З КРИНИЦІ ЛІТ

Ївана Дзюба

Київ

Видавничий дім
«Києво-Могилянська академія»
2006

Том II

Шевченко і світ

Естетика і культурологія

Знайомство з десятою Музою

"Бо то не просто мова, звуки..."

Тернисті дороги порозуміння

З криниці літ

у трьох томах

Іван Дзюба

ББК 83.34УКР.я44
Д43

У другому томі вибраних праць Івана Дзюби подано компаративістські дослідження творчості Тараса Шевченка, її європейський контекст; статті з питань естетики й культурології, історії українського кіно; міркування про становище і долю української мови, а отже, й долю української культури.

Майже піввіку українського літературного життя побачено очима його активного учасника, уважного і вдумливого літературного критика та дослідника.

Читач відчує складність і суперечливість художнього процесу цих непростих десятиліть, як і творчу еволюцію автора, що також є своєрідним «знаком доби» і засвідчує принциповість громадянської та естетичної позиції І. М. Дзюби за всіх історичних обставин.

Книжка розрахована на студентів, викладачів гуманітарних дисциплін та всіх, хто цікавиться явищами української літератури.

The second volume of selected works of Ivan Dziuba contains his comparative studies of Taras Shevchenko, European context of Shevchenko's creative writing and art; the articles on the issues of aesthetics and culture studies, on the history of the Ukrainian cinema; the reflections on the condition and future of Ukrainian language – and thus all these works are devoted to the destiny of Ukrainian culture.

Almost half a century of Ukrainian literary life is seen by its active participant, an attentive and thoughtful literary critic and researcher.

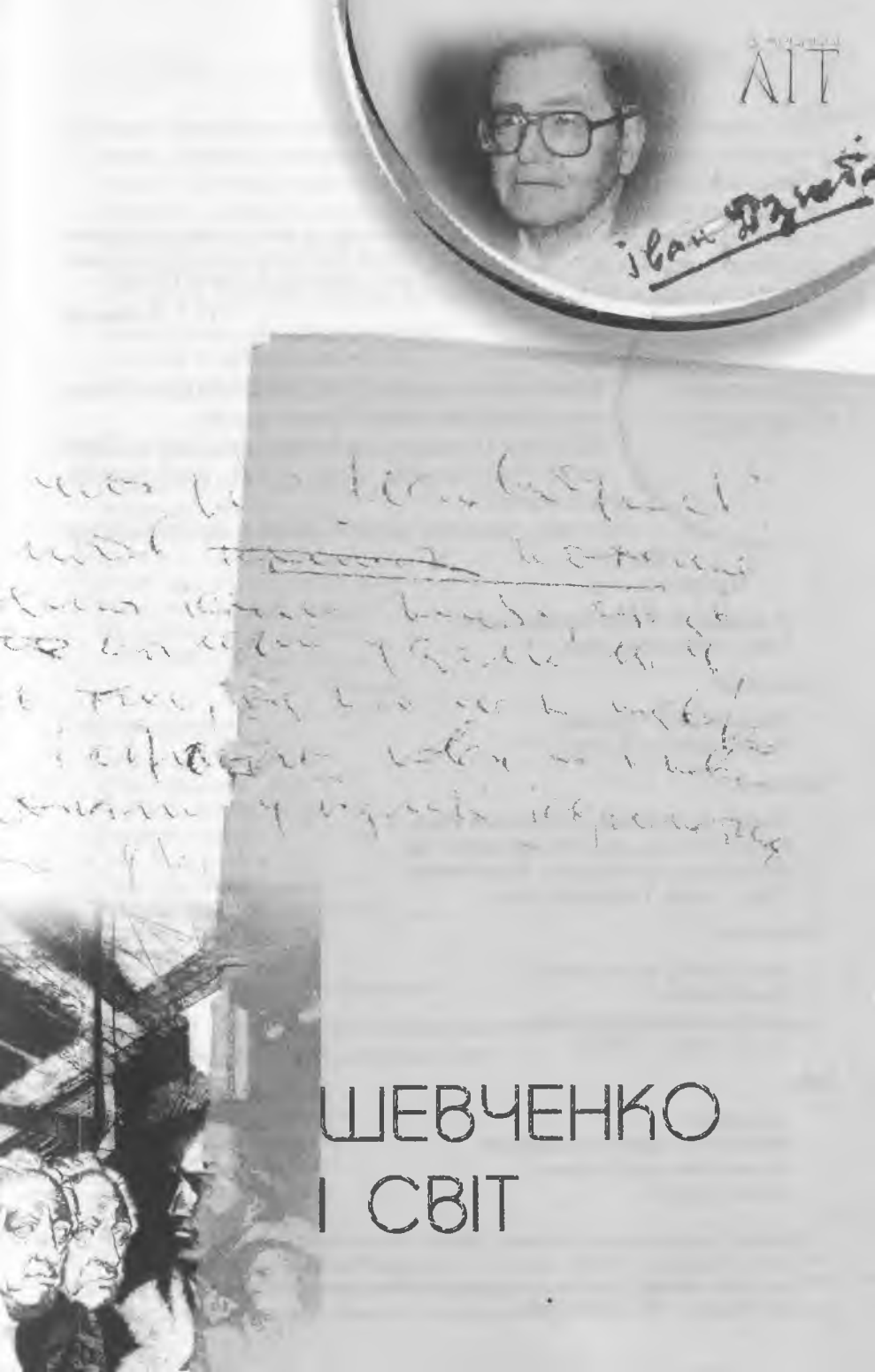
The reader will feel the complexity and contradictions of artistic process of those difficult decades as well as the creative evolution of the author. This evolution also is a characterful "sign of the era". It is an evidence of the author's fidelity to his principles in social views and aesthetic under all the historical circumstances.

The book is intended for students, teachers of humanities and all those who are interested in phenomena of Ukrainian literature.

Видання здійснено за фінансової підтримки
Фундації ім. І. Багряного (США)

ISBN 966-518-366-4 (У 3-х томах)
ISBN 966-518-376-1 (Том II)

© Дзюба І. М., 2006
© М'ясковська Н. В., Тичиніна О. С., художнє оформлення, 2006
© Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006



ШЕВЧЕНКО І СВІТ

Від автора

У цьому томі подано деякі з моїх праць різних років про Тараса Шевченка, переважно компаративістського характеру: це частина не здійсненого ще повністю задуму показати його постать, ідеї, художній світ, його ідеал людини й суспільства — в контексті духовного життя XIX століття, і не тільки (бо в такій розмові неминучим є звернення і до майбутнього). Це перший розділ книжки.

У другому розділі — під умовною назвою «Естетика і культурологія» — представлені окремі статті, передмови до книжок, доповіді на наукових конференціях тощо. Ці тексти належать до різних років і різних способів викладу, але так чи інакше стосуються загальних питань художньої творчості.

Історія України склалася так, що протягом XIX—XX століть бастіоном українськості стала українська мова. Все інше в народу відібрали. І всі зусилля русифікаторів було сконцентровано на тому, щоб відібрати й мову. Відповідно й зусилля тих, хто не хотів допустити до смерті свого народу, великою мірою зосередились на обороні мови (та культури як «метамови» народу). Не раз, і не два, і не десять доводилося й мені і писати, і говорити про цю нашу велику біду. Дещо подаю тут, — і гірко усвідомлювати, що сказане давно залишається пекуче злободенним...

Окремого пояснення потребує розділ «Тернистими дорогами порозуміння». Після арешту 1972 року я на тривалий час «випав» з українського літературного життя. Але зовсім літературних занять не міг полишити. І вийшло так, що я «відкрив» для себе великий світ сусідніх літератур, які називалися тоді «літературами народів СРСР». Усі вони так чи інакше, різними способами і з різним успіхом виборювали місце під сонцем для своїх націй і своїх культур, і це давало можливість, говорячи про них, говорити й про наші проблеми — інколи більше, ніж «напряму».

Нині, звільнившись від примусової «дружби народів, дружби літератур», ми, на жаль, утратили й цінне — і контакти, і інтерес, і знання про наших історичних сусідів, історичних друзів, з якими разом наші народи протистояли імперії. Мені хотілося нагадати про це (див. також аналогічний розділ у т. I). Сподіваюся, що, попри зрозумілу застарілість деяких формул, неупереджений читач побачить проблеми, що не втратили актуальності, відчує те, що сьогодні болить ще більше: наші нездійснені надії, тривання наших втрат...

14 липня 2006 р.

«Більше за всіх інших споріднена поезія Шевченка з творчістю великого угорського поета Петефі.»

(О. І. Білецький)

Шевченко і Петефі*

Мало кому із найбільших геніїв судилося стати символом своєї нації і своєї країни.

Шандор Петефі — це Угорщина. Тарас Шевченко — це Україна. Різні країни, різні народи, різні поети.

Але чому, читаючи одного, щоразу згадуватимемо другого?

Читаємо:

Я мадьяр. В п'яти частинах світу
Іншої Угорщини нема...** —

І згадуємо:

Нема на світі України,
Немає другого Дніпра... ***

Читаємо:

Народе бідний мій, осиротілий краю,
У чім твій гріх, що стільки всяких бід
Життя твоє плюндрують безнастанно —
І Бог, і чорт, і навісний сусід...

І згадуємо:

Світе тихий, краю милий,
Моя Україно!
За що тебе сплюндровано,
За що, мамо, гинеш?

Або:

...Вкраїно!
Мій любий краю неповинний!
За що тебе господь кара,
Карає тяжко?..

* Вперше надруковано у виданні: Sbornik Ševčenkovský. — Bratislava, 1965.

** Поезії Шандора Петефі подано в перекладі Леоніда Первомайського.

*** Тут і далі твори Шевченка цитуються за виданням: *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів. — К., 1963—1964.

Слухаємо натхненну молитву одного пушті — широким степам Угорщини, колисці угорської свободи: «Степ... Образ волі втілився в тобі!» — і з нею чуємо болючі й горді слова про «вольнії степи» України, колиску козацької вольності, слова того, для кого степ був символом України і символом боротьби за волю, одним із найяскравіших образів усієї його поезії — рідний степ широкий та Дніпро ревучий, Дніпро розкутий, як в угорця Тисса, що:

Наче в'язень, що кайдани скинув...
...І ревла й трощила всі загати,
Наче світ хотіла подолати!

(Шевченко)

Слухаємо гіркий сарказм одного:

Навчитись того куховарства,
Вітчизно, тобі вже пора:
Один бік твоєї печені
Сирий, а другий підгора.
В той час, як на одному боці
Гуляють, пиячать, жеруть —
На другому боці, вітчизно,
Сини твої з голоду мруть.

(Петефі)

І чуємо другого:

...Аж страх погано
У тім хорошому селі:
Чорніше чорної землі
Блукають люди...
.....
І не в однім отім селі,
А скрізь на славній Україні
Людей у ярма запрягли
Пани лукаві...

(Шевченко)

Грізно віщує Петефі загибель ворогам свого народу, бачить, як впаде тюрма і вищезнуть тюремщики:

Як древній Ієрусалим,
Впадеш і ти так, Австріє!
І як колись єрусалимці,
Блукати підуть по землі
Твої владики, Австріє!
.....
На купу вашого падла
Лише гайвороння накинеться
І стануть вам за могилу утроби воронячі,
І буде вашим саваном прокляття народне!

І ми згадуємо численні Шевченкові пророцтва народної помсти царям — «розпинателям» і царевим запроданцям, пророцтва руїни несокрушимої тюрми та безславного кінця її прислуги:

Минуло все, та все пропало,
Остались шашелі: гризуть,
Ж[е]руть і тлять старого [дуба]...
А од коріння тихо, любо
Зелен[і парості] ростуть.
І виростуть; і без сокири
Аж зареве та загуде,
Козак безверхий упаде,
Розтрощить трон, порве порфиру,
Роздавить вашого кумира,
Людськії шашелі. Няньки,
Дядьки отечества чужого!
Не стане ідола святого,
І вас не стане, — будяки
Та кропива — а більш нічого
Не виросте над вашим трупом...

І раз, і другий, і третій, і щоразу слова Петефі викликатимуть у нашій пам'яті Шевченкові — і навпаки.

А їхня доля, їхнє життя, їхня місія? Один благав долю:

Доле, де ти! Доле, де ти?
Нема ніякої!
Коли доброї жаль, боже,
То дай злої, злої!
Не дай спати ходячому,
Серцем замирати
І гнилою колодою
По світу валятись.
А дай жити, серцем жити
І людей любити.
А коли ні... то проклинать
І світ запалити!
Страшно впасти у кайдани,
Умирать в неволі,
А ще гірше — спати, спати
І спати на волі —
І заснути навік-віки,
І сліду не кинуть
Ніякого, однаково
Чи жив, чи загинув!..

(Шевченко)

І другий молив про те саме:

Єдина мисль мене страшить:
Життя на ліжкові скінчить!

Зів'янути, мов квітка та, що їй
Коріння підтина хробак німий;
Покірно згаснути, мов каганець,
Що тьмою свій вивершує кінець...
Господь, не дай мені таку
Смерть легкодуху та легку!
Нехай мене, мов дуб, стина грімниця,
Хай корінь ломить урагану криця,
Хай скелею мене з гори скидає
На землю, небо й доли потрясає!

(Петефі)

Одного почула «добра доля»: він помер у бою за вітчизну — про таку смерть він мріяв як про найбільше щастя:

За благо й волю людства вмерти
Яка щаслива й світла смерть!

(Петефі)

Другого почула зла доля і відміряла йому довгі роки тяжких поневірянь у царській каторзі. Однак тим більший дух виявив він, ставши на прю з лихим велетнем — злою долею.

Про обох ще за життя ходили легенди як про народних месників і народних вождів. Обидва по смерті, як хотіли, на віки вічні «...притчею стали»:

Розпинателям народним,
Грядущим тиранам.

(Шевченко)

Уявивши все це, спитаємо: чи це тільки випадкова подібність, чи більше — природна сумірність геніїв; чи це ще незмірно більше — кровність духу і долі, за якою стоїть щось велике і невідпорне — і що саме? Ось про це спробуймо поговорити.

* * *

Шевченка багато з ким порівнювали. Однак здебільшого ці зіставлення залишалися нерозгорненими, побіжними. До того ж найчастіше порівнювали за формальною ознакою «народності» (Бернс, Кольцов), за значенням родоначальника нової національної літератури (Пушкін), за усвідомленням громадянської місії поета (Некрасов) та ін. Ці зіставлення, безперечно, мають свій сенс і вагу. Однак найближче споріднений Шевченко з постами тих пригнічених націй, доля яких була подібна до долі України і які піднімалися на боротьбу, з поетами, які ставали

провідниками національного відродження і соціального перетворення.

Цю домінанту, власне, одну з її сторін, першим узяв як підставу до порівняння А. Луначарський у своїй знаменитій статті про Шевченка («Великий народний поет»). Характеризуючи Шевченкову ідеологію як «революційно-демократичний націоналізм» (визначення це в літературознавстві не прижилося, із зрозумілих причин; можна сказати, що воно й не охоплює всієї змістовності та всієї багатосторонності соціальних і національних аспектів світогляду Шевченка; але сьогодні ми можемо визнати за ним певну рацію, оскільки мався на увазі демократичний зміст боротьби пригноблених націй), Луначарський знаходить тут глибоку спорідненість з широким колом європейських поетів нової доби: «В націоналізмі Шевченка є, певна річ, ворожість, але тільки до гнобителів. Його націоналізм, як ціла його ніжна душа, найбільше передусім повний любові. Не можна одначе заперечувати, що Шевченко не тільки поет національний, але й поет-націоналіст. Питання про долю української національності займає перше місце в його поезії. Це зрозуміло вже з політичних причин, які споріднюють націоналізм Шевченка з націоналізмом Міцкевича, Фосколо, деяких ірландців, з націоналізмом великої народної поезії сербів...»

І в усій цій патріотичній поезії найвище, за Луначарським, стоїть Шевченко: «Тараса Шевченка я ставив поруч з іншими поетами-націоналістами, але жоден з них, навіть великий з великих — Міцкевич, не виявляв своєї любові до вітчизни в такій зворушливій формі, з такою, майже шаленою силою» [1].

Дивно, що серед великих патріотичних поетів Луначарський не назвав Петефі, в якого, як і в Шевченка, патріотизм помножений на національний демократизм та революційність — певно, цю широку спільність і мав на увазі О. Білецький, зазначаючи, що найбільше Шевченко споріднений з Петефі. А втім, спорідненість із Петефі не применшує спорідненості з іншими, з тими, кого назвав Луначарський і кого він не назвав. Що ширшим буде обсяг обґрунтованих зіставлень, то певніше вимальовуватиметься перед нами грандіозна постать Кобзаря.

На тлі й у порівнянні з ідейно-творчими мотивами таких світових поетів глибше можна усвідомити зміст, в усій його своєрідності, і значення поезії Шевченка, Лесі Українки, І. Франка, їхній величезний — і досі ще належно не оцінений — самобутній внесок

[1] *Луначарський А. В.* Про літературу: Збірник статей. — К., 1960. — С. 617.

у демократичну національно-визвольну ідеологію, як і внесок у всю духовність людства.

Таке включення наших духовних велетнів у панораму світового духовного життя у всій його динаміці — назріле завдання. Сьогодні воно опиняється в центрі інтересів нашого літературознавства.

* * *

Хтозна, чи можна знайти двох інших так споріднених поетів, як Тарас Шевченко і Шандор Петефі. Вони близькі один до другого і багатьма моментами особистої долі та вдачі, і характером своєї поезії, і своєю політично-національною діяльністю, і значенням для своїх народів та місцем у їхній історії, — а ця широка спорідненість і аналогічність визначалися перш за все схожими моментами в історичній долі Угорщини та України і подібністю національно-визвольних проблем у ту добу, якої обидва поети були сучасниками.

Головний і вирішальний момент цієї схожості полягав у тому, що як в Угорщині, так і в Україні проблеми соціального визволення органічно переплелися з проблемами національного визволення і зрослися в одне велике історичне завдання, в те, що Ф. Енгельс назвав «неминучою боротьбою кожного народу за своє національне буття» [1]. Тому і в поезії Шевченка та Петефі, як мало в кого з найбільших поетів, так нерозривно зрослися мотиви національних і соціальних змагань; тому «воля» — головна ідея їхньої творчості — означає заразом і соціальну, і національну волю, і народне порядкування. Тогочасних України та Угорщини цілком стосується Марксова характеристика боротьби ірландського народу за незалежність від Англії: «...в Ірландії земельне питання становить досі виключну форму соціального питання, оскільки воно являє собою питання існування, питання життя або смерті для величезної більшості ірландського народу і в той же час невіддільне від національного питання...» [2]; так само й ставлення цісарської Австрії та царської Росії відповідно до Угорщини й України цілком характеризують такі Марксові слова про ставлення Англії до Ірландії: «Ірландія — це цитадель англійської земельної аристократії. Експлуатація цієї країни є не тільки головним джерелом її матеріальних багатств. Вона становить її величезну моральну силу. Англійська аристократія фактично втілює панування Англії над Ірландією. Тому

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Вибрані листи. — К., 1949. — С. 325.
[2] Там само. — С. 228.

Ірландія є найважливішим засобом, за допомогою якого англійська аристократія зберігає своє панування в самій Англії»[1]. І подібно до того, як Ірландія була найуразливішим місцем тогочасної Англії («...знищення англійської земельної аристократії, – пише там само Маркс, – в Ірландії – безмірно легша операція, ніж у самій Англії, не кажучи вже про більш пристрасну та більш революційну вдачу ірландців порівняно з англійцями»), так Угорщина була найуразливішим місцем для Австрійської імперії, а Україна – для Російської; тим ширшого історичного значення набирала революціонізуюча роль Петефі й Шевченка в житті своїх народів.

Політично-національне становище Угорщини в 40-ві роки XIX ст, було, певно, не менш тяжке й складне, ніж України; угорський народ, як і український, стогнав від подвійного гніту – соціального і національного, з угорського селянина дерли шкуру німецькі й «свої» барони. Дорого заплатила Угорщина за втрату національної незалежності, коли, шукаючи рятунку від турецької навали, віддалася під руку австро-німецької корони. Тепер вона була колонією Габсбургів, тепер її історію обпльовували і фальсифікували, її героїв оголошували «зрадниками», а зрадників – «героями», її синів посилали вмирати ландскнехтами за інтереси її ворогів; її культурі не давали розвиватися, а мову її трактували негідною, прищеплюючи всюди Німеччину.

А що діялося в той час в Україні? Те саме, тільки в ще більших масштабах: «...на Україні царизм ліквідував місцеве самоврядування, люто придушував національно-визвольний рух, викорінюючи прагнення до створення Української державності, проводив насильницьку політику русифікації, перешкоджав розвиткові української мови та літератури»[2].

Схожість не випадкова: адже імперії Романових і Габсбургів були двома найбільшими тюрмами народів. Як Україна для першої, так Угорщина для другої були зручним і вигідним колоніальним придатком, невичерпним джерелом економічного визиску. У XIX ст. цей визиск особливо інтенсифікувався.

«З початку XIX ст. – пише про ці часи Антал Гідаш, – поміщицькі господарства дедалі швидше переходили до товарного виробництва, з Угорщини стали вивозити дедалі більше хліба, м'яса, вовни та іншої сировини. Габсбурзький дім пильно стежив за тим, щоб Угорщина не виходила з колоніального становища. Сировина, вивезена з країни, перероблялася в Австрії, а готові

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Вибрані листи. – С. 227.
[2] Тези ЦК КПРС до 300-річчя возз'єднання України з Росією. – К., 1954. – С. 12.

ЛІТ

вироби продавалися в Угорщині за шаленими цінами. Угорські феодали скаржилися на те, що австрійська митна система перешкоджала їм збувати товари деінде поза Австрією, з другого ж боку, вони гарячково чіплялися за неї, бо тільки вона і була здатна забезпечити існування феодального ладу в Угорщині.

А заради того угорська аристократія ладна була жертвувати навіть незалежністю батьківщини. Сутність згоди між Австрією та правителями Угорщини зводилась до того, що Австрія могла грабувати країну на власний розсуд, а за це вона повинна була забезпечувати угорським феодалам повну сваволю щодо кріпосного селянства».

Усі історико-економічні дослідження про тогочасну Україну засвідчують аналогічне: той самий економічно-господарський визиск, те саме національне запроданство більшої частини верхівки заради егоїстичних станових інтересів, станова солідарність, попри легку фронду, «потомків гетьмана дурного» з царськими «розпинателями»; хіба що в Україні царська адміністрація поводилася свавільніше, рішучіше роздавала землі чужоземним колоністам, усякі рештки колишньої незалежної державності було викорінено, національний і соціальний гніт був ще лютіший.

Зрозуміло, що схоже становище породжувало і подібні проблеми соціально-національного визволення, а звідси й разюча ідейна спорідненість двох найбільших апостолів цього визволення — Тараса Шевченка і Шандора Петефі, хоч останньому і не властива універсальність першого, хоч є і значні відміни, про які ми скажемо нижче.

«Треба звільнитися з-під німецького ярма, — зазначає той самий Антал Гідаш, — така була притаєна мрія, що назрівала в різних шарах суспільства, але її висловлювали тільки пошепки. Треба звільнитися від пазурів власних феодалів — це була друга причаєна мрія, яку лише інколи виказували словами представники сучасних Петефі прогресивних кіл».

Ці заповітні, але потаємні мрії Петефі перший висловив вголос, і то могутнім голосом, подібно до того, як Шевченко перший великим і всечутним словом сказав про Україну «без холопа і без пана», про те, що «в своїй хаті своя й правда, і сила, і воля». Отож обидва однаково вразили своїх сучасників, одних налякали, других роззлостили, третім зняли полуду з очей і повели їх за собою, зробивши можливим неможливе і ставши творцями нового революційного національного духу.

Головні мотиви у світові поетичних ідей Шевченка і Петефі споріднені. Це: цілковита посвята себе служінню своєму рідному

народові – його бідному трудовому людові; відтак, з одного боку, картання соціальної несправедливості, а з іншого – пристрасне слово про героїчну національну історію, звитяжний дух народу, з метою розбудити приспану національну свідомість; глибокий дійовий і реальний, словами Франка, патріотизм, в якому любов до своєї окраденої та упослідженої батьківщини стає будівничою силою, рушієм перетворення світу; твереза і жорстока національна самокритика, що необхідно випливає з такого патріотизму. Самокритика ця надзвичайно широка і патетична, вона передбачає, з одного боку, викриття власної станової верхівки, власних експлуататорів, з іншого, тяжкі емоції і картини, викликані браком активного протесту, звідси – пов'язання національного визволення й розвитку з соціальним переустроєм, ототожнення вітчизни та її долі з трудовим людом та його долею, покладання всіх національно-політичних надій на народні маси; братерські почуття до всіх інших народів, крім колонізаторських елементів у них; чесний інтернаціоналізм, який знає свій обов'язок перед вселюдською сім'єю народів, але має мужність і цій сім'ї народів нагадати про її вселюдський обов'язок перед своєю покривдженою нацією, без утвердження якої світ буде неповний і несправедливий, а отже, і не має виправдання перед совістю і розумом. Оці ні на мить не вгаваючі пекельні муки душі за кривди своєї вітчизни, оце болісне переживання історичної несправедливості та багатоманітної тупої погідливості з нею, оцей титанізм «ставання на прю» бодай із цілим світом, з самим Богом за свій рідний народ, – саме це і створює не лише співзвучність головних ідейно-поетичних мотивів, а й сокровенну внутрішню, психологічну, інтимну спорідненість великих синів пригноблених націй, як-от Шевченко, Петефі, Міцкевич, Христо Ботев, Хосе Марті, незримо гуртуючи їх ніби в якийсь таємний сінкліт посвячених; також і з поетами національних відроджень, як-от німецького «Sturm und Drang» та італійського рісорджіменто, або з поетами сучасної відродженої національно-свідомої Африки.

Про Шевченка не раз говорили, що він один урятував цілу націю (слова Остапа Вишні; подібне ж знайдемо в О. Білецького та багатьох інших). З Петефі також пов'язують «поворот» в угорській історії. Можна було б пригадати слова німецького письменника Йогана Готфріда Зейме: «Нація, врятувати яку може і повинна одна якась людина, заслуговує кари батогом». Ця саркастична думка, певно, є слушною, але й щодо тієї першої ми знаємо, що мається на увазі, і не забуваємо, що Шевченка породила, висунула для своєї справи сама українська нація, отже,

ним вона себе сама, а не кимось чи чимось стороннім, рятувала, власними силами, а не наполеонами чи збігом історичних обставин. І, звісно ж, в Україні до Шевченка і в Угорщині до Петефі була жива політично-національна думка, зберігалася і виборювалася історично-національна традиція, жеврів, а часами і спалахував яскраво і грізно дух спротиву в народові, відроджувалася нова національна література, а в ній — патріотичні мотиви, — це все створило і Шевченка, і Петефі, — але саме вони сконденсували в собі ці розрізнені елементи історичного буття народу, вияви його живої душі, востократ намножили їхню потугу і прометеївським вогнем написали вогненні скрижалі своїм народам, творячи справді біблійні дива. Те, що Шевченко писав про Шафарика, ще більшою мірою стосується його самого:

І — о диво! Трупи встали
І очі розкрили...

Це було диво самопізнання, диво відкриття для себе своєї вітчизни, свого народу, своєї землі, своєї душі, диво одного слова: «Україна», «Угорщина» (як у інших народів «Італія», «Індія», «Африка»...).

Дозволю собі один анахронізм, одну довільну асоціацію, яка, мені видається, допоможе зрозуміти те враження, яке справляли такі слова.

У романі південноафриканського письменника Джека Коупа «Прекрасний дім» дуже характерно відтворено момент, коли зулус уперше почув від свого свідомішого політичного співвітчизника слово «Африка» не в узвичаєному колонізаторами географічно-територіальному значенні, а в сенсі самодостатньої політичної та національної величини, в істинному значенні, що відновлює справжнє горде і високе звучання слова і наповнює його простою та великою поривавчою ідеєю.

«Мьонго висловив просту думку, таку просту, що, здавалося, не знати цього було неможливо, і все ж, коли Коломб почув про це вперше, йому примарилося, ніби грім ударив серед ясного неба. "Африка для африканців". Ці слова змушували серце калатати так сильно, що воно ладне було вирватися з грудей... Йому в душу запало слово Африка, слово, яке стало новим, коли Мьонго вклав у нього велику ідею.»

Цей епізод відтворює той надзвичайно характерний політично-психологічний момент, момент прозріння і струсу, через який проходили всі пробуджувані нації, всі пробуджувані трудівники, «зулуси» всіх часів і континентів. І хоч які далекі й відмінні

від описаної Коупом Південної Африки початку XX ст. — Угорщина й Україна 40-х років XIX ст., але ідеї Петефі про Угорщину для угорців, для угорського трудового люду, ідея Шевченка про Україну «без холопа і без пана» справили таке саме приголомшливе враження, і це зафіксовано у спогадах сучасників.

Ось що свідчив М. Костомаров про враження від політичних віршів Шевченка 40-х років.

«Тарас Григорович прочитав мені свої недруковані вірші. Страх огорнув мене... Я побачив, що Шевченкова муза роздирала заслону народного життя. І страшно, й солодко, й боляче, й привабливо було туди заглянути!!! Поезія завжди йде попереду, завжди відважується на сміливе діло, її слідами йдуть історія, наука та практична праця... Тарасова муза прорвала якусь підземну гать, уже кілька віків замкнену багатьма замками, припечатану багатьма печатями, засипану землею, навмисне заораною і засіяною, щоб сховати для потомства навіть пам'ять про це місце, де є підземна порожнеча. Тарасова муза ввійшла в цю порожнечу із своїм незгаслим світильником і відкрила за собою дорогу і сонячному промінню, і світлому повітрю, і людській цікавості. Легко було входити в це підземелля, коли повітря туди дістанеться; але яка людська сила може встояти проти вікових випарів, що вбивають в одну мить усі сили життя, що гасять усякий земний вогонь!.. Однак поезія не злякається ніякого згубного випару, якщо вона справжня поезія, і не погасить її світильника ніяка історична або моральна вуглекислота, цей бо світильник горить нетлінним вогнем — вогнем Прометея...»

Цей нетлінний вогонь Прометея приніс Шевченко в Україну у своєму посланні «І мертвим, і живим...», у «Кавказі», «Сні», «Розритій могилі», «Чигирині», «Великому льоху», «Заповіті»:

...вставайте,
Кайдани порвіте
І вражою злою кров'ю
Волю окропіте...

А ось як писав угорський письменник Мор Йокаї про день, коли Петефі прочитав перед народом свою «Національну пісню»: «15 березня (1848 р. — *І. Дз.*)... Я живий свідок того дня і повинен сказати, що година, коли на ринку, посеред радісної юрби молоді, Петефі прочитав свій полум'яний вірш, що ця година була поворотним пунктом угорської історії. З цього дня починає своє літочислення відроджений угорський народ. Цей день угорський народ називає "днем Петефі"...»

Це той день, коли пролунали слова:
Встань, мадьяр, на клич вітчизни!
Встань, часи настали грізні!
Вирішиться в смертнім полі –
Жить нам вільно, чи в неволі?
Клянемося перед богом
І людьми,
Що рабами більш не будем
Жити ми!
Досить нам уже терпіти!
Вільних прадідів ми діти...
.....
Знов засяє, як в заграві,
Рід наш давній в давній славі.
Змиєм кров'ю, як герої,
З себе знак ганьби старої!
.....
В сяйві волі, повні сили,
Прийдуть на оці могили
Наші внуки, вільні діти,
Нас з любов'ю пом'янути.

Співзвучність цієї поезії з Шевченковою очевидна, навіть поетична символіка й політично-історична аргументація, пафос – однакові.

Важливим складником історичного подвигу як Шевченка, так і Петефі була оборона вітчизняної історії, народного патріотизму, національного почуття і свідомості від фальсифікації й розтління з боку примусової офіційної ідеології обох – відповідно – імперій. Ці імперії, Російська та Австрійська, зворушливо порозумілися на грабежі сусідніх народів у добу Віденського конгресу, що санкціонував і усвятив їхній колоніальний розбій під звичайним у таких випадках ім'ям визвольної місії та рятування цивілізації. (Пор. фінал історичної монографії С. Соловйова «Император Александр I»: «...Европа была спасена неутомимою деятельностью Александра, Агамемнона среди царей, пастыря народов: названия эти сохранятся за ним в истории...».)

До слова, Віденський конгрес накладав тяжку руку не тільки на революційну Європу, на національні рухи в ній, не тільки на Угорщину, а й на самовизначення слов'янських народів, проти яких також був спрямований; не випадково кирило-мефодіївські братчики в планах нової України враховували, що їм доведеться стояти проти об'єднаних сил Священного Союзу.

Австрійська так звана прагматична санкція 1813 р. встановлювала «неподільність» земель австрійської корони, аналогічно до

безсмертної формули російських царів про «единую и неделимую» Російську імперію. Угорець повинен був вважати себе не угорським громадянином, а загальноімперським, і відчувати себе не патріотом Угорщини, а патріотом своєї імперії, що поглинала його країну. Всякий проблиск думки про угорську окремішність гасився і переслідувався. (Ми вже говорили про політику російського царизму щодо України. Тут наведу характерний документ, який прямо стосується Шевченка, – представлений цареві шефом жандармів графом Орловим план боротьби з українством після викриття Кирило-Мефодіївського братства: «Міністрові освіти... наказати, щоб вихователі і письменники провадили свою діяльність у дусі і згідно з цілями уряду... ученим, щоб якомога обережніше висловлювали свої думки там, де справа йде про народність або мову України й інших підвладних Росії земель, не даючи переваги любові до рідного краю над любов'ю до батьківщини-імперії, відкидаючи все, що може тій любові шкодити, особливо про вигадані теперішні злигодні та про давнє нібито надзвичайно щасливе становище підвладних народів; щоб усі висновки учених і письменників ішли в напрямку піднесення не України, Польщі та інших окремих країв, а Російської імперії в цілості народів, що її складають» і щоб відводити людей від «думок про можливість самостійності та про давню свободу підвладних Росії народів».)

Австрійська імперія все робила для того, щоб не тільки угорці забули своє ім'я, а щоб і в усьому світі забули про Угорщину, щоб вона назавжди зникла з карти і політичного життя як самостійна сила. І це значною мірою вдалося. Марно угорські національні діячі апелювали до громадської думки інших країн, до абстрактної «совісті» Європи, – бо і ця думка і ця совість легко мирилася, як і сьогодні мириться, з будь-якою несправедливістю, якщо за нею стоїть сила. А європейські уряди, заклопотані, як завжди, дипломатичними інтригами та грою в «рівновагу сил», менш за все схильні були перейматися інтересами угорського народу; зрештою, великі хижаки завжди порозуміються за рахунок своїх жертв. І коли під час угорської революції, шукаючи підтримки, Кошут послав свого представника до англійського уряду, Пальмерстон відмовився його прийняти і направив до... австрійського посланника, до представника імперії, проти якої саме і повстала Угорщина, – бо, мовляв, британський уряд не знає Угорщини, а знає Австрію, якої Угорщина є складовою частиною.

Тільки революційні сили в Європі, виступ яких у Франції та Італії і послужив сигналом до угорського повстання, привітали нову Угорщину, однак великої допомоги подати не могли, бо самі вже були розбиті.

Криваве придушення угорської революції було здійснене головно силами «жандарму Європи» — царської Росії; країну Петефі плюндрував той самий ворог, що і країну Шевченка, і подібно до того, як де Бальмен на Кавказі, так і пізніше в Угорщині не один загнаний до царського воїнства українець пролив свою кров «не за Україну, а за її ката»; і так само як розбій на Кавказі царизм вів ім'ям Бога і справедливості, так і, йдучи на Угорщину, Микола І погрожував народам: «С нами Бог! Разумейте и покоряйтесь, языцы, яко с нами Бог!».

Однак угорська трагедія лежить і на совісті європейських урядів, з них одні боягузством та егоїзмом, інші мовчазним потуранням сприяли російській інтервенції. У відозві, з якою угорці звернулися 1849 року до всіх народів світу, гірко і трагічно звучать слова, адресовані тим, хто тільки для себе егоїстично стосував принципи рівності, свободи і справедливості в міжнародному житті, хто ці принципи тлумачів по фарисейському: «Французька республіко, ти забула про ті принципи, які ти проголосила при своєму народженні... Ти, горда Англіє... ти не лише не захищаєш справи свободи і людяності, але й сама сприяєш рабству...»

Годі й казати, що ці слова нічиєї совісті не розбудили і залишилися криком волаючого в пустелі.

Для повсталих угорців це був суворий урок, однак найпрозірливіші з них, як Петефі, вже й раніше розуміли, що порятунок народу — в ньому самому, що лише власними силами може він вирватися з неволі.

Тому Петефі всією своєю поезією прагнув розбудити в угорському народові відчуття власної сили й гідності, поривчі спогади про героїчні сторінки своєї історії і віру в можливість нових історичних часів, у своє велике історичне майбуття; і тут ми знову бачимо разючу подібність до Тараса Шевченка, який розкривав своєму народові очі на те,

...що ми?..
Чиї сини? яких батьків?
Ким? за що закуті?..

Особливо показові з цього погляду поезії Петефі днів революції 1848—1849 рр. та тоді ж написана ним «Прокламація Товариства Рівності» — немеркнучі зразки патріотичної пропаганди, революційного національно-визвольного слова, такі рідні духом

Шевченковим творам періоду «Трьох літ», всьому Шевченковому прагненню виповісти своєму народові правду про його історію, про його лихо, сказати те, що і сам народ боявся собі сказати:

Розказали кобзарі нам
Про войни і чвари,
Про тяжкеє лихоліття...
Про лютії кари,
Що ляхи нам завдавали —
Про все розказали.
Що ж діялося по шведчині!
То й вони злякались!
Оніміли з переляку,
Сліпі небораки.
Отак її воєводи,
Петрові собаки,
Рвали, гризли...

(«Іржавець», 1847)

Той самий біль історичної кривди і в Петефі, те саме страшне запитання: чи світ бодай знатиме про те, як мучили його народ, — чи світові до цього немає діла, і його підсліпувата совість забуде про ці страхіття, й майбутнє людство не йнятиме віри:

Жахливий час, страхітний час!
Лютує смерть навколо нас.
Завіщо бог
На нас послав
Цю січ несамовиту?
Ми раді кров свою віддать,
Але ж супроти нас блищать
Шаблі півсвіту!
.....
Чи всіх очікує загин,
Чи з нас лишиться хоч один,
Щоб в світ піти
Й розповісти
Про ці часи жахливі?
А якщо б хто із нас вцілів,
Чи він слова б знайти зумів
Безболісно правдиві?
А якщо знайде й розповість,
Подасть про нас в майбутнє вість,
Чи людський рід
У стільки бід
Повірити зуміє?
Чи повість крові та вогню
Не прийме він, як маячню,
Що безум в ній шаліє?..

Але це вже останній акорд поезії Петефі, часів придушення повстання, а в часи написання знаменитої «Прокламації Товариства Рівності» ситуація в Угорщині була іншою, народ щойно піднявся на боротьбу, і пафос цієї боротьби, радість справедливої боротьби якщо не заступає трагізм, то дає йому розрядження; надія й воля до визволення пересилюють важкі передчуття: «Скорб і боротьба кричать нашими вустами, наші слова – як виття вітру, вривається в сполох.

Пожежа, пожежа!... Не село, не місто, ціла країна горить. Ми розбудимо всю націю! Піднімайтеся, хлопці! Якщо не встанете зараз, лежатимете до кінця світу...» (Між іншим, порівняймо думку Потебні про те, що українці проґавили свою справу, змарнували найкращий час для закладання міцного національного фундаменту з кінцем XVIII і початком XIX ст., – про це говорить у своїх «Воспоминаниях» Д. Овсянико-Куликовський; порівняймо також у «Чотирьох шаблях» Ю. Яновського: «Є один момент, коли птах щастя сідає на землю, – тоді його й треба ловити. Прогаєш хвилину – будеш чекати сотні років і носити на своїй шиї прокляття мільйонів». Тепер або ніколи – це вічний пароль боротьби.) «Сімсот років жив вільно на своїй вільній батьківщині угорський народ. То щастя, то горе випадало на його долю, то радів він, то страждав, але завжди був вільним.

Та ось народ звернувся до герцога Лотаринзького, щоб той прийняв угорську корону і став королем Угорщини. Звідси і пішли всі наші лиха, і тривали вони триста літ, аж до нинішньої весни.

Угорський народ так сказав римському імператорові: "Ми досі вибирали собі короля до вподоби, але це нам набридло, бо кожного разу при виборі нового короля починались такі люті усобиці, що вони тільки послаблювали нашу вітчизну. Ми передаємо тобі, римський імператоре, тобі і твоєму потомству, угорську корону, але з однією умовою – ти не тільки пальцем не зачепиш наших законів, прав і вольностей, але будеш їх захищати, як святиню".

На це римський імператор відповів: "Корону я приймаю і стану охоронцем і захисником законів, прав і вольностей угорської нації".

Так обіцяв римський імператор, і не лише обіцяв, але й скріпив свої слова клятвою, і слідом за ним усі його нащадки при коронації повторювали цю клятву, та тільки камарилья, що оточувала цих монархів, завжди вводила народ в оману.

Камарильї не вистачало хоробрості, щоб сказати одверто: "Угорський народе, кінець твоїй свободі, ти раб, раб Австрії". Замість цього

вона шляхом хитрувань, низьких і підлих підступів та інших сатанинських викрутів за 300 років переінакшила всі наші закони, відняла всі древні вольності і права.

Немає в Бога іншого народу, який був би так зв'язаний по руках і ногах, як ми за останній час. Тому, хто хотів померти кривавою смертю, досить було вимовити лише одне слово: "Свобода"! Так загинули на пласі кращі сини вітчизни: Зріні, Фрагепан, Надашді, Мартинович і безліч інших.

Римські імператори обіцяли, клялися, що вони будуть нашими друзями, батьками, а ким стали вони?

Гроші клали до своєї кишені, а юнаків наших гнали до австрійської солдатчини. Наші власні сини і брати з оголеними шаблями стерегли наші тюрми, і цим тюремним наглядачам німецький уряд Австрії платив нашими ж грошима. Хто має настільки тверду душу, щоб не здригнутися від такої пекельної мерзоти?

Але зійшов 1848 рік, він зійшов роз'яреною новою зорею народного гніву.

...Якщо ви хочете знову гнути спини, платити чинш і перетворитися в під'яремне бидло, гостинно приймайте Єлашича та його дружини; але якщо ви присяглися, як це гідно вільної нації, ніколи більше не плазувати, ніколи не завдавати собі на плечі тяжкого і ганебного тягару, тоді – вперед, громадяни! І хай буде герць не на життя, а на смерть!

...Вставайте ж, угорці! Вперед, до зброї! Хай встане кожен, в кому збереглася хоча б краплина тої крові, якою тисячоліття тому наші предки завоювали для нас нашу прекрасну батьківщину!

У нас немає в світі народа-брата, в якого ми могли б просити допомоги, який би нам поміг; ми самотні, як дерево в пустелі; тільки на Господа та на самих себе можемо покладатися; але цього вистачить для того, щоб врятувати навіки життя і честь угорської нації».

Як тут не згадати впертої боротьби українського козацтва за свої «древні права і вольності», як не згадати долі козацьких героїв, як не згадати слів герценівського «Колокола», сказаних про Україну, про її історичну трагедію: «Добровільно приєднавшись до Великоросії, Малоросія виговорила собі значні права. Цар Олексій заприсягся їх зберегти. Петро І, під приводом зради Мазепи, лишив тільки тінь від цих привілеїв. Єлизавета і Катерина запровадили там кріпацтво... Нещасна країна протестувала, але чи ж могла вона встояти перед цією невблаганною лавиною, що котилася з півночі до Чорного моря і вкривала

все, що носило російське ім'я, однаковим льодовим саваном рабства?»[1]

Можна тут згадати й те, що набагато раніше — 1731 року — написав про Україну Вольтер у своїй знаменитій «Історії Карла XII»: «Україна завжди прагнула до свободи, але, оточена Москвою, Туреччиною і Польщею, вона змушена була шукати собі протектора в одній із тих держав. Україна піддалася спочатку Польщі, яка поводилася з нею зовсім як з поневоленою країною, відтак піддалася Московитові, що уярмлював її неначе рабів, як це завше є звичаєм Московитів»[2].

А ось свідчення ще одного француза, Масона, який наприкінці XVIII ст. жив у Росії і був особистим секретарем майбутнього царя Олександра I: «Войовнича козацька нація незабаром зникне з землі, подібно до інших націй, на яких ліг російський скіпетр, хіба що щаслива революція визволить Козаків від ярма, що їх гнітить і нищить»[3].

До слова, розділ з цієї праці Масона, який так і звався — «Козаки», уважно простудіював Наполеон перед походом на Росію. Можливо, у нього були якісь плани, пов'язані з Україною. Принаймні, відомо, що одні українці, як-от Іван Петрович Котляревський, на хвилі імперського патріотизму організували «охочекомонні» загони на поміч російській регулярній армії, в якій, звісно ж, був добрячий відсоток солдатів з України, а водночас в Україні існували таємні товариства, що сподівалися підняти повстання на підтримку Наполеона, хоча, об'єктивно кажучи, це було нереально.

Однак вернімося на сто років назад,— у той час, коли Петро I, заливши Україну козацькою кров'ю, призначив їй вірнопідданого гетьмана — Івана Скоропадського. Наскільки невипадковим, пов'язаним із певною традицією, було саркастичне ставлення Шевченка до цього гетьмана, нам допоможе зрозуміти один документ.

Це — лист кошового Йосипа Кириленка з Низовим Товариством на Універсал царем поставленого гетьмана Івана Скоропадського, лист, в якому так дошкульно висміюються претензії царського уряду на Україну та її історію і так гаряче обстоюється українська суверенність: «Вельможний мосць-пане Скоропадський, гетьмане Московський! Універсал ваш увещевательний, подписом руки вашої і Московський і двома печатьми: єдиною військовою, а другою Московською утвержденний, получили і, по звичаю, на раді вслух всіх вичитаний, нічого нового та

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. — М., 1956. — Т. 7. — С. 227. (Тут і далі переклад з російської автора.)

[2] Цит. за: *Січинський В.* Чужинці про Україну.— Львів, 1938.— С. 134.

[3] Цит. за: *Борщак І.* Наполеон і Україна. — Львів, 1937. — С. 36.

користного для себе не чули, окрім одна неправда та прелесть Московська ізображена, отвітствуєм: а во-первих, удивляємся, іж ваша милость не встидаєтся титулувати війська Запорожського обоїх боків Дніпра Гетьманом, кгди ж ми вашей милости ані сами собою, ані через послов наших, ані через письмо войськовоє на той уряд не оббірали, на який ваша милость возведені зостались под мушкетами Московськими внутрі города Глухова... Пишеш, що ми отторгнулисьмося от свого природного Монарха, його Царського Величества. Хіба ж ваша милость того добре не знаєш, же московські монархи од початку козацького народу і владінія каганов аж до Хмельницького ніколи нам не бивали природними панами, лечь ми яко сами добровольно, без жодного насилія, для захования прав і вольностей наших, поддалися под оборону Царську?»... Але цар своїх обіцянок не дотримав, і тепер бідні люди «за щасливого вашего милости регументарства, ярмом Московським притесніние, плачливе ускаржаются і вас всіх отчизни згубцев, Московських похлебцев, же естеси отважне не держали единомислія з небожчиком Гетьманом Мазепою і з нами, прокленають і вічне, если не упамятаетесь, проклинати будуть...»[1].

Певно ж, звідси, з цієї козацької свідомості, з народної традиції — отой високий суверенний тон Шевченка, коли він говорить про Україну, про її історію і майбуття; та гидливість, з якою він відкидав царсько-колонізаторські і вчено-слов'янофільські (тобто панросійські) претензії на Україну та її історію; той гнів, коли він говорить про національних зрадників, всеімперських «патріотів» («Раби, подножки, грязь Москви, // Варшавське сміття...», «Людськії шашелі. Няньки, // Дядьки отечества чужого!..»); перекинчиків та перевертнів:

...А тим часом перевертні
Нехай підростають
Та поможуть москалеві
Господарювати,
Та з матері полатану
Сорочку знімати.
Помагайте, недолюдки,
Матір катувати...

І та кара, якою він застерігає панство, що запродувало свій народ і дерло шкуру «з братів незрящих, гречкосіїв»:

І дим хмарою заступить
Сонце перед вами,
І навіки прокленетесь
Своїми синами!

[1] *Аркас М. М.* Історія України-Русі. — К., 1990. — С. 299—300.

І та зневага, і сарказм, і пильна помічальність, з якою він вловлював і викривав усі боговдохновенні крутійства царської політики.

Що вищий національно-політичний ідеал поета й політичного діяча, то більший сором пече його за вади своєї нації, то нетерпіливіше він з ними воює і радісніше пишається такими здобутками національної історії, які ці вади заперечують; такими історичними прецедентами, які можна цим вадам протиставити. Тим-то в Петефі й у Шевченка однаково часто знайдемо слова як про рабський дух та історичну безплідність своїх народів, так і про їх волелюбний, лицарський, звитяжний дух та їхню велику місію в історії людства.

Звідси — надзвичайна драматична складність образу Вітчизни в обох поетів; може, ні в кого більше цей образ не є таким згустком болю і скорботи, гордощів і гіркоти, радості та прикрості, любові, що вигромаджується в ненависть і прокляття, а з них знову і на них знову розбурюється в ще більшу нестямну любов; образу Вітчизни, в якому поєднуються такі суперечні й тяжкі емоції та рефлексії, але який за всього того є однозначним, святим і зобов'язуючим:

Я мадьяр. В п'яти частинах світу
Іншої Угорщини нема.
І числом окрас тих не злічити,
Що вона на грудях підійма.
.....
Я мадьяр. І погляд мій заходить
За моря давно минулих днів,
В обшир той, де ти, боєць-народе,
Скелі перемог своїх підвів.
Грали ми на європейській сцені
Не останню роль. Сіклись мечі.
Їх боялись вороги численні,
Як дитина блискавок вночі.
Я мадьяр. Та що тепер мадьяри?
Слави мертвої бліда мара
З'явиться, але судьби удари
Геть женуть, бо ще їй не пора.
Вміємо мовчати так чудово,
Що й сусід не чує боротьби.
А брати для нас готують знову
Чорний саван суму та ганьби.
Я мадьяр. І сором заливає
Очі — через те, що я мадьяр,
Через те, що в нас і не світає,
Хоч у інших вже горить пожар.
Тільки ж ні за яку мзду та славу

Не покину я серед негод
Батьківщину на одчай та збаву,
Бо й в ганьбі люблю я свій народ.

Те, що так яскраво сказав Петефі у вірші «Я мадьяр», проходить лейтмотивом через усю його політичну поезію, а щоб подати прямі аналогії до цього в українській літературі, довелося б процитувати чи не половину Шевченка, Лесі Українки і Франка.

Любов до Вітчизни в Шевченка і Петефі не сліпа і фанатично-догідлива, а зряча і невблаганна. Ця любов не цілувала рани, а випалювала їх.

Ця любов була вільна від часто властивого представникам пригноблених та покривджених націй поганого тону приставань, запобігань та своєрідної занудливості бідного родича або невизнаного достойника. Ні, це була та любов, яка висталювала почуття і тон власної гідності. А що вищою і змістовнішою ставала ця гідність, то драматичніші переживання відкривала вона, бо всюди наражалася на образи й стрічала приниження; то гнівніше обурювалася вона проти своїх суплемінників, бо бачила їхню нечутливість до честі, притерпілість до безчестя; то ненормальнішим і неймовірнішим, ганебно божевільним виявлявся узвичаєний «нормальний» порядок речей, бо здоровий глузд обивателя-раба — найпідліше безглуздя, і тим гостріше пекла туга за «божевіллям» благородства, гідності й честі, ця вічно насуща туга:

Во дні фельдфебеля царя
Капрал Гаврилович Безрукий
Та унтер п'яний Долгорукий
Украйну правили. Добра
Таки чимало натворили,
Чимало люду оголили
Оці сатрапи-ундіра...
...А ми дивились та мовчали
Та мовчки чухали чуби.
Німії, подлії раби,
Підніжки царськії, лакеї
Капрала п'яного!..
.....
...А меж вами
Найшовсь-таки якийсь проява,
Якийсь дурний оригінал,
Що в морду затопив капрала...
...Найшовсь-таки один козак
Із міліона свинопасів,
Що царство все оголосив:
Сатрапа в морду затопив.

А ви — юродиві — тим часом,
Поки нездужає капрал,
Ви огласили юродивим
Святого лицаря!..

А ось одна з аналогічних рефлексій Петефі: «Я був учора ввечері в Національних зборах, коли німецькою мовою зачитували лист до намісника... Я був при читанні цього листа, де його королівське височество — я хотів сказати — величність! — докоряє Національним зборам тим, що вони насмілилися щось розпочати, я був присутній при читанні цього листа. Якийсь німець дає угорській нації такого нечуваного ляпаса, — і я не заплакав з відчаю, не вивергнув полум'я гніву, не соромився, не червонів від того, що я угорець, і навіть не кричав: "Хай живе республіка!"

І вже багато що інше бачив і чув я, і при цьому залишився нечутливим і спокійним, як мумія, що пролежала дві тисячі років».

Однак ця непритомність душі, продовжує Петефі, мусить минути: «І я знаю, що в той кривавий судний день, коли впаде кара і помста за розтоптані права нації, за її зганьблену честь, я буду мати вирішальний голос.

Адже є все-таки Бог, який не попустить, щоб наша нація залишилася зневаженою, осоромленою. (Звернімо увагу на ці такі характеристичні для «забутих Богом і людьми», — «містичні» апеляції до вищої людської совісті, до всього людського роду, до уособленого духу людськості, — вони вищою мірою притаманні і Шевченкові: «...Чи буде правда меж людьми? // Повинна буть, бо сонце встане // І осквернену землю спалить». — *І. Дз.*) Наша нація, можливо, легковажна, але не злочинна. Вона, може, надто лояльна, але не боягузлива.

Ні, ні і тисячукрат ні! Угорська нація не боягузлива. Той, хто закидає тобі полохливість, націє моя, той не читав найпрекрасніших, найблискучіших сторінок світової історії, на яких сяє меч твоєї слави! А заради кого виблискував твій, хай не завжди переможний, але завжди героїчний меч? Якби ти, угорська націє, не склала великих жертв, турецький півмісяць і тепер би освічував своїм примарним світлом руїни європейської культури.

А нація, яка не боязка, не повинна загинути! Нація, яка змагалася за людство, загинути не може».

Я навів цей довший уривок не тільки для того, щоб звернути увагу ще на одну спільність в історичній долі Угорщини та України: обидві на свої груди прийняли і протягом століть стримували турецьку навалу (а Україна раніше ще й монгольські орди) — але головно для того, щоб показати яскравий зразок того,

характерного для високої проби патріотизму, органічного переходу від нещадного самокартання до гордині, від безнадії до віри, від депресії до злету, від національного самозречення до національного самоутвердження, які так інтимно споріднюють Петефі з Шевченком, що про нього академік Овсянико-Куликовський сказав: «Це похорон, похорон минулого. Шевченко знає, що минуле тепер неможливе. Але історія — процес ірраціональний: співають часто за упокій, а виходить во здравіє. Так і похоронний песимізм Шевченка: яскраві картини минулого вдаряли по серцях з незнаною силою і більше, ніж будь-що інше, сприяли національному воскресінню».

Цей похоронний, а по суті живлющий песимізм звучав заодно з убивчою, а по суті воскрешаючою сатирою на сучасне національне животіння. Цією останньою сильний Петефі, але Шевченко — неймовірно потужний і стогромно-опалюючий.

Ця любов виводила на простори світової історії і світових змагань народів, відкривала перспективи входження у всесвітньо-історичні соціальні та національні рухи.

І вона ж навчила бачити ворога не лише в чужинцях, загарбниках, а й у «внутрішніх» колонізаторах, у «рідних» панах та глитаях. Страшна картина панських злодійств поставала перед таким просвітленим зором, і знов-таки в цій картині було багато подібного на Угорщині й на Україні, такою мірою подібного, як може ніде інде.

Цитований уже Антал Гідаш наводить слова сучасників Петефі: «Аристократи воістину з крові країни висмоктували свої величезні багатства і розтринькували їх за кордоном. У Відні, Парижі, Лондоні, — скрізь вони славилися своїми нахилами набобів. На угорців дивилися, як на якийсь варварський народ...».

Як це перегукується з тими фактами українського життя, що породили Шевченків великий біль за грабовану царськими посіпаками Україну, його прокляття «потомкам гетьмана дурного», «Кирилові з старшиною», котрі за рахунок своїх селян вели широке «культурне» життя філософствуючих розумників-лібералів, поступовців:

...Тисячами гинуть
Голодні люде. А скирти гниють.
А пани...
...голоду раді, та бога благають,
Щоб ще хоч годочок хлібець не рожав.
Тойді б і в Парижі і іному краї
Наш брат хуторянин себе показав.

(«Княжна»)

І знову шкуру дерете
З братів незрящих, гречкосіїв,
І сонця-правди дозрівать
В німецькі землі, не чужії,
Претеся знову!.. Якби взять
І всю мізерію з собою,
Дідами крадене добро,
Тойді оставсь би сиротою
З святими горами Дніпро!
Ох, якби те сталось, щоб ви не вертались,
Щоб там і здихали, де ви поросли!..

(«І мертвим, і живим...»)

Для Шевченка світ був поділений надвоє: по один бік ті «сироти», з яких — «латану свитину... з шкурою знімають», а по інший — пани «в серебрі та златі! // Мов кабани годовані — // Пикаті, пузаті!..» *.

Кріпосництво, панщина — одні з головних тем Шевченкової поезії. Бо закріпачення, як і пов'язане з ним національне поневолення, було найбільшим лихом його народу. Характерне свідчення знайдемо в книзі Вл. Краніхфельда «Т. Г. Шевченко — певец Украины»: «Сравнивая неустанные обличения крепостного права, какие принадлежат украинскому поэту, с тем, что за те же годы (1845—1855) произвел Некрасов, известный историк крестьянского вопроса В. И. Семеновский говорит, что Шевченку надо отдать преимущество и по количеству, и по качеству произведений, затрагивающих крестьянский вопрос» [1].

Про Шевченка ще за життя ходили легенди, ніби він збирає селян на повстання проти панів. Те саме стосується і Петефі. Більше того, саме під загрозою такого повстання угорський сейм змушений був скасувати кріпацтво.

24 березня 1848 р. Петефі записав у своєму щоденнику: «Сейм знищив панщину. Дуже добре, але було б ще краще, якби він зробив це раніше. Тоді б дворянство могло вважати себе великодушним, але тепер, коли воно діяло під тиском крайньої

* Дивним чином сьогодні — принаймні в середовищі інтелігенції — стало якось ніби поганим тоном говорити про соціальні суперечності, класові інтереси, зрештою класові рухи і класову боротьбу, — явища, які багато в чому визначали історію всіх народів, та й сьогодні дають себе відчути. І Шевченків образ сьогодні коригується з позиції замовчування його соціальних емоцій та орієнтацій. Однак нікуди нам не дітися від того факту, що хоча, звичайно, це не єдина з «опозицій», антитез його поезії, є в нього й інші, в тому числі й ті, що немовби «знімають» цю, про них далі, але й ця — одна з визначальних. — *І. Дз.*

[1] Див.: *Краніхфельд Вл.* Т. Г. Шевченко — певец Украины. — СПб., 1914. — С. 84.

необхідності, з переляку – тепер воно не може претендувати на таку назву. До шановних, гідних і не знаю ще яких депутатів сейму дійшла чутка, що Шандор Петефі розташувався в Ракоші, і не один, а з сорока тисячами селян. Ось ця приємна несподіванка і змусила їх до "великодушного", негайного знищення панщини. Що ж до чутки, то вона була безпідставною, але якби шановне панство не спам'яталося вчасно, то можу запевнити від імені Шандора Петефі, що ці необґрунтовані думки незабаром дістали б і підмурівок і верх, стали б істиною знизу догори, хіба що не сорок, а вісімдесят або більше тисяч селян зібралося б у Ракоші».

Петефі з властивою йому політичною проникливістю побачив полохливість і нерішучість «провідників нації»: «Угорська нація прокинулася, піднесла голову з подушки... Яку силу розвинула вона в цім русі! Як багато можемо ми ждати від неї, якщо стане на ноги! Не бійтеся випустити проти лисиць того гладіатора, який колись на світовій арені бився з левами і пересилив їх». Він переконує, що в історичній боротьбі не можна задовольнятися першими успіхами, а треба йти до кінця, інакше незабаром втратиш усе (знову згадаємо слова з роману Яновського «Чотири шаблі» про козацькі часи, часи, що дали історичний зміст, історичні виміри поезії Шевченка: «Я ненавиджу нашу націю за те, що вона не вміє до краю думати й до краю діяти. Хмельницький під Зборовом злякався брати в полон польського короля». І далі: «Вони добре вміли умирати... Та й взагалі у вас добре вміють тільки умирати. Англійські журнали XVII ст. виповнено портретами ваших гетьманів та полковників, військові спеціалісти вивчають їхні походи та переможні бої з поляками й турками, все йде до того, що на сторінку історії випливе новий могутній життєздатний народ, та все раптом летить шкереберть: гетьмани зникають, пропивши всі славні діла, полковники розкішно умирають, четвертовані, колесовані, на палі посаджені, у мідних биках підсмажені, або стають московськими боярами і – ганьба – стають рабами незвойовані, неподолані на полі бою, не примушені силою до покори... – Чому ж вони не билися до загину? – Вони були довірливі, коли ворог хотів їх ошукати, вони були нетривкі там, де треба було перечекати, вони були жалісливі там, де ворог удавав, що просить милості»). Принагідно згадаймо, що трохи раніше перед тими часами, коли козацькі герої вмирали «у мідних биках підсмажені», на розпеченому залізному троні нібито був спалений Дьєрдь Дожа, вождь угорського селянського повстання 1514 р., що так нагадує нашу Коліївщину.

Петефі переконує, що треба не перелицьовувати стару конституцію, а добиватися принципово нового устрою: «...Досі ми тільки

нашивали на неї латки, і це була марна праця, це надавало хіба що більшої строкатості, але не міцності нашому застарілому вбранню, а нам потрібен зовсім новий одяг, щоб ми з честю могли вступити до строю націй, куди нас не зарахували».

З тривогою і болем дивиться Петефі на те, як бракує відваги, широти мислення і політичної снаги тим, хто взявся представляти свій народ. Суєслівним панкам, криводушним вітіям від «національной політики» він кидає слова сарказму й перестороги в таких поезіях, як «Шумимо, шумимо...» та «Героям балачок». А в «Політичних статтях» звучить справжня трагедія всієї демократичної Угорщини:

«Чого тільки не ждав я від цих Національних зборів! Ніколи не був я сповнений величнішими надіями і ніколи не доводилося мені розчаровуватися так жорстоко, як я був розчарований Національними зборами.

Господи, Боже мій! Їх, цих людей, вибирає пробуджена захоплена нація, що мріє про дію і готова діяти, а вони белькочуть щось, мимрять, як безпомічні каліки. З байдужості, з нудьги димної своєї кав'ярні вихоплюються вони лише тоді і лише тоді запалюються, коли їм можна *шматувати свій свого*, а ніяк не боротися з ворогом...

...Ми, звичайно, спам'ятаємося, але тоді вже, як побачимо, що попали не межи двох, а межи чотирьох вогнів, і що води вистачить у нас хіба що тільки, щоб згасити запаленого сірника... Сперечаються між собою про теологію, педагогію і ще казнаяку "огію". Час би вам кинути цю справу і не займатися вихованням, поки не знаємо, *чи ще буде кого виховувати!*

Але найгірше те, що вони вважають народ, представниками якого є, – темним і дурним. І головний їхній аргумент той, що народ, мовляв, такий, і сякий, і ще не розвинений. Народе, дякуй же своїм представникам! Мені, признаюся, народ уявляється зовсім інакшим. І я бачу лише одне підтвердження його нерозвиненості – те, що *він обрав собі таких представників*» (курсив наш. – *І. Дз.*).

І відтепер лише на тверезий політичний глузд і благородство та безкорисливий істинний патріотизм народу покладається Петефі, стаючи селянським трибуном і організатором селянських збройних загонів. Він переконався, що

...до загину
Тільки бідний любить батьківщину.

(«Старий прапороносець»)

Бо його любов вільна і чиста від усього привхідного, бо батьківщина — єдине його багатство і єдина його святість. І навіть коли йому бракує політичних ідей, бракує раціонального усвідомлення своєї боротьби і свого подвигу, його невідворотно веде внутрішній національний інстинкт, непомильне внутрішнє чуття обов'язку перед вітчизною, — зворушливо звучать ці мотиви в одній з найкращих і найдраматичніших глибоко людяних поезій Петефі «Шануйте рядового»:

В огонь ідем ми поруч з рядовими,
В нас є за що боротись на землі:
Один з нас б'ється за святі ідеї,
А інший за маєток на селі,
А в третього у серці поклик слави
Звучить і не змовкає ні на час...
Шануйте, полководці, рядового,
Бо рядовий — він вищий вас!
Що знають рядові про ті ідеї?
.....
І звідки знать солдатові про славу?
А що користі, якщо він і зна?
Адже нема в історії сторінки,
Де списані солдатські імена.
Їм батьківщина за кривавий піт,
Неначе мачуха, шпурляє
Дрантя на плечі й кістку на обід.
.....
Каліці, що вернувся з поля бою,
Жебрацька торба є для прожиття,
А імена загиблих в грізній січі
Змива холодна повінь забуття.
І все ж, як найвірніший син вітчизни,
Солдат іде й виконує наказ.
Шануйте, полководці, рядового,
Бо рядовий — він вищий вас!

Цей полемічний вірш мало собі рівних має в тогочасній європейській політичній ліриці; але в ньому відбився лише один з моментів того широкого досвіду і тих невпинних роздумувань, які ще раніше привели Петефі, з одного боку, — до відмови від романтичних ілюзій, до переоцінки традиційних політичних настанов, до тверезого і реального погляду на будні історії, а з іншого — до віри в силу народу, в його історичну творчість, в його здібність переривати павутину історичних буднів і дати справжнє свято історії, свято повстання, свято народів. І це вже була нова народна романтика; пройнятий нею, пройнятий передчуттям пробудження підспудних сил народу, Петефі говорив

про грядущу всенародну революцію ще тоді, коли ніхто її не бачив; його висміювали «тверезі» політики, «представники» нації, а він кидав їм у вічі слова картання й зневаги, бо бачив далі за них: «Короткозорі! Я знав те, чого не бачили вони, — ось чому мені шкода було тих голосистих крикунів, героїв одноденної політики, — і посміхався, бачивши, яку пиху вони напускають на себе; я знав, що їхні блискучі діяння і їхні блискучі промови, — не що інше як письмена на піскові, що будуть зметені першими подувами близького вже вихору; я знав, що це не ті великі актори, яким судилося на конові світу розіграти грандіозну драму відродження, але самі лише декоратори та статисти, що смикають завісу та виносять на кін столи й стільці».

Шевченко не мав такої щасливої можливості, як Петефі. Але диво — і без цього досвіду зрозумів він безплідність «волелюбного» краснобайства тих, що «нанесли великих слів велику силу та й більш нічого».

А втім, Шевченкові легше було це зробити, ніж Петефі, бо в той час, коли угорське панство в значній своїй частині зберігало опозиційність до чужої державної влади і навіть у певні часи схильне було апелювати до свого народу, — в той час більшість українського панства так чи інакше перейшла на службу до російського царизму, стала царськими «ублюдками» і допомагала «розпинателям» не тільки грабувати Україну, а й розтлівати саму душу українського народу «блекотою» свого «отечества», допомагала царським посіпакам знайти той «великий льох», де криється живий дух народу, де бережеться джерело його життя — і якого самим тим посіпакам без допомоги «земляків» було ніяк не знайти:

Так малий льох в Суботові
Москва розкопала!
Великого ж того льоху
Ще й не дошукалась.

Не в душах тих «премудрих», які «позалазили на небо» і не хочуть бачити, що діється на землі, які матір забули, гасаючи за «современними огнями», — не в їхніх душах шукає Шевченко Україну, а знаходить її, Україну, в душах простих людей:

...Наплювали
На тебе, чистую, кати;
Розтлили, кроткую! а ти...
Мов золото в тому горнилі,
В людській душі возобновилась.
В душі невольничій, малій,
В душі скорбящій і убогій.

Особливості соціально-національного становища України породили в Шевченка такі трагічні мотиви, яких не знайдемо у Петефі:

Доборолась Україна
До самого краю.
Гірше ляха свої діти
Її розпинають.

Він то малює страшні картини національної загибелі, смерті матері-України через «гріхи синовні», національного самогубства:

Погибнеш, згинеш, Україно,
Не стане знаку на землі.
.....
Сама розіпнешся. Во злобі
Сини твої тебе уб'ють... —

то пророчить кару невірним чадам, злозачатим синам за їх «криводушіє», «безчестіє», «зраду»; пророчить судний день, час історичного розрахунку, всенародний здвиг, який змете всіх катів і перевертнів:

...Прорци своїм лукавим чадам,
Що пропадуть вони, лихі,
Що їх безчестіє, і зрада,
І криводушіє огнем,
Кровавим, пламенним мечем
Нарізані на людських душах,
Що крикне кара невсипуща,
Що не спасе їх добрий цар,
Їх кроткий, п'яний господар,
Не дасть їм пить, не дасть їм їсти,
Не дасть коня вам охляп сісти
Та утікать; не втечете
І не сховаєтеся; всюди
Вас найде правда-мста...

І навіть у своїй надиханій незрівняною любов'ю, душевною тихістю і лагідністю «Марії» — і тут він одним лиш добровільним рабам, свідомим національним душогубцям не знаходить виправдання:

...О муко!
О тяжкая душі печаль!
Не вас мені, сердешних, жаль,
Сліпі і малиє душою,
А тих, що бачать над собою
Сокиру, молот і кують
Кайдани новиє...

Шевченко — поет любові, поет ніжності, справедливо говорили А. Луначарський і К. Чуковський. Він і поет милосердя, поет християнського прощення. Але в цього поета, якому мало є рівних за лагідністю і сердечністю, знаходимо такі страхітливі картини кари і помсти, що їм також мало є рівних. Хіба що — в Петефі. Бо Петефі, як і Шевченко, бачив, що шлях до волі та щастя народного лежить через боротьбу і жертви.

Петефі бачив це на уроках угорської історії і в «Політичних статтях» писав: «Якби тільки сумирні, кроткі Лафайєти не совалися до нас, а полишили б справу тим, хто посміє взятися за неї, — тоді б наша слава не занепала! Кров, можливо, і пролилася б... Ну то що ж, ви хочете переродитися без кровопролиття? Помагай-Біг, тільки нічого з цього не вийде. Землі, щоб була вона плідною та квітучою, не самий дощ, а часом і кров потрібна, і якщо цього року ми її не напоїмо, то пізніше, умлівши від спраги, вона зажадає подвійно». Те саме у вірші «1848»:

О, ганебна довга ніч неволі!
Гнів наш упаде на вас, тирани!
Богові своєму не молитву —
Кров пожертвуєм багряну.
В нас, забутих,
Сном закутих,
Кров із серця ви точили,
Щоб життя вгасити сили, —
Але досить крові ще в народу,
Щоб здобуть собі свободу!

І навіть у «спочинку тихий час», на ложі кохання, поруч улюбленої дружини йому — Петефі — привиджуються ті самі грізні картини, їх він не боїться, він їм радий, бо вони віщують шлях свободи:

На груди голову мені схиливши, спить
Спокійно й глибоко моя дружина.
В одній руці моїй — її рука,
Дрімотна й повна ніжності і вроди,
А в другій — молитовник давній мій:
Історія визвольних битв свободи.
.....
Свята свободо! Складено голів
За тебе стільки! Ще хіба не годі!
Та знаю: переможеш ти в бою,
В останньому визвольному поході!
Ти ще відплатиш за своїх мерців —
І ворогів поставиш на коліна!
На груди голову мені поклавши, спить
Спокійно й глибоко моя дружина.

Кривавий краєвид майбутніх літ
Сьогодні бачу я перед собою:
В озера крові власної на дно
Йдуть вороги розбитою юрбою,
Маленький гуркіт грому — серця бій,
І крає мозок блискавка племінна!
На груди голову мені поклавши, спить
Спокійно й глибоко моя дружина.

(«Моя дружина спить»)

З особливим гнівом пишуть і особливо невблаганні кари наклику-ють Петефі і Шевченко — перший на короля, другий на царя. І це також те, що їх споріднює, як нікого. Напевне можна сказати, що в світовій літературі немає третього поета, який би так постійно, послідовно і невситимо жадав кари «коронованим головам», так невсипуще їх переслідував і так дошкульно ганьбив, з вірша у вірш, з дня в день, з року в рік.

Шевченко, за всієї своєї селянської незлобивості й «відхідливості», незмінно без жалю і з гіркою втіхою у своїх віршах «скубе і патрає» «святопомазані чуприни».

А Петефі, в той час, як його співвітчизники ще покладаються на «добрість» короля, заявляє, що «час підходити до трону не з паперами, а з шаблею в руці» і закликає «повісити королів». Його ненависть до королів рівна Шевченковій:

Прощу я всіх і руку всім подам;
Нема пощади тільки королям.
І ліру й меч я кину, щоб узяти
Сокиру й вивершить криваву справу страти,
Коли б ніхто крім мене не хотів,
Бо заклик мій — повісьте королів!

Ця протицаристська, антитиранічна поезія Шевченка і Петефі, як і їхнє нечувано сміливе «поводження» з тими, чиє ім'я гіпнотизувало благовірних, йде від глибокого і чіткого, як мало в кого на ті часи, розуміння антисуспільної ролі монархізму, від висоти політичного ідеалу демократизму, від уявлення про те, як щасливо могли б жити люди без тиранів, по-людському, в гідному людини суспільстві:

О люди! люди небораки!
Нащо здалися вам царі?
Нащо здалися вам псарі?
Ви ж таки люди, не собаки!

(Шевченко)

Ми знаєм — іграшки потрібні дітям.
В захопленні дитячому народи

Тих іграшок немало поробили.
Катами ставши власної свободи,
Вдягли на лоба дурневі корону,
Помазали і повели до трону.

Але —

Світ повнолітнім став. Коли мужнієш,
Не дбаєш вже про іграшки дитячі.
Геть з тронів, королі! З голів корони
Мерщій скидайте — телепні ледачі!
І не баріться, не жартуйте з нами,
Бо зіб'ємо їх разом з головами!
.....
Стара земля обернеться на хащі,
І королі завиють в них, мов звірі.
Ми будем радо гнати їх, як здобич,
Під постріли рушниць дошкульнощирі, —
І кров'ю їх напишем серед неба:
«Світ вже змужнів — йому ляльок не треба!»

(Петефі)

Той самий «фінал» самодержавія малює Шевченко в «Подражанії Ієзекіїлю»:

...Плач великий
Вомєсто львичищого рика
Почують люде. І той плач,
Нікчемний, довгий і поганий,
Межи людьми во притчу стане,
Самодержавний отой плач!

Всяке тиранство і всякий гніт ненавидять і Шевченко, і Петефі, бо найбільша цінність для них і найбільше благо — воля, джерело всього доброго, а...

...де нема святої волі,
Не буде там добра ніколи.
Нащо ж себе таки дурить?..

(Шевченко)

Воля, воля і правда — це те, що з найбільшою святістю знову і знову звучить в їхній поезії і що є для них останньою метою людської борні.

А про значення антицаристських (не в особовому, а в політичному значенні, як спрямованих проти російської імперії) ідей

Шевченка хотілося б сказати ще таке *. Тут Шевченко геніально побачив у російському царизмові — раніше за всіх побачив — найбільше лихо світової історії, найбільшу перепону на шляху прогресу людства, і напався на нього з небаченою силою. Ця головна політична ідея Шевченка, відбиваючи українську національну потребу, виростала у «вселюдську» потребу і збігалася з напрямом всеєвропейського поступу, — для цього треба згадати, що не хто інший, як К. Маркс на всі події в Східній Європі другої половини XIX ст. дивився з одного погляду: зміцнюють вони чи послаблюють Російську імперію, як твердиню реакції і рабства, тюрму народів, а одним із найбільших історичних завдань 60—70-х років XIX ст. вважав «визволення Європи від московитської диктатури», чи то шляхом «війни», чи то шляхом допомоги «соціальній революції в Росії» (див. лист К. Маркса до ЦК Соціал-демократичної робітничої партії Німеччини від 11 вересня 1870 р.)[1].

* * *

Ми б упустили дуже важливий аспект багатоманітної спорідненості двох великих поетів, якби нічого не сказали про ті спільні моменти літературно-естетичного порядку, які пов'язані з роллю обох як творців новітніх національних літератур.

Роль Шевченка тут для нас загальновідома (хоч далеко не все ми належно усвідомлюємо), а тому спершу нагадаємо дещо про Петефі.

До XVI ст. літературною мовою в Угорщині була латинська, як і в багатьох країнах Західної Європи. Тільки наприкінці XVIII та на початку XIX ст., з формуванням новітньої угорської літератури, з творів Дьєрдя Бешшенеї та його товаришів, гостро постає питання національного обличчя цієї літератури, яка з релігійної перетворюється на соціально-політичну й народну. В цей час Янош Бачані заснував перший угорський журнал. Нове національно-культурне відродження, як і в Україні, як і в інших слов'янських народів на початку XIX ст., було щільно пов'язане з посиленням інтересу до історичної минувшини та

* Хоч як це дивно, але сьогодні антицаристські мотиви Шевченка знову виглядають «зухвалими», як і півтора століття тому, — на тлі відродження монархічних ідей, вакханалії нового царелюбства, нового прославляння російських царів. — *І. Дз.*

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Вибрані листи. — К., 1949. — С. 240. Спеціально для нинішніх ідеологів промосковської Компартії України нагадаю, що це не хто інший, як нечитаний ними Карл Маркс. — *І. Дз.*

до національної культурної традиції, до народної творчості, яку тривалий час старанно збирають, вивчають і популяризують.

У 1846–1848 рр. Янош Ердеї видає тритомову збірку фольклорних матеріалів (в Україні наукові фольклорні видання з'являються раніше).

Однак чужинецьке засилля ще переважає. Тільки в 1848 році угорську мову визнано державною, але й це було лише формальністю, бо всюди панував австро-німецький дух та австро-німецьке урядування (і в самому сеймі вже напередодні революції в Європі 1848 р. виник справжній ексцес, коли один із депутатів почав говорити не латиною, а угорською мовою). З патріотичних почуттів Петефі йде до акторської трупи, бо «угорське слово тоді вперше пролунало зі сцени народного театру», – свідчить А. Гідаш, а першу літературну справу молодого поета описує так: «Петефі прибув у Будапешт з книжкою віршів і звернувся до видавців. Гейбел, Хекенаст, Альтенбургер, Ландерер, Хартлебен – ось хто були власники видавництв. Можна собі уявити, як приємно було Петефі чути німецькі прізвища цих людей, що не вміли як слід і говорити угорською мовою. Видавництва відмовилися друкувати вірші Петефі, вважаючи це справою невигідною».

Після довгих поневірянь та марудних клопотів (згадаймо історію видань «Кобзаря»!), під впливом видатного письменника старшого покоління Верешмарті збірку взяло товариство «Національне коло», а кошти запропонував кравець Гашпар Тот. «Цей кравець, – додає А. Гідаш, – заслуговує на те, щоб в історії літератури було записано його ім'я».

Збірка Петефі була подією величезної ваги з літературного, політичного і національного погляду. Засвоївши кращі традиції своїх попередників, Петефі пішов набагато далі й силою свого генія створив новий дух; угорська поезія заговорила нарешті сповна голосом угорського народу. Зразком для Петефі, джерелом його снаги була народна поезія, а народність він розумів широко: це для нього була проблема не тільки естетики, але перш за все – соціальної і національної боротьби, політики. «Хоч би що там говорили, а справжня поезія – це поезія народна, її треба зробити панівною. Якщо народ пануватиме в поезії, він наблизиться і до панування в політиці, а в цьому – завдання нашого часу» (з листа Шандора Петефі до Яноша Араня, 1847 р.).

Новаторська і народна поезія Петефі збудила цілу зливу недоброзичливих відгуків і зловісних нападок, безсовісних наклепів. Поет то мовчки терпів їх, то саркастично відповідав. У передмові

до повної збірки творів він згадує про «чотири обвинувачення, які найчастіше висувають мені, а саме: що в моїх віршах погані рими, неправильні розміри, що вони неврівноважені і що вони підлі». І Петефі спростовує ці закиди, показуючи, що його критики не знають угорського народу, його мови, його пісні, а сікаються з чужими мірками.

Цікаво, що майже аналогічні обвинувачення довелося слухати Шевченкові («сам» Бєлінський закидає йому «дубоватость» селянської мови та «простоватость» селянського розуму), з тим, однак, що Кобзар зустрів ще й насмішку над «неіснуючою» українською мовою, насмішку, яка пережила Шевченка.

Відповідав поет гостро і змістовно, сміливо розвиваючи при цьому важливі положення своєї також новаторської, народної естетики – і в поетичному вступі до «Гайдамаків», і в передмові до другого «Кобзаря», де звучить велика тривога за свою літературу, свою мову, але заразом говориться про них із великою гідністю: «Великая туга осіла мою душу. Чую, а іноді і читаю: ляхи дрюкують, чехи, серби, болгаре, чорногори, москалі – всі дрюкують, а у нас анітелень, неначе всім заціпило (пор. у Петефі: «Тільки ми стоїмо на старому становищі».– *І. Дз.*). Чого се ви так, братія моя? Може злякались нашествія іноплеменних журналістів? Не бійтесь, собака лає, а вітер несе... Прочитали собі по складах "Енеїду" та потинялись коло шинку, та й думають, що от коли вже ми розпізнали своїх мужиків. Е, ні, братики, прочитайте ви думи, пісні, послухайте, як вони співають, як вони говорять меж собою шапок не скидаючи, або на дружньому бенкеті як вони згадують старовину і як вони плачуть, неначе справді в турецькій неволі або у польського магнатства кайдани волочать, – то тойді і скажете, що "Енеїда" добра, а все-таки сміховина на московський шталт...

...А на москалів не вважайте, нехай вони собі пишуть по-своєму, а ми по-своєму. У їх народ і слово, і у нас народ і слово...

...Покойний Основ'яненко дуже добре приглядався на народ, та не прислухався до язика, бо може його не чув у колисці од матері, а Г[улак]-Артемовський хоть і чув, так забув, бо в пани постригся. Горе нам! Безуміє нас обуяло отим мерзенним і богупротивним панством. Нехай би вже оті Кирпи-гнучкошиєнки сутяги – їх бог, за тяжкіє гріхи наші, ще до зачатія в утробі матерній, осудив киснуть і гнить в чорнилах, а то мужі мудрі, учені. Проміняли свою добру рідну матір – на п'яницю непотребную, а в придаток ще і -въ додали.

Чому В. С. Карадж[ич], Шафар[ик] і іниє не постриглись у німці (їм би зручніше було), а остались слов'янами, щирими синами

матерей своїх, і славу добрую стяжали? Горе нам! Но, братія, не вдавайтесь в тугу, а молітесь богу і работайте разумно, во ім'я матері нашої України безталанної. Амінь...»[1].

Тяжка Шевченкова праця дала вічні плоди. І треба сказати, що його подвиг був многотруднішим, ніж у Петефі. Угорську мову хоч і не пускали довго на арену суспільного життя, але принаймні рахувалися з її існуванням. І люд угорський не був зденаціоналізований. Українську ж мову оголосили такою, що не існує, і все робили для того, щоб вона справді перестала існувати; культуру українську, як і історію, відбирали в українського народу. Яка ж тверезість погляду і мужність душі потрібна була, яка віра в силу, геній і будучність свого народу, — щоб супроти ворожості, насміху і зневаги стати до відновлення великої літератури на «неіснуючій» мові!

Цитований уже В. Краніхфельд свідчить про це так: «До него мысль об украинской литературе даже лучшим людям России казалась смешной претензией, и только. И вот, пренебрегая этим, Шевченко заговорил на родном языке и силой своего громадного дарования заставил вслушиваться в свою речь и наслаждаться музыкой этой речи даже тех, кто сам не умел владеть ею. Да что язык?! Еще более удивительным было то, что вместе с языком он заставил нас полюбить и народ, о котором до Шевченка никто еще не умел говорить так просто, так задушевно, так сильно»[2].

Небачений успіх здобула поезія Петефі й Шевченка у своїх народів ще за життя поетів. «Його піснями, — писав А. Гідаш про Петефі, а те саме треба сказати і про Шевченка, — матері заколисували дітей; юнаків і дівчат його вірші вчили благородного кохання, а чоловіків запалювали в боротьбі проти суспільної несправедливості; старики, читаючи твори Петефі, згадували свою молодість, а художники малювали угорські пейзажі; угорські робітники з його віршами на устах йшли вперше в наступ; незабутній слід залишили твори Петефі і в свідомості селянської бідноти. Але всупереч всьому тому, навіть після смерті письменника вороги продовжували блюзнірствувати і зневажати його пам'ять» (як бачимо, і посмертні долі поетів схожі!).

Однак цим не вичерпувались результати праці та подвигу двох поетів. Ще один величезної ваги результат — той, що вони вивели свої літератури на арену світової культури, створивши нові животворні традиції в своїх літературах — традиції подвижницькі й

[1] *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів. — Т. 6. — С. 312—315.
[2] Див.: *Краніхфельд Вл.* Т. Г. Шевченко — певец Украины. — С. 101, 102.

зобов'язуючі. Кожен з них по-своєму здійснив ту патріотичну мрію, яка подвигала обох і за яку Шевченко у «Неофітах» молив «святую праведную мати»:

...Ридаю,
Молю, ридаючи, пошли,
Подай душі убогій силу,
Щоб огненно заговорила.
Щоб слово пламенем взялось,
Щоб людям серце розтопило.
І на Украйні понеслось,
І на Україні святилось
Те слово, божеє кадило,
Кадило істини...

Отже, кожному з них зобов'язані не лише їхні нації, а все людство, якому вони сказали нове і неминуще слово та яке вони збагатили новими духовними скарбами і новим життям своїх відроджених націй.

Добре сказав про це щодо Шевченка академік Овсянико-Куликовський: «Зі своїм "Кобзарем" Шевченко став виразником і збудником національного відродження України. В цьому і полягає його величезна заслуга перед Україною перш за все, потім перед Росією і перед усім людством.

Коли яка-небудь нація пробуджується до життя, то це все одно, що народжується людина.

Коли ж вона до того ще і наділена від природи великими духовними і всякими іншими здібностями, то це великий плюс... Для всього світу. Українська нація – це факт».

А Луначарський в уже згаданій статті про Шевченка так виклав ставлення соціалістів до цього факту: «Тричі неправі ті, що говорять про "соціалістичне нівелювання" та про торжество в разі перемоги пролетаріату якогось безбарвного, наївного космополітизму. Ні. Нове суспільство повернеться до свободи природи кожного народу, безмежно різнобарвного в своїй природній течії. Воно знищить мертвотну механічну силу держави, воно вб'є звірячі (канібальські) інстинкти, що ведуть до насильного позбавлення обличчя індивідів і національностей. І як особа ніколи не досягла тієї свободи й оригінальності, якої вона досягне в соціалістичному майбутньому, так само й нації ніколи ще не подавали свого власного голосу у вселюдському хорі з такою інтенсивністю і самобутністю, якої вони досягнуть тоді. Тому ми, соціалісти, у великому синові своєї країни, борцеві за

її мову й культуру — Шевченкові — бачимо одного з предтеч і поборників остаточного визволення людства»[1].

* * *

Великі поети невичерпно самобутні й тоді, коли вони брати по духу. Кожен з них — це світ окремий, неповторний і самодостатній. І скільки б схожого між ними не було, але несхожого, мабуть, ще більше. І навіть те, що їх споріднює, має в кожного свій особливий характер, свої виміри та барви.

І навіть у спільному є різниця. В цьому разі нас цікавила перш за все спільність і спорідненість, хоч принагідно в ній ми зауважували і різне, особливе.

Можна було б і ще дещо відзначити. Шевченко, мабуть, ширше і повніше виявив свій соціальний демократизм, його критика кріпосництва гостріша, глибша і послідовніше переведена з висот ідеалів гуманізму; в нього частіші картини бідувань селянства і в них більше людського болю і трагізму, — певно тому, що і кріпаччина в Україні була тяжчою, і сам Шевченко був до зрілого віку кріпаком.

Петефі не створив таких страшних апокаліптичних пророцтв, як Шевченкове «Осії глава XIV», бо й становище Угорщини, за всього трагізму, не було таке, як України, бо Петефі дожив до повстання і був його учасником, а Шевченко тільки марив ним.

Петефі пізнав найвищу радість — радість особистої участі в усенародній революції проти ворогів.

«Я чекав на прийдешнє, ждав тої миті, коли волелюбні думки й чуття, в'язні мого серця, покинуть свою тюрму, місце їхніх терзань... Я ждав цієї миті, і не лише надіявся, але твердо вірив, що вона прийде... Так і сталося»:

Грізний час. Здійснилося пророцтво
Про часи братерського єднання.
Нині Бог один у світі — воля.
Знищимо тиранів без вагання.
Вже в руїні
Ті святині,
Що гнітили нас віками.
Нині вільними руками
Побудуєм світлі зводи
Храму рівності й свободи!

[1] *Луначарський А.* Про літературу. — С. 621.

Петефі бачив перші успіхи революції, і він пережив хвилини найбільшого щастя і найвищого політичного піднесення, революційного ентузіазму. 15 березня 1848 р. він записує в щоденнику: «Щойно народилася угорська свобода, щойно преса скинула з себе пута. Чи є ще такі дурні, котрі уявляють, що без свободи преси нація може бути вільна?

Привіт тобі, угорська свободо, в день твого народження! І першим вітаю тебе я, хто молився й змагався за тебе! Я вітаю тебе, і радість моя така ж велика, як великий був мій біль, коли тебе в нас не було!

О солодка воле наша, люба первістко, хай буде довготривалим твоє життя на землі! Живи – аж поки житиме угорець; якщо останній нащадок нашої нації згине, опустись на нього віком труни... а якщо тебе першою вразить смерть, потягни за собою в домовину всю націю, – жити без тебе буде ганебно, вмерти з тобою – висока честь!»

Шевченкові не дано було такої долі. Натомість його все життя мучили тяжкі рефлексії про національну справу, про долю України, якої часткою була його власна доля і яка водночас входила цілком в його долю.

По великій політичній катастрофі – розгромові Кирило-Мефодіївського братства, – що на цілі десятиріччя урвала політиковизвольну українську роботу, Шевченко в казематі звертається думкою до своїх нещасливих друзів:

Чи ми ще зійдемося знову?
Чи вже навіки розійшлись?
І слово правди і любові
В степи і дебрі рознесли!
Нехай і так. Не наша мати,
А довелося поважати.
То воля господа. Годіть!
Смирітеся, молітесь богу
І згадуйте один другого.
Свою Україну любіть,
Любіть її... Во время люте,
В остатню тяжкую минуту
За неї господа моліть.

Це страшне відчуття цілковитої національної поразки (але навіть воно не могло вбити думи про Україну і моління за неї – як того, що одне залишається в житті по всьому, коли й саме життя гасне), воно з часом минуло, і знову наросли мотиви надії та боротьби. Однак «трудні» рефлексії йдуть через усі роки, і знову й знову тяжкі сумніви треба поборювати великою любов'ю:

Для кого я пишу? для чого?
За що я Вкраїну люблю?
Чи варт вона огня святого?..
.....
А все-таки її люблю,
Мою Україну широку,
Хоч я по ній і одинокий...
...Аж до погибелі дійшов...

І що підступнішими й отруйнішими були сумніви, то тяжчими — думи, то чистішою і твердішою поставала знов і знов із цього вогню щоразу новонароджувана і щоразу новоутверджувана, нового змісту й нової сили сповнена — все та сама давня і незабутня віра і любов:

Я так її, я так люблю
Мою Україну убогу,
Що проклену святого бога,
За неї душу погублю!

Можна знайти й інші відмінності між двома поетами. Шевченко філософічніший, ширший, упіверсальніший; породжений умовами його життя гострий мотив людської самотності в своєму драматичному розгортанні відкрив такі глибини предвічного людського єства, яких небагато можна знайти і в найбільших поетів людства; немає в Петефі й чогось відповідного Шевченковій «Марії» з її невичерпною вселюдською глибиною і сіянням апостольської любові; зрештою, і тема стосунків народу та інтелігенції, тема «національного гріха» останньої посідає в Шевченка особливе місце, що зумовлено характером української історії.

«Більше за всіх інших споріднена поезія Шевченка з творчістю великого угорського поета Петефі, — зазначив О. І. Білецький в статті "Всемирная слава"[1]. — Але Петефі... — це блискавка, що на короткий час сяйнула в глибокій ночі європейського світу. Шевченко — це довготривала грозова буря, відгомони якої чули нащадки і після того, як замовк його гнівний голос».

І все ж між обома великими поетами надзвичайно багато спільного, багато що ріднить їх, як нікого іншого — ми тут навели деякі поодинокі штрихи до картини цього великого братерства по духу, а вимальована сповна, ця картина вразила б. І вона, певно ж, допомогла б нам краще збагнути і сприйняти невичерпний духовний спадок і Шевченка, і Петефі та їхнє місце в історичних змаганнях людства, у вселюдській культурі, у захопливому

[1] Литературная газета. — 1961. — 9 марта.

розгортанні нескінченних національних граней людства, бо ж уселюдське — це не тільки те, що від людства беруть, а й те, що людству дають.

І повертаючись тепер до початку статті, до питання: чим зумовлено спільне в поезії двох великих поетів, чим такі схожі ті два могутні потоки, що течуть по різні боки Карпатського вододілу, ми можемо сказати: вони випливають з одного джерела — любові до Вітчизни; в них тече одна жива вода — кров любові до Вітчизни; вони впадають в одне море, найінтернаціональніше море найінтернаціональнішого почуття — любові до Вітчизни.

Шевченко і Хомяков*

Неминучий вступ

Уже для багатьох поколінь українців Тарас Шевченко означає так багато, що сама собою створюється ілюзія його всеприсутності, всезрозумілості та всезнання про нього. Кажу: ілюзія, бо до справжніх всеприсутності, всезрозумілості та всезнання завжди було і завжди буде далеко. Шевченко як явище велике й вічно живе — невичерпний, нескінченний і незупинний. Волею історії його ототожнено з Україною, і разом з її буттям триває Шевченкове, вбираючи в себе нові дні й новий досвід народу, озиваючись до нових болів і дум, стаючи до нових скрижалей долі.

Шевченка розуміємо настільки, наскільки розуміємо себе — свій час і Україну в нім. І наша доба, як і кожна попередня, прагне наблизитися до розуміння Шевченка. Та, щоб краще збагнути його як нашого сучасника, треба повніше збагнути його як сучасника людей, проблем, суспільства середини XIX ст. Шевченко сам приходить у наш час. Але й ми повинні йти в його час. Тільки так між нами й ним глибшатиме взаєморозуміння.

Ми щиро захоплюємося ідейним авангардизмом свого великого поета, його високим громадянським образом, політичною і моральною принциповістю, чуттям соціальної та національної справедливості, його органічною належністю народові та багатьма іншими дорогоцінними якостями, що пов'язані в нашій свідомості з його іменем. Але чи завжди і чи сповна можемо собі уявити, що за цим стояло, скільки це коштувало боротьби,

*Розділи з книги: *Дзюба І.* У всякого своя доля. — К., 1989.

болю, мужності, прозріння думки, сили волі, природної чистоти й доброти? Мабуть, нелегко це відчути й уявити конкретно, бо для цього треба добре знати не лише самого Шевченка, а і його добу, атмосферу життя, його сучасників. Не лише однодумців та друзів, а й суперечників, опонентів та ворогів. Не лише ідеї, співзвучні Шевченковим, а й відмінні від них або ті, що їм протистояли, поняття і принципи іншого характеру, весь широкий спектр поглядів, інтересів та настроїв, що в своїй сукупності і становили ту історичну реальність, у якій він був собою.

Зокрема, творче та ідейне багатство Шевченкової спадщини і Шевченкового діяння не можна сповна усвідомити й оцінити поза врахуванням і дослідженням його позиції щодо такого широкого й різнохарактерного явища, яким був панславізм і споріднене з ним російське та українське слов'янофільство. У суспільно-політичній боротьбі та ідейних процесах другої третини XIX ст. воно відігравало значну роль, Шевченкові стосунки до нього мають свою історію і по-різному відбивалися в багатьох його творах, — як і особисті взаємини з багатьма діячами слов'янофільства.

У дореволюційному літературознавстві й шевченкознавстві переважала думка про певну спорідненість «слов'янських» мотивів Шевченкової поезії зі слов'янофільством, про вплив слов'янофільства на Шевченка. Зокрема, так розуміли справу Ф. Матушевський, М. Петров, М. Стороженко, почасти В. Гнатюк та деякі інші дослідники. М. Драгоманов недвозначно і не раз закидав Шевченкові слов'янофільство, робив це й І. Франко, хоч він при цьому підкреслював принципову відмінність Шевченкового слов'янофільства від хомяковсько-аксаковського. Однак з'являлися й праці, в яких обстоювано погляд про негативне ставлення українського поета до слов'янофільства (*Черняхівський І. Г.* Т. Шевченко і слов'янофільство. — Катеринослав, 1915). Різні аспекти цього питання розглядали в дослідженнях радянські шевченкознавці — здебільшого в контексті ширшої теми: Шевченко і слов'янство (О. Білецький, Є. Кирилюк, М. Шагінян, А. Марголіс та ін.), а подекуди й спеціально під оглядом саме російського слов'янофільства (Ф. Прийма, Л. Хінкулов). Радянські літературознавці, не ігноруючи того, що споріднювало Шевченка з діячами слов'янського відродження, водночас наголошували глибоку відмінність революційно-демократичних поглядів Кобзаря на «слов'янську взаємність» (вислів, який прижився з легкої руки Коллара) та на майбутнє слов'ян — від власне слов'янофільських концепцій (у Росії) та панславістичних

(серед західних і південних слов'ян). Проте не можна сказати, що проблему «Шевченко і слов'янофіли» вже вичерпно з'ясовано як у концептивному плані, так і в подробицях. А останнім часом (уже, мабуть, понад два десятиліття) нових праць на цю тему майже не з'являлося. Це трохи навіть дивно, якщо врахувати великий інтерес до слов'янофільства з боку російських дослідників *. На тлі цих інтенсивних зусиль вивчення українських аспектів слов'янофільської теми значно відстає. Хоч можна відзначити звертання до порівняльного аналізу «слов'янських» ідей київських кирило-мефодіївців та московських слов'янофілів [1].

Слов'янофільство аж ніяк не зводиться до системи поглядів на слов'янство, на проблему об'єднання слов'ян тощо. Воно включає в себе цілий комплекс суспільно-політичних і естетичних позицій, як-от: ставлення до самодержавства і православ'я; до кріпосного права; розуміння державного устрою Росії та його перспектив; оцінка політичних і духовних засад європейського життя; ставлення до революційних рухів; історіософія Росії; тлумачення національного духу і національного характеру, народності мистецтва та ін. Філософія й ідеологія слов'янофілів охоплювали майже весь обсяг питань, що стояли перед російською суспільністю середини XIX ст. І були не довільним інтелектуальним явищем, а продуктом суспільно-політичної ситуації та боротьби свого часу, відбивали інтереси певних соціальних груп — насамперед патріархально-патріотичної частини помірковано ліберального дворянства. Тож, мабуть, цікаво й повчально було б порівняти Шевченка зі слов'янофілами не лише в якомусь спеціальному аспекті, а й за всією «шкалою» отих суспільно-політичних, філософських, моральних, естетичних позицій. Це могло б, напевне, стати предметом моногра-

* Назвемо дискусію 1969 року в журналі «Вопросы литературы»; колективний збірник «Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1830—1850 годы» (М., 1978); книжки: *Дудзинская Е.А.* Славянофильство в общественной борьбе. — М., 1983; *Пирожкова Т. Ф.* Революционеры-демократы о славянофильстве и славянофильской журналистике.— М., 1984; *Кошелев В. А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов. 1840—1850-е годы.— Л., 1984; *Цимбаев Н. И.* Славянофильство. — М., 1986. Однією з найгрунтовніших праць про слов'янофільство залишається книга київського дослідника Ю. З. Янковського «Из истории русской общественно-литературной мысли 40—50-х годов XIX ст.» (К., 1972).

[1] Див.: *Сергієнко Г. Я.* Т. Г. Шевченко і Кирило-Мефодіївське товариство. — К., 1983; *Симонова И. А.* О взаимосвязи славянофильства с идеологией Кирилло-Мефодиевского общества. Ф. В. Чижов и кирилло-мефодиевцы // Сов. славяноведение. — 1988. — № 1.

фічного дослідження. Ми ж, не претендуючи на нього, поділимося тільки деякими спостереженнями.

Слов'янофільство не було явищем монолітним, течією одноплинною. За всієї відносної цілісності й цілеспрямованості, навіть за помітної одноманітності фразеології воно мало досить широкі ідеологічні береги. В ньому були свої «фланги» й різні соціально-політичні відтінки та, сказати б, індивідуальні радіуси «розкиду» ідей (попри майже однорідне класове представництво — переважно поміщицьке). Зрештою, свій відбиток накладала на нього і особистість кожного з найвизначніших репрезентантів. Саме на особистісне у слов'янофільстві, на індивідуальні модифікації його нині, здається, не звертають належної уваги. А саме в такій «індивідуалізованій» конкретності воно насамперед і існувало для сучасників. У тому числі й для Шевченка. Звісно, невипадкові, важливі ідеї «носяться у повітрі» — як безособові, як доступні для багатьох. Але в реальній духовній історії контактували, взаємодіяли — впритул або на відстані — й опонували одні одним не тільки такі схеми ідей, не тільки цілісні ідеологічні системи й конгломерати суспільної думки, а й індивідуальні погляди, позиції, долі. Різнозумовлена й різноспрямована соціальна та духовна енергія великих особистостей не тільки визначала контури і полюси всієї сукупної суспільної думки, а й створювала незриму мережу взаємозалежності, взаємостимулювання і взаємозаперечення. Були ідеї, які самим своїм існуванням «вимагали» наявності інших, протилежних або коригуючих. Були люди, які своєю появою викликали появу інших діячів. Були вчинки, кинути світло на які мали інші вчинки. У загальному балансі духовної динаміки жоден «хід» не залишається без «контрходу», хоч вони можуть бути розокремлені в просторі та часі й не усвідомлені суб'єктами дії в цьому своєму зв'язку.

З такого погляду невипадковими видаються зустрічі Шевченка і Хомякова — зустрічі незримі, мимовільні та їм самим здебільшого не знані — в гарячих точках ідеологічної боротьби середини XIX ст. Цих зустрічей і протистоянь так багато і вони такі істотні й неминучі, в них таке переплетення соціального й особово-характерного, об'єктивного і суб'єктивного, — що Шевченка і Хомякова можна розглядати як своєрідних духовних візаві один одному.

Чому беремо саме Хомякова? З таких п'яти причин: по-перше, він визнаний вождь слов'янофільства — як для своїх сучасників, так і в очах наступників (і був однією з центральних постатей літературного та ідейного життя Росії у 40—50-ті роки XIX ст.,

хоча широкій читацькій масі нині мало відомий як поет і ще менше – як мислитель). По-друге, свого часу лунали твердження про вплив Хомякова на Шевченка або ж їх порівнювано як споріднених. Зокрема, М. Драгоманов висловився драстично: «Треба признатися, що той, ім же превознесохомся, був батьком і нашої мертвячини, хомяковщини української, – т. е. Шевченко», щоправда, тут же застерігався, що то «його переходяще і не головне»[1]. Польський дослідник М. Здзеховський у книжці «Месіаністи і слов'янофіли» помістив нариси про Хомякова і Шевченка, вважаючи, проте, Шевченка і Гоголя «українськими містиками», відмінними від російських слов'янофілів[2]. Зарубіжний дослідник творчості Хомякова В. А. Францев мотиви слов'янського єднання в творчості українського поета (або, як висловлюється автор, «славянофильские произведения Шевченко») досить категорично пояснює впливом Хомякова – як прямим, так і через О. Бодянського. Зокрема, він стверджує, що в поемі «Іван Гус» («Єретик») «...отчетливо выражена постоянная мечта Хомякова и славянофилов о любовном единении братьев-славян...» і що, за наявності такого джерела, як Хомяков (до якого, на думку дослідника, «мог своим влиянием привести украинского поэта» Бодянський), «совершенно отпадает необходимость связывать с польскими источниками идеологию братства, братского единения народов, международной правды и любви, правды и воли, нашедших свое отражение в стихотворениях Шевченка: "Ляхам" (1847), "І мертвим, і живим...", "Молитва" (1860) и пр., и в частности в поэме его "Іван Гус". Источники русские, Хомяков и другие славянофилы, были ему ближе»[3]. І хоч радянське шевченкознавство не прийняло цих версій, а Ф. Прийма переконливо показав, що слов'янська тема з'явилася в поезії Шевченка раніше, ніж було опубліковано слов'янофільські вірші Хомякова[4] (не кажемо вже про принципові відмінності в її розробці), – все-таки ширшого, цілеснішого порівняння Шевченка і Хомякова ще не проведено. Оце останнє і є третя причина нашого звертання до цієї проблеми: у своїй творчості вони зверталися часто-густо до одних і тих

[1] Переписка Михайла Драгоманова з Мелітоном Бучинським 1871–1877 / Зладив М. Павлик // Збірник філологічної секції Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1910. – С. 263.

