пусть и самые очевидные выводы. Провозглашается, что религия – частное дело каждого, и давать в этой сфере какие-либо оценки означает вмешиваться в чей-то автономный мир. Особенно трогательно стремление либерально-секуляризированных политиков оградить от нервного стресса тех, кому, к примеру, не положено смотреть на крест, и вот уже не только запрещается школьникам носить нательные крестики, но и появляется вполне серьезный проект снять кресты со всех европейских церквей, чтобы гости-иноверцы чувствовали себя, как дома. Хотя, наверное, много проще было бы сказать: *Ну, нельзя вам смотреть на крест, так и не смотрите.*

Но вернемся в академическую сферу. Собственно, почему во всех иных науках объект изучения – от явлений природы до мира культуры – изначально признается иерархически организованным, а религия – нет?

Ведь «объективный» религиовед чувствует себя либо врачом среди больных, либо соглядатаем во вражьем стане. Но исследователь, бестрепетно уравнивающий семантику Бескровной жертвы Евхаристии с какими-нибудь

обоснованиями финикийских жертвоприношений детей-первенцев, оказывается явно не в ладу ни с природой, ни с культурой.

И, подобно тому, как все объекты изучения в естественных, социально-гуманитарных и даже отчасти технических науках признаются системами, выстроенными по иерархическому принципу, то не следует ли и религиоведам признать, что и иерархия религий все же объективно существует? Речь идет не о привычных и, в общем-то, верных классификациях религий (революционные: иудаизм, христианство, ислам / многобожные; мировые / региональные и пр.). Гораздо важнее взять в расчет нечто другое – то, что заставляет человека избирать и защищать свою веру. Люди ведь бывают разного уровня развития и притязательности, и в том вовсе не какая-то их вина; так складываются обстоятельства. Есть, к примеру, тропические местности, где, почти по Горацию, утверждавшему, что каждое утро рождается новое солнце, человек каждое утро избирает себе новое божество, и это будет первое, что попадется ему на глаза за воротами: пустая консервная банка, петух или вчерашний помёт коровы.

Конечно, во всех религиях есть нечто такое, что их как бы уравнивает. По меткому выражению Дж. Фаулера, вера настолько фундаментальна, что никто без нее не может долго хорошо прожить; она настолько универсальна, что когда мы смотрим на ее выражение через символы, ритуалы или этические паттерны, то ее легко узнать как один и тот же феномен в христианстве, марксизме или индуизме. Однако в то же самое время она столь бесконечно вариативна, что для каждого человека оказывается уникальной [Ref. 3, p. XIII].

Похоже, что сама физическая натура человека содержит некое гнездилище для таких общих для нас всех вещей, как *альтруизм*, *эмпатия*, *совесть* и т. п. Ученые выявили особенную область в мозгу, которая руководит этими движениями души [5]. Но, похоже, та же совесть просыпается в человеке лишь под воздействием достаточной суммы культурного опыта; известны высокоразвитые культуры, о совести не

имеющие ни малейшего представления. Убеждает уже одним своим названием статья, озаглавленная «Была ли у древних греков совесть?» [8]. Ведь можно ли забыть Сократа, казненного за «введение новых богов», а точнее – за то, что он посмел говорить о некоем живущем в нем «демоне», запрещающем делать дурное? И хотя Б. Рассел сомневался, что это похоже на христианский голос совести [4, с. 109], надо признать, что если это и не совесть как таковая, то что-то типологически весьма подобное. Античный полис со своими архаичными верованиями и военно-героическими моральными ценностями, сформированными еще в гомеровскую эпоху, не отвечал духу будущего. Конфликт Сократа с афинской демократией свидетельствует о формировании независимой личности, ее критического мышления, и эта ситуация предreshает будущие конфликты, определенные балансированием между установленным нормативом поведения и свободой личной совести.

Слово же *совесть* является переводом греческого термина *συνείδησις*, сформированного из двух частей: *συν* означает «вместе», а *εἶδεναι* – знание. Таким образом, в целом мы получаем «знание вместе» [Ref. 1, p. 267]. С кем же вместе?

С Богом. Установление нового чувства ценности личности, *имеющей некое совместное с Богом знание – совесть (со-вѣсть)*, постоянно ощущающей на себе взгляд Всевидящего Ока, стало историческим подвигом единственно иудео-христианской культуры. Ведь слово *συνείδησις* было переосмыслением ветхозаветного понятия *לב / לב (сердца)*, обозначением внутренней сущности человека, центра его мироощущения; характерно также, что в гебрайском языке сознание обозначено словом *הכרה (чувства)*. Здесь центр внимания смещается с внешних, житейских обстоятельств на «внутреннего человека», который выходит на непосредственную связь уже с самим Творцом. И аналогов этой ситуации в языческих религиях с их множеством добрых и злых богов и, соответственно, с релятивной моралью,

нет. Как нет и любви к чудовищным божествам, требующим страшных жертв. И, раз нет Всевидящего Ока, нет и совести.

Позитивистско-материалистическая наука фактически теряется сегодня перед феноменом совести: «Огромное количество философов, писателей, ученых размышляли над тем, что такое совесть. На вопрос о происхождении, сущности и проявлениях совести мыслители давали самые разнообразные и даже противоположные ответы. Это слово содержит в себе так много смыслов, что некоторые исследователи считают, что его нужно совсем исключить из научного словоупотребления», – меланхолически замечает российская исследовательница Е. К. Веселова [2, с. 129]. Это свидетельствует, что в данной сфере царит такая же неопределенность, как и в обыденном сознании рядового гражданина бывшего СССР, который, скажем, никак не может определиться – воровать ему или не воровать?

Возникает естественный вопрос: можно ли исследователю оставаться в состоянии олимпийско-постмодернистской отчужденности и ставить совесть и бессовестность на одну аксиологическую ступень?

А, следовательно, иерархия религий существует, и различать их нужно не по внешнему признаку, не по тому, какая религия «старше», скажем, иудаизм или ислам. Различать религии и степень их зрелости следует по таким признакам, которые позволяют судить, насколько совершеннее, глубже, сильнее стал человек. Это должен быть развернутый научный анализ, доказывающий, почему та или иная религия в чем-то уступает, а в чем-то превосходит другие религии.

И не нужно ни апологии, ни пропаганды: важно, чтобы собеседник сделал свой собственный вывод. «Для каждого утверждения, теории, точки зрения, которые приняты (считаются истинными), существуют аргументы, которые показывают, что конкурирующая альтернатива есть по крайней мере столь же хорошей, а, возможно, и лучше» [6, с. 100].

Итак, полицентристско-плюралистическая модель, культивируемая постмодернистским сознанием, равно как и субъективно-интерпретационное

мышление, не способны стать надежной точкой опоры в постижении религиозного опыта человечества. Эпистемологические парадоксы, связанные с понятиями «объективность» и «толерантность», которые возникают в сфере религиоведения, должны заставить задуматься, в самом ли деле институт религии является в сегодняшнем постинформационном обществе периферийно-деструктивным, или же он продолжает предлагать серьезные креативные вызовы.

Литература

1. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу. К. : Світ знань, 2005. 236 с.
2. Веселова Е. К. Совесть как психологический феномен // Вестник СПбГУ. – Сер. 12: Психология. Социология. Педагогика. 2009. № 4. С. 129–137.
3. Корреспондент: Эпоха безбожников. Почему в мире стремительно падает количество верующих. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://korrespondent.net/world/1388249-korrespondent-epoha-bezbozhnikov-pochemu-v-mire-stremitelno-padaet-kolichestvo-veruyushchih>.
4. Рассел Б. История западной философии [пер. с англ.]. М. : Издательство иностранной литературы, 1959. 936 с.
5. Ученые выяснили, где прячется совесть. Электронный ресурс. Режим доступа: - Правда.Ру www.pravda.ru › Наука и техника › Экология › Человек. – 21.01. 2013.
6. Фейерабенд П. Прощай, разум [пер. с англ. А. Никифорова]. М. : АСТ : Астрель, 2010. 480 с.
7. Хардинг Дж. Религии мира. Руководство для непредвзятых. М. : Открытый мир, Ганга, 2008. 156 с.
8. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? // Античность и современность. М.: Изд-во АН СССР, 1972. С. 251–263.

References

1. Elwell W. A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids-Michigan : Baker Book House, 1984. 1204 p.
2. Salver J. L., M.D.; Rabin J., M. D. The neural substrates of religious experience // *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. [The official Journal of the American Neuropsychiatric Association; special issue: the neuropsychiatry of limbic and subcortical disorders, NY]. 1997. V. 9. № 3. P. 498–510.
3. Fowler J. W. *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco : Harper & Row, 1981. 332 p.



Міністерство освіти і науки України
Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка

НАВЧАЛЬНЕ ЕЛЕКТРОННЕ ВИДАННЯ

Семен АБРАМОВИЧ

доктор філологічних наук, професор, академік АН ВО України,
професор кафедри слов'янської філології та загального мовознавства
Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

МОНОГРАФІЯ

Підписано 22.09.2022 р. Гарнітура «Таймс».
Об'єм даних 2,1 Мб. Обл.-вид. арк. 14,2. Зам. № 990.

Кам'янець-Подільський національний університет
імені Івана Огієнка,
вул. Огієнка, 61, м. Кам'янець-Подільський, 32300.
Свідоцтво серії ДК № 3382 від 05.02.2009 р.

Виготовлено в Кам'янець-Подільському національному
університеті імені Івана Огієнка,
вул. Огієнка, 61, м. Кам'янець-Подільський, 32300.