[2] У російському перекладі під псевдонімом М. Урсин: Очерки из психологи славянского племени. Славянофилы. – СПб., 1887.

[3] *Францев В. А.* А. С. Хомяков – поэт-славянофил // *Хомяков А. С.* Стихотворения. – Прага, 1934. – С. LXXI, LXXII.

[4] *Прийма Ф.* Шевченко и русские славянофилы // Русская литература. – 1958. – № 3. – С. 154, 155.

самих фактів, сторін і питань російського суспільного життя, життя народів Російської імперії (у ряді випадків і одночасно), а тому буде, мабуть, доречним і повчальним порівняти їхні оцінки й розуміння цих фактів, сторін і питань — порівняти їхню громадянську позицію, ідеологію, творчі мотиви. Тим більше що вони, як далі побачимо, часто мимоволі «полемізували» між собою, навіть коли один про одного не знали або не пам'ятали — і чи не відбилася в цьому глибина їхнього об'єктивного, позаособового протистояння як репрезентантів і співтворців дедалі розбіжніших світоглядів, зрештою, і як послідовних речників антагоністичних суспільно-політичних таборів? По-четверте, як побачимо далі, в Галичині 60—70-х років, коли вирішувалося питання: бути українській літературі чи москвофільському «язичію», — авторитет Шевченка прямо протистояв авторитету Хомякова; вони уособлювали дві взаємовиключні соціально-політичні та мовно-культурні орієнтації, два історичних вибори для галичан. Нарешті, по-п'яте, є певна «інтрига», «загадка» і в їхньому особистому ставленні один до одного та в їхньому короткому знайомстві.

Слов'янофільська і націоналістична легенди про Хомякова

Олексій Степанович Хомяков — одна з центральних постатей літературного та ідейного життя Росії 1830—1850-х років, поет, публіцист, самобутній філософ і історіософ, релігійний мислитель. Слов'янофільські, різні консервативні, а потім і націоналістичні кола не раз намагалися виставити його як найбільшу і найблагороднішу постать в історії російської суспільної думки. Провідна роль Хомякова серед слов'янофілів була незаперечною. Скажімо, його послідовник О. Кошелєв підкреслював: «К. Аксаков, Ю. Самарин, Попов, Валуев, В. Елагин и другие... не замедлили вполне присоединиться к православно-русскому направлению и подчинились благому влиянию Хомякова»[1]. Особливе місце Хомякова серед слов'янофілів засвідчують і поетичні гіперболи однодумців: дехто з адептів, як свідчить пізніший дослідник, називав його... Іллею Муромцем![2] Один із його учнів, К. Коссович, 7 жовтня 1860 року, невдовзі після смерті Хомякова, виголошує в Петербурзькому університеті промову, в якій стверджує, що «...он положил начало мыслям и стремлениям, существенно нужным и плодотворным для России»,

[1] Див.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 120, 121.
[2] Див.: *Ильчуков Аф.* Русские славянофилы 40—60-х гг. — Чернигов, 1915. — С. 4, 5.

«положил в России основание самобытному мышлению, стремясь оторвать нашу умственную деятельность от мертвящих форм, усвоенных нами на веру, из чужи...» — і закликає розвивати те, «что нам оставлено его бессмертным пером»[1]. Ю. Самарін тоді ж порівнює свого старшого друга з канонізованими отцями церкви, сказати б, нагороджуючи його найвищим богословським титулом вселенського масштабу: «Алексей Степанович Хомяков — учитель Церкви». Якщо вірити Ю. Самаріну, Хомяков просто-таки переінакшив світ, змінив напрям історії: «...покончил с латинством (католицизмом. — *І. Дз.*) и протестанством, и в то же время он открыл собою новую эру в истории православной школы, подготовив будущую ее победу над современным рационализмом»[2].

Не так захоплено говорили про Хомякова як поета, але й тут давали високі оцінки. Скажімо, С. Шевирьов ще на початку 40-х років називав його серед найбільш яскравих та оригінальних талантів у російській поезії: «Хомякова вы отгадаете еще более по особенности и глубине его мысли, нежели по стиху; но, прислушавшись к его лире, конечно, увидите, почему только с нее могли слететь звуки "Острова" и "Песни праху Наполеона"» (вірші-відгуки О. С. Хомякова на перенесення останків Наполеона до Парижа: подія ця викликала тоді значний резонанс у російській поезії. — *І. Дз.*)[3]. Ще раніше про один із його дебютів — драму «Ермак» — схвально відгукнувся Пушкін, хоч були в нього й негативні оцінки поетичних здібностей Хомякова.

Слов'янофільські друзі Хомякова возславляли надзвичайну моральну чистоту й самопосвяту свого апостола, називали «великим альтруїстом», захоплювалися феноменальною ерудицією й розумом, порівнювали з Піко Мірандолою, запевняли, що багатство його духовного обдарування недоступне звичайному смертному[4] і т.д. і т.п.

Інакше розцінювали вчення Хомякова та відгукувалися про його особу ідейні противники слов'янофільства, особливо революційні демократи. В. Бєлінський, який найбільш непримиренно

[1] *Коссович К.* Несколько слов в память А. С. Хомякова. Читано 7 октября 1860 г. в Санкт-Петербургском университете. — С. 89, 90.
[2] Див.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1907. — Т. II. — С. XXXVI, XXXV.
[3] Див.: Москвитянин. — 1841. — Ч. II. — № 4. — С. 526.
[4] Див. у кн.: *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. — К., 1902. — Т. 1. — Кн. 1. — С. IX, С. 3–4.

ставився до слов'янофілів («Они подлецы и трусы, люди непоследовательные, боящиеся крайних выводов собственного учения...»[1]), вкрай негативно характеризував і творчість Хомякова: в його віршах, писав він, «все искусственно и поддельно», «Русь показывается такою, какою она никогда не была», а в драмах («Ермак» і «Дмитрий Самозванец») «нет ничего русского»[2]. У рецензії на слов'янофільський «Московский литературный и ученый сборник на 1847 год» Бєлінський нещадно висміяв як взагалі «судорожную и хлопотливую деятельность» слов'янофілів, підпорядковану фальшивій меті, так і, зокрема, статтю Хомякова «О возможности русской художественной школы» — за неспроможність змісту та за її тон, «кафедральный», «пророческий». Тут само він говорив про властиву Хомякову, мовляв, «надутую величавость», «похвалы самому себе — чаще прямые, чем косвенные», про довільність, «всем известную в г. Хомякове». Ще раніше, 1843 року, в одному з листів він назвав Хомякова Хлєстаковим: «Изящный, образованный, умный И. А. Хлестаков»[3]. Звісно, треба враховувати і полемічний темперамент та безцеремонність Бєлінського, який не зупинявся перед крайнощами та найрізкішими й далеко не завжди справедливими характеристиками. (Відомо, що і взагалі про слов'янофілів Бєлінський висловлювався не дуже дипломатично: «наши квасные патриоты», «господа защитники варварской старины нашей», «азиатские души» і т. д. Щоправда, в останній період діяльності він ставився до них примирливіше, де в чому визнавав їх рацію.)

Однак звинувачення в хлєстаковщині, може, й не випадкове. Принаймні, цю рису відзначали у Хомякова й деякі інші сучасники — звісно, з числа неприхильних до нього. Наприклад, Б. М. Чичерін писав: «Он представлял необыкновенное сочетание силы ума и самой беззастенчивой софистики, глубины чувства и легкомысленного шарлатанства»[4]. Ще картиннішу характеристику дав С. М. Соловйов: «Хомяков — низенький, сутуловатый, черный человечек, с длинными черными косматыми волосами, с цыганской физиономией, с дарованиями блестящими, самоучка, способный говорить без умолку с утра до

[1] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. — М.; Л., 1953—1959. — Т. XII. — С. 323.
[2] Там само. — Т. VIII. — С. 567, 463.
[3] Там само. — Т. X. — С. 191, 199, 200, 201; Т. XII. — С. 131.
[4] Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Москва сороковых годов. — М., 1929. — С. 227.

вечера и в споре не робевший ни пред какою уверткою, ни пред какою ложью: выдумать факт, процитировать место писателя, которого никогда не бывало,— Хомяков и на это был способен... Понятно, что в нашем зеленом обществе, не имевшем средств оценить истинного знания, добросовестности и скромности с последним неразлучных, Хомяков прослыл гением; это вздуло его самолюбие, сделало его раздражительным, неуступчивым, завистливым, злым»[1].

На відміну від різночинця В. Г. Бєлінського, О. І. Герцен був пов'язаний із багатьма слов'янофілами і особистим приятелюванням, і спільністю станового кола, та й деякими поглядами (на общину, наприклад). Тому в нього можна знайти в різні роки суперечливі оцінки окремих слов'янофільських догм та окремих діячів руху, хоч загальна характеристика різко негативна і завжди підкреслюється принципове відмежування: «Мы люди разных миров, разных веков». Що ж до особисто Хомякова, можна простежити поступове загострення негативного моменту в герценівських оцінках: 1842 рік — «Удивительный дар логической фасцинации, быстрота соображения, память чрезвычайная»; через два роки — «...этот суетный, сорокалетний парень Хомяков, просмеявшийся целую жизнь и ловивший нелепый призрак русско-византийской церкви, делающейся всемирной, повторяющий одно и то же, погубивший в себе гигантскую способность...»; ще через кілька місяців: «Ноздрев партии "Москвитянина"», «византийский диалектик и бердичевский цыган»[2]; нарешті, 1860 року, за кілька місяців до смерті Хомякова, Герцен публікує в «Колоколе» статтю «А. С. Хомяков и Австрия», яка викликала величезне обурення слов'янофілів знущальними оцінками їхнього лідера (Герцен навіть ужив щодо нього вираз: «разносторонность публичной женщины»[3]). Проте невдовзі на смерть Хомякова (від холери) він відгукується некрологом, у якому відзначає «огромное дарование А. С. Хомякова и благородную жизнь его, проведенную вдали от всего официального, служебного, и его влияние на московское общество»[4].

Деякий різнобій і навіть суперечливість у висловлюваннях Герцена про слов'янофільство взагалі та про Хомякова особисто пояснюються неоднозначністю самого явища, змінами в суспільно-

[1] Записки С. М. Соловьева // Вестник Европы. — 1907. — Т. 3. — Май. — С. 30.
[2] *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. — М., 1957. — Т. 11. — С. 250, 379; Т. 12. — С. 206.
[3] Колокол. — 1860. — 15 июля.
[4] *Герцен А. И.* Собр. соч. — Т. 14. — С. 338.

політичній ситуації в Росії та відповідно в позиції самого Герцена, його спробами об'єднати всі скільки-небудь опозиційні до бюрократично-кріпосницького режиму сили, нарешті, просто літературним контекстом тощо (одна річ — приватний лист або памфлет у «Колоколе», інша — некролог на смерть колись близької людини).

Прихильники, шанувальники й учні та послідовники Хомякова гаряче заперечували ті негативні характеристики його, які переважали у свідченнях революційних демократів, а також буржуазно-ліберальних «західників» та інших противників слов'янофільства, — оголошували їх тенденційними, поверховими, плодом нерозуміння або ворожості. В радянському літературознавстві вони (насамперед думки революційних демократів) враховувалися як одна з найважливіших підстав для ідейної оцінки слов'янофільства та його діячів. Однак останнім часом чулися й голоси про те, що слід зважати на можливість полемічних перебільшень, «взаємно несправедливих» звинувачень. Полемічні крайнощі та «втрати» не лише можливі, а й просто неминучі, проте їх неважко відшарувати від принципової оцінки, колективно виробленої революційно-демократичною думкою того часу. В цій принциповій і загалом негативній оцінці своє місце посідає і схвальне ставлення революційних демократів (від Бєлінського до Чернишевського) до окремих моментів слов'янофільства. (Тут характеристичним може бути свідчення Герцена: «Идучи из противоположных начал к противоположным целям, я встречался не со славянофилами, а с некоторыми из их мыслей»[1].)

Водночас не варто розчиняти критику слов'янофільства революційними демократами в аморфнішому потоці антислов'янофільських висловлювань «західників» взагалі. Традиційне протиставлення «західників» і слов'янофілів не в усьому правомірне (у них було й дещо спільне) і не може охопити всі полюси та спектри російської суспільної і естетичної думки. Слов'янофіли полемізували не тільки з «західниками», а й в окремих питаннях і з «державною школою» (К. Д. Кавелін, С. М. Соловйов) та намагалися відмежуватися від «теорії офіційної народності», на що звертав увагу ще О. М. Пипін. Та й у самому таборі слов'янофілів були і розбіжності, і відтінки в поглядах. Зліва ж слов'янофілам протистояли не «західники» взагалі, а революційні демократи. Що ж до «західників», то ще О. Скабічевський у

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. — Т. 12. — С. 436.

статті 1868 року зауважив: «Несмотря на взаимный антагонизм сначала между скептиками и мистиками, потом между славянофилами и западниками, мы видим в них много общего». Це спільне він знаходив у запозиченості їхніх ідей та розриві між цими ідеями і життям: «На Западе эти идеи были выработаны веками тяжелых притеснений и страданий. У нас же этими самими идеями увлекались люди, которые в осуществлении их в жизни не только не могли видеть какого-либо улучшения своего благосостояния, а, напротив того, целый ряд лишений: осуществить либеральные идеи значило лишиться тысячи душ крестьян и вместе с тем комфорта и блеска. Могли ли эти люди искренне и прочно увлекаться подобными идеями?..»[1] (Категоричність останнього твердження можна, звісно, заперечити, але тільки винятками, не правилом.)

У боротьбі за вплив на громадську свідомість слов'янофіли безнадійно програвали революційним демократам і різночинцям, особливо ж з кінця 50-х та початку 60-х років, коли, за умов піднесення суспільно-політичного руху та проведення селянської реформи, вони зробили виразний крен управо, розгубивши рештки опозиційності. Здавалося, як ідейна течія вони назавжди відійдуть у небуття, в минуле. Однак історія готувала їм тимчасовий реванш — щоправда, невисокої гідності, такий, якого вони, мабуть, і не захотіли б, від якого б, може, з гидливістю відвернулися. За умов зростання, а потім цілковитого торжества (за царювання Олександра III і Миколи II) державного націоналізму за слов'янофілів цупко вхопилися спершу Катков і Побєдоносцев, а потім так звані «неослов'янофіли» та «неонаціоналісти» — від К. Леонтьєва до М. Данилевського. Особливо ж твори Хомякова дістають у цей час буквально друге життя, їх збирають, видають і перевидають, а до 100-річчя з дня його народження (1904) та 50-річчя смерті (1910 рік) виходить силасиленна літератури про нього. Характерно, що вся вона має консервативне або реакційне спрямування. За Хомякова як за свій прапор змагаються різнорідні праві сили: «респектабельні» націоналісти-монархісти; одверті чорносотенці — «истинно русские люди»; але також і кадети та віхівці — творці «нового религиозного настроения». При цьому вони не без підстав звинувачують одні одних у перекрученні й профанації ідей Хомякова (цікаво, що ще Каткова за таку вбивчу профанацію прозвали

[1] *Скабичевский А. М.* Сочинения: В 2 т. — СПб., 1903. — Т. 1. — С. 9.

свого часу «Немезідою слов'янофільства»*). І водночас наче прагнуть перевершити одні одних у звеличуванні Хомякова.

Хомяков «был центром образованнейших и умнейших людей России», «был олицетворением силы, мудрости и веры народной», «значение его как мыслителя, богослова и вообще ученого — мировое»[1], — читаємо в одного автора, який запевняє, що «это был не сказочный, а наяву, действительный русский богатырь мысли и дела, самоотверженными трудами которого воссияла теперь слава России... Это вестник заступничества за братьев — войны за освобождение славян (так офіційна пропаганда називала війни царської Росії з Туреччиною за Дарданелли і Босфор. — *І. Дз.*). Это вестник — непреоборимой силы слова царя Александра III. Это Богом посланная путеводная звезда Великого Царя Николая II, завершителя великих деяний своего Августейшего Деда»[2]. Другий автор категорично стверджує, що «...каждому грамотному русскому человеку необходимо не только узнать, но и полюбить этого воистину великого нашего русского человека и учителя — Алексея Степановича Хомякова», бо, мовляв, «Хомяков дал твердое обоснование истинно народному, русскому, основанному на христианстве, миропониманию, которое, сделавшись общим достоянием всех просвещенных русских людей, могло бы обновить весь мир, облагодетельствовать все человечество», і тоді це ощасливлене «грядущее человечество... будет благодарно славить Хомякова, ибо он, подобно древнему Моисею, извлек из тайных глубин народного духа на иссушенную поверхность нашей мысленной нивы ключ воды живой и оживил им погибавшие семена и всходы»[3]. Третій — уже одвертий чорносотенець — сподівається, що «песнь» Хомякова, яка колись начебто «объединяла сынов Руси, как Божий глас», і тепер, у тяжку годину революційного баламутства, «в нас по-прежнему разбудит патриотический порыв»[4].

Можна було б наводити ще безліч одіозностей та фантастичних перебільшень із офіційно-націоналістичного, церковно-монархічного та чорносотенного ідеологічного ширвжитку; можна

* «...В Каткове старое славянофильство нашло свою Немезиду». Див.: *Соловьев В.* Сочинения. — Т. V. — С. 196. Пізніше цей вираз повторювали М. Бердяєв та інші. Сам же Соловйов вважав, що Катков «утвердил славянофильскую доктрину... в ее прямых логических последствиях».

[1] *Ломоносов Гр.* Алексей Степанович Хомяков. — Гжатск, 1910. — С. 2, 7, 1.

[2] Там само. — С. 5.

[3] *Васильев Аф.* Русское миросозерцание. I. Алексей Степанович Хомяков. К столетию со дня его рождения. 1804—1904. — СПб., 1904. — С. 5, 3.

[4] *Ливанский Илия*, протоиерей. Алексей Степанович Хомяков. — Библиотека Волынского союза Русского народа. — Почаев, 1911. — С. 4, 6.

було б говорити і про гіперболізований культ Хомякова в респектабельному консервативному літературознавстві «духовно-академічного» ґатунку (В. Завітневич, Б. Щеглов та ін.) та серед релігійних «оновителів», творців «нової православної свідомості» (М. Бердяєв: «Русские призваны создать религиозную философию, философию цельного духа. За это говорит весь национальный склад наш, коренное и исконное устремление нашей умопостигаемой воли... Хомяков потому и может быть признан основателем русской философии, что он проник в интимнейшие интересы русской мысли, философствовал о том, что мучило русский дух»; «Со времени старых учителей Церкви православный Восток не знает богослова такой силы, как Хомяков»[1]), — але до цього ми ще повернемося. Тут тільки треба застерегтися, що всі ці різнорідні пізніші інтерпретації не можна ставити на карб самому Хомякову. Маємо справу з відомим в історії явищем: те чи інше вчення відчужується від автора, профанується (це не стосується, певна річ, суб'єктивно сумлінних тлумачень В. Завітневича і Б. Щеглова, глибоких думок М. Бердяєва), експлуатується непередбаченим чином; хоч якісь підстави для цього все-таки здебільше криються і в самому вченні, оскільки в ньому містяться різні потенції.

Предметом ідеологічної легенди ставали не лише ідеї Хомякова, а і його життя, біографія. Зокрема, один із перших біографів його, П. Бартенєв, записав зі слів самого Хомякова кілька версій, в яких закладено було свого роду символіку слов'янофільської святості і які перейшли потім у канонізовані життєписи духовного вождя. Насамперед ішлося про особливе, праведне походження його поміщицьких статків і прав на землю та селян. На цій версії варто зупинитися, оскільки вона посідала важливе місце як у самоусвідомленні Хомякова, так і в творенні прихильниками його іконописного портрета. Начебто один із предків — прадід, чи що (а взагалі рід Хомякових виводився з часів Василя III і був наближений до багатьох московських царів) — лишився бездітний і не мав прямих спадкоємців. Помираючи, він хотів знайти селянам гідного господаря, який дбав би про них по-батьківському, а з цією метою скликав селянських представників зі своїх володінь і запропонував їм самим пошукати собі доброго пана. Через деякий час ті знайшли: теж Хомякова, далекого родича цього, людину сердечну і богобоязливу. Так не перевівся рід Хомякових і не перевелися їхні землі та «крепи». З цього, мабуть, родинного переказу виводилися і «демократична»

[1] *Бердяев Н. А.* А. С. Хомяков. — М., 1912. — С. 139, 12.

підстава хомяковського поміщикування (не узурпував права селян, а вони його предка самі покликали, добровільно обрали), і його, мовляв, віра в общину, в глас народний та присуд.

А ось високосимволічна пригода з дитинства Олексія Степановича. 1815 року, коли йому було одинадцять років, сім'я переїздить зі смоленського помістя до Петербурга. Дорогою Олексій зі старшим братом Федором уявляли, що їдуть воювати з Наполеоном, і були дуже розчаровані, коли, приїхавши до Петербурга, взнали про Ватерлоо. «С кем же мы теперь будем драться?» — спитав старший брат. «Стану бунтовать славян», — начебто відповів одинадцятилітній Олексій. Походження цієї ідеї та пророчий характер усього епізоду той же П. Бартенєв розкриває так: «Он (Хомяков. — *І. Дз.*) говаривал нам, что первые мысли о славянах и об их освобождении были внушены ему лубочными портретами сербского вождя, Черного Георгия, которые попадались почти на каждой станции по дороге в Петербург. Простой пастух, силою мужества и непреклонностью воли освободивший свою родину от турок, поразил молодое воображение. Тут начало смелых дум Хомякова о славянском братстве, его горячего сочувствия к нашим единоплеменникам; тут зародыш тех высоких песен, которые сделали его имя столь известным между славянами»[1]. Звернімо увагу на те, що все це подано зі слів самого Хомякова.

Ще один символічний момент: коли дітей привезли до Петербурга, їм здалося, що вони в якомусь чужинецькому місті, де їх змусять перемінити віру, і вони поклялися швидше вмерти, ніж піддатися. Звідси, мовляв, пізніша ревність Хомякова до православ'я, а також недовіра до Петербурга, протиставлення йому Москви. Або ще таке: в дитинстві, мовляв, у Хомякова була сутичка на богословському ґрунті з абатом — учителем латини, і вже в цьому виявилося його покликання грізного судії католицизму й рицаря православної віри... І т. д. і т. п.

Оскільки про Хомякова ми в цьому разі ведемо мову саме у зв'язку з Шевченком, то тут треба згадати, що про Шевченка, як і про багатьох великих поетів-демократів, поетів-революціонерів, наприклад Петефі, — теж побутувало чимало легенд, певно, більше, ніж про людей типу Хомякова. Але ті легенди творив сам народ, і відбивали вони його розуміння ролі свого речника в історичному житті й долі народу, його боротьбі. Згадаймо хоча б легенду (власне, основану на історичному факті) про те, як

[1] *Бартенев П.* Биографические воспоминания об А. Ст. Хомякове // Русская Беседа. — 1860. — Кн. 2.

Петефі, зібравши сорок тисяч озброєних селян, змусив угорський сейм скасувати панщину; або легенду про свячені ножі, заховані в Шевченковій могилі, або притчі про Шевченкову «агітацію» серед селян тощо[1]. Згадаймо — і порівняймо з отими вищенаведеними легендами про Хомякова: навіть якщо вони і постали зі справжніх біографічних епізодів, звучать вони солодкаво-надумано, сентиментально-тенденційно, і не стали вони фактом народної свідомості, а залишилися плодом літературних зусиль учених-біографів та розчулених апологетів. Щось у них від житій святих, і цією своєю агіографічністю, як і присмаком книжності, відрізняються вони і від біографічних переказів та анекдотів, скажімо, про Пушкіна чи Гоголя...

Слов'янофіли: найменування і суть

Термін «слов'янофільство», як відомо, не є ані самоназвою, ані адекватним визначенням явища, за яким він закріпився. Вважають, що вперше слово «слов'янофіли» вжив ще 1809 року К. Батюшков — як глузливе прозвисько на адресу О. Шишкова, проповідника «славянороссского» стилю: 1807 року Шишков разом із Державіним, Хвостовим та іншими організує літературні вечори (з 1810 року вони перетворилися на товариство «Беседа любителей русского слова»), прагнучи зробити словесність знаряддям монархічно-патріотичного виховання; при цьому Шишков великого значення надавав поверненню російської мови до своєї, мовляв, церковнослов'янської основи, впроваджував «істинно-росські» слова замість іноземних тощо. (До речі, Хомяков та його друзі відгукувалися про Шишкова схвально і не відмовлялися бачити в ньому одного зі своїх попередників, хоч, звісно, особливого значення надавати цьому не доводиться навіть з погляду генеалогії слов'янофільства.) В сатиричній поезії «Видение на берегах Леты» (1809) вочевидь про «шишковістів» сказано:

Стихи их хоть немножко жестки,
Но истинно варяго-росски,

а сам Шишков угадується в привиді, що гордо рекомендується: «Аз есмь зело Славенофил»[2]. Й інша сатира К. Батюшкова «Певец в

[1] Див. також: *Беляшевский Н.* Рассказы крестьян с. Пекарей о Т. Г. Шевченко // Киевская Старина. — 1894. — № 2; *Беренштам В.* Т. Г. Шевченко и простолюдины, его знакомцы // Киевская Старина. — 1900. — № 2; *Матушевский Ф.* Посетители могилы Шевченко // Киевская Старина. — 1903.

[2] *Батюшков К. Н.* Нечто о поэте и поэзии. — М., 1985. — С. 81.

Беседе любителей русского слова» (1813) сповнена алюзій та іронії на адресу шишковістів-слов'яноросів:

Хвала тебе, Славенофил,
О муж неукротимой!
Ты здесь рассудок победил
Рукой неутомимой.
.....
Жует, гнусит и вдруг стирок
Родит славенороссой [1].

У листі до П. А. В'яземського від 23 червня 1817 року він знову вживає своє глузливе слівце: «Пускай говорят, что хотят, строгие судьи и кумы славенофиловы! Не для них пишу, и они не для меня...» [2].

Поступово слово стає вживаним у літературному побуті, а згодом і набуває функції терміна, хоч і з досить розпливистим значенням. 1835 року в Петербурзі вийшла книжка «Поединок, сочинение славянофила Аполлинария Беркутова». Слово «славянофилы» зустрічається в листах Т. Грановського (4 травня 1838 року), в щоденнику О. Герцена (23 липня 1842 року). В 40—50-ті роки воно закріплюється за напрямом, який репрезентували Хомяков та його однодумці. Останні не хотіли приймати цього вочевидь осудливого й насмішкуватого прізвиська, воліли називати себе інакше: «русское направление» (К. Аксаков), «московское направление» (Ю. Самарін), «самобытники» (О. Кошелєв), «славянско-христианское направление» (О. Хомяков; він же називав себе і «русофилом»). У філософському діалозі «Разговор в Подмосковной» Хомяков вкладає в уста речника своїх поглядів Тульнєва скаргу: «...криво толкуют прозвище, которое не нами же и выдумано». Але зрештою слов'янофілам довелося визнати за собою цю назву, і Хомяков уживав її з викликом та своєрідною гордістю протесту проти недоумства і несправедливості опонентів.

На один із протестів слов'янофілів з приводу такого прозивання їх гостро зреагував Бєлінський у статті «Ответ Москвитянину»: «Петербургские журналы не сговаривались давать название славянофилов литераторам известного образа мыслей; вероятно, они или подслушали его у самих этих литераторов, или извлекли из сущности их учения, альфа и омега которого суть славяне, враждебно и торжественно противополагаемые гниющему Западу» [3]. Там само він висміяв претензію слов'янофілів

[1] *Батюшков К. Н.* Нечто о поэте и поэзии. — С. 86.
[2] Там само. — С. 328.
[3] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. — Т. X. — С. 223.

називатися «московским направлением»: «Мы понимаем, что господам славянофилам, живущим в Москве, очень лестно прикрываться именем такого важного в России города, как Москва, и завербовать в свои ряды всех москвичей поголовно; но лестно ли это будет для Москвы и москвичей – вот вопрос!»

Сьогодні такі категоричні характеристики можуть видатися полемічно запальними й однобічними; звісно, на всебічність і вичерпність вони й не претендували; та перечитаймо слов'янофільську публіцистику – і ми пересвідчимося, що Бєлінський блискуче виразив ту сторону її суті, яка на той час об'єктивно виступала на перший план; з його легкої руки слов'янофільство почало асоціюватися з протиставленням Росії Заходу, з абсолютизацією надуманих чеснот старої Русі, з візантійством і православ'ям, рутиною і квасним патріотизмом. Наскільки поважними були підстави для такої оцінки? Про це можна робити висновки і з того, що її не тільки поділяли – з різними варіаціями – всі скільки-небудь прогресивно мислячі люди в тодішній і пізнішій Росії, а й деякі прихильники слов'янофільства або не ворожі до нього мусили з нею почасти погодитися. Зокрема, відомий філософ В. Соловйов (якого згодом один автор назвав «шатким учеником» «великого учителя» [1] – Хомякова) дійшов висновку, що «настоящее зерно» слов'янофільської доктрини – «преклонение перед татарско-византийской сущностью мнимого русского идеала» [2].

Проте якби цим вичерпувався зміст слов'янофільства, то воно зводилося б до чистісінького обскурантизму і навряд чи могло б посісти те чимале місце в історії суспільної думки в Росії, яке йому безперечно належить. Певно, це не так. Ті ж революційні демократи й Герцен, які були найнепримиреннішими ідеологічними противниками слов'янофільства, саме як противники принципові й об'єктивні відзначали й слушні моменти в їхніх поглядах, знаходили раціональне зерно в деяких їхніх ідеях. Про це у нас ще буде нагода говорити далі. І саму появу слов'янофільського вчення вони вважали невипадковою, вбачаючи в ньому своєрідну реакцію на певні історичні та суспільні обставини. На думку Герцена, поштовх виникненню цієї течії дало «оскорбленное народное чувство» (при цьому Герцен, на відміну від Бєлінського, принципово відрізняв «московське» слов'янофільство від «петербурзького», власне, слов'янофілів від репрезентантів «офіційної народності» на кшталт С. Шевирьова:

[1] *Таубе М. Ф.*, барон. А. С. Хомяков как антимистицист. – Харьков, 1910. – С. 18.

[2] *Соловьев В.* Сочинения. – Т. V. – С. 195.

перші, на його думку, «все же были бескорыстно нелепы и без всякого отношения к III отделению или к управе благочиния»[1]; треба сказати, що Хомяков та його друзі й самі в багатьох питаннях прагнули відмежуватися і від С. Шевирьова, і від М. Погодіна). Мався на увазі протест проти засилля іноземщини, проти низькопоклонства перед Заходом, забуття і зневажання вищими шарами суспільства народних звичаїв, почасти й рідної мови, а то й релігії предків — останнє особливо обурювало слов'янофілів.

Це справді один зі стимулів, що покликали до життя слов'янофільський рух та ідеологію, принаймні надали йому відомий нам характер. Однак слов'янофіли не були тут одинокі й не сказали чогось зовсім нового. Вони тільки гостріше, ґрунтовніше і «систематичніше» виклали те, що говорилося і до них, і водночас із ними. Голоси захисників «старовини» і російської самобутності, мотиви національної гордості виразно — хоч і порізному — лунали з самого початку епохи реформ Петра І: згадаймо, хоча б такі різні постаті, як С. Яворський, А. Кантемир, М. Ломоносов, І. Варакін, Я. Княжнін, М. Чулков, Д. Фонвізін, М. Новиков, особливо останній не поступався перед майбутнім слов'янофільством гостротою критики низькопоклонства і висотою національної гордості, але, на відміну від слов'янофільства, в нього вони не мали антизахідного спрямування, були компонентами прогресистсько-просвітительської концепції.

Перемога Російської імперії у війні з Наполеоном дала новий поштовх почуттю національної гордості та російському патріотизмові, який у майбутніх декабристів поєднався з волею до повалення деспотизму, визволення власного народу й оновлення країни. Патріотизм і гостра реакція на бездумне схиляння перед іноземщиною становили важливу складову декабристської ідеології. Серед декабристів були такі, хто прямо ставив одним із своїх завдань «питать в юношестве любовь ко всему отечественному, препятствуя по возможности воспитанию за границей и всякому иностранному влиянию»[2]. Письменники-декабристи розробляли теми з історичного життя народу, романтизуючи, а подекуди й ідеалізуючи його минуле. Деякі з них висловлювали погляди, що немовби провіщали окремі з улюблених ідей слов'янофілів. (О. Бестужев: «Мы всосали с молоком безнародность и удивление только к чужому»; «Когда же мы попадем на

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. — Т. 11. — С. 400, 401.

[2] Див.: Ранние славянофилы. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы / Сост. Н. Л. Бродский. — М., 1910. — С. XXXIII.

свою колею? Когда будем писать прямо по-русски?»[1] — тут можна згадати і знамениті філіппіки грибоєдовського Чацького; В. Кюхельбекер: «Вера праотцев, нравы, отечественные летописи, песни и сказания народные — лучший, чистейший источник для нашей словесности»; «Народ русский первый в свете по славе и могуществу своему, по своему звучному, богатому, мощному языку, коему в Европе нет подобного, наконец, по радушию, мягкосердию, остроумию и непамятозлобию»[2]. До речі, Кюхельбекер, як пише Ю. Тинянов у «Кюхле», перший із російських інтелігентів почав ходити в «російському одязі» — селянській сорочці й «армяку».)

Так само характерними для декабристів були симпатії до слов'янських народів, а один із декабристських гуртків — Товариство об'єднаних слов'ян — задовго до слов'янофілів висунув ідею визволення слов'ян та об'єднання їх, але не під егідою російського царя, як то пізніше пропонували слов'янофіли, і не в пестелівській централізованій великодержаві, а в демократичній федеративній республіці.

Втім, не лише декабристи і не вони перші в Росії зацікавилися слов'янством. Свої резони і свої мотиви щодо цього мали і представники протилежного, монархічно-охоронного табору.

Реакціонер із реакціонерів (не зовсім приємний і прийнятний цим навіть для Олександра I, за якого був деякий час міністром народної освіти), адмірал Шишков, одначе, одним із перших у Росії висловив важливу думку про необхідність вивчення слов'янства і взагалі зрозумів значення слов'янства для Росії. Він підтримував зв'язки з Мілетичем, Шафариком, Караджичем, добивався створення слов'янської бібліотеки, відкриття слов'янських кафедр у російських університетах; на його пропозицію Добровський (з яким він познайомився 1813 року), Лінде і Ганка були обрані почесними членами Російської Академії наук.

Уже тут можна бачити започаткування традиції «культурної опіки» російського офіціозу над слов'янством (опіку політичну царизм намагався утвердити ще раніше: згадаймо хоча б балканські плани Петра I або створення за часів Єлизавети Петрівни «Новосербії» на території України).

І в російській літературі початку та першої половини XIX ст. активно розробляється слов'янська тема. Особливо у творчості В. Одоєвського інтерес до слов'янства набирає характеру свого

[1] Див.: Ранние славянофилы. — С. XXXII, XXXIII.
[2] Там само. — С. XXXIV.

роду тенденції — політично і філософськи забарвленої, близької до тенденції пізнішого слов'янофільства (протиставлення Заходу, відшукування слов'янських слідів у Західній Європі, взагалі спеціальне акцентування ролі слов'янства в історії).

Й інші національно-патріотичні аспекти слов'янофільської концепції не були новиною, мали свою передісторію, — як і ті погляди, що їм протистояли. «...Хотя западничество и славянофильство под этими названиями являются только с сороковых годов, но, собственно говоря, они ведут свое начало с самой реформы Петра, — пише О. Скабічевський. — Рядом с различными прогрессивными направлениями, видевшими все спасение в западной цивилизации, вы постоянно встречаетесь с реакцией против этих направлений, которая является сначала в виде старообрядства, негодующего на бритье бород и немецкие кафтаны; в мрачную эпоху Бирона она включает в себя новый элемент общей в то время ненависти к немцам; при Екатерине она вооружается против увлечения французской философией восемнадцатого века; в эпоху Карамзина она вопит под пером Шишкова о порче русского языка, а во время патриотического воодушевления после войны двенадцатого года под пером Глинки она воспевает доблесть русского духа, и тогда уже является идея, что только Россия может спасти Европу из бездны анархии, безбожия и опустошительных войн»[1].

Мабуть, не патріотизм, не прихильність до старовини й традиції, не реакція проти чужоземного впливу і навіть не слов'янська ідея самі собою (хоч які вони важливі) надали специфічного обличчя слов'янофільству як світоглядній течії (якщо брати найзагальніше, «родове» в ньому, а не специфічне для кожного з його видатних репрезентантів). Навіть зі згаданого вище видно, що вони можуть бути складниками найрізноманітніших політичних програм. Тож річ в їхньому особливому й гіпертрофованому розвитку, а головне — в тому політичному змісті, якого вони набирали в усій системі поглядів, у цілій слов'янофільській концепції. А ця концепція, на наш погляд, була спробою дати відповідь на головні питання доби, на виклик історії: загрозу революції, революційних ідей із Заходу та кризу бюрократично-кріпосницької системи. Бувши складовою частиною неоднорідного, різномастого ліберально-поміщицького табору, слов'янофіли шукали альтернативи революційній перспективі й у цих пошуках з надією звернулися до ілюзорних богообраності та месіанства російського народу з його нібито геть особливим,

[1] *Скабичевский А. М.* Сочинения. — Т. 1. — С. 249.

праведнішим, ніж у решти людства, шляхом в історії, почасти підкріплюючи це уявлення й посиланнями на особливе історичне буття ще деяких слов'янських народів,— одне слово, задля більшої повноти й підставовості історичної дії пролили частину благодаті й на інших слов'ян. Це, звісно, не означає, що слов'янофіли були нещирими у своєму патріотизмі, у своїх симпатіях до слов'ян та в інших своїх пристрастях і ідеях,— це означає лише, що в основі найвишуканіших, найблагородніших (у лапках і без лапок) і найхитромудріших суспільно-політичних теорій завжди лежать і конкретна історична ситуація, і глибокі, докорінні соціально-економічні, державно-національні та інші інтереси певних груп людей,— хоч самі ті люди можуть цього й не усвідомлювати (втім, слов'янофіли, як далі побачимо, свій класовий інтерес усвідомлювали добре і шукали способів розумного задоволення його та можливого узгодження із селянським). І «ображатися» на таку демістифікацію може тільки той, хто самий інтерес розуміє лише на рівні крамарському, торгашеському.

Отже, ключ до розуміння слов'янофільства — не так у ставленні до слов'янства, до минулого Росії, петровських реформ, у ксеноманії тощо, як у ставленні до актуальної історичної реальності та пекучих політичних проблем, до революції, революційних ідей, до кризи кріпосницької системи. Все інше — похідне. Принаймні в тому значенні, що підхід до всього іншого залежав від підходу до цього останнього.

«Благонамірений» — і бунтар

Свого роду символічним є те, що перша, хоч і заочна, «зустріч» (швидше — «сутичка») Хомякова із Шевченком відбулася саме на такому, політичному ґрунті. 30 травня 1847 року Хомяков у листі до свого сподвижника Ю. Самаріна в завуальованій формі повідомляє новину (яку сам щойно взнав з листа свого учня О. Попова) про викриття Кирило-Мефодіївського братства та арешти в Києві — і дає дуже характерну оцінку цієї події: «Малороссиян повидимому заразила политическая дурь. Досадно и больно видеть такую нелепость и отсталость (! — *І. Дз.*). Когда общественный вопрос только поднят и не только не разрешен, но даже и не близок к разрешению, люди, повидимому, умные, хватаются за политику!.. Не знаю, до какой степени было преступно заблуждение бедных малороссиян («Известная история в Киеве, за которую пострадали, каждый в свою меру, Шевченко, Кулиш, Костомаров, Афанасий Маркович и другие» — дає примітку редакція «Русского Архива», де цей лист Хомякова було

надруковано 1879 року. — *І. Дз.*), а знаю, что бестолковость их очень ясна. Время политики миновало. Это Киреевский напечатал тому уж два года (! — *І. Дз.*), а люди все толкуют про старые дрожжи»[1].

Дуже характеристичне для певних кіл тодішнього суспільства висловлювання (і, на жаль, не лише для «благонамірених»: згадаймо відомий лист В. Бєлінського до П. Анненкова, аналогічний навіть за фразеологією). І яка сміховинна впевненість у тому, що все незгідне з їхніми, Киреєвських і К°, «печатаниями», — то вже «отсталость» і «бестолковость»! Хомяков тоді й гадки не мав, що ця «отсталость» випереджала свою добу, що через якийсь десяток літ, ще за його життя, вищезгадану «бестолковость» буде визнано — всією скільки-небудь поступовою громадськістю — за героїчну сторінку історії; що на його очах літературна Москва зустрічатиме Шевченка як святого мученика і що йому самому, Хомякову, доведеться зустрічатися з ним у цій його якості, тим самим мимовільно віддаваючи йому данину шани.

Найпростіше було б припустити, що різкий осуд, висловлений у листі Хомякова, навмисне перебільшений — автор міг боятися перлюстрації своєї кореспонденції Третім відділенням. Але, мабуть, це не так. Бо ж украй негативне ставлення Хомякова, можна сказати, ворожість до всякої нелегальної, протиурядової і взагалі політичної діяльності (оскільки «політика» ототожнювалася з нелояльністю до влади, неблагонадійністю) простежується в усіх його науково-публіцистичних та літературних працях і підтверджується всіма фактами його біографії.

З цього погляду Шевченко і Хомяков — очевидні антиподи. Не лише за переконаннями, а й психічним типом, характерами. Щирий, емоційний, імпульсивний, Шевченко легко захоплювався і йшов у своїх захопленнях до краю, не думаючи про наслідки для себе особисто — якщо це були захоплення громадянські. Революційне діяння хвилювало й вабило його своєю громадянською красою та змістом правди й добра, народолюбства й самопожертви. Віденські враження 1830 року; знання і пам'ять про декабристів, перед подвигом яких святобливо схилявся; зустрічі з петрашевцями й польськими засланцями-революціонерами; зближення з Чернишевським і душевний потяг до Герцена — все це також і великі, щасливі дарунки його долі: серцем і розумом жадав він людей незмиренних, бунтарського духу, а вони — його. І поезія його осяяна ідеалом боротьби

[1] Русский Архив. — 1879. — Кн. III. — С. 327, 328.

проти поневолення. І, мабуть, не було на його час іншого поета в світі, який би змістом свого тестаменту, заповіту зробив заклик до всенародного повстання: «Поховайте та вставайте».

Тепер погляньмо під цим кутом зору на Хомякова. Не задля осуду, звісно, а просто порівнюючи два темпераменти й дві орієнтації, структури особистості, дві долі. Хомякову теж з дитинства й юності властиві були високі духовні поривання та екзальтація, однак вони дістали інше спрямування — в національно-релігійний бік. Бувши на десять років старшим за Шевченка і належачи до того кола вищої дворянської молоді, з якого вийшли декабристи, близько знайомий із багатьма з них, він, одначе, залишався глухий до їхніх ідей. Дев'ятнадцятирічний гвардійський офіцер був учасником «Общества любомудрия» Д. В. Веневітінова і В. Ф. Одоєвського та зібрань у К. Рилєєва. (Можна припускати, що Д. В. Веневітінов мав на нього значний вплив; принаймні, у статті «О состоянии просвещения в России», або «Несколько мыслей в план журнала»[1], написаній 1826 року, знайдемо ряд позицій, які пізніше розвинув Хомяков.) Він був споріднений із передовою молоддю серйозністю духовних шукань, однак не поділяв її радикальних суспільно-політичних поглядів. Його вірші друкуються в альманасі Бестужева і Рилєєва «Полярная звезда», але в них немає характерних для декабристів громадянських і тираноборчих мотивів. У суперечках з Рилєєвим та О. Одоєвським він, за свідченням одного із сучасників, «никак не хотел согласиться с мнениями, господствовавшими в этом обществе, и постоянно твердил, что из всех революций самая беззаконная есть революция военная»[2], — думка, не позбавлена резону.

У його опозиції декабристському рухові, до якого тоді, за словами його старшого брата Федора Степановича, причетні були «почти все молодые люди, которые несколько отличались умом, воспитанием или благородными чувствами»[3], можна було б бачити насамперед обережність, раннє пробудження тієї «благонамірености», яку він сам у собі згодом постійно підкреслюватме, коли б не ознаки того, що він і внутрішньо був йому чужий. Він засуджував декабризм за його нібито «ненаціональність», невідповідність «народному духові», непатріотизм. Після придушення повстання О. С. Хомяков пише батькові листа, в якому засуджує негідну змову як плід легковажності молоді. Батько,

[1] Див.: *Веневитинов Д. В.* Стихотворения. Проза. — М., 1980.
[2] Див.: *Егоров Б. Ф.* Поэзия А. С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. — Л., 1969. — С. 11.
[3] *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. — Т. І. — Кн. 1. — С. 94.

своєю чергою, називає цю, мовляв, витівку «заговором молокососов». А згаданий уже старший брат Федір у листі молодшому обурюється: «Какие безумцы! Они не знают ни отечества своего, ни духа народного!» Розчулений біограф зауважує: «Особенно знаменательна в этом случае полная гармония между стариком отцом и юными сыновьями, мнения которых он признавал правильными» [1].

І ніколи пізніше О. С. Хомяков не згадає добрим словом декабристів, навіть не висловить християнського співчуття їхнім стражданням (бодай натяком, інакомовно чи в листах, скажімо). Це досить-таки контрастує зі ставленням більшості російської інтелігенції, навіть далекої від політичної солідарності з «апостолами волі». Не кажучи вже про Герценове і Шевченкове благоговіння, постійне звертання думкою до цих святих образів, символів тираноборства.

Поразка декабристів (і, певно ж, жорстока розправа над ними), можливо, стали й свого роду «уроком» Хомякову, останньою пересторогою перед будь-яким можливим «фрондёрством». Принаймні, з цього часу й назавжди він підкреслюватиме свою принципову ворожість до революцій і «політики» взагалі, свою безумовну «благонаміреність», а коли висловлюватиме погляди, відмінні від офіційних, то дбатиме про те, щоб його не прийняли за «фрондёра». Втім, як побачимо далі, за умов миколаївсько-бенкендорфської маніакальної підозріливості й це не завжди допомагало.

Хомяков послідовно засуджував усі соціальні рухи та революції в Європі, починаючи з 1830 року. Робив це, мовляв, з філософського та релігійного принципу. Соціально-політичного змісту народних рухів або не сприймав, або ігнорував як щось для себе чуже, небажане, чого не повинно бути. Бачив у них лише руйнівне начало. Зокрема, 1846 року у статті «Мнение русских об иностранцах» він пише, маючи на увазі Францію: «Революция была ничто иное, как голое отрицание, дающее отрицательную свободу, но не вносящее никакого нового содержания» [2]. Через три роки, у статті «По поводу Гумбольдта», він докладно висловлюється з приводу революційних подій 1848 року в Європі, малюючи вкрай безрадісну, песимістичну і для нього антипатичну картину: «Никогда не было таких обширных, таких всеобщих потрясений без внешних и, можно сказать, без внутренних, в настоящем значении этого слова, бурь; никогда не было

[1] *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. – Т. І. – Кн. 1. – С. 94, 95.
[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 51.

такого разрушения всех прежних начал без возникновения новых начал, к которым человек мог бы обратить глаза с желанием или надеждою; никогда не было таких волнений народных и такого всеобщего волнения без лиц, которые бы предводительствовали или управляли волнением»[1].

У всьому цьому Хомяков вбачає духовний занепад західноєвропейських народів, смертельну кризу, зумовлену втратою справжньої християнської віри: «Историческая необходимость современного явления ясна: какие-то начала жизни исторической вымерли, чему-то изверилось человечество; но чему? Это разумеют не все. Объяснения, взятые из общественной жизни западных народов, недостаточны; критика государственных форм недостаточна... Общество восстает не против формы своей, а против сущности, против своих внутренних законов... Отжили не формы, но начала духовные, не условия общества, но вера... Внутреннее омертвение людей высказывается судорожными движениями общественных организмов, ибо человек — создание благородное: он не может и не должен жить без веры»[2]. Причиною всіх бід і революцій, за Хомяковим, є втрата духовної цільності, раціоналізм і матеріалізм, що запанували на Заході через спотворення істинного християнства католицизмом (як єдністю без свободи) і протестантизмом (як свободою без єдності): «Логика истории произносит свой приговор не над формами, но над духовной жизнью Западной Европы. Иначе и быть не могло. Как скоро оба духовные начала (католицизм і протестантизм у вищезгаданому значенні: єдність без свободи і свобода без єдності. — *І. Дз.*), или, лучше сказать, обе формы одного и того же духовного начала, которыми жила и управлялась Европа в продолжение стольких веков, замолкли перед требованием критики, самая область духовная опустела, внутренний мир души исчез, вера в разумное развитие погибла, и жадное нетерпение вещественных интересов (отчасти законных) не могло признать перед собою никакого другого пути, кроме пути взрывов и насилия»[3].

Цікаво, що, висловлюючись на ту саму тему в листі до англійського богослова В. Пальмера, — так би мовити, на «зарубіжну аудиторію», — Хомяков уникає загального засудження і зневажання гнилої Європи, як і католицизму та протестантства, обмежуючись жалем про безбожність і гординю розуму; думку формулює досить дипломатично: «Странные времена! Я писал это письмо

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 146.
[2] Там само. — С. 147.
[3] Там само. — С. 148.

в то самое время (лист почато 18 вересня 1847 року, закінчено 14 травня 1848 року. — *І. Дз.*), когда великие события Франции и Европы следовали друг за другом с такою поразительною неожиданностью. Поднялись самые важные вопросы, и человек уповает разрешить их без помощи веры. Боюсь, как бы человечество дорого не поплатилось за безумную гордость разума. Рука Божьего милосердия да усмирит и направит угрожающую бурю»[1].

Розвированій революційній Європі Хомяков постійно протиставляв стабільну, на його думку, органічну Росію, якій чужа будь-яка революційність: «Россия всегда способна к добру потому, что умеет ожидать его от тихого развития своих добрых начал в их государственной полноте, а не рваться к нему с нетерпеливою уверенностью в непреложности временного знания или временных убеждений»[2]. Так само неодноразово підкреслював, що Захід не здатен сам зрозуміти своє становище і знайти вихід з нього, що порятунок може запропонувати тільки православна Росія устами своїх історіософів і філософів: «Людям Запада теперешнее его состояние должно казаться загадкою неразрешимою. Понять эту загадку можем только мы, воспитанные иным духовным началом»[3]. Певна річ, «ми» — це не Бєлінський та його послідовники, не Станкевич, Грановський чи Герцен, не різночинці та революційні демократи, теж більшою чи меншою мірою «заражені» західним духом, — тобто не всякі взагалі росіяни, а саме спеціальні, «справжні» росіяни, тобто слов'янофіли, або ширше — люди православної віри.

Тут треба нагадати, що ідея про «гниття Заходу» не належала самим лиш слов'янофілам і не була випадковою. Що «Захід гниє», російський читач міг довідатися і від В. Одоєвського (в «Русских ночах»: «Запад гибнет!»), і від С. Шевирьова, і від багатьох інших літераторів найрізноманітніших напрямів. Більше того, й на самому Заході не бракувало людей, які так вважали. «"Европа умирает!" — Этот вопль отчаяния нередко теперь раздается от писателей западных, нам современных»[4], — свідчив С. Шевирьов, побувавши в Парижі. Насамперед це були, звісно, скривджені, налякані та втомлені революціями аристократи. Уявлення про хаос і близьку загибель Заходу активно підтримували і політичні емігранти-монархісти з Франції тощо, які покладали всі свої

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1907. — Т. 2. — С. 359.
[2] Там само. — М., 1861. — Т. 1. — С. 379.
[3] Там само. — С. 148.
[4] *Шевырев С.* Взгляд русского на образование Европы // Москвитянин. — 1841. — Ч. І. — № 1. — С. 245.

надії на царську Росію. Дивним чином пізніше з такими ж надіями дивилися на царську Росію і... деякі розчаровані соціалісти, емігранти вже з Франції Наполеона III! «Один из французских эмигрантов, бежавший в Испанию,— зауважував М. В. Шелгунов,— серьезно верил и писал, что европейскую цивилизацию нужно смести с лица земли и что это может сделать только Россия (Николай) своими казаками, и когда Европа будет разрушена этими полчищами нового Аттилы, возникнет из наступившего хаоса идея гармонии и порядка, и все народы славянской и латино-германской рас сольются в одно всеобщее социалистическое государство»[1].

Якщо на одному полюсі таких «антизахідних» настроїв була ненависть до революцій, соціалізму, «анархії» тощо, страх перед виступами мас, то на іншому — розчарування в ідеях просвітителів, які марно обіцяли влаштування суспільства на розумних засадах, тяжкі спогади від терору Великої французької революції; враження, що революції не досягають своєї мети; страх перед пануванням плутократії та перед крамарським духом, що налягав на Європу; зневіра в її революційних силах. Отож критика Заходу велася не лише з обскурантських позицій. Немало російських літераторів першої половини та середини XIX ст. критикували Захід, засуджували окремі сторони його життя або й західну цивілізацію взагалі. Та одна річ — критика Герцена, інша — Хомякова.

Хомякова в Західній Європі не влаштовували не якісь соціально-політичні явища, не якісь перекоси цивілізації, а «ложность» європейського історичного розвитку взагалі; не те, що нездійсненими залишилися ідеали свободи, рівності та братерства, а самі ці ідеали, європейські уявлення про демократію, республіканізм, прогрес тощо. Його заперечення гнилого Заходу мало войовничий і майже тотальний характер. І так само майже тотально цьому гнилому Заходу мала протистояти богообрана Росія. І в обґрунтування цього протиставлення Хомяков розвинув цілу складну філософію історії...

Католицизм і православ'я; захід і слов'янство; Росія

Отож у своїх філософських, історичних і публіцистичних працях Хомяков, мабуть, більше, ніж будь-хто із слов'янофілів, розгорнув всебічну й пристрасну критику Заходу — його духовного і релігійного «самопочуття» насамперед, його суспільності,

[1] *Шелгунов Н. В.* Сочинения. — 2-е изд. — СПб., 1895. — Т. 2. — С. 639, 640.

почасти культури й історії, та його, мовляв, безперспективності. Попри абстрактний філософський і моралізаторськи богословський характер цієї критики, вона містила і влучні спостереження, глибокі міркування, що стосувалися обуржуазнення західноєвропейського життя. Однак неправомірним було б — як це інколи роблять — у гострій і почасти справедливій хомяковській (та взагалі слов'янофільській) критиці європейської цивілізації вбачати демократичну антибуржуазність, прогресивність чи історичну прозірливість. Це був один із різновидів тієї консервативної, реакційної критики, яка теж може бути по-своєму влучною і дошкульною (про що вичерпно сказали К. Маркс і Ф. Енгельс у «Маніфесті Комуністичної партії»).

Згідно із вченням Хомякова, у світі борються два начала, які він умовно назвав «іранським» і «кушитським». Основа іранського начала — визнання абсолютного духу, що творить світ вільним рухом волі; звідси знаряддям пізнання визнається віра, а підпорядкованому їй розумові відводиться лише сфера зовнішньої матеріальності. Носієм іранського начала, каже Хомяков, був у давнину Ізраїль; вище своє втілення воно дістало в християнстві, а після «відпадіння» католицизму (його Хомяков розглядає як єресь) — у православ'ї, оплот якого — Росія. Кушитське начало виявилося в світогляді, за яким джерелом буття є матеріальна речовина, підпорядкована законові необхідності; відповідно знаряддям пізнання є логізуючий розум, що призводить до втрати цілісності духовного життя і віри. Зародившись на землі біблійного Куша (верхня і середня течія Нілу, пізніша Нумібія — теперішній Судан та південний Єгипет), цей світогляд запанував у народів давнього Сходу, змішався з іранським началом, сплодивши повсюдний синкретизм, і витворив римську державність; на руїнах останньої виникла державність германська, але знов-таки в обхід християнського ідеалу; відповідно римське формально-юридичне начало розквітло в європейській середньовічній схоластиці, а плоди дало в німецькій раціоналістичній філософії. З нею західна думка і західне духовне життя зайшли геть у сліпий кут і без сторонньої рішучої допомоги виходу знайти не зможуть. «...До сих пор не являлось и явиться не может нового начала духовного, которое могло бы пополнить в душе человеческой пустоту, оставленную в ней конечным падением начала латино-протестантского»[1] («латинством» Хомяков називав католицизм. — *І. Дз.*).

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 150.

Це був, за словами В. З. Завітневича, біографа й апологета Хомякова, «смертный приговор над Европой»[1].

Але є альтернатива цьому хаосу безумства й безвір'я, розпаду і гниття. «Не без глубокого чувства душевной радости, не без искреннего и сердечного благодарения Тому, от Кого всякая милость и всякое благо, можем мы сказать себе, что мы не принадлежим по древним своим духовным началам этому самоосужденному миру»[2].

І рятівна місія випадає тій кращій частині людства, яка зберегла чистоту христової віри: «...Человек не может уже понимать вечную истину первобытного христианства иначе, как в ее полноте, т. е. в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви. Таково православие. Всякое другое понятие о христианстве отныне сделалось невозможным. Представителем же этого понятия является Восток, по преимуществу же земли славянские и во главе их наша Русь, принявшая чистое христианство издревле, по благословению Божьему, и сделавшаяся его крепким сосудом...»[3]

Цікаво порівняти хомяковське протиставлення Росії й Заходу з іншим варіантом такого протиставлення — шевирьовським: «Драма современной истории выражается двумя именами, из которых одно звучит сладко нашему сердцу! Запад и Россия, Россия и Запад — вот результат, вытекающий из всего предыдущего; вот последнее слово истории; вот два данные для будущего!.. Да, минута великая и решительная! Запад и Россия стоят друг перед другом, лицом к лицу! Увлечет ли он нас в своем всемирном стремлении? Усвоит ли себе? Пойдем ли мы в придачу к его образованию? Составим ли какое-то лишнее дополнение к его истории? Или устоим мы в своей самобытности? Образуем мир особый, по началам своим, а не тем же европейским? Вынесем из Европы шестую часть мира... зерно будущему развитию человечества?»[4]

С. Шевирьов також порятунок людства вбачає у покликанні Росії: «И теперь, когда Запад, как Мефистофель в заключении Гетева "Фауста", готовясь открыть ту огненную бездну, куда он стремится, является к нам и гремит своим ужасным: Комм! Комм! — не пойдет за ним Россия: никакого обета она не дала ему, никаким договором не связала бытия своего с его бытием: она не

[1] *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 497.
[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 211.
[3] Там само. — С. 151—152.
[4] *Шевырев С.* Взгляд русского на современное образование Европы // Москвитянин. — 1841. — Ч. I. — № 1. — С. 219, 220.

делила с ним его недугов; она сохранила свое великое единство, и в роковую минуту, может быть, она же назначена от Провидения быть великим Его орудием к спасению человечества»[1].

За енергією протиставляння Росії Заходу й мовою свого місіонерства апологет «офіційної народності» і теоретик слов'янофільства досить близькі між собою. Хоча Шевирьов оперує категоріями державницького мислення з його сухою патетикою, а Хомяков схиляється до релігійного екстазу та, сказати б, поетичної етноміфології. Втім, державницьким голосом і він умів промовляти, та ще й на високому регістрі, але Росія як держава та її монарх як православний цар виступали в нього швидше гарантами і матеріальною силою, реальним історичним забезпеченням рятівної місії Росії як духовної православної благодаті. До того ж ця русько-православна благодать є свого роду концентрацією давньої слов'янської благодаті.

Власне як теоретик слов'янофільства Хомяков заявив про себе статтею «Старое и новое» (1839; опубліковано пізніше). Це був свого роду апофеоз старовини: «Старина русская была сокровище неисчерпаемое всякой правды и всякого добра», — але і з критикою історичного минулого, з намаганням якось поєднати старе, з допетровської Русі, й нове, з післяпетровської Росії, не обмежуючись цілковитим засудженням останнього. Почавши з розробки концепції про особливу природу та особливе історичне призначення православної Русі, він уже потім на підкріплення їй дав і інших слов'ян: «К счастью, соблазны Запада не проникли в Россию, Сербию и Болгарию, области, далекие от мира германского, и слабо подействовали на горные семьи в земле иллирийской и хорватской... Долго страдавший, но окончательно спасшийся в роковой борьбе, более или менее во всех своих общинах искаженный чуждою примесью, но нигде не заклейменный наследственною печатью преступления и неправедного стяжания, славянский мир хранит для человечества если не зародыш, то возможность обновления»[2].

У цих довільних умоглядних побудовах бажане видавалося за дійсне, забувалося навіть про «неправедність» кріпацтва (саме «наследственную печать преступления»). І в кінцевому підсумку все підпорядковувалося стратегічній меті: знайти протидію впливам Заходу, його соціальним ідеям та рухам, фактично — альтернативу суспільному прогресові, дати обгрунтування винятковості

[1] *Шевырев С.* Взгляд русского на современное образование Европы. — С. 288.
[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 452, 455.

та месіанству православно-монархічної Росії. Тут дуже мало було спільного з історичною реальністю. Ні просто з тверезим поглядом на речі. Чи не тому Герцен ще тоді записав у щоденнику: «Удивляюсь, как славяно-беснующиеся не понимают истории, не понимают европейского развития — это помешательство»[1].

Пізніше, в 60-ті роки, повернувшись у статті «Новый ответ на старый вопрос» до полеміки слов'янофілів і «західників», яка набула несподіваної актуальності у зв'язку з появою течії «почвенников», а потім «русофилов», що намагалися почасти ревізувати, а почасти модернізувати і вдосконалити слов'янофільство, революційний демократ М. В. Шелгунов говорив про ілюзорність, надуманість уявлення про якусь чистоту слов'янства чи російства, звертав увагу читача на те, що «первобытное славянское мировоззрение совершенно переродилось и изменилось под влиянием новых знаний и идей, вошедших в Россию и с Востока, и с Юга, и с Запада, и даже с Севера от народов финского племени. Отыскивать в этом усложнившемся мировоззрении органическое, непосредственно созданное самим славянином, становится невозможным. ...Даже самая порода славянина изменилась смешением с чуждыми народностями и племенами. ...Попытка славянофилов создать идеал русского из присущих будто бы ему коренных славянских элементов есть не больше, как наивное неведение условий интеллектуального развития России. Такого русского нет и быть не может. Точно так же ошибочны и фантазии почвенников, мечтавших об органическом развитии. Почвенникам хотелось, чтобы мы развивались сами из себя; но в чем и где наше свое, когда с первых шагов исторической жизни мы находились под чуждыми нам влияниями и развивались под влиянием закона исторической солидарности? С какого момента почва, которой они искали, делается почвой русской, когда подобного момента мы в своей исторической жизни не находим? ...Попытка создать теорию органического развития есть не больше, как заблуждение людей, не знакомых ни с историей человечества, ни с историей своего отечества. Того органического, которого искали славянофилы и почвенники, переродившиеся в современных русофилов, в природе нет и в жизни народов не существует. Даже Китай, оградившийся стеною и кажущийся многим страной

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. — Т. 2. — С. 289.

самого чистого, безпримесного органического развития, не избегнул закона исторической солидарности»[1].

Можна шукати у Шелгунова недооцінку національної своєрідності історичного розвитку народів, але важко заперечити його докір слов'янофілам в ігноруванні історичної реальності й цілковитій довільності їхніх концепцій.

Звісно ж, та історична реальність, про яку говорить Шелгунов, не була і раніше прихованою від очей вітчизняних мислителів — тих, хто тільки хотів її бачити. Так, ще задовго до розквіту слов'янофільства наш земляк, засновник Харківського університету, просвітитель (який, до речі, еволюціонував у бік патріотизму монархістського штибу) В. Н. Каразін говорив: «Теперь не существует на земле ни одного значительного народа, который бы не был одолжен другому сообщением или важных познаний, или религии, или обычаев, умягчающих нравы и составляющих жизни приятность. Самые произведения природы друг от друга мы заимствовали»[2]. А далі і спеціально про Росію було сказано — в контексті заперечення претензій на винятковість як патріотизму «ложного» (національної окремішності — теперішньою мовою): «...Весьма многие из наших вельможных родов, из особ, именитых услугами Отечеству и Престолу, наши Романовы, Морозовы, Ордины-Нащокины, Шереметевы, Бутурлины, Воронцовы, Суворовы, Кутузовы не происходят ли от чужеземцев, поселившихся в России? Большая часть сего обширного царства, вмещающего в себе многие другие, не населена ли пришельцами или не состоит ли из народов, принявших впоследствии славное имя Россиян?»[3].

Зрештою, все це ні для кого не було таємницею ні в XIX, ні у XVIII ст. Надавати ваги цим і багатьом подібним фактам чи не надавати (і якої ваги) — залежало вже від самонастановлення вченого або публіциста, від того, що над ним більшу владу мало: об'єктивність чи політична, релігійна, етнічна пристрасть, наукова розважність чи відданість власній, чомусь дуже потрібній концепції. За всієї поваги до слов'янофільського пафосу Хомякова доводиться все-таки визнати, що його погляди в обговорюваному питанні суперечили вже тоді відомим фактам.

Але тут був ще й елемент національної винятковості. Дарма деякі дослідники слов'янофільства заперечували (або й заперечують) це, підкреслюючи толерантність і гуманізм Хомякова. Звісно,

[1] *Шелгунов Н. В.* Сочинения. — Т. 1. — С. 265—266.
[2] *Каразин В.* Речь о истинной и ложной любви к Отечеству // Украинский вестник. — 1818. — Ч. 11. — Сентябрь. — С. 350.
[3] Там само. — Ч. 12. — Октябрь. — С. 48.

Хомяков свідомо не хотів бути чи не хотів здаватися нетолерантним і негуманним (тим більше, що саме по цьому йому слабкому місцю били революційні демократи та ліберали-«західники»), але це важко було поєднати з принциповим поділом людства на чистих і нечистих, історично перспективних і неперспективних за національно-релігійною ознакою. Тим-то не раз прохоплюються в нього думки і вислови, далекі не тільки від об'єктивності й гуманізму, а й від того християнського братолюбія, законодавцем якого він себе вважав.

«...Европеец, вечно толкующий о человечестве, никогда не доходил вполне до идеи человека»[1], — запевняє Хомяков. Там «так бесцветны произведения искусства, так несвязны понятия о своем политическом существовании, так неясны все желания»[2]. Навіть мови європейські не здатні виразити повноту життя, бо вони — «созданье городов», а не народу[3]. А ось уже й зовсім нехристиянське — в листі до князя В. О. Черкаського (того самого, якого Шевченко назвав «любителем березової каші»!) Хомяков, похвалившись своїми господарськими успіхами, не утримується від вигуку: «Весна чудная, хлеба обещают славную жатву. Одно еще желательно, чтобы на гнилом Западе было похуже!»[4]. Щоб світові ціни на хліб піднялися, чи що? Зневажливих і далеко не людинолюбних висловлювань Хомякова про західні народи (інколи за винятком англійців, до яких він часом благоволив і навіть... запідозрив у них слов'ян!) можна було б навести немало. Втім, він усе таки не відлучав їх від людства. А от про іншого слов'янофіла, К. Аксакова, його брат І. Аксаков, теж один із чільних діячів слов'янофільства, свідчив: «...безо всякой внутренней душевной боли способен заклеймить проклятием 9/10 человечества и давно не считает людьми бедные народы Запада, а чем-то вроде лошадиных пород»[5]. Хомяков же всього-на-всього вважав їх трішечки нижчими: «Нам стыдно было бы не перегнать Запада. Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою»[6]. (До речі, дозволимо собі порівняти це міркування із враженнями, які виніс зі своєї поїздки до Європи М. П. Погодін: «Простой народ во Франции очень глуп и необразован, как будто другое племя. То же заметно и везде — в Германии смотреть даже противно на ротозеев в деревнях по

[1] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 4.
[2] Там само. — М., 1904. — Т. 8. — С. 10.
[3] Там само. — М., 1861. — Т. 1. — С. 12.
[4] Там само. — М., 1904. — Т. 8. — С. 466.
[5] Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. — М., 1888. — Т. 2. — С. 375.
[6] *Хомяков А. С.* Собр. соч. — 3-е изд. — М., 1900. — Т. 3. — С. 20.

праздникам; деревенское начало обнаруживается во всяком взгляде и во всяком движении. Какое сравнение с русским народом, у которого, как говорит пословица, кафтан сер, а ум не черт съел»[1].)

Проте і самі слов'яни в очах Хомякова виявилися аж ніяк не рівноцінними. Поряд із кращими, чистішими (росіяни, болгари, серби) є й досить уже зіпсуті західним началом (чехи та деякі з південних слов'ян). Що ж до поляків, так ті взагалі пішли чужим шляхом і ледве чи не втратили право називатися слов'янами: «...Ложное и не-славянское направление поляков зависело не столько от коренного племени ляхов, сколько от иноземных стихий, овладевших им»[2]. А в розчулених порадах братам-сербам («Послание к сербам», 1860) Хомяков не забуває наголосити: «да не будет» серб неправославний «ни законодателем, ни правителем, ни судьею, ни членом общинного схода: ибо иная совесть у него, иная у вас»[3].

Нерівноцінним з погляду православної просвітленості (а отже, й моральних чеснот та взагалі підготовленості до месіанства) здавався Хомякову і склад самого російського народу. На верхньому щаблі, за його оцінками, стояла Північна Русь, особливо Вологда. Не знаючи внутрішньої боротьби, віддалені від шкідливих чужих впливів, «просвещаемые светом многочисленных обителей», ці землі заселені людом, «далеко превосходящим по своим нравственным достоинствам лучшие области какой бы то ни было страны на земном шаре»[4]. Далі, «просвещение западного русса далеко уступает во всех отношениях просвещению его восточного брата»[5] («просвещение» Хомяков, як побачимо далі, розумів часом специфічно, у духовно-православному плані). На найнижчому ж щаблі він поміщає російських козаків (зауваживши в дужках: «Я не говорю о малороссийских»), які, відірвані від «общежительного приложения христианства», найменше скуштували плодів «просвещения»[6]. Хомяков взагалі третирував російське козацтво: воно було йому антипатичне як сила бунтарська, дестабілізуюча, сепаратистична; а він «местничество» засуджував.

Трохи несподіваними можуть видатися його симпатії до козацтва «малоросійського». Але річ у тім, що він, по-перше, сприймав

[1] *Погодин М.П.* В Париже // Москвитянин. – 1841. – Ч. II. – № 3. – С. 55.
[2] *Хомяков А.С.* Поли. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 453.
[3] Там само. – М., 1900. – Т. 1. – С. 386.
[4] Там само. – М., 1861. – Т. 1. – С. 243.
[5] Там само. – С. 26.
[6] Там само. – С. 244.

його насамперед як носія й оборонця християнства та ще — пізніше — захисника російських кордонів, ігноруючи функції соціальні та національні. По-друге, йому імпонувала войовничість запорожців (а вся хомяковська концепція месіанства православія перейнята «героїчною» войовничістю), яку він тлумачив з погляду своїх потягнень до «визволення» Константинополя: «...Прежде императора Петра Первого, берега Черного моря принадлежали Турции, и только одни устья Днепра были в руках русских казаков, наших братьев запорожцев. ...От Батума до Цареграда гремела их гроза. ...Не было в целой Европе ни одного народа, который мог бы похвалиться такими дивными подвигами мужества на морях,— и опять без хвастливости можем мы сказать, что люди северные ничем не уступали своим южным братьям»[1].

І похвали запорозьким козакам, і безоглядне віднесення їх до Росії тут не є випадковими. Подібне можна зустріти і в інших авторів того часу. Це важливий момент тієї національно-політичної моделі Росії, яка тоді панувала в громадській думці і яку з особливим запалом обстоювали слов'янофіли та сам Хомяков: він не визнавав України та українського народу ні в сучасну йому добу, ні в історії, «малоруси» (як і білоруси) були для нього органічною і невід'ємною складовою єдиного православного російського народу, хіба що з деякими діалектними відмінностями в розмовній мові. Пізніше, особливо після польсько-литовсько-білоруського повстання 1863 року, цю концепцію розвивали І. Аксаков та М. Катков, а ще пізніше і по-особливому — націоналісти-монархісти кінця XIX — початку XX ст. Але про те далі.

Чи тільки російське в російському слов'янофільстві?

Можуть сказати, що це тільки на сьогоднішній погляд деякі риси слов'янофільства видаються одіозними, що врахування обставин доби, історичний підхід приводять до іншого ставлення й інших оцінок. Та ні, саме цей історичний підхід не на користь слов'янофільству та його сучасним адвокатам. Бо вони, ті риси, були одіозними й анахронічними і тоді, й більшість передових російських людей та мислителів реагувала на них гостріше, ніж ми, для яких це питання швидше «академічне», з'ясовувала фальшиві сторони слов'янофільства послідовніше й принциповіше, ніж це роблять деякі сучасні його дослідники.

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1900. — Т. 1. — С. 391.

Ще тоді, в середині XIX ст., було аргументовано заперечено претензію слов'янофільства виступати, мовляв, «русской наукой», яка виражає дух російського народу, є речником його історичної долі, потреб і покликання. Було не тільки переконливо доведено його цілковиту невідповідність потребам, умовам і завданням російського життя, а й вказано на неросійське походження низки основоположних принципів слов'янофільства, його теоретичну несамостійність. А М. Чернишевський висловився і зовсім категорично: «Славянофильство навеяно нам с Запада; нет ни одной существенной мысли в нем (решительно ни одной), которая не была бы заимствована»[1].

Може, тут є певне полемічне перебільшення (хоч подібним чином висловлювалося й багато інших авторитетів). Зрештою, конкретним своїм змістом, емоційними барвами, політичним спрямуванням, громадянськими аспіраціями, патріотичною тональністю слов'янофільство в сукупності своєї літературної і наукової продукції таки російське, національне. Однак Чернишевський говорить про «существенные мысли», тобто основні теоретичні й методологічні засади. А вони здебільшого й справді запозичені або підказані отією пізніше багатьма з них зневажуваною і «спростовуваною» наукою Заходу; щоправда, треба говорити і про переробку, розвиток ідей у процесі полеміки.

Власне, всі майбутні слов'янофіли в молодості пройшли школу німецької філософії, захоплювалися Кантом, Фіхте, Шеллінгом, Гегелем. Пізніше вони (особливо Хомяков) без кінця нападатимуть на західний раціоналізм, на, мовляв, «претензии самонадеянного разума» тощо, особливо ж засуджуватимуть гегельянство (після 1848 року, налякані революцією в Європі, вбачаючи прямий зв'язок між революцією і гегельянством; наприклад, у листі до Ю. Ф. Самаріна «О современных явлениях в области философии» Хомяков стверджує, що від Гегеля походить матеріалізм Фейєрбаха та ін.). Однак насправді вони мислитимуть немалою мірою у категоріях німецької ідеалістичної філософії, розвиватимуть і пристосовуватимуть до своїх потреб низку її основних положень, а дещо й просто «перелицьовуватимуть» на свій лад.

Розуміння національності, її місця в історії, творчої сили національного самоусвідомлення, саме поняття про «дух народу» (нації) у слов'янофілів дуже близьке до того, що виклав Фіхте у «Промовах до німецької нації» і трактаті «Про призначення

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. – М., 1939–1950. – Т. 3. – С. 85.

вченого». Певна річ, це лише один бік справи, а був і другий, не менш важливий — безпосередні імпульси життя, потреба осмислити суспільне буття й історичну долю російського народу, його місце в світовій історії. Хомяков, як і інші слов'янофіли, має безперечні заслуги в теоретичній, філософській розробці комплексу питань, пов'язаних із національністю, та в привернення уваги до них громадської думки, літератури, публіцистики. Хомякова вирізняє не лише пафос національності, а й діалектичний підхід до розуміння зв'язку загальнолюдського і національного, народного та особистого. В його загальних міркуваннях на ці теми (наприклад, у філософському діалозі «Разговор в Подмосковной», 1856) чимало глибокого і безсумнівного, важливого й цінного навіть сьогодні. Та коли він переходив на конкретнішу історичну й політичну площину, визначав історичні завдання Росії тощо — тут гуманістичні абстракції нерідко оберталися національною винятковістю, месіанством, великодержавницькими претензіями, агресивністю.

В історичній і геополітичній схемі Хомякова, в його концепції вичерпаності Заходу і світової місії православної Росії («настал мировой черед России») можна впізнати перелицьовану історіософію Гегеля,— але обернену проти нього! Це ж Гегель вчив, що історичний процес є поступове розгортання абсолютної ідеї, окремі грані якої в різні епохи (тобто часткову ідею кожної епохи) втілює той або інший народ, «провідний» у відповідну добу; повним же втіленням її та остаточним вивершенням історії стане німецька монархія, оскільки лише германські народи дійшли християнської свідомості та істинного розуміння свободи. Хомяков, по суті, зберіг цю схему, але не погодився з тим, щоб честь увінчання світової історії припала монархії німецькій, і, природно, помістив на вершину піраміди російську монархію як репрезентанта православного слов'янства. Звісно, перемальовуючи конкретну картину історії, доводилося вводити новий матеріал, новий погляд, а почасти й нові поняття, однак принципова архітектонічна схема залишилася. Зате ж таке увінчання світової історії в Хомякова санкціоноване, сказати б, надійніше — не якимсь собі абстрактним світовим розумом, абсолютною ідеєю, як у Гегеля, а безпосередньо милістю Божою, а отже, і в претензії такій немає зарозумілості, а є лиш покірливість вищій волі: «Мы не можем гордиться своим превосходством: оно происходит от милости Промысла, позволившего

нам почерпнуть веру из ее чистейшего источника — восточной Церкви»[1].

Переінакшити гегелівську історіософську схему Хомякову допоміг інший великий німецький філософ — Шеллінг. Ідея національності в його вченні посідала таке саме важливе місце, як і в Гегеля, але тлумачилася інакше. За Шеллінгом, кожна нація сама у своєму внутрішньому розвитку випрацьовує особливу ідею і доходить її вираження у самоусвідомленні, збагачуючи цим людську цивілізацію, а вже потім сходячи зі сцени. Відмінне від Гегеля тут, насамперед, у наголосі на внутрішньому духові кожного народу, його, сказати б, активності щодо безумовного розуму та у відсутності фатальної вивершеності світового процесу на стадії німецької монархії. Саме обидва ці моменти давали обнадійливий простір для роздумів про те, яку ж ідею випало розвивати російському народові (а це питання не могло не виринути з особливою гостротою в 40—50-ті роки, коли Росія стояла перед вибором дальшого історичного шляху і коли вироблялися елементи нового національного самоусвідомлення). Тим-то Шеллінг справив на слов'янофілів (та й не тільки на слов'янофілів) ще більший вплив, ніж Гегель. По суті, «шеллінгізована» гегелівська ідея національності стала на якийсь час загальним місцем російської ідеалістичної філософії та публіцистики в дусі «народності». Ось один із зразків популярного її викладу — професором Давидовим у статті «Возможна ли у нас германская философия?»: «Каждый народ выполняет свое призвание, трудясь над исследованием одной какой-либо стороны истины, как член одного большого семейства — человечества. ...Каждый народ, выражая собою известную идею человечества, развивает ее по-своему, свято храня свою личность»[2]. Не залишилися без відгуку і Шеллінгові монархізм, антиреволюційність, недовіра й ворожість до народних бунтарських рухів, «філософія одкровення», ірраціоналізм. Своєю улюбленою ідеєю про «цілісність духу» як світотвірну силу (її він пізніше протиставляв «раціоналізмові» та гегелівському абстрактному розуму й абсолютові) Хомяков також не в останню чергу зобов'язаний Шеллінгу.

Певна річ, слов'янофіли не були всього лиш слухняними учнями західних філософів-ідеалістів, «перелицьовниками» їхніх теорій. Вони прагнули створити самобутні системи, долаючи владу вільних і невільних запозичень, полемізуючи і протиставляючись

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1900. — Т. 3. — С. 83.
[2] Москвитянин. — 1841. — Ч. II. — № 3. — С. 395, 397.

західним кумирам своєї молодості. Спираючись на східну патристику, вони приходили до своєрідного християнського персоналізму. Визнаючи незадовільною західну філософську спекуляцію, шукали виходу в буття, в безпосередню буттєву істину. Хомяков, вважаючи німецьку філософію надто однобічно-розсудковою, прагнув знайти першопричину сущого у «волящому розумі» або в «розуміючій волі», що мала б бути відмінною від «волі» Шопенгауера. Мабуть, найбільше оригінального слов'янофіли внесли в релігійну філософію. Менше — в історіософію і в те, що можна було б умовно назвати соціологією (умовно, оскільки як самостійна наука соціологія остаточно оформилася пізніше).

У 20—40-ві роки XIX ст. видатний французький історик і державний діяч Ф. Гізо розвинув свою теорію походження власності, класів та класової боротьби, виводячи їх з історичного факту завоювання (у Франції — галлоримлян франками): завойовники ставали власниками й панівним класом, завойовані — класом нижчим, підкореним. Погляди Ф. Гізо дістали широкий відгук у російській публіцистиці й трималися в окремих авторів досить довго (див., наприклад, статтю Г. З. Єлісєєва «Внутреннее обозрение» в «Современнике», 1863, № 1—2). Оригінальним чином озвалася ця теорія у Хомякова: він доводив, що, оскільки, мовляв, руська держава, на відміну від європейських, виникла не з завоювання, а з добровільного закликання князів, то в ній немає класів і класової боротьби, а є єдність народу, який добровільно зрікся влади на користь монарха, а землю передав для господарювання поміщикам — мало як не своїм довіреним. Звідси виводилися однорідність і цілісність російського народу, його монархічність (як і демократизм російської монархії: цар — голова народу) та, знов-таки, його особливе місце і місія в світі.

Не була унікальним явищем в історії думки і духу й любов Хомякова до старовини, особливий душевний зв'язок із нею, що зумовив увесь настрій особистості, багато які ідейні шукання та оцінки історії й сучасності. Можна вказати на більш або менш аналогічні явища у Франції (Ф. Шатобріан, М. Монталамбер), Німеччині (Новаліс), Польщі (З. Красінський). У менш специфічному значенні, в ширшому плані можна говорити про певну дотичність цього хомяковського ціннісного сприйняття старовини, її духовного переживання — до загальноєвропейського романтичного руху з його протестом проти раціоналізму, почуттям національності та народності, інтересом до фольклору і старовини. Але загалом Хомяков не був романтиком — ані своїми

ідеями, ані психологічним типом, ані естетикою; емоційна надмірність, таємничі поривання, чуттєве багатство, яскравий і «гігантичний» суб'єктивізм йому не властиві, як і інтуїтивізм чи містицизм; він швидше тяжіє до класицистичної впорядкованості, програмності й «державності» мислення. Тому його голосна критика «раціоналізму» західної думки і західної духовності видається зумовленою не стільки суб'єктивним внутрішнім неприйняттям, скільки, сказати б, політичною стратегією його антизахідної концепції. Принаймні, вона сама видається раціоналістичною і вела не до містицизму (як у Міцкевича, Словацького, що теж виступали проти раціоналізму Заходу; або як у Сен-Мартена, Баадера, пізнього Шеллінга), не до інтуїтивізму (як у того ж Шеллінга або, почасти, Шопенгауера) і не до романтичного суб'єктивізму та іронії (як у Шлегеля, Тіка), а до раціоналістично ж обгрунтованої «душевної цільності в любові» російського православ'я, до ієрархічно регламентованої структури душі з її «центральними силами», до «волящого розуму» православного бога.

Не самотніми були слов'янофіли і в загальному запереченні Заходу (про що ми почасти говорили), твердженні про його занепад. Таке саме осудливе ставлення до Заходу було властиве й Міцкевичу, Словацькому, Красінському, Гаю, хоч виливалося в іншу форму й було інакше зумовлене. А в самій Росії ще до Хомякова згадуваний уже, теж причетний до шеллінгіанства В. Одоєвський у філософському творі «Русские ночи» писав, що на Заході все одряхліло й гине, все зужило себе: віра, наука, мистецтво; що справу цивілізації повинен узяти в свої руки народ юний і свіжий, непричетний до злочинів старого світу, і таким народом стане народ російський: «Девятнадцатый век принадлежит России!»

Ідею політичного і культурного відродження слов'янських народів висунув ще в XVII ст. знаменитий хорват Юрій Крижанич. (Хоч в архаїчній формі ідеї «слов'янської взаємності» — пізніший вираз Коллара — не чужі були свідомості часів Київської Русі, а потім науці Києво-Могилянської академії.) З цією метою він пропонував унію католицької і православної церков, а також низку реформ державного устрою Росії, за що царський уряд, який він палко переконував прийняти його план і взяти на себе ініціативу у слов'янській справі, заслав його до Тобольська, тим самим знайшовши найпростіший вихід. Це був свого роду символічний випадок: носіям слов'янської ідеї ніколи не щастило з царським урядом; він залюбки використовував їхні послуги,

якщо це відповідало його політичним планам, та платив невдячністю й підозріливістю, коли ті пропонували щось таке, що не вкладалося в рутинні поняття внутрішнього устрою або створювало труднощі для царської дипломатії на зовнішньополітичній, міжнародній арені.

На недооцінку слов'янства в європейській науці перший звернув увагу німецький історик і філософ, естетик Й. Гердер. У своїх «Ідеях до філософії історії людства», зокрема, він захоплено писав про моральні чесноти та духовну обдарованість слов'ян. Тим-то Франко говорив, що Гердера «справедливо можна назвати батьком слов'янофільства»[1]. Гердер, безперечно, віддав данину тій, трохи, може, несвідомо-зверхній, ідеалізації, яка буває властива деяким скептично настроєним щодо цивілізації філософам, що шукають моральної чистоти в менш «зіпсутих» народів (згадаймо ідеалізацію скіфів у декого з давньогрецьких і давньоримських філософів та істориків).

Але й Гердерова апологетика слов'янства мало що змінила реально в ставленні до нього європейської науки та громадської думки. «Европейцы не имеют никакого понятия или имеют самое темное о славянах. Немцы, которые учатся по-китайски, коптски, санскритски с одинаковым рвением, никак не могут решиться на изучение славянских наречий, хотя живут между славянами и на славянской земле. Отчего это? Бог посылает, видно, затмение», — нарікав погодінський журнал «Москвитянин», оголошуючи свою програму слов'янської пропаганди: «Но нам, нам стыдно заботиться о познании народов чуждых и пренебрегать своими, единоплеменными, в которых течет одна кровь с нашею, которые говорят одним языком и исповедуют отчасти одну веру.

"Москвитянин" почитает своей миссией распространять в России сведения о племенах славянских, которые составляют треть всего европейского народонаселения (80 миллионов из 240)»[2].

Треба сказати, що і М. Погодін, і С. Шевирьов, і «Москвитянин» у цілому, як і пізніші слов'янофільські видання, чимало робили для привернення уваги громадськості до слов'янської проблематики та почасти для її наукового вивчення. Погодін і Шевирьов (як і слов'янофіли — Хомяков та інші) підтримували інтенсивні контакти з багатьма діячами слов'янського відродження, матеріально підтримували їх — не без участі уряду та офіційних кіл, — маючи метою підпорядкувати їхню діяльність політичним цілям царизму.

[1] *Франко І.* Зібр. творів: В 50 т. — К., 1981. — Т. 29. — С. 62.
[2] Москвитянин. — 1841. —Ч. І. — № 2. — С. 461.

Тим часом культурне і політичне відродження слов'янських народів стає помітним історичним фактом у першій половині XIX ст. Свій внесок у нього зробили визначні вчені та поети, письменники — представники майже всіх слов'янських народів: чехи і словаки — Й. Добровський, Й. Юнгман, П. Шафарик, Ян Коллар, В. Ганка, Людовіт Штур; серб Вук Караджич; хорвати В. Ягич, П. Прерадович, Людевіт Гай; словенці Ф. Міклошич і В. Копітар; поляки І. Лелевель, А. Міцкевич, Ю. Словацький та інші. Після 1848 року важливим центром стає кафедра слов'янської філології Віденського університету. Слід сказати і про заслуги плеяди вчених-вихідців із Закарпатської України, з-поміж яких найбільше уславився Юрій Венелін, один із піонерів слов'янської ідеї (що часом доводив її до крайнощів), видатний діяч болгарського відродження. Інтерес до слов'янства зростає в російській та українській літературі. Широкі наукові дослідження в галузі славістики провадили визначні українські та російські вчені І. Срезневський, Й. Бодянський, М. Максимович, М. Костомаров. З листування Максимовича і Гоголя відомо, що вони мали намір поселитися в Києві, щоб зробити його центром українознавчих та слов'янознавчих досліджень.

Інтерес до слов'янських народів і культур жив у колах українських романтиків першої половини XIX ст., серед учених Харківського університету. Багато уваги приділяв слов'янським народам журнал «Украинский вестник», який протягом 1816—1819 років видавали в Харкові І. Срезневський, Р. Гонорський, Є. Філомафітський та Г. Квітка-Основ'яненко (водночас журнал постійно іронізував зі «славянолюбцев», маючи на увазі шишковістів), а потім і пізніші українські журнали й альманахи. Політичні концепції кирило-мефодіївців також апелювали до ідеї слов'янської єдності й рівноправності і, попри свою недостатню виразність, були набагато демократичніші, ніж ідеї слов'янофілів. Що ж до Шевченка, то він надав їм революційного характеру і був тут, на добре аргументовану думку Ф. Прийми, швидше послідовником декабристів, ніж симпатиком слов'янофілів.

У самій Росії і після виходу на арену суспільно-політичного життя слов'янофілів проблеми слов'янства та слов'янської взаємності не стали їхньою монополією, як і монополією «Москвитянина». Вони постійно привертали увагу М. Чернишевського, О. Герцена, М. Бакуніна, М. Огарьова, О. Пипіна та багатьох інших. Якщо О. Герцен у 50-ті роки був у деяких питаннях близький до слов'янофілів (ідеалізація слов'янської общини тощо), хоч виступав, особливо пізніше, разом з М. Бакуніним проти слов'яно-

фільської ідеї «визволення слов'ян Росією»[1], то М. Чернишевський послідовно обстоював самостійний розвиток слов'янських народів.

Отже, «слов'янська наука» в Росії аж ніяк не була заслугою самих лише слов'янофілів і результатом їхніх зусиль; вони тільки акцентували її і надали їй специфічного політично-тенденційного характеру. А в межах самого того загального руху, різнорідні й часто суперечні один одному елементи якого нерідко об'єднували досить умовно спільним терміном «панславізм», слов'янофільство Хомякова та його спільників має виразну своєрідність. Якщо у чехів, словаків і південних слов'ян ідея слов'янської взаємності коливалася між полюсами демократизму і консервативності, рівноправного об'єднання малих слов'янських народів — і об'єднання за допомогою і під патронатом Росії (русофільство) або Австрії (австрофільство, «австрославізм» Ф. Палацького, наприклад); якщо у поляків вона була підпорядкована боротьбі за політичну незалежність від Росії,— то російські слов'янофіли бачили слов'янську проблему насамперед під кутом зору боротьби православ'я з католицизмом та протестантством і історичної місії російської монархії в пролитті «на все народы» «сиянья веры» і «таинства свободы» (вірш Хомякова «России», 1839). Свій ідеал розв'язання слов'янського питання Хомяков з граничною виразністю і ясністю висловив у вірші «Орел»:

Высоко ты гнездо поставил,
Славян полунощных орел,
Широко крылья ты расправил,
Глубоко в небо ты ушел!
Лети, но в горнем море света,
Где силой дышащая грудь
Разгулом вольности согрета,
О младших братьях не забудь!
На степь полуденного края,
На дальний Запад оглянись:
Их много там, где гнев Дуная,
Где Альпы тучей обвились,
В ущельях скал, в Карпатах темных,
В балканских дебрях и лесах,
В сетях тевтонов вероломных,
В стальных татарина цепях!..
И ждут окованные братья,
Когда же зов услышат твой,
Когда ты крылья, как объятья,
Прострешь над слабой их главой...

[1] Див.: Сов. славяноведение. — 1985. — № 2. — С. 95.

О вспомни их, орел полночи!
Пошли им звонкий свой привет,
Да их утешит в рабской ночи
Твоей свободы яркий свет!

Ця квасно-патріотична риторика доволі красномовно перегукувалася із зовнішньополітичними «пріоритетами» російського імперіалізму (які так виразно схарактеризував Ф. Енгельс у праці «Зовнішня політика російського царизму»: «...Досить було Росії лише оголосити про своє покликання захищати пригноблену православну церкву і поневолене слов'янство, як ґрунт для завоювань — під маскою визволення — був уже тут підготовлений» [1]). Це добре розуміли передові люди Росії, і це не могли не зрозуміти рано чи пізно й передові кола зарубіжних слов'ян. (До слова, далеко не всі діячі слов'янських культур у ці часи були панславістами чи слов'янофілами. О. Пипін у листі з Праги до В. Ламанського від 10 листопада 1858 року писав: «Есть и другая сторона — чешские западники», наприклад, Вацлік, який «не любит своих мечтающих соотечественников и обвиняет их в непрактичности и в непонимании своего положения; в отношении к русским он ставит себя, т. е. чехов, как народ с большим развитием цивилизации, и выводит из этого надлежащие следствия. ...Он не понимает народности в науке и других вещей, проповедуемых "Русской Беседой". В то же время он не любит "Современника" страшно...» [2].) Як не міг не насторожити їх і зверхній тон патрона («Славянские орлы... главу склоняют пред старшим Северным орлом»), не могло не постати й запитання: яку ж «свободу» принесе їм держава кріпацтва і жандармської сваволі? Тим більше, що основною соціальною базою слов'янського відродження там було селянство, і багато будителів, на відміну від російських слов'янофілів-дворян, походили із селян.

Щоправда, в 50-ті роки над цим ще не всі задумувалися. Царизм ще міг експлуатувати у своїх інтересах природний потяг слов'янських народів до Росії, їхню щиру довіру і любов до російського народу, вдячність за допомогу в боротьбі з турками — всі ці почуття тривалий час, певна річ, концентрувалися в ставленні до російських царів.

«Сербы очень любят русских,— свідчив Д. Бантиш-Каменський, який 1808 року здійснив подорож на Балкани. — Я не могу довольно нахвалиться ласками сего народа; они не иначе называли

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — К., 1965. — Т. 22. — С. 17.
[2] Див.: Документы к истории славяноведения в России (1850—1912). — М.; Л., 1948. — С. 18—19.

меня, как братико; гордились дружбою россиян, с коими несколько раз сражались против турков, и, говоря о Монархе нашем, всегда снимали шапки и пили за его здоровье! Таковая любовь и привязанность к нам, основанная на чувствовании искренней благодарности, несколько раз извлекала у меня слезы сердечного удовольствия»[1].

Ця любов до росіян і далі залишалася незмінною, але в міру зростання політичної свідомості серед слов'янської суспільності, в міру поглиблення соціальної та політичної диференціації, зрештою, в міру нагромадження історичного досвіду, часом гіркого, — царизм і його держава переставали бути в очах багатьох уособленням російського народу, а зовнішньополітичні акти царизму — адекватним волевиявленням цього народу. Зарубіжні слов'яни взнають правду про кріпацтво, довідуються про боротьбу російського народу проти поміщицького гніту, про антимонархічні ідеї передових росіян. Усе це істотно змінює картину симпатій і антипатій зарубіжного слов'янства, їхню «заадресованість». А згодом події 70-х років на Балканах багатьом — і з-поміж слов'янських братів, і з-поміж російської інтелігенції — ще більше розкрили очі на корисливий характер слов'янської політики царизму та фальш тих красивих гасел, якими вона прикривалася.

Визвольна боротьба балканських народів проти турецького гніту, повстання 70-х років у Болгарії, Сербії, Боснії викликали глибоке співчуття серед російської громадськості; серед передової революційно налаштованої молоді та в ліберальних колах спалахнув масовий рух допомоги і поривання в добровольці. Здавалося, всі верстви суспільства були охоплені єдиним патріотичним настроєм; здавалося, збіглися інтереси уряду і передової громадськості. Проте так лише здавалося. Насправді уряд вів хитру зовнішньо- і внутрішньополітичну гру. «Слов'янський патріотизм» своїх підданців він хотів використати, по-перше, для воєнної і дипломатичної експансії на Балканах, а по-друге, для розрядки революційної ситуації в самій Росії, для «переадресування» назовні громадянської енергії молоді, її альтруїзму та саможертовних поривань.

Відомо, що всякий деспотизм був нетерпимий до злочинів сусіднього, ворожого йому деспотичного режиму і сягав висот морального обурення у їх викритті. Це відвертало увагу громадськості від власної ганьби і повертало їй самоповагу, даючи

[1] *Бантыш-Каменский Д.* Путешествие в Молдавию, Валахию и Сербию.— М., 1810. — С. 136—137.

вихід гуманістичним почуттям. Не дозволено помічати жахів у своїй країні, зате можна було досхочу обурюватися чужими. Людині взагалі властиво шукати розв'язання людських проблем у далеких світах, а не в себе вдома (згадаймо Шевченкову гнівну іронію з приводу тих, хто обурювався рабством негрів у США, а сам програвав у карти своїх селян — «таки не негрів, но... простих»; згадаймо гіркий сарказм Герцена з аналогічних приводів). Отож царизм сповна використав підняту офіціозною пресою кампанію проти «турецьких звірств», хоч насправді вони його мало хвилювали, уміло маніпулював усім цим «балканським ажіотажем», а зрештою лишив «слов'яністів» ні з чим. Із сарказмом писали про це Д. Мамін-Сибіряк, В. Дмитрієва та інші російські письменники кінця XIX ст., передова журналістика. Ось епізод із повісті В. Дмитрієвої «Доброволец».

«— Ну, а расскажите, Христина Павловна, про Женю. Что он? Ведь в Сербию уехал! — воскликнула старушка, оживляясь. — Часто он тут ко мне бегал. Прибежит и начнет про турецкие зверства рассказывать, а сам весь дрожит, плачет, в грудь себя кулаком бьет. "Христина Павловна! — говорит,— послушайте, что там делается! Можно ли равнодушным оставаться? Никак нельзя... Я не могу! Уйду..."».

Прозірливіший друг Євгенів — Леонід — з самого початку скептично поставився до цієї витівки: «Очень мы нужны сербам с нашими благодеяниями!..» З його іронічних коментарів бачимо скептичне ставлення до «слов'янських патріотів» 70-х років, які брали на озброєння фразеологію слов'янофілів 50-х років.

«А Лимонадов-то, слышал? — продолжал Леонид после некоторого молчания. — Совсем "славянистом" сделался. Какую он тут речь добровольцам говорил — беда! "Он плачет, а мы все рыдаем". И чего-чего только не насказал! И "всеславянская идея", и "историческая миссия России", и "исконное стремление к братскому слиянию", и "кровавое знамя протеста", и "гордый вызов вековому деспотизму гнилого Запада". Просто, я тебе скажу, осатанел совсем. Такие кровожадные статьи в "Ежедневке" печатает — мороз по коже продирает. Европе достается на орехи, а Биконсфильда просто в пух и прах разнес. Был я у него на днях по делу, так просто ошеломил он меня. "Что, говорит, вы со своими утопиями! Вот наша исконная задача — всеславянское государство... Вот она, великая славянская революция! Берите в руки стяги и оружие и идите на Балканы!" И ведь как говорит! "Глаза в крови, лицо горит...", настоящий древний бард. ...А вот посмотри, что этот самый Лимонадов через

годик-два станет говорить. Наверное, сербы будут и дураки, и трусы, и неблагодарные свиньи.

– Ну, Леонид, – перебил я. – Ей-богу, ты возмутителен. Твой скептицизм доходит до Геркулесовых столпов.

– А вот увидишь! Уж и теперь сербы что-то на нас коситься начинают. Опасаются наплыва русской молодежи. Это уж теперь, когда мы им еще нужны, а что будет потом? Когда придет время подводить итоги... Непременно наступит разочарование, и вчерашние друзья сделаются врагами. То же самое выйдет, что и с народничеством. Сегодня жизнь свою готов отдать, а завтра: "Пошел вон, свинья!"»

Минуло кілька років, і оповідач, повернувшись у рідні місця, у тій же газеті читає передову Лимонадова. «Говорилось о славе русского оружия, о потоках русской крови на Балканах, и посылались горькие упреки в неблагодарности. По адресу "братьев славян" сыпались не особенно лестные комплименты.

"А ведь Леонид-то тогда прав был!" – подумал я и перевернул газету на другую сторону»[1].

Одні з колишніх ентузіастів визволення слов'ян стали циніками, другі – царськими бюрократами, треті – справжніми революціонерами. Але доля всіх їх – кожного по-своєму – засвідчувала крах ілюзії про царизм як оборонця і гаранта слов'янського світу. Загарбник не годен принести визволення, деспот не годен принести свободи.

Правда, якийсь час омана може бути ефективною, хтось може і шукати її, – бо, як сказав Ф. Енгельс у тій же статті, «в очах вульгарно-патріотичної публіки слава перемог, здійснювані одне по одному завоювання, могутність і зовнішній блиск царизму з надлишком переважають усі його гріхи, весь деспотизм, усі несправедливості і свавілля; шовіністичне чванство з лишком компенсує за всі стусани»[2].

Не раз можна бачити, як начебто одна й та сама ідея може набирати різних, часом прямо протилежних значень залежно від конкретних історичних та суспільних обставин, від її «матеріалізації» в історичному житті. Взяти ту ж ідею національного самоусвідомлення, національної емансипації та возвеличення. Для чехів, словаків, хорватів, сербів, болгар, українців, білорусів та інших слов'янських народів, позбавлених національної державності, національної рівноправності, чия культура і саме національне існування були під загрозою, вона могла мати демокра-

[1] *Дмитриева В. И.* Повести и рассказы. – М., 1976. – С. 88, 92, 110.
[2] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. – Т. 22. – С. 15.

тичний і навіть революційний зміст, ведучи до боротьби за національне визволення. Зовсім по-іншому звучала вона у слов'янофілів. Адже російський народ не був під іноземним ярмом, мав свою державність, його національне існування було забезпечене; отже, слов'янофільський протест проти всякої іноземщини мав гіпертрофований характер і був виправданий лише почасти (бо ніякої смертельної загрози насправді не було). Натомість реальні соціальні й політичні проблеми російського життя слов'янофільство зачіпало не так уже й часто та глибоко, реальних політичних і соціальних потреб російського народу, по суті, не відбивало.

Те саме і з ідеєю національного месіанізму. «Польський месіанізм» Міцкевича і Словацького містив елементи демократизму та революційності, оскільки ґрунтувався на пригніченому становищі польського народу та ніс у собі заклик до зумовленої цією пригніченістю (і традиціями волелюбства) авангардної ролі його в боротьбі за свободу, за світове відродження. У їхнього ж земляка й сучасника З. Красінського, третього великого польського поета цієї доби, він дістав зрештою містичне спрямування, оскільки розвинувся в процесі відходу від революції, під знаком ідеалізації шляхти та хворобливої релігійності (щоправда, і Міцкевич, і Словацький, як і Красінський, теж піддалися впливові релігійного містика Товянського, але не розтратили до кінця своїх демократичних поглядів і революційних прагнень). В основному програмному документі Кирило-Мефодіївського товариства — «Книгах буття українського народу», написаних не без впливу Міцкевичевих «Книг польського народу і польського пілігримства», — звучить ідея українського месіанізму: на думку братчиків, саме український народ як найбільш пригнічений і зневажений вестиме перед у спільній боротьбі слов'ян за визволення й братерську спілку. А хорватські поети Петар Прерадович і Людевіт Гай таку ж роль відводили народові хорватському (хоч у них ця думка трохи забарвлена у слов'янофільські тони «боротьби Сходу проти гнилого Заходу»). Тобто в добу слов'янського відродження багатьом його ідеологам, представникам майже всіх слов'янських народів, тією чи іншою мірою властиве було уявлення про месіанське покликання свого народу. Однак воно виводилося не з сили й великості народу, а з його страждань, мало на меті відновлення справедливості, а не поширення сфери свого впливу чи влади; самий же, так би мовити, акт месіанський означав приклад подвигу, самопожертву в боротьбі. Перефразовувалося біблійне: останній стане першим; камінь, яким знехтували будівничі, ляже наріжним.

Попри ідеалістичну й релігійну фразеологію, в цьому містився об'єктивно демократичний, а часом і революційний зміст. Натомість месіанська ідея слов'янофілів мала виразне імперіалістичне забарвлення, оскільки спиралася на великодержавність; риторично проголошуючи братерство слов'ян, фактично встановлювала субординацію між ними, саме ж «визволення» слов'ян розглядала, по суті, лише як прелюдію і засіб до світового поширення православ'я і монархізму.

Певна річ, слов'янофіли, в тому числі й Хомяков, мали чималі заслуги у приверненні уваги до історичної ролі та духовної спадщини слов'янства, у вивченні різних аспектів слов'янської проблематики. Їхня праця також сприяла розширенню меж самопізнання слов'янства. Але політична тенденційність часто спотворювала і знецінювала характер та результати їхніх наукових екскурсів, ставила під сумнів їхню наукову добросовісність. (Можна сказати, що з погляду методу досліджень вони були близькі не так до Шафарика з його більшою науковою скрупульозністю та об'єктивністю, як до Венеліна з його запальною «нетерплячістю» у висновках, – хоч сам Хомяков відзначав його крайнощі.)

Поряд із цінними спостереженнями та глибокими думками, в них, як і в того ж Венеліна та інших крайніх апологетів слов'янської ідеї, вистачало і перебільшень, і некритичних висновків із довільних засновків, і фантазій. Навіть дуже прихильний до них і до Хомякова О. Ф. Гільфердінг визнавав, що деякі «слов'янські вчені», мовляв, «более мечтатели, чем критики... руководствуясь случайными созвучиями или чертами сходства, щедрою рукою рассыпали славян по всем углам древнего мира». Хомяков, його словами, також не вільний був від безкритичного перебільшення «пределов и роли славянского мира». (Цікаве свідчення М. Погодіна про те, як він під впливом Хомякова хотів шукати слов'ян... у Вандеї: «О Вандее нечего и думать при теперешних обстоятельствах, когда все так колеблется. ...А очень хотелось мне съездить туда и поискать славянских следов. Хомяков взманил меня, и я по какому-то чутью убедился совершенно, что там было славянское племя, которое офранцузилось. ...Они (вандейці. – *І. Дз.*) точно славяне. Французы за ними не погонятся, а нам они кстати. Если бы это подтвердилось, то пролилось бы много аналогического света на русскую историю и отличие ее от прочих»[1]. Як тут не згадати, що

[1] *Погодин М. П.* Месяц в Париже // Москвитянин. – 1841. – Ч. І. – № 1. – С. 123.

й сьогодні є охочі «знаходити» слов'ян у всіх кутках Євразії та й Африки і ледве чи не від них виводити рід людський...)

Однак ці перебільшення стосувалися не лише минулого, а й майбутнього. «Славянский мир хранит для человечества если не зародыш, то возможность обновления» [1], – безапеляційно стверджував Хомяков. Або – ще категоричніше: «Дело всех людей, всех народов решается собственно у нас, а не на Западе» [2]. Заяв такого роду у Хомякова безліч; довільне месіанство і третирування інших народів, відмовлення їм у історичному майбутті змушують поставити під сумнів голослівні запевнення апологетів Хомякова, буцімто він був безмежно далекий від почуття націоналістичної винятковості. Тому професійні вчені-слов'янознавці, яких з непорозуміння теж зараховували до слов'янофілів, не дуже раділи такій для багатьох сумнівній честі, а деякі з них всіляко відмежовувалися від небезпечних «родичів». Зокрема, І. Срезневський не раз підкреслював, що російське слов'янознавство розвивається незалежно від вчення слов'янофілів. Останніх він називав «псевдославоманами», а в листі до чеського поета і філолога Вацлава Ганки від 1 лютого 1848 року писав: «Теперь по необходимости у нас отделились слависты и славянофилы, как две партии, ничем не связанные» [3].

Отже, по-перше, слов'янофільська претензія на те, що вони – творці «російської науки», яка виражає дух та інтереси російського народу і всіх слов'ян, – безпідставна. Особливості російської історії та життя й інтереси російського народу, в тому числі й у зв'язку з проблематикою слов'янських народів, глибше й істинніше відбивали Бєлінський, Герцен, Чернишевський та їхні соратники, інші прогресивні діячі й мислителі (між іншим, М. Драгоманов висловлював думку про те, що «западники» більш національні, ніж «восточники», схожі міркування знайдемо у М. Шелгунова, О. Скабічевського й ін.); спеціальні ж наукові проблеми слов'янознавства об'єктивніше й успішніше досліджували незалежні, академічні вчені-славісти. Хоч, звісно, мали свої заслуги і слов'янофіли.

По-друге, треба загалом погодитися з думками Чернишевського, Шелгунова, Франка про «західне» походження, запозиченість

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 455.

[2] *Его же.* Письмо В. Ф. Одоевскому от 9 июня 1845 года // Ученые записки Тартуского университета. Труды по русской и славянской филологии. – 1970. – Т. XV. – Вып. 251. – С. 340.

[3] Див.: *Прийма Ф.* Шевченко и русские славянофилы // Русская литература. – 1958. – № 3. – С. 160.

багатьох головних доктрин слов'янофільського «самобутницького» вчення. Нове часто полягало в обробці або особливій комбінації елементів та гіпертрофії багатьох із них, в гіршому ж разі у доведенні окремих ідей до краю, а почасти й до абсурду. (Принаймні коли говорити про суспільно- й національно-політичні сторони слов'янофільської концепції; у філософсько-богословських працях Хомякова оригінального більше.) В цілому ж у слов'янофільстві складно поєдналося те, що Герцен називав «оскорбленным народным чувством», і гіпертрофований патріотизм не без домішків націоналістичної нетерпимості й зарозумілості; гіпертрофоване ж переживання великості й місіонерства православної Росії, але водночас і біль за її вади (схиляння верхніх шарів перед іноземщиною, засилля бюрократії, кріпацтво); страх перед загрозою революції та проникненням революційних ідей із Заходу; намагання знайти для Росії якийсь інший шлях, що дав би розв'язання соціальних і політичних проблем, вихід із кріпацтва, простір економічному розвиткові – при збереженні та зміцненні монархії, православ'я і станових привілеїв.

Україна і слов'янство у Шевченковій поезії

І генезис, і зміст «слов'янського почуття» та слов'янської ідеї в Шевченка істотно відрізняються від слов'янофільських. Хомяков та його друзі шукали в слов'янстві підстав для особливого православного світовлаштування, що заперечило б «західне»; а в їхній любові до слов'ян було щось від любові могутнього опікуна, який ладен розпростерти над меншими братами своє тяжко-дбайливе крило; або від палкої любові місіонера державних масштабів, який потребує геополітичного простору для здійснення світової місії; у всякому разі, слов'ян вони скликали під прапори православного царизму (і з цього погляду не дуже відрізнялися від офіціозу, хіба що офіціоз, хоч як це не парадоксально, був стриманіший і мусив дивитися на реальність тверезіше, тим більше, що йому доводилося враховувати не лише слов'янські чинники).

Інакше у Шевченка. До слов'янства він звертався зі становища свого уярмленого народу, занапащеної України; у слов'янстві шукав спільника по долі й роботі відродження, покріплення у вірі й надії. Біль неволі української породив у Шевченка і вболівання за інші поневолені слов'янські народи, а думка про визволення, відродження України – думку про спільну боротьбу й братання всіх слов'ян. Звідси і подібне, й відмінне з речниками

«слов'янської взаємності», з панславістами та слов'янофілами. Подібне — в пов'язанні долі свого народу з долею інших слов'ян, відмінне — в характері цього пов'язання та в самому ідеалі слов'янського співжиття.

У XIX ст. багато дослідників говорили про слов'янофільство Шевченка, але ті, хто збагнув глибинний дух його поезії та суть світогляду, рішуче відрізняли його «слов'янофільство» від слов'янофільства Хомякова й К°. Зокрема, І. Франко писав, що й через півстоліття «свідомі українці не перестають бути слов'янофілами в дусі Коллара й Шевченка»[1]. Тобто одним і тим самим терміном — «слов'янофільство» — в різних випадках називають зовсім різні речі. В останньому випадку — ідея рівноправного співжиття всіх слов'янських народів у вільному союзі.

Уявлення про Шевченкове слов'янофільство великою мірою випливало з недостатнього розмежування таких більш або менш взаємопов'язаних явищ, як слов'янське відродження — і панславізм, слов'янофільство, русофільство, українофільство тощо, взагалі з недостатньої віддиференційованості різних течій, відтінків думки, співучасних сил, які творили слов'янське відродження, були до нього причетні або й пропагували якісь альтернативні шляхи.

Український романтизм, від якого невіддільний ранній Шевченко, був специфічною складовою частиною слов'янського відродження (яке відбувалося в контексті європейських національних рухів — так званої «доби націй» — після Великої французької революції та наполеонівських воєн). Сучасні чеські та словацькі дослідники виразно наголошують зв'язок між ними, а деякі вважають «Енеїду» Котляревського одним із найраніших явищ усього слов'янського відродження взагалі. Зокрема З. Геник-Березовська у статті «До питання про відношення між чеським та українським відродженням» знаходить подібності у «виникненні українського і чеського відродження вже у XVIII столітті»[2]. Такого самого погляду дотримується і М. Неврлі, наводячи думку одного із словацьких критиків, який порівнював роль Івана Котляревського з роллю словацького філолога Антона Бернолака (1762—1813): «Майже одночасно зродилася літературна словацька й українська мови — адже ж Бернолак і Котляревський були сучасниками. Оскільки перший з них 1787 р. теоретично умотивовує потребу впровадження мови народу до

[1] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 29. — С. 50.
[2] Див. у кн.: Sto padesát let česko-ukrajinských literárních styků. — Praha, 1968. — С. 15.

літератури, другий цю потребу десятьма роками пізніше здійснює виданням травестованої на українську мову "Енеїди"». Доповнюючи це спостереження іншими фактами, М. Неврлі доходить висновку: «В порівнянні до українського відродження, котре відразу заманіфестувало себе визначним художнім твором Котляревського, словацьке, а скоріше від нього й чеське національне відродження мало характер здебільшого філологічний»[1].

Чеський учений Й. Добровський писав про «Енеїду» ще за життя Котляревського, і відтоді починаються чесько-українські літературні зв'язки. В нечисленних українських журналах і літературних альманахах друкуються переклади зі слов'янських поетів, історичні матеріали та інформація про літературне життя; емансипація слов'янських мов, як побачимо далі, стає обнадійливим прикладом та одним із головних аргументів у боротьбі за нову літературну мову на народній основі. Своєю чергою, чимало прихильників з-поміж чехів, словаків, поляків, сербів цікавляться українською, підтримують її літературне відродження (як і багато передових росіян). «Я визнаю українців за самостійний народ, знаю Галичину особисто і знаю рівно ж їх літературну мову... Поважайте національні прагнення цього переслідуваного, але до самостійності покликаного народу», — виголошував у одній з промов Францішек Рігер. А Карел Гавлічек-Боровський писав: «Малорусь-Україна — це постійне прокляття, котре самі над собою проголосили її гнобителі. Так над ними мститься пригноблена воля України... Доки не буде направлена кривда, зроблена українцям, доти неможливий справді міжнародний спокій і слов'янське порозуміння»[2]. Особливо багато важила тут діяльність П. Шафарика, який глибоко симпатизував Україні і своїми поглядами впливав на ставлення до неї в усьому слов'янському й не тільки слов'янському світі. Взагалі він чи не найбільше зробив для того, щоб слов'яни усвідомили багатоманітність своєї родини і пізнавали самих себе. Не випадкова ж та сердечна дяка, яку склав йому Шевченко. На думку І. Франка, був Шевченко обізнаний і зі славетною свого часу працею Я. Коллара «Про літературну взаємність між різними племенами та говірками слов'янської нації» (1836) — її переклад російською

[1] *Неврлі М.* Перший етап українського та словацького національного відродження в минулому столітті // Науковий збірник музею української культури у Свиднику. — Пряшів, 1986. — № 14. — С. 48, 52.

[2] *Січинський В.* Чужинці про Україну. Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть.— Львів, 1938.— С. 178.

мовою було надруковано 1838 року в «Московских ведомостях», а 1840 — в «Отечественных записках» (у перекладі І. Срезневського). «З сього другого перекладу,— каже І. Франко,— знав, мабуть, сю розправу й Шевченко, у котрого іменно в р. 1840 бачимо перші проблиски думок о слов'янщині (в "Гайдамаках", у передмові до них і в уривку рос[ійської] драми "Никита Гайдай", писаному також около того часу)»[1]. Коллар чи не найвиразніше наголосив і розвинув ідею слов'янської взаємності: «Уперше знову, після багатьох століть, розсіяні слов'янські племена вважають себе одним великим народом, а свої різноманітні говірки — однією мовою, пробуджуються до національного почуття і прагнуть до більш тісного єднання між собою»[2].

У цитованій уже праці «Слов'янська взаємність в розумінні Яна Коллара і тепер» І. Франко з приводу наведених слів зауважує, що це було всього лиш добре побажання. Взагалі говорить про переважання у Коллара мрійливості над науковістю, про безпідставну ідеалізацію слов'янської минувшини та утопізм (слов'янське «царство боже»); іронізує з Колларових міркувань «про втому Заходу і свіжість сил слов'янських, про зіпсуття, войовничість та грабівництво романців і германців, а ідеальну, сумирну і чутливу вдачу слов'ян»[3] (це все досить близьке до того, що «перемалювали», вживаючи Франкове слово, і російські слов'янофіли). Але водночас підкреслює, що Коллар не доходив до теорій проти «гнилого Заходу», шанував європейську культуру і взагалі не належав до панславістів «москвофільського» ґатунку, тих, хто орієнтувався на опіку російського царизму; орієнтувався «на демократизм» і, хоч православна церква здавалася йому вищою за латинську і протестантську, «ніколи не проявив і тіні будь-якої релігійної чи віроісповідної нетолеранції»[4].

Шевченко у 40-ві роки поділяв загальне захоплення слов'янолюбців Колларом і Шафариком, шанував їх і пізніше, однак його світогляд розвивався в бік пов'язання національного визволення з соціальним; і свої надії він дедалі більше пов'язував не так зі слов'янством самим по собі, як з передовими силами Росії та самим українським народом.

У всьому цьому — корінна особливість його позиції у слов'янській та українській справі, що відрізняла його і від західних слов'янських будителів та відроджувачів, і від російських слов'янофілів, і від українофілів та навіть кирило-мефодіївських братчиків,

[1] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 29. — С. 60.
[2] Цит. за: *Мольнар Михайло.* Словаки і українці. — Пряшів, 1965. — С. 26.
[3] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 29. — С. 52.
[4] Там само. — С. 61, 62.

принаймні їхньої поміркованої більшості. Хоч, звісно, з кирило-мефодіївцями його багато що єднало, тільки він був послідовніший і йшов далі за них. А тема слов'янства з'явилася в його творчості ще до знайомства з майбутніми організаторами товариства.

Як відомо, головний програмний документ Кирило-Мефодіївського братства — «Книга буття українського народу». В історії її виникнення та в авторстві ще не все з'ясовано. Нагадуючи «Книги народу польського і польського пілігримства» А. Міцкевича і позначена їхнім впливом, вона є, проте, цілком самостійним документом національно-політичної думки. Деякі дослідники приписували її авторство Т. Шевченкові, однак більшість вважає, що написав її М. Костомаров (як він сам і свідчив на слідстві), можливо, не без участі інших братчиків (щодо форми і міри цієї участі є різні припущення) та не без впливу Шевченка на окремі моменти змісту. Вплив Шевченка припускають, зокрема, Є. Й. Кирилюк, Є. С. Шабліовський, В. Є. Шубравський та деякі інші шевченкознавці. А Г. Я. Сергієнко пропонує вважати «Книгу буття українського народу» анонімним твором, при тому, що «певну частку ідей запозичено у Т. Г. Шевченка»[1].

У всякому разі, поряд із думками, близькими до типових слов'янофільських кліше (ідеалізація «слов'янського племені», його минулого; опертя на християнство, щоправда, без вивищення православ'я над католицизмом і протестантством і з поверненням йому, мовляв, первісного людяно-справедливого змісту, спотвореного панством і вищим духовенством, — це те, чого не було у слов'янофілів), тут були й ідеї, зовсім нечувані для «класичного» слов'янофільства, ідеї демократичні й об'єктивно революційні на той час — близькі Шевченкові або власне «шевченківські». Це — ідеї соціальної рівності та політичної свободи, гостре засудження самодержавства і панства, експлуатації, закріпачення України, слова гніву на адресу Петра I та Катерини II за поневолення України, та й взагалі на адресу царизму: «Цар московський усе рівно було, що ідол і мучитель»[2]; схвальна згадка про декабристів; ідея федеративної республіки. Вславляння козацької традиції теж мало об'єктивно демократичний і прогресивний зміст (попри деяку ідеалізацію й ігнорування соціальних суперечностей), — оскільки мало антикріпосницьку спрямованість (зокрема, вперту боротьбу царату проти козацтва і ліквідацію Запорозької Січі слушно пояснювано страхом перед духом

[1] *Сергієнко Г. Я.* Т. Г. Шевченко і Кирило-Мефодіївське товариство. — К., 1983. — С. 86.

[2] Там само. — С. 92.

волі народної і тим, що Січ і козацтво стали останнім оплотом сил, які протистояли закріпаченню). У «Книзі буття українського народу» з великою силою і пафосом звучить ідея національної та політичної суверенності України. А майбутня слов'янська федерація мислилася як братерське співжиття народів «нерозділимо і незмісимо», тобто без роз'єднання, але й без злиття, без втрати незалежності: у Союзі Слов'янськім Речей Посполитих (республік), без пана і без холопа.

Ця програма була однією з найрадикальніших у тогочасній Європі й не мала собі рівних у слов'янському світі. Справедливо писав О. І. Білецький: «...В свій час це був вираз найпередовіших ідей, хоч іноді і затемнених тут релігійною фразеологією. ...Програму кирило-мефодіївців у тому вигляді, в якому вона нам відома, не можна порівняти з програмою Празького з'їзду 1848 р. (йдеться про з'їзд представників слов'янських народів, так званий слов'янський з'їзд, у червні 1848 р. — *І. Дз.*). Та програма не сягала далі вимог рівноправності для слов'ян і певної автономії — "Книги битія" категорично висловлювались проти існуючого державного порядку, проголошували ідеал слов'янства, де не буде ні царя, ні пана, ні кріпака, ні холопа»[1].

Тим більше принципова відмінність слов'янської ідеї кирило-мефодіївських братчиків від московського слов'янофільства була добре зрозуміла й сучасникам. Олександр Герцен у «Колоколе» писав: «...Идея панславизма принялась в Украине совсем не так, как в Московии, где она проявлялась или в стремлении уразуметь смысл тропарей и букварей, или в риторических похвалах старомосковской Руси, под которые боязливо подкладывалась всероссийскому престолу надежда простереть когда-нибудь царственную десницу на славянские народы и уготовать им вожделенную судьбу Украины и Польши. В Украине эта идея тотчас облеклась в светлую форму федеративного союза славян, где бы каждая народность сохраняла свои особенности, при всеобщей личной и общественной свободе. Вместе с тем возникло убеждение, что только этим путем Украйна может подняться из упадка и сохранить свой собственный, столь несправедливо и безжалостно попранный образ...»[2].

Ця Герценова характеристика, певно, стосується програми кирило-мефодіївців. Але ще більшою мірою її можна віднести до поезії Шевченка, хоч останньої вона, звісно, і не вичерпує. Водночас не забуваймо, що і на Україні частина ліберальствуючого панства

[1] *Білецький О. І.* Зібр. праць: У 5 т. — К., 1965. — Т. 2. — С. 262.
[2] Колокол. — 1861. — Число 61.

тяглася до слов'янофільства хомяковсько-самарінського штибу — П. Лукашевич, Г. Галаган та інші, з якими Шевченко рішуче розійшовся і яких пізніше таврував за облудність їхнього «народолюбства». Близьких до слов'янофільства поглядів дотримувалися в окремих питаннях Й. Бодянський, М. Максимович; М. Костомаров, слов'янський ідеал якого після розгрому кирило-мефодіївців еволюціонував у бік визнання патронату російської монархії над слов'янською федерацією, водночас багато в чому протистояв слов'янофілам, зокрема, викривав антинауковість деяких підтримуваних ними історичних міфів, чим викликав велике невдоволення Хомякова, який закидав йому дивну, мовляв, пристрасть до розвінчування народних героїв (малася на увазі монографія Костомарова «Иван Сусанин», у якій він доводив, що подвиг Сусаніна — пізніша вигадка офіціозного патріотизму).

Багато висловлювалося припущень про те, під чиїм впливом зародилися Шевченкові думки про слов'янство: кирило-мефодіївців; декабристів; Міцкевича, Ганки, Коллара, Шафарика; російських слов'янофілів, зокрема Хомякова тощо. Деякі з них можна вважати спростованими (як ми вже згадували, Ф. Прийма та інші автори довели, що слов'янська тема у Шевченка з'явилася раніше, ніж було опубліковано відповідні твори Хомякова; О. Білецький взагалі говорив про неспівставність одного й другого). Деякі варто обмежити, але повністю відкидати не можна; деякі ж безсумнівні (як-от згадувані вже Франкові, та й не тільки його, — про вплив на Шевченка Коллара і Шафарика, засвідчені, щодо останнього, і самим Шевченком; як спостереження багатьох дослідників щодо значення для нашого поета декабристських ідей). Проте загалом річ, мабуть, простіша. Хіба у великого поета ідеї народжуються з прочитаного або почутого, під впливом чужих думок? Вони народжуються з життя, з болю, з долі народної, що промовляє його генієм. З духовного потенціалу цього генія, елементом якого (потенціалу) — але не вирішальним, лише допоміжним! — можуть бути й оті «впливи». А потім і з усієї інтелектуальної атмосфери, в якій він живе, — і тут знову неминучі «впливи», але, знов-таки, вони не джерело ідей великого поета, вони хіба створюють рельєф річища, по якому ці думки течуть. Або інакше: народжує сам геній, а літературний вплив може відіграти роль «сповитухи» при цьому.

У всякому разі, коли йдеться про схожі або споріднені поетичні ідеї, варто не тільки дошукуватися, хто на кого впливав, а й брати їх як суверенні змістом і, порівнюючи ці суверенні змісти,

намагатися з'ясувати об'єктивні життєві та суб'єктивні ідеологічно-духовні причини схожості і відмінності. При цьому дуже часто виявляється, що подібне або близьке зовні (тематично, фразеологічно, вживаними поняттями) виявляється віддаленим або й протилежним внутрішньо, своїм істинним змістом.

Саме така справа з деякими мотивами, що зовні начебто зближують Шевченка (переважно раннього) зі слов'янофілами, особливо Хомяковим. Це — поетизація минулого, шукання в минулому уроку й докору сучасності, неперехідних цінностей; національний біль, протест проти національного приниження і плекання національної гордості; заперечення чужої мудрості, картання «куцого німця» тощо; пояснення причин слов'янського розбрату; заклик до об'єднання слов'ян та інші. Справді, всі ці мотиви вищою мірою притаманні і слов'янофілам, Хомякову. Але придивімося до їхнього змісту й характеру там і там, порівняймо...

Хомяков ідеалізував допетровську Московську Русь (хоч і не так безоглядно, як І. Киреєвський, з котрим він у деяких питаннях і полемізував). Шлях, на який вивів Росію Петро І своїми реформами, вважав помилковим, пов'язаним із втратою національної самобутності (хоч знов-таки, на відміну від деяких інших слов'янофілів, не все в Петрових реформах заперечував — може, з більшого реалізму, а може враховуючи нищівну критику цих слов'янофільських поглядів «західниками» і бачачи необхідність гнучкішої аргументації). Які неперехідні цінності знаходив Хомяков у старовині? Насамперед «світло віри» — чистоту православ'я (щось подібне було і в частини кирило-мефодіївців); християнську смиренність і покірливість народу, відсутність боротьби й ворожнечі («Кровь и вражда не служили основанием Государству Русскому»[1]), гармонію суспільства, єдність народу й царя. Це своє ілюзорне уявлення про минуле він і ставить як ідеал на майбутнє. Треба відродити давню Московську Русь, трохи її підлагодивши, підправивши, пристосувавши до сучасних умов: більше освіти, продуманої державної організації, менше партикуляризму, місництва. І, звісно, надихнути суспільство слов'янофільським ідеалом. «Тогда в просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, предоставляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, а не

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 376.

случайная, но полная сил жизненных и органических, а не колеблющаяся вечно между бытием и смертью»[1].

Що ж ми бачимо у Шевченка? В ранній період творчості йому теж властива була ідеалізація минувшини свого народу, власне періоду козаччини. Але що в ній цінував поет, що ідеалізував? Насамперед волю, боротьбу за волю, відчайдушність і самопожертву, великість вдач і доль, які народжувалися в обороні рідної землі, нескоренність і незмиренність — усе те, чого, на його думку, бракувало сучасникам. Це теж був урок минулого сучасності, але з того уроку видобувалися зовсім інші цінності... Далі. У Шевченка набагато тверезіший і, можна сказати, глибший підхід до історії, гіркіше і мужніше її розуміння. Він не втішає себе ілюзіями, він розуміє, що все минає не для того, щоб повернутися. І народ ніколи не поверне собі втраченого в тому самому вигляді. Відчуття незворотності руху від самого початку було властиве поетичній філософії Шевченка. «Було колись — минулося, // Не вернеться знову». Шевченко хоче нової України, а в минулому шукає традицій волі й героїзму, щоб знайти надію, приклад, силу для боротьби за цю нову Україну, зрештою — історичне право на неї.

Нарешті, треба нагадати, що Шевченко досить швидко подолав ідеалізацію минувшини, козацтва, виробив об'єктивніший і критичніший погляд (який, звісно, не відкидав героїчних сторінок української історії). А коли така ідеалізація стала «модною» (не в останню чергу під впливом слов'янофільських та українофільських захоплень), коли вона стала набирати об'єктивно консервативно-ретроградного характеру в «патріотичних» панків тощо,— Шевченко різко виступив проти неї, показавши її фальш і ще раз підкресливши, що саме він цінує в історії свого народу, які уроки з неї виводить.

Характерно, що Шевченко в посланні «І мертвим, і живим...» своє гостре викриття фальшивої ідеалізації історії України, надто гетьманства, розгортає в контексті загальної саркастичної характеристики слов'янофільської моди. Дуже точно і справедливо визначає він її панську природу і книжне, теоретичне походження — на відміну від свого народного почуття України. Не приховує іронії і щодо захоплення панів-українофілів (чи то українських слов'янофілів) проблемами, кажучи сучасною мовою, зарубіжних слов'ян. Справді: так бідкаються клопотами далеких братів... наче в себе немає клопотів; так їм співчувають, що й свого реального становища не бачать. Ось послухаймо

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 377.

одного з українофілів — поета-романтика (з так званих консервативних романтиків) Олександра Корсуна, видавця альманаху «Сніп»: «...Поперед нашого бідування під ляхом у нас були свої князя — царі стало бить: і ті царі були тож хрещені, як і ми; і тоді брати наші, червонорусьці, сербини, чехи та й ще деякі звались — як і ми — словенами і жили укупі. А далі, як наш народ піддався під ляха, то й вони покорились німцю, і з того-то часу усі словени порозповзались, мов цвіркуни від чаду; бо й самі москалі зустріли татарів поміж пальців... Тільки ж москалі та ми і вимолили собі у Господа щастя і тепер пануємо за Царем правовірним, а ті сердеги, що в німця... Інші бідують від католиків, інші й самі поперевертувались у католицтво, а деякі так і зробились щирими німцями...

Ось так-то се було й є; а ще он що: у сербинів, у чехів та й червонорусьців усі люди прості говорять по-старому, по-словенськи; адже ж і ми з словен, так і мова їхня дуже спадає на наську; і пісні і казки теж збиваються на українські... А пани в їх не говорять уже по-простому, по-своєму,— а усе по-німецькому: от-то, Боже мій, дурні! ... "Ми то не ми, теє то як його, німці!" — Звісно, німці, бо дурні такі ж, як вони, що цураються рідної мови...»[1].

Ото вже як кажуть: чуже бачить під лісом, а свого під носом недобачає, або ж: не замітай чужої хати, дивись, чи твоя заметена... Можна уявити, як міг реагувати на таке мудрування Шевченко.

Це ж він писав — у передмові до ненадрукованого седнівського «Кобзаря», ще в березні 1847 року: «Великая туга осіла мою душу. Чую, а іноді і читаю: ляхи дрюкують, чехи, серби, болгаре, чорногори, москалі — всі дрюкують, а в нас анітелень, неначе всім заціпило...». І далі — на адресу московських «журналістів»: «Кричать о единой славянской литературе, а не хотять і заглянуть, що робиться у слов'ян!»[2].

Але був і інший різновид українського, власне вже малоросійського слов'янофільства. Вчене і ліберальне панство щедро дарувало свою палку любов далеким братам, а власного народу взагалі не хотіло знати, обходилося високомовною риторикою.

Особливо обурювало Шевченка те, що ці патріоти слов'янства умудрялися поєднати свій благородний патріотизм та «широку освіченість» зі зневажанням рідної, української, мови:

[1] *Корсун О.* Українські повір'я // Сніп, український новорічник. Рік первий. — Харків, 1841. — С. 212—213.

[2] *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів. — Т. 6. — С. 312.

І Коллара читаєте
З усієї сили,
І Шафарика, і Ганка,
І в слав'янофіли
Так і претесь... І всі мови
Слав'янського люду –
Всі знаєте. А своєї
Дас[т]ьбі... Колись будем
І по-своєму глаголать...

Шевченко рано й прозірливо помітив у слов'янофільстві оцю тенденцію виключати український народ зі слов'янської сім'ї, тобто не визнавати за українським народом права бути окремою і рівноправною з іншими національною одиницею, розчиняти його в «общерусскости», узурпуючи на користь останньої його історію, культуру, землю:

...Кажуть, бачиш, що все то те
Таки й було наше,
Що вони тілько наймали
Татарам на пашу –
Та полякам...

Це – саркастичний перифраз версії офіціозної та взагалі державницько-патріотичної історіографії, для якої Україна була всього лиш «окраиной» царської Росії, тимчасово відступленою татарам і полякам. Багатовікове самобутнє історичне і культурне життя України, її боротьбу за свободу ігнорували. При цьому вдавалися, зокрема, до хитрого маніпулювання етнонімами «Україна» та «Малоросія». Як відомо, наші предки називали себе русами, русинами (в Галичині й Закарпатті ця остання самоназва збереглася до XX ст.). Назву «Україна» зафіксовано в літописах з XII ст. (її походження не можна вважати остаточно з'ясованим). Поступово, в міру того, як назва «Русь» дедалі більше закріплювалася за Московською Руссю, наш народ почав уживати слово «Україна» (іноземці називали її ще «Черкесією», на європейських картах вона значилася латиною як «Козакоріум» – країна козаків тощо. Хоч саме як про «Україну» йдеться про неї в «Реляції» посла Венецької республіки Альберта Віміни 1650 року, в паризькій географії Бусенгольта 1666 року, у спогадах німецьких дипломатів і мандрівників Вебера 1720 року, Х. Г. Манштайна 1728 року, в «Історії Карла XII» Вольтера, виданій 1731 року, і т. д. аж до «Щоденника моїх подорожей» Й. Г. Гердера, писаного 1769 року, де великий гуманіст і філософ пророкував: «Україна колись стане новою Грецією. Колись прокинеться її веселий, музикальний народ і оживе його ро-

дюча земля під чудовим південним небом», ці слова виніс на обкладинку своєї книжки про Україну сучасний німецький письменник Гюнтер Штайн [1]).

Тут треба нагадати, що зміна етнонімів, зміна назв і самоназв народів або наявність кількох назв, як і невідповідність між самоназвою і тією назвою, яку дають чужинці, — звичайне явище в історії. Назва російської держави — «Россия» — з'явилася лише наприкінці XV — на початку XVI ст. (але ще до XVIII ст. паралельно з нею вживалися: «Русь», «Русская земля», «Московское государство», «Русское государство», а в Європі — «Московия»; до речі, цікаво: у XVIII ст. не раз пропонували назвати Росію «Петровією», на честь Петра I). Тому неправильним є перенесення, до якого часто вдаються, цієї та похідних від неї назв на давніші часи, на Київську Русь (втім, цієї помилки припускаються не лише окремі сучасні літератори й публіцисти, зустрічається вона і в давніх істориків, наприклад, у Д. Бантиш-Каменського — про Київ: «Он долго был столицею Великого княжества Российского...» [2]). З другої половини XVII ст., після возз'єднання України з Росією, в офіційній мові утверджується термін «Малоросія», який спершу означав старовинне осереддя Русі, руської держави, за аналогією до «малого міста» — старого центру. Протягом XVII—XIX ст. назва «Малоросія» з офіційних документів переходить і в літературу, публіцистику, побут соціальних верхів. Однак у народі жило слово «Україна», жило в пісні й поезії, воно набувало патріотичного акценту. Та й поза цим із ним доводилося рахуватися як з фактом історії та буття народу. Тому й воно саме стає предметом ідеологічної і політичної боротьби. Великодержавники прагнуть утвердити за ним одне значення: географічного загумінку, територіального пограниччя.

Серед тих, хто намагався скомпрометувати, піддати сумніву назву «Україна» як національно-політичний термін, були і слов'янофіли. Вони демонстративно вживали його винятково в значенні провінцій «по границам земель славянских, вообще называемых крайнами или украйнами» [3]. (Треба сказати, що не лише в слов'янофільській публіцистиці, а й у наукових працях істориків «державної школи» практикувалося розширювальне вживання слова «Україна» в значенні «окраїна», заміна терміна «окраїна» терміном «україна», що призводило до мимовільного або й тенденційного змішування власного імені з загальною назвою.

[1] *Штайн Г.* Украинские мотивы.— М., 1987.

[2] *Бантыш-Каменский Д.* Путешествие в Молдавию, Валахию и Сербию.— М., 1810.— С. 131.

[3] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.— М., 1900.— Т. 3.— С. 44.

Наприклад, С. М. Соловйов у «Наблюдениях над исторической жизнью народов» говорив про Саксонію як «украйну» Германської імперії, Германію як «украйну западного мира», Росію як «европейскую украйну» та про ряд інших «украинских стран», «украинских явлений» («степное рыцарство» тощо); про «украинское народонаселение» в різних частинах Європи і в різні епохи; про «старых знаменитых украинцев, Карловингов австразийских» і т. д.[1] Можна було б сприймати цю специфічну термінологію поза якимось полемічно-політичним присмаком, поза якимось зв'язком із власним іменем «Україна», та, на жаль, у цьому таки була цілком певна політична тенденція: підходячи до історії України з великодержавницьких позицій, С. М. Соловйов розглядав її саме як позбавлену власного значення природну окраїну Російської імперії і саме через те глобалізував і «тиражував» назву «украйна», зробивши її синонімом історичної та географічної периферійності взагалі. У всякому разі, треба визнати, що і «державники», і слов'янофіли не приймали слів «українець» і «Україна» як самоназви представника народу та назви країни, бо заперечували і той народ, і ту країну у власній якості.)

Це не були невинні лінгвістичні вправи, лексичні відміни — це було принципове питання, надто для Шевченка, оскільки і його зусиллями слово «Україна» поновлювалось і остаточно утверджувалось як самоназва народу й землі (в той час як різномасті українофоби дружно висміювали цю самоназву або спотворювали її значення). За слов'янофільською ж термінологією стояла ухильність і нещирість усієї їхньої позиції щодо України: великодушно похваляючи «южное племя русского народа», вони фактично відмовляли йому в праві на власний національно-політичний і культурний розвиток (і навіть на власне ім'я!), що особливо виявилося наприкінці 50-х років і стало однією з головних причин остаточного розриву Шевченка зі слов'янофілами.

Отже, річ, зрештою, не в термінології, а в самому розумінні предмета.

Українська тема посіла значне місце в російській літературі й науці задовго до слов'янофілів. Але їх не назвеш гідними продовжувачами традиції. Навпаки, вони звузили її, а то й надали їй корисливого, політиканського характеру. Їхні попередники бували об'єктивніші й справедливіші, стояли на більшій висоті розуміння України.

[1] Сочинения Сергея Михайловича Соловьева. — СПб., 1882. — С. 521—525.

Із великою прихильністю писали про Україну та українців російський учений В. Зуєв («Нодорожные записки Василия Зуева с Петербурга до Херсона в 1781 и 1782 г.», Петербург, 1787); П. Шаліков («Путешествие в Малороссию», Москва, 1803—1804); В. Ізмайлов («Путешествие в полуденную Россию, в письмах», Москва, 1800, 1802; цей автор, зокрема, підкреслював патріотизм українців, їхню любов до своєї батьківщини та її слави) та інші. Крім того, П. Сумаков («Досуги крымского судьи», Петербург, 1803, 1805), О. Левшин («Отрывки из писем о Малороссии», 1816), І. Долгорукий («Дневник путешествия в Киев в 1817 г.»), І. Сбітнєв («Поездки в Харьков» — у «Вестнике Европы», 1830), В. Пассек («Путевые заметки», 1834), Н. Всеволожський («Путешествие через Южную Россию», 1839) звертають увагу на культурно-звичаєві особливості українців і взагалі говорять про них як про окремий народ зі своєю мовою, хоч і близькою до російської, але відмінною від неї. В. Пассек, між іншим, «Слово о полку Ігоревім» зараховує до творів «малоросійських».

Як один із зразків об'єктивності і, хочеться сказати, безкорисливої симпатії до України можна назвати «Письма из Малороссии» Олексія Левшина. Уважно придивляючись до особливостей життя і побуту українського народу, порівнюючи свої враження з образом власного народу, він хоче зрозуміти причини і спільного, і відмінного: «Русские и малороссияне происходят от одних предков; как в тех, так и в других течет кровь древних славян; но нравы их несходны, обыкновения отличны, законы неодинаковы.

Разделение России на множество княжений, кочевая жизнь малороссийских Козаков, соседство их с поляками, смешение с различными народами и принятые от них обычаи и законоположения произвели очень ощутительное различие между сими двумя отраслями одного народа как в нравах, так и в обыкновениях...

Пробежав бытописания Малороссии, которая несколько веков составляла воинственное и независимое от России государство, которой первобытные жители смешались с черкасами, татарами, поляками и, может быть, со многими другими неизвестными для нас народами; которая долго не имела других законов, кроме законов человеку врожденных, других занятий, кроме войны, других постановлений, кроме свободы, равенства, простой и дружественной жизни Козаков, сделавшихся страшными для всех соседственных держав; пробежав, говорю, историю Малороссии, бывшей независимою, и рассмотрев ее состояние

под игом Польши и под владычеством России, мы удобно открываем причину, производящую различие и доставляющую жителям здешних стран некоторые преимущества, ценою крови предков купленные»[1].

Хай не всі узагальнення О. Левшина достатньо переконливі чи точні для нинішнього читача, але й він, нинішній читач, оцінить оте прагнення побачити й зрозуміти особливості іншої землі та іншого народу, а не вишукувати в них те, що можна було б оголосити «своїм», як це робив багато хто і до Левшина, і після нього.

У миколаївську добу, коли одним із найважливіших догматів внутрішньої політики була проголошена так звана народність, народжується, по суті, ідеологія, яка пізніше оформилася в державно підтримуваний націоналізм. Про значення цього повороту до «національної політики» в контексті всієї історичної еволюції російської монархії прекрасно сказав один із найблискучіших адептів «офіційної народності» професор історії М. П. Погодін: «Император Александр, вступив в Париж, положил последний камень того здания, которого первый основной камень положен Петром Великим на полях полтавских. Период русской истории от Петра Великого до кончины Александра должно назвать периодом европейским. С императора Николая, который в одном из первых своих указов, по вступлении на престол, повелел, чтоб все воспитанники, отправленные в чужие края, будущие профессоры, были именно русские, с императора Николая, которого министр в троесловной своей формуле России, после православия и самодержавия поставил народность, с императора Николая, при котором всякое предприятие на пользу и славу Отечества, предприятие русское, принимается с благоволением, начинается новый период русской истории, период национальный, которому, на высшей степени его развития, будет принадлежать, может быть, слава сделаться периодом в общей истории Европы и человечества»[2].

Для України цей «період» обернувся посиленням національного гніту і русифікації, поліційною підозріливістю щодо «українофільства», новими перешкодами на шляху розвитку української літератури. Власне, миколаївська політика «національності» була історичною ланкою між політикою Катерини II, яка ставила своєю метою «искоренить» в українців, та й інших народів

[1] *Левшин А.* Письма из Малороссии. — Харьков, 1816. — С. 58—59.
[2] *Погодин М. П.* Петр Великий // Москвитянин. — 1841. — Ч. I. — № 1. — С. 25—26.

імперії, «рознь» і «развратное мнение, по коему почитают себя народом, от здешнего отличным» (а головне — «легчайшими способами привести к тому, чтоб оне обрусели и перестали бы глядеть, как волки в лесу» [1]), — і політикою трьох останніх російських монархів з їхньою невсипущою боротьбою проти партикуляризму, місництва, сепаратизму і мазепинства, як іменувався всякий український рух.

В історії придушення царизмом українських рухів викриття і розгром Кирило-Мефодіївського братства — одна з найважливіших подій, з найдалекосяжнішими наслідками. Було зупинено хвилю національного відродження, що обіцяла стати високою і могутньою. Було в зародку придушено, покарано і розсіяно молоду талановиту національну інтелігенцію і на десятиліття затримано її формування в подальшому. Царизм швидко зрозумів зв'язок національних «мечтаний» з ідеєю революції, революційний потенціал визвольного руху, його спрямованість проти самодержавства, що дістала найвиразніший вияв у Шевченковій поезії.

«Шевченко сочинял стихи на малороссийском языке самого возмутительного содержания, — писав у своїх висновках Миколі I шеф жандармів, начальник III відділення граф О. Ф. Орлов. — В них он то выражал плач о мнимом порабощении и бедствиях Украины, то возглашал о славе гетманского правления и прежней вольности козачества, то с невероятною дерзостью изливал клеветы и желчь на особ императорского дома. ...Шевченко приобрел между друзьями своими славу знаменитого малороссийского писателя, а потому стихи его вдвойне вредны и опасны...» [2].

Як відомо, слідство не довело членства Шевченка у Кирило-Мефодіївському братстві. Однак ореол його поезії осявав і діяльність братчиків, і саме ім'я братства, а отже збільшував його небезпечність в очах уряду. Оскільки кирило-мефодіївців, за ознакою їхніх апеляцій до слов'янства, було кваліфіковано як «Украйно-славянское общество», тобто певним чином пов'язано зі слов'янофільством, то змінилося і ставлення до московських слов'янофілів. Якщо раніше воно було стримане, то тепер стає підозріливішим. А втім, граф Орлов і далі не випускає з уваги різниці між слов'янофільством та «українофільством». Перше він почасти захищає перед царем («Славянофилы... в высшей

[1] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Изд. товарищества «Общественная польза». — Кн. 6. — Т. 26. — С. 30.

[2] Див.: *Кранихфельд Вл.* Т. Г. Шевченко — певец Украины. — СПб., 1914. — С. 34.

степени полезны: они суть двигатели в государстве, орудия самостоятельности и могущества его, так что правительство должно пользоваться ими и поощрять тех, которые действуют в истинно русском духе»[1]), хоч і рекомендовано було його відомством, щоб міністр освіти Уваров пильніше контролював їхню діяльність і «принял меры для направления трудов ученых к рассуждениям о народности, языке и литературе собственно русских», що той і зробив. До «україно-слов'ян» його відомство ставиться суворіше («возмутительные воззвания... и другие преступные сочинения») і рекомендує вужчі рамки для «ученых и писателей», які торкаються української теми: «...чтоб они рассуждали сколь возможно осторожнее там, где дело идет о народности или языке Малороссии и других подвластных России земель, не давая любви к родине перевеса над любовью к отечеству, империи и изгоняя все, что может вредить последней любви, особенно о мнимых настоящих бедствиях и о прежнем, будто бы необыкновенно счастливом, положении подвластных племен, чтобы все выводы ученых и писателей клонились не к возвышению Малороссии, Польши и прочих стран отдельно, а Российской империи, в совокупности народов, ее составляющих». Так викладено підготовлене О. Ф. Орловим і «высочайше утвержденное решение дела об Украйно-славянском обществе» в таємному листі начальника 5-го округу корпусу жандармів генерал-майора О. А. Шнеля[2].

Водночас було вжито заходів для розвитку саме тієї «науки», про яку так дбали охорончі органи. «Ученые и писатели», «которые действуют в истинно русском духе», типу С. Шевирьова та М. Погодіна, не відчували дефіциту урядової підтримки. Слов'янофіли не мали такої довіри. Але не можна сказати, що вони були в принциповій опозиції до тієї науки, яка слов'янству співчувала з надією взяти його під крила «северного орла», народам Росії відмовляла у праві на історичне майбуття, а займаючись Україною і Білорусією, трактувала їхню історію, культуру, етнографію в такий спосіб, щоб заперечити самобутнє існування цих народів — тобто «відкривати» для того, щоб «закрити».

«Великий льох» та інші твори Шевченка на теми української історії не можна зрозуміти поза його глибоким внутрішнім протестом проти офіціозно-наукового «відкриття» України, «древностей», яке було фальсифікацією, утаюванням, привласненням її

[1] Див.: *Янковский Ю. З.* Из истории русской общественно-литературной мысли. — К., 1972. — С. 11.

[2] Див.: *Шевченко Т.* Документи та матеріали до біографії. — Вид. 2-ге, доп. і перероб. — К., 1982. — С. 144.

історії. Тут можна нагадати, що мексиканський філософ Леопольд Сеа називає Колумбове і післяколумбове «відкриття» Америки — «укриттям», приховуванням її власного обличчя. Аналогія не така вже й віддалена, коли пригадати, які завдання ставив царизм, організуючи так званий «етнографічний наступ», «наукову навалу» на «окраїни», що пізніше, після придушення польського повстання 1863 року, дістало остаточне оформлення в катковській програмі «нравственного завоевания западного края России».

Щоправда, царизм у дечому й прорахувався. Підтримана ним «наукова навала» не вся пішла у бажаному для нього напрямі. Як реакція на неї, ще більше пожвавився серйозний науковий інтерес до України й Білорусії. До збирання й дослідження етнографічних, фольклорних та історичних матеріалів завжди були причетні й сумлінні вчені та літератори — російські, українські, білоруські. Для української науки дуже багато зробили і близькі до слов'янофілів О. Бодянський, М. Максимович (про М. Костомарова та П. Куліша треба говорити окремо). Однак «істинні» слов'янофіли до цього мало причетні. Більше того, вони еволюціонували в бік неприязного ставлення до «українофільства», а після польсько-литовсько-білоруського повстання 1863 року І. Аксаков (єдиний із провідних слов'янофілів, який дожив до того часу) взагалі взяв різко антиукраїнську, «єдинонеділимську» ноту.

Отже, Шевченко недарма пікся тим, чи належатиме Україні її історія. Це було для нього пов'язане і з іншим питанням: чи належатиме їй її майбутнє?

Хомяков теж журився і деякими моментами російської історії (та її осмислення), і сучасністю, і майбутнім. Попри національну гординю і самохвальство, він у чомусь був і національно невдоволеним. Але його невдоволення російським життям під оглядом національним стосувалося переважно форми: воно видавалося йому недостатньо підпорядкованим ідеалам православ'я та національної самобутності. Він не міг змиритися з тим, що освічене суспільство, на його думку, втрачає національне обличчя, підпадає під згубний вплив західної цивілізації. «...Человек отрывается, так сказать, от почвы, на которой вырос, и становится пришельцем на своей собственной земле. Таково было действие переворота, совершенного Петром Первым». Навіть якщо забути про загалом консервативну політичну спрямованість цих поглядів Хомякова, а мати на увазі лише абстрактний моральний момент захисту національної самобутності, сам собою гуманістичний, якщо визнати, що Хомяков справді мав

підстави до тривоги, — то й тоді його національні клопоти безмежно неспівмірні з національним болем Шевченка! Адже перед Шевченком стояло питання зовсім іншої історичної міри: бути чи не бути його народові. Не про право носити бороду та ярмулку, не про дотримання посту й викладання священного письма в університетах, не про відродження патріархальних звичаїв тут ішлося, і навіть далеко не головним чином про відрив верхніх шарів од вірувань і понять свого народу... Тут ішлося про становище самого народу, про його право жити, дихати повітрям своєї землі й говорити своєю мовою — про право бути собою і розвиватися нарівні з іншими.

Тим-то бліднуть і нишкнуть хомяковські докори сучасникам перед Шевченковим гнівом, а його патріотична патетика здається вченою риторикою перед Шевченковою «сльозою за Украйну», перед Шевченковим плачем за «Украйну, бездітну вдовицю...». І місію свою, свого слова Шевченко бачив не в тому, щоб напоумлювати інші народи, звертати їх з «ложного направления» і прилучати до православної істини, — а в тому, щоб відродити, переродити власний народ, закликати його до боротьби за волю, за самого себе. А для цього потрібне було слово потужніше і стражденніше, ніж самовдоволена високомовність релігійно-національної моралістики, — і воно народжувалося й народжувало:

...думи прокляті
Рвуться душу запалити,
Серце розірвати.
Не рвіть, думи, не паліте!
Може верну знову
Мою правду безталанну,
Моє тихе слово.
Може викую я з його
До старого плуга
Новий леміш і чересло. —
І в тяжкі упруги...
Може зорю переліг той,
А на перелозі...
Я посію мої сльози,
Мої щирі сльози.
Може зійдуть, і виростуть
Ножі обоюдні,
Розпанахають погане,
Гниле серце, трудне,
І вицідять сукровату,
І наллють живої
Козацької тії крові,
Чистої, святої!!!

Здавалося б, за таких історичних обставин, — коли йшлося не про загрозу втрати тих або тих елементів самобутності, зрештою минущих, а про загрозу втрати самого національного буття, — Шевченко мав би незмірно ворожіше, ніж Хомяков, картати всяку «чужину». Насправді ж усе саме навпаки. В той час як твори Хомякова насичені нескінченними філіппіками проти чужини і чужинців, проти Заходу, «латинства», «романського начала», Німеччини, «гегелізму» і т. д. і т. п., — у Шевченка лише в ранню пору знайдемо гострі випади проти «німців», та й то у зовсім іншому контексті: сказати б, у захисному, оборонному значенні, а не в наступальному, агресивному. Він зовсім не збирається повчати «німців», Захід, докоряти їм тим, що вони йдуть «ложним» шляхом, чи вихвалятися перевагами своєї більшої, православної благодаті, як це без кінця робить Хомяков. Шевченко тільки (певно, не без впливу Шафарика і взагалі чеських та словацьких славістів та панславістів, а може, і російських слов'янофілів) у 40-ві роки підкреслює прикру роль німецької експансії в історії слов'янства, говорить про неї з гіркотою, інколи ототожнюючи «німця» з чужинцем взагалі (в Росії протягом століть «немцем» називали всякого іноземця й іномовця; почасти таке слововживання прижилося й в Україні), долучаючи емоції, пов'язані з антислов'янською діяльністю єзуїтів, Ватикану... З іншого ж боку, Шевченків сарказм проти «куцого німця», «мудрого німця» тощо зумовлений також привілейованим становищем, якого надавали російські царі німецькому елементові в Росії та в Україні («І на Січі мудрий німець // Картопельку садить...»), німецьким — значною мірою — характером російської бюрократії; нарешті, надмірним захопленням «земляків» німецькою ідеалістичною філософією, схильністю трактувати свою історію і свій народ на її штиб. (До речі, в посланні «І мертвим, і живим...» він висміює рабське копіювання «німецького показу» нашої історії в контексті мови саме про слов'янофілів. Чи випадково це? Може, Шевченко вже тоді бачив те, про що згодом так виразно сказав Чернишевський: залежність слов'янофільської науки від «німецької»? Чи йдеться просто про те, що в «освіченої» публіки не було самостійного погляду на речі?)

Кпини з «німця» (а треба сказати, що такі кпини йшли не від самого лиш Шевченка — їх вистачало у тогочасній російській літературі; згадаймо хоча б Гоголя: «Затейливо придумает свое не всякому доступное, умно-худощавое слово немец...») дали підставу закидати Шевченкові якщо не ксенофобію, то щось близьке до неї. В такому дусі інколи висловлювався М. Драгоманов. Певно,

це не так; можна говорити хіба що про нечіткість окремих Шевченкових висловлювань на цей предмет. І треба нагадати, що після 40-х років філіппіки такого роду зникають із Шевченкової поезії раз і назавжди, поступаючись місцем іншим мотивам. А в автобіографічній повісті «Художник» читаємо: «Вы замечаете, что все мои знакомые — немцы. Но какие прекрасные немцы! Я просто влюблен в этих немцев»[1].

Той самий Драгоманов (а під його впливом почасти і Франко) іронізував з приводу відомих Шевченкових слів про «свою мудрість» («Якби ви вчились так, як треба, то й мудрість би була своя»). Власне, найбільше саме тут він і вбачав оту «хомяковщину» в українського поета, його відбігання, хоч і епізодичне, від загальнолюдського ідеалу. Але самі собою Шевченкові слова не дають підстави для такого тлумачення. Тільки сприймаючи їх не у власному їхньому значенні, а в загальному потоці слов'янофільських фраз проти чужої науки, змішуючи одне з другим, можна було зрозуміти їх як заперечення європейської освіти та апологію доморослості. Поет же стверджував потребу самостійного думання, підготовленого справжнім навчанням, — як альтернативу верхоглядству і мавпуванню, пустопорожній моді.

Хіба знайдемо у Шевченка щось хоч віддалено подібне до оцього ось ретроградного хомяковського: «...Иностранная словесность сама по себе, без противодействия словесности русской, вредна даже в тех произведениях, которые, по общему мнению, заслуживают наибольшей похвалы и особенного поощрения. Для русского взгляд иностранца на общество, на государство, на веру превратен; не исправленные добросовестною критикою русской мысли, слова иностранца, даже когда он защищает истину, наводят молодую мысль на ложный путь и на ложные выводы, а между тем, при оскудении отечественного слова, русский читатель должен поневоле пробавляться произведениями заграничными»[2]. (До речі, простежується прямий зв'язок між цими поглядами О. Хомякова на освіту й духовний розвиток та суспільну думку в Росії — і принциповими положеннями статті Д. В. Веневітінова «О состоянии просвещения в России» (1826), що була свого роду програмою задуманого «любомудрами» журналу. Розуміючи освіту як самопізнання народу, Веневітінов вважав великою бідою для Росії те, що вона, мовляв, усе перейняла з Заходу «без всякого напряжения внутренней

[1] *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів. — Т. 4. — С. 190.
[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1900. — Т. 1. — С. 373.

силы». Він пропонував «некоторым образом устранить Россию от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все маловажные происшествия в литературном мире и, опираясь на твердые начала философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение»[1]. Пізніше Хомяков розвивав багато в чому схожі погляди, але доводив їх до крайнощів, часом одіозних, як оце щодо ідеї примусової ізоляції Росії від європейських ідей. Наведені цитати з Хомякова й Веневітінова вочевидь перегукуються між собою. Але водночас і відстань між цими думками немала. Веневітінов — проти сліпого наслідування, Хомяков — проти європейської «освіти» і «словесності» взагалі; Веневітінов має за ідеал рівноцінну Європі самобутність Росії, самостійне вироблення загальнолюдських понять, а Хомяков — вищість і винятковість.)

Так само і Шевченкова «своя мудрість» і його ж «своя правда» («В своїй хаті своя правда, і сила, і воля») теж зустрічала в різні часи нерозуміння. Інколи її тлумачили в слов'янофільському дусі, інколи ж сприймали як... заперечення загальнолюдського суспільного ідеалу й критерію, закидаючи Шевченкові відрубність; або ж, навпаки, слова ці намагалися брати на озброєння націоналісти. Проте зовсім не хуторянську відрубність від світової цивілізації та загальнолюдських понять мав на увазі Шевченко! Навпаки, він говорив про рівноправну причетність кожного народу до світу людства. В народно-образному афоризмі він висловив ту саму велику думку, яку на іншому континенті Сімон Болівар сформулював як політичний принцип: «Закони повинні бути породжені тим народом, який їм підлягає... Ось яким кодексом нам слід керуватися, а не кодексом Вашингтона!» Нагадаймо: «Кодекс Вашингтона» на той час мав незаперечний авторитет і ореол демократизму та прогресизму, а проте в неприйнятті чужих законів — в антиколоніалістському політичному мисленні Болівара — ніхто, принаймні з його земляків, не вбачав ані обмеженості, ані антипрогресизму. А от Шевченкові докоряли, хоч він ставив під сумнів аж ніяк не «кодекс Наполеона», а туманні словесні маніпуляції та довільні експансіоністські претензії; по суті, висловлював ідеї, до яких приходила і передова на той час європейська політична думка і яку славнозвісний італієць Манціні (Манчіні) сформулював так: «Кожна нація — держава, вся нація — одна держава»[2]. Цей принцип —

[1] *Веневитинов Д. В.* Стихотворения. Проза. — М., 1980. — С. 129, 132.
[2] Див.: Червоний шлях. — 1926. — № 2. — С. 53.

юридичне вираження того, що Шевченко подав у поетичному образі.

Можна згадати тут і виступ Хосе Марті проти тих, хто намірявся правити народами Латинської Америки, «не рахуючись з їхніми національними особливостями, своєрідним етнічним складом і невгамовною силою; керувати за допомогою законів, успадкованих від чотирьох століть вільного підприємства в Сполучених Штатах або дев'ятнадцяти століть монархії у Франції»[1].

Немає сумніву: говорячи про «свою волю», Шевченко мав на увазі традиції козацької республіки, демократизм якої високо оцінив К. Маркс.

Зрештою, Шевченко дуже чітко й вичерпно сформулював своє ставлення до цього питання — про «своє» і «чуже» — в іншому своєму знаменитому поетичному афоризмі: «Не дуріте самі себе, // Учітесь, читайте, // І чужому научайтесь, // Й свого не цурайтесь». Навряд чи Хомяков знав цю Шевченкову формулу, але цікаво, що з подібними думками він сердито полемізував. Наприклад, у його статті «О возможности русской художественной школы» (1847) читаємо: «Есть другое мнение, возникшее, может быть, давно, но выражающееся с особенной ясностью недавно. "Надобно-де принимать все доброе с Запада и усердно учиться у старшей братии, опередившей нас в просвещении; но и своим брезгать не должно (зверніть увагу: наче Шевченка перефразовано! — *І. Дз.*). И у нас хорошого было много. Мы изучим-де Россию в ее истории, в ее стародавней письменности и законах; познакомимся вполне с ее статистикой (вероятно, с источниками ее богатств) и так все хорошо приладим, что лучшего и желать нельзя. Будем вполне просвещенными людьми, ибо примем все современное просвещение и останемся совершенно русскими"...»[2].

Саркастично виклавши такі непатріотичні та вбогі, на його погляд, думки, Хомяков категорично відкидає їх: «...Опять обман. Тут действительно исчезает народность своя, как и всякая другая. Все русское является также, как французское, китайское, индийское и прочее, не как жизненное начало, подчиняющее себе своею силою всякую другую мысль и всякую личность, но как бесхарактерный материал, годный только для переделывания и перелаживания согласно с высшими соображениями так называемого общества»[3].

[1] Див.: Иностранная литература. — 1986. — № 7. — С. 203.
[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 83, 84.
[3] Там само. — С. 84.

Хомяков твердо стояв на позиції незмінності «національного духу» та його пріоритету над загальнолюдськими поняттями, на позиції «національності» освіти й науки та невизнання науки й думки загальнолюдської як спільного здобутку й спільного, для всіх чинного критерію. Шевченко ж — попри деякі схожі моменти у другорядному, у фразеології — в принципі дотримувався прямо протилежного погляду, виходив із загальнолюдської міри і жив загальнолюдським ідеалом у всьому. Тим-то побивався, щоб і українці, й інші слов'яни стали врівень з усіма народами.

Це останнє він і мислив метою відродження і визволення слов'янських народів, їхнього добровільного об'єднання, — а зовсім не якусь гегемонію слов'янства, його особливу місію в світі, тим більше під проводом царизму. Слов'янська тема в його поезії 40-х років розвивається в трьох головних мотивах: переживання історичних поневірянь слов'янських народів; прикрий біль за їхній розбрат; мрія про братерське співжиття у світі вільному й справедливому. В чому є деяка співзвучність зі слов'янофільськими мотивами (зокрема і з Хомяковим), так це в поясненні причин слов'янського розбрату: *посіяли його «ксьондзи, єзуїти»*... Але й тут є суттєва різниця: Шевченко засуджує експансію Ватикану та підступність і жорстокість його слуг, але його зовсім не цікавить — на відміну від Хомякова і всіх слов'янофілів, для яких саме це буде головним, — протиставлення католицизму і православ'я під тим оглядом, що перший не відповідає слов'янському духові, а друге якраз відповідає і є природною для слов'ян та в усіх відношеннях гіднішою релігією. Але що характерно для Шевченка: слідом за «ксьондзами, єзуїтами» в нього йде панство. Згодом, у перші роки заслання, він у поезії «Полякам» висловить цю думку з граничною чіткістю: «Неситії ксьондзи, магнати // Нас порізнили, розвели...».

Якщо ж говорити про слов'янське питання в ширшому плані, то послання «І мертвим, і живим...» засвідчило докорінну відмінність Шевченкового його розуміння від слов'янофільського. Не можна не погодитися зі словами Марієтти Шагінян: «Шевченко остро и твердо ставит здесь "славянский вопрос" на классовую почву»[1].

Отже, і «слов'янський біль» у Шевченка й Хомякова неоднаковий; неоднакові переживання роз'єднаності слов'ян і братовбивчих чвар, мрії про об'єднання, уявлення про майбутній лад. І ідеал, і приводи для його висловлення — неоднакові. Хомяков

[1] *Шагинян М.* Тарас Шевченко и славянский вопрос // Дружба народов. — 1961. — № 5. — С. 217.

відгукується на актуальні політичні події (польське повстання 1830–1831 років, європейські революції 1848–1849 років, Кримська війна та ін). У революційній боротьбі поляків за незалежність він бачить лише задавнений безглуздий розбрат (що було нерозумінням або ігноруванням глибокого політичного змісту цієї боротьби) – так наче поляки виступали не проти царського уряду, а проти російського народу:

Потомства пламенным проклятьем
Да будет предан тот, чей глас
Против славян славянским братьям
Мечи вручил в преступный час!
Да будут прокляты сраженья,
Одноплеменников раздор
И перешедший в поколенья
Вражды бессмысленной позор!

Зрозуміло, всі свої докори Хомяков адресує не царизмові, а нерозумним польським братам-відступникам, Польщі, яка бореться за свою свободу. Право на боротьбу за визволення, на оборону свого існування він визнає лише за болгарами, сербами, хорватами, та аж ніяк не за поляками, українцями, білорусами, тобто лише там, де воно вигідне з погляду великодержавної православно-націоналістичної стратегії:

Вставайте, славянские братья,
Болгарин, и серб, и хорват!
Скорее друг другу в объятья,
Скорей за отцовский булат!

А ось як уявляв Хомяков фінал цієї боротьби і братання:

...гордо над вселенной,
До свода синего небес,
Орлы славянские взлетают
Широким дерзостным крылом,
Но мощную главу склоняют
Пред старшим Северным орлом.

Власне, Хомякову зовсім не йшлося про те, щоб слов'янські народи шукали свій історичний шлях, будували своє майбуття – їм пропонувалося готове рішення, їх просто запрошували пристати на той слов'янсько-православний рай, який дарувала царська Росія, де...

...по земле ходит слово Божие,
Греет жизнию, светит радостью;
Где господних слуг да молельщиков
Что травы в степях, что песку в морях.

Коли Шевченко говорив про криваві чвари між братами-слов'янами, він мав на увазі історичні конфлікти, спричинені загарбницькими зазіханнями польської шляхти на Україну та пов'язану з цим релігійну ворожнечу. Але не зводив до цього аспекту визвольну боротьбу слов'янських народів ні в минулому, ні в сучасну йому добу — ні боротьбу українського народу проти польської шляхти, ні боротьбу польського народу проти царизму, ні всяку іншу. І бачив, що коли в такій боротьбі лилася кров, то з вини деспотів і гнобителів, а не з вини борців за свободу — і їм, борцям за свободу, ніколи не дорікав «розбратом», бо то був би фальш: моральний, політичний, історичний.

Водночас Шевченко з глибокою повагою ставився до польського народу, а до поляків-революціонерів — із захватом. Відомо, що на засланні він сердечно потоваришував з багатьма з них, учасниками визвольної боротьби, і з цим дослідники слушно пов'язують і глибокі зміни у звучанні «польських мотивів» Шевченкової поезії, в осмисленні ним польської теми взагалі: в центрі уваги опиняється вже не минуле, а спільність інтересів соціального та національного визволення, шукання платформи для єдності дій у майбутньому. І це так. Але є, здається, ще один суттєвий момент. Адже заклик до порозуміння, тон братолюбного замирення звучав і в ранніх творах Шевченка, у томі числі й «Гайдамаках». Чи не відбилося в цьому також і народне почуття? Адже український народ за всієї ворожості й виправданої ненависті до лютої шляхти й ксьондзів не мав гніву на поляка як такого, на поляка як людину; був і історичний досвід мирного співжиття з поляками, була і миролюбність та терпимість, було і звичайне людське милосердя та співчуття до того ж шляхтича, коли він не виступав у ролі пана-насильника, а, скажімо, сам потрапляв у біду. Цьому є історичні свідчення. Ось одне з них. Карл Хоєцький, польський шляхтич, узятий у полон російським військом у Кракові і разом з барськими конфедератами відправлений через Україну до Сибіру, у своїх «Записках» відзначає людяне ставлення українського населення до поляків (а йшлося ж про часи щойно придушеної Коліївщини!): під час перебування у Ніжині, пише він, «мешканці, виявилося, були дуже людяні... поводилися з нами ласкаво і чемно. ...Коли ми виїздили, переганяли нас на санках, кидаючи нам хліб житній і пшеничний та гроші. Ми були глибоко зворушені людяністю цього народу»[1].

[1] Цит. за кн.: *Сочинський В.* Чужинці про Україну. Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть. — Львів, 1938. — С. 137.

Шевченкове слов'янське почуття можна назвати народним — на відміну від слов'янофільського і панславістського, в яких є більш або менш помітний елемент книжності, теоретичної сконструйованості, політичної навмисності й перебільшеності (і — часто — панськості, панської забаганки). Ця народність слов'янського почуття та народний погляд на речі вгадуються і тоді, коли Шевченко говорить про тяжкі сторінки минулого:

Отаке-то було лихо
По всій Україні!
Гірше пекла... А за віщо,
За що люде гинуть?
Того ж батька, такі ж діти, —
Жити б та брататься.
Ні, не вміли, не хотіли,
Треба роз'єднаться!
Треба крові, брата крові,
Бо заздро, що в брата
Є в коморі і на дворі,
І весело в хаті!
.....
Болить серце, як згадаєш...

(До речі, пізніше, в «Прогулке с удовольствием и не без морали» Шевченко назве криваві події минулого «недостойными памяти человека»[1].)

Вгадуються вони і тоді, коли мріє про можливе майбутнє у злагоді й братерстві: «...А все-таки скажеш: "Слава богу, що минуло", — а надто як згадаєш, що ми одної матері діти, що всі ми слав'яне. Серце болить, а розказувать треба: нехай бачать сини і внуки, що батьки їх помилялись, нехай братаються знову з своїми ворогами. Нехай житом-пшеницею, як золотом, покрита, не розмежованою останеться навіки од моря і до моря — слав'янськая земля».

У Шевченка не раз зустрінемо популярний і у слов'янофілів, і в тодішній поезії взагалі[2] образ слов'янських рік, що зливаються в морі, — але не в російському морі, а морі слов'янському! І цей образ звучить по-іншому: в ньому дух волі й рівності, в ньому немає загрози втрати себе:

Слава тобі, Шафарику,
Вовіки і віки!
Що звів єси в одно море
Слав'янськії ріки!

[1] *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів. — Т. 4. — С. 273.
[2] Див.: *Івакін Ю. І.* Коментар до «Кобзаря» Шевченка. Поезії до заслання. — К., 1964. — С. 210—212.

Для Шевченка злиття слов'янських рік у слов'янському морі — це поетичний образ їхнього рівноправного об'єднання на ґрунті усвідомлення етнічної і культурної, духовної спорідненості. Це спільний духовний розвиток у майбутньому під знаком такого усвідомлення.

Але цікаво, що з часом у Шевченковій поезії тема слов'янського єднання звучить менш помітно, а після повернення із заслання майже не простежується. Чи випадково це? Може, відбувалася якась еволюція його поглядів і з цього питання? Можна згадати свідчення М. Чернишевського про свої дискусії з М. Костомаровим на початку 50-х років на теми гіпотетичної федерації слов'янських племен: «Эта федерация была бы, как мне казалось тогда (и кажется теперь), вредна для всей Европы и в частности гибельна для каждого из славянских племен. ...И мы с Костомаровым спорили о ней очень часто»[1]. Певно, не один Чернишевський ставив під сумнів ідею федерації, може, й Шевченкові доводилося чути від людей передових поглядів такі сумніви й заперечення, а може, й сам він охолов до цієї ідеї. Принаймні, вона залишилася характерною для його поезії 40-х років, але не далі. Хоч сама проблема слов'ян цікавила його до останніх років життя, про що свідчать, зокрема, і щоденникові записи.

На закінчення цієї теми наведемо характеристику, яку дав І. Франко Шевченковим поглядам на слов'ян у пору активної поетичної розробки цих питань. Слідом за М. Драгомановим, називаючи ті погляди «слов'янофільством», він, одначе, підкреслює, що воно «принципіально відмінне» від слов'янофільства у звичайному розумінні: «Лишаючи докладне вияснення Шевченкового слов'янофільства для окремої монографії, я зазначу тут тільки те, що воно ніколи не було ані расове, ані конфесійне. Шевченко не любив слов'ян за те тільки, що вони слов'яни, не бачив ані жодного містичного значення в їх назві, не впускався в туманні міркування про світлу будущину слов'янської раси на тій одинокій основі, що "захід" гниє, а слов'яни здорові, непочаті, не вірив ні в які окремі принципи будущої "слов'янської" культури. З минувшини слов'ян він підносив тільки такі моменти, де слов'яни (одиниці) вносили свої вклади в скарбівню загальнолюдської цивілізації. Такими героями в його очах були Іван Гус і Шафарик. Співаючи про криваві бої між поодинокими дітьми "старих слов'ян" (поляками і українцями), Шевченко жалував тільки того, що вони впивалися кров'ю, а в їх будущій згоді бачив тільки "відновлення тихого раю" ("Ляхам"), а не жадну

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. — Т. 1. — С. 776.

всесвітню подію, не жаден "день воскресний". Так само віра, чи то православна, чи римська, чи яка інша, не мала ніякої ролі в його слов'янофільських мріях. В боротьбі між ляхами і українцями винна була не різниця віри, а "ксьондзи-єзуїти"; Гус виступає не проти римського католицизму, а проти панських надужить (відпусти і т. ін.). Тим менше було в Шевченковім слов'янофільстві якого-небудь державства...»[1].

Франкові слова, зокрема, виводять нас на ще одну принципову відмінність між Шевченком і Хомяковим. Ідеться про ставлення до соціального прогресу, до передових ідей, до матеріалізму, соціалізму й комунізму (в їхній домарксівській формі).

Православ'я

Послідовники і прихильники Хомякова, особливо з кола релігійних мислителів, та більшість дореволюційних дослідників його творчості сходилися на тому, що головна його заслуга перед Росією — апологія православ'я, розвиток російської православної думки. У цьому багато хто схильний був бачити серцевину його вчення. Невдовзі після його смерті протоієрей Іванцев-Платонов писав, що твори Хомякова «представляют наиболее полное выражение широкой православной русской мысли, обогащенной результатами современного научного знания»[2]. Через півстоліття схожу оцінку висловив дослідник слов'янофільства Б. Щеглов: «Основной, центральной идеей Хомякова должно быть признано его учение о церкви»[3]. Однак ще такий авторитет у сфері релігійно-філософської думки, як Володимир Соловйов, не надавав великої ваги цій репутації Хомякова і вбачав у його богословських творах «скорее игру ума, нежели серьезное отношение к церковному вопросу»[4].

Але річ, зрештою, не тільки в богословських працях Хомякова. Річ у тому, що в усій його творчості — і поетичній, і публіцистичній, і філософській — ми скрізь і всюди знаходимо ідею православ'я. Це — альфа й омега всіх його концепцій, це стрижень його духовного самонастановлення. Уже із наведених раніше його міркувань та постулатів видно, що саме православ'я — основне поняття хомяковського світогляду.

[1] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 31. — С. 25, 26.
[2] Православное обозрение. — 1869. — № 1. — С. 115.
[3] *Щеглов Б.* Ранние славянофилы как религиозные мыслители и публицисты. — Ч. 1. — С. 36.
[4] *Соловьев В.* Сочинения. — Т. V. — С. 235.

Звергаючи католицизм і протестантство як гнилі «плоди раціоналізму» і роздвоєності «розсудкового начала», як однобічності (з двох християнських ідей — єдності та свободи — католицизм, на думку Хомякова, абсолютизував першу, а протестантизм — другу), як нездатні забезпечити повноту і цілісність духу — він переможно протиставляв їм православ'я. Православ'я — власне і не релігія, а більше: єдина істинна віра, віра вселенська за своїм призначенням, за своєю внутрішньою сутністю. А зробити її такою реально має, за Хомяковим, російський народ. Православна віра «не со вчерашнего дня озарила русскую землю и не даром жила в ней в продолжение многих столетий. Много оставила она памятников своего благодатного действия, много живых следов запечатлела в просвещении отдельных лиц и в общественности народа. Почтительно изучать эти памятники в прошедшем, горячо любить эти следы в настоящем, особенно же помнить, что это дело не одностороннего рассудка, но дело целой внутренней жизни, невозможное без постоянного стремления к нравственному самоулучшению: таков долг всякого русского, ясно понимающего великое призвание своей родины» [1].

Уже в часи Хомякова багатьом і багатьом причетність російського народу до православ'я не уявлялася в такому ідилічному світлі. Навіть поза відомою думкою В. Бєлінського про ставлення російського мужика до Бога, не бракувало вказівок на змішування християнства з поганством і марновірством у побуті народу, на суто формальне засвоєння релігійної обрядовості тощо. Зрештою, і сам Хомяков у відгуці на статтю І. Киреєвського «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) твердження, ніби «христианское учение выразилось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского» обмежував міркуванням про «неполное понятие о православии у значительной части людей, составляющих русский народ, и недостатке определительного сознания во всех», тут бачив відповідь на питання Киреєвського: чому «не опередила древняя Русь Запада и не стала во главе умственного движения в человечестве» [2]. Але для Росії XIX ст. Хомяков таких перешкод не бачить (аж до поразки в Кримській війні не бачив). Навіть кріпацтво, яке він не схвалював, не виглядало такою перешкодою і запереченням християнства, не заважало розглядати кріпосницьку Росію як

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 257.
[2] Там само. — С. 256, 257.

осередок єдино істинного християнства. Так що хомяковська ідеалізована версія зорієнтована не на реальне православ'я, а на теоретично відмислений ідеал вселенського православ'я. Власне, відбувається непомітна підміна одного другим. А точніше: перше вивищується в ранг другого. І в цьому, вивищеному до уявного вселенського православ'я реальному православ'ї російському бачиться чарівний ключ і до російської, і до майбутньої світової історії. До тріумфального розв'язання внутрішніх і зовнішніх завдань Росії.

«Внутренняя задача русской земли есть проявление общества христианского, православного», – писав Хомяков у статті «Об общественном воспитании в России» (1858). І далі уточнював: «Воспитание, чтобы быть русским, должно быть согласно с началами не богобоязненности вообще, и не христианства вообще, но с началами православия, которое есть единственное истинное христианство»[1]. Це внутрішнє завдання. А зовнішнє – поширення православ'я, яке повинно стати світовою релігією й увінчати історичний розвиток людства. Росія покликана сповнити цю місію, спираючись на приклад віри, на підтримку інших слов'ян, на свою моральну силу (але, всупереч думці апологетів і деяких дослідників Хомякова, не виключається з ужитку й фізична сила аж до війни, звісно, лише в разі потреби – докази ми наведемо далі, коли говоритимемо про ставлення Хомякова до війни). Це було святая святих не самого лиш Хомякова. Недарма Герцен одну з найбільших заслуг Бєлінського вбачав у тому, що він «храбро развернул знамя европейской цивилизации против той тяжелой хоругви с изображением византийской богородицы, которую несли славянофилы»[2]. Можна сказати, що в релігії Хомяков був державником (хоч сам засуджував католицизм за одержавлення). Щоправда, він не узурпував Бога своїй державі і не підпорядковував його цареві в такій формі, як це робилося, скажімо, у височайших маніфестах («С нами Бог! Разумейте и покоряйтеся, языцы, ибо с нами Бог!») чи в офіційних ідеологів (хоч функції Бога із зовнішньо-політичною стратегією царизму, бувало, таки скоординовував – це побачимо, наприклад, у його писаннях часів початку Кримської війни). Він не солідаризувався прямо з ідеєю «Российского Бога», яку проголосив ще В. Озеров у трагедії «Димитрий Донской» і яку В. Жуковський скоригував на «Русского Бога»: «Русской Бог, Святая Русь – подобных наименований Бога и отечества,

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1900. – Т. 1. – С. 354.
[2] *Герцен А. И.* Собр. соч. – Т. 7. – С. 234.

кажется, ни один европейский народ не имеет»[1]. Але його розуміння Росії як джерела і носія православ'я, котре заслуговує бути поширеним на весь світ, дуже близьке до цього. Його вселенське православ'я — це експансія, екстраполяція національного. Чи то православ'я потрібне було йому для здійснення світових «історичних завдань» царської Росії, чи то царизм потрібен був для побудови під його егідою світової православної держави. Принаймні, одне без другого не мислилося. Може, тому він протиставлявся релігійному містицизмові; про містиків казав: «они ведь так же тупы, как материалисты»[2].

А як ставився до цих питань Шевченко? Чи хвилювали вони його? Чи взагалі входили в коло його інтересів, в обсяг душевного життя? Звісно, в його світогляді вони не посідали такого центрального місця. Але в іншому об'ємі та в іншій формі присутні і в нього.

Самі слова «православ'я», «православний» зустрінемо в нього часто, але не знайдемо жодного випадку, коли б вони були вжиті не те що в позитивному значенні, а бодай із нейтральним емоційним забарвленням — тільки з негативним: як саркастична інтерпретація офіціозної фразеології. Православних попів він милував не більше, ніж ксьондзів-єзуїтів. Це не означає, що і ставлення його до християнської релігії, до ідеї Бога таке ж однозначне. Ні, воно складніше, охоплює ширший і суперечливіший спектр емоцій. Бог і офіційна церква — це для нього різні поняття.

У минулому деякі дослідники, намагаючись довести «атеїзм Шевченка», однобічно акцентували ті місця в його поезії, де він звертався до Бога в розпачі, во гніві (здебільше за недолю України та за жорстокості царів і панів), або версії про його побутове богохульство. Водночас не дуже радо зверталися до тих його поезій, де озивалося інше глибоке почуття, де були спонтанна молитва і біблійний пафос, і до тих свідчень, що показували його людиною глибокої віри і водночас — у стосунках з іншими — дуже делікатною у справі віри. Ось хоча б зі спогаду А. Козачковського: «Віруй глибокорозумно, писав він мені в одному листі з Новопетровського укріплення, втішаючи в сімейному горі, яке спіткало мене. Я був свідком, коли Шевченко, слухаючи блюзнірство хазяїна, в якого він жив, сказав: "Знущатися з тих морально-релігійних переконань, які освячені

[1] *Жуковский В. А.* Полн. собр. соч.: В 12 т. — СПб., 1902. — Т. X. — С. 121.
[2] *Таубе М. Ф.*, барон. А. С. Хомяков как антимистицист. — Харьков, 1910. — С. 11.

віками і мільйонами людей, нерозумно і злочинно"» [1]. Нагадаємо і думку Драгоманова: «...в перших своїх писаннях Шевченко показується таким же благочестивим, як і Квітка», але «...далі став більш "євангельцем", ніж благочестивим "візантійцем", і в Біблії став шукати духа народолюбного пророкування, проповіді суду Божого над неправедними. Ми не дуже помилимось, коли порівняємо віру Шевченка в середній вік його з вірою якого-небудь пуританця-індепендента XVII ст., додавши до того, що Шевченко як поет, маляр і православний не міг викинути з своєї думки Божу матір і навіть Божу службу» [2].

Взагалі, судячи з усього, справу віри чи невіри Шевченко вважав для кожної людини особистою, глибоко інтимною. Релігійні переконання знайомих самі по собі його не цікавили, серед його приятелів були люди різних віросповідань. І для свого оточення він ніколи не створював і тіні якогось бар'єра релігійно-сакрального порядку. (А. Козачковський, приміром, розповідає, як вільно і щиро спілкувався він з євреями або як німець-протестант у захопленні назвав його «батьком», і саме з його вуст і вийшло це наймення, що потім закріпилося за ним в українському народі [3].) Будь-яке пов'язування віри з якимись стратегіями, національно-політичними претензіями, світовими місіонерськими потягненнями (як у Хомякова), з примусом і стадністю йому чуже й неприйнятне. А православ'я офіційного ґатунку в Росії було казенною, обов'язковою, насильною релігією, слухняною служкою влади. (До слова, у тих самих же спогадах А. Козачковського, як повідомляв М. Драгоманов, цензура викреслила на згадку про те, що Шевченко хвалив протестантську віру і осуджував «православів» за покірливість перед начальством і панством [4].) Шевченко справедливо бачив у російській православній, казенній церкві духовного тюремника від царизму, символ облудності режиму. Звідси його сарказм, зневага, гнів і глум, іронія:

Та й давай місити
Недобитків православних,
А ті голосити;
Та верещать; та як ревнуть:
«Гуля наш батюшка, гуля!
Ура!.. ура!.. ура! а, а, а...»

[1] Спогади про Тараса Шевченка. — К., 1982. — С. 78.
[2] *Драгоманов М. П.* Літературно-публіцистичні праці: В 2 т. — К., 1970. — Т. 2. — С. 47.
[3] Спогади про Тараса Шевченка. — С. 77.
[4] *Драгоманов М. П.* Літературно-публіцистичні праці. — Т. 2. — С. 47.

...Перед світом
Усе те заснуло;
Тіль[ки] де-де православні
По углах стогнали
Та, стогнучи, за батюшку
Господа благали...

На Шевченкове ставлення до православ'я впливало і розуміння тієї великої ролі, яку церкві відводив царизм у своїй політиці русифікації України та інших народів. Церковники виявили високий ступінь усвідомлення своєї русифікаторської місії і ревно її здійснювали. Денаціоналізаторська функція православ'я обурювала багатьох українських письменників-демократів.

Шевченко не приймав офіційне православ'я і як ідеологічний фундамент царського деспотизму, і як знаряддя духовного пригнічення не тільки російського народу, а й «іновірців», відзначав роль, яку йому було відведено в колоніальній політиці царату. Наприклад, пропливаючи повз місто Чебоксари, він записує в щоденнику свої враження (17 вересня 1857 року): «Если не больше, так по крайней мере наполовину будет в нем домов и церквей. И все старинной московской архитектуры. Для кого и для чего они построены? Для чувашей? Нет, для православия. Главный узел московской старой внутренней политики – православие. Неудобозабываемый Тормоз по глупости своей хотел затянуть этот ослабевший узел и перетянул. Он теперь на одном волоске держится». Тут і погляди, і формулювання Шевченкові перегукуються з Герценовими; не виключено, що на них і вплинув «Колокол»; як, може, і на вживання Шевченком після повернення з заслання поряд зі словом «православ'я» Герценового терміна «візантійство», яким той визначав і офіціозний, і слов'янофільський ідеал.

Політичне, ідеологічне неприйняття офіційної церкви посилювалось у Шевченка моральною і естетичною відразою – до несмаку, фарисейства, лицемірства, що в ній панували. Під час перебування в Нижньому Новгороді він записує в щоденнику 27 вересня 1857 року: «Проходя мимо церкви святого Георгия и видя, что двери церкви растворены, я вошел в притвор и в ужасе остановился. Меня поразило какое-то безобразное чудовище, нарисованное на трехаршинной круглой доске. Сначала я подумал, что это индийский Ману или Вешну заблудил в христианское капище полакомиться ладаном и деревянным маслицем. Я хотел войти в самую церковь, как двери растворилися и вышла пышно, франтовски разодетая барыня, уже не совсем свежая, и, обратяся к нарисованному чудовищу, три раза набожно и кокетливо

перекрестилась и вышла. Лицемерка! Идолопоклонница! И наверное б... И она ли одна? Где же христианки? Где христиане? Где бесплотная идея добра и чистоты? Скорее в кабаке, нежели в этих обезображенных животных капищах. У меня не хватило духу перекреститься и войти в церковь; из притвора я вышел на улицу, и глазам моим представилась по темному фону широкого луга блестящая, грациозно извивающаяся красавица Волга. Я вздохнул свободно, невольно перекрестился и пошел домой».

Характерно, що і для поезії, і для публіцистики, і для богословських праць Хомякова не притаманний мотив картання релігійного фарисейства, лицемірства, вдаваності та формальності. Це навіть дивно й парадоксально, бо взагалі релігійно налаштовані мислителі, які мають високий духовний ідеал, дуже чутливі й дуже вимогливі в цих питаннях, часто стають сатириками щодо своїх одновірців, недостатньо досконалих у житті. У Хомякова ж взагалі мало критики практики православ'я, мало самокритики. Від докорів офіційній церкві він утримується не тільки в підцензурних, що зрозуміло, а й у позацензурних писаннях або ж висловлюється глухо, туманно.

Усім у Росії була очевидною надмірна залежність церкви від уряду. Це ставило і релігійних мислителів, і слов'янофілів у досить незручне становище. Хомяков теж відчував небажаність і небезпечність самоототожнення з офіційним православ'ям. Певно, ці питання обговорювалися між друзями-слов'янофілами, були предметом їхніх тривог, що засвідчується і їхнім листуванням. Наприклад, у листі І. Аксакова до рідних від 17 вересня 1856 року читаємо: «Будьте, ради Бога, осторожны со словами: народность и православие. Оно начинает производить на меня такое же болезненное впечатление, как и русский барин, русский мужичок... Что касается до православия — то, как ни вертись, а не станешь ты к нему в те же отношения, как и народ или допетровская Русь. ...Я вообще того убеждения, что не воскреснет ни русский, ни славянский мир, не обретет цельности и свободы, пока не совершится внутренней реформы в самой церкви, пока церковь будет пребывать в такой мертвенности, которая не есть дело случая, а законный плод какого-нибудь органического недостатка... Право, мы стоим того, чтобы Бог открыл истину православия западу, а восточный мир, не давший плода, бросил в огонь!»[1] Мабуть, ці емоційні висловлювання не варто розглядати як адекватне вираження позиції І. Аксакова (до того ж, після польського повстання 1863 року

[1] *Аксаков И. С.* Полн. собр. соч. — М., 1892. — Т. 3. — С. 281, 282.

вона істотно змінилася), але про міру невдоволення і тривоги вони свідчать.

Трохи раніше, 9 липня 1855 року, О. Кошелєв пише М. Погодіну: «Я уговаривал Хомякова написать о лжи церковной, а Самарина — о лжи правительственной. Я собираюсь написать о лжи помещичьей и крепостной (т. е. крепостных людей). Очень бы мне хотелось уговорить Киреевского также писать против лжи. Он мог бы выбрать своим специальным врагом ложь общественную или частную»[1]. Всі ці поважні й далекосяглі задуми виникали в атмосфері нового пробудження громадської думки під впливом нещасливого для царизму перебігу Кримської війни, наростання критичних настроїв у суспільстві. Еволюція суспільних настроїв загострює для слов'янофілів (зокрема Хомякова) і необхідність якось відмежуватися від офіційної церкви, від церковної казенщини, від клерикальної бюрократії. Доброю нагодою для цього міг стати конфлікт слов'янофільської «Русской беседы» з Синодом у зв'язку з опублікуванням статті про фанаріотів (грецьке духовенство), які зраджували болгар османському урядові. Хомяков писав тоді І. Аксакову, що радий конфліктові «как началу разрыва с Синодом и вообще с иерархией, как протесту против официального православия, как возможности отделить в религиозном отношении наше знамя от правительственного». Але бунту не відбулося. А після 1863 року, як уже згадано, зусиллями того ж І. Аксакова, його пропагандою розкатоличення і обрусіння «Западной России» слов'янофільський прапор і в «религиозном отношении», і в інших був поставлений не те що поруч з урядовим, а й попереду. Що ж до Хомякова, який до того часу не дожив, то наведене вище висловлювання незвичайно різке для нього, і дозволити його собі він міг, звісно, лише у дружньому приватному листі. Можливо, як продовження якихось особистих розмов чи домовленостей.

«Гласно» ж чи у творах, розрахованих на ширшу публіку, він офіційному православ'ю принципово опонувати або не міг з цензурних міркувань, або не вважав за доречне. І, зокрема, того викриття «лжи церковной», на яке підбивав його О. Кошелєв, так і не написав.

Уся богословська енергія Хомякова спрямована на утвердження ідеалу православ'я та заперечення всіх інших віросповідань. Тільки в особистих листах до англійського богослова Пальмера, з яким не можна було говорити тією мовою, що в себе вдома,

[1] Див.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — СПб., 1900. — Кн. 14. — С. 49.

Хомяков мусить зважати на знання тим очевидних фактів і дозволяє собі деякі обережні напіввизнання: «В нашем отечестве общее положение дел, в отношении к вере, по крайней мере, удовлетворительно и было бы еще лучше, если б у нас было поменьше официальной, политической религии». Або: «Я допускаю, что церковь русская не настолько независима от государства, насколько бы следовало. Но рассмотрим беспристрастно и искренне, до какой степени эта зависимость действительно вредит характеру церкви и вредит ли она ему в самом деле?»[1] (Як тут не згадати Гюго: «Не називайте церкву своєю матір'ю, перетворюючи її на свою служанку».)

Особливість Хомякова як богослова не лише в тому, що він як мало хто високо тлумачив сутність і завдання православ'я, ідеалізував його, а й у тому, що він не робив принципового розмежування між своїм ідеалом і реальністю сучасної йому православної церкви або не підкреслював цього розмежування достатньо чітко й енергійно. Навіть прихильні до нього дослідники вважали це його слабким місцем. Наприклад, М. Урсін зауважував, що слов'янофіли, «возвеличив в православии существующее, дали опасное оружие в руки последователей»[2].

А взагалі для Хомякова характерно, що критично побаченим католицизмові, Європі, республіканізму тощо він протиставив не реальні, а принципово ідеальні[3] православ'я, російську монархію тощо, не наголошуючи питання про співвідношення ідеалу й реальності. Лише інколи висловлювався з цього приводу, але доволі туманно, неконкретно й ухильно, та й не без похвали собі самому: «Видеть злоупотребления принципа и все-таки не отказаться от принципа — это ли не нравственный подвиг?»

Шевченко не тільки не заплющує очі на «зловживання», а й не відмовляється і від іншої можливості, іншої форми, іншого способу боротьби проти фальшу, проти зла: показати сповідникам певного «принципу» величезну різницю між тим, що вони сповідують, і тим, що чинять. Особливо коли йдеться про поняття моральні, гуманні, релігійні. Тим-то так часто він докоряє «християнам» — панам-християнам — нехристиянськістю їхнього поводження і всього їхнього життя; докоряє тим більше,

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1907. — Т. 2. — С. 363–364, 378.

[2] *Урсин М.* Очерки из психологии славянского племени. — СПб., 1887. — С. 145.

[3] Див., напр.: *Егоров Б. Ф.* Поэзия А. С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. — Л., 1969. — С. 28.

що вони «християнськість» свою виставляли як паспорт праведності і як санкцію на свої дії: «Та й християнин ще до того...».

У моральних заповідях християнства відображено загальнолюдське моральне начало, і Шевченко з нього виходить. Але йому боліла невідповідність соціальної та житейської практики панства цим моральним началам; він говорить про те, що християнство стало панству всього лиш зручним прикриттям для експлуатації народу та знущань із нього:

...жаль мені, і жаль великий,
На просвіщенних християн.
.....
І звір того не зробить дикий,
Що ви, б'ючи поклони,
З братами дієте... Закони
Катами писані за вас,
То вам байдуже, в добрий час
У Київ їздите щороку
Та сповідаєтесь, нівроку,
У схимника!..

Важливо зазначити, що Шевченко не робить різниці між католицьким і православним клерикалізмом. Бачачи, як православ'я допомагає панству уярмлювати и денаціоналізувати український народ, він часом приходить до гірких роздумів про марність тих жертв, що були принесені в релігійних розбратах:

...Нащо вже лихо за Уралом
Отим киргизам, отже й там,
Єй же богу, лучше жити,
Ніж нам на Украйні.
А може тим, що киргизи
Ще не християни?..
Наробив ти, Христе, лиха!
А переіначив?!
Людей Божих?! — Котилися
І наші козачі
Дурні голови, за правду,
За віру христову,
Упивались і чужої
І своєї крові!..
А получшали?.. ба де то!
Ще гіршими стали,
Без ножа і автодафе
Людей закували
Та й мордують... Ой, ой, пани,
Пани християне!..

«Просвітились...»

Раніше нам зустрівся іронічний вираз Шевченків: «просвіщенні християни». Він не випадковий і не поодинокий у нашого поета. Це було послідовне сатиричне обігрування, пародіювання, полемічне викриття як офіційних урядових формул, так і модної фразеології різномастого ліберального панства, з уст якого не сходило оте благородно мовлене: «Просвещение!» (Аж у Гоголя воно озвалося нищівним: «Толкуют — просвещенье, просвещенье, а это просвещенье... фук! Сказал бы и другое слово, да вот только что за столом неприлично».) У специфічному значенні, про яке йтиметься нижче, термін цей широко вживали і слов'янофіли. Поняття це багато важило у їхній концепції. Тож відповідні патетичні фрази про християнську освіченість раз у раз зустрічаємо в Хомякова. І тут знову Шевченко неначебто — мимоволі! — постійно «пікірується» з Хомяковим та з іншими слов'янофільськими й офіціозними ревнителями «православної освіти»... Його сарказм спрямований насамперед проти ідеологічних формул царизму, багатоманітно підхоплених благонамірениими обивателями. Але рикошетом він поціляє і слов'янофілів.

Офіційна церква дивилася на нехристиянські народи як на непросвітлені світлом справжньої віри, отже, неосвічені, темні, принаймні з погляду духовного. Православні царі, звісно, були тут заодно з церквою, оскільки насадження й розповсюдження православ'я розглядали як засіб зміцнення імперії. Зокрема, царський уряд вважав своїм святим обов'язком просвітити підкорені народи Кавказу, Азії, Сибіру тощо, звідси ціла система насильницької «християнської освіти» і відповідна «благородна» фразеологія. Як і що робилося — відомо. Знаємо також, що Шевченко одним із перших підняв голос на захист народів, які стали жертвами цієї «просвіти», і показав її характер.

Та загалом справа стояла ширше. Ще у XVIII ст. освіта стала гаслом доби. Від цього загальноєвропейського імперативу Росія не могла відгородитися. Більше того, російські царі — кожен посвоєму, — розуміючи неминучість і необхідність освіти, прагнули стати, так би мовити, на чолі її і, принаймні, дуже багато уваги приділяли тому, щоб спрямувати її в «корисному» для них напрямі, надати їй «правильного» характеру: тобто щоб вона служила зміцненню, а не розхитуванню монархії.

Особливо пеклася освітою Катерина II, яка хотіла ледве чи не очолити європейське інтелектуальне життя і рух цивілізації взагалі.

І досягла в цьому таких успіхів, що вітчизняні одописці зображали її Аполлоном у спідниці. Та що вітчизняні — їх можна зрозуміти. Але й великі європейські філософи — Дідро, Вольтер та інші — на якийсь час повірили їй і проголосили її північною Семирамідою, патроном знань і мистецтв, другом істини і вільної думки людської. А цариця в цей час розправлялася з російськими мислителями — то з Новиковим, то з Радищевим — як із французькими шпигунами: «изо Франции ишшо паричко пришлют». Звісно, у Катеринин «золотий вік» чимало було зроблено для освіти дворянства, для створення в державі престижного фасаду цивілізованості. Але народ і далі тримали в темряві. (Цікаво, що саме Катерина II, німкеня з походження, як ніхто з російських царів до неї, послідовно і підкреслено впроваджувала в політику й освіту «патріотичне», великодержавницько-націоналістичне начало. Не без великих підстав у романі Моріса Сімашка «Семираміда» сучасники говорять про неї: «Сия же монархиня не токмо что обрусела, а сделалась русским знаменем... Ничего нет тревожней, когда человек иного роду проникается русской отвагой... Русский какой ни есть свирепец, а позлодействует, да простит. А если к отваге да аккуратность, то и на земле можно ад построить. Приложимая к Руси немецкая стройность мысли обязательно насилием обернется»[1].)

Характерно, з якою послідовністю і з яким розумінням справи царизм відхиляв усі українські культурно-освітні домагання. Гетьманові Брюховецькому приписувалося шкіл не заводити[2]. За часів «великої просвітительки», покровительки мудрості й матері всіх вітчизняних наук Катерини II не раз прохано завести університети в Києві, Батурині та інших містах. Наприклад, Глухівська та Переяславська громади клопотання про заснування університету в Переяславі, а Київська — в Києві записали в «накази» своїм представникам до широкомовно затіяної Катериною II «Комиссии о сочинении нового Уложения»[3]. Звісно, нічого з цього не вийшло. І пізніше царизм пильно стежив за тим, щоб освіта в Україні не набирала «небезпечного» характеру. Згадаймо хоча б, скільки заходів і інструкцій було розроблено у зв'язку з викриттям Кирило-Мефодіївського братства. Та що говорити про Україну, коли навіть суто наукова діяльність першого просвітителя кабардинського народу Шори Ногмова,

[1] Простор. — 1987. — № 7. — С. 98.
[2] Архив Юго-Западной России. — К., 1872. — Т. V. — Ч. 1. — С. 111, 112.
[3] Див.: Полное собрание законов Российской империи. — Т. XVI. — № 12430. — С. 187.

автора кабардинської граматики (1840), привертала таку увагу, що за ним наглядали на «найвищому рівні», а про його смерть генерал-ад'ютант граф Орлов «имел счастье» (як сказано в рапорті) доповідати самому Миколі I. І де тільки самодержці знаходили час, щоб входити в такі подробиці «просвещения»?!

Ореол великого просвітителя Росії створював навколо себе і Олександр I. Він теж виступав у ролі покровителя наук і мистецтв. Меценати меншого рангу покликалися на його приклад — це було неодмінним ритуалом. Наприклад, знаменитий Павло Миколайович Демидов, власник чавуноплавильних заводів на Уралі, обраний за меценатство почесним членом Імператорської Академії Наук, у публічному листі до царя підкреслював, що на чергове пожертвування його надихнув «величайший и несравненный пример Вашего Царского Величества, открывающий путь ко всеобщему просвещению в России» [1].

Монархія Олександра I прагнула виглядати ліберальною, і риси просвітителя народів в іконописному образі царя підкреслювалися особливо: «Благодетельное правление Всеавгустейшего Монарха, ознаменованное многоразличными мудрыми и человеколюбивыми постановлениями, наиболее подтверждается неутомимым попечением о просвещении народов, Его скипетру вверенных» [2].

На початку XIX ст. освіта в Росії таки зробила поступ. Для України великою подією було відкриття в Харкові — з ініціативи і зусиллями просвітителя В. Каразіна — університету (1805), який стає центром не тільки науково-педагогічної роботи, а й друку, здійснює ряд важливих видань, починаючи з журналу «Украинский вестник». Час після переможного закінчення війни з Наполеоном, час великого суспільного піднесення видавався дуже сприятливим для розвитку освіти і вселяв великі надії її ревнителям. У згаданому журналі один із видавців його, Р. Гонорський, патетично писав: «Скоро придет золотое время. Доблесть русских показала себя во всем величии на полях Лейпцига и под стенами Парижа. Герои-соотчичи наши совершили свой подвиг; они возвратились к нам с миром; под его сенью мирные сограждане наши в свою очередь явят себя на поприще всеобщего просвещения. Тогда мы не будем жаловаться на хладнокровие богачей, поспешность сочинителей и скуку читателей» [3].

[1] Див.: Украинский вестник. — 1818. — Ч. 11. — Июль. — С. 124, 125.
[2] *Воронов И.* О необходимости законов в каждом политическом обществе // Украинский вестник. — 1818. — Ч. 12. — Октябрь. — С. 3.
[3] Украинский вестник. — 1816. — Ч. 4. — Февраль. — С. 255.

Звісно, всі розмови про освіту стосувалися тоді лише верхньої плівки суспільства. Але і в таких межах вона швидко виявила і свою небезпечність для монархії. Насамперед посилилася загроза європейської орієнтації дворянської молоді, а отже й зараження небезпечними західними ідеями. Цю тривогу поділяє з урядом і вірнопідданча громадськість. Висловлюються сумніви в доцільності посилання молоді за кордон на навчання, а то й вимоги припинити цю небезпечну практику, що дає погані наслідки.

Взагалі в ситуації були пікантні моменти, які обговорювалися і тоді, і пізніше: російський уряд «пошлет молодых людей учиться за границу, но они оттуда не воротятся; с ними повторится то же, что было с Котошихиным, не нашедшим в России ничего, кроме предметов для осмеяния, что было с Хворостиным, который говорил, что в "Москве жить скучно, в Москве люди глупы"»[1].

І мислителі-гуманісти, публіцисти-поступовці, літератори прогресивно-патріотичного спрямування, від І. Новикова починаючи, були стурбовані якістю виховання молодих дворян, гостро виступали проти низькопоклонства, моди на все іноземне, засилля у дворянських сім'ях вчителів-«французів», серед яких нерідко траплялися невігласи й дурисвіти.

Цікаве поєднання цих двох тривог — охорончо-ретроградної і освітньо-патріотичної — знайдемо в промові нашого земляка Г. Ф. Квітки, видатного письменника з рисами гуманіста і громадського діяча-монархіста, губернського предводителя Слободсько-українського дворянства, на зборах Харківського біблійного товариства: «Россия, быстрым шагом стремясь достигнуть того просвещения, какое полагала она существующим в областях чужеземных, поручила воспитание своего юношества иностранцам. Наставники сии, заразившись ядом безверия в легкомысленном еще и суемудром отечестве своем, не основывали по примеру предков наших на вере и удалили от юношей всякое познание об оной. От того, к сожалению, часто видим между нами в обоих полах людей, которые, не зная священного Евангелия, знают наизусть целые места из чужеземных писателей, не имея ни малейшего сведения о догматах своей веры, могут подробно рассказывать содержание всех известнейших иностранных романов!

Источник сего заблуждения находится не в сердце нашего юношества, одаренного щедро всеми способностями от природы,

[1] Див. у ст.: *Бестужев-Рюмин К.* О различных взглядах на Петра Великого // Журнал Министерства народного образования. — Ч. CLXI, отд. 2. — С. 151.

дабы превзойти прочих народов мира как в нравственности, так и в просвещении. Заблуждение сие легко может быть исправлено переменою образа воспитания, чему благодетельное наше Правительство положило уже начало»[1].

Йшлося про заходи, спрямовані на посилення монархічних і «національних» начал у вихованні. За Миколи 1 освітню політику піднято на новий рівень. Її ретроградно-націоналістичний характер увінчався знаменитою формулою міністра освіти Уварова про триєдність «самодержавства, православ'я і народності» (хоч справжнім автором догмату був сам Микола І). Ця політика мала два піки, або моменти поглиблення: після придушення повстання декабристів і після розгрому Кирило-Мефодіївського товариства. В обох випадках небезпека «стимулювала» охорончу думку до розробки комплексу заходів і в справі освіти, в бік її більшого та ефективнішого підпорядкування урядовій політиці.

Тим часом протягом 20—40-х років питання про шляхи та характер освіти в Росії широко обговорюється і в більш-менш незалежній журналістиці. Одним із найцікавіших програмних документів «передслов'янофільського» характеру була стаття Д. Веневітінова «Несколько мыслей в план журнала» (1826; йшлося про задуманий Д. Веневітіновим та його друзями журнал «Московский вестник»; початкова назва статті: «О состоянии просвещения в России»). Тут висловлено ідеї, які вплинули на багатьох слов'янофілів; окремі з них Хомяков пізніше розвинув до крайнощів. Д. Веневітінов писав: «...Должны мы взирать на каждый народ, как на лицо отдельное, которое к самопознанию направляет все свои нравственные усилия, ознаменованные печатью особенного характера. Развитие сих усилий составляет просвещение; цель просвещения или самопознания народа есть та степень, на которой он отдает себе отчет в своих делах и определяет сферу своих действий».

Як бачимо, освіту Д. Веневітінов розуміє не лише як набуття знань чи взагалі в аспекті раціоналістичному, а пов'язує її зі сферою морального самовиховання та історично-національного самопізнання народу. Це новий, глибший підхід порівняно з формально-освітнім чи навіть раціоналістично-просвітительським, і розробка його — заслуга Д. Веневітінова, а почасти й пізніших слов'янофілів. Однак звідси Д. Веневітінов доходить думки про хибність усієї ранішої (з часів Петра І) російської освіти, оскільки вона була не плодом власного розвитку, а запозиченням

[1] Украинский вестник. — 1818. — Ч. 1. — Февраль. — С. 236, 237.

у готовому вигляді тих результатів, що їх у муках здобували європейські народи: «С этою мыслию обратимся к России и спросим: какими силами продвигается она к цели просвещения? Какой степени достигла она в сравнении с другими народами на сем поприще, общем для всех? ...У всех народов самостоятельных просвещение развивается из начала, так сказать, отечественного... Россия все получила извне; оттуда это чувство подражательности... оттуда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности». Це, на його думку, зумовило і малоплідність та неоригінальність російської науки і літератури: «Началом и причиной медленности наших успехов была та самая быстрота, с которой Россия приняла наружную форму образованности и воздвигла мнимое здание литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы. Уму человеческому сродно действовать, и если б он у нас следовал естественному ходу, то характер народа развился бы собственною своею силою и принял бы направление самобытное, ему свойственное...»

У цих міркуваннях є певне раціональне зерно; можна зрозуміти невдоволення Д. Веневітінова і його нетерпляче бажання, щоб батьківщина його, яка за життя його покоління показала Європі свою військову потугу, вразила її і силою самобутньої думки, створила співмірну з можливостями свого народу духовну культуру; але водночас скільки тут перебільшень! Адже й тоді вже в російській науці, літературі, культурі закладалися підвалини могутнього злету, який відбувся в XIX ст. і, до речі, зовсім не за тими рецептами, які пропонував Д. Веневітінов, а потім слов'янофіли... Не кажучи вже про те, що таке розуміння самобутності і джерел та шляхів розвитку духовності, культури кожного народу все-таки спрощене, воно ігнорує фундаментальний історичний шлях: усі національні культури в усі епохи розвивалися у взаємозв'язках та взаємовпливах, і навіть одверті, «грубі» запозичення згодом «перетравлювалися» і оберталися народженням і ствердженням свого, особливого... Але й те правда, що на цей аспект справи тоді ще не зверталося пильної уваги і до порівняльного літературознавства було ще далеко. До того ж таке трактування самобутності начебто мало певний зв'язок із гегелівською концепцією «народних духів», і Д. Веневітінов, дивним чином приходячи до своєрідного «ізоляціонізму», висував ідею тимчасового «захисту» Росії від успіхів європейської літератури та філософії, з тим, щоб вона, мовляв, замість споживати готові плоди цивілізації, поступово могла сама власними силами розвинути великі світові ідеї, наклавши на них відбиток

свого духу і побачивши в них власне історичне призначення[1]. Д. Веневітінов чи не перший висловив такі думки цілком виразно, але загалом вони не були випадковими.

Неважко побачити зв'язок цієї ідеї з хомяковською думкою про шкідливість для Росії «иностранной словесности», яку ми цитували раніше. Однак є і принципова різниця. Веневітінов не хоче дріб'язкового наслідування європейців, а Хомяков схиляється (в тих словах) до цілковитого виключення Росії з європейського духовного процесу; на відміну від Хомякова, Веневітінов має на увазі не винятковість і вищість Росії, а тільки її рівноцінну з іншими самобутність.

Не всі і з кола слов'янофілів так різко відмежовували російську освіту від європейської. Особливу позицію посідав І. Киреєвський, який взагалі був найбільшим «західником» серед слов'янофілів і чи не найменше з-поміж них піддавався крайнощам. У знаменитій статті «XIX век» (1832) він, зокрема, патетично відкидав претензії адептів національної освіти і не без сарказму писав: «Они говорят нам о просвещении национальном, самобытном; не велят заимствовать, бранят нововведения и хотят возвратить нас к коренному и старинно-русскому. Но что же? Если рассмотреть внимательно, то это самое стремление к национальности есть не что иное, как непонятное повторение мыслей чужих, мыслей европейских, занятых у французов, у немцев, у англичан и необдуманно применяемых к России. (Згадаймо, що говорили про це пізніше Герцен, Чернишевський, Шелгунов та ін. — див. розділ «Чи тільки російське в російському слов'янофільстві?». — *І. Дз.*) Действительно, лет десять тому назад стремление к национальности было господствующим в самых просвещенных государствах Европы; все обратились к своему народному, к своему особенному; но там это стремление имело свой смысл: там просвещение и национальность одно, ибо первое развилось из последней. Поэтому если немцы искали чисто немецкого, то это не противоречило их образованности; напротив, образованность их таким образом доходила только до своего сознания, получала более самобытности, более полноты и твердости. Но у нас искать национального — искать необразованного; развивать его на счет европейских нововведений — значит изгонять просвещение; ибо, не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы? Разве самая образованность европейская не была последствием просвеще-

[1] *Веневитинов Д. В.* Стихотворения. Проза. — М., 1980. — С. 128, 129, 132.

ния древнего мира? Разве не представляет она теперь просвещения общечеловеческого? Разве не в таком же отношении находится она к России, в каком просвещение классическое находилось к Европе?»

Тут уже зовсім інше розуміння і національності, і освіти,— свого роду провіщення того грізного національного самоосудження, яке пролунало в знаменитому листі П. Чаадаєва, надрукованому в «Телескопе» 1836 року. У будь-якому разі, така постановка питання різко суперечила курсові уряду Миколи І на «національну освіту» як складовий елемент «народності» — із сумнозвісної тріади: «самодержавство, православ'я, народність», що давала формулу внутрішньої політики царизму. Недарма стаття викликала гнів властей, а Бенкендорф побачив у ній крамолу: мовляв, під словом «освіта» Киреєвський мав на увазі свободу, під діяльністю розуму — революцію, під уміло знайденою серединою — конституцію...[1]

Хомяков не просто час від часу чи принагідно висловлювався про освіту — ні, це був один із наріжних каменів його вчення: принцип освіти в дусі православ'я.

Своє розуміння освіти Хомяков виводить ще з просвітительського подвигу євангельських апостолів і мучеників за віру. Християнська освіта не знайшла повного втілення у Візантії; отож Росія (тобто Русь) взяла від Візантії не форми життя, а «чистоту и цельность просветительского начала». Це стало можливим тому, що слов'яни як «іранське плем'я» були віддавна, ще задовго до християнської ери, носіями глибокого уявлення про Бога-духа, «древнего просвещения» і «образованности» (хоч і не «представителями высшего человеческого просвещения»). Слов'яни — «древние просветители Европы», «брахманы Запада». Ця їхня місіонерська роль знайшла продовження в Русі — Росії, яка стала носієм ідеї православ'я як вселенської церкви. Великою перевагою Русі перед іншими народами Хомяков вважає те, що вона «имела только один источник просвещения — веру». Щоправда, «в древней Руси просветительное начало не могло преодолеть вещественных препон, противоположных ему разъединением, и мыслительных преград, противопоставленных невежеством». І взагалі «в русском народе недоставало положительного христианства», визнає Хомяков, усупереч своїм постійним гучним похвалам і суперлятивам православності російського народу. Не все задовольняє його і тепер. Отож залишається

[1] Див.: Ранние славянофилы. — С. XIX.

завданням — просвітлення вірою всіх сил людського духу, «самобытное просвещение народное под влиянием духовного начала».

Принцип «русского просвещения» посідає особливе місце у всьому вченні Хомякова і взагалі слов'янофілів. Цей принцип вони протиставляли гаслу «європейської освіти». Та річ не лише в актуальних на той час гаслах. Принцип мав ширше значення. На думку Хомякова, в основі західної освіти лежить егоїзм розуму, східної — одкровення в любові. Отже, загальнолюдських засад освіти (в широкому значенні слова) не існує, зокрема європейська освіта невідповідна й непотрібна, навіть шкідлива Росії. «Тяжело налегло на нас просвещение или, лучше сказать, знание (ибо просвещение имеет высшее значение), которое приняли мы извне. Много подавлено под ним (разумеется, подавлено на время) семян истинного просвещения, добра и жизни»,— писав Хомяков 1846 року. Пізніше слов'янофілам, під впливом критики їхніх поглядів «західниками», доводилося висловлюватись обережніше й змінювати фразеологію, щоб не виглядати геть ретроградами, — але суть їхньої концепції лишалася незмінною. Росії потрібне не «вещественное знание» Заходу, не його раціональна наука, а знання одуховлене й цілісне, знання, що йде від віри.

Загалом освіту Хомяков розумів високо, і в цьому його розумінні були моменти в загальній своїй формі безсумнівні й цінні: «Просвещение не есть только свод и собрание положительных знаний. ...Истинное просвещение есть разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе»[1]. Однак це звучить привабливо лише в найзагальнішій формі. Коли ж Хомяков починає розкривати конкретний зміст своєї формули освіти, то вона стає вузькою і тенденційною. Виявляється, що, по-перше, всі дотеперішні науки нікуди не годяться, бо ж західного походження («Я уже показал всю ложность и недостаточность большей части так называемых наук. Надеюсь, что многие ошибки исправит Россия, но я очень далек от мысли, чтобы мы достигли до полного и безошибочного знания истины»); по-друге, єдиною підставою і російської освіти, і російської науки повинно стати все те ж православ'я. «...Основание, на котором воздвигнется прочное здание русского просвещения,— вважає і раз у раз повторює Хомяков,— это вера, вера православная, которой, слава Богу, и по особенному чувству правды никто еще не называл религией (ибо религия может соединять людей,

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 26.

но только вера связует людей не только друг с другом, но еще и с ангелами и с самим Творцом людей и ангелов)»[1].

Навряд чи така клерикалізація освіти, науки, взагалі духовного життя суспільства забезпечила б йому здоровий духовний розвиток; принаймні ця перспектива мало в кого викликала ентузіазм.

Справу «російської освіти» Хомяков постійно і послідовно пов'язує не тільки з православ'ям, а й з протистоянням і протидією «насильственным революциям» у Європі, політичним інтересам і підходам взагалі. В листі до О. М. Попова від 17 березня 1848 року, відгукуючись на тривожні європейські події, він пише: «Перевоспитать общество, оторвать его совершенно от вопроса политического и заставить его заняться самим собою, понять свою пустоту, свой эгоизм и свою слабость — вот дело исторического просвещения, которым наша русская земля может и должна стать впереди других народов. Корень и начало дела — религия, и только явное, сознательное и полное торжество православия откроет возможность всякого другого развития». І тут же й думка про цю «освіту» спрямовується у звичне річище духовного імперіалізму: «Падение папства откроет путь, ибо протестантство уже пало; но этого мало. Поле чисто, да его надобно вспахать анализом науки и засеять семенем живым. Хватит ли у нас сил и ревности?»[2].

(До речі, думка про те, що істинна, російська освіта повинна вберегти суспільство від крамол, бунтів і революцій — не нова. Вона простежується ще з часів Катерини II, а потім Олександра I. Згадуваний уже Ілля Воронов, автор статті «О необходимости законов в каждом политическом обществе», надавав їй ліберального характеру, аргументуючи нею необхідність розумних законів: «Правила нравственности, основанные на побуждениях природы, поддерживаемые мудрыми законами, — служили во все времена единым средством нашему народу противу сильных политических потрясений»[3]. Пізніше аналогічні думки розвиватимуть монархісти різних відтінків протягом усього XIX ст.)

Підкреслене вище агресивне забарвлення хомяковської «освіти», войовничий акцент у ній — не випадкові, а сутнісні. Оскільки православ'я є єдиною вірою, яка забезпечує істинне єднання людини з Богом, то й основана на нім освіта є єдиною істинною освітою, яка знов-таки веде до Бога. Володіючи таким Божим даром, не можна байдуже дивитися на темряву, в якій гибіють

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 257.
[2] Там само. — М., 1904. — Т. 8. — С. 170.
[3] Украинский вестник. — 1818. — Ч. 12. — Октябрь. — С. 26.

інші народи. Отож – «история призывает Россию стать впереди всемирного просвещения: она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал, а право, данное историею народу, – есть обязанность, налагаемая на каждого из его членов»[1]. Отже, хочеш не хочеш, а мусиш просвітити і решту людства. Це вже щось схоже на спробу шантажувати і власний народ придуманою і нав'язаною йому місією!

Проте поширення православної «освіти» за межами Росії було справою проблематичною. Уряд, змушений зважати на європейські реальності, кислувато, а то й підозріливо ставився до безоглядних прожектів слов'янофілів, до незграбності зовнішньополітичного мислення, елементарної недипломатичності їх. Тим часом у межах самої імперії залишалося велике поле для роботи – насамперед серед недостатньо або й зовсім ще не християнізованих народів. Цій справі слов'янофіли надавали великої ваги, не так уже й відстаючи від офіціозу, і не дуже крилися з тим, що «просвещение» інших народів означає насамперед «обрусение» їх (це слово слов'янофіли вживали залюбки, а після придушення польського повстання 1863 року – і настирливо. Втім, це було вже після смерті Хомякова). Що ж до Хомякова, то наведемо хоча б таке його глибоко зворушливе і не менш гуманне міркування – воно може бути добрим коментарем до давніх і недавніх розмов про те, буцімто націоналісти кінця XIX ст. не мали аніякісіньких підстав претендувати на деякі хомяковські ідеї: «Россия приняла в свое великое лоно множество разных племен, финнов прибалтийских, приволжских татар, сибирских тунгузов, бурят и других, но имя, бытие и значение получила она от русского народа (т. е. человека Великой, Малой и Белой Руси). Остальные должны с ним слиться вполне: разумные, если поймут эту необходимость; великие, если соединятся с этой великой личностью; ничтожные, если вздумают удерживать свою мелкую самобытность. Русское просвещение – жизнь России»[2]. Причому Хомяков не схильний задовольнятися прийняттям суті «русского просвещения»; він безоглядно послідовний і вимагає конкретної реалізації віри в суворому дотриманні обряду, обов'язкового для надто розширювально взятого народу: «Обряд дело великое: это художественный символ внутреннего единства; у нас единства народа, широко раскинувшегося от берегов Вислы и гор Карпатских до берегов Тихого океана. Нет сомнения, что наука совершит то,

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 174.
[2] Там само. – С. 27.

что она разумно начала, и что она соединится с истинным просвещением России...»[1] Особливо зворушливе тут пов'язування клерикально-націоналістичних прожектів із наукою...

Можна було б наводити й інші, не менш красномовні висловлювання, пропозиції та пророцтва Хомякова, але, гадаємо, й так зрозуміло, що він мав на увазі під «русским просвещением» та його історичною роллю. Це вносить істотні корективи в оцінку декларації слов'янофілів про те, що, вимагаючи повноти розвитку власної нації, вони хочуть того ж і для інших. Принаймні на підкорені царизмом народи вони цього принципу явно не поширювали!

Певна річ, передова російська громадськість відмежовувалася від таких поглядів (а вони не були поодинокі, йшли широким фронтом — від монархічного офіціозу до «ліберального» слов'янофільства, хоч і з різними нюансами), ставала в обороні пригноблених народів. Щоправда, чіткі політичні позиції з цього питання вироблено були не одразу — лише на революційно-демократичному етапі розвитку російської суспільної думки. Але уявлення про те, що Росія — «багатоплемінна» держава, а не держава одного народу, співчутливий інтерес до становища і життя «інородців» розвиваються ще з XVIII ст. Передова література і журналістика прагнули дати суспільству знання про побут, історію, культуру цих народів. Чимало російських журналів друкували подорожні, етнографічні та інші матеріали про «племена» імперії. Ця традиція найбільше пов'язана з іменем Пушкіна, який у своєму «Современнике» друкував твори представників інших народів, наприклад, нарис кабардинця Султана Кази-Гірея «Долина Ажитукай», супроводивши публікацію захопленим відгуком. У 20—40-ві роки в російській літературі відбувається інтенсивне освоєння інонаціональної теми. З'являється багато поетичних і прозових творів про Україну, Кавказ, почасти народи Поволжя й Казахстану, Сибіру. Не всі вони рівноцінні з погляду глибини інтерпретації або просто серйозності підходу, розуміння матеріалу, ставлення до «інородців». Були серед них твори «екзотично-колоніального» жанру, писання розважально-сенсаційні тощо. Але були і твори, перейняті співчутливим інтересом до життя сусідніх народів, глибоким проникненням у їхню самобутність. О. Марлінський у романі «Аммалат-Бек» з повагою писав про кабардинців та інші народи Кавказу, рясно наводив пісні горян, і захоплений ними Бєлінський зазначав у рецензії: «...В них так багато почуття, так

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 28.

багато оригінальності, що й Пушкін не посоромився б назвати їх своїми»[1]. Козак Луганський (В. Даль) у повісті «Майна», змальовуючи побут кочових казахів, показував зумовленість його життєвими потребами, своєрідну доцільність і красу, створив образ дівчини-казашки, яка виявляє велику сміливість і наполегливість, боронячи свою гідність і щастя,— образ, що протистояв і протистоїть стереотипові східної жінки як безмовної рабині. І взагалі цікаво, що саме з цією інонаціональною темою пов'язаний великою мірою розвиток у російській літературі героїко-романтичних, волелюбних мотивів: згадаймо «українські» твори Рилєєва, «кавказькі» — Пушкіна й Лермонтова та ін.

А що можна сказати у цьому зв'язку про Шевченка? Далеко не всі (навіть видатні) діячі культури того часу мали таке широке, чітке і, сказати б, концептуальне уявлення про багатонаціональність і багатомовність Російської імперії, як Шевченко. І випливало воно в нього не лише з умовиводів, було не так «книжного» чи теоретичного характеру, як живилося особистим житейським і духовним досвідом, мало на собі відбиток індивідуальної пережитості й передуманості. Доля наче навмисне «провела» його землями багатьох народів, сусідніх і далеких, зводила з синами різних націй. Ще в юності він звідав шляхи Білорусії і Литви; відомо, яке значення для його духовного розвитку мало перебування у Вільні та які залишило сліди в його творчості. Петербурзький період його життя, після визволення з кріпацтва, ознаменований входженням у коло передової російської, української та польської інтелігенції. Але мав він нагоду познайомитися і з представниками інших народів. Зокрема, 1839 року він зблизився з гуртом білоруської молоді, що об'єдналася навколо письменника Яна Барщевського та літератора Ромуальда Подберезького; читав їхні твори білоруською мовою, підтримував їхні літературні починання і «заохочував білорусів, щоб вони не кидали своєї праці для народу, бо це їхній обов'язок, а праця їх, незважаючи на тяжкі умови, не пропаде марно, і сліди цієї праці залишаться»[2]. Це досить достовірне, документоване свідчення змушує припускати, що вже тоді у нашого поета ідея відродження української національної літератури народною мовою скоординовувалася з ідеєю відродження інших літератур, найближчих слов'янських принаймні, викликала інтерес до них і солідарність, розуміння спільності завдань і мети.

[1] *Бєлінський В. Г.* Літературно-критичні статті. — К., 1953. — С. 74.

[2] *Земкевич Р.* Тарас Шевченко і білоруси // Світова велич Шевченка: Збірник матеріалів про творчість Т. Г. Шевченка: В 3 т. — К., 1964. — Т. 1. — С. 20.

У той час у Петербурзі навчалося або служило й чимало представників інших народів Росії, особливо з Північного Кавказу, Закавказзя, а почасти Поволжя й Середньої Азії. Одиниці з них були і в мистецьких та літературних колах, навіть у майстерні К. Брюллова. Можна припустити, що Шевченко про них знав. Якесь уявлення про «інородців» міг він скласти і з тогочасної російської преси, з журналів та альманахів, які друкували різного роду матеріали про них, а подеколи вже й переклади фольклору та літературних творів. Принаймні, на час написання «Кавказу» (1845) він не тільки був обізнаний із реальним становищем націй, а вже й виробив цілісну і глибоку систему поглядів на Російську царську імперію як тюрму народів, де «на всіх язиках все мовчить, бо благоденствує»,— таке розуміння він явив тоді перший у Росії, але воно назрівало в передових колах громадськості, недарма ж ці Шевченкові слова одразу стали крилатими.

На засланні Шевченко спілкується з казахами, киргизами, туркменами, таджиками, каракалпаками, узбеками (всі ці народи здебільшого іменували тоді «киргизами», а тому і в Шевченкових записах та поезіях знайдемо переважно означення «киргиз», інколи «казах»), а також татарами й башкирами, яких немало було в Казахстані. Видатний вірменський письменник Мовсес Аразі наводив відомості про те, що Шевченко на Мангишлаку не раз бесідував з місцевими вірменами (про це писав дореволюційний публіцист О. Соловян). У Шевченковій поезії невільничих літ знайдемо глибоке співчуття до безправного і злигоднього становища колоніальних народів, а водночас любов до них, повагу до їхнього самобутнього світу й побуту: ані тіні якоїсь зверхності, поблажливості чи сентиментального замилування, а ставлення людяне й братерське. Однією людською мірою міряє він лихо своє, українське, та їхнє, а часом йому навіть здається, що, за всієї своєї упослідженості й безправності перед царською бюрократією, вони все-таки, завдяки своєму природному кочовому побуту й «нецивілізованості», менше обплутані ланцюгами рабства і лжі: «Нащо вже лихо за Уралом // Отим киргизам, отже й там, // Єй же богу, лучше жити, // Ніж нам на Украйні. // А може тим, що киргизи // Ще не християни?..». І є ще якась особлива інтимність у Шевченковому звертанні до цієї теми, коли він пов'язує з нею свій улюблений мотив «дум»: «Думи мої, думи мої, // Ви мої єдині... // Прилітайте, сизокрилі // Мої голуб'ята, // Із-за Дніпра широкого // У степ погуляти // З киргизами убогими. // Вони вже убогі, // Уже голі... Та на волі // Ще моляться богу».

Що Шевченко не тільки спостерігав життя «киргизів», а й глибоко переймався їхнім побутом, фольклором, долею, що йому зрозумілою і рідною була душа цього люду, — те засвідчують і такі поезії, як «У бога за дверима лежала сокира», де казахську фольклорну легенду використано для метафоричного відтворення історичної трагедії народу, що став жертвою царських сатрапів, та його сподівань на кращу долю, — і численні живописні твори, олівцеві малюнки та ін. Теплим і людяним ставленням до казахської бідноти перейняті картини «Казахський хлопчик розпалює грубку», «Казахський хлопчик дрімає біля грубки», «Казахи біля вогню», «Казашка», красу національного жіночого типу бачимо в «Казашці Каті»; десятки пейзажів, жанрових сцен, портретів засвідчують велике зацікавлення історією, звичаями, побутом, пам'ятками матеріальної культури, етнографією людності Казахстану і Середньої Азії. По суті, Шевченко перший з такою повнотою і яскравістю відтворив природу і життя цього краю мовою пензля, і вдячні казахи називають його основоположником свого національного живописного мистецтва (якого в них раніше не було).

Народи Казахстану і Середньої Азії надзвичайно цінують мистецтво слова, мають давні та славні поетичні традиції, багато видатних і великих поетів і співців. Деякі з них жили саме в час Шевченкового заслання. Шевченко міг чути про них, оскільки їхні імена були на устах у народу. Однак документальних підтверджень цьому немає. Не можуть бути ними і існуючі, скажімо, в сучасних казахській і каракалпацькій літературах поетичні версії про зустрічі Шевченка з співцями-акинами і великим народним поетом Бердахом. Звісно, якби ці зустрічі справді відбулися, поетам було б про що поговорити: в їхній творчості стільки спорідненого!

Повертаючись із заслання, Шевченко і в Астрахані, і в Чебоксарах, і в Казані, і в Нижньому Новгороді стикався із життям народів Поволжя. У його «Щоденнику» знайдемо відповідні спостереження і співчутливі записи, яскраві характеристики злиденного становища поволзьких народів і колоніальної політики самодержавства, зокрема насильницького впровадження казенного православ'я. Враження і роздуми часів заслання зміцнили й поглибили Шевченкове уявлення про царську Росію як тюрму народів, яку й розбивати — спільними силами.

У Москві й Петербурзі Шевченко стає своїм у колі передової російської інтелігенції, навколо якої гуртувалися також і значні сили інтелігенції багатьох народів Росії — українці, білоруси, грузини, вірмени, латиші. У Петербурзі виходили український жур-

нал «Основа» і латиська газета «Петербургас Авізес» («Петербурзька газета»), у Москві — вірменський журнал «Юсісапайл» («Північне сяйво»). Всі ці люди робили спільну справу і не могли не цікавитися одні одними. Про інтерес Шевченка до історії і літератури грузинського народу говорив у своїх спогадах видатний грузинський поет Акакій Церетелі, який зустрічався з ним. З цих спогадів дізнаємося і про надзвичайно високий авторитет Шевченка серед петербурзької грузинської колонії, а закінчуються вони знаменними словами: «Сказати правду, я вперше зрозумів з його слів, як треба любити батьківщину й свій народ»[1]. Є припущення про знайомство із Шевченком великого казахського вченого Чокана Валіханова. В повісті російської письменниці Ірини Стрєлкової «Друг мій, брат мій» Чокан Валіханов говорить про Шевченка як про зобов'язливий приклад для себе.

Не тільки мученицьке життя забезпечило Шевченкові таку славу і найвищий, незаперечний авторитет серед представників різних народів. Насамперед — реальний зміст і чарівна сила його поезії, благородство і принциповість його громадянської позиції. Не останньою чергою та обставина, що Т. Шевченко вийшов із найбільш пригніченої верстви і належав до пригнобленої нації з історичною традицією боротьби за свободу, забезпечувала йому такий органічний демократизм і таку глибину розуміння народу, таку відзивність до доль інших народів, які нелегко і не одразу давалися навіть найпередовішим людям з іншого середовища. Зауваження про це знайдемо і в М. Добролюбова, і в М. Горького, і у Г. Плеханова, і в А. Луначарського. Шевченкова поезія знаменувала собою найвищий злет антикріпосницького протесту народу і духу свободи. Що ж до національного питання в Росії, то не було на той час іншого твору, що так непримиренно викривав загарбницьку, грабіжницьку політику царизму, лицемірство і підступність його колонізаторських методів, як поема «Кавказ».

Гнівний Шевченків протест проти гноблення царизмом інших народів, проти придушення їхньої національності, його безупинні поклики до визволення, до боротьби проти деспотизму діставали відгук у передової громадськості всієї Російської імперії, сприяли поглибленому осмисленню національного питання. Помітним внеском у теоретичну розробку цього питання, як і питання про народність та національність літератури, були твори вірменського революційного демократа Мікаела Налбандяна,

[1] *Церетелі А.* Зустріч з Т. Г. Шевченком // Світова велич Шевченка. — Т. 1. — С. 417.

який добре був обізнаний і з українською справою. Він, зокрема, писав: «Свободу, що зароджується в Росії (мається на увазі революційно-демократичний рух. – *І. Дз.*), можна сміливо вважати загальнолюдською, оскільки росіянин не тільки сам хоче бути вільним, а й бажає, щоб вільними й незалежними були і Польща, і Фінляндія, і Україна (15 мільйонів населення), Кавказ, Грузія і Вірменія»[1]. Фактором загальноросійського ідейного життя ставали і політичні прокламації білоруського революціонера і поета Кастуся Калиновського (який зазнав великого впливу Шевченка) та багато що інше. На роздуми наводили і численні повстання та хвилювання «інородців». Можна сказати, що демократичні, прогресивні сили багатьох народів Російської імперії роблять відчутний внесок у формування спільної стратегії революційно-демократичного табору в його боротьбі проти царату, зокрема у формування програми російської революційної демократії з національного питання.

А Шевченкові заслуги тут просто неоціненні. Отож і в загальному річищі демократичної та революційної критики теорії і практики православно-обрусительного «просвещения» (як одверто обскурантського, так і «ліберального») на чільному місці було Шевченкове нетерпиме до всякої облуди слово. А може, й не одне з перших, а таки перше, коли мати на увазі «Кавказ», де правду про «християнську науку» царизму та його вчених витій різних відтінків було сказано з нечуваною досі силою й остаточністю.

З нищівним сарказмом спародіював Шевченко в «Кавказі» (як і в «Сні») мало не всі ходові формули офіційної ідеології та вірнопідданчого лібералізму. І не тільки тогочасні, а й пізніші (чи «вічні») – наче наперед бачив (ось, наприклад, через шістдесят літ будуть написані про Хомякова слова, ніби з «Кавказу» взяті, тільки автор не помічає самопародійності: «...Великая миссия России,– переповідає він концепцію Хомякова,– рассеять царящий над славянами мрак, пролить свет вечного солнца, сиянье веры, сказать народам таинство свободы»[2]. Одне слово – «Сонце правди показати // Сліпим, бачиш, дітям!..»).

Не випадково Іван Франко писав, що «перший Шевченко... в своїх поемах "Сон" і "Кавказ" показав у Росії образці політичної поезії, показав також для всіх будущих поетів політичну дорогу, якою слід ступати на тім полі, та основу, з якої треба виходити». І тут-таки, порядком протиставлення, підкреслив, що не

[1] Див.: *Арешян С.* Певец братства // Лит. Армения. – 1961. – № 3. – С. 56.
[2] *Кораблев В. Н.* Памяти А. С. Хомякова. – СПб., 1904. – С. 13.

мають права називатися іменем політичної поезії «шумні, в основі царефільські та панславістичні вигуки поетичні слов'янофілів уроді Хомякова»[1].

Поняття про народ, ставлення до народу

Одним із наріжних каменів слов'янофільської віри — і релігійної, і політичної — була віра в народ, точніше, російський народ. Слов'янофіли вважали себе його найістиннішими речниками. Однак легковажною помилкою було б вважати це достатньою підставою для висновку про їхній демократизм. Досить згадати, що й офіційна ідеологія царизму з часів Миколи I передбачала, поряд із принципами «православ'я і самодержавства», також і принцип «народності», згідно з яким оплотом монархії є вірний цареві російський народ, а цар виступає як мудрий і люблячий батько та богопомазаний заступник за свій народ. Догмат «народу» був головною зброєю в руках реакції від Каткова до Побєдоносцева, в руках офіційного націоналізму доби Олександра III та Миколи II, а до справжнього апофеозу «народу» прийшли не хто інші, як чорносотенці, що вважали себе виразниками духу народних «низів». Отже, вся річ у тому, як розуміти народ та свій стосунок до нього.

Слов'янофільська «народність» мала багато спільного з «народністю» офіційною, але де в чому від неї і суттєво відрізнялася. Щоб побачити це, надамо слово одному з чільних ідеологів «офіційної народності» професору С. Шевирьову. Полемізуючи з тими, хто засуджував реформи Петра I як відхід від самобутнього історичного шляху і взагалі вимагав ізоляції від Заходу як джерела небезпеки і розплідника зарази, він, не заперечуючи такої небезпеки, підкреслював непорушність основ російського життя і писав: «Но если мы и вынесли некоторые неизбежные недостатки от сношений наших с Западом, зато мы сохранили в себе чистыми три коренные чувства, в которых семя и залог нашему будущему развитию.

Мы сохранили наше древнее чувство религиозное. ...Второе чувство, которым крепка Россия и обеспечено ее будущее благоденствие, есть чувство ее государственного единства, вынесенное нами также из всей нашей истории. Конечно, нет страны в Европе, которая могла бы гордиться такою гармониею своего политического бытия, как наше Отечество. На Западе почти всюду раздор начал признан законом жизни, и в тяжкой борьбе совершается все существование народов. У нас только Царь и

[1] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 26. — С. 139.

народ составляют одно неразрывное целое, не терпящее никакой между ними преграды: эта связь утверждена на взаимном чувстве любви и веры и на бесконечной преданности народа Царю своему. Вот сокровище, вынесенное нами из нашей древней жизни, на которое с особенною завистью смотрит разделенный в себе Запад, видя в нем неиссякаемый источник государственного могущества. Он хотел бы всем, чем может, у нас его отнять, но теперь не в силах, ибо прежнее на веру принятое чувство нашего единства, вынесенное нами из нашего прежнего быта, прошедшее все искушения образования, миновав все сомнения, взошло в каждом образованном Русском, понимающем свою историю, на степень ясного и прочного сознания, — и теперь это сознанное чувство пребудет более, нежели когда-нибудь, непоколебимым в нашем Отечестве.

Третье коренное чувство наше есть сознание нашей народности и уверенность в том, что всякое образование может у нас только тогда пустить корни, когда усвоится нашим народным чувством и скажется народною мыслию и словом. В этом чувстве таится причина нашей нерешимости продолжать литературное развитие с изнемогающим Западом; в этом чувстве мощная преграда всем его искушениям; об это чувство разбиваются все частные бесплодные усилия наших соотечественников привить к нам то, что нейдет к Русскому уму и к Русскому сердцу; это чувство есть мера прочного успеха наших писателей в истории литературы и образования, есть пробный камень их оригинальности. ...Тремя коренными чувствами крепка наша Русь и верно ее будущее. Муж Царского Совета, которому вверены поколения образующиеся, давно уже выразил их глубокою мыслию, и они положены в основу воспитанию народа»[1]. (Мається на увазі відома формула міністра освіти С. Уварова: самодержавство, православ'я, народність.)

Усі ці три пункти були визначальними і для слов'янофілів. Тут їхня близькість до Шевирьова й Погодіна є очевидною, навіть фразеологія раз у раз цілковито збігається. Однак за стереотипами викладу приховується і деяка розбіжність позицій. У погляді на православ'я вона полягала в тому, що речники «офіційної народності», — бувши взагалі все-таки більше прагматиками, ніж теоретиками-ідеалістами, — бачили в ньому насамперед морально-політичну підпору режиму, тоді як слов'янофіли визнавали за ним і самостійну цінність, розробляли його морально-філо-

[1] *Шевырев С.* Взгляд русского на современное образование Европы // Москвитянин. — 1841. — Ч. I. — № 1. — С. 292—295.

софські аспекти. І для них православ'я й самодержавство неподільні, але при цьому вони схильні як вихідне начало брати православ'я і хотіли б клерикальної — у їхньому розумінні — держави, що ставила б одним із своїх головних завдань розповсюдження й утвердження православ'я у світі. (Принаймні про Хомякова це можна сказати.) Тут вони були «правовірніші за самого папу», і в цьому, як уже згадувалося, одна з причин невдоволення ними уряду, який з міркувань міжнародної політики і дипломатії не міг допустити надто драстичних зовнішньополітичних закликів та надто гострої критики католицизму і протестантизму. До речі, клопоти на цьому ґрунті уряд мав не лише зі слов'янофілами; це одна з давніх «традицій» російського життя. Наприклад, 1730 року уряд заборонив видання книжки «Камінь віри», спрямованої проти лютеран, хоч до неї причетні були такі стовпи православної церкви, як Феофан Прокопович і Платон Малиновський.

Що ж до народності, то тут слов'янофіли, як і Шевирьов, Погодін та К°, принципово відмежовували російський народ від західних за низкою основоположних ознак (віра в царя, антиреволюційність, смиренність, богобоязливість та ін.); близькою до офіційної була і друга вихідна точка їхнього погляду на народ — не як на соціальний, а як на релігійний організм. Питання про народ було одним з головних у дискусіях 40-х років. У своїх «Письмах к противнику» О. І. Герцен говорив про це так: «Господствующая ось, около которой шла наша жизнь,— это наше отношение к русскому народу, вера в него, любовь к нему... и желание деятельно участвовать в его судьбах». Щодо щирості слов'янофільського ставлення до народу в нього не було сумнівів, але тут же він вкаже на неспроможність їхнього поняття про народ, на свою корінну розбіжність з ними в цьому: «Для вас русский народ преимущественно православный, т. е. наиболее христианский, наиближайший к веси небесной. Для нас русский народ преимущественно социальный, т. е. наиболее близкий к осуществлению одной стороны того экономического устройства, той земной веси (Герцен мав на увазі соціалізм у своєму розумінні, заснований на сільській общині. — *І. Дз.*), к которой стремятся все социальные учения»[1]. Іншим разом Герцен скаже, що слов'янофіли віру в народ обстоювали в «уродливо церковной форме»[2]. Визначальними рисами російського народу, які відрізняли його від інших, слов'янофіли вважали

[1] *Герцен А. И.* Собр. соч. — Т. 18. — С. 276, 277.
[2] Там само. — Т. 14. — С. 159.

релігійність («У нас интерес религиозный преобладает над всем»[1]), любов до царя, богобоязливість і смиренність, усвідомлення святості закону морального та свій самосуд перед ним (але не такий, що доходить до самозаперечення)[2]. У цьому і пізніше вбачалися ознаки його богообраності. Зрозуміла річ: у певної частини російського народу (як і будь-якого іншого, зрештою) справді були риси покірливості, рабської слухняності, догідливості щодо верховного начальства тощо. Але у тих, хто віддавав своє життя служінню народові, вони викликали не захват, а гнів і сарказм (Салтиков-Щедрін: «Нас хоть всех в штабеля сложи да с четырех сторон подпали, мы и тогда противного слова вымолвить не посмеем, потому как знаем: у нас есть начальство». Або згадаймо знамениті слова Чернишевського про націю рабів, які цитував В. І. Ленін у статті «Про національну гордість великоросів» і в яких бачив справжню любов до народу: «Відверті і прикриті раби-великороси (раби щодо царської монархії) не люблять згадувати про ці слова. А по-нашому, це були слова справжньої любові до батьківщини, любові, що сумує через відсутність революційності в масах великоруського населення»[3]).

Монархісти різних відтінків на всі лади вихваляли російський народ за безмежно перебільшувані ними риси патріархальності, релігійності, віри в царя тощо.

З нагоди приїзду Олександра II до Москви у «Московских Ведомостях» 10 вересня 1855 року з'явилося, з дозволу самого царя, патетично-вірнопідданче «слово» М. Погодіна, в якому безпардонна риторика на адресу государя оберталася і безпардонним національним самохвальством: «Нет, нет ныне народа в мире выше русского»[4]. Такого самохвальства, як ми вже бачили раніше, вистачало і у слов'янофілів. Але цікаво, що й воно здалося недостатнім представникові «молодшого слов'янофільства» Аполлону Григор'єву, який у листі до О. Кошелєва від 25 березня 1856 року одну з головних відмінностей від «старшого слов'янофільства» бачив ось у чому: «Глубоко сочувствуя, как вы же, всему разноплеменному славянскому, мы убеждены только в особенном превосходстве начала великорусского перед прочими и, следовательно, здесь более исключительны, чем вы,— исключительны даже до некоторой подозрительности,

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1907. — Т. 2. — С. 41.
[2] Там само. — М., 1861. — Т. 1. — С. 8, 9.
[3] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів. — Т. 26. — С. 98.
[4] Див.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — СПб., 1900. — Кн. 14. — С. 99.

особенно в отношении к началам ляхитскому и хохлатскому»[1]. (Здавалося б, де вже більшої «исключительности» — так ні... Втім, треба застерегтися: погляди А. Григор'єва були вельми суперечливими і постійно еволюціонували; не можна не згадати і його надзвичайно високої оцінки Шевченка саме під оглядом народності: «По красі і силі багато хто ставить його нарівні з Пушкіним і Міцкевичем: ми готові йти дальше в цьому — у Тараса Шевченка є така краса вираження народної поезії, яка тільки іскорками виблискує в великих поетах-художниках, якими є Пушкін і Міцкевич, і яка на кожній сторінці "Кобзаря" вражає вас у Шевченка...»[2].)

Дуже важливе місце у вченні слов'янофілів посідала теза про те, що російський народ, влаштовуючи своє суспільне життя і свій побут на релігійних та релігійно-моральних засадах, не потребує громадянських понять і законів, які є, мовляв, продуктом гнилого Заходу. Власне, тут слов'янофіли не були оригінальні: подібні погляди розвивали всі монархісти. «Наша такая земля,— запевняв Хомяков,— которая никогда не пристрастится к так называемой практике гражданских учреждений. Она верит высшим началам, она верит человеку и его совести; она не верит и никогда не поверит мудрости человеческих расчетов и человеческих постановлений»[3]. Виходячи з цього, слов'янофіли заперечували суд присяжних («борцем» проти нього був і Хомяков), обстоюючи суд третейський як, мовляв, національний і оснований на совісті. Хочеться згадати один колоритний епізод із тогочасних літературних дискусій. Близький до слов'янофілів літератор О. Башуцький, філософствуючи в тому ж дусі протиставлення внутрішньої совісті зовнішньому, формальному законові, запропонував на означення цієї совісті як альтернативи громадянському законові слово «дорофеос» (Божий дар). Поет — революційний демократ В. Курочкін написав віршованого памфлета, в якому обігрує це слівце. Памфлет являє собою сповідь панка, який, заплутавшись у своїх махінаціях і не знаючи, що діяти, раптом натрапив на філософствування Башуцького і знайшов вихід: він обзавівся слугою Дорофеєм, і той слухняно виконує всі його забаганки. Закінчується цей дотепний сатиричний вірш так: «Станет стыдно подчас — Не робей: Знай, что совесть у нас — Дорофей». Тут точно і проникливо вгадано об'єктивне значення теорій про громадянське влаштування на основі «совісті», а не юридичного закону,— як захисту

[1] Див.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — С. 367.
[2] Див.: Світова велич Шевченка. — Т. 1. — С. 107.
[3] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1900. — Т. 3. — С. 335.

панської сваволі і зловживань. Згадаймо гіркі Шевченкові слова про панську совість — як і про панський же «Божий закон». Це питання: юридичний, громадянський закон чи моральний — було в ту пору дуже актуальним, мало велике політичне значення і гаряче обговорювалося.

Принцип переваги морально-релігійного начала над громадянським, совісті над законом слов'янофіли поширювали і на весь державний лад Росії. Монарх — втілення народної совісті, тому йому й належить абсолютна, необмежена влада. Народ же російський, мовляв, неполітичний, політикою не цікавиться, і вона йому чужа й непотрібна. І суспільність («общество»), коли хоче бути вірним духові народу, має залишити «политический вопрос», каже Хомяков, і зайнятися «истинным просвещением»[1], а що це таке, ми вже бачили вище.

Такі твердження були «загальним місцем» монархічної ідеології взагалі, хоч і мали широкий спектр відтінків. Особливість слов'янофільської позиції тут у тому, що більший наголос робився на соборному голосі та соборній волі народу, які, мовляв, безпосередньо передаються монархові-батьку. Монарх становив єдине ціле зі своїм народом, був його серцем і богонатхненним розумом. Принаймні, мав бути в ідеалі. Хоч слов'янофіли не схильні були в цих питаннях звертати увагу на невідповідність ідеалу і дійсності.

Пізніше мимовільна «Немезіда слов'янофільства», М. Катков, цілком спрофанує принцип єдності царя і народу, зведе його до ототожнення, ба навіть розчинення народу в царі: «...Русский народ прежде всего есть стоящая во главе его верховная власть»[2].

Швидше то було спотворення образу цього великого, соціально-творчого і волелюбного народу, історія якого невдовзі спростувала пророцтва слов'янофілів («...Русский народ по существу своему никогда не посягнет на власть правительственную»[3]).

Ми вже згадували про те, що Хомяков, своєрідно інтерпретувавши вчення Ф. Гізо про виникнення держави і класів із завоювання, розвинув теорію про особливе, «органічне» походження Росії. «Иное дело Россия: в ней не было ни борьбы, ни завоевания, ни вечной войны, ни вечных договоров; она не есть создание

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 169, 170.

[2] *Катков М. Н.* 1864 год. Собрание передовых статей «Московских Ведомостей». — Вып. 3. — М., 1887. — С. 774.

[3] Записка К. С. Аксакова «О внутреннем состоянии России», представленная Государю Императору Александру II в 1855 году // Ранние славянофилы. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы / Сост. Н. Л. Бродский. — М., 1910. — С. 72.

условия, но произведение органического живого развития; она не построена, а выросла»[1]. Звідси виводилась і монолітність російського народу, і непотрібність у Росії політичних інституцій та громадянських законів, оскільки її державна структура ґрунтується на безпосередній взаємній відкритості народу і царя, а це гарантує внутрішній мир, злагоду і несхитність.

Щоправда, про деякі дисгармонії слов'янофіли зазначали. Тут треба сказати, що в роки їхньої діяльності дуже популярним у Європі було вчення про народ французького історика і соціолога Ж. Мішле. Він створив справжній гімн народові як основі національного життя, носієві життєвої сили нації, творцеві матеріальних і духовних цінностей. За всіх своїх романтично-ідеалістичних ілюзій та абсолютизації національності Мішле стояв на демократичних позиціях і розглядав народ як творця історії та рушія прогресу.

Слов'янофільський пафос уславлювання народу формально трохи начебто перегукується з пафосом Мішле. Але по суті — яка це неоднакова любов до народу й неоднакове уславлення його! Якщо Мішле бачив у народові трудівника, тверезого мислителя, соціально активну силу й оновлювача життя, то слов'янофіли — носія патріархальності й віри та гаранта стабільності монархії. Мішле протиставляв народ деспотам. Слов'янофіли теж протиставляють — публіці, «обществу» (що навіть викликало невдоволення з боку Миколи I). Але протиставлення це робилося не в соціально-економічній або політичній площині, а в релігійній та побутово-звичаєвій: публіка — це ті, хто не дотримується суворо приписів «народної релігії» — православ'я, не шанує патріархальних традицій та звичаїв, захоплюється «західними» ідеями, носить «німецький» одяг і т. д. Певна річ, якісь елементи демократичної, з народного погляду, критики верхів тут були. Але набагато більшою була можливість (і вона широко використовувалася!) у такій формі виступати проти передових ідей. Невипадково ж за ці сторони вчення Хомякова згодом так ухопилися чорносотенці, звісно, довільно пристосовуючи його до своїх потреб. А чорносотенство, не забуваймо, характеризувалося сильним струменем «демократичної» соціальної демагогії, і його досить небезпечною зброєю було протиставлення «православного народу» безбожній інтелігенції та «верхам» — бюрократії, яка перешкоджає безпосередньому спілкуванню народу зі своїм царем-батюшкою.

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 425.

В. Бєлінський прозірливо побачив небезпеку реакційної соціальної демагогії в отому слов'янофільському протиставленні за національно-релігійною ознакою і надзвичайно різко проти нього виступив: «Дураки славянофилы, думающие, что европеизм нас выродил и что между русским мужиком и русским профессором легла бездна!»[1].

Хомяков закликав «общество» до зближення з народом. Але й демократизм цього заклику теж був обмежений через його специфічний зміст. Адже під зближенням з народом розумілося повернення до осяйних чеснот стародавньої Русі, які, мовляв, народ зберігає, а «общество» розгубило. «...Есть люди, и, к счастью, этих людей уже немало, которые возвращаются не на Русскую землю, но к Святой Руси, как к своей духовной родительнице, и приветствуют своих братии с радостною и раскаивающейся любовью. Этот мысленный возврат важен и утешителен»[2]. Неважко побачити, що справжній шлях російської інтелігенції до свого народу в XIX ст. пролягав у зовсім іншому напрямку. Хомяковська ж духовна любов до народу (а часом — самовдоволене перебирання на себе гласу народного), як побачимо далі, любісінько поєднувалася з прагненням якомога вигідніше для себе провадити розрахунки зі своїми кріпаками, а «буде можно» — й перехитрити той «народ».

Одне слово, свій улюблений закид противникам — «Мы России не знаем» — Хомяков мав би й справді переадресувати собі, тільки не в тому сенсі. І хіба як велике перебільшення можна сприйняти висновок пізнього симпатика слов'янофільства М. Гершензона: «Они все — и Иван Киреевский, и Хомяков, и Кошелев, и Самарин — были в своем мышлении каналами, через которые в русское общество хлынуло веками накоплявшееся, как подземные воды, миросозерцание русского народа»[3].

Не доводиться порівнювати Шевченкове розуміння народу з хомяковським у повному обсязі. Адже Шевченко не просто роздумував про народ, філософствував, писав. Він як поет відтворив свій народ у безлічі людських характерів і доль, у своєму власному образі. Сам народ говорив його генієм.

Нагадаю тут слова М. Горького про Шевченка: «Первый истинно демократический, т. е. народный поэт России...» І далі: «...поэт, у которого, к сожалению, мало учились наши поэты, как надо воспринимать и чувствовать народную жизнь, как широко надо брать ее». Згадавши Кольцова, з яким часто порівнювали Шев-

[1] *Белинский В. Г.* Собр. соч. — Т. 12. — С. 412.
[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 171.
[3] *Гершензон М. О.* Образы прошлого. — М., 1912. — С. 124.

ченка, М. Горький заперечує: «...Кольцов не касался прошлого своего народа, он не знал его истории и не чувствовал его внутренней, духовной жизни». А процитувавши вірш Некрасова «Пожелаем тому доброй ночи...», додає: «Это ироническое пожелание, конечно. Но горькая его ирония вызвана у Некрасова сознанием отдаленности своей от народа, ощущением одиночества — чувствами, которых не ведал Шевченко, духовно близкий своей родной Малороссии»[1]. (Тут можна заперечити тільки думку про те, що Шевченко не знав самотності: якраз знав, мучився, як мало хто, але не з причин внутрішньої відірваності від народу, а з інших — заслання, драматизму особистої долі.)

Нічого подібного, звісно, не скажеш про Хомякова. Отже, не про це мова. Мова про основні підстави світогляду, які виявились і в понятті про народ, — оскільки це поняття нерозривно і глибоко пов'язане з усіма іншими ідеологічними та інтелектуальними поняттями і взаємозумовлене ними.

Правда, можна заперечити: чи правомірно зіставляти Шевченка і Хомякова під цим оглядом? Адже роздуми їхні стосувалися не одного й того самого народу, а різних і ще ж таких, що перебували в далеко не однаковому (з історично-національного погляду) становищі. Крім того, один із них був поміщиком державного народу, а другий — кріпаком народу поневоленого. Так, це істотне заперечення, і відповідні обставини слід враховувати. Але ж, по-перше, є найзагальніші філософські та ідеологічні категорії, що стосуються розуміння народу взагалі, всякого народу. По-друге, соціальна структура і російського, й українського народів на той час у головних рисах була порівнянною, обидва стогнали під ярмом кріпацтва. По-третє... по-третє, Герцен теж походив із поміщиків-великоросів, але в понятті про народ кріпак-українець Шевченко до нього ближчий, ніж поміщик-великорос Хомяков.

Отже, вирішальним є не біографічний чи етнічний момент (за всієї їхньої важливості), а світоглядний, ідеологічний, політичний. А порівняння не уникнути хоча б тому, що і Шевченків погляд, і погляд Хомякова на народ були помітними чинниками ідейного життя Росії та України (причому Хомяков був «присутній» на Україні і власними ідеями, і через місцевих слов'янофілів, а Шевченко в Росії — як одна із центральних постатей революційної демократії). Їх «зіставляли» і «порівнювали» саме життя, сама історія.

[1] *Горький М.* История русской литературы. — М., 1939. — С. 188, 189.

Ніколи й ні в чому Шевченко не вивищував свій народ над іншими, взагалі не шукав у ньому рис, які були б властиві тільки йому і більше нікому. Про нього мало було б сказати сучасним нашим поняттям: інтернаціоналіст. Він був просто Людиною, істинною Людиною в родовому значенні цього слова, — притому, що був сином свого часу і свого народу, поділяв їхні вади у дрібному, однак у великому йшов на сто літ попереду; про деякі речі міг висловитися так, як ми сьогодні не висловилися б, — але це тому, що був людиною правди і не пристосовувався до ідеальних уявлень, навіть власних. Не потребував ані тягтися до народу, ані нагинатися до нього, ані «діалектично» поєднувати одне з другим, як це доводилося робити багатьом і багатьом людям, чудовим, чесним, але поставленим долею на великій і часто непереходимій відстані від народу. Для нього народ не був теоретичною проблемою ані навіть пошукуваною точкою опертя. Він сам був народ, бо жив його життям і поняттями.

Якщо б узяти питання вужче — не в усій повноті людського самопочування й «народопочування», а в плані принципового розуміння, — Шевченко тут близький до Бєлінського, за всієї чуттєвої, а подекуди й світоглядної різниці цих двох могутніх людських натур (не міняє справи й те, що Бєлінський не сприйняв Шевченкових «Гайдамаків» і не поділяв Шевченкових уявлень про українську літературу, як і те, що він припустився недостойних висловлювань про кирило-мефодіївців та особисто Шевченка, які не робили йому честі).

Для Бєлінського неприйнятними були як «фантастическая народность», так і «фантастический космополитизм», для нього існували реальний народ і реальне людство. До народу він ставився без усякої екзальтації, вважаючи, що в ньому уживається «человеческое и прекрасное рядом с звериным и безобразным» (так само й М. Чернишевський говорив: «Мы видим в русском мужике не особенное существо... а видим в нем просто человека»), і справжній патріотизм бачив «не в пышных возгласах и общих местах», а в «болезненной враждебности к дурному, неизбежно бывающему во всякой земле»[1]. Однак поетична Шевченкова натура переживала народ багатше й цілісніше, в безлічі різноманітних виявів, тонів, переходів і водночас сукупно; на відміну від ідеолога Бєлінського, художник Шевченко виразив своє переживання народу не в наснажених інтелектуальних концепціях, а в живих картинах народного буття, народних вдач і доль, які в нього постають усією своєю натуральністю й достемен-

[1] *Белинский В. Г.* Собр. соч. — Т. 10. — С. 370; Т. 8. — С. 46.

ністю, усією суверенністю — не деформовані найменшими домішками теоретичної навмисності, настановленості на наперед узятий принцип (як, скажімо, у того ж Хомякова, що не лишив живому життю жодного права перед святою догмою).

Але, не бувши «невільником» народу в значенні мелодраматичного теоретичного принципу, тобто не потребуючи ідеалізації його, взагалі поза самозасліпленим і самовдоволеним народофільством перебуваючи, — Шевченко проте був «невільником» народу інакше: серцем, життям, долею, думою невсипущою і болем невтолимим.

Шевченко — творець в українській літературі, в духовному житті України того потужного і безпощадного духу національної «самокритики», збудник того «національного сорому» (вираз К. Маркса), що завжди є потребою і передумовою великого соціального й національного руху, будь-якого великого національного відродження і змагання, — і який відтоді в українській літературі звучав невсипуще і гостро, ставши одним із провідних її мотивів (згадаймо мотиви національної «ганьби» в Лесі Українки, «зради» в Ольги Кобилянської, згадаймо знамените Франкове: «...од сорому, який нащадків пізніх палитиме, заснути я не можу»).

Такі мотиви знайомі багатьом літературам світу, особливо ж літературам народів, які зазнавали національного гноблення, катастрофи чи занепаду і ставали до великої історичної справи національного відродження. Виразні аналогії знайдемо у творчості Беранже, Гюго; у Лессінга, Гайне, Зейме, інших німецьких поетів-демократів першої половини XIX ст.; у Герцена, Чернишевського, Салтикова-Щедріна, Курочкіна, а особливо — у поетів національно-визвольної боротьби: Міцкевича, Петефі, Хосе Марті... Можна послатися і на високу хвилю національної самокритики у французькій літературі кінця XIX ст. (зокрема в Ромена Роллана) під впливом поразки у франко-пруській війні 1870 року і спричиненої нею національної депресії (а наскільки тяжчою була історична катастрофа України!). У всіх цих письменників знайдемо немало дослівних майже перегуків з нашими Шевченком, Франком, Лесею Українкою. І це не випадково: співставні обставини дають співставні наслідки.

Але водночас Шевченко дуже специфічний у характері й майже недосяжний в енергії картання «власного» панства, псевдопатріотизму, рабства, лакейства, сервілізму, оспалості, лінивства, втрати традицій героїчної боротьби предків за волю. Перед Шевченком стояло питання не тільки про те, яким бути його народу, а й бути йому чи не бути взагалі. Тут у нього є моменти

глибокої внутрішньої спільності з великими поетами національних відроджень ряду інших народів Російської імперії.

Самоусвідомлення (зокрема розуміння своєї місії, свого обов'язку перед народом) у письменників пригноблених, особливо малих, націй де в чому істотно відрізнялося від самоусвідомлення письменника західноєвропейського або російського тієї доби. Так чи інакше, їхню думку, їхню совість мучила і проблематичність самого національного існування їхніх народів, загроза їхньому національному майбуттю й долі, ущемленість національної культури. Знаємо, як багато говорить цей «національний біль» у поезії Шевченка (а потім Франка й Лесі Українки). Але подібне знайдемо і в Х. Абовяна, М. Налбандяна, литовця Майроніса, осетина Коста Хетагурова, білорусів Ф. Богушевича, а потім М. Богдановича, Янки Купали, Якуба Коласа, вірменина О. Туманяна, грузинів А. Церетелі, Іллі Чавчавадзе, татарина Габдулли Тукая та багатьох інших. Цей національний біль надавав особливого характеру і мотивові національної самокритики, «національного сорому». Є широкі аналогії із своєрідністю звучання цього мотиву в творчості просвітителів інших народів Російської імперії: татарина Каюма Насирі, башкирів Акмулли, а пізніше Мажита Гафурі, казахів Абая Кунанбаєва, Ібрая Алтинсаріна, Чекана Валіханова, таджиків Ахмада Доніша, а пізніше Садріддіна Айні, туркмена Махтумкулі, каракалпака Бердаха, узбеків Мукімі, Завкі, Фурката, якута О. Кулаковського та ін. Схоже колоніальне становище породжувало і специфічнішу порівняно з західними поетами якість мотиву національної самокритики: більший трагізм, а водночас і пристрасніше шукання надії, звертання до історії, до народних традицій звитяги, апеляція до трудових «низів» як єдиної опори можливого національного розвитку (оскільки верхні шари суспільства, як правило, зраджували свій народ, відривалися від нього не лише в соціально-політичному, а й у мовно-культурному відношенні).

Втім, поняття «національний сором» зустрінемо і в представників «благополучних» народів, коли йдеться про громадянську пасивність, філістерство.

У березні 1843 р. К. Маркс пише А. Руге: «Я подорожую тепер по Голландії. Судячи з тутешніх і французьких газет, Німеччина глибоко загрузла в багні і з кожним днем загрузає все глибше. Повірте мені, що і той, кому зовсім невідоме почуття національної гордості, відчуває все ж національний сором — навіть у Голландії. Найнікчемніший голландець — все-таки громадянин

у порівнянні з найвидатнішим німцем»[1]. (Порівняймо з цим лист нашої Лесі Українки до свого брата Михайла під час першої поїздки за кордон, до Австрії: «...Якщо правда, що тут у сій стороні я почуваю себе якось вільніше, то знов же ніколи і ніде я не почувала так дотклиро, як тяжко носити кайдани, і як дуже ярмо намуляло мені шию... Мені не раз видається... що на руках і на шиї у мене видно червоні сліди, що понатирали кайдани та ярмо неволі, і мені сором за себе перед вільним народом».) І далі Маркс пише: «Це теж відкриття, хоч і негативне... Ви дивитесь на мене з усмішкою і питаєте: яка користь у цьому? З почуття сорому революції не роблять». (Знов-таки, згадаємо питання Лесі Українки: «...Як зробити Україну вже тепер політичною силою? Один "сором", очевидно, тут небагато поможе, бо українці його чують ще від часів Шевченка, а спасіння душі досі не запобігли».) На це питания Маркс відповідає так: «А я кажу: сором — це вже свого роду революція... Сором — це свого роду гнів, тільки обернений всередину. І коли б ціла нація справді зазнала почуття сорому, вона була б подібна до лева, який весь напружується, готуючись до стрибка»[2].

Саме такий національний сором, сором як революційну силу, породжувала поезія Шевченка своїм невситимим картанням національної нетривкості, поступливості, потульності, перекиньства і мовчазного рабства, так само як вона будила національну гордість славними історичними спогадами і одкровеннями любові, а ця гордість, щоразу наражаючись на смертельні образи принизливої дійсності, знову роз'ятрювала сором, так постійно живили одне друге, одне в друге переливалися і одне друге помножували — сором і гордість, любов і ненависть, віра і безнадія. Ця тяжка борня і болісне взаємозапліднення суперечних почуттів, ці живі згустки болю й муки — з мало знаною в світовій поезії силою виливалися в «Посланії» («І мертвим, і живим, і ненарожденним...»), «Чигирині», «Юродивому», «Осії главі XIV» та багатьох інших поезіях.

Поет наче свідомо роз'ятрював національний сором: ним, як і національною гордістю, національними спогадами, він мовби хотів переродити цілу націю, змінити її історичну долю. Як великий подвижник, він переймає на самого себе її гріхи і нечестя, кличе себе за них до одвіту, карається тим, чим не завинив, говорить «ми» там, де міг і повинен був би сказати «ви»! — і це в нього не риторична фігура, не художній прийом, а добровільне

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Вибрані листи. — К., 1954. — С. 11.
[2] Там само.

переймання на себе відповідальності за своїх співвітчизників, те «за всіх скажу, за всіх переболію», це мука за всіх і сором за всіх.

А ми дивились та мовчали
Та мовчки чухали чуби.
Німії, подлії раби,
Підніжки царськії, лакеї
Капрала п'яного!..

Або:

Та де ж нам тую матір взяти?
Ми серцем голі догола!
Раби з кокардою на лобі!
Лакеї в золотій оздобі...
Онуча, сміття з помела
Єго величества. Та й годі.

Зрозуміла річ, по-різному говорив Шевченко про рабів невільних, рабів по сліпоті, «рабов рабів» (його образ) — і про рабів самопосвятних, рабів щирих, рабів усердних і пильнуючих у своєму рабстві, рабів по привілейованому становищу, рабів по панству. Першим він то співчував, то докоряв, а на других накликав кару.

Але «мука» і «жаль», біль і сором — були таки за всіх, і Шевченко як великий поет не міг їх зректися. У великого поета не могло бути інакше.

З цього непомірного сорому і болю за всіх народжувалось і «огромне» (за словами Франка) слово за всіх. Воно було в ріст з тою історичною місією, яку Шевченко свідомо на нього поклав: викувати до «старого плуга» «новий леміш і чересло», «розпанахати погане, гниле серце, трудне» своєї нації — «вицідити сукровату» і налляти «живої козацької тії крові, чистої, святої!!!». Саме такий національно-рятівничий смисл мають нескінченні картання «невірних дітей» України, їх «криводушія і зради», що часто переростають у несамовиті прокляття цілої нації, «гріховної утроби» України. Так, так — цілої нації. Чи міг Шевченко бештати свою націю? Прочитаймо «Осії главу XIV», прочитаймо інші речі — і побачимо. У Шевченка було дві України: Україна як неперехідне начало і Україна як історичний момент. Україна-мати і Україна-заблуда. Україна непорочна і Україна «розтленная». Україна «лицарів» і Україна «рабів, підніжків». Цю другу, історично спотворену й історично минущу Україну йому доводилося картати і проклинати заради першої, України матірної, України історично неперехідної. Синів — заради матері.

Чи міг Шевченко картати, крім українського пана, ще й українського козака, чи міг уражати й клясти просто українця як репрезентанта нації? Прочитаймо містерію «Великий льох», де «перша душа» проклята за те, що, бувши людиною, перейшла з повними відрами (символ зичення добра) дорогу гетьманові, коли той «їхав в Переяслав», «друга душа» — за те, «що цареві московському // Коня напоїла», «третя душа» — за те, що посміхнулась цариці, не знаючи, «що тая цариця — // Лютий ворог України». Прочитаймо вірш «П. С.»:

...Люде, люде!
За шмат гнилої ковбаси
У вас хоч матір попроси,
То оддасте. Не жаль на його,
На п'яного Петра кривого.
А жаль великий на людей,
На тих юродивих дітей!

Прочитаймо його полум'яні сатири про «царів», цілий цикл високої ідейної напруги творів, головний мотив яких: люди самі своїм рабством «заслужили» собі «царів» і терплять їх через свою ницість:

О люди! люди небораки!
Нащо здалися вам царі?
Нащо здалися вам псарі?
Ви ж таки люди, не собаки!

Тут уже національна «самокритика» виростає в «критику» людства, а «національний сором» входить у «загальнолюдський сором», та це вже окрема тема.

Так, крім викриття панства і «перевертнів», «дядьків отечества чужого», в Шевченка не одне гнівне слово про всю націю, про її питомі національні вади і «комплекси», сформовані історією, обставинами історичного розвитку. І про саму цю історію. Нещадний критичний перегляд національної історії — один з головних мотивів Шевченкової поезії: «Подивіться лишень добре, // Прочитайте знову // Тую славу... // Все розберіть... та й спитайте // Тойді себе: що ми?.. // Чиї сини? яких батьків? // Ким? за що закуті?.. // То й побачите, що ось що // Ваші славні Брути: // Раби, подножки, грязь Москви, // Варшавське сміття...». Але водночас Шевченко підносив справді героїчні сторінки української історії і захищав їх від фальсифікації, претензій і зазіхань ворогів, особливо царизму, який споконвічне українське оголошував своїм: «Кажуть, бачиш, що все то те // Таки й було наше, // Що вони тілько наймали // Татарам на пашу — // Та полякам», який хотів переконати українську

суспільність, український народ, що його, царизму, прислужники — це герої, а справжні герої — мовляв, «зрадники» і «бандити»: «"Гайдамаки не воины, — // Розбойники, воры. // Пятно в нашей истории..." // Брешеш, людоморе! // За святую правду-волю // Розбойник не стане, // Не розкує закований // У ваші кайдани // Народ темний... // Не розіб'є живе серце // За свою країну. / /Ви — розбойники неситі...».

Подібних «слів» багато і в інших великих українських письменників, як багато їх і в літературах інших народів.

Що вищий національно-політичний ідеал поета й громадянина, що сильніша його потреба поривати свій народ до революції, — то більший сором пече його за подібні вади своєї нації, то нетерпиміше він їх побиває і радісніше впивається такими чеснотами народу і здобутками національної історії, які ці вади пересилюють чи повинні б пересилити; такими історичними прецедентами, які можна цим вадам протиставити (мова всюди йде, певна річ, не про якісь уроджені вади, властиві тій чи іншій нації за її природою — таких немає, — а про історично обумовлені й історично минущі вади). Тим-то в Шевченка однаково часто знайдемо слова як про рабський дух та історичну безплідність своєї нації («Уродила рута... рута... // Волі нашої отрута. // ...заснула Вкраїна, // Бур'яном укрилась, цвіллю зацвіла, // В калюжі, в болоті серце прогноїла // І в дупло холодне гадюк напустила...»), — так і слова про вільнолюбивий, лицарський, звитяжний дух народу та його велику місію в історії людства («...Розтрощить трон, порве порфиру, // Роздавить вашого кумира, // Людськії шашелі...»).

Тим-то любов до Вітчизни в Шевченка не сліпа й фанатично догідлива, а зряча і невблаганна; ця любов не заціловувала рани й виразки, а випалювала їх. Ця любов була вільна від часто властивого репрезентантам пригноблених, покривджених націй поганого тону прилипливості, запобігань, клянчення та специфічної занудливості бідного родича або невизнаного достойника. Ні, це була та любов, яка висталювала тон і почуття власної гідності. А що вищою і змістовнішою ставала ця гідність, то драматичніші переживання відкривала вона, бо всюди наражалася на образи й стрічала приниження; то гнівніше обурювалася вона проти своїх соплемінників, бо бачила їхню нечутливість до честі, їхню притерпілість до безчестя; то ненормальнішим і неймовірнішим, ганебно божевільним виявлявся узвичаєний «нормальний» порядок речей, бо здоровий глузд обивателя-раба Шевченко сприймав як найпідліше безглуздя, — і то го-

стріше пекла туга за «божевіллям» благородства, гідності й честі, «божевіллям» подвигу, ця вічно насущна туга («Юродивий»).

Тим-то Шевченко в історії свого народу знаходив і прославляв це святе «божевілля» подвигу і сам ним був. І сам втілював у собі невикоріниму творчу силу свого народу, одне вже існування якого всупереч усім пророцтвам і приписам та домогательству тих, хто мислив себе довіреними людьми «Історії», її «сексотами» чи судовими виконавцями,— одне вже його вперте існування і розростання було отим «божевіллям» історичного подвигу.

Тим-то, хоч якими тяжкими бували сумніви, а віра в Україну «возобновлялась», як «возобновлялась» у простому люді й сама не раз похована, покинута пансько-інтелігентським «цвітом нації» Україна:

...Наплювали
На тебе, чистую, кати;
Розтлили, кроткую! а ти...
Мов золото в тому горнилі,
В людській душі возобновилась.
В душі невольничій, малій,
В душі скорбящій і убогій.

Тим-то, за надзвичайної драматичної складності образу Вітчизни в Шевченка (може, ні в кого більше, крім хіба Петефі, цей образ не є таким згустком болю і скорботи, гордощів і гіркоти, радості й прикрості, любові, що вигромаджується в ненависть і прокляття, а з них знову і на них знову розбурюється в ще більшу нестяменну любов), образу Вітчизни, в якому протиборються такі полярні й тяжкі емоції та рефлекси,— цей образ за всього того є однозначним, святим і зобов'язуючим:

...Свою Україну любіть,
Любіть її... Во время люте,
В остатню тяжкую минуту
За неї господа моліть.

Про Шевченка не раз говорилося, що він один урятував цілу націю (багатьма підхоплені слова Остапа Вишні; говорив це і Максим Рильський, а потім Дмитро Павличко). Тут треба застерегти від надто буквального й прямолінійного розуміння цієї формули. Можна було б пригадати іронічні слова німецького письменника-демократа кінця XVIII ст. Йогана Готфріда Зейме: «Нація, врятувати яку може і повинна одна якась людина, заслуговує кари батогом». Ця саркастична думка, певно ж, справедлива: Зейме мав на увазі пасивність загалу, вичікування приходу благодійника-чудотворця. (До речі, аналогічним чином висловився і знаменитий француз Бенжамен Констан: «Країна, яку може

врятувати тільки котрийсь герой, не зможе довго існувати, навіть з допомогою цього героя; більше того, вона не заслуговує, щоб її рятували».) Але й щодо першої, то ми знаємо, про що йдеться, і не забуваємо, що Шевченка породив і висунув для справи свого визволення сам український народ; отже, ним він сам себе рятував, власними силами, а не чиєюсь милістю чи збігом історичних обставин. Звісно ж, на Україні й до Шевченка була жива політична думка, зберігалася й виборювалася історична традиція, жеврів, а часом і спалахував яскраво й грізно революційний, бунтарський дух у народові, відроджувалася нова національна література — все це й створило самого Шевченка; однак саме він сконденсував у собі ці розрізнені елементи історичного самоусвідомлення народу, вияви його живої душі, востократ помножив їхню потугу і прометеївським смолоскипом написав вогненні скрижалі своєму народові. Вели ж його не гординя й не месіанство, а справедливість і любов:

Я так її, я так люблю
Мою Україну убогу,
Що проклену святого бога,
За неї душу погублю!

Ось що тут найголовніше, ось у чому розгадка і болю, і любові, і богопрокляття: «мою Україну убогу». Убогу, а не найсвітлішу, найпотужнішу, найбогообранішу і найбогопокликанішу, як вітчизна у Хомякова. Шевченко хотів тільки справедливості. Хомяков — вищості у світі. Тут узагалі межа між любов'ю до народу і самовозвеличенням у народі, між патріотизмом і великодержавницькими або богоносними претензіями, для яких народ є лише знаряддям, а не метою.

Ця любов давала Шевченкові право не вірити панській любові до народу, давала снагу нещадно розвінчувати панську велеречивість. Один із найразючіших мотивів усієї Шевченкової поезії — постійне й невідступне викриття фальшу панського народолюбства, ліберальної фразеології великих і малих панів, не підкріпленої реальністю їхнього життя, їхньої класової практики, суперечної з нею:

...Ви любите на братові
Шкуру, а не душу!
Та й лупите по закону...

Дуже «неделікатні», дуже «грубі» слова говорив Шевченко прекраснодушним вітіям братолюбія... Та, мабуть, неспроста говорив. Мабуть, великого поширення набули спроби обдурити народ отією «любов'ю», спроби сховатися за нею від чесного соціаль-

ного розрахунку; видно, в міру назрівання і загострення кризи кріпосництва багато хто із «благородно мислячих» власників живих душ сподівався потопити в риториці питання про реальне визволення селян. І справді, навіть найзагальніший погляд на соціально-політичну боротьбу навколо кріпацтва та його скасування свідчить, наскільки прозірливо вбачав Шевченко велику небезпеку у крутійстві та словоблудії ліберального панства, в його політичних маневрах, спрямованих на те, щоб поєднати благородство поглядів з добрими прибутками від маєтків, а пізніше — «визволення» селян зі збереженням тих прибутків та своїх класових позицій і привілеїв...

Кріпаччина

У першій половині XIX ст. необхідність і неминучість скасування кріпацтва ставала дедалі очевиднішою. Але вся глибина суспільно-політичних суперечностей виявилась у підході до шляхів і форм розв'язання цієї проблеми. Реформа для селян чи реформа для поміщиків? — ось де проліг чіткий вододіл між табором селянської та революційної демократії, з одного боку, і табором урядовим та поміщицько-ліберальним — з іншого. Саме так, бо хоч усередині поміщицького табору, а також між урядом і лібералами існували розбіжності, які часом набирали й гостроти, вони, однак, стосувалися тактики і не змінювали суті справи: спільного бажання якомога надійніше забезпечити свої інтереси за рахунок селянських, а притому уникнути народного бунту, повстання.

Порівняння позицій Шевченка і Хомякова щодо кріпаччини допомагає відчути діапазон поглядів на це питання, побачити прірву між поміщицьким монархо-лібералізмом і селянським демократизмом.

Отож: Хомяков і кріпацтво. Тут окреслюється кілька аспектів питання: моральний, історично-правовий, економічно-практичний.

З морального погляду Хомяков не міг не засуджувати кріпацтво, бо воно ніяк не узгоджувалося з його високими етичними та релігійними поняттями і тією місією в світі, яку він покладав на Росію. Одначе конкретних висловлювань і думок на цю тему в нього небагато, переважно у листуванні. А в літературно-публіцистичних і поетичних творах їх буквально одиниці. Осуд кріпацтва та надія на його скасування найвиразніше відбилися в цих ось словах зі статті «О старом и новом» (1839): «...Мерзость рабства законного, тяжелая для нас во всех смыслах, вещественном и нравственном, должна вскоре искорениться общими

и прочными мерами...»[1]. Малася на увазі реформа, чутки про яку поширювалися в суспільстві і з туманною ідеєю якої Хомяков солідаризувався.

Моральне осудження «рабства» знайдемо в хомяковських «Записках о всеобщей истории», в контексті мови про підкорення одними народами інших. Причому розкладовий вплив його на підкорювачів ще більший, ніж на підкорених: «...господство еще худший наставник, чем рабство, и глубокий разврат победителей мстит за несчастье побежденных». Зрозуміло, що все це безпосередньо асоціювалося і з питанням про кріпацтво. Однак є тут і цікавий, дуже характерний поворот думки. Хомяков розрізняє рабство як елемент державної системи і рабство як панування однієї приватної людини над іншою. «В первом случае рабство и господство представляются каждому отдельному лицу как понятия отвлеченные, связанные с общим государственным устройством; во втором – они входят в самый быт людей, присутствуют при каждом шаге в развитии умственном и физическом, отравляют каждое чувство от младенчества до старости и не оставляют человеку ни одного убежища, где бы он мог сохранить святыню внутреннего чувства от оскверняющего прикосновения факта, противного человеческой природе».

Під цим кутом зору він порівнює становище російських селян-кріпаків та розкріпачених остзейських і доходить висновку про переваги перших: бо, мовляв, курляндський або ліфляндський вільний хлібороб ніколи не переступить станової межі, що відділяє його від барона, а от у Росії «дочь выслужившегося солдата вступает в семейство княжеское, и сын идет наравне с потомками Рюрика».

Одне слово, як і все інше, і рабство російське краще, ніж будь-яке. «А отчего? Оттого, что в России крепостное право есть не что иное, как грубая полицейская мера, выдуманная нуждою государственною, но не уничтожившая братства человеческого, а в германском поморье оно было коренным злом, связанным с завоеванием и насилием коренным. В России оно плод невежества, а там – преступления».

Навряд чи погодиться з таким облагородженим образом кріпацтва в Росії той, хто зважить на свідчення історичних документів, на свідчення російської літератури – від Радищева до Тургенєва й Салтикова-Щедріна... Так ідея російської винятковості й вищості вгамовувала навіть абстрактний антикріпосницький пафос Хомякова, спотворювала в його уявленні образ кріпосницької Росії...

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 366.

Взагалі ж звертає на себе увагу те, що Хомяков засуджує кріпацтво лише в найзагальнішій формі, з погляду морального та ще з погляду його економічної неефективності (для поміщика). Ніде й ніколи він не говорить про експлуатацію поміщиками селянства, про грабіжницький характер цих відносин, про соціальну нерівність і несправедливість, про бідність і страждання селянства. Навіть таких чи аналогічних понять у нього немає. Від конкретного аналізу й викриття кріпосницької дійсності він далекий. І в своїй громадянській ліриці він не відчував потреби звертатися до відповідних тем (вони «випадали» з його високомовного загального погляду на світ, з його православно-політичної риторики); досить послідовно обминав мотиви, без яких важко уявити російську літературу тієї доби; немає в нього такого характерного для російської літератури викриття зловживань поміщиків-самодурів; дарма шукати в його творах реальних картин чи оцінок становища закріпаченого селянства, російського народу, від імені якого він промовляв і навіть погрожував світові (це, звісно, не може бути докором йому як поетові зі своєю особливою системою понять, — але ж навіщо приписувати йому славу великого борця проти кріпацтва?). Одна з небагатьох очевидних у його поезії згадок про кріпацтво — і то дуже загальна, хоч і безпосередня, безперечне і гостре його засудження — у вірші «России» (1854 р.), що з'явився як реакція на поразку царизму у Кримській війні. Тут серед інших «грехов ужасных» Росії названо і гріх кріпацтва: «...и игом рабства клеймена...» (у вірші 1844 року «Не говорите: "То былое..."» в такому ж переліку «гріхів Росії» мимохідь згадано «плен народа», що теж можна зрозуміти як метафору кріпацтва). Порівняно різке формулювання вирвалося у автора не під враженням картин російської дійсності, яких він у своїй поезії (та й не тільки поезії) ніколи не малював, а під впливом потрясіння від зовнішньополітичної та воєнної поразки, яка багатьох, навіть вірнопідданих, змусила задуматися про подальшу долю країни і суспільства, про причини відсталості; однак звернімо увагу, що «иго рабства»* назване наче побіжно, нарівні з багатьма іншими

* Цікаво, що в листі до графині О. Д. Блудової — з приводу роману Г. Бічер-Стоу — Хомяков заперечує порівняння кріпацтва і рабства з морального погляду: «нравственная основа другая». — Див.: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 392—393. Взагалі ж у зв'язку з боротьбою проти рабства в Північній Америці та громадянською війною російська громадськість говорила про «білих рабів» у себе вдома. Порівняймо знамените Шевченкове, набагато раніше сказане: «Продаєм або у карти програєм // Людей... не негрів... а таких // Таки хрещених... но простих».

«грехами ужасными». Це не могло не послабити сили антикріпосницького мотиву, розчиняло його в загальникових і, по суті, політично аморфних інвективах. Втім, про цей вірш у нас мова буде далі.

Тим часом зауважимо, що моральний осуд кріпацтва (без будь-якої соціально-політичної конкретизації, без принципу скасування його і ставлення до повернення землі її законним власникам — селянам) сам собою ще не може бути підставою для точного судження про чиюсь позицію в цьому питанні. Адже в Росії 40—50-х років уже важко, майже неможливо знайти мислячу, інтелігентну людину, яка б наважилася схвалювати кріпацтво з морального погляду. Сам цар Микола I, як відомо, вважав кріпацтво злом. Він навіть створив — ще 1834 року — «Комитет из семи членов для рассмотрения постановлений о крепостном праве» (за його власними словами), потім такі «таємні» комітети створювано один за одним. Та й до Миколи I був указ Павла I (1797) про обмеження панщини трьома днями (якого, звісно, поміщики не виконували), указ Олександра I (1803) про вільних хліборобів (який давав право поміщикам відпускати селян на волю). Взагалі, каже Шелгунов, «верхнее течение, создавшее освобождение крестьян, было только руками великой идеи, явившейся много раньше и со времени Екатерины II переходившей по наследству от одного царствования к другому. И императора Николая не оставляла мысль о "преобразовании" крепостного права, но ему не пришлось довершить того, что в течение двадцати пяти лет он начинал каждый год»[1].

За цих умов, коли сам цар і його уряд розуміли необхідність знайти вихід із тупика кріпаччини, але шукали способу не дуже скривдити при цьому поміщиків, — за цих умов моральне осудження кріпацтва в загальній формі вже не було політичним злочином і не потребувало великого героїзму.

Отже, перейдемо до історично-правового аспекту цього питання у працях і листах Хомякова. Ми вже згадували біографічну легенду про те, що одного з предків Хомякова селяни самі «обрали» своїм паном, і про сентиментальну версію його «прав», яка з цією легендою пов'язана. Але в його творах знайдемо й інше пояснення поміщицьких прав та, по суті, історичне виправдання кріпацтва, принаймні в минулому Росії. Маємо на увазі його статтю «Царь Феодор Иоаннович», де читаємо таке: «В то время крестьяне были, по большей части, людьми вольными: они переходили от одного помещика к другому, приискивая себе

[1] *Шелгунов Н. В.* Сочинения. — 2 изд. — Т. 2. — С. 621.

привольного житья и легкой работы. По мере распространения России они переходили на пустопорожние новозавоеванные земли, строя новые поселки и деревни, не подведомственные никакой гражданской власти. Это неправильное кочеванье, уже само по себе вредное, как для государства, так и для подданных, было в то время еще вреднее, вследствие всеобщего расстройства, произведенного, без сомнения, упадком народной нравственности в царствование Ивана Васильевича Грозного.

Феодор Иоаннович запретил переход и кочеванье крестьян. Напрасно многие писатели позднейшего времени думали, что этот закон был издан единственно по желанию одного сословия мелкопоместных владельцев. Закон был очевидно необходим, и доказательством этой необходимости служит то, что он не был вполне отменен ни одним из позднейших государей, ни одной из партий, по очереди властвовавших в России во время междоусобиц» [1].

Погодьмося, що ні пафос, ні логіка цих міркувань не виказують ані великого засудження кріпацтва, ані великої поваги до народних засад життя, які нібито були дорогі Хомякову.

Центральним моментом у непростих юридичних зусиллях слов'янофільства навколо кріпосного права було висунення тези про однакову священність і однакову недоторканність як поміщицького права на володіння землею, так і права селянської общини на користування цією землею (тобто на працю на поміщицькій землі з відповідним урегулюванням розрахунків). Принцип цей сформулював Ю. Самарін у середині 40-х років, коли за дорученням уряду ревізував роботу місцевих адміністративних органів у Прибалтиці, вивчав сільськогосподарські відносини і склав знамениту «Записку» про заходи «по устройству лифляндских крестьян». Хомяков гаряче підтримав його: «Спасибо вам за то, что вы попали на ту юридическую форму, которая выражает этот смысл с наибольшей ясностью и отчетливостью, именно на существование у нас двух прав одинаково крепких и священных: права наследственного на собственность и такого же права наследственного на пользование» [2].

Слов'янофіли дуже гордилися своєю теорією «двох прав» і поклали її в основу всіх своїх виступів з цього питання. Серед запеклих кріпосників, які не хотіли знати нічого, крім свого «права», вона викликала обурення як мало не зрада станових інтересів. Але й від вираження справжніх інтересів селянства вона була

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1900. — Т. 3. — С. 61.
[2] Там само. — М., 1904. — Т. 8. — С. 262.

безмежно далекою. Слов'янофіли, розуміючи неминучість скасування кріпацтва і виступаючи за це, намагалися примирити непримиренне, та ще й так, щоб якомога менше при цьому втратити, а по можливості й дещо виграти.

Це бачимо з господарської практики самого Хомякова. Великий поміщик (або, як делікатніше висловлюється сучасний дослідник: «...рачительный хозяин, хороший организатор хозяйства»[1]), який енергійно вів господарство і зумів забезпечити великі прибутки зі своїх численних маєтків (так що з лишком надолужив катастрофічні втрати, яких завдали картярські програші батька), — він рано зрозумів економічну невигідність панщини і, подібно до пушкінського Онєгіна, прагнув перевести своїх селян на економічно ефективніший оброк, не забуваючи, звісно, надати цим зусиллям і відповідного морального забарвлення.

Як уже згадано, уряд Миколи I, відчуваючи кризу кріпосної системи і намагаючись бодай відстрочити її, протягом 40-х років уживав заходів для «поліпшення» кріпацтва. Серед них був указ 1842 року про «обязанных крестьян», закон 1844-го про дворових, створення в Південно-Західному краї губернських комітетів для введення «инвентарных правил» та ін. (Все те, що Бєлінський назвав «робкими и бесплодными полумерами в пользу белых рабов»[2].)

Хомяков гаряче підтримував ці заходи уряду й активно діяв у їхньому дусі. З приводу указу 1842 року він писав у статті «Сельские условия» (1842): «Высочайшее постановление, не изменяющее впрочем никаких прежних учреждений, — дополнило, пояснило их и облегчило их исполнение. Оно было приветствовано благодарностью и надеждами всех сельских хозяев, давно уже начинающих постигать свои истинные выгоды.

Мудрые постановления правительства не представляют в себе ничего принудительного. Они дозволяют сделку и требуют от нее только, чтобы она не была противозаконною, оставляя все прочее на опытность землевладельцев»[3].

У цій же статті досвідчений землевласник докладно розглядає всі можливі варіанти розрахунків між поміщиком і селянином, найбільше дбаючи про те, щоб убезпечити поміщиків від можливих втрат через «неисправность» окремих селян. Такий поміщицький збиток, вважає він, «должен быть также немедленно

[1] *Егоров Б. Ф.* Поэзия А. С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. — Л., 1969. — С. 51.

[2] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. — Т. 10. — С. 213.

[3] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 378.

взыскан с мира»[1], тобто з селянської общини. Це дуже цікавий і просто-таки зворушливий момент у слов'янофільській концепції общини. Як відомо, слов'янофіли були гарячими прихильниками общини та її збереження. Вважається, що це зумовлено своєрідною турботою про добробут селян та страхом перед «пролетарізацією». Але бачимо, що й тут не сама лише безкорисливість — не забували вони й про свої безпосередні хазяйські зручності. Община цікавить Хомякова і як самобутній колективний орган нагляду за справністю кожного окремого селянина та за неухильним виконанням ним своїх обов'язків перед поміщиком. Тобто, поміщикові вигідніше і легше мати справу не з кожним селянином зокрема, а з цілою общиною в особі її виборних представників, переклавши на неї саму увесь тягар конкретних «міжлюдських» стосунків, як і гарантування поміщицьких інтересів: «Обеспечение прав землевладельца должно находиться не в воле (! — *І. Дз.*) каждого поселянина, взятого порознь, но в обязанностях всей сельской общины и во взаимной ответственности всех ее членов. Взаимная ответственность соединяет в одно целое частные выгоды поселян и служит каждому ограждением против его собственной беспечности и пороков»[2]. Зауважимо: йдеться не про убезпечення селянина від поміщицької сваволі (про неї в Хомякова важко знайти якесь посутнє міркування), а, навпаки, про убезпечення поміщика від сваволі, «беспечности и пороков» селян!

Обговорюючи питання, пов'язані з чутками про реформу, Хомяков пропонував зменшити селянські наділи до двох десятин на душу. А в процесі переведення своїх селян на нові форми стосунків із поміщиком унерто — роками й десятиліттями! — торгувався не тільки за кожен сажень землі й кожен гріш, а й за всяку дрібничкову повинність, використовуючи всі можливості поміщика тиснути на селян. Щодо цього надзвичайно колоритний матеріал дає його листування — в ньому взагалі знайдемо цікаві штрихи до психології ліберала, який хоче поєднати високе моральне самоусвідомлення з прозаїчними класовими інтересами. Приміром, у листі до О. Попова 1848 року він пише: «В скором времени пошлю Вам (т. е. недели через четыре) ряду свою с крестьянами. Она почти совершена, но еще кое о чем торгуемся. По-моему, это величайший знак их добросовестности»[3].

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 387.
[2] Там само. — С. 386.
[3] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. — М., 1904. — Т. 3. — С. 168.

Обговорюючи один з епізодів «обробки» Хомяковим своїх селян, сучасна дослідниця пише: «В случае, о котором идет речь, Хомяков предложил крестьянам надел почти вдвое меньше среднего надела по губернии и сам не надеялся, что они подпишут договор на этих условиях. Однако пущенное в ход красноречие, которым он отличался, умение убеждать людей отточенными доводами, ссылки на "обычаи предков", на "единство крови и единство вероисповедания" сделали свое дело. К тому же в случае отказа крестьян подписать сделку за помещиком по-прежнему оставалось "право на произвол"»[1].

Сучасники, мабуть, знали про поміщицьку хватку Хомякова, бо пізніше в полемічному вірші, у відповідь на хомяковський «России», графиня Ростопчина з сарказмом напише, що «рука витий для крестьян его строга». Знайомі називали Хомякова, за скнарість, «папá Гранде», і він, знаючи це прозвисько, навіть трохи хизувався ним чи пробував обернути його на жарт. У листі до графині Блудової, повідомляючи про укладення договору з селянами Смоленської губернії, зізнавався: «Разумеется, papá Grande не забыл своих выгод, а за всем тем крестьяне двух других деревень просят той же сделки»[2]. Але Хомяков не поспішав, у кожному випадку він неквапливо зважував можливі наслідки під кутом зору своїх вигід: «Нынешний год я хочу еще одну деревню отпустить на отсыпь, если прежде отпущенные окажутся исправными»[3], — писав 1855 року О. Кошелєву.

Тверезий розрахунок поєднувався з сентиментальною розчуленістю, насамперед від усвідомлення власного благородства та вдячного ставлення народу. Наприклад, у листі до О. І. Попова Хомяков описує ритуал підписання одного з таких, не програшних для себе, договорів із селянами: «Обстановка была очень простая — голые стены просторной избы да образ в углу. Но серьезность или, лучше сказать, разумная торжественность, с которой крестьяне приступали к делу, искренность с их стороны и благодарность, с которой они встречали искренность во мне, оставили во мне глубокое впечатление»[4].

Цей мотив теж не випадковий. Хомяков постійно переконував поміщиків, що російський народ добрий і слухняний, налаштований доброзичливо і буде дуже влячний, коли йому підуть на якісь поступки. Та й поміщики ж люди непогані — просто треба їм, нарешті, порозумітись із селянами, не треба боятися одним

[1] *Дудзинская Е. А.* Славянофилы в общественной борьбе. — М., 1983. — С. 63.
[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 384.
[3] Там само. — С. 139.
[4] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 384.

одних, вбачати одним в одних ворогів. Уже напередодні реформи він пише Л. М. Муромцеву: «Стоит ли дворянство за рабство? Нисколько, или по крайней мере слабо; а просто оно растерялось, не знает, как за дело взяться. Нужно подумать, а то мы от всякой думы серьезной так отвыкли, что с первого приступа голова болит, и мы вымещаем свою досаду фрондерством. Народ очень хорош: никогда не был так послушен и тих, вовсе не от равнодушия, ибо он сильно заинтересован и беспрестанно об этом говорит, но по какому-то чувству, которое я не могу иначе определить, как словом — историческое чувство. Таков должен быть характер народов великих»[1].

Як бачимо, і Хомяков зробив свій внесок у версію про те, що народ сприйняв реформу з радістю і вдячністю,— версію, яка суперечила фактам народного розчарування, обурення і бунтів. (Хоч, звісно, були й ілюзії, живлені традиційною вірою в царя-батюшку.)

Про реальне, а не лише риторично-моралізаторське ставлення Хомякова до селянської проблеми можна було б говорити ще багато, але, здається, й так ясно, що подибувана й нині думка про те, начебто він був ледве чи не послідовним борцем проти кріпацтва, «деятельно боролся за освобождение крестьян от барщины, а потом и вообще от крепостной зависимости»[2],— потребує принаймні уточнення або й обмеження. Хомяков виступав проти кріпацтва лише постільки, поскільки воно вже не задовольняло інтересів певних груп ліберального поміщицтва, більше того: становило небезпеку для поміщицтва — загрожувало народним виступом; взагалі суперечило перспективам економічного і суспільного розвитку поміщицько-буржуазної монархії; Хомяков шукав іншого, надійнішого забезпечення інтересів свого класу. Такий класовий зміст його позиції (як і позиції багатьох інших прозірливих представників дворянства). А в її ідеологічному та моральному оформленні взяли участь і сталі слов'янофільські ціннісні уявлення та емоції, сентименти і високомовна, але не завжди підкріплена реальністю класової поведінки «красива» фразеологія.

Звідки ж ішло перебільшене уявлення про Хомякова як борця проти кріпацтва? Звісно, порівняно з тими, хто ладен був будь-якою ціною боронити своє «право» на людські душі, Хомяков — ворог кріпацтва. Мабуть, в очах принципових рабовласників він був прямо «червоним». Так само як за «червоних» уважали

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 464.
[2] *Егоров Б. Ф.* Поэзия А. С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. — С. 33.

царських сановників, «ліберальних бюрократів» М. О. Мілютіна та Я. О. Соловйова, провідних учасників підготовки «селянської реформи»[1]. Якщо порівняти їх із твердолобими кріпосниками, то вони — прямо революціонери! А коли нагадати про вимоги селянства, про його реальні класові інтереси?

Немає потреби доводити корінну протилежність цій ліберально-панській позиції — Шевченкової селянської, революційно-демократичної. Дуже вже вона очевидна, як очевидне й те, що Шевченкове саркастичне викриття облудності панського лібералізму об'єктивно небезвідносне і до діячів типу Хомякова (маємо на увазі облудність класову, в плані соціально-економічної та суспільно-політичної практики, а не щодо особистого морального обличчя).

Однак порівняння й зіставлення (і не лише з Хомяковим, а й з іншими діячами тієї доби, ідеологами, літераторами, поетами) потрібні для іншого: для того, щоб ми могли краще зрозуміти й оцінити глибину і послідовність Шевченкової думки і позиції, велику міру відповідності корінним народним інтересам, щоб краще зрозуміти і оцінити, який великий, неперевершений внесок зробив Шевченко у соціально-політичне і морально-гуманістичне викриття кріпацтва в масштабах усієї російської суспільності, в масштабах усієї російської суспільно-політичної думки.

Кріпосництво, панщина — одна з головних тем Шевченкової поезії, Шевченкового викриття ворогів народних. Бо закріпачення, як і пов'язане з ним національне поневолення, — найбільше лихе його народу. В 40-ві й 50-ті роки в усій Росії не було другого поета, який так безкомпромісно, послідовно й сміливо таврував би кріпацтво і кріпосників, показував увесь жах панських знущань над селянством, усю нелюдськість системи власності на людей. Навіть Некрасов, заслуги якого тут теж величезні, не може з ним зрівнятися. Один із перших російських дослідників творчості українського поета свого часу писав: «Сравнивая неустанные обличения крепостного права, какие принадлежат украинскому поэту, с тем, что за те же годы (1845—1855) произвел Некрасов, известный историк крестьянского вопроса В. И. Семевский говорит, что Шевченку надо отдать преимущество "и по количеству, и по качеству произведений, затрагивающих крестьянский вопрос"»[2].

[1] Див.: *Колмаков Н.* Крестьянское дело в 1857—1860 гг. // Русская Старина. — 1885. — Кн. 9. — С. 469.

[2] *Кранихфельд Вл.* Т. Г. Шевченко — певец Украины. — С. 84.

З усієї панської породи найогиднішим Шевченкові був той тип пана, що «вольнодумствує в шинку» із мужиками. Не тому, звісно, що вольнодумствує, і не тому, що в шинку, і не тому, що з мужиками. А тому, що розуміє по-одному, а чинить по-іншому. Тому, що мало йому дерти шкуру з «братів незрячих, гречкосіїв», а треба ще й при цьому одурити їх своїм братолюбієм.

У своєму викритті фальшивого панського лібералізму Шевченко не був самотній. Багато в чому аналогічні мотиви розвиває російська революційно-демократична публіцистика, а почасти й поезія різночинців (і не тільки їх, а й Некрасова, скажімо). 1847 року в «Литературной газете» М. Л. Михайлов друкує сатиричного вірша «Помещик», в якому, попри цензурні спотворення, вбивчо змальовує колишнього ліберала, що за кордоном «Палаты, Жорж Занда, Гизо посещал», а вдома пописував вірші («Я в них и свободу и истину пел. Но многих представить в ценсуру не смел») і навіть «начал трактат... О том, как нам дорого вчуже родное», а потім «поехал в деревню поправить делишки» і, звісна річ, благополучно розпрощався зі своїм лібералізмом («мерзавцы!.. Ужо я вам спину вспорю»). Мабуть, не випадковою була тут згадка про друга-слов'янофіла, який у листах виманював його на ширшу стезю: «Тащить меня вздумал опять за границу». Але герой вірша мало того, що втратив таке бажання, а й вважає, що знайшов кращий спосіб причаститися до благодаті народності:

Но я отвечал ему: «Милый мой друг!
В себе воскресил я народный наш дух!»
Эй, Ванька! Скорее собак собирай!
Эй, Сенька! Живее мне лошадь седлай!
«...С житьем не расстануся патриархальным,
Дышу теперь духом я национальным!..
Ко мне, братец, лучше сюда приезжай:
Народность в деревне моей изучай!»
Что ж, Ванька-каналья! Чего же ты ждешь?
Да скоро ль ты, Сенька, Гнедка приведешь?

Тут поміщик-«патріот» і його «приятель славянофил» трохи ідеологічно віддистанційовані, але водночас чуємо й авторову іронію щодо характерних гасел слов'янофільства. (До слова, цензура вилучила низку саркастичних визначень, що стосувалися слов'янофільського розуміння народності — наприклад, замість «В себе воскресил я народный наш дух!» друкувалося: «В себе вокресил я разумный свой дух» і т. д.)

Шевченкова гірка, солона зневага до панського лібералізму живилася, мабуть, як органічною відразою до двоєдушія, так і розумінням небезпеки обману, приспання («присплять, лукаві...»). Тому у відповідних Шевченкових філіппіках — не лише гнів на двоєдушність «ліберального» панства, а й біль за людську покірливість, за змирення з рабством.

Сам же Шевченко, на початку 40-х років переживши короткий період надії на те, що гарячим словом правди пощастить переконати «земляків» певного роду «обняти найменшого брата» (до речі, заклик не випадковий, досить характерний для тієї доби і, можливо, навіяний ідеями і фразеологією слов'янофільства — принаймні, у Хомякова зустрічається майже аналогічне, але, знов-таки, у плані національно-релігійному, а не соціальному), — переживши ці короткочасні ілюзії, Шевченко більше ніколи не повертався до них, не вірив у примирення панів і селян, взаємну згоду між ними, твердо виходив з того, що щасливе життя селянства можливе було б лише тоді,

...якби не зосталось
Сліду панського в Украйні.

Найбільше, до чого доходив Хомяков, — це ідея викупу. О. І. Кошелєв, згадуючи про дискусії 30—40-х років у питанні про можливу реформу, пише: «Насчет способов и времени совершения этой реформы были между нами разногласия: Киреевские, как Иван, так и Петр, опасались радикальных и спешных по сему предмету мер; а Хомяков и я, мы крепко отстаивали полное освобождение крестьян посредством одновременного выкупа по всей России»[1].

Що ж, для поміщика це було немало. А для селянина?

У романі нашого земляка Г. П. Данилевського «Воля» (1863) каторжанин дід Зінець, розповідаючи про свій конфлікт із поміщицькою владою, пояснює молодому селянинові Іллі: «...Не верил я тогда этой воле, не верю и сейчас. На моем веку это уже в пятый раз суетятся. Вот-вот скажут волю, ждешь, кинешься спрашивать: одни выдумки. Воля та, когда сам ее взял. А так ее не дадут... Знай это...

— Как не дадут, когда дали?

Зинец горько покачал головой...

— Ну, так не верь... Может, дали и золотую, да паны с попами спрятали, а теперь нам дают подложную...

[1] Русский Архив. — 1879. — Кн. 3. — С. 266, 267.

– Так, так, – шептал Илья. – Господи, а если и взаправду эта воля, что теперь народ радует, не настоящая, если нам земли даром не дадут... Что тогда делать, дедушка? Что?

Дед опять покрутил головой.

– Что делать? Тогда, сынку, одно: либо покорись и нищим заживи дома... либо нож в руки да ведра два доброго кипятка из котла... жги, Илюша, и бей их. Не найти нам спасения нигде...»[1].

Не будемо оцінювати тут оті традиційні форми селянського протесту ні з погляду їхньої соціально-політичної ефективності, ні з погляду «цивілізованості». Йдеться про інше: про об'єктивну зумовленість цього протесту. І про те, що селянська думка самостійно дійшла того ж висновку, що і передова соціально-політична теорія: свободу не дарують, свободу треба взяти, вибороти. На цьому стояла революційна демократія Росії. Згадуваний уже М. Михайлов, після опублікування маніфесту про «визволення селян», за свідченням П. Боборикіна, «прямо называл все это ловушкой и не предвидел для крестьян ничего, кроме новой формы закрепощения»[2]. Тоді ж він написав позацензурного вірша (опублікований 1934 р.), який прямо перегукується з Шевченковим «Я не нездужаю, нівроку»:

О сердце скорбное народа!
Среди твоих кромешных мук
Не жди, чтоб счастье и свобода
К тебе сошли из царских рук.
Не царь ли век в твоей отчизне
Губил повсюду жизнь сплеча?
Иль ты забыл, что дара жизни
Не ждут от палача?
Не верь коварным обещаньям!
Дар царский – подкуп и обман.
Он, равный нищенским даяньям,
Их не введет в изъян.
Оставь напрасные надежды,
Само себе защитой будь!
На их привет закрой ты вежды,
Их злодеяний не забудь!
Ты сильно! Дремлющие силы
В глуби болящей воскреси!
Тысячелетние могилы
О гнете вековом спроси!
И все, что прожито страданий,
Что в настоящем горя есть,
Весь трепет будущих желаний
Соедини в святую месть.

[1] *Данилевский Г. П.* Беглые в Новороссии. Воля. – М., 1956. – С. 435, 436.
[2] *Боборыкин П. Д.* За полвека. – М.; Л., 1929. – С. 173.

О, помни! Чистый дар свободы
Назначен смелым лишь сердцам.
Ее *берут* себе народы (курсив наш. – *І. Дз.*);
И царь не даст ее рабам.
О, помни! не без злого боя
Твердыню зла шатнет твой клик.
Восстань из рабства векового,
Восстань свободен и велик!

Шевченко кілька днів не дожив до опублікування маніфесту про визволення селян. Але, звісно, чув про нього, ждав його. Мабуть, він би і порадував його: все-таки воля, – і засмутив: не та воля! Втім, не гадатимемо. Знаємо тільки, що він ще раніше прозірливо висловив те, до чого прийшли зрештою всі передові уми:

...Добра не жди,
Не жди сподіваної волі –
Вона заснула: цар Микола
Її приспав. А щоб збудить
Хиренну волю, треба миром,
Громадою обух сталить;
Та добре вигострить сокиру –
Та й заходиться вже будить.
А то проспить собі небога
До суду божого страшного!
А панство буде колихать,
Храми, палати муровать.
Любить царя свого п'яного,
Та візантійство прославлять,
Та й більше, бачиться, нічого.

Царі, монархія, монархізм

Протягом XIX ст. ніде так наполегливо і багатоманітно не розвиваються ідеї самодержавства, як у Росії, і внесок слов'янофілів тут дуже значний. Певна річ, ішлося не про суто теоретичний інтерес, а про політично-практичний і становий, про майбутній суспільно-політичний устрій та соціально-економічний розвиток Росії, про долю дворянства, представники якого найбільше й обговорювали це питання, пов'язуючи його з історичною долею народу в бажаному для себе сенсі.

Помилково думати, що питання про монархію в середині XIX ст. залишалося актуальним лише для Росії, а в Західній Європі вже було політичним анахронізмом. Боротьба між монархізмом і республіканізмом точилася майже по всій Європі, хоч ті монархії, які ще існували в Європі, звісно, небагато спільного мали у

своїх структурних та ідеологічних формах із самодержавством російського зразка. (Порівняння спектра монархічних і республіканських ідей у Західній Європі й Росії в XIX ст. могло б бути дуже цікавим.) А проте історично ідея і практика російського самодержавства багато в чому пройшли той самий шлях, що й (раніше) ідея та практика абсолютної монархії в Європі. На це варто звернути увагу. Тоді, може, виявиться, що за всієї самобутності слов'янофільської теорії самодержавства в ній було чимало «західного», як і в самому інституті самодержавства взагалі, тільки історично запізнілого.

Генетично ідея абсолютизму вийшла з відродженої римської державної ідеї, з римського правового девізу: «воління государя». З нею пов'язана формула Священної Римської імперії XII–XIII ст.: «римський імператор германської нації»,– але вона відбивала швидше обсяг претензій, ніж реальної влади. Реальністю абсолютна монархія вперше стала в італійському принципаті – в італійських князівствах XIV–XV ст. Влада князя ґрунтувалася не на феодальному землеволодінні, а на «волі народу» або узурпації, була єдиною, верховною і необмеженою. Це вже був прообраз абсолютних монархій XVI–XVIII ст., класичними зразками яких вважаються держави Карла V, Філіппа II, Людовіка XIV.

Російське самодержавство мало як спільне з західно-європейськими абсолютними монархіями – у соціально-економічних підставах, структурі влади, ідеологічному обґрунтуванні,– так і відмінне. Об'єктивні процеси розкладу феодальних відносин, подолання феодальної роздрібненості, національного об'єднання, розвитку внутрішнього ринку, централізації, бюрократизації держави були спільними і для Західної Європи, і для Росії, хоч і відбувалися в різних формах та неоднаковому історичному «темпі». Однак Росія не знала того бурхливого розвитку міст, що Європа, і відповідно – зростання сили буржуазії та банкірів: у цьому вона «запізнилася» на півтора-два століття порівняно з Францією, а порівняно з Італією – ще більше. («Что такое города русские? Колонии правительства; а первые города – Киев, Новгород, Смоленск – торговые селища. Следственно, наши города с самого начала не имеют никакого сходства с европейскими»[1].) В Росії не було найманої армії як однієї з опор монарха, що зменшувала його залежність від дворянства. А головне – в Росії селянство залишалося закріпаченим. Якщо в

[1] *Погодин М. П.* Внутренние известия // Москвитянин. – 1841. – Ч. V. – № 9. – С. 287.

Західній Європі утвердження абсолютизму було «провісником» кризи феодалізму і капіталістичного розвитку, то в Росії на першому етапі воно знаменувало зміцнення й поглиблення феодальної залежності селянства та феодальної системи, кризові ж явища вийшли на поверхню лише в кінці XVIII ст.; взагалі самодержавство більшою мірою, ніж західноєвропейський абсолютизм, ідентифікувало себе з феодалізмом, з його історичною долею.

Великою мірою звідси (хоч також і з особливостей національно-історичного та релігійного порядку) випливають і «нюанси» ідеологічного обґрунтування самодержавства. Догма божественного походження царської влади і культ царської особи в «новочасному» вигляді остаточно були стверджені ще Людовіком XIV (Людовік XIV: «Той, хто дав королів людям, хотів, щоб їх ушановували, як його намісників, собі одному залишаючи право судити про їхню поведінку»; єпископ Боссюе, один з ідеологів французького абсолютизму і галліканства: «Бог поставив королів як своїх міністрів і царює за їх допомогою над народами. ...Государ є особа суспільна, вся держава міститься в ньому; в його волі полягає воля всього народу...»), та й взагалі становлять, сказати б, загальноісторичний, загальнолюдський «набуток», і тут російське самодержавство мало що додало свого, хіба в самих ритуалах. Так само не новиною був і принцип «захисту віри» як основи внутрішньої та особливо зовнішньої політики монарха: його висунув ще Карл V, зробивши підставою своїх претензій на світове панування, а Філіпп II посилив віросповідний характер абсолютизму, довівши до краю його фанатичний характер, місіонерство і антипротестантську спрямованість; відтоді Габсбурги незмінно вважали себе носіями католицької ідеї. Багато в чому аналогічним чином російське самодержавство розглядало себе як щит і меч православ'я; принцип «захисту віри» і для нього був головним ідеологічним та політичним аргументом у зовнішньополітичній експансії та в поводженні з «нехристями» всередині країни. Але надзвичайно строкатий релігійний і племінний склад населення імперії змушував самодержавство до певної обережності й гнучкості, різноманітності засобів утвердження православ'я, і якщо серед «ідолопоклонників» Сибіру його насаджувано з найбрутальнішим примусом, то з мусульманами доводилося рахуватися, як і порівняно обережніше поводитися з католиками і протестантами «західних губерній» та Прибалтійського краю. У зовнішній політиці принцип «захисту віри» поєднувався з місією «визволення слов'ян», «повернення» проток, Константинополя й свя-

тої Софії та з ідеєю православної Москви як «Третього Риму». Однак практичне його здійснення обмежувалося європейськими реальностями; тому царизм не міг пристати на багато які безвідповідальні експансіоністські «поради» слов'янофілів, і в цьому також одне з пояснень прохолодних стосунків між ними та урядом.

Взагалі російське самодержавство XVIII–XIX ст. з певних поглядів можна вважати більш «зрілою» і «досконалою» формою абсолютизму, ніж західноєвропейські монархії XVI–XVIII ст., коли він переживав там свій розквіт. Якщо для західноєвропейських монархів найважливішим було самоототожнення з державою (Людовік XIV: «Держава – це я», і Макіавеллі ототожнював державу з особою государя), то для російських – дедалі більшого значення набирає інше самоототожнення: з народом (хоч, звісно, принцип абсолютної влади монарха ніяк при цьому не страждав – вичерпно і дохідливо виклав його Петро I в указі князеві Б. І. Куракіну: «В нашем государстве... во всем... власть и воля в одном нас, яко суверенного государя, состоит»[1]). Певна річ, і в Європі королі виступали в ролі оборонців народу та дбайливців за нього. «Добрий» Генріх IV, як відомо, висловлював побажання, щоб «у кожного селянина по неділях була курка в супі». Та наскільки далі пішла Катерина II, втерши носа французьким просвітителям сміливою заявою про те, що російський селянин уже не задовольняється щоденною куркою, а перейшов на індичку! Той же Генріх IV, довідавшись, що його солдати грабують селян, звелів припинити сваволю, додавши: «Хто кривдить мій народ, той кривдить мене». Але тут діяв корисливий інтерес державця: «Якщо розорять мій народ, хто мене годуватиме? хто справлятиме державні повинності? хто сплачуватиме ваші жалування й пенсії? Боже схорони!» Російські ж царі наголошували інше: що вони Богом поставлені безкорисливо дбати про «благоденствие» свого народу, і не може бути в них інших клопотів, іншого «бремени». Розвивалися ідеї ідентичності інтересів народу і царя, сказати б, об'єктивної зумовленості царевого народолюбства: «Истинная польза неограниченного монарха согласуется вообще всегда с пользою народа его. Число, богатство, порядок, безопасность оного суть вернейшие и единственные опоры его величия; и если б он и никаких добродетелей не имел, то благоразумие заменило бы оные и предписывало бы ему те же самые правила поступков его»[2]. Саме в

[1] Архив князя Ф. А. Куракина. – СПб., 1892. – Кн. III. – С. 46.
[2] Жизнь Павла Первого, императора и самодержца всероссийского. Писанная на немецком языке российской службы офицером / Пер. В. Кряжев. – М., 1805. – С. 33.

Росії найбільше розвивалися теорії про те, що цар уособлює народ, а самодержавство — ідеальна форма народовоління (аналогічні ідеї Боссюе в Європі давно вже стали анахронізмом). І це не випадково. Річ, мені здається, в таких двох обставинах.

По-перше, факт закріпаченості селянства, яке складало майже весь народ, змушував царя бути свого роду посередником між селянством і дворянством, інколи обмежуючи останнє в його зловживаннях, хоч загалом і відбиваючи його станову волю. З іншого ж боку, селянин, бувши під безпосередньою владою поміщика, а не царя, міг мати ілюзії щодо царя як особи незацікавленої і справедливої; в будь-якому разі, тільки на нього йому залишалося покладати надії. І об'єктивно на верховну владу лягав обов'язок певного збалансування класових та станових інтересів для «добра держави». Все це разом узяте й діставало вираження в ідеологічному обґрунтуванні самодержавства як вищого представництва народної волі (скоординованої з Божою волею: цар — по суті, посередник між своїм народом і Богом).

По-друге, в кінці XVIII та в XIX ст. історія, сказати б, кидає виклик монархізмові взагалі й російському самодержавству як його найбільшій твердині, головному оплотові. Той виклик — революційні рухи в Європі, потік республіканських і соціалістичних ідей з Європи, визвольна антикріпосницька й революційно-демократична думка та всіляка «крамола» й відповідні рухи в самій Росії. Самодержавство мусило відповідати на цей виклик не лише в своїй практичній політиці, а й у ідеології. І воно відповідало. Із зрозумілих причин ідеологічний контрнаступ вівся за двома головними напрямами: доводилося, що на Заході народ став жертвою плутократії і політичних партій, а в Росії він перебуває під опікою царя і завдяки цьому благоденствує; у зв'язку з цим стверджувалося, що тільки самодержавство, забезпечуючи життєві інтереси народу, тим самим забезпечує і громадянський статус особистості, її істинну, внутрішню свободу на відміну від західної — фальшивої, формальної, зовнішньої. Порівняно з офіційними ідеологами самодержавства та його вченими апологетами слов'янофіли не обмежувалися ідеалізацією наявної моделі, а пропонували свою власну, немовби непомітно підмінюючи одну другою чи то сподіваючись привабити отією власною самого царя. Йшлося про те, що Росія не потребує парламентарних форм, оскільки цар безпосередньо відчуває і виражає дух, совість і волю народу, яку всяке проміжне представництво лише спотворює (формула, спільна для всіх монархістів); але цар зате чує голос народу через суспільну дум-

ку, носіями якої слов'янофіли хотіли б бачити себе; такого роду «соборний демократизм» і був специфічним у слов'янофільській моделі самодержавства, являючи собою претензію на певне завуальоване обмеження і скеровування абсолютної влади царя. Певно, ці претензії повчати й «підказувати», хоч і перекривалися крайніми виявами вірнопідданства, все ж не могли не дратувати і Миколу I, і Олександра II. Хоча, зрештою, і офіційна та офіціозна монархічна думка шукала способів зробити ідею самодержавства привабливішою для громадян середини XIX ст., сучасників революцій у Європі та «крамол» у самій Росії.

Поряд із компрометацією «анархії» та «сваволі» не припинялися зусилля облагородити природу і структуру самодержавної влади з урахуванням нових суспільних настроїв. Царя вимальовують тепер не лише як богопосланого самодержця, не лише як батька свого народу, а й як ледве чи не слугу народу, як першого — ретельністю й чесністю — чиновника держави, її святого трудівника. Цей погляд блискуче розвинув М. П. Погодін у записці «Царское время», призначеній для новокоронованого царя Олександра II. «...Русский Царь, — писав Погодін, — делается первым тружеником своего Царства, несчастнее последнего батрака. ...Пред его глазами мелькают беспрестанно длинные списки текущих обязанностей, и встают грозным привидением высокие груды бесконечных дел, под которыми он должен проводить свои черты, груды, кои завтра сменяются новыми, и так далее, без конца...»[1]. Тут можна згадати принцип «освіченого абсолютизму», який прусський король Фрідріх II сформулював так: «Государ є першим слугою держави» (порівняймо з формулами французького абсолютизму XVII—XVIII ст. — «прогрес» очевидний!). Однак Погодін не обмежується панегіриком безмежній працьовитості царя (власне, мова конкретно про Миколу I, який, мовляв, і погубив себе «неограниченным своим усердием ко благу Отечества»), але, під виглядом співчуття його перевантаженості («Время царское дороже всего на свете. Оно должно быть сберегаемо и соблюдаемо до последней минуты, для решения важнейших вопросов государственных, для размышления о существенных предметах управления»), говорить і про необхідність ефективнішої організації центральної влади. Дві його головні поради: «разобрать и определить, какие дела должны быть представляемы на высочайшее воззрение и какие, без малейшего нарушения самодержавной власти, могут быть

[1] *Погодин М. П.* Историко-политические письма и записки. — М., 1874. — С. 312.

решаемы разными отдельными высшими ведомствами»; «определить, в какой степени может быть допущена гласность, в видах предохранения правительственных и прочих решений от произвольности и учреждения над ними новой необходимой инстанции — бдительного общего мнения, без которого само правительство остается часто во тьме»[1].

Не доводиться вбачати тут таємної думки про якесь обмеження самодержавства. Йдеться про те, що навіть найсамовідданіші «охранители» змушені були думати про ефективність і престиж монархічної влади, про її пристосування до нових історичних умов та настроїв суспільності (на користь «гласності», наприклад).

Російське самодержавство поєднало в собі три елементи: загальноєвропейську ідею абсолютної монархії (не без урахування її еволюції в бік «освіченого абсолютизму»); форми східного, азіатського деспотизму; особливості, зумовлені історією, соціально-економічною структурою, національним характером російського народу та багатонаціональним складом Росії. Тимто великою натяжкою слов'янофілів було виводити самодержавство з органіки саме російського життя і вважати його єдино можливою формою влади для Росії; але ще більшою натяжкою було розглядати самодержавство як універсальний порятунок для всіх, що його несе світові російський народ. Власне, обидві ці догми виключали одна одну, не кажучи вже про сміховинність останньої, хоч її ще всерйоз проповідували монархісти-націоналісти і в кінці XIX ст.

А протягом першої половини століття вона була складовою частиною всіх монархічних концепцій, тож слов'янофіли далеко не були її монопольними продуцентами. Що ж до твердження про органічно-народний характер монархічної влади в Росії, то воно стало офіціозним загальником, покликаним стверджувати вищість російського суспільного ладу над усіма іншими, самодержавства — над республіканізмом: «Здесь монарх есть отец, а подданные его дети, здесь власть не есть иго, но покровительство, подпора и наставление, здесь все составляют одну душу, одно целое, ничем не разделимое: здесь видится в полной мере благополучие каждого гражданина в особенности и вообще истинное благоденствие... Здесь едино стадо и един пастырь!»[2].

Пізніше багато роздумував про це — в «ліберальному» дусі — той, хто з усіх російських поетів був найбільше втаємничений у ме-

[1] *Погодин М. П.* Историко-политические письма и записки. — С. 313.
[2] Украинский вестник. — 1816. — Ч. IV. — Ноябрь. — С. 159.

ханізм верховної влади і навіть, можна сказати, ніс відповідальність за її особистісну «якість» — вихователь спадкоємця престолу Олександра Миколайовича В. О. Жуковський: «Самодержавие есть высшая и самая простая форма верховной власти, если оно соответствует смыслу своего имени. ... Любовь к самодержавию и чувство спасительности самодержавия вкоренились в русский народ. ...Один только русский народ понимает самодержавие! И если русский самодержец понимает его в смысле своего народа — то оно будет на все времена палладиумом бытия России. Это религия наследственная от прадедов, в течение веков прешедшая времена бед и славы, в них созревшая и возмужавшая. Иностранцы, судящие это народное чувство русского народа по своему собственному, им свойственному, по тому самому не могут его постигнуть; и даже нельзя его им сделать понятным, хотя бы и призвать в свидетельство историю. Русский Царь, понимая это чувство во всей его обширности, не будет гордиться, а преисполнится смирения перед недоступным величием того идеала, который века и судьба земли русской вложили в сердце русского народа»[1].

Своєрідним акордом у цю улюблену мелодію вплітаються твердження, буцімто «Россия... вступила ныне в новый период бытия своего, в период развития внутреннего, твердой закономерности спокойного приобретения всех истинных сокровищ гражданской жизни»[2]. Цей оптимістично-ліберальний акорд не випадковий: монархісти хотіли переконати і себе, і російське суспільство, і Європу в тому, що самодержавство не тільки не суперечить цивілізації, прогресу, а найбільше їх забезпечує.

Важливим складником монархічних концепцій було заперечення ідеї свободи в її загальнолюдському розумінні та протиставлення їй ідеї якоїсь нібито суто «російської» свободи: «істинної» — на відміну від «фальшивої» західноєвропейської, взагалі республіканської. Порівняння громадянського статусу європейця і росіянина не залишало офіційній контрпропаганді шансів, крім одного: оголосити, що та свобода, яка вимагає громадянських прав, — фальш, а істинна свобода — та, що полягає у безправ'ї; отже, російський обиватель — найвільніша у світі людина і має за це день і ніч дякувати цареві. Так і робилося.

Догмат незмірної переваги істинної російської свободи над фальшивою європейською (пізніший варіант: монархічної над республіканською) і мав немалу владу над умами, і, часом, був

[1] *Жуковский В. А.* Полн. собр. соч.: В 12 т. — СПб., 1902. — Т. 11. — С. 35, 36.
[2] Там само. — Т. 12. — С. 43.

нездоланний з огляду на цензуру. Принаймні, відповідні міркування можна знайти не тільки у реакціонерів. Неприйняття буржуазності і в декого з просвітителів та вільнодумців викликало прагнення знайти альтернативу в традиціях російського суспільного побуту. Кілька століть кріпацтва з його тяжкими наслідками у сфері громадянськості й моралі мимоволі виводилися за межі цих традицій і цього побуту. Навіть такий проникливий критик його, як Д. І. Фонвізін, побувавши у Франції і винісши гнітючі враження від суперечностей передреволюційної дійсності, схильний був у своїх ностальгічних почуттях до батьківщини наче й забути про кріпосне право: «Рассматривая состояние французской нации, научился я различать вольность по праву от действительной вольности. Наш народ не имеет первой, но последнею во многом наслаждается. Напротив того, французы, имея право вольности, живут в сущем рабстве»[1].

А ось інший варіант тієї самої ідеї. Денис Давидов, герой війни 1812 року, в молодості свободолюбець-фрондер, а в кінці життя – реакціонер і квасний патріот, ще в часи своєї опозиційності писав одначе (в листі до П. А. В'яземського від 2 червня 1818 року): «Народ конституционный есть человек отставной в шлафроке, на огороде, за жирным обедом, на мягкой постели, в спорах бостона. Народ под деспотизмом – воин в латах и с обнаженным мечом, живущий за счет того, кто приготовил и огород, и обед, и постель; он войдет в горницу бостонистов, задует свечи и заберет в карман спорные деньги. Это жребий России, сего огромного и неустрашимого бойца, который в шлафроке и завреться, и разжиреет, и обрюзгнет, а в доспехах умрет молодцом»[2].

Специфічно образною мовою вояки і бретера Денис Давидов висловив популярну серед патріотів думку про неприйнятність для Росії конституційно-парламентарного устрою.

Цікаво, що монархісти пильно вистежували і давали нещадну відсіч будь-яким спробам протягти думку про якесь виборче начало, оголошували її чужорідною для Росії, знаходили її іноземні корені, що було найгіршим присудом у їхніх очах. Ось, наприклад, Ф. Морошкін у рецензії на видання записок Григорія Кошихіна (Котошихіна) «О России в царствование Алексея Михайловича» (СПб., 1840) висловлює невдоволення з «несправедливой мысли, будто царь Михаил Федорович хоть и пи-

[1] *Фонвизин Д. И.* Сочинения, письма и избранные переводы. – СПб., 1866. – С. 347.

[2] *Орлов Вл.* Жизнь и поэзия Дениса Давыдова // В кн.: *Денис Давыдов.* Сочинения. – М., 1962. – С. 10, 11.

сался самодержцем, но на деле был ограничен советом бояр»; ще гостріше заперечує він термін «обрання», який Котошихін ужив щодо способу одержання престолу Олексієм Михайловичем, а далі розвиває своє заперечення так: «Откуда пришла мысль об избирательности в Московское царство? Неужели это остаток погасшего новгородского духа? Кажется, нет. Самое слово "обран", самая мысль о царском письме народу показывает, что это были пришлые идеи с запада, именно из Польско-Литовской земли. Боярская спесь дала им приют; малороссийская ученость подвела их под закон Римской империи и своей Гетманщины и даже успела отпечатлеть начала избирательности в "Учреждении о губерниях" в царствование Екатерины II»[1].

Саме в такому політичному та ідеологічному контексті слід розглядати і слов'янофільську теорію про те, що російське суспільне життя, на відміну від західного, ґрунтується не на договорі, а на совісті, не на конституційних гарантіях («гарантий не надо!»), а на єдності царя й народу, довірі між ними. Особливість слов'янофільської позиції полягала в тому, що, завзято й войовничо виступаючи за абсолютну монархію проти будь-якого її обмеження у сфері реальної влади, слов'янофіли, під прикриттям такої безмежної відданості цареві, сподівалися зацікавити його своєю ідеєю соборної народної думки, на яку відгукується непомильне цареве серце. Щодо питання про політичний устрій Росії, класичним документом слов'янофільства є так звана «Записка К. С. Аксакова "О внутреннем состоянии России", представленная Государю Императору Александру II в 1855 году». Спершу автор розвиває думку про те, що єдино природною для російського народу є влада «неограниченного правительства» в «форме монархической»[2]. Далі стверджується, що така необмежена монархія є і синонімом свободи народу. Щоправда, сама ця свобода народу розуміється своєрідно, суто по-слов'янофільськи: «Монархическое неограниченное правительство, в русском понимании, является не врагом, не противником, а другом и защитником свободы, свободы духовной, истинной, выражающейся в открыто возвещаемом мнении. Только при такой полной свободе может быть народ полезен правительству (зверніть увагу: не уряд народові, а навпаки! — *І. Дз.*). Свобода политическая не есть свобода. Только при совершенном отрешении народа от государственной власти, только при неограниченной монархии, вполне предоставляющей народу всю его нравственную

[1] Москвитянин. — 1841. — Ч. II.— № 3. — С. 154.
[2] Ранние славянофилы. — С. 77.

жизнь, может на земле существовать свобода истинная народа, та, наконец, свобода, которую даровал нам Искупитель наш: *идеже дух Господен, ту свобода»*[1] (виділення К. Аксакова. – *І. Дз.*).

Однак «современное состояние России», наважується сказати К. Аксаков, є порушенням цього монархічного ідеалу. З вини не монарха, звісно, а представників адміністративної влади «гнёт всякого мнения, всякого проявления мысли дошел до того, что иные представители власти государственной запрещают изъявлять мнение даже благоприятное правительству, ибо запрещают всякое мнение»[2]. Це чи не найрізкіші в устах слов'янофілів слова вірнопідданчої критики. Втім, треба врахувати: писано 1855 року, по смерті Миколи І і при воцарінні Олександра II, в атмосфері ліберального шумування і надій. Закінчує свою «Записку» К. Аксаков «максималістськими» гаслами слов'янофільства: «Правительству – неограниченная свобода *правления* (виділення скрізь Аксакова. – *І. Дз.*), исключительно ему принадлежащая, народу – полная свобода *жизни* и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. *Правительству – право действия* и, следовательно, закона; народу – право мнения и, следовательно, слова. Вот русское гражданское устройство! Вот единое истинное гражданское устройство!»[3].

Слов'янофільська програма не знайшла належного розуміння з боку уряду. Однак майже через півстоліття її підхоплять найконсервативніші прибічники так званої «дорадчої» (а не законодавчої) думи, і В. І. Ленін у статті «Конституційний базар» (1905) з цього приводу скаже: «...“слов'янофільська” система: цареві – силу влади, підданим – силу думки, тобто представницькі збори з дорадчим тільки голосом»[4].

Певна річ, те, що на початку XX ст. стало вкрай реакційним, у середині XIX містило певні, хоч і дуже обмежені, моменти демо-

[1] Ранние славянофилы. – С. 78.

[2] Там само. – С. 90–91. До речі, тут – у тупій підозріливості й нерозбірливості бюрократії, а не в небезпечності слов'янофільських ідей для царизму,– головна причина цензурних та інших перешкод, які чинилися слов'янофілам за Миколи І. Втім, треба врахувати ще два моменти. По-перше, після викриття Кирило-Мефодіївського братства цензура з маніакальною підозріливістю ставилася до будь-якої згадки про слов'янство (відомий циркуляр графа С. Уварова «Относительно так называемого славянства»). По-друге, були і зовнішньополітичні мотиви (небажання ускладнень у відносинах з європейськими державами, насамперед з Австро-Угорською імперією, через які цензура мусила стримувати «пропаганду, возбуждающую участие к политическому порабощению славянских народов» (С. Уваров)).

[3] Там само. – С. 96.

[4] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів. – Т. 10. – С. 65.

кратичності (наприклад, нарікання на цензуру, вимога, точніше прохання, більшої свободи слова). Проте слов'янофіли не виявляли в критичних аспектах своєї програми тієї енергії й наполегливості, що у вірнопідданчих, і «острівці» опозиційності губилися в морі апологетики монархізму.

Уся публіцистика й філософські праці Хомякова перейняті апофезом монархізму, який він вважав найкращим і найгіднішим людства політичним ладом. Так само наскрізний і неодмінний мотив його поезії — уславлення «православного Царя», його місії в світі. Причому Хомяков схилявся не лише перед самим принципом монархізму, а й перед особами царствуючих — Миколою I, Олександром II. Навіть ті їхні дії, які вважав помилковими, навіть їхнє здебільшого неприхильне ставлення до самих слов'янофілів — не ставив у вину їм особисто, пояснював недоліками бюрократичної системи, впливом придворного оточення тощо. Тобто — маємо справу з типовою психологією щирого вірнопідданця. Але й увесь російський народ, на думку Хомякова,— такий самий вірнопідданець православного царя.

Хомяков розгорнув широке «філософське» обґрунтування високої гармонії народу і царя. Російський народ, мовляв, упродовж своєї історії виробив ідею царя як «верховного правителя и представителя народного единства», в ньому бачив водночас і зовнішню владу, і внутрішню правду: «Царю-правителю обязан он был повиновением, царю-человеку — правдою». Влада російського царя ґрунтувалася не на зовнішній законності, не на формальному договорі (слов'янофіли взагалі гарячково відкидали ідею «договору», тобто конституційності та юридичної законності), а на підставі суто моральній: силі довіри й любові народу. З цієї любові російський народ завжди йшов і йтиме на мученицькі жертви заради царя. «Пусть только верят России: она никогда не выдавала, никогда не выдаст своего государя».

Монархічне завзяття Хомякова, певно, не всі поділяли навіть у колах московської дворянської інтелігенції. У всякому разі, його сподвижник О. І. Кошелєв у спогадах про Хомякова мусив дати таке роз'яснення: «Он был душою предан свободе, всегда имел се в виду и крепко за нее ратовал и вместе с тем он отстаивал самодержавие. Многим казались такие его речи софизмами; а между тем тут, в его понятиях, не было ничего противоречащего»[1]. З цим треба погодитися, врахувавши, що розуміли

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 123.

слов'янофіли і Хомяков під свободою, згадавши їхнє вороже ставлення до свободи політичної, громадянської — в Росії.

Уся слов'янофільська концепція державного устрою Росії спиралася на оте фундаментальне для них протиставлення Росії Заходові, на несумісність, мовляв, російських і західних понять, самої природи народів. («Что хорошо для француза, немца, латыша, англичанина, то еще для нас может быть очень плохо. С этой точки зрения, кажется, должно смотреть и на вопрос об усовершенствовании суда, и на другое, именно сельскохозяйственный вопрос»[1]. Пор.: «Главная наша беда состоит в том, что мы никак не хотим понять простой истины: Восток есть Восток, а не Запад; Запад есть Запад, а не Восток. Мы увлекаемся Западом и применяем его к себе, что русскому здорово, то немцу, т. е. Западу, смерть и наоборот»[2].) Це наголошував і К. Аксаков у своїй записці «О внутреннем состоянии России»: «Трудно понять Россию, не отрешившись от западных понятий, на основании которых все мы хотим видеть в каждой стране — и поэтому в России — или революционный, или консервативный элемент; но и тот и другой суть точки зрения нам чуждые; и тот и другой суть противоположные стороны политического духа; ни того ни другого нет в русском народе, ибо в нем нет самого духа политического». На думку К. Аксакова, «отсутствие политического духа и проистекающая отсюда неограниченность правительственной власти в России» — велике благо національне: «так понимает дело, того требует Россия»[3].

Наляканий хвилею європейських революцій 1848 року, В. О. Жуковський записує у щоденнику: «Более нежели когда-нибудь утверждается в душе моей мысль, что Россия посреди этого потопа (и кто знает, как высоко поднимутся волны его) есть ковчег спасения и что она будет им не себе одной, но и для других, если только посреди этой бездны поплывет самобытно. ...Она есть отдельный, самобытный мир, в самой себе она тверда и неприкосновенна...» І далі: «А наша святая Россия? Мы стоим вне всего этого пространства, тревожимого теперь землетрясением. ...В этой отдельной самобытности вся сила России. Она — представитель чистого патриархального монархизма. Самодержавие в его полном благотворном развитии есть ее доля, самодержавие без всякой примеси произвола». Раз у раз Жуковський підкреслює: «Все надежды наши на самобытность России»;

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 627.
[2] З листа М. П. Погодіна князеві В. О. Долгорукому, див.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — Кн. 14. — С. 102.
[3] Ранние славянофилы. — С. 71.

«А наша святая Россия! О, она тверда собственною силою». Водночас застерігає: ми «тверды у себя, а не вне наших пределов»; «ход Европы не наш ход», ми повинні стояти осторонь, «не следуя движению Запада, но и не вмешиваясь в его преобразование», хоча і нагадує, що Росія — «не страх, а страж» Європи[1].

Якщо В. Жуковський не був прихильником прямої воєнної інтервенції, то драматичнішою уявлялася конфронтація Ф. Тютчеву. У квітні 1848 року він написав французькою мовою і подав Миколі I записку, яка наступного року була опублікована в Парижі під заголовком «Росія і революція» і викликала велику тривогу серед європейської громадськості, оскільки була сприйнята як свого роду кредо офіціозної російської суспільності. В ній, зокрема, проголошувалося: «Уже с давних пор в России только две действительные силы, две истинные державы: Революция и Россия. Они теперь сошлись лицом к лицу, а завтра, может быть, схватятся. Между тою и другою не может быть ни договоров, ни сделок. Что для одной жизнь — для другой смерть. От исхода борьбы, завязавшейся между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной миром, зависит на многие века вся политическая и религиозная будущность человечества...»[2].

Характерна суперечність: відчуваючи страх перед революціями, російські монархісти водночас навперебій запевняли одні одних і царя, що в Росії подібне немислиме та раз і назавжди виключене. Уряд раз у раз шарпався між перебільшеною реакцією на різні «змови» та гуртки, що диктувалася страхом, і видимим, словесно-пропагандистським применшенням їхнього значення, що диктувалося догмою про неможливість революції в Росії. Уникали самих слів «революція», «повстання» тощо стосовно Росії. Навіть повстання декабристів в офіційних документах називалося: «происшествие, случившееся в Санкт-Петербурге в 14 день декабря 1825 года»[3].

Але й за цим стояв страх!

Його мали заглушити сурми одописців і барабани офіціозної публіцистики, весь ритуальний чад, який невтомно кадили церква, чиновництво, казенна «суспільність». Культ монархізму і культ особи царя, якими перейняте було все життя, становили головну ідеологічну підпору держави.

У цьому потужному, хоч і одноманітному хорі чутно було й дружні голоси з України. Ось кілька типових зразків цього жаргону:

[1] *Жуковский В. А.* Полн. собр. соч. — Т. 12. — С. 40, 41—42, 45, 47.
[2] Русский вестник. — 1874. — Т. 114. — Ноябрь. — С. 425, 426.
[3] Див.: *Тынянов Ю.* Кюхля. — М.; Л., 1964. — С. 296.

«Александр I, государь наш, да что я говорю, наш спаситель, наш благодетель, наш отец...»[1]; «Мудрое его правление имеет влияние не только на судьбу одного государства, но и на благосостояние целого света»[2]; «И если истина, что Цари не для себя существуют, а для щастия народов ими обладаемых, то история века нашего покажет грядущему потомству почти единственный пример сему в юном Монархе нашем, ныне благополучно царствующем»[3].

Ще гучніші й захопленіші гімни лунали на адресу Миколи I. Тут уже долучилися й українські поети консервативно-монархічного спрямування, які прагнули — і не зовсім безуспішно — надати відроджуваній українській літературі вірнопідданчого характеру. «...Дякуйте Господу милосердному, що він не зоставив нас сиротами, що він дарував нам рідного батьку, царя православного!»[4], — вигукував відомий Олександр Корсун, видавець альманаху «Сніп». Євстафій Рудиковський, російсько-малоросійський патріот, автор віршів російською і українською мовами, у «Победной песне» на сьому річницю возшестя на престол Миколи I співав:

Каких нам Бог давал Царей!
Сам с ними царствовал над нами!
И мы их, в радости своей,
Земными чтили божествами.
О! буди препрославлен в век!
С Сиона, от горы святыя,
Ты, Боже, нам в сердца изрек:
«Израиль новый мой — Россия!»[5]

Зливу вірнопідданчих сліз викликала смерть Миколи I. Ось вірш Ф. Морачевського «18-те февраля 1855 року»:

Нема батька!.. сиротини,
Плачуть його діти!
Плачуть гіркими сльозами:
Нема батька в світі!
.....
Тридцять років працював він
День і ніч над нами;
На всіх кінцях свого царства

[1] Украинский вестник. — 1818. — Ч. 9. — Январь. — С. 198.
[2] Там само. — Ч. 12. — Октябрь. — С. 27.
[3] *Срезневский И.* Речь о любви к отечеству // Украинский вестник. — 1816. — Ч. 1. — Февраль. — С. 274.
[4] *Корсун О.* Українські повір'я // Сніп, український новорочник.— С. 211.
[5] Див.: *Щербина В. И.* Из семейного архива. — К., 1892. — С. 39.

Суд давав, розправу
І добував тяжким потом
Собі і нам славу!
Вся Європа божевільна
Пеклом клекотіла:
Кров лилась, дрижали панства,
Земля стугоніла;
Ум зайшов за розум здуру,
Брат ішов на брата...
За що? про що?.. Мов на злого
Свого супостата!..
А ми — ясними очима
Круг себе гляділи
І царю свойму казали:
Батеньку наш милий!..
Тихо, любо, красно всюди
В нас було за його...
О, не було на всім світі
Царя ще такого!
Мудрий, щирий, правосудний,
Лицар правди, честі...
Се ПЕТРО наш, КАТЕРИНА,
ОЛЕКСАНДЕР — вмісті!..[1]

Та сумувати довго не довелося — тут же на возшестя на престол Олександра II український патріот відгукнувся віршем «20-те февраля 1855 року»:

Не радуйтесь, вороженьки,
З нашої недолі:
Один Батько наш у небі,
Другий на престолі!
Хто з таким Царем і в горі
Сумувати може?
Ми не сироти на світі,
Як вам то здається,
І крізь сльози наше серце
І мліє, й сміється...[2]

Однією із запашних квіток українськомовної монархічної поезії була «Великодня українська посполита малоросійська пісня» Грицька Карпенка 2-го (про нього в нас ще буде мова далі):

Поздоров наш Бог того,
Що весь Руський світ його!
За його ми головою,
Мов гетьмани з булавою!

[1] *Ф. М.* (Морачевський Ф.). До чумака, або війна ягло-хранцузо-турецька у 1853 і 1854 роках. — К., 1855. — С. 32—34.
[2] Там само. — С. 35, 36.

Один Бог у нас на небі,
А Цар — Бог другий на землі!
Поздоров нам, Боже, Бога,
Дай просторі руки!
Щоб побить була спромога
Всі заморські мухи!
Враги ж Русі ніщо, як тьма,
Цар наш сонце! Ми ж — земля!
Світе милий! Царю білий!
Ми за тебе й... із могили! [1]

Усьому цьому пієтетові російських і малоросійських патріотів перед монархією і монархом важко знайти щось контрастніше політично, громадянськи й емоційно, ніж Шевченкове ставлення до інституту монархії та особи царя.

Ще в середині 40-х років, у той час, коли значна частина, якщо не більшість, волелюбних громадян Російської імперії не могла ще говорити про «Государя», «Отца», «Вождя Русского народа» без вірнопідданчого «содроганія» і «благоговенія», — Шевченко зробив царя і царицю об'єктом комедії («Сон») і сказав на адресу російських царів страшні, немислимі тоді слова: «Кати! кати! людоїди!» Сьогодні нам навіть важко уявити всю міру безстрашності такої думки, таких слів для того часу.

У той час, коли Петро I і Катерина II були свого роду канонізованими святими Російської імперії, найбільшими святощами імперського іконостасу («Паллада русская — бессмертная матерь отечества Екатерина... Отец отечества Петр...» [2]), — Шевченко кинув у вічі і їхнім духовним нащадкам, і російсько-українським казенним патріотам слова невмирущої правди:

...Це той первий, що розпинав
Нашу Україну,
А вторая доканала
Вдову сиротину.

Щоб зрозуміти їхню приголомшливу сміливість і викривальну силу, треба враховувати історичний контекст, ідеологічну атмосферу, словесно-стилістичний «етикет» доби, навіть її мовні стереотипи. Ю. Івакін та інші дослідники вже звертали увагу на те, як послідовно Шевченко, пародіюючи і «вивертаючи» пропагандистські штампи царизму, спростовував його основоположні ідеологічні формули, а не тільки жаргон політичного побуту.

[1] Великодня українська посполита малоросійська пісня... Грицька Карпенка 2. — СПб., 1862. — С. 28, 31.

[2] Письмо украинца из столицы // Украинский вестник. — 1818. — Ч. 9. — Январь. — С. 223.

Ось ще один приклад. Улюбленим образом, до якого неодмінно зверталися під найпатетичнішу хвилю всі, хто хотів невідпорно возславити царя, був образ безмежності його володінь і всепроникності його недріманного ока: «Обозрите мысленными очами ту часть полвселенной, над которою кроткая десница его простирает жезл правления; обозрите все пределы обширной России — от моря до моря и от конец до конец земли, от Бельта до отдаленных Алеутов, от Эвксина и Каспия до моря Карского, и до земель вечным льдом покрытых! Куда не проникло пресветлое око его? Чего не озарило светозарное лицо его?»[1].

А ось поетична варіація цього образу і цього пафосу:

Чи є де в світі такий край,
Як наше Руське Государство,
Щоб так він цвів, неначе рай,
Щоб на півсвіта мав він панство?
Чи має стільки хто добра?
Чи є де стільки срібла й злота?
А од Колими до Дністра
Щоб стільки всякого народа?
Мабуть, нема, мабуть, нігде
Не знайдеш Царства вже такого...[2]

У російській «патріотичній» поезії таким образам немає ліку. Істинну ціну цій патетичній риториці склав Шевченків нещадний сарказм:

У нас же й світа, як на те —
Одна Сибір неісходима,
А тюрм! а люду!.. Що й лічить!
Од молдованина до фіна
На всіх язиках все мовчить,
Бо благоденствує!

І цей Шевченків образ імперії побив і скреслив, назавжди спростував усі оті державославні!

Відтоді Шевченко не проминає, здається, жодної нагоди, щоб вилити свій гнів на «коронованих катів», свою зневагу й насмішку.

Що особливо характерно для Шевченка, так це отой незрівнянний зверхній тон мови про царя, який зустрінемо ще хіба в Беранже і в Петефі,— але ж ті писали про своїх королів у революційну пору, коли народ скидав їх або ж збирався це зробити, а Шевченко —

[1] *Срезневский И.* Речь о любви к отечеству // Украинский вестник. — 1816. — Ч. 1. — Февраль. — С. 274—275.

[2] *Шишацький-Ілліч О.* Українська квітка. Перша книжка. — Чернігів, 1856. — С. 57.

в пору глухої реакції, коли до загальнонародного руху було ще далеко, коли так далеко ще майже нічиї думки не сягали, а що в літературі їх тоді один Шевченко на всю Росію висловив — це історичний факт. Мабуть, крім глибини політичної думки та зрілості класової оцінки, тут позначився ще й «козацький» темперамент, традиція демократизму, відчуття незалежності й гідності, суто народне внутрішнє почуття вищості над панством і владою, яке знайдемо в народних казках, анекдотах, прислів'ях, піснях, у всій поезії...

І ще: Шевченкова огида до царів раз у раз обертається прикрим подивом або й гнівом на тих, хто їх терпить і хто їм молиться, — на людей, на рід людський:

О люди! люди небораки!
Нащо здалися вам царі?
Нащо здалися вам псарі?
Ви ж таки люди, не собаки!

І коли Шевченко говорить про те, яку кару накликають на себе люди своїм нерозумієм, то гіршого, ніж владарювання царя, уявити не може:

...І праведно господь великий...
.....
Вомісто кроткого пророка...
Царя вам повелів надать!

І наче й їм, слов'янофілам, — як і всій «братії» щирих витій-цареславців, усім великим і малим творцям ідола монархії та міфа про «ласку царську», якою держиться земля російська і народи її, — адресовані оці пекучі Шевченкові слова:

...І додай,
Такеє слово їм додай
Без притчі; вискажи: — Зробили,
Руками скверними створили
Свою надію; й речете,
Що цар наш бог, і цар надія,
І нагодує і огріє
Вдову і сирот. — Ні, не те,
Скажи їм ось що: — Брешуть боги,
Ті ідоли в чужих чертогах,
Скажи, що правда оживе,
Натхне, накличе, нажене
Не ветхе[є], не древлє слово
Розтленноє, а слово нове
Між людьми криком пронесе
І люд окрадений спасе
Од ласки царської...

Війна

«Не славтеся царевою Святою войною» — ці Шевченкові слова могли б бути адресовані й Хомякову. Приводів знайшлося б достатньо: той багато разів «царевою святою войною» — «славився». Взагалі слова «цар» і «війна» у Шевченка й Хомякова нерозривно пов'язані, — але в протилежних контекстах, із протилежними оцінками.

Хомяков як поет був справжнім співцем війни; другого такого не одразу й назвеш у російській поезії XIX ст. У його уявленні «русский меч стальной» — «спаситель слабых царств, надежда, страх вселенной» (характерно, як порятунок і надію підкріплено страхом!), і він мріє про те, щоб «глас царя призвал нас в грозный бой!» («Послание к Веневитиновым»). Один із дореволюційних дослідників його творчості зазначає, що релігійне і патріотичне почуття — головні мотиви його лірики, однак патріотичне почуття реалізується в нього «только в военном патриотизме. В первом из известных нам стихотворений Хомякова, "Послании к Веневитиновым", молодой автор с восторгом говорит, что настал "день победы, славы, мщения". Дух Хомякова "пылает бранной славой". Он "сердцем и душой среди войны кровавой"... В других стихотворениях Хомяков снова воспоминает "кровавый бой"... жажду "битв и близкой схватки"... Для Хомякова "веселы кровавые бои"... До 1830 года включительно Хомяков в своей лирике не посвятил России ни одной строчки вне вопроса о ее военной славе, да и вообще, до 30-х годов Хомяков воспевает не столько славу России, сколько свою жажду боя». Пізніше, вважає дослідник, «военный патриотизм отходил на задний план, уступая первое место культурным и религиозным вопросам»[1]. Це останнє спостереження справедливе лише почасти, оскільки, як побачимо далі, релігійна місія Росії у Хомякова нерідко прямо пов'язувалася з її воєнною потугою, хоч він інколи і засуджував те, що дослідник називає «исключительным вниманием к внешнему могуществу России». (З цього погляду чи не найсильнішим у нього є вірш 1839 року «России».)

І сучасний дослідник мусить констатувати: «...Ни разу Хомяков не осудит войну как способ разрешения жизненных противоречий; она всегда останется для него злом, но необходимым, божественно и государственно освященным. Гармония мыслилась

[1] *Щеглов Б.* Ранние славянофилы как религиозные мыслители и публицисты. — С. 14, 15.

лишь внутри России, окруженной главным образом враждебными (неправославными) народами; в идеале Хомяков мечтал о превращении всей планеты в православный мир, но этот процесс предполагался длительным, связанным с гигантскими военными катаклизмами. Поэтому при всем отвращении Хомякова к войне она не будет им этически и эстетически осуждена, и возникнет единственный паллиатив – милосердие к падшим»[1]. Тут одне варто уточнити: нерідко в хомяковському апофеозі війни не відчувається й тіні відрази до неї чи розуміння її як зла, так що не завжди доводилося йому переступати через таке почуття й таке розуміння, частіше войовничий пафос його нічим не затьмарений.

І ще одне: цей пафос дуже часто набирав у нього агресивної спрямованості проти революційних народів Європи, проти європейських революцій. Так було 1830 року, коли повстали поляки. Так було під час угорської революції 1848–1849 років. Тоді Хомяков з ентузіазмом підтримав каральний похід царської армії, ще й нарікав на «фрондерів», які не розуміли його доцільності та високого призначення: «Об венгерской войне толки в обществе весьма невыгодные. Фрондеры не понимают ее необходимости, а по-моему, эта необходимость ясна. К несчастию, изложение причин в толковании на манифест очень неудовлетворительно, а статья в "Сев. Пчеле" из рук вон плоха и неловка» (з листа О. М. Попову, 1849 р.)[2].

Взагалі, на революційні події в Європі кінця 40-х років Хомяков дивився з позицій – інакше не скажеш – слов'янофільського «жандарма Європи»: «Россия сильна, непоколебима; поэтому она свободна в своих действиях и властна сказать следующее всему миру.

Она никогда не принадлежала Европейской системе народов. Милостию Божией, разумом государей и силою народа она возращена и возвеличена, она владеет всею землею от Балтики до Тихого океана, она сильна и людьми, и землею; но она всегда жила особняком. Так было, есть и будет. В дела Европы вмешивалась она только случайно и вследствие внешнего вызова» (порівняймо з цитованими раніше словами В. Жуковського. – *І. Дз.*).

І от саме зараз настав один із тих моментів, коли таке втручання необхідне. Він пропонує раз і назавжди вирішити майбутнє всіх слов'ян «народными голосами» – вимагати від європейських

[1] *Егоров Б. Ф.* Поэзия А. С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. – С. 9.

[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1904. – Т. 8. – С. 191.

держав референдуму. «Таким образом будущая судьба славянских народов будет определена ими самими; а, кажется, роду Романовых нечего бояться народного голоса... Государь наш стал бы выше всей Европы... Частный вопрос о Польше потерялся бы в вопросе общем, мировом; и Русский царь, совершенно свободный в своих действиях, был бы решителем и законодателем всего европейского движения»[1].

Всупереч усякій історичній, політичній і життєвій реальності Хомяков усі зовнішньополітичні дії та воєнні авантюри царату приписує... російському народові. Коли, міркуючи про внутрішні проблеми Росії, він нерідко говорить про розрив між народом, суспільством, урядом, то тут їх ототожнює. Більше того, царський уряд виявляється в нього лише слухняним виконавцем зовнішньополітичної волі російського народу. Треба сказати, що до цього і з реакціонерів не всі доходили — може, тому, що навіть у патріотичному ажіотажі не забували про соціальні дистанції та не переступали через усталені ритуальні формули.

З особливою силою цей наскрізь фальшивий пафос народовоління пройняв Хомякова під час підготовки та на початковому етапі Кримської війни. «Россия вооружается... — писав він у «Письме к приятелю иностранцу перед началом Восточной войны». — Это не надменное вооружение Англии, это не воинственный пыл Франции, нет; это движение тихое и рассудительное человека, который спросился у своего сердца, прислушался к своей совести, справился со своим долгом, и потому только берется за оружие, что счел бы себя виновным, если б не вооружился. Этот человек — народ и, да позволено мне будет сказать это, великий народ. Поверьте мне, есть что-то важно-величественное в подобном зрелище. Русский народ вовсе не помышляет о завоеваниях: в завоевании не было для него никогда ничего соблазнительного. Русский народ вовсе не помышляет о славе: этим чувством никогда не загоралось его сердце. Он помышляет о своем долге, он помышляет о *священной* войне»[2] (курсив наш.— *І. Дз.*).

Ось, виявляється, про що і як думав народ, який стогнав від кріпацтва, від знущань і неправди, ось чому цар, скоряючись голосові й волі народу, мусив розпочинати чергову священну війну!

До речі, не лише Хомяков, а й усі слов'янофіли, як пише дослідник, «охотно и, можно сказать, радостно шли навстречу развертывавшемуся восточному кризису»[3]. Радість і захоплення викликав

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 395—397.
[2] Там само. — М., 1861. — Т. 1. — С. 499.
[3] *Левин Ш. М.* Война и славянофилы // Очерки по истории русской общественной мысли. — Л., 1974. — С. 295.

у Хомякова початок Кримської війни. І раніше йому не давали спокою Константинополь зі святою Софією, «хвора людина» (Туреччина), «східне питання», Дарданелли і Босфор. Навіть придушення угорської революції сприймав як прелюдію до остаточного розв'язання «східного питання». В «Сербской песне» (1849) писав:

Гаснет месяц на Стамбуле,
Всходит солнышко светло,
У мадьяр и турки злова
Никнет гордое чело.

Тепер же, здавалося йому, настав зоряний час історії, коли російський цар може стати царем усього Сходу:

Вставайте! Оковы распались,
Проржавела старая цепь!
Уж Нил и Ливан взволновались,
Проснулась Сирийская степь!

Аналогічні вірші — із закликами до російського царя стати перед вівтарем цареградської Софії і зробитися «всеславянским царем» — писали також К. Аксаков («Орел России»), Ф. Тютчев («Не в первый раз кричит петух»), не кажучи вже про постаті дрібніші.

Уся Шевченкова поезія звучить як дошкульний коментар — ненавмисний, але точний! — коментар правди, коментар самої історії до таких натхненно-фальшивих «патріотичних» тирад, до спроб криваві рахунки і розрахунки владарів виставити як народну справу:

...Добра чимало
Вони творили на землі,
Ріками сльози розлили,
А кров морями...
.....
І що ж ви скажете: за славу
Лили вони моря криваві,
Або за себе? Ні, за нас!
За нас, сердешних, мир палили!..

Скрізь і всюди у Шевченка один, народний погляд на війну — як на безглузде й жорстоке лихо, як на злочинне діло царів і панів. Важлива й вічно актуальна і його думка про несумісність війни і культури, войовничості й інтелігентності, книги і зброї: «Штык и книги — самая дикая дисгармония»[1]. На відміну від багатьох поетів, він не зводив муз із Марсом.

[1] *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів. — Т. 4. — С. 265.

Особливо цікаво порівняти Шевченкові й хомяковські думки та висловлювання про війну в тих випадках, коли вони стосувалися одних і тих самих історичних явищ. Тут є три теми, в яких Шевченко і Хомяков неначе прямо опонують один одному: Кавказ, Схід (Середня Азія), Кримська війна.

Почнемо з Кавказу й Сходу взагалі. Хомяков нерідко брав на себе роль добровільного стратега зовнішньополітичної експансії царизму, заходжувався «підказувати» йому, куди слід звернути завойовницьку енергію. У статті «Тридцать лет царствования Ивана Васильевича» (1845) він вважає помилкою Грозного те, що той пішов на Захід (Лівонська війна), а не на Схід, не розвинув казанського успіху, не послухався своїх радників Сильвестра та Адашева, які «говорили, что не следует без явной необходимости губить войною народы, исповедующие христианство», «что народ христианский и образованный мог быть обуздан договорами, между тем как народы магометанские и кочевые должны были всегда оставаться врагами России, и по вере своей, и по свойству своих кочевых и разбойнических обычаев»[1].

Це питання зацікавило Хомякова не випадково й мало для нього не стільки історичний, скільки актуальний політичний інтерес. Він уважно вивчав дії Росії на Сході, вважав, що там є більший простір для експансії і що туди насамперед має бути спрямована енергія дипломатів і генералів. У листі до О. М. Попова (1853 р.) він пише: «Искренне благодарю Вас за присланное Вами сочинение о сношениях наших с Хивою... Весь рассказ о Бековиче, так же как и о посольстве Итальянца, и тот страх, который внушала Россия всей закаспийской области, доказывают, по моему мнению, великое и вековое наше ослепление. Все внимание наше постоянно было обращаемо на дела Европы; истинные выгоды наши призывали нас на сильнейшее действие на Востоке, который достался бы нам очень легко. Туда бы должно было, и можно было, отодвинуть казачество, совершенно неуместное на Дону. Разумеется, это было бы действием тихим и *почти* непринудительным. Персия была бы у нас постоянно в руках и т. д. Нравственность такого распространения точно так же явна, как справедливость завоевания Алжирии, и в продолжение почти века у нас в Каспийской области наросли бы силы собственно Русские, которые, конечно, помогли бы нам не только справиться, но еще и легко справиться с Кавказом, особенно с его левым флангом, от которого у нас столько хлопот. Петр, кажется, понимал дело, но его система нас втянула

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1900. – Т. 3. – С. 49.

слишком глубоко в междоусобия Европы и подавила наши *естественные инстинкты»*[1] (виділення Хомякова. – *І. Дз.*).

Як бачимо, великий «учитель Церкви» і кладезь правди й моралі православ'я показав себе і досить метикованим стратегом колоніалізму. До речі, писалося це в ті самі роки, коли Шевченко в тій же «Каспийской области» на власні очі бачив, як здійснювалося православне «просвещение» «диких» народів і писав глибоко людяні речі про них, сповнені болю й співчуття до невинних жертв царизму, – як ось про той же Хівинський похід:

...Од споконвіку і донині
Ховалась од людей пустиня,
А ми таки її найшли.
Уже й твердині поробили,
Затого будуть і могили –
Всього наробимо колись!..

Ходом «кампаній» на Кавказі Хомяков цікавився дуже пильно. Ще в молодості, перебуваючи на кавказькому курорті, він розцінює кавказьку ситуацію під цілком певним кутом зору: «Здесь черные народы крепко бушуют, и это причиняет нам некоторое беспокойство. ...Впрочем, край прелестный, земля обетованная, горы великолепные»[2] (з листа О. В. Веневітінову від 10 червня 1830 року). І весь час пізніше він братиме Кавказ близько до серця, даватиме стратегічні й тактичні поради, докорятиме полководцям за недостатню рішучість та ефективність дій. Ось із листа М. М. Язикову (1845 р.): «Ты пишешь мне о страшной резне и о победе на Кавказе... Но я получил другое известие, весьма неприятное... Меня это бесит и огорчает... Признаюсь, я боялся этого поражения по медленности движений Воронцова. В горах надо было быть молнией, а не Австрийцем»[3].

Нарешті 2 лютого 1860 року в промові на засіданні «Общества любителей российской словесности» Хомяков, підбиваючи підсумки проминулого року, каже: «Счастлив он был для нас в отношений государственном. На юге побежден неприятель, долго утомлявший наше войско. Сломана преграда, долго останавливавшая развитие благосостояния в лучших Русских областях»[4]. Малися на увазі поразка й полон Шаміля.

Ці та численні подібні плани й слова Хомякова цілком лягають на його власну совість та на совість інших «патріотів», а ніяк не на

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1904. – Т. 8. – С. 206.
[2] Там само. – С. 25, 26.
[3] Там само. – С. 111.
[4] Там само. – М., 1861. – Т. 1. – С. 708.

добу, якій, мовляв, були властиві свої, не такі, як наші, поняття. Нічого подібного. Про той же Кавказ трохи раніше Лермонтов і Полєжаєв, а трохи пізніше Л. Толстой писали зовсім інакше. Та й чи тільки вони? Але найкращим спростуванням такого «історичного релятивізму» є Шевченкове слово. Власне, досить процитувати будь-який уривок з «Кавказу», і все стає на свої місця, і робиться дуже виразним істинне обличчя і хомяковського, і всякого іншого подібного захланного «патріотизму».

Шевченко дав настільки багатоємне сатиричне узагальнення і всієї колоніальної політики царату, і всього ідеологічного прикриття цієї політики, в тому числі й прикриття «ліберального», що в «площу влучання» інвективи потрапили всі, хто так чи інакше благословляв імперіалізм. У тому числі, звісно, й Хомяков з його специфічними турботами про «левый фланг» та про «Каспийскую область» (слова про «лівий фланг» у Хомякова не випадкові: це був ходовий вираз; із мови стратегів і генералів він перейшов у журналістику і літературу — пор.: «Левый фланг Кавказской линии в 1848 году» // Кавказский сборник. — Т. XI. — Тифлис, 1887).

Урок кримської поразки царизму

Зі школи знаємо Шевченкове:

Мій Боже милий, знову лихо!..
Було так любо, було тихо;
Ми заходились розкувати
Своїм невольникам кайдани.
Аж гульк!.. І знову потекла
Мужицька кров! Кати вінчанні,
Мов пси голодні за маслак,
Гризуться знову.

Вважалося, що цей вірш — відгук на вісті про Кримську війну. За іншою версією — на війну 1859 року між Австрією та Францією й Італією, що могла поширитися й на Україну. Та хоч би там як, а в ньому знову яскраво виявилося принципове ставлення Шевченка до війни як справи антинародної і недостойної людини, як злочину «катів вінчанних», за який людові розплачуватися своєю кров'ю. Шевченко мужньо протистояв трубадурам війни, що славили брязкіт мечів, «патріотичний» чад, намагалися героїзувати безглузде нищення життя, державну хижість поетизували й вивищували у «святе» й «Боже» діло.

Слов'янофіли, як і вся вірнопідданча суспільність, сприйняли Кримську війну з радістю й пафосом. Для Хомякова це було як Боже об'явлення, зоряний час історії: «Развевайтесь же, знамена!

Божии трубы, звучите! Народы, ломитесь в бой! Бог движет человечество!»[1]

Звісно ж, не задля якихось низьких матерій зчинилася ця богонатхненна веремія, режисером якої Хомяков оголосив самого Господа; не про чиїсь невтоленні апетити йшлося, не про Дарданелли й Босфор, – не про це боліла душа Хомякова. Та й царські маніфести не про це говорили. Про Бога і про братів-слов'ян було їхнє велике і радісне риданіє. Але треба визнати, що Хомяков возридав радісніше і красивіше. Порівняймо – «Высочайший манифест 11 апреля 1854 года»: «Россия не забыла Бога! Она ополчилась не за мирские выгоды; она сражается за веру христианскую и защиту единоверных своих братии, терзаемых неистовыми врагами». А ось Хомяков («Письмо к приятелю иностранцу...», 1854 р.): «...Нам нет надобности загадывать, кому именно будет принадлежать торжество истинное. Оно уже безвозвратно укреплено за Россией. Уже и в том торжество, что она подняла оружие за такое святое дело, за страждущее человечество, за христиан, угнетенных кораном, за непорочность дев, за целомудренность жен, за жизнь мужей, за свободу богослужения, за успехи разума. Эта слава укреплена за нами, и никто от нас отнять ее не в силах»[2].

«Эк куда хватил!» – сказав би на це відомий літературний герой. (І як тут не згадати слова Ф. Енгельса: «Всяке загарбання території, всяке насильство, всяке пригноблення царизм здійснював не інакше як під приводом просвіщення, лібералізму, визволення народів»[3].)

Загалом же треба відзначити такий парадокс: якщо у деяких внутрішньополітичних питаннях слов'янофіли стояли в опозиції до офіціозу «зліва» (хоч і в дуже поміркованих межах), то у зовнішньополітичних справах вони були виразно «правіші» за уряд, агресивніші й войовничіші. Уряд інколи мусив навіть «стримувати» їх. Парадокс пояснюється просто: царський уряд був зв'язаний дипломатичними міркуваннями і розрахунками, йому доводилося враховувати міжнародний резонанс своїх заяв і кроків, зважати на європейські політичні реальності, тоді як «приватна» слов'янофільська пропаганда могла бути до кінця одвертою і послідовно-безоглядною в «патріотичному» обґрунтуванні імперіалістичної експансії. (Можна тільки пошкодувати, що сучасні дослідники слов'янофільства, особливо ті, які так чи інакше прагнуть реабілітувати й облагородити його, обговорюючи

[1] Русский Архив. – 1884. – Кн. 3. – С. 220.
[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 506, 507.
[3] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. – К., 1965. – Т. 22. – С 23.

непрості відносини руху з офіціозом та стосунок до офіційної ідеології, зосереджуються переважно на питаннях внутрішнього життя Росії і майже не беруть до уваги величезну і таку важливу для слов'янофільства сферу зовнішньої політики.) Цікаві свідчення щодо цього знайдемо у самого Хомякова – в листі до англійського богослова В. Пальмера: «Вам хорошо известно, что я говорю не официальным языком; может быть, статья моя («Письмо к приятелю иностранцу перед началом Восточной войны». – *І. Дз.*) тем и любопытна, что в ней выражается самое свободное и верное выражение тех чувств, которые преобладают во всей стране и для которых и двор, и Петербург суть представители весьма недостаточные, хотя в настоящем случае они несколько более обыкновенного сблизились с народом»[1], – і в самому «Письме...»: «Невежды в тонкостях политических, мало просвещенные понятиями об обязанностях условных, мы ведаем наши прямые, действительные обязанности к нашим братьям по крови и духу»[2].

Треба сказати, що не вся російська громадськість поділяла цей «патріотизм». Певна річ, противники загарбницької зовнішньої політики царизму та його воєн не могли висловитися публічно, і тому створювалося враження одностайності суспільства. Та насправді в демократичних колах панували інші настрої. Вони відбилися, скажімо, у вірші М. Добролюбова «Не гром войны, не бой кровавый...», спрямованому проти мілітаристсько-шовіністичного чаду. Хоч і не надрукований, вірш цей був відомий громадськості, як і тоді ж написаний і так само не надрукований вірш М. Михайлова:

Спали, Господь, своим огнем
Того, кто в этот год печальный
На общей тризне погребальной,
Как жрец, упившийся вином,
В толпе, рыдающей кругом,
Поет с улыбкою нахальной
Патриотический псалом.

У більш завуальованій формі неприйняття офіціозного ставлення до війни М. Михайлов висловив, надрукувавши в «Библиотеке для чтения» (1855, № 7, с. 46) віршований переклад з Корану.

Та цих розважливих і чесних голосів майже не чути було за різноголосим патріотичним галасом. Цікаво, що й наші «землячки» додавали своїх п'ять, щоб було десять, – і, як завжди, старалися крикнути гучніше й вірнопідданіше за інших. Уже вкотре

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1907. – Т. 2. – С. 398.
[2] *Его же.* Полн. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 496.

експлуатувався образ простакуватого «хахла», який не має собі рівних у «общерусском» патріотизмі й царелюбстві, — образ, вигаданий і обшмуляний до відразливого блиску малоросійськими літературними панами й підпанками:

Ура, наш Батеньку Державний,
Великий, Мудрий, Добрий, Славний,
Проміж усіх земних Владик
Єдиний, Щирий, Православний!
Ура Тобі і довгий вік!
Коли вже Ти й дрібніших діток
Від свого серця одірвав,
І в страшний бій — сам ворог свідок —
За нашу Русь святу послав,
То ми усі, Царю наш білий,
З дітьми, з онуками завряд,
За тебе, Батеньку наш милий,
Всі станемо на супостат![1]

Спершу, звісно, сподівалися закидати супостатів шапками. Коли шапок забракло, виникло деяке занепокоєння:

Що се, Батеньку наш щирий,
Славний наш Царю?
Чим Ти світу навісному
Став не по нутру?
Бач, як злиться, божевільний
Мов вітер гуде,
Та на Тебе, Батьку рідний,
Хмарами іде!..

А йде не інакше, як із заздрощів,

Що Царя такого й царства
Світ іще не мав...

І поет заспокоює — вистачить ще патріотичних шапок:

Не турбуйсь, наш Сизий Орле!
Тільки стрепенись...
.....
Цілий світ нехай рушає —
Справимось якраз![2]

...Одначе Кримська війна пішла не так, як сподівалися квасні патріоти. Не так, як сподівався і Хомяков. Замість виявити приреченість Європи та «исламизма», вона виявила перед усім світом гнилість та відсталість самої царської Росії. Це спричинило історичний злам у свідомості значної частини суспільності (не кажучи вже про те, що дало поштовх розповсюдженню й

[1] *Ф. М.* (Морачевський Ф.) До чумака... — С. 25.
[2] Там само. — С. 29, 30.

поглибленню революційних ідей), поставило перед прямою необхідністю скасувати, нарешті, кріпацтво. «Война кончилась, всем стало легше, но за этим чувством скрывалось чувство стыда и злобы, обидное чувство побежденного народа, до сих пор привыкшего только побеждать, — згадував М. В. Шелгунов. — Россия точно проснулась от летаргического сна. ...В том, что после Севастополя все очнулись, все стали думать и всеми овладело критическое настроение, и заключается разгадка мистического секрета шестидесятых годов»[1].

Тяжке розчарування, близьке до духовної кризи, пережив і Хомяков. Ще під час війни, 23 березня 1854 року, він написав голосну тоді поезію «России», в якій, поруч із звичними месіанськими покликами («Тебя призвал на брань святую. Тебя Господь наш полюбил») і закликом досягти «струй эгейских вод» (все ті ж «проливы»!), звучать і мотиви тривоги та суворої релігійно-моральної (а почасти і соціальної) критики тодішньої Росії, яка, мовляв, виявилася «недостойною избранья» (забувши, що «быть орудьем Бога Земным созданьям тяжело») і яка повинна «очиститься», щоб бути справним «орудьем Бога». Такі мотиви зринали в Хомякова і раніше (згадуваний уже вірш «Не говорите: "То былое..."»; взагалі надмірній ідеалізації російської історії деким із слов'янофілів О. Хомяков протиставляв свою більш критичну позицію; інколи ж у нього було щось подібне до спалахів національної самокритики). Але тепер вони вилилися одвертіше, цілісніше і сильніше:

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!
О недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказанья
Не грянет над твоей главой!
С душой коленопреклоненной,
С главой, лежащею в пыли,
Молись молитвою смиренной
И раны совести растленной
Елеем плача исцели!
И встань потом, верна призванью,
И бросься в пыл кровавых сеч!
Борись за братьев крепкой дланью,
Рази мечом — то Божий меч!

[1] *Шелгунов Н. В.* Сочинения. — 2-е изд. — Т. 2. — С. 624.

Як бачимо, від своєї месіанської ідеї Хомяков не відмовляється — навпаки, і критикує він Росію лише для того, щоб вона успішніше могла виконати видумане ним (і іже з ним) миле його серцю і далеко не мирне «призванье» (в цьому принципова відмінність його національного самокартання від національного самокартання у Лермонтова, Некрасова, Салтикова-Щедріна, Бєлінського, Гоголя, Шевченка, Петефі, Гайне та багатьох інших демократів і революціонерів). Однак сама критика була такою щирою і палкою, зачіпала такі болючі струни тогочасного життя, що вірш набув великої популярності й викликав гостру реакцію з боку офіційно-патріотичних кіл та всілякі нападки на Хомякова. (Наприклад, графиня Ростопчина в своєму «Ответе некоторым безымянным стихотворениям» закидала йому блюзнірську образу матері-Росії, зараховувала до «клеветников Руси святой».) Натомість серед опозиційної інтелігенції вірш здобув симпатії і поширювався в списках.

Схожою з хомяковською була і еволюція настроїв Ф. Тютчева (у якого взагалі немало «слов'янофільського», хоч відносити його цілком до слов'янофілів, як це зробив І. С. Аксаков у біографічному нарисі «Федор Иванович Тютчев», немає підстав: його «політична» ворожість до Європи поєднувалася з великим знанням європейської культури, тож «гниття Європи» він розумів інакше, ніж слов'янофіли; його вабили європейські форми життя, а російського сільського побуту він не любив; найбільше близький він до слов'янофілів своєю «зовнішньополітичною» войовничістю, розумінням імперських «завдань»). Напередодні війни він, як і Хомяков, сповнений радісних надій:

Вставай же, Русь! Уж близок час!
Вставай, Христовой службы ради!
Уж не пора ль, перекрестясь,
Ударить в колокол в Царьграде?

Та через деякий час на зміну святковому піднесенню приходять здивування і скривдженість світовою неповагою:

Каким-то Божьим попущеньем
Не целый мир, но целый ад
Тебе грозит ниспроверженьем.
Все богохульные умы,
Все богомерзкие народы
Со дна воздвиглись царства тьмы
Во имя света и свободы.
Тебе они готовят плен,
Тебе пророчат посрамленье —
Ты, лучших будущих времен
Глагол, и жизнь, и просвещенье!

А після падіння Севастополя, в атмосфері нових суспільних настроїв, його вже, як і майже всіх тепер, хвилюють інші питання:

Над этой темною толпой
Непробужденного народа
Взойдешь ли ты когда, свобода,
Блеснет ли луч твой золотой?
Блеснет твой луч и оживит
И сон разгонит и туманы.
Но старые, гнилые раны,
Рубцы насилий и обид,
Растленье душ и пустота,
Что гложет ум и в сердце ноет...
Кто их излечит, кто прикроет? –
Ты, риза чистая Христа...

Кримська поразка царизму залишила глибокі сліди в настроях Хомякова і в його слов'янофільській пропаганді. Тепер він уже обережніше говорить про догнивання Європи і про «мировой черед России», частіше ж кається в «гріхах» її, причому знов-таки – приписує ці гріхи не царизмові, а своїм звичаєм говорить абстрактно про народ: «Та вещественная сила, которою мы были отмечены пред другими народами, сделалась предметом нашей постоянной похвальбы, а увеличение ее – единственным предметом наших забот. Умножать войска, усиливать доходы, устрашать другие народы, распространять свои области, иногда не без неправды,– таково было наше стремление; вводить суд и правду, укрощать насилие сильных, защищать слабых и беззащитных, очищать нравы, возвышать дух казалось нам бесполезным. О духовном усовершенствовании мы не думали. ...Благодарим Бога, поразившего нас для исправления...».

Це писано 1859 року, і тут уже не той тон, що в часи «помыслов о священной войне» (враховувався й адресат – ідеться про «Послание Сербам»). Але й тепер Хомяков жалкує, що «нечистым рукам не предоставил Бог совершить такое чистое дело». І тепер те, що сталося, вважає поразкою не царизму, а Росії, російського народу. І тепер він далекий від широкої соціальної критики кріпосницького суспільства (хоч у загальній формі «рабство» кріпацтва засуджує гостро – та хто його тепер не засуджував у загальній формі!). Він зайнятий переважно морально-релігійним національним самобичуванням і мріє не так про переустрій життя на нових суспільно-політичних засадах, як про неокреслене духовне удосконалення народу в дусі все тієї ж православно-монархічної «місії» в світі...

«После Крымской войны, — писав О. Скабічевський, — вопрос о необходимости перестроить все общественные порядки на новый лад, произвести бесконечный ряд реформ сделался всеобщим вопросом, возбудившим все слои общества, без исключения. Началась эпоха всевозможных обличений, эпоха шумных ликований о наступлении новой эры, о возрождении и пр. Трудно придумать такую сторону жизни, такое учреждение, такое колесико из бесчисленных колес общественной машины, которые не возбудили бы вопроса о необходимости чистки, переделки, переформировки...»[1]. Хомяков — складається враження — залишився трохи осторонь цього загального ажіотажу. І взагалі слов'янофільство в цей час якось наче «загубилося» серед потоку нових ідей та настроїв, не запропонувавши своїх конкретних підходів до проблем, що зринали й зринали з глибин суспільності. Нова політична й громадянська атмосфера різкіше підкреслила консервативність і обмеженість їхнього лібералізму; зрештою, їх було відтіснено на периферію ідейного і духовного життя.

Перша й остання зустріч. Питання про українську мову й літературу

Повертаючись із заслання, Шевченко жадібно ознайомлюється з новинами суспільно-політичного та літературного життя Росії, в чому йому допомагають численні друзі та випадкові знайомі-сподорожани. В його щоденнику з'являються записи про популярні в той час літературні твори або й записи самих творів — поезій оригінальних і перекладних. Один твір записано двічі. Це — «России» Хомякова. Перший раз Шевченко записав вірш сам, під час плавання на «Князе Пожарском», 4 вересня 1857 року з вуст капітана В. В. Кишкіна, в якого були списки багатьох заборонених чи недрукованих поезій. Другий раз, 16 квітня 1858 року, його записав до Шевченкового «Журналу» Г. Ґалаґан. Характерно, що в Шевченковому записі вірш мав назву «Кающаяся Россия» (можливо, тут сталася своєрідна контамінація: після «России» Хомяков написав ще «Раскаявшейся России»), — а це підкреслювало не месіанський, а отой другий, критичний і трагічний мотив; саме він, певно, і справив велике враження на Шевченка, про що свідчить його оцінка: «Глубоко грустное это стихотворение...».

На «московському» етапі свого повернення із заслання Шевченко зустрічається з багатьма відомими літераторами та вченими.

[1] *Скабичевский А. М.* Сочинения. — Т. 2. — С. 410.

Серед них були і слов'янофіли. Мабуть, Шевченка цікавила їхня позиція в питаннях, які тоді були предметом гарячого і повсюдного обговорення: сподівані реформи, майбутнє Росії, слов'янство (Шевченкові записи в щоденнику — 18 березня 1858 року: «Вечером был у О. М. Бодянского. Наговорились досыта о славянах вообще и о земляках в особенности...»; 21 квітня 1858 року: «Из театра зашел к Белозерскому и застал у него К. Д. Кавелина. С разговора о минувшей и будущей судьбе славян мы перешли к психологии и философии. И просидели до трех часов утра. Школьничество. Но очаровательное школьничество!»). Серед Шевченкових знайомих і приятелів-земляків були люди, близькі до слов'янофілів (Бодянський, Максимович). Нарешті, багато важило те, що Шевченко глибоко шанував С. Т. Аксакова, батька слов'янофілів братів І. С. та К. С. Аксакових. У родині С. Т. Аксакова найбільше і спілкувався Т. Шевченко зі слов'янофілами.

Але звертає на себе увагу те, що в його щоденнику не знайдемо жодного запису про особисті враження від найвидатніших діячів слов'янофільства (є тільки негативна характеристика близького до них С. Шевирьова, ідеолога офіційної народності). Мабуть, великої близькості до них Шевченко не відчував. Або ж не поспішав з висновками, придивлявся, оцінював, поступово входячи в атмосферу літературного життя та ідейної боротьби.

25 березня 1858 року в щоденнику з'являється запис про знайомство з Хомяковим. Мабуть, Шевченко цікавився ним, чекав на цю зустріч. Проте знов-таки: жодного слова про враження, жодного слова характеристики, жодної емоції. Про що це може свідчити? Про розчарування? Хтозна. Адже майже через місяць, 16 квітня, Г. Ґалаґан, сам слов'янофільськи настроєний і, видно, великий шанувальник Хомякова, запише в Шевченків щоденник той самий вірш «России», і Шевченко прокоментує: «прекрасное стихотворение».

Але і Шевченко, і Хомяков не могли не відчути, що однодумцями ніколи не були і не будуть. По суті, вони перебували в різних суспільно-політичних таборах. «Ти не знаєш нового, ласкавого бога», — саркастично відгукнувся Шевченко на надії, викликані коронацією Олександра II. А Хомяков присвятив цій події високомовну вірнопідданчу оду:

Наш царь в стенах издревле славных,
Среди ликующих сердец,
Приял венец отцов державных —
Царя-избранника венец.
Ему Господь родного края

Вручил грядущую судьбу;
И Русь, его благословляя,
Вооружает на борьбу.
.....
И, преклоненны у подножья
Молитвенного алтаря,
Мы верим: будет милость Божья
На православного царя.
.....
И даст года он яркой славы,
Победу в подвигах войны
И средь прославленной державы
Года цветущей тишины...

Під час возшестя на престол Олександра II провідні слов'янофіли розгорнули гарячкову діяльність навколо вірнопідданчого «адреса» новому государеві. Особливо активний був Хомяков. Погодін у щоденнику 20 лютого 1855 року записав: «Известие от Хомякова о необходимости адреса». Певно, йшлося про лист Хомякова Погодіну: «Адрес необходим. Если есть готовый, вези! Я послал свой к Самарину. Самарин тебя очень зовет. Адрес необходим. Отец умер: неужели сыну не скажут, что мы о нем жалеем»[1]. В архіві М. П. Погодіна збереглася чернетка адреса, написана рукою Ю. Самаріна; в ньому було, зокрема, й таке: «Все помыслы, все чувства твоих верноподданных сливаются в глубокое, душевное сочувствие с твоею несказанною сыновнею скорбью. ...Тяжки времена, в которые Бог полагает на твою главу царский венец; но мужайся, царь России! Мы твердо, несомненно верим, что Господь не оставит своею милостью сердечного союза царя с его подданными. Московское дворянство, так же, как и весь русский народ, готово принести на служение тебе и Отечеству все свои силы, достояние и жизнь»[2].

На нового царя слов'янофіли покладали великі надії як з погляду бажаних ліберальних реформ, так і особливо з погляду можливої зміни в ставленні уряду до них самих (що почасти справдилося).

Що ближче й посутніше пізнавав Шевченко — за нової обстановки, яка створилася під кінець 50-х років, — реальне суспільно-політичне, ідейне обличчя слов'янофілів, то далі відходив від них, і його не могли стримати ні приязні особисті стосунки з деякими з них, ні видимі симпатії слов'янофільських лідерів до

[1] *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — СПб., 1900. — Кн. 14. — С. 16.

[2] Там само.— С. 17—18.

нього особисто, до України та української літератури — симпатії, справжню ціну яких він невдовзі побачив.

Тут треба трохи зупинитися на тій ідеологічній, національно-культурній, мовній ситуації, яка складалася навколо зусиль для відродження української літератури. Зусилля ці на початку XIX ст. здавалися ще (а почасти й були) справою одинаків (з різною мірою усвідомлення глибини завдань) і не тільки не забезпечувалися підтримкою ширшої культурної громадськості (не кажучи про офіційні кола), а й наражалися на її опір. Суперечливим було і ставлення багатьох діячів російської літератури до перших кроків нової української писемності.

Безпосередній стосунок до відродження української літератури мав О. С. Пушкін. По-перше, його поезія справляла великий вплив на творчість українських літераторів; про значення його для самого Т. Шевченка переконливо писали П. Куліш, М. Сумцов, М. Петров та ін. По-друге, важливим складовим елементом отого відродження були численні переклади творів Пушкіна на українську мову (Є. Гребінки, Л. Боровиковського, С. Писаревського, О. Шпигоцького та ін.). По-третє, є підстави вважати, що сам Пушкін прихильно ставився до українського письменства. Він знав про українські переклади своїх творів, друкував українських літераторів у «Современнике». Дослідник цього питання відомий історик української і російської літератур М. Петров писав: «Вероятно, с его одобрения были напечатаны в "Современнике" на 1837 г. два стихотворения Гребенки; есть даже сведение, что малороссийские басни Гребенки так понравились Пушкину, что одну из них, именно "Волк и огонь", он перевел на русский язык»[1].

Однак не всім була властива така широчінь розуміння перспектив національних писемностей у Росії, як Пушкіну (відомо, що він підтримав також перші кроки літераторів з народів Кавказу та ін.), і, зокрема, такий співчутливий інтерес до української літератури. Коли глянути на ставлення російської журналістики 30—40-х років до України та української писемності, впадає в око строкатість і суперечливість картини оцінок, суджень, прогнозів. Вона не вкладається в апріорну схему, до якої хотіла би вдатися спрощувальна, заспокійлива думка: мовляв, прогресивні сили підтримували працю українців, а реакційні — перешкоджали. Все було складніше й «заплутаніше». По-перше, на тодішню журналістику не можна механічно переносити нинішні

[1] *Петров Н.* Значение Пушкина для Украины // А. С. Пушкин в его значении художественном, историческом и общественном. — 2-е изд., доп. — М., 1905. — С. 227.

або взагалі пізніші уявлення про реакційність та прогресивність (хоч і були в ній яскраво виражені реакційні органи, як-от «Маяк» або «Северная пчела»). По-друге, позиція в справах національно-культурних не просто «дублює» позицію соціально-політичну, а може відбігати від неї, мати певну самостійність. По-третє, стосовно 30—40-х років ще не можна говорити про якусь цілісну концепцію прогресивних суспільно-політичних сил Росії в національному питанні, — вона оформиться лише в 60-х роках, а в той час ще були й недооцінка національного моменту, і нерозуміння колоніальної суті імперії, і нерозмежованість підходів тощо. По-четверте, в ідейно-естетичному обличчі самої української літератури було чимало неясного, демократичне начало почасти затуманювалося (особливо в дошевченківський період) елементами консерватизму. Столичні літературні видання (в яких, до слова, співпрацювали й самі українці) то підносили випадкові й маловартісні твори, тим самим компрометуючи — швидше, мабуть, мимоволі, ніж навмисне, — всю українську словесність, то заперечували її право на існування взагалі.

Тут немає можливості докладно обговорювати це питання. Коротко зупинимося лише на кількох моментах, найбезпосередніше причетних до нашої теми.

Насамперед треба сказати, що суспільність першої половини XIX ст. була великою мірою в полоні упереджень і незнання історичних, культурно-традиційних, мовних та інших аспектів процесу відродження української літератури. Багато кому здавалося, що це — пуста витівка окремих «оригіналів» чи інтриганів, не сперта на якусь традицію чи ґрунт. Той же В. Бєлінський припустився відомого висловлювання про те, що нібито лише возз'єднавшись із Росією, Україна відчинила двері освіті й цивілізації, — всупереч історичним фактам, які свідчили і про високий рівень освіти та культури на Україні в XVI—XVIII ст., і про роль українських культурно-освітніх діячів у піднесенні російської освіти й культури у XVII—XVIII ст. Українським культурним діячам доводилося знову й знову нагадувати очевидні, але забуті й ігноровані істини: про те, що їхній народ — спадкоємець культури Київської Русі, що в нього були, крім багатющого народного, і драматичне та поетичне мистецтво, архітектура, музика доби бароко, і філософська та релігійно-полемічна література, і такі видатні постаті, як Іван Вишенський, Петро Могила, Мелетій Смотрицький, Григорій Сковорода, Степан Ковнір, Максим Березовський та багато-багато інших: велика культура, яка дає всі підстави для дальшого розвитку. З цього погляду і

поява Котляревського, а потім Шевченка не була несподіваною (як і досі дехто вважає!) — навпаки, це були закономірні акти творчої волі народу. Це добре підкреслив Костомаров, говорячи про феномен Шевченка: «Поезія Шевченка — законна, люба донька давньої української поезії, сформованої в XVI і XVII віці, так само як ця остання була такою ж донькою давньої південно-руської поезії, тієї далекої від нас поезії, про яку здогадливо можемо судити з творів Ігоревого співця»[1].

Через те, що цю давню і глибоку традицію, нитку тривання української культури не раз уривали та хоронили трагічні історичні обставини, — її й на Україні далеко не всі бачили й могли оцінити, тим більше в російській журналістиці. Так само не була для всіх очевидною, просто відомою і вся сума фактів відродження української літератури в першій половині XIX ст. Сприймалися поодинокі явища, зв'язок між ними часто-густо не вловлювався. Але ж насправді це був широкий і глибокий культурний процес! На зміну майже втраченій книжній, бароковій та схоластичній культурі XVI—XVIII ст., з центрами в Києві та в інших містах Правобережжя насамперед, приходить нова, що шукає ґрунту в народній культурі й мові. І перші її осередки виникали на Лівобережжі, зокрема на Слобожанщині, й тяжіли до нововідкритого (1805) Харківського університету. Цікаво і повчально, що тодішня «степова Україна» з її неоднорідним етнічно і динамічним населенням змогла надихнути саме українським історично-культурним патріотизмом і багатьох представників різних народів, у тому числі й росіян. Аналізуючи чималу й цінну продукцію Харківської університетської друкарні, дослідник пише: «Харківські видання в переважаючій більшості пересякнуті місцевим колоритом, що не обмежується лише словами або назвами друків ("Украинский вестник", "Украинский журнал", "Украинский альманах"), а йде значно глибше, сягаючи змісту, мови. Вони не тільки дають нам безліч україніки — матеріалу з історії України, географії, етнографії російською мовою, але й обдаровують нас цілою низкою преінтересних друків українською мовою.

Одначе через те, що ні в якому іншому місті не спліталися так щільно стихії великоруська з українською, як у Харкові, ніде ми не спостерігаємо й такого дружнього співжиття їх, як на харківських виданнях.

[1] *Костомаров М. І.* Спогад про двох малярів // Спогади про Тараса Шевченка. — К., 1982. — С. 135.

Тут не тільки славнозвісними українськими видавцями стають великороси, не тільки українські автори широко використовують у своїх писаннях обидві мови, але й самі великороси роблять неабиякі літературні спроби українською мовою»[1].

Серед професури Харківського університету — вчені з європейським ім'ям. Чимало з них — росіяни. Російська культура наче повертала Україні борг з XVII ст., з часів Києво-Могилянської академії. Ці «зайди», каже автор, «здебільшого були кращими людьми свого часу. ...Переймаючись місцевими інтересами, вони остільки захоплюються українською стихією, що в своїй роботі на користь української культури, української книжки зоставляють по собі яскравий слід. Грек Каразин, великороси Срезневський, Костомаров, Бецький — то все ясні постаті, які ми давно звикли вважати за своїх»[2].

На жаль, не скрізь і не завжди мали ми в історії своєї культури таку картину і таку традицію. Що ж до роботи харків'ян, то її дуже утруднили й обмежили нові цензурні правила 1819 року, які, «сообразуясь с опасным движением умов в Европе», віддали контроль над видавничою справою з рук університетів у руки цензурних комітетів, що діяли в Москві, Петербурзі, Ризі, Вільні.

Але найгостріше стояло питання про українську мову, власне українську новолітературну мову. Багато хто заперечував не тільки потребу в ній, а й її основу — розмовну мову народу (точніше буде, мабуть, говорити не про розмовну мову, а про усну, оскільки вона була і мовою поезії, казки, обряду тощо, тобто виражала і світогляд та духовність народу), оголошував цю мову діалектом російської, діалектом польської, сумішшю тієї й другої і т. д. і т. п. Мало хто бачив її високу самостійну цінність, знав її історію чи просто ставився з прихильним інтересом. Але були й такі. Згадуваний уже О. Левшин у «Письмах из Малороссии» писав про «малороссийский язык»: «Он происходит от древнего славянского, но смешан с немецкими, латинскими и польскими словами, от чего делается почти непонятным великороссиянину. По множеству иностранных выражений и особенных оборотов составляет самое отдаленнейшее наречие языка российского.

Он хотя и не имеет правил, однако ж немногие ученые малороссияне употребляют его в сочинениях. Перелицованная "Энеида" —

[1] *Балицький П.* Етюди з історії української книги // Життя й Революція. — 1928. — № 2. — С. 133.

[2] Там само. — С. 132.

прекраснейшее в своем роде произведение — служит тому доказательством.

При всем том до сего времени он составляет язык народа. Но ежели гении здешней стороны обратят на него внимание свое и образуют оный, ограничив положительными правилами грамматики, тогда малороссияне в славе ученых произведений своих, может быть, будут состязаться с просвещеннейшими народами Европы»[1].

Але далі Левшин, зітхнувши, додає: «Тщетна надежда сия, ибо нет побудительных причин и самая малая возможность к составлению языка из наречия, оставленного почти всеми образованными коренными жителями здешней стороны»[2].

Ось на цю драматичну обставину — покинутість української мови, одвертання од неї «образованных коренных жителей здешней стороны», взагалі верхніх шарів суспільства — звертали увагу і тоді, і пізніше багато прихильних до України людей, та й самі творці нової української літератури. Більше того, ця обставина не тільки стримувала її розвиток, а й впливала на її зміст, характер. Українська писемність опинилася в становищі, коли «всякое даяние благо». Бувало (втім, і пізніше, і в наші часи), що до неї приліплялися ті, хто за малістю потенцій не міг завоювати собі місця в російській, і приліплялися тільки з цих мотивів. І навіть цьому доводилося радіти. Данило Мордовець, у молодості великий ентузіаст нової української літератури й народної мови, обговорюючи їхні перспективи у передмові до «Малорусского литературного сборника» і виклавши коротко історію української мови, писав: «Странным ли после этого покажется, если бы кто осмелился возвысить голос в защиту языка южнорусского, в защиту его прав на внимание? странно ли будет пожелать, чтобы люди даровитые, знающие этот язык в совершенстве, не стыдились выражать на нем письменно свои идеи и понятия, которые могут покуда вместиться в рамки этого языка, еще не обработанного литературой и считающегося до сих пор простонародным? А если уж люди с дарованием так глухи к своему родному, то позволительно требовать, чтобы, по крайней мере, люди менее даровитые и умы посредственные не гнушались своей народностью; пусть пишут даже те, которые только и могут, что свободно владеть этим языком и выражаться на нем правильно: одно это не даст языку снизойти до наречия грубого и неприличного. Впрочем, надо надеяться, что, при

[1] *Левшин А.* Письма из Малороссии. — С. 78.
[2] Там само.

нынешних требованиях филологии, южнорусский язык найдет поборников»[1].

Це було вже в Шевченкові часи... Навіть тоді доводилося розраховувати і на послуги «людей менее даровитых и умов посредственных...» Принаймні, так розумів справу Д. Мордовець,— але чи було це найкраще її розуміння?

Бракувало не тільки творчих сил, бракувало й читачів. Орієнтація на «простолюд», на селянина сприяла демократизації літератури — з цього погляду українська література в своїх кращих зразках навіть випереджала деякі інші (маємо на увазі не тільки Шевченка; згадаймо, що О. Білецький говорив про селянські образи у Г. Квітки-Основ'яненка). Але водночас ця орієнтація (особливо на рівні малоталановитих авторів та епігонів) могла обмежувати (і обмежувала) ідейно-художній діапазон письменства.

Під впливом Гоголя, Квітки-Основ'яненка, Гребінки ввійшов у моду тон оповіді від імені простодушно-хитруватого провінціала, селянина-малороса. Вже у Гребінки він інколи небезпечно наближався до блазнювання. Згадаймо його передмову до альманаху «Ластôвка» — «Так собі до земляків»: «Що ж то роблять земляки отсими довгими темними зимніми вечорами? Давай зіб'ю їм книжечку. Позбирав що було у мене писано по-нашому і своє і добрих людей, що, спасибі їм, наприслали, одніс у друкарню — от вам і книжка! Читайте, хлопці, коли уподобаєте,— а ні, як зводите, усе-таки папір у хазяйстві здасться, коли часом кабаку завернете або люльку запалите,— і то добре»[2].

Навіть своє захоплення Шевченком Гребінка висловлює у цій неприродній, прибраній манері: «Порадував нас торік Шевченко "Кобзарем", а тепер знов написав поему "Гайдамаки". Гарна штука, дуже гарна, така смашна, мовляв, як у спасиску (так в оригіналі; певно, «у спасівку». — *І. Дз.*) та у жаркий день після обіда гарний кавун! — І їси, і ще хочеться — і читаєш, і не одірвешся. Отце вам для приміру з неї перва глава. А там дальше усе лучче і лучче. Штука, я вам скажу!»[3].

Менш талановиті люди механічно підхоплювали цю манеру. Ось у якому тоні оповідав Олександр Корсун про чеське літературне відродження: «Є в нас такі, що компонують наські книжки; та й у них не без розумних,— хоч і не дуже багато, а все-таки є:

[1] *Мордовцев Д.* Казаки и море // Малорусский литературный сборник. — Саратов, 1859. — С. 16.

[2] Ластôвка. Сочинения на малороссийском языке (...) / Собрал Е. Гребенка. — СПб., 1841. — С. 17, 18.

[3] Там само. — С. 371.

вони тож компонують по-простому, як і наські, або переписують прості пісні та казки; от такий Челяковський, чех: як вчеше інколи, так тільки держись, щоб не вмерти з реготу, бо з жалю!..»[1].

Зовсім неталановиті швидко дійшли до одвертої профанації; витворився в низькопробній літературі стереотип придуркуватого «хахла», і широка експлуатація цього стереотипу допомагала компрометації молодої української писемності, часом дезорієнтувала тих, хто міг би або хотів стати її другом.

Заперечення з боку насамперед реакційних кіл виявлялося багатоманітно, в тому числі і в негації нової української літератури, самої української мови. Діячі нашої писемності та її прихильники постійно скаржаться на неувагу, нерозуміння, недоброзичливість, і ці скарги, хай почасти, може, й перебільшені, все-таки мали й реальні підстави. Тим більше, що впліталися в ширші тривожні роздуми про долю духовної культури народу. Ось що писав, наприклад, О. Чужбинський у рецензії на Гребінчин альманах «Ластôвка», виданий 1841 року в Петербурзі: «...Котляревский, Основьяненко, Гребенка заговорили наконец о Малороссии, заговорили по-малороссийски — пример их увлек еще кой-кого... И что же? журнальная критика наша ополчилась...

"Не пишите по-малороссийски!" Как это смешно! только и читаешь в журналах... а сердце болит, когда вспомнишь, что гибнут песни, гибнут думки наши... Или опять странность: в одном из журналов наших, в котором о повестях Основьяненко сказано: "ну просто мужицкие повести!" — превознесли до небес, расхвалили до nec plus ultra — бездарное творение, жалкую попытку на оперу или драму: Савво Чалый, где нет капли живого поэтического чувства, нет истины, где ложно представлен быт Малороссии... Зачем же это? для чего? Коли кто не понимает малороссийского языка — зачем же из прихоти, для шутки унижать гения и прославлять бездарность ниже всякой посредственности!..

И вот передо мною Ластовка, сборник, выданный Гребенкой. — Много в нем статей; есть хорошие и посредственные, есть даже плохие, — но неужели труд этот не стоит того, чтобы совестливо разобрать и оценить его?.. А о нем журналы отозвались глухо, насмешливо, иные промолчали... Пренебрежение — обидней всего на свете. — Берусь за перо»[2].

[1] *Корсун О.* Українські повір'я // Сніп. Український новорічник... — С. 213.
[2] Москвитянин. — 1841. — Ч. V, № 10. — С. 444–446.

Далі О. Чужбинський докладно розглядає твори збірника, високо оцінюючи «Сердешну Оксану» Квітки-Основ'яненка, поезії Шевченка, «Волох» Боровиковського; з приводу інших творів Боровиковського, як і Куліша, Гребінки висловлюється стриманіше, а «пьески Писаревского», на його думку,— «так собі». Це був зразок об'єктивної розмови про перші кроки нової української писемності. Хіба що можна відзначити таке очевидне перебільшення, як кваліфікація Квітки-Основ'яненка «генієм». Такі перебільшення, разом з отим вихвалянням (чи й не провокаційним?) бездарних і фальшивих речей, проти якого слушно виступав і сам О. Чужбинський, теж давали привід до скепсису або й іронії. Навіть у друзів нашої писемності такий несмак і втрата міри викликали негативну реакцію. А припускалися їх і раніше, і пізніше й деякі вельми авторитетні діячі та великі патріоти української літератури, зокрема й П. Куліш (хоч загалом йому властиві були вимогливі критерії),— звісно, з найкращих спонук, з нетерплячого бажання бачити слово свого народу рівновеликим у товаристві інших.

У рецензії на Шевченків «Кобзар» 1860 р., опублікованій у «Русском слове» того ж року (в № 4), М. Михайлов спокійно, але ущипливо зауважував: «Недавно, в предисловии к малороссийскому альманаху "Хата", мы нашли следующее сопоставление имен: Шекспир, Вальтер Скотт, Шиллер, Мицкевич, Пушкин, Гоголь, Квитка, Шевченко. Издатель альманаха и автор этого предисловия, г. Кулиш, не раз уже высказывал свое чрезмерно высокое мнение о слабых попытках малороссиян создать особую от русской, собственную народную литературу; но, кажется, еще в первый раз ставит он в числе мировых гениев, наравне с Шекспиром и Шиллером, Квитку и Шевченка.

Мы вполне сочувствуем г. Кулишу в его любви к родине, в его желании блага и счастья ей, богатства и развития родному его слову; но полагаем, что своими необдуманно-преувеличенными возгласами о величии и гениальности украинской письменности (и литературой-то этих попыток назвать нельзя) он только подрывает авторитет писателей, которых хвалит. Всего-то писало по-малороссийски два-три человека, и эти два-три человека оказываются всемирными гениями. Каково богатство народного духа! Если, как того желает г. Кулиш, на малорусском наречии возникнет целая широкая литература, эта литература, судя по началу, представит неслыханное и невиданное изобилие "Скоттов, Шекспиров и Дантов"»[1].

[1] *Михайлов М. Л.* Сочинения: В 3 т. — М., 1958. — Т. III. — С. 105.

Далі, процитувавши Кулішеве: «Шевченко в первых балладах не выше, чем Марко Вовчок в своей "Сестре"; в "Катерине" же он поднялся до Пушкина как художник, а в 1846 году — и до Мицкевича как поэт всеславянский», — М. Михайлов продовжує: «До Шекспира как поэта всенародного остается, значит, всего один шаг. Возгласы г. Кулиша, трудящегося в поте лица над созданием украинской литературы, были бы только смешны — и больше ничего, если бы не касались писателя действительно высоко даровитого, как Шевченко. Сравнить с Шекспиром Квитку, посредственного автора посредственных повестей, сказать, что перед жалкими побасенками рутинного борзописца Гребенки — дрянь басни Крылова (смотри ту же "Хату"), это черты высокого комизма. ...Вы от души хохочете над этой уморительной выходкой, но смех ваш переходит немедленно в досаду, как скоро к именам Квитки и Гребенки примешивают имя Шевченка. Этот оптимизм, для которого все то хорошо, что написано по-малороссийски, достигает совсем не той цели, какая у него в виду. Если г. Кулишу действительно дороги успехи его родного слова, то содействовать им можно лишь серьезною и строгою критикой. Всякие похвалы останавливают совершенствование. Скажите, каких еще благ ждать литературе, у которой есть два таких писателя, как Шекспир? Квитка и Шевченко — прозаик и поэт — чего же больше? Чтобы делать такие легкомысленные сравнения, надо быть или самодовольну до слепоты, или иметь слишком узкое понятие о судьбах народности малороссийской.

Как ни глубоко мы уважаем наших лучших писателей — Гоголя и Пушкина, мы никак не можем предположить, чтобы и они имели такое всемирное значение для будущих веков, какое имеет и будет иметь Шекспир...

Нам кажется, что мы окажем больше уважения к таланту г. Шевченка, если сравним его не с Шекспиром, а с такими замечательными народными поэтами, как наш Кольцов или шотландский Бернс. Силой поэтического чувства, глубоким, сердечным пониманием лишений и нужд, печалей и радостей народных, безыскусственным, прямым и ясным складом мысли и речи он не уступает ни тому, ни другому».

Треба загалом погодитися з М. Михайловим. Що ж до того, що він не спромігся сповна оцінити велич Шевченка, так це, мабуть, пояснюється тим, що він просто не був обізнаний з його поезією в усьому обсязі: адже рецензований ним «Кобзар» не містив багатьох творів, у яких геній Шевченків виявився найбільше. У будь-якому разі, невдовзі всім передовим людям у Росії

стала очевидною недостатність порівняння Шевченка з Кольцовим, принципова неспівмірність цих величин. Саме укладання літературних реальностей поставило Шевченка в один ряд із найбільшими світовими поетами. Втім, це бачили ще й сучасники та колеги М. Михайлова – М. Чернишевський, М. Добролюбов, як і О. Герцен.

Ще тоді М. Чернишевський у статті «Нові періодичні видання», підтримавши появу «Основи» – українського журналу, що фаховим рівнем високо підносився над усіма попередніми і нічим не поступався перед російськими, засвідчуючи великі сили молодої писемності, – дав точну оцінку принципово новій ситуації, яку створили поезія Шевченка та літературна праця цілого гурту людей, об'єднаних навколо справи національно-культурного відродження. А водночас відзначив і еволюцію та поляризацію ставлень до цієї справи: «Що й казати, яких тільки людей не носить наша матінка Велика Русь. Є такі молодці, які не тільки не почуватимуть дружньої прихильності до "Основи", – не почувають її ні до жодного більш-менш порядного московського або петербурзького журналу; які не те що по-малоросійському, а й по-великоруському вчитися не дали б нікому. Та про таких людей нема чого й говорити: ми готові були б видати їх усіх з головою не тільки малоросам, а хоч би й друзям, але й ті не візьмуть до себе. Ми говоритимемо тільки про тих великоросів, яких може, не соромлячись, назвати своїми людьми їх батьківщина, і ми можемо запевнити малоросів, що ніхто з таких людей не відмовиться назвати своєю думкою такий погляд на літературні прагнення малоросійської народності.

Відтоді як будь-хто у великоруській літературі холодно відзивався про це прагнення, часи змінилися, немало змінилися ми, та й малоросійська література набула вже такого розвитку, що могла б обійтися і без нашого великоруського схвалення, якби могли ми не співчувати їй. Коли у поляків з'явився Міцкевич, їм уже не потрібні стали поблажливі відгуки якихось французьких чи німецьких критиків: не визнавати польську літературу означало б тоді тільки виявляти власну дикість. Маючи тепер такого поета, як Шевченко, малоросійська література також не потребує нічиєї ласки. Та й крім Шевченка, пишуть тепер малоросійською мовою люди, які були б не останніми письменниками в літературі навіть багатшій, ніж великоруська...»[1].

У цьому зв'язку М. Чернишевський назвав П. Куліша, М. Костомарова, Марка Вовчка. Напевне ж, зрозумілим було для літера-

[1] Див.: Світова велич Шевченка. – Т. 1. – С. 86.

турної громадськості і значення їхніх талановитих попередників — твори І. Котляревського, Г. Квітки-Основ'яненка, П. Гулака-Артемовського, Є. Гребінки, Амвросія Могили та інших не раз діставали гідну оцінку в російській пресі. Для з'ясування історії та місця української мови серед інших слов'янських немало зробили Амвросій Могила своєю передмовою до збірки «Думки і пісні та ще дещо», яку він видав у Харкові 1839 року, та Данило Мордовець передмовою до «Малорусского литературного сборника», який він видав у Саратові 1859 року.

Питання про українську мову та літературу з етнографічного стало суспільно-культурним і національно-політичним. Оскільки в обличчі нової української літератури увиразнилися риси демократизму, прогресивності й революційності, відбувалася консолідація з передовими силами російської суспільності. Водночас лави ворогів українського слова поповнюють ті з реакціонерів та консерваторів, які раніше намагалися загравати з нею, сподіваючись знайти в ній союзника собі для боротьби з революційно-демократичним табором.

Посилюється розкол і в самій українській літературі. Консерватори й монархісти, злякавшись «крайнощів» та «непомірних претензій» тих, хто ставив їй високі завдання, відмежовуються від них, вірнопідданчо запевняють уряд у тому, що їм нічого не треба, крім такої-сякої «мови для хатнього вжитку». Наведемо один дуже промовистий приклад — еволюцію поета Грицька Карпенка 2-го (так він підписувався, щоб відрізнити себе від брата — Степана Карпенка 1-го; здається, більше нічим вони як поети не відрізнялися один від одного).

Цей добромисний, але не дуже талановитий чоловік важкої долі (каліка-горбун) зазнав якоїсь уваги чи ласки з боку Миколи І і все життя боготворив монархів. Родом, певно, з дрібного дворянства, він був також і актором (як і його брат Степан Карпенко). Обидва Карпенки обстоювали право писати і українською мовою (а Степан демонстративно видав книжку власних віршів російською, польською і українською — може, аби показати, що українською пише не тому, що не знає інших мов, а, може, щоб питання про двомовність перевести в питання про слов'янську багатомовність). Григорій Карпенко доволі вправно полемізував з противниками української мови. В одній зі своїх збірок він наводить листа, якого одержав від котрогось із земляків, — листа вельми типового: «Я родом малоросс — люблю и уважаю добрых и умных моих земляков — люблю колыбель моей родины; но признаюсь, не могу читать ничего, написанного малороссийским наречием, напр., каковы сочинения

Основяненки, кроме "Энеиды" Котляревского. Образованным малороссиянам надобно оставлять свое простонародное наречие, ибо оно не имеет своих правил, своей грамматики, а писать чистым русским языком...».

На це Грицько Карпенко 2-й відповідає: «Вы советуете мне писать по-русски, потому что русский язык имеет свои правила и грамматику... Но поверьте, что многие из русских презирают свой родной язык, а выхваляют иностранные, более всего французский. Вот те люди унижают сами себя и чернят родную мать Россию в глазах чужестранцев.

Есть русские, которые не хотят писать по-русски, а пишут по-французски и тем гордятся. Право, они закажут вам писать по-русски, но посоветуют по-французски и объяснят точно такие причины, какие объяснили вы мне за малороссийский язык.

Но мне кажется — советовать писать на другом языке и забыть свой не одно ли и то же, что вырвать здоровый природный зуб, а вставить на место его искусственный?..»[1].

На жаль, слушні міркування в обороні української мови Григорій Карпенко не міг підкріпити літературним (і мовним) достоїнством власних поетичних творів. Гірше того: він, як і його брат, давав підстави для глузів з української писемності. Реакційний петербурзький журнал «Маяк» надрукував знущальну рецензію на збірник «Зелений барвінок України. Сконпонація Стецька Карпенка 1» (Київ, 1845). Ось уривок з неї (зберігаємо написання оригіналу): «Стэцько и Грицько Карпэнки или Стэцько Карпэнко 1-ий Грицько Карпэнко 2-й, нэхай им лэгенько згадаитьця, совокупивши свои фантазии, написанные на каком-то варварском языке, фантазии, не имеющие ни здравой мысли, ни порядочной идеи, издали их под названием: Зэлэный Барвинок. ...Шановные паны Стэцько и Грицько, казнащо вы выгадалы дрюковать свои думкы та повисти, ей-же-ей, в целой книжке вашей нет ни строчки путного. Когда желаете быть полезными насьской литературе, не пишите своих выгадок, куды вам до покойного Вельможного пысаки Основяненка или до пана Грэбинки, до Тополи? куды вам куцым до зайцив?!»

Степан Карпенко 1-й у відповідь написав «Отзыв Киевской малороссийской книги "Зелений барвінок України" к Санкт-Пе-

[1] Ландыши Киевской Украины в тринадцати книгах, стихами и прозою. Книга первая на русском и малороссийском языках. Сочинение Григория Карпенка 2. — СПб., 1849. — 2-е изд. — С. 61, 62.

тербургскому журналу "Маяк"»[1]. Відповідь сама собою переконлива (коли йдеться про право писати українською мовою), але, знов-таки, — якби ж автор міг її підтвердити якістю своєї творчості!

Минуло літ п'ятнадцять, і Панько Куліш в «Основі» гостро розкритикував Григорія Карпенка в числі тих, хто компрометує справу української писемності своїм примітивізмом, розігруванням ролі дурника-«хахла», безнадійною провінційністю. У відповідь Грицько Карпенко пише політичний донос, звинувачуючи «Основу» в сепаратизмі (зберігаю особливості написання оригіналу): «Уже гласно и печатно задумали разъединиться с великорусскою литературою, уже объявили, что география и арифметика написаны по-малороссийски и приглашают все прочие научные предметы писать по-малороссийски. Но спрашивается: для чего же это?.. А видите, какой-то писатель, помещающий в "Основе" "Свои лысты" цьвірінькае и говорит, что уже давным-давно пора нам не лазить в карман за словом к соседу, а пора свое родное иметь! Огого! бачете, чого гира забажала, проты ночи кісничків?.. А бодай уже вас лыхо не знало... Каты зна, яку несінітницю прете, мов и справді до діла!.. А по моему уразумению, литературным языком всех вообще наречий славянского происхождения должно быть великороссийское, для единства и просвещения ради, а словесность свою местную может каждое наречие иметь отдельно и самостоятельно»[2].

І далі: «Неужели же эти господа Панове Лыстовныки, с окрест братнею своею в "Основе", предполагают завести во всей Малороссии училища, гимназии, университеты на малороссийском языке. Пожалуй, закон не писан, строить воздушные замки можно. Чего же еще дремать?»

Але козирною картою Грицька Карпенка стало звинувачення «основ'ян» у таємних планах викрасти з музеїв (чи звідки?) гетьманську булаву та уярмити вільний український народ: «Уж кстати затеять быть опять самостоятельными казаками и завести опять наново свою лыцарську запорожчину, козащину, гетманщину и всяку войсковую старшыну, шляхетну, а также татарву, ляховщину, а то не будет с кем биться и делать внезапные набеги и грабежи и опять поработить бедный народ Посполитый,

[1] Див. у кн.: Кунволія Київської України. В тринадцяти книжках. Віршами і прозою. Книжка перва. Сконпоновання Грицька Карпенка 2. — СПб., 1849. — С. 39–45.

[2] Великодня українська посполита малоросійська пісня на віковічно-славний дев'ятнадцятий день місяця февраля 1861 року... Грицька Карпенка 2. — СПб., 1862. — С. 11.

подвергнув его всем ужасам и крамолам, какие совершались безнаказанно до присоединения к великой матери России. А ведь, что ни говори, хорошо бы было? Как думаете? Да еще поделаться нам с вами гетьманами, полковниками, войсковыми старшинами!.. Пламя, пожар, кровь, слезы, рабство, своеволие!., фу!.. Какое раздолье и приволье, просто дух от восторга расхватывает!»[1].

Найзворушливіше в усьому цьому те, що малоруські «патріоти» на кілька років випередили самого М. Каткова, а тим більше пізніших чорносотенців,— які в прагненні відродити українську літературу бачили політичний злочин (бо, мовляв, це зазіхання на єдність руського народу, і сепаратизм літературний — лише перший крок до сепаратизму політичного), підготовку бунту і які залюбки послуговувалися натяками на гетьманську булаву (як відомо, й Шевченкові приписували бажання стати гетьманом України, та й кому тільки його не приписували) і звинувачували різних літературних діячів у таємних планах «поработить» ощасливлений царями український народ. Знайоме...

Як же розцінювати — в цьому історичному та ідеологічному контексті — позицію слов'янофілів щодо української мови й літератури? Зокрема самого Хомякова?

У Хомякова, як і в інших слов'янофілів, можна знайти висловлювання, що мали б засвідчувати прихильність до «Малоросії» та «малоруської» літератури. Але в цій «прихильності» — забагато великопанської поблажливості й погорди; це симпатія благородного господаря до милої челяді. Ось як, наприклад, Хомяков обставав у обороні «Малоросії» перед своїм однодумцем К. С. Аксаковим: «...Вы совершенно правы, сказав, что М. Россия получила возможность полного выражения только подчинив себя в.-русскому началу; но вы не сказали ничего лестного для М. России, а она заслуживает особую похвалу. Она имеет то, чего мы не имеем, да и иметь не будем: большую грацию, большую склонность к объективности, большую художественность. Сравнение В.-России с головою справедливо, но унизительно для других областей. Быть может, ее скорее можно сравнить с высшими органами головы по черепословию (так в оригіналі. — *І. Дз.*). В них низшие органы получают свою общую гармонию; но они не заключают в себе весь смысл головы»[2]. Як бачимо, навіть «грація», «об'єктивність» і «художність» не врятували від стату-

[1] Великодня українська посполита малоросійська пісня на віковічно-славний дев'ятнадцятий день місяця февраля 1861 року... Грицька Карпенка 2... — С. 11.

[2] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1904. — Т. 8. — С. 330.

су «нижчого органа». Щоправда, ця хитра схоластика — з приватного листа. Але і в журнальних публікаціях — той самий «дружній» тон. Ось стаття в «Русской Беседе» (1857, т. III) «По поводу "Малорусских проповедей" священника Гречулевича», яка дала «підставу» вважати О. Хомякова великим другом української літератури: «Без сомнения, всякий русский читатель порадуется появлению проповедей на одном из наречий Русского народа; но не грустная ли это радость? Не грустно ли подумать, что такое явление редкость, что слово доброго поучения никогда или почти никогда не облекается в формы доступные, знакомые, близкие меньшей братии нашей; что оно как будто боится унизиться, спустившись до такой неблестящей среды?.. Низшее, неученое сословие менее других понимало слова поучения...» [1]. Під виглядом співчуття — принизливе і невіглаське уявлення про український народ як позбавлений культурної історії і безлітературний, про українську мову — як наріччя, придатне лише для духовних проповідей: відомо, що місіонерам і в царській Росії вдавалося випускати примітивну церковну літературу місцевими наріччями. Можна уявити, як обурювала такого роду «прихильність» Шевченка з його почуттям національної і культурної гідності, з його високим ідеалом української літератури!

У деяких своїх висловлюваннях Хомяков фактично ставав на позиції лінгвоциду, закреслював не лише українську мову й культуру, а й мову та культуру інших народів царської Росії — і мріяв про ще більше: «Где бы мы ни были, от границ старого Галича и Финляндии до островов Северо-Западной Америки, везде, где раздается русское слово, как слово общественной мысли, общественного просвещения, мы находимся в области речи собственно московской. Быть может, на Западе и Юго-Западе ей еще суждено перейти теперешние пределы и сделаться живою, мысленною связью для всех наших разрозненных братьев Славян» [2] (промова в московському «Обществе любителей словесности» 26 квітня 1859 р.).

Якщо Хомяков на теми української літератури висловлювався епізодично, то І. Аксаков, попри деякі риторичні вияви симпатії до України, фактично послідовно вів принципову боротьбу проти самостійної української літератури та літературної мови, визнаючи за «малоросами» лише «право» на етнографічний патріотизм на рівні гопака і пісень. Навіть 1863 року, коли і

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. I. — С. 604, 605.
[2] Там само. — С. 692.

офіціоз, і Катков, і сам Аксаков, ведучи хитру політичну гру, ладні були і «привязанность к прекрасной своей родине» «малорусского населения» використати для боротьби з польсько-литовською революцією, він, І. Аксаков, на визнання української літератури піти не міг: «Читателям "Дня" известно, что мы всегда спорили с теми нашими писателями, которые старались создать особый малорусский литературный язык, и доказывали тщету и ненужность этих попыток». Це логічно випливало з його (і всього слов'янофільства) основного догмату: на сході слов'янства є лиш один народ. «Край этот русский, русский и русский! в нем нет разных национальностей и вер; в нем один хозяин — русский народ; одна господствующая национальность — русская». І до кінця днів своїх І. Аксаков стояв на цій позиції, цькував «малороссийский сепаратизм», «г. Драгоманова и всех современных "украйнофилов"», глузував з «бесплодной и смешной забавы сочинять и издавать сочинения и переводы на малороссийском крестьянском говоре»[1].

Це вже в статті 1882 року, коли нова українська література, хоч і заборонена, була визнана в світі!

Рішучий розрив зі слов'янофілами й Хомяковим особисто станеться вже після повернення Шевченка до Петербурга, де він поринув у вир літературно-культурного та політичного життя, побачив гостроту ідейного розмежування і боротьби між силами революційної демократії з одного боку та офіціозу і лібералізму — з іншого, зблизився з Чернишевським та його гуртком, побачивши в цих людях тих однодумців і спільників, про яких мріяв і яких жадав знайти роками.

Треба врахувати, що наприкінці 50-х та на початку 60-х років, у міру наближення давно очікуваної реформи, знову посилюються реакційні тенденції в офіційному суспільстві — як противага «надмірним надіям», породженим поразкою в Кримській війні та смертю Миколи І, і можливим «крайнощам». Із саркастичною алегоричною картинністю писав про це Салтиков-Щедрін: «Наступил 1856 год, который, без сомнения, останется надолго памятным в истории нашего общественного развития. В воздухе пахло уничтожением крепостного права; дворяне и литература благородным манером толковали о каких-то новых экономических началах, о гласности и устности, о том, что государству нужны слуги молодые и бодрые, и о том, что Россия есть золотое дно. Начальство улыбалось и даже поощряло эти тол-

[1] *Аксаков И. С.* Полн. собр. соч. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. — М., 1886. — С. 177, 305, 609.

ки, ибо видело в них не что иное, как упражненьица на заданные темы. Оно само как-то расползлось и почувствовало себя снисходительным. "Что ж, — думалось им, — довольно-таки взаперти посидели, пускай и погуляют немножко". И действительно, началось гулянье великое, и продолжалось оно до тех пор, пока на смену улыбающемуся поколению не явилось поколение новое, уже не улыбающееся, но вооруженное "принципиями" и "мероприятиями", поколение, которое, отгулявши на скорую руку свое гулянье, в непродолжительном времени положило таковому конец» [1].

У складній і тривожній атмосфері на зламі 50—60-х років відбувалася поляризація політичних сил; страх перед селянськими заворушеннями, з одного боку, і посиленням реакції, з іншого, штовхав лібералів в обійми «поміркованого» уряду.

Одним із епізодів остаточного розриву Шевченка зі слов'янофілами була його відмова друкуватись у їхній газеті «Парус». Перший номер газети вийшов 3 січня 1859 року і відкривався спеціально для цього написаним віршем Хомякова:

Парус русский. Через волны
Уж корабль несется сам.
И готов всех братьев челны
Прицепить к крутым бокам.
Поднят флаг: на флаге виден
Правды суд и мир любви.
Мчись, корабль: твой путь завиден
Господи, благослови!

Велемовні декларації слов'янофільських видавців не ввели Шевченка в оману. Він відмовився від участі в «Парусе» — як свого часу Герцен відмовився від участі у слов'янофільському «Москвитянине»: через «невозможность общения с противоположным мнением» [2]. У саркастичному (на адресу слов'янофілів), сповненому глибоких алюзій листі-відповіді М. О. Максимовичу (саме він від імені редакції звертався з відповідною пропозицією) Шевченко 22 листопада 1858 року писав: «Спасибі вам, мій щирий, мій єдиний земляче, за ваш шанобний лист, который я читаю, дивуюсь і не надивуюсь: чого б то мені, скажіть, будьте ласкаві, з своїми віршами плисти по суші, яко по морю під тим парусом! Хіба я Олег, нехай бог криє, або що? "Парус" у своєму універсалі перелічив всю слав'янську братію, а про нас і не згадав, спасибі йому. Ми вже, бач, дуже близькі родичі. Як наш батько горів, то їх батько руки грів. Не доводиться мені

[1] Див. у зб.: Публицисты «Современника». — М., 1985. — С. 211.
[2] *Герцен А. И.* Собр. соч. — Т. 2. — С. 389.

давать під парус свої вірші і того ради, що парус сей надуває заступник того вельможного князя, любителя березової каші. ...Не здивуйте, добродію, що не вволив я вашої волі, діло се не жарти; самі маєте розум»[1].

Тут з усією прямотою Шевченко вказав на два головні моменти, що розділяли його зі слов'янофілами. Перший: їхнє небажання визнати українців окремим, самостійним народом, як і мову та літературу цього народу, спроби розчинити їх в «общерусскости», що цілком збігалося і з офіційною політикою «обрусения», хоч і подавалося в трохи іншій словесній одежі. (Шевченко був дуже толерантний до національних почуттів кожної людини, навіть «перебільшене» виявлення патріотизму він сприймав із розумінням, про що свідчать його відгуки про деякі тогочасні вірші О. Хомякова та Ф. Тютчева, – але на всяку національну несправедливість, неповагу до іншої нації, зокрема і своєї, реагував гостро.) Другий: суспільне ретроградство, яке в обстановці активізації громадського життя і назрівання революційних настроїв почало виявлятися у багатьох із слов'янофілів разючіше, ніж раніше. Конкретно Шевченко мав на увазі, як відомо, скандальну історію зі статтею князя В. О. Черкаського «Некоторые общие черты будущего сельского управления» (журнал «Сельское благоустройство», 1858, ч. 9), де обстоювалося право сільської адміністрації на тілесні покарання селян; стаття викликала обурення передової громадськості; І. Аксаков же, видавець «Паруса», став на захист свого однодумця-слов'янофіла.

Ще один цікавий біографічний збіг. У листопаді 1858 року Шевченко, Куліш, Костомаров, Номис і Марко Вовчок поставили свої підписи під відомим протестом російських літераторів проти антисемітської вихватки петербурзького журналу «Иллюстрация». Крім того, вони як представники літератури українського народу у спеціальному листі висловили свій погляд на історію українсько-єврейських відносин і протиставили прикрим сторінкам минулого свій новий, гуманістичний погляд. Мало хто з відомих діячів російської літератури (в тому числі й слов'янофілів) не приєднався до протесту. Хомяков утримався. Свою позицію пояснював так (у промові на засіданні «Общества любителей российской словесности», головою якого був, 4 лютого 1859 року): «Недавно ходил и печатался в журналах протест литераторов, любителей просвещения, против такой статьи в одном из петербургских журналов, которая была очень похо-

[1] *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів. – Т. 6. – С. 223.

жа на клевету. В этом протесте я не участвовал, не потому, чтоб я не признавал его справедливости, но единственно потому, что мне показалось странным и смешным протестовать против одного частного случая, тогда как наши периодические издания беспрестанно представляют другие примеры клеветы в самых разнообразных видах»[1]. Мабуть, позиція Хомякова викликала подив серед літературної інтелігенції, якщо він змушений був давати спеціально пояснення — не дуже, сказати б, переконливе. Швидше його неучасть у протесті можна пояснити обережністю, постійним відхрещуванням від усякого «фрондерства». Хоч, звісно, якихось висновків тут робити не доводиться.

Заключним акордом багаторічної прямої і непрямої, свідомої і мимовільної полеміки Шевченка з ідеологією та суспільною практикою слов'янофільства став його вірш-памфлет з приводу смерті відомого реакціонера, петербурзького митрополита Григорія:

Умре муж велій в власяниці.
Не плачте, сироти, вдовиці,
А ти, Аскоченський, восплач
Воутріє на тяжкий глас.
І Хомяков, Русі ревнитель,
Москви, оте[че]ства любитель,
О юбкоборцеві восплач.
І вся, о Русская Беседа,
Во глас єдиний ісповєдуй
Свої гріхи.
І плач! і плач!

У короткій сатирі-епіграмі Шевченко лаконічно і точно визначив деякі головні реакційні риси слов'янофільства взагалі й Хомякова зокрема — риси, про які йшлося раніше: орієнтація на патріархальну, зрештою, міфічну Русь; протиставлення «православної» Москви як, мовляв, осередка «руської думки» зіпсутому Петербургові як джерелу революційних ідей; квасний перебраний над усяку міру патріотизм; така ж надмірна ревність о православ'ї (саме тоді Хомяков вимагав «неизбежного исполнения обряда»[2] в навчальних закладах); підміна суспільно-політичної критики абстрактним морально-релігійним каяттям...

Кілька слів про оте слов'янофільське протиставлення Москви Петербургові. Воно не випадкове і має свою традицію в історії російської суспільної думки, — починаючи, певно, з часів Петра. А ось деякі пізніші моменти.

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. — М., 1861. — Т. 1. — С. 674, 675.
[2] *Его же.* Полн. собр. соч. — М., 1900. — Т. 1. — С. 356.

Ще В. Жуковський, коли здійснилася його мрія потрапити до Петербурга, писав у листі рідним про своє розчарування і гірко кляв столицю: «О, Петербург! проклятый Петербург, со своими мелкими, убийственными рассеяниями! Здесь, право, нельзя иметь души. Здешняя жизнь давит меня и душит. Рад бы бросить и убежать к вам, чтобы приняться за доброе настоящее, которого у меня здесь нет и быть не может...». Пізніше не менш гостре розчарування пережив молодий М. Гоголь. Але це була природна реакція, неминуча у юних провінціалів зі світовими пориваннями, яким властиво шукати таємницю людського призначення «десь», у столицях, покладати перебільшені надії на них і зневірюватися. Втім, той же Жуковський свого життя без Петербурга (і без салонів петербурзьких вельмож) не уявляв, та й Гоголя після кожної втечі з Петербурга магнетично вабило до столиці. Тут діяли чинники психологічного, емоціонального, духовного порядку. Та було й ідеологізоване, політичне неприйняття Петербурга. Як у слов'янофілів. Але не тільки в них. Саме в цих випадках Петербургові й протиставляли Москву як нібито осередок істинно руського духу. «Опозицію» двох столиць не слов'янофіли вигадали (хоч вони її найактивніше експлуатували); вона об'єктивно існувала й усвідомлювалася ще з XVIII ст. (Пізніше це почасти відбилося і в крилатих словах Пушкіна: «Й перед младшею столицей // Померкла старая Москва, // Как перед новою царицей // Порфироносная вдова».)

Видатний російський критик народницького напрямку О. М. Скабічевський, який не раз звертався до цього питання, зазначав, що Петербург був у XVIII ст. осередком «європейського прогресу» (з усіма крайнощами поверхового опанування чужих форм), а Москва — «консерватизму в дусі Домострою»: «...и это очень естественно: в Москве остались все, которые не пошли за Петром в Питер и не уверовали в его реформы; в Москву же удалялись постоянно все недовольные и опальные»[1]. Ця колізія ще загострилася в кінці XVIII ст. у зв'язку з поширенням ідей французьких просвітителів і гуманістів та розвитком політичної думки в самій Росії: «Здесь опять выступает на сцену различие в духе и направлении мысли между Москвой и Петербургом. В то время как в Петербурге, при дворе и в высшем обществе, зачитываются французскими энциклопедистами и видят в них последнее слово философии и науки, в Москве сосредоточивается оппозиция против этого увлечения французскими идеями. Как прежде староверческая, консервативная Москва, пре-

[1] *Скабичевский А. М.* Сочинения. — Т. 1. — С. 204.

исполненная воспоминаний прошлого на каждом своем углу и перекрестке, крамольничала против Петербурга, негодуя на его заморские нововведения и нравственную распущенность, так и теперь та же Москва восстала и против умственного движения, возникшего под влиянием Запада»[1]. Мабуть, у судженнях О. Скабічевського є певне схематизуюче перебільшення, але безпідставними їх не назвеш, тим більше що чимало аналогічних можна знайти і в інших російських літераторів різних переконань.

Ця тема також могла стати предметом окремої розмови — матеріалу для неї тогочасна література і журналістика дають пребагато! Ще більше, може,— епістолярна спадщина. Тут обмежимося лише промовистим судженням М. Погодіна, висловленим у листі часів Кримської війни: «...Будет ли худо, если сожгут у нас Петербург? Осмелюсь отвечать: едва ли! Может быть, сожжение Петербурга будет для России благодеянием небесным, великим подвигом Русского Бога, ангела-хранителя нашего, который бдит над нашею судьбою и ведет нас, вопреки нам самим, к великой цели, свыше для нас предназначенной... Петербург исполнил свое. Более он не может причинить ничего, кроме вреда. Сами мы не могли бы оставить его, положив на него столько трудов, денег, времени, сотворив из него почти чудо,— и вот сами враги наши берут на себя задачу указать нам наш путь и вразумить нас о нашем предназначении. Англичане боялись нас в Азии и за Азию начали с нами войну, а сами, истребив Петербург, и укажут нам путь в Азию и дадут повод утвердить там наше господство, от чего мы отказывались сами»[2].

Слов'янофіли так далеко у петербургофобії не заходили, але по-своєму смакували оце традиційне протиставлення Москви Петербургові, вносячи в нього і власні політично-патріотичні акценти, розглядаючи Петербург як символ відриву «общества» від народу, а Москву — як твердиню православія та істинної «русскости».

Однією з причин того піднесення, яке викликало серед слов'янофільських провідників воцаріння Олександра II, були чутки про його «московські» симпатії. Олександр народився в Москві, і цьому надавали символічного значення. В спеціальному рескрипті до московського генерал-губернатора А. А. Закревського (того самого, який придушував холерні бунти і з якого так

[1] *Скабичевский А. М.* Сочинения. — Т. 1. — С. 206—207.
[2] *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — Кн. 14. — С. 47.

дивувалися сучасники: «Не знавши или, по крайней мере, плохо знавши русскую грамматику и ни одного иностранного языка, он мог быть министром, дежурным генералом и генерал-губернатором Финляндии!»[1]) новий цар висловив свій сентимент «первопрестольному граду, колыбели моей»[2]. Це зворушило вірнопідданих. К. Аксаков писав Погодіну: «...Государь помнит, что он родился в Москве, видно, что он придает этому значение, что ему приятно говорить об этом. В первый день своего царствования государь уже писал Закревскому: Москва, колыбель моя. В рескрипте к Филарету он выражается: родная мне Москва; по воле Провидения Я родился под сению древней, отечественной, православной святыни»[3].

Листування слов'янофільських лідерів у цей час сповнене радості... з приводу нібито схильності государя дозволити бороду і каптан. Це здавалося першим кроком до духовної самобутності у їхньому розумінні. «Здесь все радуются проявлению стремления к *народному и Русскому* (виділення Хомякова. — *І. Дз.*),— писав Хомяков Гільфердінгу. — Не знаю, как в Питере. Освобождение от наружного подражания важно, как знамя, вызывающее освобождение мысли от чужого авторитета, как вызов к самомышлению». Він же — О. М. Попову: «Здесь все радуются русской одежде или стремлению к ней. Так ли у вас в Питере? Даже прежние враги русского платья повеселели, как будто они сами его желали, да желать не смели». І. С. Аксаков в одному з листів повідомляє: «Говорят, государь сказал о бороде, в ответ на вопрос о бороде и русском платье вообще: "А мне какое дело? Пусть одеваются, как хотят". ...Государю недавно представляли рисунки боярских костюмов; он сказал, что теперь покуда он это намерение отложит, но из всех слов видно, что ему очень хочется ввести Русское платье, и в обществе Петербургском даже дамы толкуют о сарафанах... Камергеров переименовывают в стольников, камер-юнкеров — в ключников». О. І. Кошелєв доповідає Погодіну про перші успіхи національного духу в своєму повіті: «Скажу вам радость: в Сапожковском уезде начинают носить русское платье... Надели русское платье пять Кошелевых, три Ивановских, трое Протасовых, один Колюбакин, всего двенадцать человек»[4].

[1] Русский биографический словарь. — Т. Ж—З. — Петроград, 1916. — С. 198.
[2] *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — Кн. 14. — С. 5.
[3] Там само. — С. 16—17.
[4] Див.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — Кн. 14. — С. 19, 20.

Але невдовзі стався конфуз: Хомяков з'явився в одному великосвітському салоні в «русском платье», чим дуже шокував високопоставлених гостей, і государь звелів йому одягатися «як усі». (Взагалі стосунки Хомякова з Миколою І та Олександром ІІ могли б бути предметом спеціальної розмови: обидва царі та їхнє оточення цікавилися ним, особливо його теологією, ідеями православ'я, але водночас відчували і деяку недовіру до нього та дратувалися його «манерами», — на це впливала, мабуть, «думка» світських салонів.)

Принциповим з ідейного погляду і дошкульним як сатиричний прийом було те, що Шевченко поставив Хомякова та слов'янофільський журнал «Русская Беседа» в один ряд із крайніми реакціонерами — митрополитом Григорієм та В. Аскоченським, імена яких були символами обскурантизму. Зрозуміло, таке порівняння було образливим для вождів слов'янофільства — і як для людей особисто порядних, і як для теоретиків напряму, що не хотів здаватися ретроградним. Але Шевченко саме і мав на увазі спростувати самооцінку слов'янофілів. Як зауважив у своєму коментарі до вірша відомий шевченкознавець Ю. О. Івакін, «головний сенс у поєднанні імен Хомякова і Аскоченського полягав у тому, що Шевченко таким чином сатирично розкривав ідейно-політичні потенції слов'янофілів. Справді, Аскоченський тільки доводив до логічного кінця (тобто до абсурду) ідеї, що їх сповідували слов'янофіли, і передусім ідею православ'я як основи духовного життя народу»[1].

З'ясувала історія

До своєї агіографічної праці про Хомякова найґрунтовніший його дослідник В. Завітневич поставив слова (сказані, правда, на іншу адресу) відомого поета Ф. Глинки:

Только пасынки России
Не поклонятся тебе.

Бувши пасинком і для офіційної, і для слов'янофільської, і для націоналістичної Росії, Шевченко багатьом не вклонився, зокрема й Хомякову. Не вклонилася Хомякову і вся демократична Росія, бо вона теж була пасинком отієї монархічної. Недарма (хоч і з даремним подивом) ремствував Ю. Самарін: «...Целые поколения кормятся и вдохновляются Белинским, а Хомякова узнали и оценили пять-шесть человек». Про це ж писав і

[1] *Івакін Ю. О.* Коментар до «Кобзаря» Шевченка. Поезії 1847—1861 рр. — К., 1968. — С. 335.

І. С. Аксаков у листах до своїх рідних, як-от у цьому, від 9 жовтня 1856 року з Катеринослава: «...Имя Белинского известно каждому сколько-нибудь мыслящему юноше, всякому жаждущему свежего воздуха среди вонючего болота провинциальной жизни... *Мы Белинскому обязаны своим спасением* (виділення Аксакова. — *І. Дз.*), говорят мне везде молодые, честные люди в провинциях... И если вам нужно честного человека, способного сострадать болезням и несчастьям угнетенных, честного доктора, честного следователя, ищите таковых в провинции между последователями Белинского. О славянофильстве здесь в провинции и слыхом не слыхать, а если и слыхать, так от людей враждебных направлению». Причину І. Аксаков вбачав у тому, що слов'янофільство «требует большей справедливости, беспристрастного разумения, основательности», але визнавав також і елемент ретроградності в ньому: «Требования эмансипации, железных путей и проч., и проч., сливающиеся теперь в один общий гул по всей России, первоначально возникли не от нас, а от западников; а я помню время, когда, к сожалению, славянофилы, хотя и не все, противились железным дорогам и эмансипации; последней потому только, что она формулирована была под влиянием западных идей»[1].

Переконливі свідчення непопулярності слов'янофілів серед передової громадськості Росії наведено в праці Т. Ф. Пирожкової «Революционеры-демократы о славянофильстве и славянофильской журналистике». Там, зокрема, цитується визнання Ю. Самаріна в листі до І. Аксакова з приводу видання газети «День»: «Для газеты более чем для всякого другого издания нужен успех, нужно если не сочувствие, то озлобление, по крайней мере, какое-нибудь участие публики. Мы не только не можем на него рассчитывать, а напротив, положительно знаем, что его не будет... Теперь для поколения, воспитанного Белинским, Отечеств. записками, Современником и т.д., наша среда вовсе не существует... Слово наше этих людей не берет»[2]. Аналогічні скарги були і в Хомякова: «Странно наше, так сказать, островное положение в русском обществе. Чувствуешь, что мы более всех других люди русские и в то же время, что общество русское нисколько нам не сочувствует»[3].

Але водночас — дивним чином — самі слов'янофіли неймовірно перебільшували свої заслуги і вагу свого вчення, запевняючи,

[1] Див.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. — Кн. 14. — С. 348, 349.
[2] *Пирожкова Т. Ф.* Революционеры-демократы о славянофильстве и славянофильской журналистике. — М., 1984. — С. 147.
[3] Там само.

ніби воно «как маяк, озаряет дальнейший, предлежащий нам путь развития». На такі заяви саркастично відповідав М. Г. Чернишевський: «...Нужно же знать какую-нибудь границу и в самохвальстве. Русский народ оживлен трудами Киреевских, Хомякова и Константина Аксакова!» [1].

Популярніший був Хомяков серед інтелігенції західних і південних слов'ян. Пояснювалося це дуже просто. Слов'янські народи відчували природний інтерес і потяг до Росії, сам факт існування такої великої слов'янської держави та надія на підтримку надихали їх у визвольній боротьбі. А слов'янофіли разом із погодінцями — ідеологами офіційної народності, — маючи можливості для проведення своєї пропаганди за кордоном, виставляли себе за єдиних представників російського народу та російської громадськості. І не те знання про Росію несли вони, не ті ідеї, що могли б сприяти прогресивним рухам серед слов'янства.

Причини і характер тимчасової популярності російських слов'янофілів серед західних та південних слов'ян з'ясував І. Франко у глибокій праці «Слов'янська взаємність в розумінні Яна Коллара і тепер»: «Як серед галицько-руського народу в формі москвофільства чи навіть царофільства виявляються соціальні та аграрні бажання мужика, так у словаків, чехів, словінців та хорватів у формі москвофільства виявляється політична і національна опозиція проти мадярів і німців. Через се москвофільство серед тих народів проявляється в формах, котрі нас інколи разять у інтелігентних людей і котрих, особливо в Росії, люди не можуть зрозуміти. Чеська інтелігенція — ми се не раз бачили — однаково сквапно перекладає і читає Тургенєва, Толстого, як і Мещерського та Немировича-Данченка, однаково безмірно величає Пушкіна і Каткова як вияв "генія руського народу", однаково індиферентно відноситься до внутрішніх справ російських...» [2]. Проаналізувавши відмінності москвофільського панславізму в різних народів, І. Франко підкреслює безґрунтовність їхніх надій на царизм: «...Росія своєю слов'янською і внутрішньою політикою досі дуже мало дала причин до великих надій на неї, дуже мало могла заохотити слов'ян горнутись до неї». Реальні надії можна було б покладати лише на Росію демократичну, коли б визволила спершу саму себе: «Що ж би то було, коли б політична система в Росії змінилася в дусі волелюбнім і справді слов'янолюбнім? Коли б Росія, шануючи кожду осібність слов'янську і гарантуючи їй повний розвій, хотіла повертати хоч

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. — Т. 7. — С. 829.
[2] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 29. — С. 67—68.

часть своєї політичної сили і свого впливу на те, щоб політичні і громадські відносини прочих слов'ян поза її границями зробились більш нормальними?»[1]. Оскільки ж цього не ставалося, панславізм москвофільського ґатунку втрачав свою принадність і популярність. Йому І.Франко протиставляє демократичні й гуманні «Колларові думки про слов'янську взаємність» та (в інших працях) ідеї революційно-демократичної Росії.

І справді, популярність серед слов'ян Погодіна і Хомякова та К° (там їх не дуже розрізняли) тривала недовго. З 60-х років ідеї російської революційної демократії проникають і в інші слов'янські землі, поступово витісняючи ідеї царефільсько-слов'янофільські та панславістичні. Український літератор з Галичини Т. Василевський (писав під псевдонімом С. Круть), який побував у Сербії й Хорватії в 70-ті роки, свідчив у своїх «Записках з побуту українця між полудневими слов'янами», що там дуже цікавилися Чернишевським та іншими революційними демократами, але нічого не знали про Хомякова та його друзів. Зрештою, і літератури південних слов'ян розвиваються під впливом Чернишевського, Добролюбова, Некрасова, Гоголя, Тургенєва, Шевченка, Марка Вовчка, Драгоманова, а не Хомякова чи Аксакових. Особливо великий резонанс мала поезія Шевченка в Болгарії. Відомий болгарський учений Іван Шишманов свого часу писав: «Ніде правди діти, наші поети могли в 60—70-ті роки тільки на Україні найти собі зовсім конгеніального собрата. *Ніде інде* (виділення Шиманова. — *І. Дз.*)». І далі: «Жинзифов, Каравелов, Славейков, патріоти до шпіку костей, сини подвійно поневоленого народу, що відроджувався, як і український, котрі вийшли з його лона, мусіли тільки заміняти "матір Україну" на "мати България" або "Македония", Дніпро на Дунай або Вардар, широкі степи та самітні могили на Балкан або Пирин, москаля на турка, злого пана на злого фанаріота — й ось Шевченко цілий перенесений на болгарський грунт»[2].

Аналогічний процес відбувався і в Галичині другої половини XIX ст. Так звана «погодінська колонія», яка одержувала субсидії від царського уряду, під виглядом популяризації російської культури та літератури насправді популяризувала царистські та панрусистські ідеї. І. Франко з відразою говорив про слов'янофільство «в дусі Хомякова, Аксакова, якого проповідь, головно через Погодіна і його прихильників, велася у нас у 50-тих

[1] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 29. — С. 70.

[2] *Шишманов І.* Роль України в болгарськім відродженні. Вплив Шевченка на болгарських поетів передвизвольної доби. — Відень, 1916. — С. 10, 11.

і 60-тих роках у досить широкім розмірі»[1]. «Москвофіли» орієнтувалися на реакційне і консервативне в російській культурі та російському житті; вони, за словами І. Франка, «апогей русской поэзии видели в Хомякове и Аксакове»[2]. М. Драгоманов, І. Франко, М. Павлик бачили в цьому велику біду і все робили для того, щоб показати галицькому суспільству справжнє обличчя російської літератури. «...Покажіть у себе Росію свіжу і нову, а не стару і смердючу,— покажіть Гоголя, Тургенєва, Островського, Добролюбова, Герцена, а не Державіна, Хомякова, Каткова...»[3],— писав М. Драгоманов.

Якщо враховувати все це, важко цілком погодитися з твердженнями не лише апологетів, а й деяких сучасних дослідників про надзвичайні заслуги Хомякова у справі популяризації російської культури серед слов'ян та про його величезний внесок у слов'янське відродження. «Завищеною» здається і така, наприклад, оцінка Б. Єгорова: «...Еще больше, чем для России, поэзия Хомякова имела значение для национального возрождения западных и южных славян. Здесь можно прямо говорить о выдающейся роли вообще всего творчества Хомякова»[4]. І все ж популярність Хомякова серед зарубіжних слов'ян не була тривалою, а невдовзі і взагалі прийшло досить скептичне ставлення до слов'янофілів. Цьому були дуже поважні причини. Тут можна згадати думку словацького дослідника російського слов'янофільства Є. Перфецького: «Слов'янофільство, як суто національна північно-руська теорія, дуже грішило проти слов'янства як такого. Недарма ті слов'янофіли спокійно дивилися, як катувала російська влада слов'янську Польщу. Слов'янофіли не знали слов'ян, не знали їхнього життя, історії, інтересів і прагнень. Тому зрештою не могли дати слов'янам нічого позитивного. На слов'янофілів треба дивитися як на перших російських націоналістів, що знали тільки інтереси своєї слов'янської півночі. Вони в суті своїй і в дійсності ніякі не слов'янофіли: вони перші ідеологи російського національного руху і організації — з цього, тільки з цього погляду треба розуміти визначну історичну роль російського слов'янофільства»[5].

[1] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 31. — С. 475.
[2] Там само. — Т. 41. — С. 131.
[3] Переписка Михайла Драгоманова з Мелітоном Бучинським. 1871—1877 / Зладив М. Павлик. — Львів, 1910. — С. 231.
[4] *Єгоров Б. Ф.* Поэзия А. С. Хомякова // *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. — С. 55.
[5] *Perfecký E., dr.* Ruské slavianofilstvo. — Bratislava, PRUDY, 1923, roč. VII, čis. 5—6, str. 297.

Знаменно, що в ті роки в Галичині знову «зустрілися» Хомяков і Шевченко — цього разу в боротьбі за душі й уми «русинів», за галицьку молодь: іти їй дорогою москвофільства, монархізму і назадництва — чи дорогою поступу, освіти, служіння своєму народові та революційної боротьби. І Шевченко цей двобій із царефільством, слов'янофільством виграв. У працях І. Франка, М. Драгоманова, М. Павлика, О. Терлецького, Я. Гординського та інших знайдемо безліч фактів про те, як на зміну захопленню Хомяковим та слов'янофілами (видання яких поширювалися за кордонами Росії з великим організаційним розмахом) приходив інтерес до Шевченка (і передової, демократичної російської літератури, звісно), як поступово Шевченко, так би мовити, «витіснив» Хомякова з Галичини, попри гарячкові зусилля «москвофілів», яких царизм підгодовував і підтримував усілякими способами і які самі нічим не гребували. «Переворот у поглядах молодіжі зробив аж могучий талант Шевченка»,— згадував О. Терлецький. «Аж Шевченко показав ту дорогу, якою може дійти до народної свободи. І молодіж, зрозумівши серцем ту дорогу, посвятить себе совісній праці народного освободження і просвітою і патріотичними змаганнями підойме нарід із погибелі». «Шевченко для тодішнього покоління був не тільки великим поетом, але й істориком, із якого всі вчились своєї історії» [1]. І хоч твори його важко було дістати, їх переписувала від руки й поширювала в списках ентузіастична молодь, яка, словами одного з неї, майбутнього композитора і письменника Анатоля Вахнянина, горіла бажанням «сіяти зерно правди Тарасової» [2]. Саме з цього покоління галицької молоді вийшла ціла плеяда визначних діячів української культури на чолі з великим Франком, який довершив розгром москвофільства й епігонського слов'янофільства на Галичині, показавши його деградацію та профанацію ним не лише наукового слов'янознавства, а й «високого ідеалізму» своїх московських учителів («...вчителем д. Вергуна,— писав він про «нашого земляка», редактора «всеславянского органа» «Славянский век» д-ра Дмитра Вергуна,— був не Ягич, а радше Хомяков, Аксаков чи хто-будь із старих московських слов'янофілів. А перший номер видання показав надто ще, що у д. Вергуна нема навіть високого, будь-що-будь, ідеалізму старших московських слов'янофілів, що йому обік високої місії

[1] *Терлецький О.* Галицько-руське письменство 1848—1865 рр. на тлі тогочасних суспільно-політичних змагань галицько-руської інтелігенції. — Львів, 1903. — С. 101, 103, 102.

[2] *Гординський Я.* До історії культури й політичного життя в Галичині у 60-х рр. XIX в. — Львів, 1917. — С. 57.

слов'янщини в "нашем веке русско-славянском" усміхаються й лаври "Boerser Courier"... — і хочеться зробити свій "Славянский век" також органом "коммерческих сношений" слов'янських купців, свинарів та воскобійників»[1].

Зі зрозумілих причин ніяких симпатій не викликали слов'янофіли серед неслов'янських народів Російської імперії. Ось, наприклад, думка прогресивного грузинського журналіста Петра Умікашвілі: «Запевнення деяких письменників, ніби серед того або іншого народу можуть існувати риси і вияви ворожості, шкідливі для розвитку іншого, за умов найкращого взаємного ознайомлення з ними, завжди виявляються вигадкою легковажної фантазії, яка не має ніякого ґрунту. За прикладом далеко нам ходити не доводиться. Наші слов'янофіли є чудовим прикладом цього. Вони, ось уже майже сто років, хочуть запевнити російську громадськість у ворожості західної цивілізації і культури щодо слов'янства, а тим часом, у міру ознайомлення з ними, симпатія російського суспільства щодо західних народів дедалі збільшується і поволі зникає туман, що його напустили слов'янофіли на них. Західні народи дивилися підозріло на слов'янство, особливо на росіян,— тоді, коли воно ставило за мету замкнутися в собі, поставити на своїх кордонах китайську стіну»[2].

Програли слов'янофіли битву за уми і в самій Росії. Розвиток її пішов зовсім не в той бік, як вони самовпевнено пророкували. Правда, як ми вже говорили, були ще спроби відродити слов'янофільські ідеї, підхопити найреакційніше в них і, найреакційнішим чином витлумачивши, використати в боротьбі з революційною хвилею кінця XIX — початку XX ст. А у зв'язку з цим були й спроби подати Хомякова як найбільшу людину російської історії та думки: «...Если бы во всемирном пантеоне вождей духа пожелали поставить русского, то, конечно, следовало бы взять Хомякова. Это был поистине великий наставник земли родной...»[3].

Його ідеї намагалися використати для врятування престижу царизму, для «теоретичного» обґрунтування самодержавства як «активного самосознания народа, сконцентрированного в одном лице»[4]. Його «молитвенный подвиг» і «великую духовную работу

[1] *Франко І.* Зібр. творів. — Т. 33. — С. 79.

[2] Див. у кн.: Райдужними мостами. Українсько-грузинські літературні зв'язки. — К., 1968. — С. 29.

[3] *Владимиров Л. Е.* Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение. — М., 1904. — С. 15.

[4] *Ц. Х.* Самодержавие (Опыт схематического построения этого понятия. Приложение к сочинениям А. С. Хомякова. Рим, 1899). — М., 1905. — С. 36.

всемирного масштаба»[1] підносили як живий докір новим поколінням. Релігійні витії із чорносотенського «Союза русского народа» присвячували йому войовничо-патріотичні вірші:

Все истые сыны России
Не позабудут никогда
Тебя, поэта, и витии,
Историка, и богослова,
И патриота прежних дней,
Боровшегося за основы
Великой Родины своей[2].

Про нього писали: «Русский богатырь мысли и дела, самоотверженными трудами которого воссияла теперь слава России»; «Богом посланная путеводная звезда Великого Царя Николая II»; «Грядущее человечество... будет благодарно славить Хомякова, ибо он, подобно древнему Моисею...» і т. д. і т. п. Політичний сенс цих неймовірних гіпербол очевидний: дуже хотілося реакції, щоб вона йшла не за революційними «наставниками», а за такими, як Хомяков...

Чи випадково вчення так званих «ранніх слов'янофілів» (Хомякова, братів Аксакових, братів Киреєвських, Ю. Самаріна, О. Попова та ін.) було підхоплене й використане найреакційнішими ідеологічними та політичними силами кінця XIX – початку XX ст. – «неослов'янофілами», націоналістами-монархістами, «демократами»-чорносотенцями з «Союза русского народа» тощо? (Втім, деякі реакціонери-націоналісти не відчували потреби ототожнювати себе з «неослов'янофільством», чи що. Зокрема, К. Леонтьєв навіть панславізм вважав надто «ліберальним» вченням і стояв за «панрусизм»[3].) І в дореволюційному, і в радянському літературознавстві висловлювали міркування про те, що справжні слов'янофіли не можуть нести відповідальності за те, хто і як тлумачив, профанував чи використовував їхні погляди пізніше. І це, безперечно, так. Але це тільки одна половина правди. Бо, з іншого боку, знаємо, що історія ще не звільняла і, мабуть, не звільнить жодного мислителя, жодного діяча від відповідальності за наслідки – навіть найдальші – його вчення або його діяння. Подальша доля будь-якої ідеї небезвідносна до її суті, хоч і не може бути вичерпним свідченням про цю суть, бо мало

[1] *Арсеньев Н.* О Хомякове // Вестник братства православных богословов в Польше. – Варшава, 1937. – Кн. 2. – С. 163, 165.

[2] Див.: Алексей Степанович Хомяков. К исполнившемуся 50-летию по его кончине. – Библиотека Волынского Союза Русского Народа. – Почаев, 1911. – С. 3.

[3] Див.: Сов. славяноведение. – 1985. – № 2. – С. 96.

яка ідея в історії уникала трагізму профанації. (Буває й так, що профанатори доводять до логічного кінця приховану суть якоїсь ідеї. Принаймні, Бєлінський вважав, що слов'янофіли дарма відмежовуються від реакційного «Маяка», бо той лиш простодушніший і послідовніший за них у їхній спільній справі. І хоча сучасні послідовники слов'янофільства дивляться на це зовсім інакше, але й геть обминати думку Бєлінського, мабуть, не варто.)

Інакше кажучи — в нашому випадку — розуміння того, що «ранні слов'янофіли» не відповідають за напрям, якого надали вченню примітивніші послідовники, не звільняє нас від необхідності встановити, що ж у самому вченні містило можливість такого розвитку. Зрештою, ще деякі дореволюційні дослідники слов'янофільства (К. Бестужев-Рюмін, М. Урсін) звертали увагу на такі моменти в ньому. Але ще важливіше інше. В історії завжди спадщину, ім'я й авторитет великих мислителів і поетів намагаються використати після їхньої смерті найрізноманітніші, часто-густо прямо ворожі їм сили. Як правило, розпочинається тривала, інколи нескінченна боротьба за їхню спадщину та ім'я. Але здебільшого неважко відрізнити справжніх спадкоємців та послідовників від самозванців та узурпаторів. «Жертвою» останніх ставав і Шевченко — хто тільки не хапався за його ім'я! І катковщина, і побєдоносцевщина, і російський монархо-націоналізм кінця XIX — початку XX ст., і землячки-«общеруси» гарячково намагалися використати його авторитет у боротьбі проти визвольних і революційних змагань українського народу! (А найбільший трубадур «єдіной і нєдєлімой» В. Шульгін у книзі «1920-й год» заявляв, що, мовляв, усе краще в Шевченкові «принадлежит нам», хіба що його гайдамацьке нехай беруть собі більшовики. До подібних думок він вертався не раз, а в книзі «Нечто фантастическое», фантазуючи на тему, як би то він поставив справу державного книговидання, писав: «і пана Шевченка Тараса Григоровича видам, але тільки в двох томах, у першому буде все те, що Тарас Григорович зумів написати хорошого, а в другому всі блюзнірства та інші більшовицькі мерзості. За перший том ціна буде 30 копійок, а за другий — 3 карбованці. Хочеш читать капості — плати державі три карбованці, а я за ці три карбованці "капосних" видам десять разів Шевченка Тараса Григоровича хорошого. І йому слава, і державі профіт»[1].) Але він був і залишився прапором соціального та національного визволення, прапором революції та соціального

[1] Див.: *Лісовий П.* Нічого фантастичного // Червоний шлях. — 1926. — № 2. — С. 87.

прогресу. Звісно, бували в історії й такі випадки, коли складна й різнохарактерна спадщина якогось суперечливого генія давала імпульси різним ідеологічним напрямам чи політичним таборам, ставала предметом об'єктивно зумовленої боротьби за неї, сказати б, без чиєїсь виразної переваги. Та ось що цікаво: боротьба за Хомякова і за спадщину слов'янофілів взагалі велася суто в таборі консервативному. Здається, цей момент варто враховувати, оцінюючи слов'янофільство та його місце в історії російської суспільної думки.

Тим більший подив викликають деякі сучасні публікації, де все це ігнорується, як ігнорується і реальний соціально-політичний зміст слов'янофільських концепцій. Наприклад, у журналі «Наш современник» (1986, № 10) з'явилася стаття В. Пігалєва «Что они ищут у славянофилов?». Йдеться про те, що західна буржуазна пропаганда, намагаючись дискредитувати національну політику КПРС та Союз РСР взагалі, стверджує, ніби ця політика є продовженням слов'янофільської теорії та практики з її догматом винятковості, обраності й «загадковості» російського народу, а сучасна «Росія» (тобто Союз РСР) — здійснення концепцій слов'янофілів про російську світову державу. Як В. Пігалєв спростовує ці твердження? Буржуазна пропаганда (чи якась її частина) ототожнює ідеологію КПРС зі слов'янофільством, щоб її дискредитувати? Так доведемо, що воно — не таке вже й погане, навіть «добре»! І «доводить»... Наче не було ні монархізму, ні великодержавництва слов'янофілів, ні їхнього класового егоїзму в соціальному, аграрному питанні! Натомість вони виявляються ворогами буржуазності (хоч дослідження останнього часу — зокрема Є. О. Дудзинської, М. І. Цимбаєва та ін. — переконливо довели саме їхню специфічно-монархічну буржуазність) і ледве чи не нашими спільниками в розумінні інтернаціоналізму! Навіть архіреакційний М. Данилевський, щодо ідей якого завжди існувала гранична ясність, оскільки вони, як справедливо сказано в «Советском энциклопедическом словаре» (1983), «оправдывали великодержавно-шовинистические устремления царизма», виявляється, ні більше ні менше як... дбав про «очищение человечества от бездуховно-потребительской скверны, от бездушного прагматизма и всеразъедающего европейского аморализма»[1]. Он воно чим пояснювалися експансіоністські плани цього трубадура імперіалізму (з його, словами К. Тимірязєва, «мелкой, изворотливой софистикой диле-

[1] *Пигалев В.* Что они ищут у славянофилов? // Наш современник. — 1986. — № 10. — С. 161.

танта»)! Хотів урятувати людство від скверни! Отож і не дивно, що В. Пігалєву слов'янофільство видається дуже «нашим»: це, мовляв, «буржуазная историография... противопоставляет славянофилов революционным демократам и марксистам-ленинцам»[1].

Свого часу піддано аргументованій критиці спроби відродження окремих слов'янофільських ідей, наприклад, у В. Чалмаєва, який із захватом писав про загарбницькі війни царизму, «добывание неведомой землицы под могучую руку властителей» і тому подібні речі. «В статьях В. Чалмаева понятия "Россия" и "Запад" носят внеисторический и асоциальный характер. Он знает лишь вечную, тысячелетнюю и единую Россию и "мелководную Европу", "бездушную Америку", "аккуратную Данию" и т. п. В России, по его мнению, даже капиталисты являлись носителями "общерусского неприятия капитализма" и "общенационального протеста" против буржуазного благоденствия, на Западе же даже трудовой народ превратился в "толпу", живущую утробными интересами, погруженную в болото мещанства...»[2].

Але й сьогодні знову лунають схожі голоси. Кандидат філософських наук Є. Шаталін заявляє: «К святости у Запада хода нет»[3]. Читач «Правды» нагадує давнє: «Восток есть Восток, а Запад есть Запад, и им никогда не сойтись»[4]... Стара «мудрість» оживає...

«Новые споры слышны в старых речах,— слушно зауважує Ігор Дєдков,— да мало нового в новых спорах, а вернее, в новой активности новых "монополистов" на патриотизм и на любовь к русскому народу. Заметим — не без горечи — одно: как мало в нынешнем, узком, каком-то нравственно неопрятном варианте "славянофильской" идеи любви к славянству да и вообще к кому бы то ни было другому, кроме себя, как развито "преувеличенное, раздражительное чувство народности", как велико "выгораживание своих прав, противоположение себя другому", "юдаическое понятие о превосходстве племени", "аристократические притязания на чистоту крови и на майорат" (А. Герцен)!»[5].

[1] *Пигалев В.* Что они ищут у славянофилов? // Наш современник. — 1986. — № 10. — С. 162.

[2] *Дементьев А.* О традициях и народности // Новый мир. — 1969. — № 4. — С. 221.

[3] Див.: *Кочетков И., Евсеева Л.* «Конфессиональный» туман // Сов. культура. — 1988. — 28 апреля. — С. 4.

[4] Див.: *Жарников А.* С позиций справедливости // Правда. — 1988. — 18 апреля. — С. 3.

[5] *Дєдков И.* Былое и настоящее // Знамя. — 1987. — № 4. — С. 225.

І як не зрозуміти сатиричну гіркоту цього ось вірша Олександра Межирова, спрямованого проти сучасних «неослов'янофілів»:

Не из народа, из низов элиты
Исчадье розни и возни ползло.
Когда из грязи в князи сановиты,
Низы элиты выявляли зло.
Великие традиции оплакав,
Из глубины идущие веков,
Сперва безгрешней были, чем Аксаков,
Киреевские или Хомяков.
Все было так. Но не прошло и году,
У логики вещей на поводу,
Единственной реальности в угоду,
В Охотном оказалися ряду.
Через плечо заглядывая в книжки,
Разлитьем озаботилися вдруг,
Леонтьева читая понаслышке
И Розанова из десятых рук[1].

...На закінчення розмови про слов'янофільство та його еволюцію, про пізніші експлуатацію, профанацію, спотворення, використання тощо його ідей не зайвим, мабуть, буде навести думку Ф. Енгельса про де в чому схоже явище німецького життя приблизно тієї ж самої пори – про тевтономанів (Арндт, Стеффенс, Мендель та ін.): «Тевтономани хотіли доповнити справу визвольної війни і визволити Німеччину, що повернула собі матеріальну незалежність, також і від духовної гегемонії чужоземців. Але саме через те тевтономанія стала запереченням, а те, чим вона чванилась, як позитивним, було поховане в темряві непевності і ніколи повністю не піднялося звідти; а те, що вийшло на денне світло розуму, здебільшого було достатньою мірою безглуздим. Весь цей світогляд був філософськи неспроможним, бо він твердив, що весь світ створено заради німців, а самі німці давно досягли найвищого ступеня розвитку. Тевтономанія була запереченням, абстракцією в гегелівському розумінні. Вона створювала абстрактних німців, відмітаючи все те, що не було істинно німецьким до шістдесят четвертого покоління предків і не виросло з народного коріння. Навіть те, що здавалося в ній позитивним, було негативним, бо привести Німеччину до ідеалів тевтономанії можна було тільки через заперечення цілого тисячолітнього шляху розвитку; отже, вона хотіла відкинути націю назад, до німецького середньовіччя або навіть до чистоти первісного тевтонства з Тевтобурзького лісу.

[1] *Межиров А.* Теснина. – Тбилиси, 1984. Цит. за: Огонек. – 1988. – № 4.

Виразником крайностей цього напряму став Ян. Результатом цієї однобічності було проголошення німців обраним народом Ізраїлю та ігнорування незліченних паростків всесвітньоісторичного значення, які росли не на німецькому ґрунті. З особливою силою і найбільше іконоборська лють обрушилася на французів, чия навала була відбита і чия гегемонія в усьому зовнішньому ґрунтувалася на тому, що вони в усякому разі легше від усіх інших народів засвоюють *форму* (виділення Енгельса. — *І. Дз.*) європейської освіченості, цивілізацію. Великі, вічні результати революції зазнали глуму як "романська мішура" або навіть "романське шарлатанство"; ніхто не подумав про спорідненість цієї велетенської народної справи з народним піднесенням 1813 року; все, що приніс Наполеон: емансипацію євреїв, суд присяжних, здорове приватне право замість схоластики пандектів — усе це було засуджене тільки через особу ініціатора. Французоненависництво стало обов'язком, усякий погляд, що зумів стати вище від цього, плямувався як іноземщина. Таким чином, і патріотизм став по суті чимсь негативним... Якби цей напрям був конкретно німецьким, якби він вважав німця таким, яким він став у результаті двотисячолітнього розвитку історії, якби він не прогледів найістотнішого моменту нашого призначення — бути стрілкою на терезах європейської історії і стежити за розвитком сусідніх народів,— він уникнув би всіх своїх помилок. — Але, з другого боку, не можна також не відзначити, що тевтономанія була необхідним ступенем розвитку нашого народного духу і утворила з подальшим ступенем (Енгельс має на увазі «космополітичний лібералізм південнонімецьких станових зборів». — *І. Дз.*) ту протилежність, на плечах якої лежить сучасний світогляд»[1].

Звісно, не треба шукати цілковитої аналогії між тевтономанами і слов'янофілами, але дещо спільне і в історичних обставинах, і в об'єктивних чинниках, і в спонуках, і у формах виявлення є... Принаймні, слова Енгельса змушують ще раз задуматися над природою та історичною роллю слов'янофільства, і обходити його характеристику тевтономанів при розмові про слов'янофілів, може, й не варто.

А тим, хто сьогодні хотів би «відродити» слов'янофільство, хто всіляко облагороджує і вивищує його, хто заперечує будь-яку відповідальність «ранніх» слов'янофілів за подальшу долю їхніх ідей, за пізніше спотворення цих ідей (або й «не помічає» того спотворення),— їм хотілося б запропонувати, щоб вони відповіли

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — К., 1979. — Т. 41. — С. 114, 115.

на запитання, яке ще сто років тому поставив видатний російський філософ Володимир Соловйов (сам «виходець» із слов'янофільства): «...Почему славянофильская идея сошла со сцены, ничего не сделавши, почему она не возвысила, не одухотворила и не осмыслила наш стихийный патриотизм чрез сознательное выражение в нем лучших качеств русского национального характера, его всеобъемлющей широты и миролюбия, а, напротив того, с такою легкостью сама уступила место рабскому воспроизведению ходячего во всех странах и ничуть не русского шовинизма и политического кулачества?..»[1].

...Волею долі майже збіглися в часі ювілеї Хомякова й Шевченка: 1904 рік — 100-річчя з дня народження Хомякова і 90-річчя — Шевченка; 1910 рік — 50-річчя з дня смерті Хомякова; 1911 рік — 50-річчя з дня смерті Шевченка; 1914 рік — 100-річчя з дня народження Шевченка і 110-річчя з дня народження Хомякова. Але які різні це були річниці! Якщо за життя офіційна Росія не дуже розуміла Хомякова і не завжди благоволила йому, то тепер немовби спокутувала свою вину перед ним, намагалася представити його як нібито свого речника і нібито провісника свого образу та політики; вустами професорів права і богословія несла данину вдячності й шани. Однак весь цей ажіотаж виглядав як викликання духів минувшини на підмогу тому, що не має майбуття. Все це діялося лише на поверхні офіційної суспільності і ніяк не торкалося народу, трудового люду, який навряд чи й знав щось про Хомякова. Протилежну картину бачимо щодо Шевченкових річниць: про великого поета пам'ятає народ, він його вшановує; прогресивні сили і українського, і російського народів добиваються відзначення його ювілеїв, а царизм їх уперто й злобно забороняє; навіть більшість публікацій про Шевченка могла з'явитися лише за кордоном.

Сьогодні спадщина Хомякова становить лише історико-літературний інтерес. Він, безперечно, залишається помітним російським поетом середини XIX ст. Цінними є його історичні та філософські праці, а окремі думки принаджують своєю глибиною; справляє враження його ерудиція та широчінь і різноманітність духовних, інтелектуальних і практичних захоплень. Але не посідає він того місця в російській думці та культурі, яке пророкували йому його апологети.

(1964; 1988)

[1] *Соловьев В. С.* Собр. соч. — СПб. — Т. 5. — С. 356.

Шевченко і Шиллер: Візія ідеального стану суспільства*

У поетичних і прозових творах Шевченка, у його щоденнику та листуванні помітне місце посідає стереотип німецькості й німця. Іноді він має негативне або іронічне забарвлення — в контексті нарікань на чужоземну інтелектуальну моду й доктринерство російських та українських адептів німецької ідеалістичної філософії або на колонізацію і царську бюрократію, в якій був активно представлений німецький елемент. Водночас у низці творів Шевченка з великою симпатією виведено постаті персонажів-німців і багато доброго сказано про німецький національний характер та німецький побут[1]. А в автобіографічній повісті «Художник» герой говорить: «Вы замечаете, что все мои знакомые — немцы. Но какие прекрасные немцы! Я просто влюблен в этих немцев» (4; 190).

Шевченко був доволі обізнаний із німецьким мистецтвом (насамперед живописом і музикою), літературою і почасти філософією. У його текстах знайдемо десятки посилань на явища німецької культури, а часом і конкретні професійні міркування щодо творів малярства й архітектури. З-поміж німецьких письменників найчастіше згадано Шиллера. Зокрема, ряд героїв Шевченкових повістей висловлюють захоплення Шиллером як своїм улюбленим автором (4; 284, 158, 181, 268, 386).

Уже цього було б досить для того, щоб зацікавитися темою «Шевченко і Шиллер». Однак є й набагато поважніші об'єктивні підстави, які криються в широких аналогіях історичного, архетипічного і творчого порядку і яких торкнемося далі.

На жаль, тему цю не розроблено ні в українському, ні в німецькому літературознавстві. Хоча маємо цікаві спостереження у статті українського дослідника з діаспори Ю. Бойка «Творчість Шевченка на тлі західноєвропейської літератури», зокрема зауваження про те, що, на його думку, Шевченко був «заперечником Фіхте», але «прихильником Гете, Шиллера»[2]. Ще раніше С. Шаховський звернув увагу на те, що від кінця 50-х років Шевченко мав у власній бібліотеці восьмитомове видання

* Надруковано у журналі «Сучасність» (1996, № 3, 4).

[1] *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів: У 6 т. — К., 1963. — Т. 4. — С. 23 та ін. (Далі по тексту в дужках посилання на том і сторінку цього видання.)

[2] *Бойко Ю.* Вибране: У 4 т. — Мюнхен, 1971. — Т. 1.— С. 269.

творів Ф. Шиллера у російському перекладі[1]. Є й інші свідчення про постійний інтерес Шевченка до творчості Шиллера, зокрема до його «Вільгельма Телля».

Певно, Шевченків інтерес до Шиллера пов'язаний і з тою популярністю, яку мав німецький письменник у Росії середини XIX ст. Як вважає сучасний американський історик У. Лакер, «Шиллер вплинув на росіян більше, ніж будь-хто інший з письменників того часу»[2]. Раніше схожу думку висловлював Ф. Достоєвський. Дмитро Чижевський вважав, що від Шиллера, який невисоко з морального погляду ставив любов до ближнього, пішло в Росії захоплення ідеєю «служіння людству», любові до людства, пафос абстрактного героїзму.

Так само й історико-типологічне порівняння Шевченка й Шиллера зумовлюватиме певну фрагментарність інтерпретації обох, хоча водночас може допомогти рельєфніше побачити окремі їхні риси, вловити «резонансні» мотиви, побачити їхні постаті на «продовженому» історичному полі, в масштабнішому культурному контексті.

Уже перший погляд на творчість Шиллера вирізняє в ній ті мотиви, які в українського читача легко викличуть асоціації з Шевченком. Ось лише деякі з них: антитиранізм (тиради маркіза Пози та ін.): ідеал свободи суспільної та особистої; заклик до єдності національної («Вільгельм Телль») і вселюдської («Ода до радості» тощо); республіканський ідеал із національним забарвленням (апеляція до героїчних сторінок національної історії та до національної вдачі — попри Шиллерову «вселюдськість»); національна самокритика; своєрідне «балансування» між революційністю і надією на моральне перевиховання і вдосконалення людини та суспільства (маркіз Поза та ін.); успадковане від Еразма Роттердамського розуміння християнства як «релігії серця»; критика зовнішньої, формальної релігійності, а надто святенництва і фарисейства, тих «християн», які «винищують населення Перу задля золотих пряжок і запрягають язичників, мов худобу, в свої повози»[3]; мотив кривавої покути («Треба впитися кров'ю» — Карл Моор[4]); «благородне розбійництво»; мотив розкаяння і морального відродження; «етична тривога» (вираз Сартра); суперечність між покликанням людини і

[1] *Шаховський С.* Шевченко і російська література // Пам'яті Т. Шевченка. — К., 1939. — С. 264.

[2] *Лакер У.* Россия и Германия. Наставники Гитлера. — Вашингтон, 1991. — С. 42.

[3] *Шіллер Ф.* Вибрані драматичні твори. — К., 1995. — С. 79.

[4] Там само. — С. 130.

ЛІТ

долею; і, звісно ж, найбільше — ідея національного визволення. Читаючи «Вільгельма Телля», постійно згадуєш Шевченка...

Поетичний характер Шевченка різниться від Шиллерового. Хоч обом їм притаманні високість духу, могутній темперамент і бурхлива патетика, проте Шевченко — пластичніший і спонтанніший, він — геній інтуїції, чуттєво-імпровізаційний і діалектично-полілогічний, здатний розвивати тему в усьому спектрі її суперечностей та у відповідному діапазоні емоцій; тоді як Шиллер більш «доцентровий» у своїй духовній напрузі, потужно риторичний, сама світопояснювальна думка стає конструктором його поетичної мови; йому вищою мірою властиве «те напруження сил за допомогою ідей», яке, за словами Канта, «дає душі розмах»[1]. Шиллер схилявся до поетичного образу як персоніфікації ідей та сил буття. Справжніми героями багатьох його лірико-філософських і драматичних творів були етичні й філософські категорії-сутності, у стосунках до яких і розкривалися персонажі. Від абстрактності рятувала величезна сила конкретизації загального.

Якщо Шиллер казав, що він «символізує», то Шевченко міфологізував, власне, не міфологізував свідомо, а був наснажений міфопоетичною творчою силою, живленою з народної стихії. Зате споріднюють їх духовна масштабність і етичний максималізм, відсвіти абсолюту, виражальний гіперболізм, близький до барокової проповіді, а ще більше — бунтарські, патріотичні, просвітительські та громадсько-реформаторські тенденції, зумовлені багато в чому схожими (попри певну хронологічну асиметрію) історичними обставинами і так само багато в чому схожою роллю обох у національно-культурному житті своїх суспільств, у розвитку національних літератур.

Якщо порівнювати становище Німеччини часів Шиллера і становище України часів Шевченка, то центральним моментом тут можна вважати нерозв'язаність завдань національної консолідації та державного існування. Тому можна знайти багато аналогій у мотивах національної самокритики і в патріотичних мотивах творчості Шиллера та німецьких поетів-демократів кінця XVIII — початку XIX ст., з одного боку, і в Шевченка — з іншого; хоч національний біль у Шевченка гостріше виражений відповідно до трагічнішого становища України під гнітом російського царизму, а його національна «проповідь» має ширший емоційно-змістовний діапазон: від апокаліптичних настроїв до

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. — СПб., 1898. — С. 131.

гнівних пророцтв та полум'яних закликів до народного повстання.

Важливим для історичного порівняння є те, що як німецька ситуація часів Шиллера, так і українська ситуація часів Шевченка кореняться в давноминулих подіях однієї й тієї самої доби — першої половини XVII ст. Страшна руйнація, якої зазнала Німеччина в Тридцятилітній війні (1618—1648), цілком співмірна і збігається в часі з українським лихоліттям перед Визвольною війною Богдана Хмельницького та невдовзі після неї («доба Руїни»). Масштаби спустошення, звірства чужоземних загарбників, кривавий характер міжконфесійної ворожнечі, розбрат і усобиці можновладців, що розвалили країну,— все це разюче схоже там і тут аж до подробиць. Гірка «історична пам'ять» великою мірою визначила національне самопочуття Шиллера. Він — як і Лессінг, Шубарт — був продовжувачем традиції німецької патріотичної поезії XVII ст., що стала в обороні свого народу. Більше того, Шиллер написав фундаментальну працю «Історія тридцятилітньої війни», що посіла визначне місце в німецькій історичній науці — виникає віддалена асоціація з літописом Величка... (Ось тільки один фрагмент із неї: «Біди Німеччини були такими жахливими, що мільйони людей благали лише про мир, і найневигідніший мир здавався доброчинством небес. Пустелі розлягалися там, де колись працювали тисячі бадьорих і роботящих людей... Спалені замки, запущені поля, спопелілі села тяглися на багато миль, являючи картину небувалої руїни... Міста стогнали під гнітом грабіжницьких гарнізонів...» — чи не «українська» картина, скажімо, з середини XVII ст., та й пізніше?) Схожим чином і для Шевченка комплекс подій XVII ст. був центральним пунктом української історії, з якого і розвинулися ті явища, що дали зміст чи не найважливішій частині його творчості. З цього погляду певним аналогом німецької патріотичної літератури XVII ст. можуть бути козацькі літописи, які справили глибокий вплив на Шевченка і визначили чимало його інтенцій, а також поезія та народні думи.

Доба пізнього Середньовіччя дає ще один привід для того, щоб перекинути місток від Німеччини до України. Маю на увазі розквіт німецького бароко і трохи пізніше — українського. Зв'язок між ними ще недостатньо вивчено. Але нас тут цікавить ось що: так само як німецьке бароко було до певної міри історичним підґрунтям свого власного заперечення — німецького романтизму, зокрема й Шиллерового, так і романтизм раннього Шевченка небезвідносний до українського «козацького» ба-

роко — і в плані історіософського осмислення покликання й долі України, і в плані зображальності (гущина барв, емоційна насиченість аж до надмірності, «дисгармонійність» думки). Водночас і в романтизмі Шиллера і в романтизмі раннього Шевченка є сліди мелодраматизму (у Шевченка — «народного», сказати б, у Шиллера — «книжного»).

Усе це разом узяте зумовило численні перегуки у Шевченка з Шиллером, які цікаві з погляду і подібності, і різниці в трактуванні відповідних мотивів.

Найпринциповіша подібність, звісно, полягає в тому, що обидва були і відчували себе речниками історичного буття своїх народів. Але, бувши великими національними поетами, вони мислили універсально і буття та долю своїх народів розглядали в контексті буття людського роду та проблем світової історії. Отож їхнє бачення становища своїх народів пов'язане з їхнім розумінням стану світу та візією ідеального ладу життя.

Мрія про ідеальний стан суспільства супроводжує всю історію людства; вона — в центрі всіх релігійних і більшості філософських систем як Заходу, так і Сходу. Це — родова мрія людства, яка водночас коріниться і в глибоко особистій, інтимній потребі людського «Я» — соціально і етично розвиненої людини, в її «абсолютній вимозі кращого світу» (Фіхте)[1]. Один із найпродуктивніших варіантів цієї мрії — соціально-моралістична утопія. За свою історію людство нагромадило величезну кількість таких утопій, надзвичайно різнохарактерних з погляду «рецептів», схем неієрархічного влаштування людства, пріоритетності самовдосконалення людини чи вдосконалення суспільства, врядування мудреців чи демосу тощо, з погляду хроносу і топосу, часового і територіального розташування ідеального суспільства. Однак усім утопіям притаманні гостра «провокативність» у значенні спроби вплинути на соціально-етичні уявлення людства; могутній критичний заряд; досконале нормативне впорядкування ідеального суспільства.

Отже, будь-якій утопії властиві три головні функції: «провокативна», критична і нормативна.

Чи можна візії Шиллера і Шевченка кваліфікувати як утопії, а якщо ні, то як вони співвідносяться з ними?

Свого часу про Шиллера говорили, що він «належить до великих людей, покликаних вести людство до ідеального життя»[2], що «Шиллер не тільки думав про виховання народу в дусі ідеалізму,

[1] *Фихте.* Назначение человека. — СПб., 1905. — С. 36.

[2] *Куно Ф.* История немецкой литературы в связи с развитием общественных сил. — СПб., 1904. — С. 382.

але почав це виховання своїми творами; він створив ідеали народу і сформував народний дух у значенні великої гуманної ідеї»[1], а пізніше саркастичний Брехт висловився про це посвоєму: «Він не знав нічого більш захоплюючого і приємного, ніж проповідь ідеалів»[2].

Відомою є роль Шевченка у пробудженні й розвитку національної самосвідомості українського народу, у формуванні його суспільних ідеалів, у відродженні України. Він почувався відповідальним за історичну долю своєї нації і хотів силою слова оновити весь народ, влити в його жили свіжу кров, змусити по-новому битися його серце. Він молив Бога дати йому Слово праведне і чудотворне, осяяне «розумом святим», щоб, народившись і освятившись на Україні, воно стало для світу «кадилом істини», «Божиїм кадилом».

З висоти своїх ідеалів і Шиллер, і Шевченко здійснювали гостру системну критику своїх суспільств і своїх націй. У цій критиці в обох поетів багато схожих моментів. Це, насамперед, постійне картання рабського послуху сучасників тиранам; демонстративне звертання до героїчних сторінок минулого (Карл Моор апелює до «духу Армінія»; ліричний герой Шевченка — до духу ранніх козацьких ватажків); протиставлення «славних прадідів великих» «правнукам поганим» (Шевченко) та прокльони «чорнильному вікові» (Шиллер); перейняте гнівом осудження таких потворних явищ, як продаж німецькими князьками своїх підданців у ландскнехти чужим володарям (Шиллер) та добровільне служіння української еліти російському царизмові (Шевченкове: «дядьки отечества чужого») — як різні форми жертовності задля ворога. Все це складалося на своєрідний комплекс національного сорому; мотив національного сорому і обурення в обох поетів патетично звучить у широкому регістрі оскарження деспотизму та звироднілості князьків (Шиллер) і панства (Шевченко).

Критика національних суспільств і в Шиллера, і в Шевченка розмикається в оцінку стану світу взагалі. У Шиллера вона має системний характер і охоплює насамперед увесь комплекс проблем цивілізації.

За філософсько-етичною глибиною і драматизмом, з яким змальовано становище людини у феодально-капіталістичному суспільстві й показано духовні втрати людства, потворний розподіл праці, рабство людини перед чужими їй і незбагненними ме-

[1] *Шерр Й.* Шиллер и его время. — М., 1875. — С. 419.
[2] *Брехт Б.* Театр: У 5 т. — М., 1965. — Т. 5. — Кн. 2. — С. 73.

ханізмами влади, виробництва, суспільних структур, «знелюднення» людини, регрес людського, ціною якого оплачується голосний і ефектний державний «прогрес» (тут Шиллер полемізував із Кантом, який вважав, що ущербність кожної окремої людини компенсується успіхами суспільства як цілості), — за всім цим Шиллерові «Листи про естетичне виховання людини» не мають собі рівних аж до філософської розробки питання про відчуження людини в раннього Маркса та у філософії XX ст. Шиллер по-своєму зреагував і на той процес деперсоналізації, який пізніше був сприйнятий у екзистенціалістських категоріях.

Шевченкова оцінка стану світу зосереджена великою мірою на трагічній невідповідності тієї цивілізації, яка привласнила собі назву християнської, — неспотвореним євангельським істинам чи, можна сказати, Божому задумові, а отож і людським поняттям про правду та справедливість. У широкому духовному діапазоні й водночас у переконливій буттєвій конкретності звучить у Шевченка і тема здрібнення людини, втрати нею Божої подоби. Тут у Шевченка чимало співзвучного з Шиллером, як і в критиці клерикалізму та формальної побожності.

Але що їх особливо споріднює, так це, по-перше, постійний і болісний роздум над таємничою природою, причиною спонтанного зла в людині (найбільш сконцентровано виражений у колізії двох братів, які, попри одну кров і однакові умови життя й виховання, виявляються моральними антиподами — драма Шиллера «Розбійники» і повість Шевченка «Близнецы»; тут не виключений прямий вплив Шиллера на Шевченка); по-друге, надзвичайно гостре (як ні в кого в європейських літературах) переживання морального пониження кохання, коли воно стає жертвою нерозуміння, підступності або насильства; а особливо — викриття «хтивості можновладців світу — цієї ненаситної гієни, яка жадала все нових жертв» (Шиллер, «Підступність і кохання») у її різноманітних виявах.

Тема соціальної нерівності, мотив соціальної зваби як найбільшої перешкоди для щасливого кохання, як найбільшої загрози його спотворення — однаково характерні і для Шиллера, і для Шевченка, хоч у першого загрожуваний ідеал кохання постає у суб'єктивно-романтичних, духовно-елітарних вимірах, а в другого — у народнопоетичних.

Однак тут треба підкреслити, що і в Шиллера, і в Шевченка проблема морального зла постає не лише в соціальній площині, а й у трансцендентальній — як проблема фатального ґанджу людської природи. Щодо Шевченка перше завжди і цілком слушно

підкреслювали, натомість друге цілком неслушно оминали. А тим часом уся Шевченкова поезія, крім іншого, сповнена жалів та емоційно наснажених нарікань на людей взагалі, на емпіричну рутинну людську природу, сповнена оскарження людської громади як такої:

...Кругом мене, де не гляну,
Не люди, а змії... (1; 352)
Люде серця не побачать,
А скажуть – ледащо!.. (1; 21)
...а люд навісний
Нехай скаженіє... (1; 255)
...И ты погибнешь от людей,
Как я погибла... (1; 182)
Та все то те, – знаєш, люде
Втоплять і задушать!.. (2; 73)
...Лазитиме попідтинню,
Поки стопчуть люди... (1; 371) –

і так без кінця... Звісно ж, це не тільки поетичні варіації мотиву народного соціально-побутового морального критицизму – «Не так тії вороги, // Як добрії люди...» (2; 154), а й глибший роздум «над неправдою людською...» (1; 360). А він, окрім неуникненного виміру соціального, має, мені здається, і вимір, сказати б, євангелійний: за ним стоїть глибоке емоційне і моральне переживання людської гріховності як відступництва від Божої істини любові, правди і добра («Добро найкращеє на світі» – один із лейтмотивів Шевченкової поезії).

Чомусь досі не звернуто уваги на те, як часто у Шевченкових моральних ламентаціях ідеться про те, що в його російськомовних творах означене як «пустота» («...Жизни пустота // Пред ним могилой раскрывалась...» («Тризна», 1, 214); «...пустота // Растлила сердце человека...» («Слепая», 1; 170)), – а в українських як «пустка» (2, 75; 3, 147, 156; 4, 125 та ін.). Ця моральна і водночас естетична категорія в Шевченка варта, знов-таки, окремої розмови. Тут же тільки хочеться відзначити, що це, власне, своєрідна Шевченкова метафора того стану «знятості» духовного ідеалу, який Шиллера спонукав до аналізу здрібнілості функціональної людини і який у російській літературі XIX ст. був означений як «пошлость» (а втім, «пошлость пошлого человека» – це ж від Гоголя!), хоч і поняття «пустоти» в цьому контексті також фігурувало (але шевченківські обертони – то інше); нарешті, у європейській філософії, з другої половини XIX ст. починаючи, дістає поглиблену інтерпретацію як дегуманізація та очужіння людини.

Які ж можливості й шляхи оновлення світу, своїх суспільств, людини бачили Шиллер і Шевченко, яким уявляли вони життя, гідне людини?

Тут треба було б співвіднести їхні позиції з центральною для європейської свідомості XVIII–XIX ст. і досі не скінченою дискусією про вплив науково-технічного прогресу на якість життя і мораль людства, поштовх якій дав Руссо своїм славнозвісним трактатом. Шиллер, як згадано вище, гостро відчував ущерблення людської особистості цивілізацією і в деяких випадках ідеалізував патріархальний стан («Вільгельм Телль» насамперед).

Водночас усупереч цьому він не відкидав ідеї прогресу, і, можна сказати, йому близька була лейбніцівська утопія, основні елементи якої — культурний оптимізм, уявлення про розумність історії, надія на поліпшення суспільних структур, пов'язання пошукуваної гармонії життя з релігійними переконаннями. Натомість не бачимо помітних слідів впливу комуністичних утопій на зразок вчення Мореллі; більше того, прямо протистоять їхнім регламентаціям три центральні Шиллерові ідеї: свободи, *повноти особистості та краси*, що має здатність надихати і перетворювати сили життя.

У загальноєвропейській суперечці про «природну» і «цивілізовану» людину Шиллер висував третю можливість — «естетична людина».

Можна сказати, що фактично близький до цього був і Шевченко, також великий апологет *краси та її духовного впливу на людство*, хоч у нього немає тих теоретичних розробок, що поставили Шиллера як естетика і моралiста врівень із Кантом.

Треба підкреслити, що Шевченковому ідеалу світовлаштування властива багатоскладовість, причому розвиток його відбувався не так шляхом заперечення чи заміни одних елементів іншими, як шляхом нарощування нових елементів і корекції старих.

У ранній Шевченковій творчості моделлю ідеального стану світу є ностальгійно відтворений на чужині образ Батьківщини-України не як соціально-історичної реальності, а як природної данності: її ландшафт, звичаї народу, традиційна мораль, гармонія буття виведені поза межі соціальних спотворень. Важливе місце посідають спогади героїчної доби — козацтва. Структурним каркасом цієї моделі є народна міфологія. Цей «ідеальний стан» проектується і від супротивного: в мотивах самотності, сирітства, знедоленості (а також дегероїзації нації) звучить потреба в ньому, він ніби є «точкою відліку» для вимірювання глибини як національного занепаду, так і світової невлаштованості.

Природній благості протиставляється метафізичне зло, людське злодійство як доконана і загадкова спотвореність душі.

Однак з часом Шевченкова візія – відповідно до поетового відчуття незворотності історії – переорієнтовується з минулого в майбутнє. Конкретніше з'ясування соціальних і політичних причин спотвореності суспільства зумовлює більшу соціалізацію та політизацію реформаторського чи то й революційного проекту. Майбутнє ідеальне суспільство поет уявляє як суспільство «без холопа і без пана» (у «Щоденнику» він говорить про «середній клас» (5; 133); пор. Шиллерового Міллера), як республіку вільних людей (з наверненням до козацької лицарської традиції); основними його цінностями мали б стати свобода, правда і справедливість, пріоритет особистості як передумова соціальної гармонії (у згоді з релігійними уявленнями). Це виводило Шевченкову візію за межі національного проекту і ставило її в ряд загальнолюдських. У пошуках шляхів здійснення ідеалу Шевченкова думка випробовувала або комбінувала низку варіантів – від грізної та кривавої народної революції-помсти до братання людей у євангельських заповідях, через каяття, милосердя і всепрощення, або до особистого самовдосконалення людини у спілкуванні з Богом. Своєрідно звучить у Шевченка і християнська утопія: люди «занапастили божий рай!..» (2; 43), «...в раї пекло розвели...» (2; 253), але він може відродитися, якщо люди відродяться в Божій правді:

...братів благих своїх
Господь не забуде,
Воцариться в дому тихих,
В сем'ї тій великій,
І пошле їм добру долю
Од віка до віка. (1, 345)

І хоч це, сказати б, «не власне Шевченкові» слова, а переспів «Псалмів Давидових», але цей мотив присутній у всій його поезії («врага не стане, супостата...») і метафорично визначає одну із крайніх точок напруження в його переживанні мрій про гідне впорядкування людського життя, один із полюсів того широкого діапазону бачення бажаного майбутнього, який ми умовно назвали «візією ідеального стану» світу. Другий полюс – «індивідуалістична» ілюзія: втеча в ілюзорний ідеальний простір (монастир, козацтво або в сакральний національний спогад, як у «Назарі Стодолі»: «Ми поїдемо туди, де нема і не буде ні полковника, ні батька твого, де тільки одна воля, одна воля та щастя» (3; 39); або просто: «Поставлю хату і кімнату» (2; 401)). А між цими полюсами – такі, здавалося б, взаємовиключні

орієнтації, як покладання надії на всенародне зрушення (аж до: «громадою обух сталить») та — на оази особистої благодаті («Приятель мой... буквально следовал слову златоустого витии и любви и смирению первобытных христиан. Тут не было раба и владыки, тут был самый радушный хозяин и самые нецеремонные гости» — «Капитанша» (3; 403); економічний варіант такого «індивідуального проекту» — в «Музиканте», де у Антона Адамовича селяни не п'ють і благоденствують (3; 232). Варто згадати і про те, як Шевченко розцінював господарювання Симиренків та Яхненків...).

Неважко помітити, що тут у Шевченка, крім своєрідного, є і чимало такого, в чому він різною мірою перегукується і з Шиллером, і з іншими європейськими речниками соціального чи морального реформування світу. До цього можна ще додати ідеал великої Родини та розуму нації як уявної спільності, заклик до братерства та уявлення про Божий суд як вивершення суду історії. Але що особливо зближує Шевченка саме з Шиллером, так це віра у здатність людини до морального переродження-відродження. І вже зовсім, я б сказав, специфічно «шиллерівсько-шевченківським» є складний перехід від героїзації кривавого месництва («Розбійники» і «Гайдамаки») до мотиву розчарування персонажа в «благородному розбійництві» як способі відновлення світової справедливості. З цього погляду дуже прозорою є аналогія між тими ж «Розбійниками» Шиллера і повістю «Варнак» Шевченка. Порівняймо хоча б фінальні максими Карла Моора: «О дурень я, що мріяв злочинами виправити світ і підтримати закон беззаконням!»[1] — та Варнака: «...я и без того казнился ежеминутно. Мне страшно надоела зверям подобная разбойничья жизнь... Святое, великое дело религия для человека, тем более для такого, как я, грешника!» (3; 171).

Отже, Шиллерова і Шевченкова візії ідеального стану світу, маючи і риси і схожості, і відмінності, постають у трьох ракурсах: патріархально-екзотичному (апеляції до героїчної доби свого народу або до його природного стану; до середньовічних швейцарців у Шиллера і волелюбних горців Кавказу або козацтва часів Запорозької Січі у Шевченка); суспільно-гуманістичному (ідеї революційні й реформаторські; ідеї свободи, справедливості, суверенності особи, гармонійного розвитку людини і суспільства, морального й естетичного виховання) та християнсько-есхатологічному (розуміння вищого розвитку людини і людства як реалізації Божого задуму). Відповідно Шиллерова і Шевченкова

[1] *Шіллер Ф.* Вибрані драматичні твори. — К., 1995. — С. 133.

візії мають деякі лінії сходження з утопіями — ретроспективною, футурологічною та — меншою мірою — провіденціальною або хіліастичною.

Однак загалом ні Шиллерова, ні Шевченкова візії не є утопічними, їхнє перевищення утопій полягає насамперед у тому, що вони вільні від регламентацій і догматів, розмикають межі доктринерства задля невтоленної людської думки. В них утверджуються лише вічні ідеальні засади (свобода, справедливість, праведність, самореалізація особистості, згода суспільна й міждержавна та ін.), а епізоди конкретизації постають як індивідуальна мрія — незагальнозначущий і необов'язковий варіант. Водночас ці візії вкорінені в універсальну проблематику, в таємниці людської природи, в одвічні людські пристрасті й конфлікти — в усю незглибиму матерію життя.

Тому плин часу не спростував і не потьмарив ці візії як архаїчні чи анахронічні, вони й далі промовляють до людського розуму й сумління. Тим більше, що вони є не виспеціалізованою доктриною, а органічним елементом багатющого, складного і вічно живого смислу творів обох геніїв.

Тарас Шевченко і Віктор Гюго*

Мабуть, багатьом зіставлення цих двох імен видасться довільним, а то й продиктованим гіпертрофією властивого, мовляв, українцям особливого «шевченківського сентименту», коли втрачаються об'єктивні критерії й міра, а бажане видається за дійсне; коли важливе для нас уявляється так само важливим і для всього світу.

Стереотипне уявлення і приблизна обізнаність, звична манера думання одразу ж «підсовують» чимало обставин і міркувань, що не тільки не зближують ці імена, а навпаки, розводять їх далеко одне від одного. Уявляється бурхливий розвиток буржуазно-демократичного суспільства у Франції — цьому ідейному генераторові всіх європейських революцій XIX ст., — і кріпацьке животіння України, безправної колонії царсько-російського деспотизму. Уявляється блискуча цивілізація Франції, її багатюща культура, довга низка імен великих учених, богословів, філософів, художників, композиторів, поетів, драматургів, уславлених на весь світ; роль Парижа як духовного центру Європи XIX ст., — і, порівняно з цим, бідність і млявість

* Надруковано у журналі «Дивослово» (1997, № 4, 5–6, 7).

інтелектуального і мистецького життя України цього часу або, принаймні, першої половини XIX ст., її духовна провінційність (річ принципово не змінюється від того, що Шевченко цілі періоди свого життя перебував не так в українській, як у загальноросійській духовній атмосфері — вона також не багато спільного мала з французькою). Уявляється вулканний ритм французького громадсько-політичного життя кінця XVIII — першої половини XIX ст. — і рабська застиглість, казармений гніт у Росії та Україні миколаївської доби.

Зрештою, уявляється обранець долі, син наполеонівського генерала, а водночас вихованець роялістів, особистість вільного розвитку, високої освіти, найширшої ерудиції, європейського масштабу і характеру думання, універсальних інтересів і універсальної тематики; автор грандіозних за інтелектуальною концепцією і насиченістю історико-культурними реаліями поетичних циклів, історико-філософських поем, драм, романів, як також і великий патетик, романтик, риторик і мелодраматик, не вільний від фразерства і втомливого багатослів'я, що йому небезпідставно закидала і французька, і тогочасна російська критика, — і кріпак, який так пізно дістав елементарну можливість для навчання і праці, поет з народу, який на початку сам себе багатозначно ототожнив з кобзарем; поет кривд і болів цього народу, поет, який мусив сам здобувати не тільки загальнолюдський горизонт для слова свого народу, а й саме право на його звучання.

Уявляється поет величі своєї нації — і поет, який стоїть перед проблематичністю самого існування своєї нації...

Справді, коли виходити тільки з цих стереотипів, — то що між ними двома може бути спільного? Хіба те, що, як сказала Марина Цветаєва: «по суті всі поети всіх часів говорять одне й те саме»? Однак ця думка не безсумнівна у своїй категоричності, і можна було б протиставити їй думку самого Віктора Гюго: «...Вся література несе на собі більш або менш глибокий відбиток свого часу, історії і звичаїв народу, вираженням якого вона є. Існує, отже, стільки ж відмінних одна від одної літератур, скільки було різних суспільств. Давид, Гомер, Вергілій, Тассо, Мільтон і Корнель — це поети, кожен із яких репрезентує особливу літературу і особливу націю, між ними немає нічого спільного, крім геніальності»[1]. Проте й це — крайність; думка, справедлива не під усяким оглядом.

...Втім, спробуймо підійти до цього питання із зовсім іншого боку. Якось років з десяток тому (а точніше — 5 серпня 1987 р.) у

[1] *Гюго В.* Собр. соч.: В 15 т. — М., 1956. — Т. 14. — С. 30.

нашій незабутній «Правде», тодішньому основному джерелі інформації про світ, мені трапилася стаття «Що читають французи?», і з неї я дізнався про таке: «Найбільшим успіхом у всіх трьох поколінь (дорослих, молоді і дітей. — *І. Дз.*) французьких читачів користується Віктор Гюго»[1]. І одразу ж виникла асоціація: в Україні щороку розходився 500-тисячний тираж «Кобзаря», однак це не задовольняло читацький попит (до слова: в незалежній Україні Шевченка перестали видавати, а тільки ставлять пам'ятники, — але це до слова). Як і завжди, як ось уже 150 років, Тарас Шевченко не має собі рівних в українській літературі за мірою читацького інтересу і любові. Що ж, це і зрозуміло: у нас не було другого такого генія, навіть Франко, Леся Українка, Коцюбинський, Стефаник — «діти» його духу. А от щодо Віктора Гюго не так усе зрозуміло. Адже, здавалося б, у Франції були і співмірні з ним, і, може, в чомусь і більші за нього, принаймні, інакші — і незалежні від нього, і супротивні йому: тільки в тому ж XIX ст. Бальзак, Флобер, Стендаль, Золя, Франс, всесвітньо «читабельні» Жюль Верн і Александр Дюма... А найбільше читають французи все-таки Гюго!

Ще один момент: Шевченко якщо й зазнавав неприйняття або хули, то переважно з боку ворогів України або тієї частини чужоземної літературної критики, зокрема російської, яка була далека від розуміння і поезії, і мови української, — в самій же українській суспільності, в українській літературі могли бути незгоди в інтерпретації його поглядів чи окремих творів, але не ставили під сумнів його геній. Інакше з Віктором Гюго. Його творчість діставала у самій Франції найсуперечливіші оцінки, багато хто з його великих сучасників ставився до нього досить кисло, вважав нестерпно риторичним і мелодраматичним фразером. Делакруа писав у «Щоденнику»: «Твори Гюго нагадують чернетки талановитої людини: він говорить усе, що йому спаде на думку»: в іншому випадку він обурюється «всіма цими Берліозами і Гюго, всіма цими горезвісними реформаторами»[2]. Бодлер закидав Віктору Гюго багатослівність; про драму «Маріон Делорм» говорив, що вона «проповідує чесноти убивць і проституток», а з приводу того, що Гюго назвав жіночі образи Делакруа «жабами», висловився так: «Що ж, виходить, великий поет Віктор Гюго, творець майже скульптурних образів, сліпий до духовної краси»[3]; через те не визнавав його за справжнього

[1] Правда. — 1987. — 15 августа.
[2] *Делакруа Э.* Дневник: У 2-х т. — М., 1961. — Т. 1. — С. 114.
[3] *Бодлер Ш.* Об искусстве. — М., 1986. — С. 151. (Див. також закиди на адресу В. Гюго на с. 28, 74.)

романтика; роман «Знедолені» називав «ганьбою» Гюго. Анатоль Франс знаходив у Гюго «безладне нагромадження банальностей». Цю низку негацій можна було б продовжити.

І все-таки французький народ саме Віктора Гюго поставив на перше місце серед своїх великих синів. І нікого так не вшановує, як його. 1902 року в статті «Соті роковини вродження Віктора Гюго» Іван Франко писав: «Дня 26 лютого сього року святкувала Франція, а з нею враз і вся освічена людськість соті роковини вродження найбільшого французького поета XIX в. і заразом найкращого представника "галлійського" генія — Віктора Гюго. На одній із головних площ Парижа відслонено в той день величний пам'ятник, здвигнений поетові цілою нацією; всі інституції, школи, товариства, починаючи від голови республіки і від найвищих наукових інституцій, узяли участь у тім празнику. Театри дали ювілейні вистави кращих драм поетових; на той день випущено й останній том монументального видання його творів; споминам про життя поета, новим оцінкам та поясненням його творів у журнальних статтях, газетних фейлетонах, брошурах та книгах не було кінця; велика нація гідно почтила пам'ять свого великого речника, що вмів не тільки величати її в днях блиску і слави, в моментах великих історичних поривів до свободи, але знаходив огнисте слово заохоти в хвилях занепаду духу, слово святого обурення в хвилях історичних помилок, находив сльози і відразу і нову силу в хвилях упадку і тяжких катастроф»[1].

А ще через півстоліття з не меншим ентузіазмом Франція відзначила 150-річчя від дня народження Віктора Гюго, про що в Андре Моруа читаємо таке: «150-річчя від дня народження Гюго відзначалося в Пантеоні церемоніями, перейнятими вдячністю і якимсь синівським почуттям. Ще ніколи країна і творчість поета не були пов'язані так тісно. Понад піввіку він був свідком нашої боротьби, луною нашого ремствування, співцем наших епопей. Ця славна, гідна античності близькість спонукала його вславляти звуками дзвону наші свята, бити на сполох, звістуючи про наші лиха, похоронним дзвоном проводжати наших померлих». І ще: «З усіх уславлених творців і в літературі, і в мистецтві лише його слава лишилася живою в серці народу Франції»[2].

Ця інтимна належність своєму народові, це стихійне самоототожнення народу з поетом змушує згадати Шевченка, — хоч,

[1] *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. — К., 1982. — Т. 33. — С. 224.
[2] *Моруа А.* Олімпіо, або Життя Віктора Гюго. — К., 1974.

мабуть, Гюго не був для Франції настільки всім, як Шевченко для України, символом національного порятунку й гарантом національного існування. Франція і без Гюго була б Францією, а чи була б Україна Україною без Шевченка — хтозна. І все-таки саме Вікторові Гюго французький народ віддав своє серце, як український — Шевченкові. Таке буває лише раз за всю історію народу і буває невипадково. Так народ відзначає лише тих, хто сповна виразив ідею його Вітчизни і правду його буття.

Ось і підстава для нашої теми: Шевченко і Гюго.

Природно постає запитання: а чи є якісь факти, що давали б підставу перевести розмову про Гюго і Шевченка з плану «об'єктивного» в план «суб'єктивний»? Наприклад: чи хоча б знали поети один про одного і що саме знали? Щодо Гюго, тут усе зрозуміло: про нашого поета він — принаймні за Шевченкового життя — напевне й не чув: перша згадка про нього у французькій критиці припадає на 1876 рік (стаття Еміля Дюрана «Національний поет України»). Найімовірніше, що вперше Гюго міг довідатися про Шевченка з французькомовної брошури Михайла Драгоманова «Українська література, заборонена російським урядом», де значне місце відводилося Шевченкові, — цю брошуру вручено було Вікторові Гюго як президентові Міжнародного літературного конгресу в Парижі 1878 р. (відомо, що саме з неї довідався про Шевченка Маркс, який уважно вивчив її). Взагалі ж у Гюго є лише одна згадка про Україну, і стосується вона 1814 року, коли він підлітком побачив в окупованому (чи то звільненому) Парижі козаків і, як згадує, «коней з України, що топтали поміст вулиці Шерш-Міді», — ці слова наводить Іван Франко у цитованій вище статті.

Що ж до Шевченка, то він не міг не знати про Гюго, ім'я і твори якого були дуже популярними серед освіченої публіки і в Росії, і в Україні. Про фанатичних прихильників Гюго в колах, де доводилося перебувати й Шевченкові, свідчив у своїх спогадах О. Афанасьєв-Чужбинський, описуючи Шевченків побут у Закревських у червні 1843 року: «Цілий день він був предметом загальної уваги, за винятком двох-трьох осіб, які не визнавали не тільки української, але й російської поезії, і марили лише Гюго і Ламартіном»[1]. Російською мовою поезії Гюго перекладали О. Плещеєв, В. Курочкін і М. Курочкін, Л. Мей, П. Лавров, про нього писав М. Михайлов — пізніші Шевченкові знайомі або добре відомі йому літератори.

[1] Спогади про Тараса Шевченка. — К., 1982. — С. 90.

У «Щоденнику» Шевченка, в запису від 16 жовтня 1857 року, є вислів: «Коронованный Картуш» — він стосується Наполеона III, якого так названо за іменем відомого французького розбійника XVIII ст. Юрій Івакін у «Нотатках шевченкознавця» припускає, що Шевченко міг запозичити цей вираз з вірша П. Лаврова «Отзыв на манифест», а сам Лавров, своєю чергою, — в Гюго, який саме так затаврував Наполеона III у багатьох своїх віршах («Ця ніч», «Народові», «Коронування», «Кінець» та ін.)[1].

Можна говорити про обізнаність Шевченка з романом «Собор Паризької Богоматері» — образ Квазімодо використано в «Щоденнику» (запис від 20 липня 1857 року).

Отже, як бачимо, фактів «суб'єктивного» порядку мало, і ніяких підстав говорити про можливий вплив Гюго на Шевченка чи про якесь особливе місце його творчості у свідомості нашого поета немає. Але ж не про це у нас і мова!

А чи ставили ці імена колись поруч у громадській думці України, в шевченкознавстві або ширше — в літературознавстві взагалі? Чи асоціювалися ці два імені в якихось ситуаціях? Тут теж фактів небагато, однак є деякі досить цікаві.

Чи не вперше імена Гюго і Шевченка поставило поруч саме суспільне життя царської Росії. В 1881 році українська громадськість намагалася влаштувати відзначення 20-ї річниці від дня смерті Тараса Шевченка. В той самий час у Франції урочисто святкувалося 80-річчя Віктора Гюго (до слова, пізніше хронологію було уточнено, і роком народження Віктора Гюго визнано 1802, а не 1801, але це суті справи, про яку нам ідеться, не змінює). Отож, київська газета «Труд» у числі за 23 лютого 1881 року опублікувала широку інформацію про святкування в Парижі 80-річчя Гюго. В ній, зокрема, писалося: «Газеты справедливо говорят, что такое чествование писателя при жизни его не имеет примера в истории; перед этим бледнеет празднество, устроенное этим же Парижем в честь Вольтера. Люди всевозможных положений, состояний и политических партий соединились, чтобы достойным образом почтить поэта, составляющего славу и гордость всей нации». Далі йшов виклад найбільш зворушливих подробиць цих національних урочистостей. Але пікантність цієї публікації, чи, принаймні, її особливий інтерес для нас сьогодні в тому, що поруч видруковано «Письмо в редакцию», в якому дописувач за псевдонімом «Перебендя» подає свої пропозиції щодо вшанування пам'яті Шевченка: «...Что

[1] *Івакін Ю.* Нотатки шевченкознавця. — К., 1986. — С. 31, 32.

мешает Киеву почтить память Шевченко! Попробуем это сделать. Время самое удобное: 19 февраля окончилось 20 лет со дня освобождения крестьян. 26 февраля оканчивается 20 лет со дня смерти лучшего крепостного крестьянина Киевской губернии Тараса Григорьевича Шевченко. Помянем же его!..» Далі пропонуються досить скромні заходи, з чого видно, як важко було в царській Росії пошанувати пам'ять великого поета, коли цей поет — український. Літературознавець Іван Забіяка, який передрукував у тижневику «Зеркало недели» ці два тексти з газети 1881 року, цілком слушно припускає, що їх не випадково, а навмисне, з певним підтекстом, було опубліковано поруч в одному й тому самому числі газети, і вважає, що це «дає нам привід порівняти рівень національної свідомості, який понад 100 років тому визначав рівень французької і рівень всеімперської російської культури» [1].

Отже, це випадок, коли імена Шевченка і Гюго поставило поруч саме життя, або, кажучи патетичніше,— історія.

А чи ставили ці імена поруч літературознавці? Француз Луї Леже в книзі «Інтелектуальна Росія» (1914) висловився таким чином: «Як Пушкін і Лермонтов, Шевченко звертався до теми, яку порушувано ще в античній літературі,— це велич поета і високе покликання поезії. Такою темою захоплювався Віктор Гюго...» [2]. Асоціація цікава, хоча, мабуть, і не за найбільш визначальною для творчості обох — Шевченка і Гюго — ознакою.

Через шість років так само побіжно назвав імена Віктора Іго (Гюго) і Роберта Бернса як порівнянні з Шевченком Михайло Рудницький у числі 1-му (травневому) 1920 р. львівського місячника «Життя і мистецтво». Таке зіставлення визнав невдалим автор рецензії на місячник, що невдовзі з'явилася в критико-бібліографічному часописі «Голос друку», — Гр. Кос-ка (Григорій Косинка) [3].

Трохи докладнішу думку висловив д-р Остап Грицай у статті «Шевченко і молодь», опублікованій 1921 р. у віденському журналі «Молоде життя»: «...Між великими поетами новітньої Європи ще хіба тільки Фрідріх Шиллер та Віктор Іго нагадують тут і там чудовим теплом їхнього слова про непорочне дитя і непорочну дівчину той святий захват, що ним палає Шев-

[1] *Забияка И.* Мечтаю увидеть слезы великих // Зеркало недели. — 1996. — 7 августа. — С. 11.

[2] Світова велич Шевченка: Збірник матеріалів про творчість Т. Шевченка. — К., 1964. — Т. 3: Шевченко в зарубіжному літературознавстві. — С. 377.

[3] Голос друку. Критико-бібліографічний часопис. — 1921. — Кн. 1. — С. 155.

ченковий дух всюди там, де молода матір і дитина стають в пісні його героями. Але коли для тих поетів такий сюжет є тільки поетичним, мотивом між іншими мотивами і треба нам в них за ним дошукуватися, — то в Шевченка, у того божого співця без штудерного напряму і без хитрих мотивів, без доктрини та без ізмів судьба молоді — це наче ся осередна Аммонова святиня в Тебах старинного Єгипту: котрою-небудь зі ста брамми туди б й не зайшли, — її зустрінемо всюди»[1].

Один із найавторитетніших українських дослідників в еміграції Леонід Білецький у розвідці 1923 р. про «Москалеву криницю» Шевченка зачіпає тему розбійництва в європейських літературах, називаючи Шиллера, Ґете, Пушкіна, Лермонтова; далі він додає: «Ці традиції докотились навіть до Гюга, до його роману "Les miserables"»[2].

Дмитро Антонович у передмові до XII тому варшавсько-львівського видання «Повного зібрання творів Т. Шевченка» (1937), обговорюючи малярську спадщину Т. Шевченка, принагідно згадує інших великих поетів і письменників, які мали хист і малярів чи рисувальників — Бодлера, Мюссе, Меріме, Гюго, Пушкіна; але для них це було аматорством, тому Шевченко ближчий до англійця Данте Габрієла Россеті або до поляка Станіслава Виспянського, про яких важко сказати, хто вони: поети з визначним малярським хистом чи малярі з визначним поетичним; але найвідповіднішим поясненням Шевченкового феномена здається авторові посилання на Мікельанджело Буонаротті, який хоч і був великим поетом (своїми сонетами), але все-таки у світовий пантеон увійшов як скульптор і маляр (Шевченко ж, навпаки, як поет)[3].

Пізніше (1959 р.) маємо ще одну згадку про Гюго у зв'язку з Шевченком у Ю. Івакіна: «Шевченко безсумнівно один з найбільших у світовій літературі майстрів громадянського ораторського вірша (сатирично-викривального і закличного), і в цьому розумінні його ім'я можна зіставити не тільки з російськими революційними поетами першої половини XIX ст., а й з такими іменами, як Гюго, Барб'є, Фрейліграт...»[4] (далі Ю. Івакін додає: «тема зовсім не висвітлена у шевченкознавстві»; треба сказати, що такою вона залишається й тепер).

[1] *Грицай О.* Шевченко і молодь // Молоде життя. — 1921. — Ч. 2. — С. 5.
[2] *Білецький Л.:* «Москалева криниця» Тараса Шевченка // Нова Україна. — 1923. — Ч. 3. — С. 51.
[3] *Антонович Д.* Шевченко як маляр // Повне зібрання творів Т. Шевченка: У 14 т. — Варшава; Львів, 1937. — Т. XII. — С. 12, 13, 15.
[4] *Івакін Ю.* Сатира Шевченка. — К., 1959. — С. 177.

Отже, як бачимо, образ Шевченка інколи викликав асоціацію з образом Гюго, і дехто з дослідників-шевченкознавців покликався на нього. Але це були більш або менш побіжні згадки.

Тим часом те особливе місце обох у національному пантеоні, в народній пам'яті та в культурній свідомості відповідно українців і французів, про яке щойно йшлося, спонукає до припущення про можливість посутнішої розмови.

Спробуємо перевірити це припущення, бодай розпочавши таку розмову і ще раз наголосивши: йдеться не про вишукування впливів, не про вип'ячування справжніх або уявних спільних рис (хоч і недобачати їх не годиться), а про типологічне зіставлення, а радше — про відтінення чи координування одного явища іншим, не конче спорідненим, але таким, що є елементом історичного контексту, чинником духовної перспективи, бере участь у формуванні культурного ландшафту доби.

Почну з питання для цієї теми трохи несподіваного і нібито периферійного.

Здавалося б, що могло бути спільного в мовному самопочутті, в мовному настановленні Шевченка і Гюго, в їхньому переживанні проблематики своїх національних мов?

Гюго — спадкоємець і співучасник великої літератури, що довела писемну мову до найвищого ступеня досконалості й рафінованості, й ця функціонально розвинена мова не тільки задовольняла всі можливі потреби власного національного суспільства, а й обслуговувала еліти низки інших держав (у XV—XVI ст. — Англії, у XVIII — на початку XIX — Росії). Шевченкові ж доводилося — слідом за Котляревським і ранньоромантиками, але вирішальним чином усе-таки власною творчістю, — ще тільки формувати й утверджувати нову літературну мову на основі емансипації народної, новий мовний канон. Тобто, обидва — Гюго і Шевченко — перебувають немовби в різних кінцях довгої історичної дистанції розвитку національної літературної мови.

Однак насправді не все так однозначно. Будь-яка мова — це не остаточна данність, а постійне саморозгортання і вічний розвиток, у якому раз у раз виникають проблеми, зумовлені напруженням між мовою і суспільством, мовою і літературою, комплексом «мова—література» і суспільством. Це напруження «розряджується» в творчих — у мовотворчих актах великих письменників, нерідко резонансних один щодо одного.

Прочитаймо програмову — під цим мовним оглядом — поезію Віктора Гюго «Відповідь на обвинувальний акт» зі збірки «Споглядання» (1856), і ми, хоч як це дивно, вчуємо мотиви, добре знайомі нам із Шевченка, зокрема з його «Гайдамаків», де він відповідав своїм російським критикам на закиди у простона-

родності й мужицькій мові. Згадаймо, що Шевченків «Кобзар» 1840 року викликав не лише схвальні, а й низку негативних рецензій у російській пресі, автори яких жалкували, що наш поет витрачає свій талант на писання не то неіснуючою, не то мертвою, не то вигаданою мовою, «провинциальным наречием», «подделываясь под хохлацкий лад» — замість «прибавить долю хорошего в нашу настоящую русскую поэзию»[1].

У вступі до «Гайдамаків» Шевченко гостро спародіював ці глузування та поради і дав нищівного одкоша заперечникам української літератури та української мови, речникам модних літературних стереотипів:

«...Дарма праця, пане брате:
Коли хочеш грошей
Та ще й слави, того дива,
Співай про Матрьошу,
Про Парашу, радость нашу,
Султан, паркет, шпори,—
От де слава!!! а то співа:
"Грає синє море",
А сам плаче, за тобою
І твоя громада
У сіряках!..» Правда, мудрі!
Спасибі за раду.
Теплий кожух, тілько шкода —
Не на мене шитий,
А розумне ваше слово
Брехнею підбите.
Вибачайте... кричіть собі,
Я слухать не буду...

А тепер звернімося до поезії Віктора Гюго «Відповідь на звинувальний акт». Поштовхом до її написання став памфлет члена Французької академії Дюваля «Романтична література» (1833), спрямований насамперед проти Віктора Гюго, а також і проти його друзів-романтиків. Бачимо схожу схему: спершу гротескований виклад неслушних звинувачень на свою адресу:

Отож я людожер, козел я відпущення.
В хаосі, вам страшнім, у бурі сьогодення
Стоптав я добрий смак, французький вірш старий
І мороку звелів:
«Явись!» — і він, жахний,
Явивсь...*

[1] Цит. Сын Отечества. — 1840. — Апрель. — Кн. 2. — С. 837.
* Тут і далі поезії В. Гюго у перекладі Максима Рильського та Олекси Новицького.

А потім — його палкий самозахист, що переростає в автоапологію та у виклад свого естетичного кредо, своєрідний естетичний маніфест, як і у Шевченка.

Є деяка різниця в тональності: у Шевченка більше сарказму й ігнорування опонентів-заперечників як людей сторонніх, некомпетентних у справах української літератури, а у Віктора Гюго докладніша полеміка і патетичніший виклад власної програми, оскільки він адресувався до вищих знавців і суддів своєї національної літератури.

І от чи не головним полем цього естетичного бойовища є поле мовне — питання про права французького слова:

... Народ і знать, — я скрізь побачив тінь корони.
Поезія була — монархія. Слова
Були все герцоги та пери — їм права!
Один від одного були далекі стилі,
Як Лондон і Париж...
Поети Франції жили в старовині,
До революції; слова єднались в касти:
Високий мали стиль Меропи, Іокасти
І Федри; пишний блиск усе їм заступав,
Карети короля Версаль їм подавав.
Простіші, мов старці, в занедбаних печерах,
У говірках жили; ще інші на галерах,
В арго. І жанр низький зробив рабами їх;
В лахмітті, порванім на ринках, без панчіх,
Без париків — вони служили балаганам —
Злиденна мовна чернь, огорнута туманом;
Вілани, мужлаї, яких Вожла, їх шеф,
В острогах лексики тавром позначив F*
Для вжитку хатнього, буденні, неошатні,
Міщанські, наймитські,
Мольєру лиш придатні.
Расін на чернь оту іскоса поглядав.
Коли ж такий плебей в Корнеля вірш влізав
І той не гнав його, бо надто був великий,
«Корнель змужичився!» — Вольтера чулись крики.
Добряк Корнель мовчав у відповідь йому.
Та от з'явився я, гукнувши їм: «Чому
Ці завжди спереду, а інші всі позаду?»
Я в академії, що пильнувала ладу
І під спідницею ховала зграї троп.
Над батальйонами олександрійських стоп
Примусив віяти революційний вітер!
Фрігійські ковпаки замовив я для літер, —
Ні слів-патриціїв, ані плебеїв-слів!

* F — тавро, яке випікали на лобі рабам-утікачам (від лат. fugitivus — утікач).

В каламарі своїм я бурю розбудив:
Я чорних слів полки, занедбані співцями,
З'єднав із білими високими думками...
...Я перейшов межу, що дав нам Арістотель,
Я твердо заявив, що рівні всі слова,
І вільні, і гучні...
...І слів юрба іде у вільності щасливій,
І радо вішаю руками обома
Дворянку-мову я на ліхтарі ума.
Так, я Дантоном був і Робесп'єром зразу!
Зневажені слова я на шляхетну фразу
Уміло нацькував, як на поріддя зле,
Я став на труп Данжо і заколов Рішле*.
Дарма ховатися із злочинами цими;
Я взяв Бастілію, де мучилися рими.
Та мало ще цього: кайдани я зірвав
Із мови простої, я з пекла поскликав
Слова, що піддано їх смерті і зневазі...
...Не сумнівався я, наперекір погрозам:
Слова звільняючи, рука звільняє розум...
...Мужицьке просте слово
Я у полковники з капралів перевів...
...Шляхетний кинув вірш собакам чорним прози...
...Дух Революції — це сміх, це плач; це дзвін.
Як розум визволив, звільнив і мову він...
...Старі передсуди, що, як морські корали,
З омани виросли у глибині часів,
Розтрощує на прах навала вільних слів,
Що революції гартовані руками.
У прозі, у піснях, у діалогах драми
Непереможний дух бушує і кипить.
Дорогу світить він, він осява блакить,
В глибини мови він безмежні проникає...

Як бачимо, самозахист обернувся навальним контрнаступом, полемічний вірш переріс у бойовий памфлет, естетичний маніфест і, зрештою, гімн самому собі. Нібито вузькопрофесійне, стилістичне питання виявилося в інтерпретації Віктора Гюго пов'язаним із політичною історією Франції і набрало доленосних для національної літератури масштабів. І мужня оновна робота Віктора Гюго у сфері мови та стилю рідної словесності постає як частина грандіозної оновної роботи революції.

Поезія «Відповідь на обвинувальний акт» написана, певно, 1833 року. Але Віктор Гюго помістив її у збірці «Споглядання», що вийшла 1856 року. Тобто, вона була ще актуальною? Це припущення підтверджується тим, що аналогічну позицію Гюго

*Данжо (1643—1723) і Рішле (1631—1698) — французькі граматисти.

висловлює і в теоретичній праці «Вільям Шекспір», написаній 1864 року.

«Аж до теперішнього часу література існувала для освічених людей... У Франції література особливо прагнула перетворитись на замкнуту касту. Бути поетом — означало майже те саме, що бути китайським мандарином. Не всі слова мали право на існування в мові. Словник погоджувався або не погоджувався прийняти слово до свого складу. Словник мав свою власну волю. Уявіть собі ботаніку, яка пояснює котрійсь рослині, що та просто не існує; уявіть саму природу, котра сором'язливо пропонує котрусь комаху ентомології, а та відмовляється її зареєструвати як таку, що не відповідає правилам. Уявіть собі астрономію, що робить поважні закиди зіркам. Ми пам'ятаємо, як один академік, нині вже покійний, одного разу заявив в Академії, що у Франції чистою французькою мовою говорили лише в сімнадцятому столітті, та й то лише протягом якихось двадцяти років, уже несила згадати, яких саме. Час, нарешті, розпрощатися з таким способом мислення»[1]. До слова, на чверть століття раніше (1837 р.) цю ж проблему порушував Стендаль: «Двір Людовіка XV спонукав нас замінити правду елегантністю або, точніше, вишуканістю. Ми дійшли до абата Деліля; третину загальновживаних слів не дозволялося вимовляти на сцені»[2]. (Абат Деліль, 1733—1813,— поет так званої «описової школи», який найбуденніші речі подавав у «благородному стилі», що став предметом глузувань для романтиків[3].)

І в цьому трактаті 1864 року, як і в поетичному маніфесті 1833-го, Віктор Гюго суто, здавалося б, мовно-стилістичні питання та справи естетичного смаку переводить у площину громадянську й політичну, в площину якості суспільства: «Чи можете ви зрозуміти таку предивну річ, як література, що звертається не до всіх людей? Враження таке, що на фронтоні подібного мистецтва написано: "Вхід заборонено". Ми ж уявляємо собі поезію з навстіж розчахнутими дверима. Настав час проголосити: "Все для всіх". Цивілізація, дівиця, що досягла повноліття, потребує народної літератури»[4].

Пов'язання мовно-стилістичних проблем із суспільною функцією, ідейною орієнтацією літератури, а надто ж із гаслом «народної літератури» — це, знов-таки, те, що змушує згадати Шевченка. Бачимо несподіваний, близький до буквального, перегук двох

[1] *Гюго В.* Мистецтво і народ. — К., 1985. — С. 283.
[2] *Стендаль.* Собр. соч.: В 15 т. — М.; Л., 1950. — Т. XIII. — С. 208.
[3] Див. там само. — С. 468 (примітки).
[4] *Гюго Віктор.* Мистецтво і народ. — С. 284.

поетів-сучасників, але з різних кінців Європи і, можна сказати, з різних полюсів цивілізації XIX ст.

Але в цій дивній схожості бачимо і принципові, глибинні відмінності.

По-перше, Шевченко боронився від тих, кому його література була незнаною, чужою і неприйнятною, хто заперечував саме її право на існування, як право на існування його народу. Вікторові ж Гюго йшлося про естетичну революцію (хоч також і ідейну) у великій своїми традиціями французькій літературі, про скидання кайданів, якими стали деякі з цих традицій завдяки силі інерції та впертості рутинерів; ішлося про оновлення літератури духом романтизму і романтичної свободи — політичної та естетичної; про те, щоб ця література модернізувалася, осучаснила себе, повернувшись обличчям до народу і всієї повноти національного життя. Тобто йшлося про «внутрішні справи» самої французької літератури.

Віктор Гюго демократизував французьку літературу, ламаючи штучні перетинки між різними стилями, мовними шарами, вводячи в писемність простонародний жаргон, просторіччя, даючи дорогу стихії «плебейського» мовлення. Шевченкове ж завдання було набагато складнішим. З одного боку, він також здійснював цю роботу мовно-стилістичної демократизації (маючи опонентом або точкою відштовхування чужі естетичні зразки — «султан, паркет, шпори»), а з іншого — водночас — мусив, навпаки, емансипувати «простонародну» мову, доводити її питоме благородство (спираючись насамперед на народну поезію), — творити з «низького» той «високий» стиль, якого в тодішній українській літературі, на відміну від — у цьому випадку — французької, не було і потребу якого в самій українській літературі мало хто відчував: оскільки функцію «високої» літератури було віддано російській, а малоросійській вистачало бути допоміжним просторічним або й бурлескним придатком до неї.

Подолати цей стереотип було тим важче, що він відповідав одній небезпечній традиції в самій молодій українській літературі. Під впливом раннього Гоголя, Квітки-Основ'яненка, Гребінки ввійшов у моду тон оповіді від імені простодушно-хитруватого провінціала, селянина-малороса. У менш обдарованих авторів він набирав характеру блазнювання; народністю оголошувала себе простакуватість. Усе це компрометувало молоду українську писемність, давало аргументи її недругам і зоїлам та дезорієнтувало тих, хто міг би або хотів стати її другом. Пізніше Василь Горленко писав з цього приводу: «На зорі малоруської писемності перші письменники, люди з талантом, погрішили, присвоївши

нашому сільському людові тупі і придуркуваті риси. Це могло знаходити пояснення в добі, коли один вихід на сцену мужика здавався вже зухвальством. Вихованці тієї традиції пп. Ващенки-Захарченки і tutti-frutti дотримувалися старих переказів, але позбулися вже старих властивостей: розуму і веселості. Караюча Немезіда розправилася по-своєму з псевдонародними гаєрами, які опираються досі, і нагородила їх глупотою, що обеззброює обурення»[1].

Це мимовільне приниження власного народу зливалося зі свідомим приниженням з боку недоброзичливців і шовіністів. У промові на панахиді по Шевченкові у Різдвяній церкві в Києві 7 травня (за старим стилем) 1861 року інспектор Другої Київської гімназії М. К. Чалий, майбутній біограф поета, підкреслив цей момент: «Попередники Шевченка, пародіюючи мову і народність нашу, не тільки не сприяли розвитку молодої української словесності, але своїм передражнюванням тільки допомагали нашим недругам глумитися з народних звичаїв і своєрідності народного характеру, зводячи нащадка славного козацтва до рівня ідіота. Антагоністи нашої національності, які, за своїм суспільним і соціальним станом, звикли вважати простолюдина своєю робочою силою, доходили часом до того, що, подібно до американських плантаторів, заперечували в цьому обдарованому племені, — яке багатством пам'яток народної поезії довело свою здатність до духовного зростання в майбутньому, — заперечували, кажу, в ньому будь-яку здатність до вищого розумового розвитку. Нехай їм Бог прощає таку образу!»[2].

Таке заперечення, з боку насамперед реакційних кіл, виявлялося багатоманітно, в тому числі в негації нової української літератури, самої української мови. Діячі нашої писемності того часу та її прихильники постійно скаржилися на неувагу, нерозуміння, недоброзичливість, і ці скарги, хай почасти, може, й перебільшені, все-таки мали й реальні підстави. Тим більше, що впліталися в ширші тривожні роздуми про долю духовної культури народу. Ось що писав, наприклад, Олександр Чужбинський у рецензії на Гребінчин альманах «Ластôвка», виданий 1841 року в Петербурзі: «Малороссия — такой богатый край, история Малороссии такой богатый неисчерпаемый рудник для поэта и живописца; а сколько преданий, поверий, сказок, песен, которые, — надо, к сожалению, сказать правду, — до сих пор почти никем не были передаваемы... Характер народа изменяется; по-

[1] Киевская Старина. — 1884. — Ч. I. — С. 155.
[2] *Чалий М. К.* Похорон Тараса Шевченка на Україні // Спогади про Тараса Шевченка. — К., 1982. — С. 390.

верья, преданья и песни с каждым годом более и более теряют что-нибудь; самые бандуристы реже появляются на Украине — и памятники былого исчезают безвозвратно. Грустно! Но что делать! Есть люди, желающие поддержать потухающий пламень на алтаре украинской поэзии; в пустующем храме ее порой прозвучит грустная заунывная песня, — но что же встречает этих людей? Насмешка критиков, велеречивые диссертации о том, что малороссийского языка не существует, что лишний труд писать на этом языке, которого никто не понимает... Посмеются, разбранят сочиненье — и разбранят те, которые истинно не понимают красот малороссийской поэзии, — и, видя это, иной талант оставляет свое благородное поприще; и сиротеет поле, цветы его пересаживают на другую почву...»[1].

Тільки Шевченків геній примусив настільки рахуватися з собою, що, попри затятість окремих недоброзичливців, у тому числі, на жаль, і великого Бєлінського, ситуація змінилася докорінно, і вже М. Чернишевський мусив визнати: «Коли у поляків з'явився Міцкевич, їм уже не потрібні стали поблажливі відгуки якихось французьких чи німецьких критиків: не визнавати польську літературу означало б тоді тільки виявляти власну дикість. Маючи тепер такого поета, як Шевченко, малоросійська література також не потребує нічиєї ласки. Та й, крім Шевченка, пишуть тепер малоросійською мовою люди, які були б не останніми письменниками в літературі, навіть багатшій, ніж великоруська...»[2].

Як відомо, національні мови в більшості європейських літератур утвердилися не одразу. Історично всі високорозвинені на сьогодні мови, навіть так звані «найпрестижніші», так звані «світові», пройшли тривалий етап становлення і самоствердження, коли їм доводилося не те що претендувати на якесь особливе «благородство» (що деякі з них потім собі дозволяли), а й боронити елементарне право на існування (як і українській — за інших історичних обставин).

Здебільше вирішальну або важливу роль у ствердженні національної мови (у створенні літературної мови на основі народної розмовної) відігравала творчість великих поетів. Емансипацію італійської мови, раніше нехтуваної, забезпечили Данте і Петрарка. Характерно, що своє право писати італійською мовою, а не міжнародною латиною, Данте мусив обстоювати в теоретичному трактаті про італійську мову, писаному... тою ж таки

[1] Москвитянин. — 1841. — Ч. V. — № 10. — С. 444, 445.
[2] Світова велич Шевченка. — Т. 1. — С. 86.

латиною! — чи не нагадує це пізніші українські ситуації, коли наші письменники і вчені мусили доводити (а подекуди й досі доводять!) російською мовою гідності мови української і своє право писати нею! (Приблизно в ту історичну добу в іншій, геть віддаленій землі не менш великий, ніж Данте, поет Алішер Навої — теж пише теоретичний трактат «Позивання двох мов», у якому виправдовує своє звертання до узбецької мови, емансипує її від гегемонії перської; свою рідну староузбецьку (хоч не менш досконало володів і перською) він порівнює з «квітучим садом», який він мав відкрити і відкрив людям: «Ця скарбниця була до того часу прихована від людей, до її цінностей не доторкалися людські руки».) Сервантес у «Дон Кіхоті» обстоював здатність іспанської мови бути мовою поезії, а також вважав за слушне «поширити цей звичай на всі народи, щоб німецький поет не вважав за щось для себе принизливе писати своєю мовою, а кастильський і навіть баскський — своєю». Не споконвічною є і слава французької мови. Лише провансальці і Франсуа Війон, а потім Ронсар та інші поети «Плеяди» XVI ст. утвердили в літературі рідну мову замість латинської. Але і в XVI ст. треба було доводити її гідності й переваги (1549 рік: маніфест Дю Белле «Захист і вславлення французької мови»), хоч дуже швидко вона стала і мовою аристократії інших країн. Що ж до мови німецької, то, за словами Ромена Роллана, німці доби Людовіка XIV (друга половина XVII — початок XVIII ст.) «так ретельно вдосконалювалися у французькій мові, що геть забули рідну». Звісно, йдеться не про масу народу, а про аристократію. Те саме було з аристократією російською. Передовим російським людям, письменникам і мислителям-патріотам доводилося боронити престиж російської мови не тільки у XVIII, а й у XIX ст., і це відбувалося паралельно з удосконаленням самої літературної мови.

Неважко здогадатися, що становище мов кількісно менших народів, особливо ж позбавлених власної державності, було ще набагато складнішим. Інтелігенції цих народів, демократичним діячам їхніх культур доводилося витримувати набагато тяжчу боротьбу за права, престиж, розвиток своєї національної мови.

Особливо нелегкими шляхами йшла літературна емансипація багатьох слов'янських мов. У майже поспіль онімеченій Чехії великий педагог-гуманіст Ян Амос Коменський ще у XVII ст. проголосив: «Хай всякому народові все передається на його власній мові... І хай разом з науками і мистецтвами дістають гарну обробку і самі ці мови». Цей принцип дедалі більше обстоювали передові вчені, педагоги, літератори.

У передмові до «Сербського словника» (1818) Вук Караджич з гіркотою писав: «Уже майже тисяча років, як серби мають свої літери і письмо, а й досі в жодній своїй книзі не мають справжньої своєї мови!» Одні, мовляв, вважають, що треба писати «послов'янському», другі — сумішшю «слов'янської» і сербської мов, бо народну мову треба виправляти, поліпшувати: вона, на їхню думку, «зіпсута, свинарська і гов'ядарська мова». (Це не нове, зауважує Вук Караджич: кілька століть тому те саме говорили в усій Європі про італійську, іспанську, французьку, англійську, німецьку мови — всі, крім латинської.)

Отож в історії Європи майже всі народи пройшли етап, коли доводилося боротися за перетворення народної розмовної мови на літературну національну, і ця боротьба за рідну мову ототожнювалася з боротьбою за вітчизну, за народ, за поступ, за своє життя.

Інша річ, що цей етап різні народи проходили в різні історичні періоди. В Україні він тривав і в XIX ст., коли мови і літератури західноєвропейських народів стояли вже перед іншими проблемами — проблемами, сказати б, другого порядку, вищого.

Національні літературні мови, що сформувалися були на основі народного мововживання, давно утвердилися — принаймні в деяких західноєвропейських суспільствах, досягли певного розвитку і водночас протягом століть рафінувалися, пристосувавшись до задоволення вибагливих і часом химерних (а водночас і неминуче обмежених чи однобічних) смаків та потреб вищих класів. Отже, окреслився — більшою або меншою мірою — новий розрив між книжною мовою і мовною практикою простолюду; поставала знову проблема запліднення літературної мови народним просторіччям, усім багатством живого мовлення.

Ми бачили, з яким запалом вирішував цю проблему Віктор Гюго у французькій літературі, пов'язуючи її з життєздатністю самої літератури. Але ця ж мовна проблема, хоч і не так виразно, не так різко, поставала і в інших західноєвропейських літературах, і її по-різному відчували та розв'язували письменники-романтики різних літератур, для яких багато важила орієнтація на народність.

Ось як формулював цю проблему один із теоретиків німецького романтизму Людвіг Ахім фон Арнім: «Вчені... засиділись за вивченням своєї власної благородної мови, тієї самої, яка своїм благородством надовго віддалила від народу все високе і пречудове; коли вчені зрозуміють, що їхнє прагнення вдосконалювати замкнену в собі мову розминається з вимогами справжньої культури, оскільки мова ж повинна залишатися рухливою,

текучою, повинна пристосовуватися до думки, бо ж у ній відбувається одкровення, виявлення думки,— коли вони зрозуміють це, їм доведеться або знищити свою аристократичну мову, або зробити її надбанням усіх; інакше мова взагалі не зможе збагачуватися, розростатися — сама собою, без будь-якої підмоги ззовні. Через цей поділ мов унаслідок неуваги до кращої, поетичної частини нашого народу нашій країні й бракує народної поезії в найновіші часи: лише там, де починається невчена Німеччина, де культура в своїх особливих утвореннях переважає загальну, книжну культуру — лише там виникають народні пісні...»[1].

В Італії адепт і пропагандист романтизму ді Бреме, який перейнявся його духом під впливом французів Сісмонді та Жермени де Сталь, а також німця А. В. Шлегеля, у своїй праці «Про несправедливість деяких італійських суджень про літературу» закидав сучасній своїй літературі брак народності та національної своєрідності, а причину вбачав у тому, що вона, література, застигла на класичній мові часів Бокаччо і відірвалася від реальної мови народу. З ді Бреме гостро полемізував Джакомо Леопарді, який взагалі оголосив бій романтичним тенденціям в італійській літературі, вважаючи їх загрозою для класичної спадщини,— хоч насправді і сам поступово еволюціонував у бік романтизму,— він боявся «зіпсуття нашої мови»[2], у практиці романтиків зокрема. Висміюючи інерцію барокової ускладненості й вигадливості в італійській літературі, Джакомо Леопарді водночас заперечував і те, що вважав мовностилістичною плебейськістю романтизму.

Мовна полеміка точилася і в англійській літературі початку XIX ст., причому в колах самих романтиків так званої «озерної школи», шляхи яких пізніше розійшлися. Вільям Вордсворт, відповідно до принципу «наслідування природи», вважав, що мовою поезії має бути звичайна розмовна мова, власне, ідеальною для неї мовою вважав мову селян Північної Англії. З ним полемізував його колишній сподвижник Самюель Колрідж. Його мовностилістична орієнтація зумовлена інакшим, ніж у Вордсворта, розумінням естетичного принципу «наслідування природи». Колрідж розрізняє «наслідування» і «копіювання», це останнє засуджує як негідне поета, а під «наслідуванням» розуміє звертання не до зовнішньої, а до внутрішньої форми явищ, тобто до їхньої сутності (аналогічний погляд розвинув і німецький тео-

[1] *Арним Л. А. фон.* О народных песнях // Эстетика немецких романтиков. — М., 1987. — С. 398.

[2] *Леопарди Д.* Этика и эстетика. — М., 1978. — С. 306.

ретик романтизму Ф. Шлегель). Відповідно Колрідж заперечує мовне настановлення і мовну практику Вордсворта. Цитуючи слова Вордсворта про «вибір Істинної мови людей»: «Я маю намір наслідувати мову цих людей (тобто тих, хто веде простий, грубий спосіб життя) і, наскільки це можливо, запозичувати її», — Колрідж висловлює скептичне ставлення до можливості «перетворити мову селянина на будь-який вид поетичної мови, за винятком драми або яких-небудь випадків, коли копіювання виправдане»; це, на його думку, «далеко не легка праця, так само, як і спроба пристосувати для тієї ж мети мову торгівців та майстрових» [1].

Колрідж ставить під сумнів саме поняття «істинної мови», наголошуючи, що мова індивідуальна в кожного, поет же не обирає мову, а народжується з нею. Для нього не може бути зразком мова жодного соціального стану чи локальної групи, певної місцевості, тим більше, що «в період, який передує повному національному розвитку, lingua communis кожної країни, за влучним виразом Данте, почасти існує скрізь, але повністю — ніде». Фактично Колрідж протиставляє локальному принципу Вордсворта принцип загальнонаціональної мови («загальновживаної» — в його термінології, в іншому випадку — «мови освічених людей»), від якої мова поета відрізняється «тільки значно більшим числом нових ідей і супутніх їм зв'язків» [2].

Хоч як далеко Україна від Англії, а ще далі українська література від англійської, а проте де в чому схожі мовні проблеми розв'язував і Шевченко. Тільки йому не треба було «наслідувати» мову народу — тоді фактично селянства, — вона була його мовою, тобто він, якщо вдатися до Колріджового виразу, з нею народився. Водночас у його поезії відбувалося перетворення народної (в основі своїй селянської) мови на загальнонаціональну: в тому значенні, що, по-перше, вона сама збагачувалася за рахунок лексики і понять «освічених людей» (Колрідж) та за рахунок власних Шевченкових осягнень («нових ідей і супутніх їм зв'язків» — він же); по-друге, саме ця Шевченкова мова ставала якщо не каноном, то зобов'язливим і надихаючим зразком для національної писемності, а таким чином і для всієї освіченої спільноти, отже, в перспективі і для всієї нації. Саме вона стала тим магнетичним осердям, навколо якого концентрувалися інші лексичні й стилістичні елементи.

[1] *Колридж С. Т.* Избранные труды. — М., 1987. — С. 121, 122.
[2] Там само. — С. 122.

Фактично Шевченко мусив здійснювати водночас два історичні завдання, які в інших, набагато розвиненіших європейських культурах, завдяки їхньому природнішому і послідовнішому розвитку, були розділені кількома століттями. Там спершу відбулося утвердження в літературі національної мови замість латинської. Але після того, як літературна мова була «експропрійована» вищими соціальними станами для своїх потреб і набула рафінованості аж до виродження,— постала проблема її оновлення, демократизації, емансипації мови простолюду (у французькій літературі цю повторну естетичну «революцію» здійснив Гюго разом зі своїми друзями-романтиками на початку XIX ст.). Шевченко ж своєю поезією мусив водночас і конституювати нову, національну літературну мову як таку (слідом за Котляревським та першими романтиками), тобто чинити те, що провансальці й Ронсар у Франції, і емансипувати народну мову (як основу літературної), підносити її до абсолютної адекватності потребам самовираження творчої особистості та вираження сутності буття свого народу. Водночас він широко використовував старослов'янізми та біблеїзми, інші ресурси староукраїнської книжної мови, конституювавши їх у системі мови новолітературної.

Мовне питання для багатьох європейських романтиків було безпосередньо пов'язане з утвердженням народності й національності літератури. Саме в добу романтизму ці категорії дістали і теоретичне обґрунтування, і творче розкриття (хоч далеко не всі романтики і не однаковою мірою були на них зорієнтовані).

Один із ідеологів французького романтизму Сент-Бев, який тривалий час був сподвижником Гюго, підкреслював національні джерела романтичних новацій, проводив паралель між ними і реформаторством Ронсара та «Плеяди» XVI ст., насамперед у справі оновлення поетичних форм і мови; отже, на думку Сент-Бева, оновлення поетичної мови у романтиків спиралося на національну традицію.

До традицій «Плеяди» звертався і Жерар де Нерваль, прямо пов'язуючи творчість Гюго з прикладом Ронсара[1], а головне, обґрунтовуючи тезу про те, що стимул розвитку література має шукати не в наслідуванні чужоземних зразків, а у «вивченні та дослідженні» власних витоків: «Наслідування ніколи не приведе будь-яку національну поезію до її кінцевої мети, особливо наслідування чужоземної літератури, що досягла більш високо-

[1] *Нерваль Ж. де.* Избранное. — М., 1984. — С. 68.

го інтелектуального і морального рівня. Будь-якому народові цілком вистачає повернутися до джерел своєї поезії і своїх народних традицій, аби побачити, що, власне, належить тільки йому і чим він володіє спільно з іншими народами»[1].

У річищі цього зацікавлення народністю особливого значення надавали збиранню і вивченню фольклору. У статті «Про народні пісні» Жерар де Нерваль писав: «Нині подейкують про необхідність зібрати й видати, не зважаючи на витрати, наші національні пісні. Тоді, без сумніву, ми зможемо вивчити старовинні ритми, відповідні до первісного духу нашої мови, і, можливо, це дасть нам засоби зробити гнучкішим і різноманітнішим чудове, але монотонне членування вірша, успадковане нами від класичної реформи»[2].

Певно, цей настрій був поширений у літературних та наукових колах, бо ж у Франції існував навіть спеціальний Комітет національних пісень, який займався їх збиранням та виданням. Цікаво, що при цьому французи посилалися і на те, як інші, сусідні нації цінують свою фольклорну спадщину, старовинну поезію. Зокрема, ще один друг Віктора Гюго, блискучий поет, романіст і драматург Альфред де Віньї, звернувшись до постаті одного з «передромантиків», англійського поета XVIII ст. Чаттертона, в однойменній драмі, наголошує саме оцей момент занурення в народну старовину. «...Хіба я не маю права на любов своїх братів? — каже його Чаттертон. — Адже я труджуся для них день і ніч, адже це я з таким трудом розшукую в руїнах англійської старовини ті нечисленні квіти поезії, які ще можуть дати стійкий аромат, адже це я прагну додати до корони Англії хоча б одну перлину і в пошуках її пірнаю в безліч морів і річок»[3].

Справжній вибух інтересу до народної словесності спостерігався на початку XIX ст. у Німеччині. «В наш час, — писав Якоб Грімм, — проявилася велика любов до народних пісень; вона приверне увагу і до легенд, що блукають серед усе того ж народу, а також збереглися в деяких усіма позабутих місцях»[4].

У колі німецьких романтиків розгорнулася широка дискусія про народну поезію. До неї прилучилися Якоб Грімм, Вільгельм Грімм, Йозеф Геррес, Людвіг Ахім фон Арнім, Савіньї, Йозеф фон Ейхендорф. У їхніх статтях та листуванні обговорено різні аспекти співвідношення між старовинною народною поезією і

[1] *Нерваль Ж. де.* Избранное. — С. 55, 56.
[2] Там само. — С. 148.
[3] *Виньи А. де.* Чаттертон. — М., 1957. — С. 14.
[4] Див.: Эстетика немецких романтиков. — М., 1987. — С. 407.

новою «мистецькою»; причому народна поезія розглядається як природне вираження духовного життя неосвічених людей. Неосвіченість тут не є негативною характеристикою, а означає лише безпосередність і ненавмисність творчого самовиявлення. Народні пісні, стверджує Йозеф Геррес, «звістують невинність і взаємопов'язаність рішуче всіх сил у тій масі», де вони розквітли, «своєю внутрішньою пишнотою підтверджують витонченість, такт і прямоту, що живуть у народних низах, і засвоюють та бережуть лише найкраще — бо лише найкраще зворушує народ»[1]. На думку Ейхендорфа, «народна пісня у своєму незмінно живому розвитку — це поетична портретна характеристика індивіда нації»; вона «становить фундамент усієї національної поезії, корені якої — в природній істинності народної пісні. Навіть у найдосконалішій художній формі поезії, в драмі, виразно чутні у Кальдерона — тони народного романсу, у Шекспіра — народної пісні старої Англії»[2].

Треба, однак, зауважити, що апеляція до народної пісні була лише однією з тенденцій німецької романтичної поезії і немовби компенсувала чи врівноважувала ускладненість лірико-філософського струменя цієї поезії. Але й сам народнопісенний та легендарний матеріал зазнавав суб'єктивної трансформації, концентрував досвід різних соціальних груп і різних епох, приймав на себе відблиск рефлексій самого романтичного поета.

Оця контамінація народнопоетичної безпосередності й інтелектуальної заангажованості, філософської навантаженості в романтизмі давала підстави для неоднозначних оцінок у тодішніх суперечках про нього. Зокрема, той же Джакомо Леопарді в «Роздумах італійця про романтичну поезію» піддавав сумніву народність романтизму як надто софістикованого, теоретизованого напряму. А тим, хто волів би його заперечення романтизму витлумачити як заперечення самого принципу народності поезії, він відповідав: «...саме ми хотіли б бачити її народною, а романтики — метафізичною, умоглядною, вченою і відповідною знанням нашого віку, до яких простий народ майже непричетний». А втім, Леопарді взагалі вважав загрозливою для людства тенденцією «зростання володінь розумувань»[3]. Його ж ставлення до романтизму, позначене гострою полемічністю, зумовлене особливостями суспільно-історичної та літературної ситуації в Італії і не може поставити під сумнів усієї серйозності

[1] Див.: Эстетика немецких романтиков. — С. 276.
[2] Там само. — С. 443, 444.
[3] *Леопарди Д.* Этика и эстетика. — С. 241, 248.

орієнтації багатьох романтиків на народність і ролі цієї орієнтації в теорії та практиці європейського романтизму.

До сказаного вище про мотиви звертання романтиків до народнопоетичної спадщини та їхнє розуміння народності слід додати ще й те, що для багатьох романтичних поетів народність була і тим пошукуваним твердим ґрунтом, якого бракувало в «перехідну» історичну добу (або однією з точок опертя,— поряд, скажімо, з ідеалом вільної людини, чистої моральної особистості). Серед політичних бур, плутанини ідеологій, незрозумілих суспільних процесів — шукалося сталого, вічного...

Водночас, стверджуючи категорію народності, національності (національної цілісності культури), романтизм конституював її як «вихід» у постульовану світову культуру.

Ці два моменти варто наголосити як конституціональні для романтичного розуміння народності та значення народнопоетичної спадщини, бо сам собою інтерес до неї існував і раніше. В багатьох країнах Європи ще в XIV—XVI ст. здійснюються записи, публікації, переробки народних пісень, переказів, балад, казок. Це була, сказати б, перша хвиля «фольклорофільства». Потім, на початку XVIII ст., «практичне» зацікавлення народною творчістю підкріплюється і першими теоретичними інтерпретаціями (Дж. Адісон і А. Рамзей в Англії; абат Дюбо у Франції; славетний Джамбаттіста Віко в Італії, який у своїх «Підставах нової науки про загальну природу націй» (1725) вперше заперечив регламентацію поетичної творчості штучними правилами та розвинув ідею про народний характер гомерівського епосу). В праці англійського естетика Едмунда Берка «Народні старожитності, або старожитності простого народу» (1725) уже містилася ідея народності та національної самобутності поезії, і ця ідея протиставлялася класицистичному канонові, що ґрунтувався на нібито неминущій зразковості греко-римської поезії. Тож романтичне відкриття народної поезії було вже «третім» відкриттям. Точніше — завершенням третього відкриття, яке ознаменоване не лише численними публікаціями аутентичних записів, як-от «Антологія народних балад» Томаса Персі в Англії (1765), а й низкою містифікацій, підробок, як, приміром, стилізації Томаса Чаттертона, який опублікував поезію нібито ченця Томаса Роулі з середини XIV ст., або знамениті «Пісні Оссіана», шотландський епос авторства Джеймса Макферсона (1762), що збурили величезну хвилю захоплення народною старовиною в усій Європі, від Англії до Росії. Такі високоцінні підробки та містифікації були симптоматичним явищем, відповідали духовно-естетичним потребам передромантичної та

романтичної доби, набуваючи інколи — як у випадку чеського «Краледворського рукопису» і «Зеленогорського рукопису» Вацлава Ґанки — і політичного значення, стимулюючи не лише літературний рух, а й національне відродження взагалі.

Романтичну концепцію народності було безпосередньо підготовлено в другій половині XVIII ст. також і в працях І. Вінкельмана, а потім особливо Й. Гердера, що витлумачили античне мистецтво саме як народне в широкому значенні слова, в народності змісту й природності форми побачили таємницю його нетлінної краси,— і тим самим підготували висновок, що всяке мистецтво, яке хоче бути досконалим і неминущим, має бути народним. Це було відкриття, що вирішальним чином вплинуло на всю естетичну свідомість доби. (А втім, Гердерова «дотичність» до романтизму ще ширша, охоплюючи, зокрема, інтерпретацію світової історії як взаємодії національних історій та ідею національної багатоманітності культур і значення фольклору, зокрема й слов'янських народів.)

І все-таки власне романтична концепція народності мала принципово новий характер: крім двох раніше підкреслених моментів, слід відзначити, що саме романтики «закріпили» в європейській свідомості неперехідну естетичну, а також «націотвірну» цінність народнопоетичної сфери, використали її для своїх історіософських конструкцій, дали всебічне філософсько-естетичне осмислення народної творчості та широке пов'язання її з проблематикою романтичної літератури, з естетичною програмою романтизму; саме в романтичний період європейських літератур укладається і систематично-науковий підхід до збирання, публікації та вивчення фольклору.

У слов'янських літературах загальноромантичний принцип народності мав свої істотні особливості, оскільки тут значення звернення до народних джерел виходило далеко за межі самого лише естетичного чи світоглядного інтересу та пошуку мотивації новолітературних концепцій, було драматичніше пов'язане з потребою поглиблення національного самоусвідомлення,— а посутніше кажучи, ставало формою, чи однією з форм, національного відродження, оскільки майже всі слов'янські народи, за винятком російського, були в цей час бездержавними і більшою або меншою мірою національно загроженими, почасти вже й мовно асимільованими. Тому для цих слов'ян народна поезія і народна мова набагато більше, ніж для західних європейців і росіян, пов'язані з самим національним існуванням їхніх народів; поезія й мова є останнім рубежем цього існування та останньою надією. Отож і народність літератури усвідом-

люється не лише як спеціальна тематична спрямованість і особлива стилістична або й світоглядна якість, а як сама сутність її буття. Народ уявляють джерелом духовної сили, правди, носієм моральності та звичаєвості. А під народом розуміють селянство і міщанство, оскільки вищі класи в більшості слов'ян були денаціоналізовані (русифіковані, германізовані, мадяризовані). Навіть у порівняно стійкішій під національним оглядом Польщі ентузіаст народності Зоріан Доленга-Ходаковський у статті «Про слов'янство до християнства» (1818), закликаючи до вивчення народної культури як основи національності, єдиним носієм національності оголошує простий народ. Ще раніше (1791 р.) аналогічну думку висловлював польський просвітитель Францішек Єзерський: «В усій Європі, в усіх народів дворянство має схоже обличчя; саме прості люди визначають відмінності народів, підтримують чистоту рідної мови, зберігають звичаї і дотримуються однозначного (тобто спільного для нації. — *І. Дз.*) способу життя»[1]. До слова, вже на початку XX ст. тезу про денаціоналізованість дворянства і про народ (трудові верстви) як єдиного носія національності розвивав відомий польський марксист Юліан Мархлевський.

Якщо так було навіть у поляків з їхньою стійкою традицією державності, то що говорити про інших, менш національно організованих слов'ян. Недарма чеський просвітитель Йозеф Юнгман (1773—1847) виключав онімечене дворянство з поняття «чеський народ», вважаючи чеським народом лише тих, хто говорить чеською. Для Юнгмана мова — «паладіум національності», джерело «національного духу». Тут бачимо властивий просвітителям і романтикам взаємоповоротний, «човниковий» хід думки: з одного боку, місія народу — зберігати мову; з іншого ж, місія мови — зберігати народ. «Мова — охоронець народу. Поки жива мова... живий і народ», — каже серб Вук Караджич. (Пізніше майже дослівно те саме скаже наш земляк великий педагог К. Ушинський.)

У народів Центральної і Південно-Східної Європи, насамперед слов'янських, утвердження національної літературної мови відбувалося за умов чужоземного пригнічення й акумулювало в собі завдання національного відродження. Для чехів, угорців, болгар гостро стояла проблема двомовності (німецько-чеської, німецько-угорської, грецько-болгарської), причому ця двомовність була асиметричною, з перевагою чужоземної мови. Тут

[1] Див.: *Свиридов И. И.* Концепция польской художественной культуры // Концепции национальной художественной культуры. — М., 1985. — С. 39.

національна інтелігенція домагалася емансипації рідної мови, розвитку освіти і літератури рідною мовою, переходу від різномовності до одномовності, тобто до мовної єдності народу.

У Польщі ж, де літературна мова ще в середні віки досягла високого рівня розвитку, але нація була розшматована між Росією, Австрією та Прусією, просвітителі й романтики бачили в мові чинник збереження національної єдності, своєрідний імператив цілісності культури, національної спільноти.

Тут варто зауважити, що в Україні XIX ст. (та й пізніше) складно поєдналися риси цих двох моделей мовно-історичної ситуації: «чеської», умовно кажучи (подолання асиметричної культурної двомовності шляхом емансипації рідної мови), і, так само умовно кажучи, «польської» (рідна мова як чинник досягнення національної єдності, самозбереження і самоутвердження) — адже Україну також було поділено між різними імперіями. Різниця, однак, у тому, що більша частина України конала в лабетах азіатського деспотизму царської Росії, і українська мовно-культурна ситуація розгорталася в колоніальному суспільстві, позбавленому найменших демократичних свобод і політичних перспектив, за умов прямого поліційного придушення, чого не було в такій брутальній формі в жодній зі слов'янських країн (навіть у Болгарії турецький гніт не поширювався такою мірою на мовно-культурну сферу).

Одним із джерел, що живили національні літературні мови слов'ян, була народна поетична творчість (інтерес до неї стимулював загальноєвропейський романтичний рух, а ще раніше ідеї Гердера, його збірка «Народні пісні» (1778—1779), особливо друге її видання під назвою «Голоси народів у піснях» (1807). Водночас звернення до народної творчості давало могутню підтримку національному самоусвідомленню, історичному самопізнанню, власній культурній орієнтації слов'янських просвітителів і романтиків. Цим були зумовлені бурхливий розвиток фольклористики, різноманітна збирацька і видавнича діяльність; у цій атмосфері розкривався талант видатних дослідників фольклору, які відіграли помітну роль у національному відродженні: у Польщі це Гуго Колонтай та Зоріан Доленга-Ходаковський, у Чехії — Франтишек Челаковський, засновник фольклорної школи романтизму; у Сербії — Вук Караджич, автор тритомової збірки «Слов'янські народні пісні» (1822, 1825, 1827), та Сіма Мілутинович; у Словенії — Ставко Враз, у Болгарії — Георгі Раковський, брати Константин та Димитрій Миладинови.

Фольклор розглядали як найважливіше джерело знань про свій народ. Г. Раковський уклав навіть спеціальний «Укажчик, або

Порадник, як відшукувати найдавніші риси нашого буття, мови, народопокоління, давнього врядування, славного минулого та ін.». У фольклорі знаходять героїчні й натхненні сторінки в історії свого народу, що має компенсувати брак чи недостатність літературних і наукових версій національної минувшини. Чи не вперше цей мотив прозвучав у хорватського просвітителя Л. Качича-Міошича в його книзі «Приємна бесіда народу словинського» (1756), власне, в передмові та післямові до другого видання (1759) цієї надзвичайно популярної в Далмації праці: «В натурі людській закладено похваляти, вивищувати і підносити свій народ, тому на світі є багато книжок, в яких описані князі та інші знамениті люди, славетні витязі і герої з їхніми подвигами. Лише народ словинський, як видно, завжди був у тому недбалий, бо мало що можна прочитати про давніх князів його та банів, про людей знакомитих і події, що в наших краях сталися». Однак народна свідомість не терпить такої порожнечі, отож «те, що в інших народів у книгах міститься, наш народ береже в пам'яті, виспівуючи на сільських сходинах, ярмарках і всюди, куди закине його доля, пісні про своїх королів, банів, витязів та героїв,— якщо й не цілком правдиві, то вже напевне з чималою часткою істини»[1].

Усвідомлювали і культуротворче значення фольклору, його вплив на поетику професійної літератури. Зокрема, один із ентузіастів народної словесності, загребський єпископ М. Врховац у посланні до духовенства (1813) писав: «Простий народ — вірний зберігач сили-силенної пісень, що сприяють удосконаленню мови. А оскільки роль поетів у розвитку мови визнана всюди, то й у нас духовні та світські пісні можуть принести всіляку користь, бо вони не тільки зберігають спогади про часи війни і миру, про великих мужів і воєначальників, про норови і звичаї, обряди і вдачу народу, але й показують також властиве значення слів, довжину й протяглість складів та характер усієї мови»[2].

Водночас захоплення фольклором сприяло демократизації не лише поетики, а й соціальної позиції культурних діячів, оскільки вони запізнавалися з життям трудового люду, селянства, входили в моральний та емоційний контакт із ними.

У Росії інтерес до старовинної поезії, народившись наприкінці XVII ст., поглиблювався протягом XVIII ст. До досвіду народної поезії звертався В. Тред'яковський у своїх спробах рефор-

[1] Див.: *Данилова А. А.* От культуры народностей к хорватской национальной культуре. — С. 137.
[2] Там само. — С. 141.

мування російського віршування («Новый способ к сложению российских стихов», 1735; стаття «О древнем, среднем и новом Стихотворении Российском», 1755). У другій половині та наприкінці XVIII ст. починається широка публікація казок, пісень, билин. Особливо багато для цього зробили М. Чулков («Пересмешник, или Словенские сказки», чотири випуски, 1766–1768; «Собрание разных песен», чотири випуски, 1770–1774), М. Попов («Славенские древности, или Приключения Славенских князей», три випуски, 1770–1771), В. Левшин («Русские сказки, содержащие Древнейшие Повествования о славных Богатырях», десять випусків, 1780–1783). Інтерес до фольклору викликав і перші спроби осмислення його значення для писемної літератури, що розвивалася в напрямі до статусу національної (хоч ще і не була нею в пізнішому сенсі цього терміна). Фактично це був один із чинників передромантичного руху в Росії; готуючи ґрунт для національної самобутності російської літератури, він мав певні аналогії до явищ європейського культурного життя. Однак на цьому етапі (зокрема, у сентименталізмі – І. Богданович, наш земляк; М. Карамзін та ін.) запліднення літератури фольклором ще зводилося здебільшого до наслідування його ладу, до стилізації.

У Росії знаходили відгук і глибші європейські романтичні теорії народності, національності – зокрема, у Жуковського, а особливо декабристів, які, під впливом німецького романтизму, створили свій ідеал національно-самобутньої літератури (важливим елементом якої був «місцевий колорит», принцип локальної конкретизації) та національного характеру, в якому мали б домінувати риси високої громадянськості, волелюбності, героїзму, тираноборства – тобто, фактично типовий класицистичний канон, але в романтичній емоціоналізованій інтерпретації. Відповідно до своїх політичних завдань декабристи створили справжній культ героїчної національної минувшини (залучаючи і минувшину та традиції інших народів, насамперед українського, як, скажімо, К. Рилєєв). Для них характерне й ототожнення народного з національним.

В Україні отой специфічний інтерес до народної творчості, її збирання, публікації та вивчення зароджується приблизно в той самий час, що і в усій Європі. Більше того, наш видатний етнограф та історик етнографії Володимир Гнатюк у статті «Українська народна словесність» (1916) стверджував: «Українська етнографія, незважаючи на те, що український народ позбавлений вищих культурних верств і державної організації та зв'язаних з нею культурно-наукових інституцій, які підпирали б постійно

його культурно-наукові змагання, не тільки не полишилася позаду в сім загальнім поході, але не в однім напрямі вибилася вперед і випередила інші народи, через що й її заслуги тим більші»[1]. Як доказ В. Гнатюк наводив для порівняння своєрідну хронологічну таблицю етнографічних видань на Заході, в Росії – і в Україні, з якої випливало, що публікації українського фольклору, що їх здійснили М. Цертелєв (1818), М. Максимович (1827, 1834, 1849), О. Лозинський (1835), П. Лукашевич (1836), видавці «Русалки Дністрової» (1837), А. Метлинський (1854), П. Куліш у «Записках о Южной Руси» (1855–1856), М. Костомаров, Я. Головацький та ін., припадали приблизно на той самий період, що й аналогічні видання в Європі та Росії.

До цього можна було б додати, що окремі рукописні збірки та співаники зафіксовані набагато раніше – ще в XVI–XVII ст., а на початку XVIII ст. поет Климентій Зиновіїв уклав збірку народних прислів'їв та приказок; аналогічні збірники уклали також Іван Ушівський (1738–1743) та Андрій Іщенко (1780–1782). Нагадаємо, що славетна збірка Персі в Англії вийшла 1765 року, а перші Гердерові збірки – 1777–1779. Хоча значення і розголос цих раніших українських не можна порівняти з ними, не кажучи вже про філософську і естетичну глибину Гердерової інтерпретації фольклору, що вплинула на всю європейську культурну свідомість, та й самим українцям, як і іншим слов'янам, допомогла збагнути, яким багатством вони володіють.

Однак фольклорна справа в Україні мала деякі важливі особливості порівняно з більшістю країн Європи і Росією. По-перше, через відсутність власної держави та відповідних культурних інституцій вона завжди – принаймні до створення Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові – залишалася полем приватної ініціативи або діяльності аматорів. По-друге, через розчленованість українських етнічних земель наш фольклор потрапляв у сферу інтересів польських та російських етнографів, і хоч тут була небезпека привласнення наших скарбів, але справжні науковці чи й просто ентузіасти з числа поляків та росіян, щиро захоплені багатством і красою української народної творчості, зробили дуже багато для її збирання і дослідження (згадаймо хоча б Вацлава з Олеська, К. Вуйціцького, князя М. Цертелєва, не кажучи вже про українського патріота з росіян І. Срезневського).

[1] *Гнатюк В.* Вибрані статті про народну творчість. – Нью-Йорк, 1981. – С. 29.

Втім, український фольклор приваблював і багатьох дослідників із Західної Європи, які залишили захоплені відгуки про його поетичні достоїнства. Згадаймо хоча б знаменитий відгук Ф. Боденштедта, котрий 1845 року переклав німецькою мовою збірку українських народних пісень: «У ніякій країні дерево народної поезії не видало таких великих плодів, ніде дух народу не відбився так живо й правдиво в піснях, як серед українців»[1].

Зрозуміло, що такий надзвичайно багатий фольклор мав відіграти особливу роль в історії національної культури. І справді, українська народна поезія була не просто одним із джерел чи одним із додаткових резервів професійної літератури, час від часу відкриваних, поцінованих і підключуваних до загальнокультурного потенціалу,— вона була її постійним і надійним фундаментом, гарантом самого існування і майбуття національної культури за умов, коли професійна культура наражалася на перешкоди і заборони. Тому і принцип народності в історії української літератури важив, мабуть, більше, ніж в історії інших європейських літератур, принаймні, літератур державних народів (хоч якого великого значення надавали йому багато хто з європейських романтиків),— і ніс у собі більше націотвірне, культуротвірне навантаження, очевидніше поєднував у собі соціальний демократизм і національне самоствердження.

Може, в цих історичних обставинах — одне з пояснень тієї особливої міри і якості Шевченкової народності, про яку так виразно сказав М. Костомаров: «...Шевченко не наслідував народних пісень. Шевченко не мав на меті ні описувати свій народ, ні підладжуватися під народний тон: йому не було потреби підладжуватися, бо він по природі своїй інакше не розмовляв. Шевченко як поет — це був сам народ, що продовжував свою поетичну творчість... З цього боку Шевченко був обранцем народу в прямому значенні цього слова; народ мовби обрав його співати замість себе... Потреба самооживлення відчувається в народі, народ почуває, мислить; багато чим переповнилась його душа, багато страждань у ній нагромадилось, багато бажань він готовий висловити: він шукає самовираження; він знаходить його у своїх обранцях, поетичних особистостях, які живуть життям народу, стоять вище від кожного, зокрема за обрадованням, і тому здатних висловити належним чином те, що всі відчувають, думають, бажають. Ось такою особистістю був Шевченко»[2].

[1] *Січинський В.* Чужинці про Україну. — 5-те вид. — Аугсбург, 1946. — С. 104.

[2] *Костомаров М. І.* Спогад про двох малярів // Спогади про Тараса Шевченка. — С. 134, 135.

Певно, ці слова не слід розуміти так, що Шевченко був тільки рупором народного духу. Ні, він творив новий, невідомий поетичний світ, що вгадував і самому народові незнані ще потреби його майбутнього розвитку, його буття в історії та культурі. У Шевченка — унікальне поєднання народного генія з генієм індивідуальним, точніше: його особистість, увібравши в себе поетичний світ українського народу, творила цей світ далі вже на рівні самобудування і самоздійснення власної геніальної особистості. Тут є і відповідність до великого явища європейської історії — літературного, культурного, політичного романтизму першої половини XIX ст., і вихід за його межі, перевищення його.

Романтизм кінця XVIII — початку (а почасти і першої половини) XIX ст. — надзвичайно складний комплекс ідеологічних, естетичних і філософських тенденцій. Тому немає якоїсь усіма визнаної, однозначної формули його — та й навряд чи вона можлива взагалі.

Дедебільшого розглядають романтизм як результат — чи, швидше, суму різних результатів — впливу на європейську свідомість ідей, що підготували Велику французьку революцію, та перебігу й ефекту самої революції. Справді, багато письменників-романтиків сформувалися саме в атмосфері очікування й надій, пов'язаних з революцією, вони із захопленням зустріли її, а потім більшість із них пережила глибоке розчарування, хоч деякі й далі залишалися її апологетами. Звідси глибокі ідейні розбіжності між самими романтиками; різне ставлення до катаклізмів європейської історії зумовило і широкий спектр суперечливих світоглядних шукань.

Однак цей ракурс бачення романтизму аж ніяк не охоплює всіх ідейних, естетичних та й хронологічних вимірів явища (яке зароджувалося раніше і в глибшій товщі життя). Існує ширший підхід, коли романтизм розглядають у контексті реакції гуманістичної або й релігійної чи консервативної думки на буржуазну дійсність та як наслідок розчарування в ідеалах доби Просвітництва, що обернулися жорстокостями Французької революції. Така інтерпретація низки явищ романтизму істотно доповнює першу, згадану вище.

Однак поза межами обох залишаються ті риси романтизму, які саме споріднюють його з Просвітництвом або які він у Просвітництва запозичив, перехопив, по-своєму осмислив (скажімо, ідеал свободи, права особистості, критику соціальної несправедливості, різноманітних обмежень людини, кастової регламентації в суспільстві тощо). Тож перші два погляди доповнюються третім:

романтизм (тобто деякі його різновиди — так це треба розуміти в кожному випадку) ніс у собі протест проти рутини і гніту феодального суспільства — ще до очевидних революційних рухів; це, зокрема, стосується раннього романтизму — преромантизму.

Хоча й з цими доповненнями ще не окреслюється все коло обставин та чинників, причетних до народження і розвитку романтизму в Європі. Адже тут ідеться переважно про суспільну, ідеологічну, світоглядну зумовленість його. А він мав і свою естетичну та, сказати б, психологічну зумовленість, що містилася в самій динаміці типів художнього мислення й образотворення, в резервах людського духу, в історичній еволюції самопочування людини, в історичному становленні людської особистості. Певні передумови романтичної психоемоційності крилися в психологічних і естетичних вправах сентименталізму.

Нарешті, чимало важила й та чи та міра закоріненості романтизму в національному ґрунті, взаємодія внутрішніх і зовнішніх чинників. Власне, загальноєвропейський романтичний рух — це сукупність і взаємодія багатьох національних романтизмів, а кожен із національних романтизмів — своєю чергою ідейно й естетично багатоликий.

Тут немає можливості змальовувати цю безмежно широку і суперечливу картину, тому, повертаючись до нашої вужчої теми — Шевченко і Гюго,— трохи зупинимося на романтизмі французькому, на романтизмі Віктора Гюго, а потім — на романтизмі українському.

З іменем Віктора Гюго пов'язують «романтичну революцію». Він справді здійснив її у 30—40-х роках XIX ст. Але це вже була друга, переможна хвиля романтизму. Перша ж хвиля — це твори та естетичні ідеї Жермени де Сталь, Бенжамена Констана, Франсуа Рене де Шатобріана, теоретичні праці та есеї П'єра Сімона Балланша, Жозефа Жубера. Це — так званий ранній французький романтизм. Власне, передромантичні, чи преромантичні, тенденції відчутні у французькій літературі ще наприкінці XVIII ст. Вони характеризуються народженням культу почуття, невдоволенням штучною вишуканістю і жорсткими правилами класицизму, тяжінням до природності, «наївності», меланхолійності й філософізму. Формується ідея національності літератури. Теоретики преромантизму заперечують канонізовану класицизмом формулу Арістотеля про мистецтво як наслідування природи і підкреслюють його перетворювально-виховну (Жубер) і пояснювально-оцінювальну (Балланш) функції. (Пізніші романтики особливо наголошують на значенні уяви.) Водночас вони ще не так протиставляються попереднім

теоріям і практикам, як наполягають на легітимності своїх поглядів, виводячи їх мало не з усього минулого європейського досвіду. Зокрема П. С. Балланш вважав, що романтична література починається з Руссо, а найважливіший елемент романтичної естетики — «поетику почуття» — він знаходить ще у Платона[1].

Знаменно, що ранньоромантичні тенденції майже одночасно (наприкінці XVIII та на початку XIX ст.) виникли принаймні в трьох західноєвропейських літературах: англійській, німецькій і французькій. При цьому в кожній з них вони мали свої особливості й водночас взаємодіяли, немовби підтримували одна одну; принаймні, романтики кожної з цих літератур апелювали до прикладу і досвіду сусідів, часто надихалися ним. Особливо це стосувалося ранніх французьких романтиків, які захоплено відкривали для себе німецьку романтичну філософію і літературу кінця XVIII — початку XIX ст. — від руху «штюрмерів» («Бурі й натиску»), очоленого в молодості Гете, Шиллером і Гердером, до ієнської школи романтиків (А. В. і Ф. Шлегелі, Новаліс, Тік).

Для ознайомлення французів з німецькою літературою найбільше зробила Жермена де Сталь, яка, ворогуючи з Наполеоном, залишила Францію і кілька років прожила в Німеччині. У своїй книзі «Про Німеччину» вона подала низку портретів німецьких письменників і філософів — крім згаданих вище, також Віланда, Клопштока, Фіхте, Шеллінга та ін. У розділі «Про поезію класичну і поезію романтичну» вона саме Німеччину оголосила батьківщиною романтизму, який веде свій початок від пісень трубадурів, рицарства і християнства, від духовності середніх віків, від ментальності Півночі,— і протистоїть класицизмові, ментальності Півдня, античності, греко-римським установленням. Отже, Жермена де Сталь підкреслювала саме національні корені німецького романтизму.

Справді, романтизм кожної з західноєвропейських літератур мав свої національні корені і своїх попередників. Якщо німецькі романтики посилалися на середньовічну містику і трубадурів, то французькі — на Руссо, англійські — на «Пісні Оссіана», «Пророчі книги» Блейка та ін., а також на Шекспіра. Глибокий інтерпретатор творчості Шекспіра Самюель Колрідж, саме спираючись на неї, заклав основи романтичної теорії мистецтв у Англії. Шекспір був у його очах найвищим утіленням поетичного генія,

[1] *Балланш П. С.* О чувстве, рассмотренном в его соотношении с литературой и изобразительным искусством // Эстетика французского романтизма. — М., 1982. — С. 38.

а геній — це і є божество романтизму. В Шекспірові Колріджа приваблювало поєднання «романтичної уяви» з «прагненням показувати лише природні, істинні риси життя» («Він говорить з нами мовою нашої людської природи»)[1].

Французькі романтики також зверталися до творчості Шекспіра як до потужного аргументу в своїй боротьбі проти класицизму з його «правилами», що обмежували відтворення повноти життя, життєвої правди. Вплив Шекспіра позначився на драматургії Меріме, Мюссе, Дюма, Гюго.

Мало хто з романтиків не пробував дати власну інтерпретацію Шекспіра. Велику працю присвятив йому Віктор Гюго. Фактично це своєрідна (суб'єктивно-узагальнена й есеїстична) історія і філософія світового (точніше: європейського) мистецтва в його найвищих виявах — від Гомера починаючи (в дусі того ж характерного для романтизму культу геніїв, про який згадувалося). А почасти це й історіософія роду людського: концентрований виклад думок поета-мислителя про долю й призначення людства, про шляхи людського духу. Тим самим це й обґрунтування, інтелектуальне наснаження актуальних мистецьких і громадянських позицій самого Віктора Гюго. Атакуючи «офіційну школу», яку він розуміє дуже широко,— враховуючи всю суму рутинних понять у сфері мистецтва й думки, всю суму виявів суспільного тиранізму і соціальної несправедливості,— Віктор Гюго черпає аргументи з історії саморозвитку та самопізнання людства, переймаючись вірою в гуманістичний прогрес. Утверджуючи свої естетичні й громадські принципи, він бачить їх не як власне осягнення чи здобуток своїх друзів-романтиків, а як органічне продовження традицій великого мистецтва взагалі, на рівні геніїв,— і насамперед Шекспіра. Принцип творчої свободи, непідвладності канонам та регламентаціям; поєднання поезії та філософії (швидше розуміння поезії як особливого, може, й найвищого, роду філософії); водночас «простота, в якій видно глибину»; створення «типових образів» великої міри узагальненості; своєрідна дуалістична діалектика; наголошення контрасту й антитези як ефективних зображальних прийомів, що відповідає полярності явищ у світі; право на перебільшення і гротеск,— усі ці визначальні особливості свого романтичного письма Гюго знаходить у Шекспіра і його авторитетом освячує (тут ми, звісно, не говоримо про те, наскільки адекватна інтерпретація Шекспіра у Гюго). Коли ж він «захищає» Шекспіра від його критиків-недругів (яких у Шекспіра

[1] *Колридж С. Т.* Избранные труды. — С. 272, 273, 312.

вистачало і серед сучасників, і в усі часи), то знов-таки, полеміка йде на тому ж полі, що й боротьба між романтиками та класицистами й іншими противниками романтиків: йдеться про гріхи проти доброго смаку, поміркованості, здорового глузду, про схильність до буйних пристрастей і всякої надмірності, — тут водночас Гюго боронив не так Шекспіра, як себе і своїх друзів-романтиків (а втім, на цей час він залишався чи не одиноким із романтиків).

Однак найважливіше в тому, що патетичний роздум про Шекспіра у колі інших світових геніїв став Вікторові Гюго підставою чи приводом ще раз широко і твердо засвідчити свій соціальний і естетичний демократизм у вимірах романтичного світогляду.

Віктор Гюго — єдиний у Європі, хто залишився романтиком, романтичним письменником до кінця життя, до 80-х років XIX ст., тоді як загалом романтичний потік у французькій літературі вичерпався вже в 40—50-ті роки, а в німецькій — ще в 20-ті. І він один з небагатьох, хто не прокляв Французької революції, ідею революції взагалі, хто не розчарувався в ідеалах революції, а повстав проти спотворення і нездійснення їх, хто перед лицем драматизму людської історії та катаклізмів нового століття зберіг соціальний оптимізм та віру в можливість розумного поступу і творчого потенціалу людини та людства.

Може, це і забезпечило життєздатність його романтизму, — тоді як більшість романтиків еволюціонувала в зовсім інший бік.

Саме завдяки Вікторові Гюго французький романтизм, з ним, з Гюго, насамперед і ототожнюваний, сприймається як найбільше соціально орієнтований, наснажений соціальними ідеями й почуваннями — політичної свободи, республіканізму, громадянських прав і гідностей, співчуття до бідних та знедолених і вимогою соціальної справедливості (хоч були в ньому й інші тенденції), тоді як англійський романтизм, принаймні в особах Байрона й Шеллі, своїм головним пафосом робить могутність людського духу і творчу силу свободи бачить швидше в особистому пориванні, ніж у суспільному впорядкуванні, а романтизм німецький більше перейнятий метафізикою і спіритуалізмом, гротескною фантастикою, поринає у сферу надчуттєвого, універсуму, абсолюту. Але загалом відмінності між різними національними романтизмами мають не абсолютний, а відносний характер, оскільки в кожному з них були наявні різні тенденції, тільки неоднаковою мірою.

Європейський романтизм не був суто літературним явищем. Він претендував на світоглядну універсальність, та й виник із взаємодії процесів, що відбувалися, починаючи з другої половини

XVIII ст., у мистецтві, літературі, філософії, естетиці, а почасти і в політичних уявленнях та настроях. Ці останні акумулювали в собі напругу змін у духовній атмосфері суспільства і своєю чергою потужно впливали на ту атмосферу.

Літератури слов'янські, насамперед польська і російська, зазнали потужного впливу західноєвропейського романтизму. А європейська романтична ідея нації — і в її німецькому філософському аспекті (від Гердера до Фіхте), і в політичному французькому (саме Французька революція та її наслідки стали поштовхом до національних рухів у Європі XIX ст.) — глибоко відгукнулася в романтизмі пригноблених слов'янських народів, який став формою національно-культурного відродження, збудивши інтерес до народності, до власної історії, до фольклору, до національного типу людини — як достатніх підстав самобутності та гарантії майбуття. Водночас поглиблюється розуміння людської особистості, інтерес до її внутрішнього життя, розкріпачується уява, інтимнішим стає сприйняття світу. З іншого ж боку, кристалізуються громадянські цінності, в літературі лунають пророчі голоси і навіть месіанські ідеї, поет (як-от Міцкевич у Польщі) стає символом нації, що бореться.

Усе це різною мірою та в різних формах маємо і в Україні — в преромантичних і романтичних концепціях національної історії (від «Історії Русів» до праць І. Кулжинського, М. Максимовича, О. Бодянського, раннього М. Костомарова, «Запорозької старовини» І. Срезневського); в успіхах фольклористики 20—30-х років XIX ст., у романтичній поезії кінця 20-х та 30—40-х років (Л. Боровиковський, А. Метлинський, Є. Гребінка, М. Шашкевич та ін.), у ранніх, і не тільки ранніх, творах Шевченка.

Тарас Шевченко ніби підхопив романтичну традицію, яка вже формувалася в українській літературі.

Якщо у Франції велика битва за романтизм почалася з вистави драми Віктора Гюго «Ернані» (лютий 1830 р.), то через десять років в Україні з виходом Шевченкового «Кобзаря» (1840 р.) відбулося взагалі утвердження нової якості та функції національної літератури — великою мірою також у романтичних формах. Отож природно виникає спокуса порівняти Віктора Гюго і Тараса Шевченка ще і в площині романтичного світогляду та романтичної поетики.

Тут треба одразу застерегтися, що український романтизм і передшевченківської, і шевченківської доби хоч і розвивався, як уже згадано, під впливом західноєвропейського, польського і російського (власне, через польську і російську літератури переваж-

но й приходили в цю добу західноєвропейські впливи), але багато в чому й відрізнявся від них. Він не мав такого широкого і потужного філософсько-естетичного обґрунтування, як німецький (а почасти і англійський) романтизм, — і під цим оглядом був стихійнішим, з послабленою концептуальністю. Не мав він і того гострого полемічного заряду, естетичної провокативності й вибуховості, що французький, якому доводилося ламати потужну традицію класицизму, вириватися з його освячених канонів. Через відомі історичні обставини літературне життя в Україні було бідніше й аморфніше, літературний процес не був, кажучи сучасною мовою, виразно структурованим; відомі в Європі стилетвірні напрями не так змінювали один одного в боротьбі за гегемонію, як співіснували — в послабленому вираженні. Тому потреби штурмувати бастіони, скажімо, класицизму або Просвітництва, як у Франції, в Україні не було. Зате була інша потреба: долати комплекс провінційності та меншовартості, «додатковості» щодо російської літератури, долати малоросійщину та епігонство, творити повноцінну національну літературу, що була б адекватна потребам народу і духові доби. Ідейні та естетичні обрії дуже гнучкого в своїх національних модифікаціях романтизму давали таку можливість, і особливо це виявилося з появою в українській літературі постаті Тараса Шевченка.

Його ранні балади типологічно відповідають європейській романтичній баладі, перебувають в естетичному полі «фольклорного романтизму», через який пройшли всі європейські літератури, а водночас мають і особливе, зумовлене обставинами української історії, навантаження — поетизація і міфологізація народного побуту як розкриття цінності національного буття.

Характерні риси історичного романтизму можна побачити в «Гайдамаках» та «козакофільських» поезіях початку 40-х років. Ці останні, взагалі поетична інтерпретація ранньої доби козацтва у Шевченка, мають виразну паралель у захопленні європейських романтиків рицарським Середньовіччям. До слова, слава Віктора Гюго почалася зі збірки «Оди й балади» (1826), присвяченої саме рицарському середньовіччю. Він, як і Ламартін, Альфред де Віньї та інші романтики, віддав данину ідеалізації минувшини, ностальгії за втраченим світом рицарських чеснот. (А для України доба раннього козацтва — це і було наше середньовіччя.) Інша річ, що для Шевченка ця журба за втраченим минулим набувала виразно політичного забарвлення і мала ще й спрямованість у майбуття, оберталася закликом до боротьби за відновлення слави й самого імені народу.

Відповідає духові європейського романтизму (зокрема, й духові поезії Віктора Гюго) глибоке релігійне почуття Шевченка, його постійний інтимний «діалог» із Богом, що іноді набирає ознак богоборства. Інша річ, що в цьому богоборстві у Шевченка немає імпульсів особистого гігантизму, байронічного індивідуалізму, а є рахунок за кривди свого народу і кривди світові, волання до вищої справедливості.

Великі романтичні поети Європи були поетами філософічними, працюючи в атмосфері бурхливого піднесення філософської думки, в добу створення універсальних філософських систем; деякі з них, як той же Гюго, спеціально цікавилися теоретичними дисциплінами, розробляли власні естетичні та філософські концепції. У Шевченка для цього не було достатнього ґрунту ні в рівні й атмосфері тодішньої української культури, ні в особистій науковій підготовці, та власне, й смаку до теорії він не мав, про що не раз зізнавався у «Щоденнику». Однак його поетичне мислення сягає тих глибин, що їх ми слушно пов'язуємо з філософічністю,— коли зачіпаються найзагальніші підстави буття і таємниці людської природи.

Поступаючись Байрону, Шеллі чи, скажімо, Гельдерліну у світоглядній масштабності своєї поезії, Шевченко, проте, перевищував їх наповненістю свого соціального почуття. Тут, напевне, далися взнаки історичні обставини — кріпосницький гніт та гнів проти нього. Гостротою і щирістю, «температурою» почуття соціальної несправедливості в європейській літературі романтичної доби з Шевченком може зрівнятися тільки Гюго, і то не в поезії (тут його соціальні мотиви порівняно з Шевченком виглядають блідо й риторично), а в прозі, в його величних романах.

Окремий аспект соціальної теми, де вона стикалася з темою моральною і релігійною,— це так зване «благородне розбійництво», месництво. Воно надзвичайно широко інтерпретоване в європейських літературах, найбільше в добу романтизму. Назву хоча б романи «Міхаель Кольхаас» Генріха фон Клейста, «Жан Сбогар» Шарля Нодьє, «Айвенго» Вальтера Скотта, повість Олександра Пушкіна «Дубровський», повість Віктора Гюго «Клод Ге», його драму «Ернані», роман «Знедолені». Образи месників у Шевченка перегукуються з образами «благородних розбійників» у європейських романтиків і загостреним почуттям справедливості, яке й приводить їх до порушення формального закону, а потім і до злочину, і моральними муками та релігійним каяттям, зверненням до Біблії. Ширше беручи, Шевченкову ідею соціальної та національної розплати (кари-мсти) можна

порівняти з ідеєю розплати та року в романтиків, однак вона доростає до ідеї суду історії, далі — суду Божого, і тут змикається з ідеєю християнського прощення.

Можна було б порівнювати цілий спектр мотивів у Шевченка й Гюго, як-от мотиви національної самокритики і водночас уславлення народу, протиставлення минулого і сучасного, соціальної несправедливості та страждань народу, засудження війни, антиклерикальні мотиви.

Повість Шевченка «Варнак» напрошується на порівняння з повістю Гюго «Клод Ге». В обох творах герої — простого роду, однак особистості, сповнені гідності й моральної величі, їхній переступ як форма боротьби проти тріумфу зла має трагічний характер, бо, бувши зумовлений суспільними обставинами, суперечить їхній власній природі. Для обох убивство кривдника і помста пов'язані з тяжкими душевними муками, і вони до останньої можливості утримуються від покари, сподіваючись знайти в кривдникові відгук на свою великодушність. Обидва твори закінчуються апеляцією до Святого Письма, що покладає в людській душі благодать розкаяння і всепрощення. Однак у Шевченковій повісті до Бога звертається сам герой — розкаяний Варнак, у повісті ж Гюго патетичний пасаж у фіналі із закликом нести євангельське зерно в кожну хатину належить авторові, тоді як герой, Клод Ге, намагається звірити свої дії з законом.

Взагалі це промовистий момент — наявність ідеї закону (юридичного) в західноєвропейських творах про благородних месників і відсутність або послабленість такої ідеї в аналогічних творах письменників Російської імперії,— що пояснюється, звісно ж, відсутністю тут самого закону, тобто його формальністю. Особливо цікаво під цим оглядом порівняти повість Шевченка з романом Клейста «Міхаель Кольхаас». Оминаючи різні (типові) романтичні аксесуари роману (таємниці, інтриги, пророцтва циганки, перебільшені афекти тощо), звернімо увагу на те, що Кольхаасові благородно-розбійницькі подвиги чиняться в доволі впорядкованому суспільстві зі складними юридичними процедурами. Бунт героя зумовлено не лише почуттям справедливості, а й розвиненим почуттям громадянської гідності, знанням своїх майнових прав, які порушено,— отже, це бунт у суспільстві, де є закон, хоч ним і зловживають. І Міхаель Кольхаас береться за зброю тільки тоді й тільки доти, коли і доки закон «не спрацьовує». Він суб'єкт громадянської дії, на нього зважають, влада веде з ним переговори, а сам він керується правопочуттям, а не тільки інстинктом справедливості. Одне слово —

інше суспільство, інший статус людини. (До речі, правосвідомістю керується і ватажок українських опришків Тарас у повісті австрійського письменника Францоза «За правду», але то теж було в іншому суспільстві — в Австрійській імперії...)

У повісті Шевченка герой розкаюється перед Богом, у романі Клейста — перед державою і законом (хоч дається взнаки і релігійний авторитет Лютера). Це випливає і з різного стану суспільств, і з різного статусу людини в суспільстві, але почасти — і з неоднакового характеру релігійного почуття авторів.

Віктор Гюго, як уже згадано, дуже часто звертався до Біблії, і тут теж неважко простежити аналогії з Шевченком. Відмінність у тому, що для Гюго Біблія — джерело інтелектуальної патетики і розлогих моральних сентенцій, немовби база соціальної етики, водночас біблійні тексти дають йому поштовх до грандіозних історіософських візій; у Шевченка ж більш безпосереднє, «інтимне» сприйняття Біблії; хоч і йому властивий біблійний моральний пафос, але в більш «особистісному» чуттєвому вираженні. Зате його постійний напружений діалог з Богом, що часом переростає в «прю», не має аналогій у поезії Гюго, та й взагалі є унікальним у європейській літературі, бо західноєвропейське романтичне богоборство, маючи у багатьох випадках незрівнянно ширший філософський спектр, несе в собі більше інтелектуальне, ніж безпосереднє емоційне і моральне мучення, етичний «стрес»; тут, щодо Шевченка, швидше можлива асоціація з тією особистісною напруженістю, що згодом з'явиться у Достоєвського (йдеться лише про міру напруженості, а не про зміст запитань до Бога).

Відомо, яке значуще місце посідають біблеїзми в Шевченковій поетичній мові. Тут теж є певні аналогії і з Гюго, і з іншими європейськими романтиками. Але цікаво пригадати міркування Самюеля Колріджа про те, що одне з джерел надзвичайної виразності англійської мови — у впливі Біблії на мову простолюду: «...постійне читання Біблії, відвідування церковних проповідей допомагає втілити думку не тільки в природні, але й у прекрасні форми мови»[1]. Відомо, що Біблія була для Шевченка книгою всього життя...

Цікаво порівняти антиклерикальні мотиви у Шевченка і Гюго. Антиклерикальний пафос поезії Гюго, зумовлений його баченням католицької церкви як бастіону реакції та обскурантизму, як політичного союзника феодалізму і монархії,— цей пафос його поезії, сказати б, тематично впорядкований, продуманий,

[1] *Колридж С. Т.* Избранные труды. — С. 265.

має інтелектуально і філософськи наснажений характер; критика клерикалізму докладна, розгорнута, з демонструванням фактів європейської історії, що мають засвідчити, як сановиті фарисеї «Христа запродали» (поезії «Мученику», «Te Deum 1 січня 1852 року» та багато інших); він навіть вступає в конкретну полеміку з табором клерикалів (поема «Папа»; розлогі поетичні памфлети «Клерикальним журналістам», «Єпископу, який назвав мене атеїстом», «Церковні вітії» та ін.).

Шевченко до такої масштабної, виразно політизованої та ідеологізованої і цілеспрямовано проваджуваної боротьби з клерикалізмом не ставав (та й потреби такої не було, оскільки православний клерикалізм, на відміну від католицького, тотальної політичної загрози не становив — через цілковиту підпорядкованість офіційного православ'я московській державній бюрократії). Щоправда, історіософський аспект теми розгорнуто в поемі «Єретик», однак він постає не категоріально, а «персоналізовано», в образі й долі Яна Гуса, до того ж у зв'язку з ідеєю слов'янства в його протистоянні католицькій експансії. (До слова, Гюго також звертався до образу Яна Гуса, але епізодично.) У ліриці ж та прозі в Шевченка антиклерикальні мотиви мають інколи політичний (відповідно до реакційної та русифікаторської ролі московської церковщини), але здебільшого моральний і навіть *естетичний, безпосередньо людський чуттєвий характер:* як неприйняття історичних злочинів і житейської облуди, пустої формальності, лицемірства, антиестетичності казенного московського православ'я (згадаймо хоча б пристрасний запис у щоденнику від 27 вересня 1857 року).

Для французького романтизму притаманним був чутливий інтерес до соціальних питань, виражений насамперед у симпатії до трудового люду, ідей соціального альтруїзму, а часом і різних форм соціалізму, зокрема християнського (католицького), у співчутті знедоленим і скривдженим. Про страждання бідноти писали Жорж Санд, Ежен Сю, Фредерік Сульє та багато інших авторів. Але справжнім трибуном знедолених став Віктор Гюго, передусім завдяки своїм блискучим всесвітньо відомим романам, найбільше — яскравому соціальному романові, що так і зветься: «Знедолені» («Les miserables»).

Проте соціальна тема посідає помітне місце і в його поезії, в громадянській ліриці. Один із віршів Гюго маніфестує її вже у своїй назві: «Соціальне питання». У ньому змальовано жанрову картинку, що дослівно нагадує пам'ятне Шевченкове «Дівча любе, чорнобриве // Несло з льоху пиво. // А я глянув, подивився — // Та аж похилився... // Кому воно пиво носить? //

Чому босе ходить?..» Тут бачимо в обох поетів однакову вразливість на людське страждання, на соціальну несправедливість, немовби зосереджені в найбільшій із кривд — у кривді дитини, в занапащеності дитячої долі. Є й інші майже буквальні збіги — наприклад, у картинах дівчат, що повертаються вранці додому з сумнівних нічних заробітків, — у обох поетів тут особливо щемливе почуття, що випливає з їхнього святобливого і ніжного ставлення до жінки та її гідності.

Низку таких зіставлень можна було б продовжувати. Вони засвідчують абсолют соціального почуття в обох геніїв.

Однак у Віктора Гюго соціальне почуття було обтяжене належністю самого поета до вищих, упривілейованих соціальних каст; у нього не було підстав самоототожнюватися зі знедоленими; швидше, навпаки, він міг би почуватися так, як російські «розкаяні дворяни», хоч, правду кажучи, ні в нього, ні у французькій літературі взагалі мотиви особистого соціального розкаяння не дістали такого гострого і щирого вираження, як у російській, — там особисте багатство не збуджувало такого ідеологічно оформленого почуття вини і сорому. Проте якась внутрішня мука, певно, була, якась суперечність принаймні. У всякому разі, Андре Моруа у своїй знаменитій книзі про Віктора Гюго пише, маючи на увазі, зокрема, і родинні обставини славетного поета (свого роду толстовський комплекс, хоч і дуже послаблений): «Як батько родини й рантьє, Гюго опинився у становищі захисника інтересів можновладних; як поет і друг знедолених, він зневажав цих пересичених бургграфів...» Далі Андре Моруа відзначає в Гюго прагнення «примирити порядок і справедливість, багатство і милосердя, гроші і серце»[1].

Звісно ж, у Шевченка — недавнього кріпака — таких суперечностей не було ні в його життєвому статусі, ні в самопочуванні, і його соціальне почуття нічим не затінене; між ним і тими, кому він співчував, нічого не стояло, він з ними природно самоототожнювався і в поезії, і в побуті.

Це треба сказати не для того, щоб вивищити Тараса Шевченка над Віктором Гюго. Ні. В якомусь сенсі Гюго тут більше подиву гідний, оскільки йому треба було долати оту соціальну неадекватність, що вимагало додаткових моральних зусиль.

А втім, треба зазначити, що Гюго не доходив до крайнощів у соціальному альтруїзмі й власних потреб не ігнорував; позбавленим усякого комфорту його життя не назвеш, попри його коке-

[1] *Моруа А.* Олімпіо, або Життя Віктора Гюго / Пер. з фр. Ю. Калинченка. — К., 1974. — С. 291, 293.

тування своєю нібито бідністю. (Під час франко-пруської війни в обложеному Парижі нічого було їсти. Гюго писав: «Роблять паштет із щурів. Кажуть, нібито смачно». Але, свідчить Андре Моруа, «ботанічний сад присилав йому ведмежатину, оленину або м'ясо антилопи»[1]. Республіканська Франція не забула про великого француза.)

Чималу різницю побачимо і в мотивах вигнанства, відірваності від Батьківщини, мотивах самоти,— що посідають особливе місце в поезії обох і саме їх двох зближують, як, може, нікого з європейських поетів цієї доби, крім хіба ще Міцкевича.

Як відомо, Віктор Гюго змушений був емігрувати з Франції після державного перевороту Луї Бонапарта, що перетворив республіку на Другу імперію. Спочатку він жив у Брюсселі, а коли на вимогу Луї Бонапарта його звідти виселили, облаштувався в англійських володіннях — спочатку на острові Джерсі, а потім на острові Гернсі в протоці Ла-Манш неподалік від французького узбережжя. Становище політичного емігранта дало потужний імпульс його громадянській ліриці та публіцистиці, зробило викриття режиму Бонапарта чи не головним змістом і пафосом його творчості цього періоду, а водночас збурило і багатющий спектр емоцій вигнанства, розлуки з Батьківщиною. Проте назвати його стан стражденним не можна. «Вигнанець волею долі та за природженою схильністю, він почував себе майже щасливим»,— пише Андре Моруа. Певно, це почуття посилювали і матеріальна забезпеченість, і чудові природні умови. Сам Гюго казав: «Якщо на світі існують чарівні місця вигнання, то Джерсі треба віднести до їхнього числа».

У його поезії знайдемо й гіркоту самоти, але водночас вона створювала йому сприятливі умови для творчості, а сам він вважав: «Самотність визволяє у нас якусь частку величного шаленства. Це "дим неопалимої купини"». Це десятиліття (1860—1870) було для Гюго часом напруженої і чи не найпродуктивнішої праці, і Андре Моруа пише: «...Він знаходить у праці щасливе почуття повноти, сили й самотності». А втім, це була відносна самота, бо, як свідчить сам Гюго, «моє життя, сповнене трудів і злигоднів, проходить у всіх на очах». Його голос був звернений до Франції, і Франція прислухалася до цього голосу, що діставав нечуваний резонанс. Віктор Гюго був протягом усього того десятиліття володарем дум французів.

Однак чи можна на цій підставі відмовляти йому в праві почуватися страждальцем, яким він себе і почував, принаймні на початку

[1] *Моруа А.* Олімпіо, або Життя Віктора Гюго. — С. 413.

цього добровільно обраного шляху: «Голгофа й ореол переді мною» (слова Гюго. — *І. Дз.*). «В цьому образі він знаходив якусь гірку втіху», — свідчить Андре Моруа[1].

Тут кожен момент викликає асоціації з долею Шевченка, але які контроверзійні асоціації, асоціації «несхожості схожого»! Справді: у Шевченка також саме десятилітня розлука з Батьківщиною, однак не політична еміграція, а солдатська каторга. Замість комфортного життя — казарма. Замість лагідного атлантичного клімату — безводна прикаспійська пустеля. Замість напруженої, натхненної праці за письмовим бюрком — солдатська муштра та епізодичні записи олівцем крадькома: бо ж — заборона писати і малювати; замість постійного контакту з однодумцями і з усім, що є думаючого в нації, — жорстока ізоляція і відчуття цілковитої забутості; замість потужного впливу на громадську думку та на хід подій у своїй країні, а відповідно й піднесеного гордовитого самопочуття — тяжкі муки душі від неможливості розбудити заснулу, здавалося, Батьківщину. Ні, неможливо зрівняти Шевченкову каторгу ні з вигнанством Гюго, ні з засланням Овідія, хоч і те й те також трагедія. Тобто: їх не випадає не порівнювати, але з цього порівняння, нікому не в збиток сказавши, видно, наскільки тяжчою була доля українського поета, і великою мірою саме тому, що він був український поет і карався не лише за себе, а й за свій народ, за «провину» свого народу перед чужою імперією. Звідси й більший драматизм його вигнанської, каторжанської поезії, різкіший біль і глибший розпач, і ремство до долі, до забудькуватої громади, до невдячної України, і сумнів у ній, і віра в неї: неможливість не жити нею. Це останнє, звісно ж, треба сказати і про Гюго.

Ідея Франції у Гюго нерозривно пов'язана з ідеєю свободи: «Вітчизна мій вівтар! Свобода мій кумир!», — як і з ідеєю невмирущості й постання до нового життя після всіх катастроф: «Відродження — це твій, о Франціє, закон!». Так було у всіх політичних романтиків, таких, як Міцкевич, Петефі, Христо Ботев, Хосе Марті і, звичайно ж, у Шевченка, що не треба спеціально доводити. Як і те, що у всіх їх ідея Вітчизни в свободі передбачала і гостру національну самокритику. Специфічніша спільність — у тому, що оголення виразок Вітчизни і картання її гріхів не остуджує любові до неї, а, навпаки, щемливо поглиблює цю любов, доводить її до міри синівської спокути: «Перед гріховною тобою, Вітчизно-мати, схиляюсь низько» (Віктор Гюго). Треба визнати, що у Шевченка ці мотиви звучать зболені-

[1] *Моруа А.* Олімпіо, або Життя Віктора Гюго. — С. 365, 366, 312.

ше, трагічніше і постійніше, що, певна річ, зумовлено становищем України, біди якої не порівняти з бідами Франції.

Напрошуються на зіставлення антимонархічні, республіканські мотиви у творчості обох поетів. Це, власне, лейтмотиви їхньої поезії, і в них також є чимало і спільного, і відмінного, що характеризує і самих поетів, і їхні суспільства.

Як відомо, Гюго в молодості був монархістом, мав прихильність Людовіка XVIII. Добрі стосунки підтримував Гюго і з його наступником Карлом X. Клопотався перед ним (як і Ламартін) про орден Почесного легіону і дістав його. Як і за Людовіка, вславляв короля і королівську сім'ю, писав легітимістські оди. Деяке охолодження настало після того, як цензура заборонила його драму «Маріон Делорм», а Карл X, до якого Гюго звернувся, заборони не зняв, а порядком компенсації запропонував йому додаткову грошову допомогу в дві тисячі франків щорічно. Новий подарунок Віктор Гюго ввічливо відхилив, а в листі до міністра внутрішніх справ графа де Бурдоньє від 14 серпня 1829 р. просив переказати Карлу X, що «нічого ворожого від мене не може виходити. Королю слід чекати від Віктора Гюго тільки доказів вірності, лояльності і відданості...».

Після революції 1830 р. Віктор Гюго, як пише Андре Моруа, «одразу ж визнав новий режим ...Він зробив поворот з дивовижною спритністю — одами, але без підлабузництва».

На виправдання своїх політичних еволюцій Віктор Гюго писав: «Погана похвала людині — сказати, що її політичні погляди не змінилися за сорок років... Це все одно, що похвалити воду за те, що вона стояча, а дерево за те, що воно засохло...»[1].

Під час спаду революційного руху і відновлення монархії Гюго шукає зближення з Луї Філіппом, буває не тільки на офіційних, а й на приватних прийняттях у нього (втім, цього ж прагнули і Дюма, і Бальзак). Він активно домагається звання академіка, а потім і пера Франції, стоїчно зносячи глузування лівої республіканської преси.

Не задля того, щоб вивищити Шевченка над Гюго, а заради об'єктивного висвітлення проблеми устосування митця до «божественної» влади (вічна проблема: «поет і цар»), нагадаємо, що в цей самий час недавній кріпак, а тепер художник Тарас Шевченко, молодший віком, живучи в країні абсолютної монархії, набагато деспотичнішій, ніж Франція, позбавленій елементарної демократії і з набагато слабшими на той час демократичними силами і традиціями, без таких, як у Франції, традицій

[1] *Моруа А.* Олімпіо, або Життя Віктора Гюго. — С. 159.

республіканізму, був уже автором антимонархічної сатири «Сон», невдовзі мав написати «Кавказ», дотримувався твердих і послідовних антимонархічних, республіканських поглядів і мав концепцію республіканськo-демократичного устрою суспільства. А втім, може, саме більший деспотизм і викликав більше заперечення; до того ж за Шевченком стояли свої традиції і спогади: українського, козацького республіканізму.

Тільки після революції 1848 р. Віктор Гюго остаточно і вже безповоротно стає на позиції республіканізму, а після перевороту Луї Бонапарта він — полум'яний обличитель монархії. «Гюго 20 років був пророком республіки, далеким збудником опору проти імперії», — казав Андре Моруа[1].

І все-таки Гюго йшов за революцією, а не попереду неї.

І Віктор Гюго, і Тарас Шевченко не байдужі до долі інших народів. Багатство політичного життя Франції та всієї Європи дало поезії Віктора Гюго масу сюжетів і мотивів, картин боротьби народів за свободу і образів жертв. Особливо співчуває Гюго народам, що зазнають чужоземного гніту. Однак якщо Віктор Гюго у своїх поезіях оспівує героїчну боротьбу за національне визволення поляків та італійців, таврує гнівом розправу Росії над повсталою Польщею, тобто в полі його зору і почуттів — традиційна політична карта Європи, то Тарас Шевченко не виявляє такого інтересу до високої європейської політики і віддає своє душевне вболівання безгласним жертвам великих хижаків — народам Російської імперії, де «...Од молдованина до фіна // На всіх язиках все мовчить, // Бо благоденствує!..»; оспівує самовідданий спротив загарбникам кавказьких горців, яких ще не скоро побачить Європа.

Порівняння Шевченка і Гюго можна було б продовжувати ще в багатьох аспектах. Матеріал тут знайшовся б досить промовистий і доказовий. Однак час уже завершувати цю тему.

Я тільки хочу застерегтися від того, щоб у деяких читачів не склалося враження, ніби я в чомусь надаю перевагу Шевченкові перед Гюго. Серед геніїв немає більших і менших. Є тільки різні, хоч і різних багато що ріднить. Про це й була мова.

Геніїв не вимірюють. Але є уявлення про міру зробленого ними. І тут треба сказати, що творча спадщина Гюго, обіймаючи понад шістдесят років праці, обширніша і різноманітніша за Шевченкову, масштабніша і тематично, і світоглядно, вона просто грандіозна, однак у ній не все естетично рівноцінне і, на думку навіть найприхильніших критиків, не все бездоганне з погляду

[1] *Моруа А.* Олімпіо, або Життя Віктора Гюго. — С. 410.

смаку. Обсяги Шевченкової спадщини, зокрема і через обставини його долі, скромніші, але в його поезії важче знайти, що не є справжнім літературним самоцвітом, не є поезією на всі часи.

Гюго посідає вагоме місце в культурній свідомості світу. Шевченко ще й до сьогодні промовляє світові не так багато, як Гюго. Однак це справа історичних обставин. Нам вистачить констатувати безперечний факт: як Францію не уявити без Гюго, так — тим більше — Україну не уявити без Шевченка, і це їх урівнює. Їх урівнює непідвладна часові й переоцінкам любов до них їхніх народів. І закінчити хочеться ось цими словами з книги Андре Моруа про Віктора Гюго: «Багато які вірші Гюго всі знають напам'ять. І це трохи притупляє силу враження, але, як ті статуї святих, що відполіровані поцілунками віруючих, вони стерлися тільки тому, що були шановані».

(1996)

Шевченко і Словацький*

Цю тему не обговорювали в польському і мало обговорювали в українському літературознавстві. Можна назвати давню ґрунтовну розвідку М. Мочульського «Гощинський, Словацький і Шевченко як співці Коліївщини» [1]. Є цікаве, хоч і побіжно кинене, порівняння колізії Шевченко—Куліш в українській літературі з колізією Міцкевич—Словацький у польській — у тонкого інтерпретатора літературних явищ Юрія Луцького (серед низки інших «антиподів» — Колрідж—Вордсворт, Гете—Шиллер, Толстой—Достоєвський) [2]. Г. Д. Вервес звернув увагу на спорідненість образу Прометея в розділі (пісні) «Гробниця Агамемнона» поеми «Подорож до святої землі з Неаполя» з образом Прометея у Шевченковому «Кавказі». Є мова про «Гайдамаків» Шевченка у зв'язку зі «Срібним сном Саломеї» у Р. П. Радишевського [3]. Це, власне, і все.

* Надруковано у виданні: Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze. — Warszawa, 2000.

[1] *Мочульський М.* Гощинський, Словацький і Шевченко як співці Коліївщини. — Львів, 1936.

[2] *Луцький Ю.* Повертаючись до теми «Шевченко і Куліш» // Світи Тараса Шевченка. — Нью-Йорк, 1991. — С. 136.

[3] *Радишевський Р. П.* Юліуш Словацький. — К., 1985. — С. 165.

Тим часом ім'я Словацького в українському літературознавстві, від І. Франка та О. Колесси починаючи, постійно стоїть поруч з іменем Міцкевича, вплив якого на Шевченка досліджено скрупульозно, часом не без перебільшень. Широко обговорено і зв'язки та взаємовпливи між Шевченком та «українською школою» в польській літературі (А. Мальчевський, С. Ґощинський, Б. Залєський, М. Чайковський, М. Грабовський), більш чи менш помітні паралелі в творчості польських і українських романтиків 30—50-х років.

На цьому тлі неактуалізованість проблеми Шевченко—Словацький впадає в око і не може бути випадковою. Одне з можливих пояснень таке. До теми польсько-українських літературних зв'язків традиційно підходимо переважно з двох поглядів.

Перший — звернення польських письменників до матеріалу української історії й побуту і використання ними багатств українського фольклору. Під цим оглядом твори Ю. Словацького можуть дати немало стимулів для широкого дослідження, яке поки що не здійснене. Маю на увазі не так його ранні «українофільські» речі («Duma ukraińska», «Piosnka dziewczyny kozackiej»), як наявність (чи ймовірність) «натурального» або трансформованого українського елементу в пісенно-легендарній магії низки його зрілих творів («Żmija», «Wacław», «Balladyna», «Sen srebrny Salomei»).

Поему «Żmija» Ю. Словацький сам визначив як «romans poetyczny z podań ukraińskich». Тож не дивно, що і в ранніх поезіях Шевченка про козацьку минувшину, надиханих тими ж народними переказами, багато якщо не мимовільних перегуків зі Словацьким, то, принаймні, такого, що можна зіставити з мотивами та епізодами його поеми. Такими, як поетичні картини Дніпра з його порогами та виправ козацьких чайок у Чорне море; пожежі турецьких замків на Босфорі; козацькі бенкети в Цареграді; містерія Січі; трагічний чар козацьких могил; магія співу гусляра на могилі над гробами козацьких героїв і його «діалог» з небіжчиками; сум за проминулим і гіркотне замирення з безпам'ятством нащадків:

O spijce! spijce! przeszła wam pora,
I wyście zyli — tu — w Ukraine,
I wyście zyli — to było wczora!
My dziś żyjemi, czas szybko płynie.
Po cóz tu wracać z licem upiora,
Gdzie nikt nie chodzi po nas w żałobie?
Jutro na naszym powiedzą grobie:
«I wyście zyli! to było wczora!»

Усе це, умовно кажучи, «протошевченківські» мотиви.

Особливо ж містика козацьких могил і таємнича постать зловісного гетьмана Змія, ймовірно зрадника козаків, на чиїй совісті їхні життя, — викликають у пам'яті одну з найдраматичніших і найгнітючіших за настроєм Шевченкових поезій — «В казематі» («За байраком байрак») з її мотивом заклятої могили, забутої жертви і гетьманської зради:

За байраком байрак,
А там степ та могила.
Із могили козак
Встає сивий, похилий.
Встає сам уночі,
Іде в степ, а йдучі
Співа, сумно співає:
— Наносили землі,
Та й додому пішли,
І ніхто не згадає.
Нас тут триста, як скло!
Товариства лягло!
І земля не приймає.
Як запродав гетьман
У ярмо християн,
Нас послав поганяти.
По своїй по землі
Свою кров розлили
І зарізали брата.
Крові брата впились
І отут полягли
У могилі заклятій. —
Та й замовк, зажуривсь
І на спис похиливсь.
Став на самій могилі,
На Дніпро позирав,
Тяжко плакав, ридав,
Сині хвилі голосили.
З-за Дніпра із села
Руна гаєм гула,
Треті півні співали.
Провалився козак,
Стрепенувся байрак,
А могила застогнала.

Можна відзначити й низку інших тематичних відповідностей у творах Словацького і Шевченка. Останнє стосується насамперед і руху конфедератів («Beniowski», «Sen srebrny Sałomei», «Wacław», «Ksiądz Marek» Словацького, «Гайдамаки» Шевченка). Вже зауважувалося (М. Мочульський, Р. Радишевський), що Словацький,

як і С. Гощинський, співчуваючи соціальним кривдам українського люду, правдиво показав народний рух як антифеодальний, і в цьому близькість між ним і Шевченком.

Однак треба сказати, що є між ними принципова відмінність в оцінці Барської конфедерації. Шевченко вважав конфедератів, як і «ксьондзів-єзуїтів», головними призвідцями трагедії, що викликало гострі критичні зауваження з боку поляків (Л. Совінського, Г. Сенкевича та ін.) [1], хоча ще 1845 р. Броніслав Трентовський звинуватив єзуїтів і шляхту в цих бідах Польщі та Русі (України): «Підступні і пеклові віддані єзуїти сваволили безкарно, навертали Русь до унії справді по-сатанинському, віддавали православні церкви в пропінацію жидам, так само як і горілку» [2]. Словацький же бачив лише антицарську, антиросійську спрямованість конфедерації (яку Шевченко, здається, зігнорував) і відповідно її глорифікував. У ній йому ввижалася втрачена надія на відродження Польщі. З іншого ж боку, Шевченко набагато потужніше показав розмах і енергію народного руху, його «людський вимір» — у долях, в історичних і неісторичних постатях.

Взагалі ж не всі твори Словацького на українську тематику однаковою мірою заглиблені в життя саме українського етносу. Скажімо, в незакінченому романі «Król Ladawy» бачимо побут польської шляхти в Україні, бачимо українські пейзажі, і тільки з принагідної згадки про козаків та якогось козацького поета можна здогадатися про те, що тут живе ще якийсь народ. Україна постає частиною польського життя, його мальовничою «окраїною». Не має вводити нас в оману і назва драми «Mazepa» — жодних власне українських не тільки проблем, а й реалій у ній немає; напівлегендарні епізоди Мазепиних пригод у колах польської аристократії послужили Словацькому для розроблення етичної та філософської проблематики, типової для романтичної драми.

Отже, не варто, на мій погляд, перебільшувати «українськість» Юліуша Словацького і безоглядно зараховувати його до «української школи» в польській літературі. Його геній щоразу вертався до української землі, де народився, він навіть плекав своєрідний культ Кременця, фактично опонуючи культові Вільна в контексті конкуренції з Міцкевичем, — але він залюбки «гостював» і в Литві, і в Скандинавії, і в Швейцарії, і в арабському світі, і в Парижі, і в умовному, казково-легендарному часопросторі. Втім, з іншого боку, не випадково у проекті передмови до

[1] *Мочульський М.* Гощинський, Словацький і Шевченко як співці Коліївщини. — С. 33, 34, 41.

[2] *Walicki Andrzej.* Bronisław Trentowski // Polska myśl filozoficzna i społeczna.— Warszawa, 1973.— С. 383.

найбільшого (і найважливішого, на думку Словацького, хоч і незакінченого) свого твору «Król-Duch» він його задум пояснює саме українським стимулом — під час мандрівної пригоди його прихистили в одній українській хаті і допомогли в скруті; виявилося, що господиня — вдова поета, якому і приписується авторство «Króla-Ducha» і на якого списуються певні, мовляв, недоліки твору... [1]

Це — щодо першого підходу до українсько-польських літературних зв'язків та зіставлення Шевченка з Словацьким. Другий же підхід — розгляд цих зв'язків під кутом зору запозичень, резонансних явищ та впливів одних письменників на інших (переважно польських на українських, хоч дошукуємося і зворотної дії). Цей підхід широко і досить плідно використано в українському літературознавстві, особливо щодо пари Міцкевич—Шевченко. Однак тема Словацький—Шевченко, як уже згадано, такого ентузіазму не викликала, бо *під цим оглядом* вона справді безперспективна. Адже немає жодних свідчень про те, що Шевченко читав Словацького або мав якесь сформоване ставлення до нього. Маючи широке коло друзів серед поляків, він, імовірно, чув про нього. Але більшого припускати не можемо. Все-таки Словацький не був таким знаним у Петербурзі або таким популярним серед польських засланців, як Міцкевич. Так само немає свідчень і про те, що Словацький читав Шевченкових «Гайдамаків» (1841), отож вони не могли вплинути на його працю над «Срібним сном Саломеї» (1843—1844) чи «Беньовським» (1840—1841).

Та можливий інший, третій підхід до теми. Я взагалі вважаю, що чинник так званих «впливів» у літературі дослідники часто надто абсолютизують. Забувають, що «ідеї носяться у повітрі» і що схожі обставини можуть давати схожі наслідки, отже, нібито запозичене може бути насправді самовиниклим і тільки дістати підтримку у спорідненому. Крайнощі «впливології» можуть коригуватися типологічними аналогіями. Однак типологічні зіставлення дадуть повнішу і багатомірнішу картину, якщо охоплюватимуть не лише *схожість*, а й не менш багатозначну і характеристичну *несхожість* явищ, розкриваючи багатство варіантів і діапазон можливостей певних типів літературної творчості.

Якщо з цього боку підійти до теми Словацький—Шевченко, то вона виявиться не тільки не безперспективною, а, навпаки, надзвичайно плідною і здатною розширити уявлення про співвідносність

[1] *Słowacki Juliusz.* Dzieła. — Poematy. — Wrozław, 1959. — Wyd. III, T. II. — C. 562.

літературного (і політичного!) романтизму польського та українського.

Але спочатку нагадаю деякі обставини історичного, політичного і культурного характеру, що дають підставу взагалі ставити Шевченка як речника українського романтизму поруч зі Словацьким як речником польського романтизму, беручи до уваги як спільне, так і відмінне в цих обставинах.

І Польща, і Україна мали давню державну традицію — в Польщі вона живо відчувалася як актуальна і лише тимчасово втрачена, в Україні була майже забута і привласнена Московською імперією. Обидві перебували під гнітом російського царизму, але Польща на часи розквіту творчості Словацького лише кілька десятиліть, а Україна на часи Шевченка — майже два століття. В Польщі зберігалися деякі елементи самоврядування і навіть конституційності; в Україні вони були остаточно викорінені Катериною П. Політичний, національний і культурний гніт у Польщі не був таким безоглядним, як в Україні; існування польської нації не заперечувалося, тоді як українську націю не визнавали і силоміць «інтегрували» в «триединый русский народ», а мову оголошували провінційним діалектом російської і забороняли друк нею. Польща не була інтегрована в російську культуру, Україна ж, починаючи від середини XVII ст., віддавала чи не всі свої сили творенню російської культури, бувши позбавленою можливості творити власну. У Польщі зберігалася потужна національна еліта; в Україні більшість її інтегрувалася в московсько-імперську (Шевченко: «Дядьки отечества чужого»). В соціальній структурі польського суспільства були лінії напруги між аристократією і дрібною шляхтою, між ними і селянством. Соціальна структура українського суспільства була біднішою (власне, редукованою) і прозорішою, соціальний антагонізм майже збігався з національним: кріпаки — українці, поміщики — переважно росіяни та малороси-москвохолуї або ж, на Правобережжі, поляки. Винятків було небагато.

У Польщі ідея боротьби за відновлення державності ніколи не вгасала, часом об'єднуючи різні верстви нації, і набирала форм збройного повстання. Вона породжувала також потужні історіософські концепції романтичного і містичного характеру з більшою або меншою дозою національного месіанізму. В Україні після Полтавської поразки і аж до Шевченка ця ідея була заняттям мрійників або нечисленних змовників та почасти предметом тьмяних спогадів покріпачених недавніх козаків і декого з нащадків колишньої козацької верхівки. Словацький мав можливість привітати польську національну революцію твора-

ми, що запалювали бойовий дух повстанців («Ода до свободи», «Гімн», «Кулик»); Шевченко ж лише жадав і заповідав її («Поховайте та вставайте...»).

Польська проблема була проблемою загальноєвропейською, предметом боротьби або торгу європейських монархів; свобода Польщі, оскільки Польща за свою свободу боролася, стала гаслом європейської демократії. Про Україну в Європі на ті часи надійно забули, і тільки окремі державці та політичні діячі згадували про український фактор, інколи сподіваючись використати його у своєму протистоянні з Росією (Карл XII, Наполеон, пізніше Бісмарк).

Таким чином, польський політичний романтизм випливав зі своєрідного стану речей і реальних можливостей боротьби, як апелюючи до давнього досвіду й ідеалізуючи його, так і опановуючи новий, дістаючи відгук у певних колах суспільства. Український політичний романтизм був справою мрійників або поодиноких гіпотетичних змовників, надихався здебільше козакофільством, меншою мірою і зрідка — відгуками європейського лібералізму, і лише у кирило-мефодіївців, а найбільше у Шевченка став потужною ідейною силою, концентрацією національного спогаду і національної надії.

Що ж до літературного романтизму, якщо умовно виокремити його, маючи на увазі структуру текстів, поетику і стилістику, — то в Польщі він спирався на багату передісторію національного письменства і відштовхувався від неї та був надзвичайно чутливий до сучасних йому західноєвропейських новацій. У згаданому вже дослідженні М. Мочульського слушно звернено увагу на те, що хвилі інтересу в польській літературі до теми гайдамаччини передувала поява в західноєвропейських літературах образів «благородних розбійників», які протестують проти несправедливості («Гец фон Берліхінген» Ґете, «Розбійники» Шиллера та ін.) [1]. В Україні ж його джерелом був насамперед відповідно інтерпретований фольклор (як, зрештою, і в усіх національних романтизмах, але більшою, визначальнішою мірою), хоч початковий імпульс дала все-таки європейська хвиля інтересу до народності, та й теоретичні засади західноєвропейського романтизму не становили таємниці, скажімо, для вчених Харківського університету або для харківсько-полтавського поетичного кола; деяку роль відіграли і ремінісценції козацького бароко.

[1] *Мочульський М.* Гощинський, Словацький і Шевченко як співці Коліївщини. — С. 4, 5.

Переходячи тепер безпосередньо до зіставлення Шевченка й Словацького, мусимо почати з порівняння їх як двох типів поета, двох поетичних натур і темпераментів. Обидва вони — поети-пророки в біблійному розумінні слова, тобто ті, хто був «обличителем» (якщо вжити Шевченків вираз) вад своїх народів, суспільств і пропонував їм шлях добра, у тому числі визволення з чужоземного ярма. Однак Словацький у своєму, умовно кажучи, «проповідництві» більш теоретичний і книжний (порівняно з Шевченком), а Шевченко — імпульсивніший і стихійніший, емоційніший; через загубленість українства він — гнівний пророк, як мало хто в нових літературах. Крім того, Шевченко самодин ніс на собі тягар і славу національного пророка, а Словацький ділив їх із Міцкевичем, а якоюсь мірою і виборював у нього, даючи нову модифікацію цього образу.

Природний геній Словацького огранювався в горнилі польської та європейської культури, був підкріплений високою освіченістю, ерудицією, теоретичними заняттями в галузі філософії тощо; в його творчих актах натхнення успішно послуговувалося і раціонально вибудуваним планом, покликалося на широке коло зразків світової літератури (Ю. Кжижановський говорив про особливий вид «ерудиційних порівнянь», якому Словацький надав віртуозності: це «алюзії до голосних шедеврів світової літератури» [1]), а то й модифікувало їх для власних потреб; тексти Словацького нерідко мають свої прототексти; він відчутно інтертекстуальний; в його поетичній сфері однаково вільно почувають себе, в одному товаристві, і персонажі народної демонології, і боги античних міфів, і герої класичної та романтичної літератури, і священні постаті східних релігій, і нечиста сила різних часів та народів. Усе це — один із складників його універсалізму, його «зарядженості» на поетичну інтерпретацію вічних питань буття, загальнолюдської (звісно, в європейському і християнському розумінні) етичної та філософської проблематики. (Не говоримо тут про Словацького як автора глибоких філософських праць, в яких він розробляв оригінальну концепцію взаємопов'язаності еволюції природи і космосу, духу і матерії, історії людства і особистості.)

Натомість геній Шевченка стихійніший, імпульсивніший, бурхливіший — у значенні меншої опосередкованості, меншої скерованості раціональним планом, у значенні більшої креативної свободи (якщо тільки можна припускати різні міри свободи в геніїв). Річ саме в особливій природі його генія, а не в меншій

[1] *Krzyżanowski J.* Nauka o literature. — Wrocław; Warszawa; Kraków, 1966. — С. 103.

оснащеності (чи обтяженості) книжною мудрістю, — давно доведено, що завдяки самоосвіті Шевченко був доволі обізнаний з європейською культурою, хоч, мабуть, і не настільки, як Словацький.

Словацький — насамперед великий драматург, і в поезії, і в ліриці він залишається до певної міри епічним і драматичним. Послідовно і цілеспрямовано розгортається в нього широкий спектр настроїв і міркувань, що охоплюють складну об'ємність певної поетично змодельованої ситуації. Натомість у Шевченка не менш широкий спектр емоцій і думок буває сконцентрований у надщільній чуттєвій матерії, що вибухає, розливаючись і гнівом, і прокляттям, і сміхом, і ніжністю, і сарказмом, і розпачем, і вірою, і хулою, і покорою перед Богом. У світовій поезії небагато знайдемо рівних Шевченкові за оцим вируванням чуттєвої магми, де охоплено все — від полум'яного виверження до величного заспокоєння і м'якого дихання тепла. Шевченко — висока стихія, Словацький — висока стратегія.

І Шевченко — поет універсальних мотивів. Життя і Смерть, Добро і Зло, Правда і Неправда, Воля і Неволя, Вітчизна, Мати, Любов, Ненависть, Доля; найзагальніші категорії людської свідомості, як і універсальні ситуації буття, — все це є змістом його поезії, але не в їхній виокремленості і не в їхній вміщеності в спеціальний інтелектуальний контекст, а переважно в автономному фрагменті життя або в локальній рефлексії, що часом містить у собі закінчену драму думки.

Європейський романтизм, у річищі якого розвивалася творчість Словацького і до якого небезвідносною була й поезія Шевченка, крім принципу універсалізму, наголошував також принципи історизму, індивідуалізму, націоналізму (в значенні цінності самобутнього національного життя).

Історизм для романтиків означав не так пошук ланцюга часової каузальності явищ, як специфічний інтерес до минулого і з погляду його самоцінності, і з погляду політичного та морального рахунку до сучасності, гостро емоційного оскарження сучасності — або ж як апеляцію до невичерпаних резервів національного духу; історія давала і матеріал для постановки універсальних етичних проблем, для моделювання «позачасових» ідеалів як живого уроку і докору своїй добі.

Все це маємо і в Словацького, і в Шевченка. Однак Словацький конструює або знаходить потрібні йому сюжети в широкому часопросторі, в історії різних часів і народів, залюбки використовуючи і випробувані в європейських літературах схеми; в польській історії його вабили і міфи легендарних часів. Шевченка в

українській історії цікавить насамперед козаччина як антитеза сучасності; окремі сюжети з біблійної або античної чи новоєвропейської історії в нього виразно алюзивно актуалізовані.

Звернення до козацьких часів і до січового козацтва було у Словацького своєрідним «рахунком» до сучасної йому польської шляхти, докором за вигасання духу лицарства і геройства. Власне, такий само сенс мала і героїзація козацтва у раннього Шевченка, хоч, треба сказати, він мав набагато поважніші підстави для такого оскарження своїх сучасників.

Власне, і Словацький, і Шевченко «розмовляли» не з «конкретною» історією, а з метаісторією. У тому ж «Змії» маємо саме такий узагальнений, метаісторичний образ українського козацтва. Тому тут сконцентровано і легендарний час (Змійові вали), і часи Січі, і, досить несподівано, час після ліквідації Січі (побіжна, щоправда, але не виведена за сюжетний час згадка про зруйнування Січі «царицею» і *облаштування козацтва на Дону* — це останнє можна вважати й історичною неточністю; до речі, звертали увагу й на інші невмотивовані, швидше з недогляду, анахронізми у Словацького [1]). У Шевченка немає такої очевидної контамінації різних історичних часів, але історичні події та постаті подаються не в статусі фактичної закріпленості, а як знаки певних доленосних процесів народного буття.

Індивідуалізм для більшості романтиків означав протест проти суспільного гніту, фальшивої моралі, поведінчих стереотипів, а водночас давав можливість порушити комплекс світоглядних і етичних проблем, змоделювати постать духовно вільного і духовно продуктивного героя, що вивищується над юрбою або може запалити якоюсь ідеєю і вести за собою. Такий герой характерний для драм і поем Словацького, водночас є у нього і тенденція до критичної переоцінки цього романтичного стереотипу («Kordian», «Anhelli» та ін.), до більш збалансованого витлумачення антитези «особистість — суспільство» в контексті проблематики національного воскресіння. Ця проблематика, як і романтична візія індивідуалізму, пов'язані в нього з філософськими ідеями еволюції світового розвитку і ролі в ньому «Духу, вічного революціонера» [2] (пор. «Вічного революціонера» І. Франка). (Хоча в ранній творчості Словацького, на думку Аліни Ковальчикової, яка розглядає її в контексті «польського байронізму», переважав інтерес до психологічного боку індиві-

[1] *Prychnicki W.* Romantyczne światy. Czas i przestrzeń w dramatach Słowackiego. — Kraków, 1992. — C. 106.

[2] *Walicki A.* Adama Mickiewicza prelekcje Paryskie // Polska myśl filozoficzna i społeczna. — C. 231, 260.

дуалістської поведінки. Втім, вона ж називає байронізм раннього Словацького «формою криптопатріотизму» [1].)

Романтичному героєві Шевченка теж властивий комплекс індивідуалізму, але переважно в редукованішій формі — козацького волелюбства, близького до анархізму, самоцінності незалежної імпульсивної поведінки. Водночас крайнощі такого типу індивідуалізму на політичному рівні постають як смертельна небезпека для національного існування через неможливість суспільної згоди. Є й інший тип індивідуалізму, що виявляється в антисуспільній поведінці, в моральних злочинах («Варнак», «Москалева криниця» та ін.), — він інтерпретується у Шевченка в контексті проблематики добра і зла, загадки природи зла. Нарешті, потужний творчий індивідуалізм самого автора, його ліричного «alter ego», втілюється у протистоянні неправедному світові, у пошуковому характері думки, в мужності протистояти будь-яким силам, навіть ставати на прю із самим Богом, — і тут індивідуалізм зливається, з одного боку, з відчуттям місії, покликаності, а з іншого — з націоналізмом, оскільки протистояння неправедному світові зумовлене скривдженістю свого народу, самоототожненням з ним і жертовністю та подвижництвом заради нього.

Оця повнота самоототожнення зі своїм народом і є сутністю того, що умовно, приблизно і, мабуть, не зовсім слушно і не зовсім справедливо називаємо націоналізмом і що вищою мірою характерне і для Словацького, і для Шевченка, хоч і виявляється по-різному. Однак це вже предмет докладнішої розмови, і щоб підійти до неї, звернімося до деяких зіставлень «Шевченко—Словацький» на конкретнішому текстовому рівні.

Читаючи Словацького і Шевченка, неважко помітити спільний для них «сегмент» часопростору обох, наявність співвідносної топіки. Російські царі, Петро I, Катерина II і Микола I, царські сатрапи, Сибір і сибірські копальні, декабристи, жандарми й чиновники, татари, москалі, жиди, ксьондзи, єзуїти, конфедерати, гайдамаки, Дантове пекло (в польському й українському «варіантах») — ось лише дещо з того, що окреслює не лише предметність значеннєвого «ландшафту» творчості і Словацького, і Шевченка, а й значною мірою його ідейну та емоційну «колористику».

Водночас можна говорити про неоднакову інтерпретацію схожих ситуацій. Наприклад, сцена знущань шляхтича Косаковського з Рабина («Ksiądz Marek») немовби підтверджує правдивість ана-

[1] *Kowalczykowa A.* Słowacki. — Warszawa, 1999. — С. 73, 29.

логічної сцени в Шевченкових «Гайдамаках» (знущання конфедератів з Лейби). Але у Шевченка цей епізод виводить дію на іншу жертву конфедератів (Оксану, титареву дочку), а у Словацького дає поштовх двом сюжетним лініям – драматична доля Рабинової дочки Юдити (надзвичайно яскравий образ, що глибоко розкриває тему єврейства в Польщі) та патріотична і християнсько-людинолюбна діяльність ксьондза Марека, яку він обґрунтовує пристрасними ідеологічними тирадами (його антипод у «Гайдамаках» – «благочинний» – ігумен Мотрониного монастиря Мелхіседек Значко-Яворський, що ніби освячував ножі для гайдамаків, у Шевченка лише побіжно згаданий, у протилежній до ксьондза Марека знаковості; а втім, і жертовний та високий гуманізм ксьондза Марека не можна сказати щоб зовсім позбавив його войовничості супроти «схизматів»).

Здавалося б, драма Словацького «Kordian» не має жодних аналогій у творчості Шевченка, крім хіба співзвучності найзагальнішого – ідеї боротьби за національне визволення. Справді, не має, якщо мати на увазі її специфічні жанрові ознаки, принципи сюжетної побудови, тип героя, антураж дії. Однак зовсім інше побачимо на рівні субструктури – на рівні окремих компонентів, окремих епізодів та мотивів. Скажімо, при читанні «Кордіана» мимоволі виникають несподівані асоціації з Шевченковою поемою «Сон» («У всякого своя доля...»), твором зовсім інших жанру й тематики. Хмара несе Кордіана до Польщі; схожий спосіб фантастичної мандрівки маємо і в «Сні». Одне з політично наснажених видив у «Кордіані» – Сибір, копальні, підземелля як ритуальне місце кари для ворогів російського царизму і як символ російського деспотизму взагалі; те саме і в Шевченковому «Сні». Тут залишається додати, що Сибір саме в цій своїй якості активно присутній у багатьох творах Словацького («Fantazy», «Anhelli» та ін.), як і Шевченка.

Схожі в «Кордіані» й «Сні» і картини царського банкету, хоч у Шевченка вони сатирично колоритніші. А взагалі антицаристські мотиви «Кордіана» та інших творів Словацького викликають такі широкі асоціації з творами Шевченка, що це становить окрему тему, якої я трохи торкнуся далі. (Тут тільки хочу ще раз застерегтися, що йдеться не про якісь впливи або запозичення, лиш про сприйняття одних і тих самих історичних обставин двома поетами, яким випала схожа місія в житті народів, що саме від цих обставин потерпали.)

Та вернімося до «Кордіана». Візьмімо «Przygotowanie» до драми, де сатанинські сили в новорічну ніч 31 грудня 1799 року «конструюють» перебіг історичних подій наступного XIX ст. і про-

рокують піднесення та занепад, усілякі біди для Польщі. Якщо тепер звернемося до містерії Шевченка «Великий льох», то побачимо вельми схоже в нахваляннях і провіщеннях трьох ворон, що уособлюють ворожі Україні й катівські сили. Причому і когорта дияволів у Словацького, і «ворони» у Шевченка не просто провіщають загальну картину нещасть, а й «конкретизують» їх характер (національна руїна, втрата незалежності, пограбування чужинцями) та «виконавців» (зовнішніх — царя і «москалів», прямо названих у Шевченка, неназваних тут, але присутніх постійно у Словацького; внутрішніх, власних — «дворянство... у мундирах», «вельможнії байстрята» у Шевченка, власні біси, сановництво (dygnitarzy), сумнівні лицарі, невдахи-вожді та ін., кого виплавляють у своїх казанах чорти для майбутнього Польщі, — у Словацького). Водночас є й істотна різниця. У Словацького ця «диявольська» модель польської історії вплетена в широкий світовий контекст, а диявольське кодло залюбки вдається до різних інтелектуальних спекуляцій, без яких обходяться прямолінійніші й прагматичніші «ворони» у Шевченка. (Дослідник зазначає, що Словацький до певної міри взорувався на «Пролог у небі» Ґетевого «Фауста» [1].) Так само ширший у Словацького і спектр, сказати б, позитивних чинників та перспектив, зокрема, пов'язаних із «послугами» Мефістофеля. У Шевченка йдеться про близнят — «двох Іванів», один з яких буде «катів катувати», а другий допомагатиме нищити Україну, та про надію, що, розкопавши «малий льох», «великого льоху» (в душі народу?) Москва так і не дошукається. У Словацького ж — патетичніше, попри гіркий сарказм:

Wsród narodów wiela
Jednemu sie ludowi dzień ogromny zbliża...
.....
...Pomóż im — oni mają walke rozpoczynać
Taka, jakasmy niegdys z panom niebios wiedli, —

звертається Сатана до Мефістофеля —

Oni się będą modlić, zabijać, przeklinać,
Oni na ojców mogilach usiedli
J myślą o zemsty godzinie.

Ten naród się podniesie, zwycięzy i zginie;
Miecze na wrogach połamie,
A potem wroga myślą zabije,
Bo myśl jego ogniste ma ramie [2].

[1] *Prychnicki W.* Romantyczne światy... — С. 62.
[2] Dzieła Juliusza Slowackiego. Pierwze krytyczne wydanie zbiorowe. — T. V. — We Lwowie. — 1909. — С. 167, 168.

Певно, відмінність у масштабності проекту відродження пояснюється не лише різною масштабністю задумів та різним характером поетичних візій двох авторів, а й неоднаковим історичним досвідом Польщі й України, безпосереднішою причетністю Польщі до подій європейської історії та більшими підставами для месіанських настроїв.

До речі, міфологема нерозкопаного москалями «великого льоху», тобто національного скарбу, надійно схованого від ворогів до слушного часу, має певну аналогію в міфологемі королівської корони, про яку Попель III у «Balladyni» говорить, що вона

...pod spróchniale karcze
Lasu wkopana...

(Відгук відомої легенди про те, що справжню корону польських королів надійно сховано і буде повернуто після відродження польської держави.)

Одна із тем «Kordiana» та, власне, й низки інших творів Словацького, з якою особливо перегукується Шевченко, — це тема російського царизму. Антицарський пафос властивий Словацькому не меншою мірою, ніж Міцкевичу, і, може, про Міцкевича, а не про Словацького згадують дослідники Шевченкового «Сну» тільки через гротесково-фантастичну форму цього твору (втім, сатиричний гротеск властивий і Словацькому). Але не менш характерна для Шевченка і гнівна антицаристська патетика, що зближує його зі Словацьким (хоча, треба зауважити, антицаризм Шевченка — складова частина його антимонархізму взагалі, республіканізму, в той час як Словацький до польської королівської традиції ставиться з пієтетом; у нього не знайдемо чогось подібного до Шевченкового: «О люди, люди, небораки! // Нащо здалися вам царі? // Ви ж таки люди, не псарі!»).

Словацький ненавидить царя саме як символ російського гніту. Його герої у царевбивстві вбачають найвищий акт служіння Польщі. Романтичний подвижник Кордіан готує замах на царя Миколу; діючи як Підхорунжий, він готовий іти «naprzód z bagnetem w pierś cara!», запозиває царя на суд Божий (останнє — типовий мотив і у Шевченка). Інший персонаж, Старий, за Польщу готовий взяти на себе гріх убивства царя і його дітей: «Zabijce! A krew niech na mnie spada!» [1].

Звісно, ці децизії персонажів відбивають певні настрої людності, але не конче самого Словацького: в драмі є і ширший спектр моральних вагань. Однак зосередженість на цій проблемі (а до неї Словацький звертається і в інших своїх творах, раз у раз

[1] Dzieła Juliusza Słowackiego. Pierwze krytyczne wydanie zbiorowe.— T. V.— C. 236, 226.

вибухаючи гнівом проти Петра І, Катерини II, Миколи І, — тут тільки Шевченко може позмагатися з ним, зокрема якщо порівняти відповідні мотиви в «Poeme Piasta Dantyśka» з Шевченковим «Сном») засвідчує глибоко особистий характер (у значенні не ідеологічної засвоєності, а внутрішньої пережитості) такого ставлення, як і глибоко особистий характер потреби патріотичного подвигу. А любов до Польщі немовби зливається з любов'ю до Бога, як ось у тираді з «Lista apostolskiego» (1846): «Polsko! ojczyzno moja! wzywam się na ten wieczernik ostatni, abym się przepasał prześcieradłem smiertelnym umywał krwawe nogi twoje...» [1]. Мова про Бога щоразу переходить у мову про Вітчизну; і для Словацького, і для Шевченка Бог — це Той, до Кого звертаються як до відповідального за долю Польщі — в одному випадку, України — в іншому; звертаються в бурхливості любові, ніжності, тривоги, гніву, рахунків і жадань. Польща для Словацького — то найсвятіша, то провинна перед Богом, але це не просто логічна антитеза, чи, як тепер кажуть, «бінарна опозиція», це два чуттєво-понятійні полюси, між якими вирують думки і почуття, опонуючи одне одному і одне одного усправедливлюючи; Польща — останнє для всіх її синів, гідних і проклятих, уславлених і забутих:

O! Polsko! Polsko! Święta! Bogobojna!
Jeżeli kiedy jasna i spokojna
Obrócisz twoje rozwidnione oczy,
Na groby nasze, gdie nas robak toczy,
Gdzie urny prochów pod wierzby wiosenne
Skryły się dumać jak łabędzie senne;
Polsko ty moja! gdy już nieprzytomni
Będziemy — wspomnij ty o nas! o! wspomnij!
Wszak myśmy z twego zrobili nazwiska
Pacierz, co płacze, i piorun, co błyska.
A dosyć, że się zastanowisz chwilę,
Jaka tam cisza na naszej mogilę
Jak się wydaje przez Boga przeklęta;
A nie zapomnisz ty o nas, o święta!

(«Poema Piasta Dantyszka») [2]

Така сама пристрасть поєднання мови до України з мовою до Бога, образу України — з таїною Божою задуму про Україну — і в Шевченка, постійно:

Погибнеш, згинеш, Україно,
Не стане знаку на землі.

[1] Dzieła Juliusza Słowackiego. Pierwze krytyczne wydanie zbiorowe. — T. X. — C. 155.
[2] Ibid. — T. II. — C. 333.

А ти пишалася колись
В добрі і розкоші! Вкраїно!
Мій любий краю неповинний!
За що тебе господь кара,
Карає тяжко...

(«Осії глава XIV»)

...Свою Україну любіть,
Любіть її... Во время люте,
В остатню тяжкую минуту
За неї господа моліть.

(«Чи ми ще зійдемося знову?»)

У Шевченка також любов до України настільки перейнята боговідчуттям, що його поема «Марія» — не менше про Україну, ніж про діву Марію:

...Розп'яли
Й тебе, як сина. Наплювали
На тебе, чистую, кати;
Розтлили кроткую! а ти...
Мов золото в тому горнилі,
В людській душі возобновилась.
В душі невольничій, малій,
В душі скорбящей і убогій.

Хіба це не про Україну?!

Але Шевченко і на прю стає з Богом за Україну, він навіть зважується узалежнити свій стосунок до Бога від його стосунку до України:

...Я так її, я так люблю
Мою Україну убогу,
Що проклену святого Бога,
За неї душу погублю!

Це — немовби найвища нота Шевченкового волання до Бога про незрозумілу кару Україні, якесь неясне прокляття над нею. Треба сказати, що мотив прокляття, яке тяжіє над нацією, мотив диявольського задуму щодо неї, характерний і для Словацького, і для Шевченка. І це, звісно, не випадковість, за цим — історична поразка, історична втрата себе — і Польщі (порівняно короткочасна), і України (триваліша). Однак відповідні апокаліптичні мотиви і Словацького, і Шевченка не мають надто буквального прочитання; це не те, що, скажімо, радянські версії «світового ворожого оточення» або сучасні — світової мондіалістської, чи жидомасонської, чи взагалі бісівської змови проти Росії. Це — метафоризоване і гіперболізоване ви-

раження трагізму ситуації, історичної покинутості народу і водночас емоційно-образна мотивація до максимальної мобілізації національних сил.

І немовби остаточним опредмеченням історичного прокляття в обох поетів виступають національний розбрат і роздвоєність, що особливо у Шевченка з моторошною силою символізовані в постатях двох народжених під однією зорею Іванів, один з яких боронитиме Україну, а другий нищитиме разом із чужинцями.

Мотив історичного прокляття і у Словацького, і у Шевченка постійно переходить у мотив національного воскресіння з його різноманітною метафорикою (а у Словацького — ще й у теоретичній визначеності, в історіософському доведенні месіанської ролі польського народу в духовній еволюції людства).

На перешкоді воскресінню нації стоїть не тільки зовнішній гніт, а й чвари, розбрат серед її синів. Емоційне оскарження розбрату, заклик до єдності — один із постійних мотивів і поетичних, і драматичних, і публіцистичних та філософських творів Словацького. А в прозовій поемі «Anhelli», стилізованій під біблійну патетику, тема польського розбрату пов'язана з темою Божої кари. Тут треба зауважити, що Словацький переважно має на увазі розбрат серед польської еміграції, яку постійно картає за нездатність до згоди; лише почасти він зачіпає тему чвар у самому польському суспільстві часів державності та втрати державності (зокрема там, де йдеться про Барську конфедерацію: у драмі «Horsztynski», наприклад).

Тут у Шевченка набагато ширший ідейний та емоційний діапазон, оскільки йому йдеться не лише про незгоди між оборонцями Вітчизни, а й про соціальний розлам, про трагічний відрив освічених верств від простого люду, і його пристрасний заклик: «Обніміте ж, брати мої, найменшого брата!» — знаменував ту надію на християнську жертовність земляків, ту ілюзію, якої йому довелося тяжко позбуватися, прозріваючи зрештою силу визволення в самому поневоленому людові.

Втім, і в Словацького маємо схожу версію, зокрема в драмі «Anhelli», де надія на воскресіння Польщі пов'язується не з романтичним супергероєм (який і в «Кордіані» виявився неспроможним на вирішальний чин), а з польським людом. В апокаліптичному фіналі поеми з'являється рицар, який звістує воскресіння народу, і хоч мертвого Ангеллі навіть він не може воскресити, але «w ręku rycerza była chorągiew, a na niej trzy ogniste litery paliły się». І ці літери, пояснює сам автор, «znacza *Lud*» — люд, народ.

Треба сказати, що цей «Lud» у Словацького порівняно з Шевченком соціально менш означений. З цим пов'язане і згадане вже його

ставлення до Барської конфедерації, яка теж уявляється небезвідносною до втрачених можливостей національного воскресіння. У драмі «Ksiądz Marek» *pan regimentarz Pułaski*, ототожнюючи Польщу з дівою Марією (уособлення, інтимно близьке й Шевченкові), декларує:

Choć w grobie, w grób nie uwierzy:
Jest miejsce wieczne zwartwychwstań –
Jest duch, co z groba wyrywa –
J kos żadnych się nie boi.
Panowie! To miejsce stoi!
To miejsce – Bar się nazywa [1].

Більше того, в своїх політико-публіцистичних працях Словацький ідеалізує конфедерацію як найкращу форму суспільної організації, що може і має бути земним відповідником «Nieba Chrześcijańskiego budowy».

Треба сказати, що Шевченко у цьому притаманному багатьом великим поетам творенні візій ідеального стану суспільства, небесного вертограду на землі, нового Єрусалима, – все-таки реалістичніший, соціально відповідальніший і навіть у своїх ілюзіях адресується насамперед до пригноблених і знедолених, закликаючи їх до боротьби за волю і правду, за життя, в якому «...буде син, і буде мати, і будуть люде на землі». Це – омріяна кирило-мефодіївцями «Україна без холопа і без пана».

Своєю чергою, ідея національного воскресіння викликає до життя іншу: ідею месіанського покликання свого народу. І якщо у філософському діалозі «Wykład nauki» *Helion* висловлює сподівання, що «z głębi ducha coś mocniejszego wyrwać potrafię... ojczyznę jakaś, któraby razem dla ludzkości mogła być węngielnym kamieniem nowo budujących się narodów... Cel ten patryotyczny chciałem zgodzić z celem duszy mojej...» [2], – то, попри неоднозначність функції цього речника (Геліона) в усій концепції філософського твору, це є та ідея, яка в багатьох варіаціях живе в творах Словацького.

Мотив місії України у Шевченка не так постійно і не так сильно виражений, як мотив місії Польщі у Словацького, проте час від часу виразно заявлений. Місія ця не так у державостоянні, як в оновленні духу людського через слово правди:

...Скорбящих радосте! пошли,
Пошли мені святеє слово,
Святої правди голос новий!

[1] *Slowacki J.* Dzieła. – T. II. – Wroclaw, 1954. – C. 289, 293.
[2] Dzieła Juliusza Slowackiego. Pierwze krytyczne wydanie zbiorowe. – T. X. – C. 213.

.....
Подай душі убогій силу,
Щоб огненно заговорила,
Щоб слово пламенем взялось,
Щоб людям серце розтопило.
І на Украйні понеслось,
І на Україні святилось
Те слово, божеє кадило,
Кадило істини...

Втім, і у Словацького місія Польщі – у визволенні людини, в духовному оновленні людства. Тут він протистоїть вузьконаціоналістичному месіанізмові, коригує і свою власну мрію про польську державу. Владислав Татаркевич в «Історії філософії» так говорить про різновиди польського месіанізму: «...Якщо Міцкевич узалежнював цю місію від морального рівня народу, то інші, зокрема Цєшковський і Красінський, вважали, що Польща вже за самою своєю природою й історією є вибраною на Месію народів. Так само і в погляді на світ Словацького (який бачив у світі невпинну духовну та творчу еволюцію, поступ через боротьбу і поборювання нижчих щаблів) еволюційний чинник переважав над чинником моральним» [1]. Але оскільки у світовій еволюції Словацький вбачав насамперед духовне зростання (якесь наближення до ідеї ноосфери!), то воно передбачає і моральні вимоги як передумову духовної творчості й розвитку особистості. Саме в напрямі духовної творчості й вільного розвитку народу та особистості шукає він польську національну ідею, власне, національний ідеал; це пошукування присутнє в багатьох його поетичних і драматичних творах, а в концентрованій публіцистичній формі виражене в листі «Do emigracyi o potrzebie idei» (1847). На думку Словацького, є два народи, які живуть *ідеєю* (англійці – хочуть панувати на морі, росіяни – на землі); є народи, які мають *ідеал* (у французів – Наполеон, у німців – маркіз Поза; з анахронізму французького і філістерства німецького ідеалів Словацький кпить), а такий народ, як іспанці, не має ні ідеї, ні ідеалу.

Що ж до поляків, то вони мали ідеал і служили йому, але не сповнили свого покликання до кінця, забули славне минуле, і за це їх Бог карає (згадаймо Шевченкове про Україну: «...За що тебе господь кара, // Карає тяжко? За Богдана, // Та за скаженого Петра, // Та за панів отих поганих // До краю нищить...»). Той зраджений польський ідеал – «wolność ducha ludzkiego». І Бог хоче, щоб Польща «czyniła wysokość między wysokościami, do

[1] *Татаркевич В.* Історія філософії. – Львів, 1999. – Т. 2. – С. 294.

ktorei dązą w ideałach inne narody». «...Dla czegoż nie pomyśleliście o wyjęciu z dusz waszych dawnej polskiej idei!» — звертається Словацький до розбратаної еміграції. Польща повинна чинити оту заповідану їй Богом місію, долаючи сіяну матеріалістами зневіру та слабкості внутрішньої польської натури, ошуканої і приспаної «бренькотом різних опіній».

Думка Словацького про небезпеку для поляків присипляючого «бренькоту різних опіній» не була для нього випадковою. Вона домінує у фрагментах плану ненаписаної драми («Fragment planu dramatu»). В різних її сценах мали постати Szatany — Диявол Політики, Диявол Аристократії, Диявол Комунізму, Диявол Освіти, Диявол Війни, Диявол Економіст, які під інколи й привабливими, але облудними гаслами хочуть перешкодити Синові землі провадити людей до Правди і Любові. Однак Син землі закликає на допомогу сили небесні, які й звістують початок нового віку — віку Правди й Любові.

Імовірно, Словацькому йшлося (і тут, і в інших випадках) про те, щоб польський народ не відхилявся від своєї духовної місії (як її розумів поет) під впливом різних модних вчень та ілюзій прагматичного розв'язання проблем буття.

Тут можемо пригадати досить схожі тривоги і сарказм Шевченка з приводу «*современных огней*», якими хочуть «просвітити материні очі» ті, хто «вчився» не «так, як треба» і хто приніс на Україну тільки «великих слів велику силу». Можна пригадати і Шевченкову нещадну характеристику псевдонаукових і псевдохристиянських цінностей зарозумілої цивілізації в поемі «Кавказ»...

Ці мотиви і у Словацького, і в Шевченка, звісно ж, не випадкові: вони різною мірою відбивають становище націй, які змушені боротися за своє життя і речники яких через те особливо чутливі або й дражливі до ідей, які, на їхній погляд, розмивають підстави цього життя, а відтак і гармонію світу. Тут власний національний інтерес збігається з інтересом загальнолюдським або ж, принаймні, видається таким. У цьому зв'язку дозволю собі ще таке спостереження. Коли в «Anhelli» Шаман проклинає польських засланців, то це їм кара не лише за їхній розбрат, а й за зневагу до люду, серед якого жили, — остяків: «Dlaczegożeście nie słuchali rad moich i nie żyli spokojnie, w zgodzie i miłości braterskiej, jak przystoi na ludzi, którzy nie mają ojczyzny?

Oto obraziliśce ludy tej ziemi i z oszczepami stoją czyhając na was; psy ich nawet czyhaja, aby z was którego rozedrzeć.

Spotkałże z was kiedy kto Ostiaka i obszedł się z nim łagodnie i po ludzku? [...] O ludzie bez pamięci i serca!» [1]

[1] *Słowacki J.* Dzieła. — T. II. — C. 274, 275.

Можна припустити, що й цей мотив у Словацького не випадковий. Його постійне звернення до матеріалу життя, історії й культур різних народів схиляє до думки, що він по-братерському співчував і тим нещасним племенам, яких було поставлено поза цивілізацією. А Шевченкові таке співчуття, таке розуміння їх як братів, такий рахунок за них до спільного гнобителя — царату, рахунок до совісті людства — вищою мірою властиві: про це і поема «Кавказ», і поетичні та малярські твори доби заслання, і роздуми в «Щоденнику»...

Сказане вище охоплює далеко не всі площини можливих зіставлень Шевченка й Словацького.

Цікаво було б оглянути динаміку релігійних і антиклерикальних мотивів у обох поетів, зокрема порівняти їхні інтерпретації Ватикану. Або їхнє заглиблення в безодню зла, представлення опозиції Добра і Зла. Або розуміння ролі Поета в національному житті — одна з центральних тем у поезії і Словацького, і Шевченка, власне, не тільки в поезії, а й у всій сумі творчості. («Dziś poeci są minstrełami narodów i, podobni dawnym minstrełom, spiwają milionowo-głowemu panu, gdy usypia, budza go piesnią, i przy śmiertelnem łożu narodów przepowidają z martwychwstanie» [1]. Порівняйте Кобзаря, Лірника, Перебендю — у Шевченка).

І подібності, і відмінності тут здебільшого є не випадковими, а об'єктивно й суб'єктивно зумовленими, меншою або більшою (часто великою мірою!) характеристичними і щодо самих поетів, і щодо літературного процесу і в цьому випадку насамперед щодо явища романтизму; можуть допомогти створити об'ємніше уявлення про нього.

А на закінчення хочу запропонувати читачеві дві поетичні цитати. Одна — з Шевченкової балади про гетьмана Дорошенка («Заступила чорна хмара»), друга — з «Dumy o Wacławie Rzewuskim» Словацького (курсив наш. — *І. Дз.*).

Шевченко:

...А ти, старий Дорошенку,
Запорозький брате!
Нездужаєш чи боїшся
На ворога стати? —
Не боюсь я, отамани,
Та жаль України, —
І заплакав Дорошенко
Як тая дитина! —
Не розсиплем вражу силу,
Не встану я знову!..

[1] Dzieła Juliusza Slowackiego. — Proza. — T. X. — C. 56.

Возьміть мої гетьманськії
Клейноди, панове,
Та однесіть москалеві:
Нехай Москва знає.
Що гетьмана Дорошенка
На світі немає.

Словацький:

A w Moskwie z dział bito na górze poklonnej.
J miasto się trzęsło od pieśni studzwonnej.
Cieszył się Car Ruski, że emir Rzewuski
W stepowim śpi cicho kurhanie [1].

(«А в Москві з гармат палили на горі поклонній. І місто тряслося від пісні стодзвонної. Тішився Цар Російський, що емір Ржевуський спить тихо в степовому кургані»).

Дрібниця? Випадковий збіг? Так. Але недрібна дрібниця і невипадкова випадковість. У них — звістка про ще багато які можливості у широкому порівняльному вивченні Словацького і Шевченка, польської та української літератур.

(1999 р.)

«Застукали сердешну Волю...» *

«Сотое и последнее покорение Кавказа»
(назва рисунка Якова де Бальмена, 1844) [2]

«І тебе загнали, мій друже єдиний,
Мій Якове добрий! Не за Україну,
А за її ката, довелось пролить
Кров добру, не чорну...»
(Тарас Шевченко, «Кавказ», 1845)

«Так началось занятие Кавказа Русским народом: оно продолжается доселе и еще не скоро кончится»
(Русский Архив, 1888) [3]

Однією з «родових» прикмет кавказьких воєн Росії було (і залишається) те, що кожна з них неодноразово закінчувалася остаточною перемогою імперії — з тим, щоб невдовзі розпочатися знов, задля наступної остаточної перемоги.

[1] Dzieła Juliusza Slowackiego. — T. I. — C. 45.
* Вперше надруковано у журналі «Сучасність» (1995, № 3, 4).
[2] Див.: *Яков де Бальмен*. Повести. — Харьков, 1983. — С. 11.
[3] Воспоминания Григория Ивановича Филипсона // Русский Архив. — 1888. — Кн. 3. — С. 190.

Кожна з таких остаточних перемог давала новий імпульс патріотичним настроям і національній гордості, збагачувала повноту великодержавного самопочування, з таким блиском естетизованого багатьма — від Державіна до Тютчева — геніями російського слова, які передавали тему підкорення Кавказу один одному мов національну естафету (хоч поступово в цій темі почали звучати й обертони та дисонанси).

Співець «Феліци» — Катерини II (він же і співець її попередника — її чоловіка Петра III, задушеного вночі в ліжку інспірованими нею змовниками; він же і співець її наступника-антагоніста Павла I; він же і співець його сина Олександра I, який благословив жорстоке вбивство, знову ж таки змовниками, свого порфирородного батька) — Гавриїл Романович Державін вітав одами (рівно двісті років тому) першого в довгому історичному ряду «покорителей Кавказа» — графа Валеріана Зубова («К Красавцу» — назва цієї оди невипадкова: «красавец», «любезный мальчик», «резвушка моя» — так називала Катерина II цього свого фаворита, брата «головного» на той час фаворита — Платона Зубова[1]; «На покорение Дербента», «На возвращение графа Зубова из Персии»):

О юный вождь! сверша походы,
Прошел ты с воинством Кавказ...

Через чверть століття «протодекабристськи» настроєний двадцятидворічний Олександр Пушкін захоплюючу романтичну візію Кавказу вивершує своїм остаточним історіософським вироком:

И смолкнул ярый крик войны:
Все русскому мечу подвластно.
Кавказа гордые сыны,
Сражались, гибли вы ужасно;
Но не спасла вас ваша кровь.
Ни очарованные брони,
Ни горы, ни лихие кони,
Ни дикой вольности любовь!

Через десяток літ гуманний і добросердий в усьому, що не стосувалося державної політики, Василь Андрійович Жуковський в «Русской песни на взятие Варшавы», висловивши захоплення тим, як «Поднялися и летят // Наши мстительные бомбы // На кипящий бунтом град», не забуває нагадати як про доконаний факт і про «чудный плен» Кавказьких гір.

[1] Русский биографический словарь. Издаваемый Императорским Русским Историческим Обществом. — Т. Ж—З. — Пг., 1916. — С. 515.

А ще через десяток років Михайло Лермонтов, який мав немалий досвід особистої участі в кавказькій війні й дивився на неї зовсім інакше, ніж Державін або Жуковський, і навіть трохи інакше, ніж Пушкін, незадовго до загибелі у відомому вірші «Спор», написаному, що цікаво, одночасно з інвективою «Прощай, немытая Россия», – в контексті метафоричних візій протистояння Заходу і Сходу, цивілізації та природи, колонізаторського «прометеїзму» і тубільного пасеїзму – своєю чергою поставив (здається, не без сумовитого роздуму і співчутливого жалю) тверду російську крапку в історії боротьби кавказьких народів за незалежність:

От Урала до Дуная,
До большой реки,
Колыхаясь и сверкая,
Движутся полки....
.....
И, томим зловещей думой,
Полный черных снов,
Стал считать Казбек угрюмый –
И не счел врагов.
Грустным взором он окинул
Племя гор своих,
Шапку на брови надвинул –
И навек затих.

Мине ще два десятки років (а якщо точно – вісімнадцять), і православний мислитель та поет Олексій Степанович Хомяков на засіданні «Общества любителей российской словесности» 2 лютого 1860 року, підбиваючи підсумки року проминулого, з патріотичною гордістю проголосить, маючи на увазі не літературні звершення колег, а полонення імаму Чечні й Дагестану Шаміля: «Счастлив он (1859 рік. – *І. Дз.*) был для нас в отношении государственном. На юге побежден неприятель, долго утомлявший наше войско. Сломлено препятствие, долго задерживающее развитие благосостояния в лучших Российских областях» [1].

Для іншого політичного мислителя і популярного свого часу публіциста, генерал-майора Ростислава Андрійовича Фадєєва (до речі, нашого земляка – катеринославця) таким знаменним, доленосним роком уявлявся 1864-й: «Истекший 1864 год был одним из самых счастливых, отмеченных годов нашей тысячелетней жизни. Русский народ, соединенный в те памятные месяцы как один человек, видел разом усмирение польского восстания и окончание вековой кавказской борьбы.

[1] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 506, 507.

Имена Польши и Кавказа поставлены рядом не случайно...

Действительно, дело шло для Польши и России об одном и том же вопросе в России, как в Польше; тот же момент нашей истории выразился на двух окраинах империи. Почти одновременно русский народ встретил в своем естественном росте два препятствия, перед которыми он не мог остановиться, не отказываясь от половины уже совершенного пути: одно на европейском, другое на азиатском рубеже. И там, и здесь необходимость преодолеть эти препятствия вызвала столетнюю борьбу, то явную, то подземную, но непрерывную и не допускающую никаких сделок, до такой степени, что всякая сделка, как доказывал опыт, положительно вредит окончательному результату. И там, и здесь покорение противника было не целью, а только средством навсегда обезопасить от вражеских покушений, прочно укрепить за собой свое родное, несомненно нам принадлежащее. В продолжение почти целого столетия Кавказ был для нас "азиатской Польшей"»[1].

(Отже, невипадково й у В. Жуковського поруч стоять «разгром Варшавских стен» і «Арарата чудный плен» та «наши грани» — штики — «за Араксом»!)

Але й після цього ще довго надходитимуть з Кавказу переможні реляції. І поетична «естафета» кавказопідкорення триватиме, хоч зміниться калібр її учасників, а сама вона набере інших форм та значення.

Починаючи з середини XIX ст. у громадсько-політичних, літературних та історичних часописах Росії публікується безліч матеріалів на теми «покорения Кавказа». В деяких з них прохоплюються сумніви в доцільності окремних аспектів російської політики на Кавказі та плідності її результатів, несхвалення методів воєнного придушення. Але в більшості — глорифікується «установление Русского владычества на Кавказе» або ж воно береться як неминуче доконаний історичний факт; з'являються численні видання і спогади «героїв» та учасників каральних експедицій, які вихвалюються своїми жорстокими «подвигами». Ці сакралізовані подвиги офіціоз намагався широко використовувати як зразок у патріотичному вихованні воїнства в дусі сліпої відданості «престолу». І невипадково напередодні й на самому початку першої світової війни урочисто відзначаються чергові кавказькі ювілеї: у травні 1914 року — 50-річчя «со дня полного покорения Кавказа», у серпні — 55-річчя «пленения

[1] *Фадеев Р.* Письма с Кавказа редактору «Московских Ведомостей». — СПб., 1865. — С. 5, 6.

Шамиля». Ці ювілеї подавалися як нагода ще раз перейнятися мілітарною славою російської історії: «Знаменательные юбилейные дни покорения Кавказа, пленения Шамиля, полные отзвуков былой, величественной, кровавой эпопеи, тесно связаны в памяти русского человека с геройскими славными именами. Ермолов, Воронцов, Евдокимов, Барятинский — много, много лучших сынов России потрудились в течение долгих десятилетий над покорением прекрасного, но дикого края, ставшего ярким бриллиантом в венце властителей России»[1].

Ми ще повернемося до постатей цих «лучших сынов» і того, як вони «потрудились». Тим часом логічно постає запитання: чому на історію Росії майже два століття лягали (а тепер лягають знов) криваві відблиски кавказьких воєн і кавказький рефлекс став ніби невід'ємною прикметою політичного і духовного життя Росії? Чому російський царизм так уперто прагнув оволодіти Кавказом, не рахуючись ні з якими людськими жертвами та матеріальними витратами? І чому саме ця богонатхненна (якщо вірити її творцям) акція царизму виявилася найтривалішою і найжорстокішою в усій далеко не голубиній історії Росії?

Відомо, що мало яка імперія в світовій історії відзначалася таким благородством мет і мотивів, як Російська. Свого часу один із класиків учення, яким згодом благословилася нова, Радянська Росія, а саме Фрідріх Енгельс, писав: «Усяке загарбання території, всяке насильство, всяке пригноблення царизм здійснював не інакше, як під приводом просвіщення, лібералізму, визволення народів»[2]. І нещадний сарказм історії в тому, що саме ідеї найбільших оскаржників експансії російських царів — Маркса і Енгельса (згадаймо хоча б Марксову характеристику російської політики — як виплоду «кривавої каламуті монгольського рабства» — у приховуваних від радянського читача «Викриттях дипломатичної історії XVIII століття», надто оцінку Петра Великого, який «поєднав політичне мистецтво монгольського раба з гордими прагненнями монгольського пана, якому Чингізхан заповів своє підкорення світу»; згадаймо його слова про «зойки агонізуючих народів», що супроводжували славу і пострах Росії[3]), — саме їхні ідеї стали «приводом» (якщо ско-

[1] Из Кавказской Старины (Заметки современников) // Историческая летопись. — 1914. — Кн. 8. — С. 943.

[2] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — К., 1965. — Т. 22. — С. 23.

[3] *Маркс К.* Разоблачения дипломатической истории XVIII столетия. — С. 101, 116. — Центральна наукова бібліотека НАН України, СО7905. — На правах рукопису.

ристатися повищим виразом Енгельса) і прапором нової, небувалої, вже глобальної світорятувальної експансії...

Але ще раніше російська політика виробила цілий сакральний ритуал визвольного таїнства.

Ось його багато разів випробувана модель.

Спершу зверталася доброзичлива увага на той або той сусідній народ, по можливості єдинокровний та єдиновірний або придатний для приведення у такий зручний для визволительства стан. (Не останньою чергою ступінь потенційної визволимості визначався і стратегічним значенням відповідної території.) Невдовзі виявлялося, що цей народ страждає від зовнішніх небезпек і внутрішньої сваволі. З цим важко було змиритися, і доводилося милостиво брати відповідну країну під свій протекторат. (По можливості — на прохання самих тубільців. У традиціях римських завойовників: «Хоч би яку країну римляни захоплювали, вони робили це на заклик тубільців», — стверджує Макіавеллі[1].) Особливо зворушливу відданість принципу добровільності та місцевої ініціативи демонструвала Катерина II. Навіть ліквідацію українських шкіл і заміну їх казенними російськими та скасування виборності й самоврядності українського духівництва, підкорення його імперській адміністрації — і те вона здійснювала на прохання «знизу», про що давала чітку інструкцію своєму «представникові» в Україні графу Петру Румянцеву: «Желаю, чтобы вы тамошних несколько называемых панов склонили к подаче челобитной, в которой бы они просили об лучшем у них учреждении школ и семинарий; и если можно, о положении духовенства в штатское состояние от духовных или светских такую же челобитную иметь, то б мы уже знали, как начинать»[2]. (Як бачимо, обходилися навіть без «всенародного» збирання підписів...)

Отож визволяли, возз'єднували, встановлювали батьківську чи материнську опіку — не рахуючись із власними витратами. Однак державна великодушність тягне за собою нові й нові зобов'язання. Адже визволення — акт не формальний, а сутнісний, і визволитель не може зупинитися на півдорозі. Зазвичай виходило так, що й після встановлення російського протекторату тубільна адміністрація продовжувала експлуатувати свій народ і геть не дбала про його економічний і культурний поступ. Щоб урятувати те або інше суспільство від його «внутренней лжи» і «шатости», а простолюд — «от мучивших его вдруг многих

[1] *Макиавелли Н.* Сочинения. — М.; Л., 1934. — С. 217.

[2] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. — СПб., 1864. — Кн. 6.— С. 122.

маленьких тиранов» (Катеринина мотивація скасування інституту гетьманства і самоврядування в Україні)[1], доводилося робити наступний крок: запроваджувати «русское гражданское управление», «новые порядки», «имевшие единственною целью благоденствие народа»[2], і відповідно завозити російську чиновницьку, купецьку та іншу братію. На цьому визвольна містерія як така могла б і закінчитися... Та леле! Починалася неминуча «измена» і «крамола» з боку тубільних інтриганів, як правило — агентів ворожих Росії держав, що втягували в свої злочинні дії обдурений народ, нацьковуючи його на визволителів. («Присоединяя Имеретию уловкою и против воли царя, потому что обстоятельства того требовали, приобрели в особе владельца тайного злодея, в князьях сего царства предателей и изменников...»[3]; «...Опыт толиких измен в Грузии, начиная от высших степеней, нисходя до народа, доказывает, сколь Правление Российское ими мало терпимо, или совершенно противно»[4]; «...Далеко не все, кто смирился, обрел покой. Случалось совсем даже наоборот: невежественные, грубые чиновники, взяточники сделали русское господство ненавистным. Отсюда измены Хаджи-Мурата, Даниэль-бека и многих других. Отсюда и восстания Большой и Малой Чечни и Аварии — целой части Дагестана. Если народ однажды добровольно покорился, а потом восстал, значит, причиной тут — дурное управление, на которое он было согласился, а потом осознал, что оно душит народ»[5].)

Уся історія Російської імперії сповнена скарг на «измену» й кар за «измену», пошуків «измены» і попередження можливої майбутньої «измены»... В чому ж секрет цього феномену, цього ніде більше в світі не баченого (принаймні, такою мірою) явища? Певно, в самому дивовижному змісті цього поняття, як його розумів російський царат сукупно зі своїми стратегами і моралістами. Тут треба звернути увагу на одну принципову особливість російського колоніалізму. Коли Росія (як царська, так і більшовицька) хотіла підкорити сусідній народ, вона або спершу оголошувала його братнім і рівноправним, або ж визнавала

[1] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. — СПб., 1864. — Кн. 6.— С. 37.

[2] Див.: *Накко А.* Очерк Гражданского Управления в Бессарабии, Молдавии и Валахии во время русско-турецкой войны 1806—1812 года // Записки Императорского Одесского истории и древностей общества. — Одесса, 1879. — Т. 11. — С. 91.

[3] Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. — 1862. — Кн. 2 — Разд. V. — С. 91.

[4] Там само. — С. 92.

[5] *Дюма А.* Кавказ. — Тбилиси, 1988. — С. 198.

тубільців підданцями імперії і дарувала їм усі права, а вже потім йшла на них війною, щоб будь-якими засобами прилучити до цієї «рівноправності» та цих «прав». Навіть закріпачення України Катерина II здійснила задля «уравнения свободностью малороссийского, равно подданого-же Ея Императорского Величества народа»[1]. Наслідком такої логіки було те, що будь-який опір загарбникам оголошувався «изменой отечеству».

Отже, замість вдячності — нові тяжкі клопоти, що вимагали перебування й утримання (щоправда, за рахунок самих тубільців) величезної армії казеннокоштних посіпак, підпряжних визволянства... («Для обуздания сих развратных необходимо нужно содержать число войск, могущее внушать почтение к имени Россиян»[2]...) І вже за щільно припасованим запиналом довго і марудно — коли роки, коли десятиліття, а коли й століття — догравався фінал визвольної містерії; у більшості випадків визвольну удавку затягували до кінця, до останнього хрипу; інколи, через «політичні обставини», виконання найкращих намірів відкладалися до сприятливіших часів; і дуже зрідка доводилося взагалі знімати з сусіднього народу благодать дарованої йому свободи і дозволяти йому знову поневолити самого себе...

Описана тут методологічна схема визволянства — зовсім не плід шаржування чи перебільшення, швидше навпаки — суха витяжка із пишнокаламутної історичної матерії. Для пожвавлення предмета можна було б навести чималенько прикладів (а втім, деякі ми навели вище) — не лише з «малоросійської» чи «киргиз-кайсацької» історії, а й, скажімо, з історії не зовсім вдалого і не остаточного, зате ж як класично задуманого визволення князівств Бесарабії, Молдавії та Валахії в роках 1806—1812[3].

Було лише одне принципове випадання з цієї методики в бік спрощення — маю на увазі «освоєння Сибіру», коли імперська концепція Москви ще остаточно не скристалізувалася і коли пасіонарне розбишацтво під проводом напівлегальних конкістадорів типу Єрмака здійснювало «народну дипломатію» без будь-яких формальностей, простісінько вирізуючи і вистрілюючи десятки «диких» народів, від багатьох із яких і імені не лишилося.

До речі, ці каламутно-трагічні сторінки історії настільки надійно забуті — задля комфорту патріотичної совісті, — що численні апологети «естественного расширения России» наводять Сибір як приклад мало не ідилічного — в минулому — симбіозу завойовників із підкореними племенами. Навіть помірковані й

[1] *Соловьев С. М.* История России... — Кн. 5. — С. 787.
[2] Чтения... — 1862. — Кн. 2. — Разд. V. — С. 93.
[3] Див.: *Накко А.* Очерк... — С. 269—312.

серйозні публіцисти потрапляють в оману. Ось що пише Марк Фейгін: «...Опыт мягкого присоединения народов и племен у России к XIX веку был накоплен немалый: это Сибирь, народы русского Севера, Калмыкии, кабардинцы, осетины и другие»[1]. Про кабардинців і осетин у нас буде нагода сказати далі, а поки що — про Сибір. Але подамо голос ще одного поважного публіциста — С. Г. Кляшторного: «Переселение россиян на восток Евразии никогда не сопровождалось политикой геноцида, уничтожения даже самых малочисленных групп аборигенного населения, как это нередко случалось при создании многих других империй нового времени»[2]. Сам Олександр Солженіцин активно популяризує цю версію: «Россия имела и имеет необъятные просторы, присоединенные, надо сказать, большей частью почти мирным путем. Например, Сибирь, кроме столкновения с Кучумом на Иртыше, почти не потребовала завоевательных действий...»[3].

Сумно все це читати. Наче й не існувало документальних свідчень, наукових досліджень учених кінця XIX — початку XX ст. (у тому числі й «ранньорадянської» доби — 20-х та початку 30-х років), народних переказів і фольклорних пам'яток — про те, як усе відбувалося насправді. Раджу сучасним глорифікаторам «сибірського варіанта» прочитати, з численної літератури, хоча б вогульський епос «Янгал-Маа», колись виданий у російському перекладі М. Плотникова, а тут наведу бодай невеличкий уривок з передмови самого перекладача: «Первым народом, которому суждено было принять удар русских завоевателей, двигавшихся к Сибири, были вогулы...

При приближении русских поселений к Уралу вогулы оказали сильное сопротивление новым пришельцам и даже потом, в конце XVI века, оцепленные со всех сторон сетью крепостей-острогов, продолжали бороться с русскими... Завоевание русскими сосредоточило мысли и желания вогульского народа на борьбе за свое национальное освобождение... Яный Келб (герой національного епосу. — *І. Дз.*) перечисляет те насилия и жестокости, которые творили русские после победы:

Отобрали нашу землю,
Наши реки и угодья,
Обложили наши дымы
Непомерной тяжкой данью,

[1] *Фейгин М.* Вторая Кавказская война // Новый мир. — 1995. — № 12. — С. 161.
[2] *Кляшторный С. Г.* Россия и тюркские народы: евразийская перспектива // Звезда. — 1995. — № 9. — С. 206.
[3] *Солженицын А.* Интервью с Витторио Страда // Москва. — 1995. — № 9. — С. 157.

Взяли жен, а мы рабами
Стали им служить покорно.

С приходом русских

Прилетела смерть немая.
Посылая нам болезни,
На оленей мор звериный.

Эти слова Яный Келба — слова всех сибирских народностей...

С каждым днем их (русских) было больше,
Наш народ же уменьшался,—

замечает Яный Келб...

Горестное настроение вогульского народа перед лицом грозящей ему гибели выливается в плач; плачут не только люди, но и рыбы, птицы, звери, лес и вся природа... произошло одно из тех восстаний угнетенных северных народностей, которыми пестрит вся история Сибири с начала XVIII по XIX век»[1].

Але й «кавказький варіант» мав свої особливості, відхилення від нормативної схеми. Вони зумовлені були, по-перше, заплутаним і ретардаційним сюжетом довготривалих воєн із Персією і Туреччиною в Закавказзі; по-друге, зіткненням з інтересами британського імперіалізму в Азії; по-третє, наявністю на Північному Кавказі складної мозаїки дрібних князівств і незалежних феодальних володінь, що утруднювало орієнтацію царських стратегів, створювало ефект «загрузання», але водночас давало їм можливість вести тут гнучку воєнно-дипломатичну гру; почетверте, спалахом — під час «тотальної» стадії Кавказької війни царату (1817—1864) — релігійного національно-визвольного руху горців, що дістав назву «мюридизм» і поєднував ідею газавату, або джихаду (священної війни), з суфійською версією ісламу, яка бурхливо поширилася серед горців.

Про це варто сказати кілька слів. Мюридизм, уособлений у майже легендарних постатях Кази-Мулли, якого вважали його засновником, та послідовника Кази-Мулли Шаміля, дав ідеологію боротьби проти поневолення «гяурами» і водночас своїм суворим моральним кодексом якоюсь мірою відповідав демократичним традиціям та сподіванням горців. У цьому зв'язку цікавим є міркування Олександра Дюма-батька, який 1858 року здійснив тривалу поїздку в Росію та на Кавказ, а потім опублікував два томи дорожніх нарисів (у російському перекладі твір видано в Грузії): «От мюридов требовали полного игнорирования всех

[1] *Плотников М. А.* Янгал-Маа, вогульская поэма. — М.; Л., 1933. — С. 9—11, 39—40.

благ мира и созерцания, молитв и покорности. Эта покорность одного всем и всех одному вытекает из самой полной демократии, но предполагает безоговорочное подчинение приказам начальника, то есть имаму». При цьому Дюма просить читачів «не доверять предубеждениям русских, которые, естественно, питают их к неприятелю, — предубеждениям, иногда превращающимся в клевету» [1].

Багато дослідників відзначали демократизм суспільного побуту горців. Зокрема, полковник генерального штабу П. Романовський у своїх публічних лекціях, виданих у грубенькому томі під назвою «Кавказ и кавказская война», констатуючи, що «равенство сословий вполне существовало только у Чеченцев и других племен менее значительных», а у «Черкес, Кабардинцев и Осетин с самых древних времен существовали привилегированные сословия князей, дворян и людей свободных», водночас підкреслював, що справи громадські «решались на народных собраниях, где все свободные люди имели право голоса, и решения исполнялись через избираемых на тех же собраниях лиц, которым только временно вверялась власть, необходимая для исполнения поставленного решения» [2]. (Чи не правда, це багато в чому нагадує звичаї Запорозької Січі?)

Дослідник із ранньорадянської доби підкреслює несумісність горського демократизму з російським абсолютизмом і бачить у цьому одну з основних причин такої настирливої боротьби царизму з горцями: «...русский абсолютизм, конечно, не мог уживаться с демократическим строем, пустившим глубокие корни во многих обществах горских народов. Отсюда борьба России с родовым бытом и вообще с демократическими тенденциями горцев Кавказа» [3]. (Знову напрошується аналогія з долею Запорозької Січі...)

Певна річ, офіційна ідеологія цей аспект справи обминала...

Вікопомний популяризатор офіційних версій російської історії Д. Іловайський по свіжих слідах Кавказької війни давав таке пояснення причин її виникнення: «Начало Кавказской войны относится к концу XVIII столетия, когда Грузия вступила в подданство Росии и кавказский хребет оказался между русскими владениями. Сначала русские ограничивались оборони-

[1] *Дюма А.* Кавказ. — С. 27, 29.

[2] Кавказ и кавказская война. Публичные лекции, читанные в зале Пассажа в 1860 году генерального штаба полковником Романовским. — С.-Пб., 1860. — С. 191, 192.

[3] *Кокиев Г.* Военно-колонизационная политика царизма на Кавказе // Революция и горец. — 1929. — № 5 (7). — С. 36.

тельными действиями от набегов разбойничьих племен; с назначением генерала Ермолова главнокомандующим (1816) наше владычество мало-помалу стало проникать в горы». Але успіхи росіян, каже Іловайський, були зупинені появою нової мусульманської секти — мюридизму, який у тридцяті роки поточного століття з незвичайною швидкістю поширився в Кавказьких горах і дрібні роз'єднані доти племена поєднав спільним релігійним фанатизмом; з-поміж ватажків мюридів «самым сильным и самым опасным для нас стал Шамиль, принявший высший духовный титул имама»[1].

Посутніше пояснення дав у своїй монографії «Выселение горцев с Кавказа» голова Археографічної Комісії в Тифлісі А. П. Берже: «Кавказская война началась не в силу каких-нибудь политических задач или дипломатических соображений, а была естественным результатом государственного роста России. Оттого, с одной стороны, война эта тянулась так долго, а с другой, большинство не видело в ней никакой цели, никакой пользы и горько жаловалось на бесплодное истребление государственных средств, на продолжение ненужного кровопролития»[2].

(Як бачимо, ця думка перегукується з раніше наведеними розважаннями Р. Фадєєва. Одначе: як відокремити «государственный рост» від «политических заданий» і «дипломатических соображений?»)

Але те, чого «большинство не видело», бачили стратеги, натхненні прозріннями Петра Великого: «Только один раз в течение 300 лет наши завоевательные действия на Кавказе были осмыслены глубокою государственною мыслью. Гениальный преобразователь России, в своих дальновидных заботах о ее будущности, постиг разом значение Каспийского моря и прилежащих к нему земель. Могучий ум его охватил всю цельность политико-экономических интересов России в Средней Азии и Индии...»[3].

А ось популярніше пояснення цих геополітичних матерій — для російських солдат, яким випало щастя здійснювати історичну місію їхніх царів. Процитуємо з так званої «Апшеронской Памятки» мовою оригіналу — щоб зберегти всю її запашну простодушність: «Много лет тому назад наша родная матушка Россия хотя и была велика, но куда же меньше, чем в нынешнее время. Кавказ еще не был нашим; Западный край, где теперь губернии: Варшавская, Петраковская, Виленская, Каменец-

[1] Краткие очерки русской истории / Сост. Д. Иловайский. — М., 1867. — С. 396.
[2] *Берже Ад. П.* Выселение горцев с Кавказа // Русская Старина. — 1882. — Январь. — С. 168.
[3] Там само. — С. 170.

Подольская и другие составляли Царство Польское, Крым принадлежал крымским татарам; не было у нас Туркестана и Закаспийской области и многих других стран. Вот вы, братцы Апшеронцы, и раскиньте теперь умом: сколько же положено труда и сколько пролито крови, чтобы приобрести столько новых земель!

...Лет с двести тому назад царствовал на Руси Император Петр Великий... Назвали этого царя Великим потому, что все дела его были великие. Император Петр образовал в России правильное войско и воевал со Шведами и Турками. От Шведов Петр отнял много земель и основал г. Петербург. Но мало этого показалось нашему Царю, и задумал он поход против Персии, чтобы отобрать у нее часть Кавказа около Каспийского моря»[1].

А втім, були інші, крім геополітичних, мотиви до дії на Кавказі та в Закавказзі — мотиви торговельні й економічні. В одному з тогочасних документів згадується «представление графа Пушкина» (певно, Аполлоса Аполлосовича Мусіна-Пушкіна, ученого, який досліджував, зокрема, мінеральні ресурси Кавказу і Закавказзя) — як «первоначальный повод занять Грузию», а в ньому відзначено опонентом такі пункти: «1. Присоединится изобильная земля металлами, жатвами и скотоводством»; «2. Обеспечится Кавказская линия обузданием горских народов»; «3. Откроется обширное поле к торговле Персидской и Индийской»; «4. В случае разрыва с Портою, Россия могла бы со стороны Анатолии сделаться страшною как Турции, так и Персии»; «5. Поздние виды на овладение Персией могли бы способствовать к утверждению Индийского торга»[2].

У «записках» та листуванні царських чиновників уже в першій половині XIX ст. з'являються згадки про нафту в Баку і Чечні. Цим знахідкам надають належного значення. Згодом Д. І. Менделєєв у своїй науковій праці «Нафта» відзначить, що першу спробу використати кавказьку нафту як товар зроблено ще 1823 року, а починаючи з 60-х років нафтовий промисел розвивається бурхливо[3].

(До речі, газета «Литературная Россия», що, як відомо, своєрідно розуміє «интересы России» на всіх широтах і довготах, у самісінький розпал протичеченської танково-ракетної бойні опуб-

[1] Георгий Михайлович, Великий Князь. Апшеронская памятка. 1700—1894. Краткая история Апшеронского полка для солдат / Составил того же полка капитан Л. А. Богуславский. — СПб., 1894. — С. 2, 3.

[2] Чтения... — 1862. — Кн. 2. — Разд. V. — С. 87—93.

[3] *Менделеев Д. И.* Проблемы экономического развития России. — М., 1960. — С. 437, 443, 445.

лікувала — в числі інших ультрапатріотичних матеріалів на тему Кавказу — уривок з нового роману Олександра Коротіна, присвячений саме темі «освоения» Росією чеченської нафти. Російський самородок-підприємець Василь Дубінін запропонував виготовляти з неї фотоген (керосин). У нього далекосяжні плани: «Ежели бы я эту нефть торговал по вольной цене, не только на Кавказе, а и по всей России, а может, и в Европу сунулся с моим товаром...», — на що генерал, який дає йому аудієнцію, відповідає: «А меня Чечня, Шамиль беспокоит. Коли не я со своим войском, прибрали бы здешние уздени и нефть *российскую* (курсив наш. — *І. Дз.*) и фотоген, тобою полученный...»[1]. Ну, як? Виявляється, чеченці здавен зазіхали на споконвічні («исконные») російські надра в Чечні!.. Не дивує «простодушие» царського рубаки, — але ж на його рівні вітійствує і письменник-златоуст кінця XX ст.!)

Інтереси російського торговельного і промислово-фінансового капіталу, землевласників, купців та підприємців, усіх отих «чумазых» — «колупаевых» і «разуваевых», були далеко не останніми важелями політики царату на Кавказі.

Огляд хоча б найголовніших перипетій нескінченних кавказьких воєн царизму зайняв би надто багато місця (хоч тема ця надзвичайно цікава й повчальна, матеріал безмежно багатий і промовистий). Але не можна оминути бодай деякі з найголовніших методів, способів провадження цієї війни (хоч вони і змінювалися).

Кавказькі війни відбувалися на широкому тлі міждержавних і міжнародних відносин, зіткнень інтересів у цьому регіоні. Спершу тут довелося безпосередньо зіткнутися з Персією і Туреччиною, пізніше — з британськими імперськими інтересами (близькість Індії), почасти з французькими (зокрема, йшлося про боротьбу між Росією, Англією, Францією, іншими європейськими державами за турецький ринок; пізніше давалася взнаки зацікавленість бакинською нафтою). Значний вплив справляли і європейські чинники: тривала боротьба європейських держав з Туреччиною; політика Австро-Угорщини; походи Наполеона та ін.

Російська дипломатія вміло використовувала як суперництво між Туреччиною і Персією за панування на територіях між Чорним і Каспійським морями, так і династичну боротьбу та заворушення в цих країнах; а також чвари між феодалами Кавказу та невдоволення населення, особливо християнського, жорстокостями перських і турецьких нападників. Нерідко населення,

[1] Див.: Лит. Россия. — 1995. — 3 февраля.

з огляду на турецьку або перську загрозу, саме просило захисту у російських військ, але неминуче наставало гірке розчарування і починалися повстання вже проти російського панування (так було не тільки на Північному Кавказі, а й у Грузії, Вірменії, Азербайджані).

Навчені гірким досвідом, народи Кавказу з підозрою ставилися і до підступів англійських та французьких дипломатів, які активізувалися під час Кримської війни. Тут пам'ятали, що Англія свого часу ніяк не відреагувала на захоплення Росією Криму («За двадцять років до цього Англія допомогла Росії ввести флот у Середземне море і залишила без протесту приєднання Криму Росією»[1].) І горцям фактично ніякої допомоги вона не надала. Навіть Туреччина, на яку горці, природно, покладали надії, не спромоглася на відчутну підтримку, певно, через власну слабкість на той час і страх перед Росією: «Вся забота Турции о горцах сводилась не к реальной помощи им, а в усилении проповеди ислама среди них через проповедников; эти же проповедники убеждали горцев в необходимости сопротивляться русским»[2]. Англія і Франція не шкодували «демократичних» обіцянок — обіцянки визнати незалежність кавказьких народів. Та це була лише пропагандистська риторика. «Ни англичане, ни французы этой независимости дать горцам не могли, и это горцы знали на опыте: когда к горцам как раз в то время прибыли английские и французские дипломаты, последние ни слова не проронили горцам об их независимости и самоопределении, а разговор все время был вокруг вопроса об их подчинении Британскому правительству или Франции. Но на это горцы дали достойный ответ, а именно, что горцы воюют с русскими только потому, что они отнимают у них землю, и если французы или англичане так же будут поступать с ними, горцы будут также вести войну с ними с большей ожесточенностью»[3].

Горці заявили, що «ничьей власти над собой не признают и будут бить русских и турок»[4]. Не могли їх привабити й ідеї, подібні до ідей англійського дипломата і публіциста Девіда Уркуарта, який «пропонував перетворити Кавказ на стратегічну базу проти Росії та водночас на комерційно-сировинний придаток Англії,

[1] *Кемпбель Д. Д.* Ответственность Англии в Восточном вопросе. Факты и воспоминания за сорок лет. — СПб., 1908. — С. 7.

[2] *Кокиев Г.* Военно-колонизационная политика... // Революция и горец. — 1929. — № 4 (6). — С. 30.

[3] Там само. Див. також: *Берже Ад. П.* Выселение горцев с Кавказа // Русская Старина. — Кн. 33. — С. 174.

[4] *Щербина Ф.* История Кубанских казаков. — Екатеринодар, 1910. — Т. 2. — С. 158.

використовуючи при вирішенні цього завдання національно-визвольний рух горців»[1]; політичною спекуляцією залишилися прожекти Пальмерстона про відокремлення від Росії Грузії та Черкесії.

Відомо, що в період Кримської війни Шаміль не виявляв сподіваної активності й не виправдав надій учасників англо-турецької коаліції, що розраховували на його допомогу, чим дуже розчарував їх. Начальник штабу британської армії генерал Віндаш казав: «...кавказькі горці, особливо Шаміль, зрадили наші сподівання»[2].

Усе це спростовує міфи імперської та радянської пропаганди про те, що рух і боротьба кавказьких народів були інспіровані ззовні та ззовні підтримувалися,— міфи живучі й час од часу роздмухувані знову й знову, як тільки виникає злободенна потреба...

Одначе вернімося до ранніших часів.

Розпочинаючи персидський похід 1722 року, Петро І дав інструкцію своєму консулу в Тегерані Аврамову запевнити шаха, що російська армія йде лише для того, аби не допустити захоплення Персії Туреччиною,— таке собі зворушливе дбання про безпеку Персії: «Предлагай шаху старому или новому или кого сыщешь по силе кредитов, что мы идем к Шемахе не для войны с Персией, но для искоренения бунтовщиков, которые нам обиду сделали. ...Турки не оставят всей Персией завладеть, что нам противно, и не желаем не только им, но себе оною владеть... только по морю лежащие земли отберем, ибо тут турок допустить не можем»[3].

У 70—80-х роках XVIII ст. основним завданням політики Катерини II на півдні було захоплення Криму. Дії на Кавказі розглядалися як маневр для відвертання турецьких сил. Після вирішення «кримського питання» наступ на Кавказ посилюється.

16 червня 1783 року Потьомкін вимагає від командування Кавказької лінії дати йому «верные сведения» про народи Прикаспію: «Все сие необходимо мне надобно для будущих о границах наших предположений, дабы утвердить оные с надежнейшей точностью и в полную навсегда безопасность»[4]. Однак енциклопедичні потягнення «светлейшего» мали своєрідний підтекст, прозоріше

[1] *Дегоев В. В.* Россия и Кавказ первой половины XIX века в англо-американской историографии. — М., 1975. — С. 5.

[2] *Касумов А. Х.* Северо-Западный Кавказ в российско-турецких войнах и международные отношения XIX века. — Ростов-на-Дону, 1989. — С. 143.

[3] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. — М., 1963. — Кн. IX. — С. 381.

[4] Цит. за кн.: *Иоаннисян А. Р.* Россия и армянское освободительное движение в 80-х годах XVIII столетия. — Ереван, 1947. — С. 68.

виявлений в його листі командирові на Кавказькій лінії де Бальмену (чи не з предків Якова де Бальмена?): «Ваше сиятельство должны войти, как можно короче, в обстоятельства взаимные между горными народами и старайтесь питать между ними несогласие»[1]. Ще раніше, в листопаді 1768 р., Катерина II звернулася до Іноземної Колегії з низкою питань стратегічного характеру (наприклад, на якому морі стоїть Тбілісі: Чорному чи Каспійському), а надто ж вимагала інформації про те, «...были ли примеры, чтобы киргиз-кайсаки обижали калмыков...»[2].

Зловісний характер цього постійного специфічного інтересу російських самодержавців і стратегів до можливих «обид» і рахунків між сусідніми народами та племенами зрозумілий, як і намагання зіграти роль арбітра чи заступника — залежно від обставин.

А втім, монархи й самі нерідко висловлювалися навпростець, відкинувши політичні евфемізми (звісно, в довірчому порядку, не публічно). Та ж Катерина II в листі на Кавказ генерал-лейтенантові Медему писала: «Разномыслие между горцами облегчит наше предприятие. На это дело и денег не жалеть»[3]. Маючи неабиякий досвід інтригування й підкупу в європейських і навіть «глобальних» масштабах, але не маючи уявлення про інші моральні засади, її таємні служби сподівалися підкупити навіть шейха Мансура: «Статься может из обиженных князей, тогда спросите, пойдет ли на золото, на высокий чин в свиту Ее Величества»[4].

(Як тут не згадати невмирущі Катеринині інструкції в українському питанні: «Для нашей безопасности на Украине надобно прежде всего посеять несогласие между полковниками и гетманом... Когда народ узнает, что гетман такой власти не будет иметь, как Мазепа, то надеюсь, что будут приходить с доносами. При этом доносчикам не надобно показывать суровости: если двое придут с ложью, а суровости им не будет показано, то третий и с правдой придет, а гетман и старшина будут опасаться... необходимо, чтоб во всех порубежных городах были полковники, несогласные с гетманом; если будут несогласные, то дела их все нам будут открыты»[5].)

[1] Бумаги князя Г. А. Потемкина-Таврического. 1790—1793: Сборник военно-исторических материалов / Под ред. Н. Ф. Дубровина. — СПб., 1895. — Вып. VIII. — С. 155.

[2] *Соловьев С. М.* История России... — М., 1965. — Кн. XIV. — Т. 28. — С. 297.

[3] *Кокиев Г.* Военно-колонизационная политика царизма... // Революция и горец. — 1929. — № 5 (7). — С. 36.

[4] *Виноградов А.* Шейх Мансур. — М., 1934. — С. 13.

[5] *Соловьев С. М.* История России... — СПб., 1864. — Кн. 4. — С. 32, 33.

Протягом XVIII ст. російський царизм проводив політику створення васальних держав на Кавказі, використовуючи та інспіруючи чвари між місцевими володарями, нацьковуючи їх один на одного, вдаючись до підкупу і погроз. Таким чином було створено передумови для переходу на початку XIX ст. до тотального військового загарбання території між Чорним і Каспійським морями.

Одним із постійних і найважливіших принципів російського визволительства було пильне відсепаровування покірних («мирних») від непокірних («немирних»). З останніми була тільки війна на винищення. До перших же намагалися застосовувати «ласкательство» (про «московське ласкательство» не раз саркастично згадано у документах Запорозької Січі; в 1769 році Катерина II, даючи вказівку генералу Медему про приєднання кабардинців, повчала: «Настоящее время, в которое они имеют страх от здешних войск, самое удобное, чтоб их, подобно как диких зверей, начать к рукам приобучать» — і радить, щоб генерал «всю пользу такого распоряжения почувствовать им дал ласковыми своими поступками...» [1]).

Відповідно до свого європейського лібералізму, що приводив у захват Вольтера і Дідро (в той час, коли вона відправляла до Сибіру Радищева яко французького агента: «изо Франции ишшо пришлют вскоре паричко») [2], Катерина II затвердила 1786 р. укладені Потьомкіним «Положение о горских народах» і проект організації «земского войска» з горців, що відкривало їм шлях «к славе, чести и почестям» (на російській колоніальній службі).

Тоді ж Г. Потьомкін інструктував іншого Потьомкіна, «кавказького» — генерал-поручника П. С. Потьомкіна: «Положение, какое сделано о горских народах, подает случай привести все в порядок и согласие, если при сем будет поступаемо гладко или лучше сказать, без презренья, которое препятствует успеху дела» [3]. Отже, йшлося про вміле використання «ласкательства».

Ні «Положение...», ні «земское войско» ніколи не було реалізовано. Що ж до «ласкательства», то його прагнули проводити послідовно, але воно не давало бажаного ефекту, принаймні не розв'язувало всіх проблем, і на цьому ґрунті постійно виникали непорозуміння та незгоди між «ліберальними» верхами і практичними виконавцями їхньої політики. Ось, наприклад, відповідь-скарга Г. Потьомкіну від тодішнього командувача

[1] *Соловьев С. М.* История России... — СПб., 1864. — Кн. 6. — С. 574.
[2] Чтения... — 1865. — Кн. 3. — Разд. V. — С. 72.
[3] Русский Архив. — 1879. — Кн. 2. — С. 433, 434.

російськими військами на Кавказі генерал-лейтенанта Медема: «А о кабардинцах я уже не упоминаю, ибо сии народы здешней стороны злодеи, и никакой о них надежды нет, ибо ласковость их приводит ни во что, потому что знают — ничего с ними не могу делать, а монархиня милосердна, она никогда не изволит их шевелить... обратите мысли на сей весьма нужный край и на величество (велику кількість. — *І. Дз.*) в горах в соседстве пребывающего народа и не доведите меня до несчастной судьбины»[1].

Принцип «ласкательства» мав не самодостатнє значення — він був складовою частиною відомої політики «поділяй і володарюй», російським варіантом цієї універсальної моделі імперіалізму. В її межах докладалося і зусиль для того, щоб у придушенні певного народу максимально використовувати вихідців із цього ж таки народу — як «приласканих», так і силоміць завербованих.

Характерно, що хоча царизм ні в гріш не ставив життя своїх вояків, та все ж намагався насамперед використовувати гарматне м'ясо з «інородців». Ось, приміром, державні міркування одного з «птенцов гнезда Петрова» князя Б. І. Куракіна: «Ежели солдат надобно много еще собрать, то лучше брать у черемисов, у мордвы молодых ребят и обучать, для чего будет прибыльно. Ежели истратятся, то убыток не таков велик, как свои природные помрут... И всегда смотреть того надобно, чтоб умножены были те края пограничные теми людьми природными. Из этого будем делать вывод, как у них детей брать политикою, чтоб в ребелию не пришли...»[2].

Це — щодо простолюду. Що ж до тодішньої «еліти», місцевої знаті та феодалів, то, поряд із винищенням «непокірних», було розроблено систему приманок, пільг і заохочень для покірних; їх намагалися використати проти одноплемінців чи сусідів, забезпечуючи кар'єру, часом блискучу, найвищі нагороди та різні інші види монаршої ласки; а їхніх дітей — часто як заручників — навчали у найреспектабельніших гімназіях Петербурга й Москви, готуючи нове покоління зразкових «слуг отечества». (До слова, заручником був і син Шаміля Джамал-Еддін, або Джемалутдін, як його називає Расул Гамзатов; ним опікувався особисто Микола І; за версією Гамзатова, він пробув у заручни-

[1] Див. у кн.: *Маркова О. П.* Россия, Закавказье и международные отношения в XVIII веке. — М., 1966. — С. 158.

[2] Рассуждение князя Б. И. Куракина «Главные задачи Московского государства». 1707 // Архив кн. Ф. А. Куракина. — СПб., 1892. — Кн. III. — С. 175.

ках двадцять років[1]; зрештою Шамілю вдалося повернути собі сина, обмінявши його на спеціально захоплених з цією метою грузинських княгинь Чавчавадзе.)

Така політика давала часом більш ніж бажані для царизму результати. В кавказьких війнах на боці росіян брало участь чимало офіцерів (у тому числі й високого рангу) тубільного походження; деякі з них «відзначилися» не згірш за найславетніших катів Кавказу.

Таким був, скажімо, князь П. Д. Циціанов, грузин на російській службі (його дід Паата Цицішвілі переселився до Росії 1725 року разом з царем Картлі Вахтангом VI, батько був царедворцем, двоюрідна сестра Марія Георгіївна — останньою грузинською царицею). Відзначившись у придушенні польського повстання 1793 р., князь П. Д. Циціанов 1794 р. дістав від Катерини II орден Георгія III ступеня та великий маєток у Мінській губернії і 1500 душ кріпаків. 9 вересня 1802 р. його призначено астраханським військовим губернатором і «главноначальствующим» у Грузії, тобто головнокомандувачем на Кавказі. Царський уряд розраховував за допомогою Циціанова примирити грузинських феодалів з утратою незалежності та вплинути на інші народи Кавказу.

Дії Циціанова ознаменували новий етап Кавказької війни.

«Поведение, принятое князем Цициановым относительно горских ханов и владетелей, было резко противоположно тому, которому русское правительство следовало до него. "Я дерзнул,— писал он канцлеру,— принять правило, противное прежде бывшей здесь системе, и, вместо того, чтобы жалованьями и подарками, определенными для умягчения горских народов, платить некоторого рода дань за мнимое их подданство, я сам требую даней..." Азиатский народ, говорил князь Павел Дмитриевич, требует, чтобы ему во всяком случае оказывать особливое пренебрежение»[2].

«Пылкий Цицианов» (як назвав його Пушкін) відкинув убік дипломатичні хитрощі й символом віри проголосив штик. «Я не словами стращаю, а штыками действую...»; скоряйтеся, «буде не хотите, чтобы и вас изжарили на русских штыках»; «кровь моя кипит, как вода в котле, члены все дрожат от ярости. Не генерала я к вам пошлю с войсками, а сам пойду, землю вашей области покрою кровью вашей, и она покраснеет, но вы яко зайцы уйдете в ущелья, и там вас достанут, и буде не от меча,

[1] *Гамзатов Р.* Верность таланту. — М., 1970. — С. 13.

[2] *Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. — СПб., 1886.— Т. IV.— С. 339.

то от стужи поколеете»; «...кровь во мне кипит, как в котле, и члены все мои трясутся от жадности напоить земли ваши кровию преступников... Ждите, говорю вам, по моему правилу штыков, ядер и пролития вашей крови реками; не мутная вода потечет в реках, протекающих ваши земли, а красная, ваших семейств кровью выкрашенная...»; «...спалю все то, что не займу войсками, и водворюсь навеки в вашей земле»[1], — такою мовою говорив він із грузинами, осетинами, кабардинцями (з тими, «опытом мягкого присоединения» яких похваляється раніше цитований сучасний автор).

Коли осетинські селяни запросили платні за непосильні для них підряди для російської армії, Циціанов відповів їм таким посланням: «...Не стану я с вами договоры делать, у кого есть штыки, тот деньги платить не должен. Клянусь Богом, в которого верую, что камня на камне не оставлю... Слыханное ли дело, чтобы орел с мухами говорил!»[2].

Це не була пуста грозьба. Як присягався, так і чинив — людина честі й віри. Ось один із тогочасних історичних документів про його «подвиги», який цитують грузинські історики: «Прибыв он перед сим в Жамури, поймал осетинцев и, наливши в корыто, в коем кормят собак, молоко, после сыра оставшееся и, побив кошек, поклав в него же, да также положив в него кал человеческий и тем накормил»[3].

Щоправда, апологетичний біограф Циціанова, не заперечуючи цього факту, приписує «подвиг» не особисто князеві, а його підлеглому[4].

Але і в його праці знайдемо безліч документальних свідчень «стилю» правління Циціанова та не менш страхітливих епізодів, лише незначної частини з яких ми тут торкнулися.

У потоці канібальської красномовності Циціанова варто звернути увагу на його послання землякам-грузинам: «Неверные мерзавцы... Вы, наверно, считаете, что я грузин, и вы смеете так писать. Я родился в России, там вырос и душу русскую имею. Дождетесь вы моих посещений, и тогда не дома ваши я сожгу, вас сожгу, из детей и жен ваших утробу выну!..»[5].

(Не слід відносити геройства Циціанова на рахунок його «азіатського» темпераменту. Російська воєначальницька еліта — це був

[1] *Дубровин Н. Ф.* История войны... — Т. IV. — С. 289, 399, 133, 370, 132.
[2] *Махарадзе Ф. Е., Хачапуридзе Г. В.* Очерки по истории рабочего и крестьянского движения в Грузии. — М., 1932. — С. 42.
[3] Там само. — С. 26.
[4] *Дубровин Н. Ф.* История войны... — Т. IV. — С. 341.
[5] *Махарадзе Ф. Е., Хачапуридзе Г. В.* Очерки... — С. 26.

справжній Інтернаціонал: росіяни — Єрмолов, Воронцов, Муравйов, Боратинський; малороси — Паскевич, Котляревський, Гудович; німці, татари, вірмени, кабардинці та ін., і мало хто з них на Кавказі поступався «темпераментом» Циціанову, хоч і не всі реалізували його в такій безпосередній формі.)

Усе це діялося тоді, коли з вуст царів, особливо Олександра І та Миколи І, не сходили слова «кротость», «умиротворение», «спокойствие», «порядок», «развитие промышленности», «процветание», а під цей акомпанемент посилалися нові й нові військові підкріплення на Кавказ. Тонке й послідовне розрізнення «упорствующих и увлеченных, но готовых к покорности», продиктоване інтересами тактики і дипломатії, не під силу було розпаленим царським полководцям, а тим більше «нижчим чинам». І тому часом самим царям доводилося утримувати їх від «надмірностей». Наприклад, одного разу головнокомандувач на Кавказі Єрмолов подав до нагороди орденом святого Георгія генерал-майора Власова і полковника Бековича-Черкаського — за подвиг винищення кількох «немирних» аулів та селищ. Цар відмовив Єрмолову у проханні, висловивши невдоволення надмірною жорстокістю Власова, бо, мовляв, «истребление селений» без «существенной пользы» не є необхідним з воєнних міркувань, тоді як з моральних — «помрачает славу победителей» (стиль, гідний нинішніх дипломатів ОБСЄ). «Сие самое,— додає цар,— останавливает меня и в испрашиваемом Вами награждении полковника князя Бековича-Черкасского орденом св. Георгия; ибо если распоряжение его к первоначальному нападению на неприятельское селение и овладение оным без потерь заслуживает одобрения, то, с другой стороны, он теряет право на награду тем, что благоразумно начатое было окончено совершенным истреблением более 300 семейств, из коих, конечно, большая часть была женщин и детей, невинных и верно не участвовавших в защите...»[1].

З батьківського тону цього картання неважко здогадатися, що з голів героїв жодна волосинка не впала. Навпаки, обидва вони «відзначалися» й далі, причому генерал-майор Власов був навіть призначений командувачем Чорноморського війська і вже за Миколи І знов «відзначився» так, що сам Микола Палкін змушений був не тільки читати йому нотацію в ліберальному дусі свого попередника (майже тими самими словами), а й віддати під суд,— та знов дарма: «...Это не помешало ему получить

[1] Чтения... — 1862. — Кн. 2. — Разд. V. — С. 209, 210.

после чин и много наград и принять назначение Наказного Атамана Донского»[1].

Нагадаємо і про славний родовід другого із названих героїв — полковника Бековича-Черкаського. Його предок, кабардинський князь Олександр Бекович, перейшов на службу до Петра I і відзначився в жорстокій «експедиції» в Хіву в 1717 році. Про його сина згадує під роком 1769 Катерина II в записці до графа Нікіти Паніна: «Здесь находится покойного Бековича сын, тот, который женат на Тефкелева дочери; он хотя недалек, но думаю, чтобы не худо было вам с ним спознаться и усмотреть, не можно ли его употребить с пользою в рассуждении кабардинских дел: все те горские князья ему родня, и он нам верен, и человек смирный и зажиточный, и все его имение в России»[2]. Чи не правда: чудова характеристика! Типове ставлення до «корисного» інородця: його в душі зневажають, але вправно використовують, попередньо гарантувавши собі його «верность» («все его имения в России»)! З цього роду, певно, і був отой сподвижник Власова...

...Кавказьким війнам царизму присвячені сотні публікацій дореволюційного часу — спогади учасників, свідчення очевидців, архівні матеріали, ювілейні збірники тощо. Дивне враження вони справляють — своєю простодушною відвертістю, своєрідною чесністю творців жорстоких справ. Не крилися, не маскувалися, як на духу розповідали про вчинки, від яких волосся сторч стає. Не мали поняття про міжнародні гуманітарні акти, у відповідність з якими треба приводити фразеологію їхнім нащадкам... А картини малюють виразні — наче «CNN» дивишся, тільки бідніші — без реактивних літаків, вертольотів і бронетранспортерів, самі лиш піки, штики та картеч...

Розповідають великі герої. Розповідають менш імениті. Розповідають не лише про себе. Бо був масовий героїзм. Як мусить бути на війні. Тим більше на війні несправедливій, загарбницькій, підлій. Річ не в солдаті — річ у війні, у такій війні: проти народу, проти народів.

Ось тільки дещиця з послужного списку одного-однісінького полку — «44-го драгунского Нижегородского». Полк мав славну історію. Брав участь у «кровавом штурме Батурина и истреблении его со всем населением» (це нас з вами стосується!). Потім — у придушенні «беспорядков в калмыцких степях». Це — 1731 рік. 1737 — Крим. «Город (Карасубазар. — *І. Дз.*) был сожжен до тла:

[1] Чтения... — 1862. — Кн. 3. — Разд. V. — С. 123.
[2] *Соловьев С. М.* История России... — М., 1865. — Кн. 6. — С. 575.

кроме караван-сараев сгорело более 10 000 домов, 38 мечетей и 50 водяных мельниц. Среди общего разрушения невозможно было спасти и двух христианских церквей, сделавшихся добычей пламени. За разгромом Карасубазара началось жестокое опустошение Крыма. Казаки и калмыки доходили до самого Бахчисарая и на пути к нему уничтожили множество татарских деревень, взяли 1000 пленных, 30 тысяч быков и 100 тысяч баранов»[1].

1783 рік — похід за Кубань на ногайців: «Хуже вооруженные, хуже предводимые, не дисциплинированные, не имевшие понятия о строе, ногайцы резались со злобой и гибли массами. В бессильной ярости они сами истребляли свои драгоценности, убивали своих детей, резали женщин. Больше десяти тысяч ногайских тел лежало на десятиверстном пространстве»[2]. (До речі, в цей час «первым шефом Нижегородского полка был генерал Петр Абрамович Текелли... Имя его уже получило историческую известность с падением Сечи и уничтожением Запорожского войска».) Восени 1790 р. полк у складі корпусу барона Розена «двинулся в пространство между речками Пшекупсом и Пчосом, истребляя все, что попадалось ему на пути,— аулы, поля, запасы и имущество жителей». Потім — Кабарда: «...отряд сделал в одну ночь огромный 60-ти верстный переход и неожиданно появился посреди многочисленных кабардинских стад. Все они были захвачены сразу...» Потім — Осетія: «...войска ограничились (!) тем, что выжгли все окрестные селения и уничтожили все каменные башни и замки»[3]. Далі були придушення повстань у Кахетії, Хевсурії, Іверії та інших грузинських князівствах...

І всюди — одне й те саме... Як і в історіях усіх інших полків: «Солдаты ворвались в аул и, по существующему всегда (! — *І. Дз.*) обычаю, рассеялись по саклям. Скоро запищали сотни кур и заблеяли десятки баранов, и все, что было наскоро заперто и закрыто, появилось на свет божий. Добыча была обильная и довольно богатая: тут были и утварь, и куски материй, и всевозможные одеяла,— словом, можно было и хорошо пообедать, и сладко отдохнуть... Повторив то же самое, что сделал в Автурах, князь Воронцов вернулся в Гельдыген, выбил оттуда остатки неприятеля и тотчас приказал зажечь аул в нескольких местах.

[1] История 44-го драгунского Нижегородского Его Императорского Высочества государя наследника цесаревича полка / Сост. В. Потто. При участии в сборе материалов Князя В. П. Долгорукова. — СПб., 1893. — Т. 1. — С. 36, 37, 71—72, 86.
[2] Там само. — Т. 2. — С. 3.
[3] Там само. — С. 5—6, 72, 105.

Затем отряд начал отступление. Горцы пробовали преследовать нас, но неудачно: всю гельдыгенскую поляну охватили собою наши батальоны и кавалерия, и все аулы и хутора, которые были на пути нашего отступления, запылали подобно своей метрополии»[1]. Або ще: «Покойный Слепцов, на закате своей славной боевой деятельности, истребил все неприятельское население, гнездившееся в ущельях от Бутута... до Рошни... Только в 1858-м году смирились окончательно эти беспокойные горцы и тысячи были выселены на плоскость. А до этого же времени, несмотря на все наши набеги, погромы, несмотря на наказание нами этих хищников (підкреслено в оригіналі. – *І. Дз.*), они каждый раз после поражения и разорения возникали, как феникс из пепла»[2].

Цим одкровенням у тоні апофеозу «несть числа». І патріотична фразеологія в авторів зворушливих спогадів однаковісінька. Нескінченно, зі сторінки на сторінку, переходять сакраментальні стереотипи: «истребили войска множество аулов и запасов неприятельских»; «многое множество татарских аулов испепелили»; «раскатали мы чеченцев на славу, истребили множество их аулов, уничтожили посевы и запасы продовольствия и побили много народу»[3]...

Пізніший історик з приводу інших, але аналогічних документів зауважує: «Жестокости, сопровождавшие эти экспедиции, кажутся неправдоподобными, однако показаниям самих участников экспедиций приходится верить. Вот что пишет Полторацкий в своих воспоминаниях (йдеться про спогади генерал-майора Володимира Олексійовича Полторацького, що друкувалися в «Историческом Вестнике», 1863, в числах 1–9. – *І. Дз.*). В марте 1847 г. войска напали внезапно на хутор Дубы.

"...Из всех жителей обширного аула вряд ли кому-нибудь... удалось увидеть восходящее солнце. При самом отчаянном сопротивлении некоторых, большинство, застигнутое врасплох полунагими, стар и млад, женщины, дети и грудные младенцы, утонули в своей крови от остро отточенных штыков, никого не помиловавших, не пощадивших"»[4].

Це не були поодинокі злочинства, вияви стихійності чи непередбачені наслідки солдатської розпаленості боєм. Це була реалізація продуманої, цілеспрямованої політики.

[1] *Волконский Н. А.* Погром Чечни в 1852 году // Кавказский Сборник. Т. V. – Тифлис, 1880. – С. 13–14.
[2] Там само. – С. 46.
[3] Апшеронская памятка... – С. 407, 413, 501.
[4] Див. у кн.: *Кровяков Н.* Шамиль. – Грозный, 1941. – С. 62.

Приклад подавали і градус озвіріння визначали вищі воєначальники, що змінювали один одного, застосовуючи різну тактику, але не поступалися один одному в горезвісній «непреклонности», тобто в нелюдськості. Ми вже говорили про Циціанова.

З ним, звісно, не кожен зрівняється. Але не бракує свідчень особистої жорстокості і славетного Єрмолова, і Воронцова, і Муравйова. Тут обмежуся одним свідченням сучасника про О. О. Вельямінова. Це він, командуючи Кавказьким військом, благословив до того часу «негласний» звичай колекціонувати відрубані голови горців: «За каждую голову Вельяминов платил по червонцу и черепа отправлял в Академию Наук». Любив віддавати солдатам «прописывать Английское стегание» (його власна вишукана метафора кнута), був особою високоосвіченою і вільнодумною, майже тобі вольтер'янець — як усе це покоління царських сановників та військової еліти: «Его нравственные и религиозные убеждения построились на творениях энциклопедистов и вообще писателей XVIII века... Настольными его книгами были Жильблаз и Дон-Кихот на французском языке»[1].

Про рицарський звичай заробляти на відрубаних головах горців розповідає і Александр Дюма у своїх подорожніх нарисах (в його книзі є навіть розділ «Головорізи»): «За каждую отрубленную голову горца назначалось вознаграждение в 10 рублей. Князь Мирский, питавший, разумеется, отвращение к этим кровавым трофеям, счел достаточным, чтобы доставлять только правое ухо (! — *І. Дз.*). Но он никак не мог заставить своих охотников руководствоваться этим нововведением; с тех пор, как они воюют с татарами (татарами називали у військах усіх жителів Кавказу. — *І. Дз.*), они все время отрубают головы, объясняя сие тем, что не могут отличить правое ухо от левого». І далі: «Всякий, убивший горца, имел право, кроме головы и ушей, обобрать его дочиста»[2].

Найбільшим вільнодумцем серед російських військових геніїв був, як відомо, Єрмолов — таємна, але марна надія декабристів, улюбленець тодішніх і пізніших фрондерів («один умный человек сказал, что Ермолов, в понятиях русских, не человек, а популяризованная идея»[3]), уславлений поетами і романістами (аж до сучасних: див. роман Олега Михайлова «Генерал Ермолов», Москва, 1983). Саме він найглибше осягнув суть, завдання і значення Кавказької війни для Росії. У «всеподданнейшем

[1] Воспоминания Григория Ивановича Филипсона. — С. 62.
[2] *Дюма А.* Кавказ. — С. 63, 90.
[3] Из записок барона М. А. Корфа // Русская Старина.— 1899.— Декабрь.— С. 490.

рапорте» Олександру I від 12 лютого 1819 року він писав: «Государь! Внешней войны опасаться не можно... Внутреннее беспокойство гораздо для нас опаснее! Горские народы примером независимости своей в самых подданных В. И. В. (Вашої Імператорської Величності.— *І. Дз.*) порождают дух мятежный и любовь к независимости». Це позаособова думка! Це істина, що концентрувала в собі досвід не лише Кавказької війни, а всього марудного епосу боротьби з «крамолами», «шатаниями», «изменами»; це фундаментальний постулат існування і майбуття Російської імперії в будь-якій формі. Сам же Єрмолов робив для себе неминучі практичні висновки: «...Не в моих правилах терпеть, чтобы власть Государя моего не была уважаема разбойниками и чтобы народы покорствующие вотще надеялись на Его защиту. ...Полки прибавленные уничтожат и власть злодейскую ханов, которых правление не соответствует славе царствования В. И. В., а жители ханств, стенящие под тяжестью сей власти, уразумеют счастье быть подданными великого Государя»[1].

Але народи... не розуміли. (Пізніше в історичній трагедії осетинського письменника Єлбасуко Бритаєва «Хазбі» (1907) її герой-селянин скаже: «Я не бачив ніколи, щоб пестили гарматами, а штиком навчали розуму. Цю просту істину я, немудрий, і то розумію, як же він — генерал — не розуміє. Голову носить високо, як буйвол, а треба б глибше обдумувати свої справи»[2].)

Народи були невдячні. Настільки, що до бою ставали жінки і діти, а коли боронитися було несила — аби не потрапити в полон, кидалися у провалля.

Моторошний епізод (певно, розповіданий йому учасниками) наводить у згадуваній уже книзі подорожніх нарисів з Кавказу Александр Дюма: «Один батальон в полном составе пробирался по крутой тропинке. Неожиданно кто-то заметил, что огромная скала отделилась от своего гранитного основания,— словно гора хотела стать в ряды противников русских,— с ревом и треском сорвавшись с вершины, унесла треть батальона.

Когда оставшиеся в живых, уцепившись за камни, за корни деревьев, подняли головы, они увидели на вершине горы, откуда свалилась гранитная лавина, полунагих женщин с растрепанными волосами, махающих саблями и пистолетами. Одна из них, не находя более камней, чтобы скатить их на врагов, и видя, что они продолжают наступать, бросила в них своего ре-

[1] Акты Кавказской Археографической комиссии. — Тифлис, 1874. — Т. VI // Цит. за: За стеной Кавказа. — М., 1989. — С. 37—38, 481—482.

[2] Див. у кн.: *Нафи Дж.* Елбасуко Бритаев. — Цхинвали, 1963. — С. 94.

бенка, прежде разбив ему голову о скалу. Потом с прощальным проклятием ринулась вниз и сама...»[1].

Скажете: ефектна вигадка славетного романіста-фантазера? Та ні. В документах того часу, у свідченнях очевидців (у тому числі й високопоставлених) — багато згадок про такі і, більше того, колективні самогубства оборонців.

«Закипел отчаянный бой; в нем принимали участие и женщины; они, словно ведьмы, бросались с оружием в руках на наших солдат; дети кидали в нас камнями; чтобы не сдаваться, женщины с грудными детьми бросались со скал в пропасти и вдребезги разбивались о камни»[2]. Але й це відчайдушне смертельне неприйняття, ці крайні вияви сили людського духу й колективної національної волі не зрушували закам'янілу у своїй осатанілості «освободительную» свідомість, — вона й це обертала на звинувачення не собі, а жертвам, як ще один доказ їхньої «дикості» й неможливості не знищувати їх: «Зверство и ожесточение злодеев доходило до такой степени, что они предпочитали погибнуть, чем сдаться в плен. Так, после одного сражения семь человек осетин бросились в пропасть»[3].

А ось звернення до російської влади мтіулетинців (плем'я, що жило поблизу Арагві): «Мы просили Бога об укреплении в Грузии непобедимого воинства всемилостивейшего Государя, теперь мы просим о том, чтобы оно поглощено было какой-то внезапной напастью. Мы не хвалимся силою, чтобы воевать с русскими, но все до единого остановились на том, чтобы избавиться от нестерпимой горести, зажечь своими руками наши дома, вогнать туда жен и детей, а потом броситься в пламя, чтобы сгореть. Мы предпочитаем умереть так, чем мучиться, ожидать смерти от плетей и увидеть опозоренными наших жен»[4].

Як позначилися кавказькі війни на стані російської суспільності, як відбилися в громадській думці та в літературі? Це питання ще недостатньо вивчено; фактично його спеціально ніхто не досліджував, принаймні в усьому його обсязі (хоч, скажімо, українські шевченкознавці, інтерпретуючи Шевченків «Кавказ», подали чимало цікавих відомостей — насамперед це Ю. Івакін та почасти Л. Хінкулов).

Можна тільки сказати, що спочатку в російському суспільстві домінувала офіційна версія про цареву ласкаву опіку одних

[1] *Дюма А.* Кавказ. — С. 59.
[2] Апшеронская памятка... — С. 226.
[3] *Махарадзе Ф. Е., Хачапуридзе Г. В.* Очерки... — С. 45.
[4] *Дубровин Н. Ф.* История войны... — Т. IV. — С. 341—342.

народів та суворе впокорення інших, про дбайливе впровадження «цивілізації», «російських законів» та «просвещения». Однак поступово — в міру очевидних невдач російського воїнства, збільшення втрат і витрат, надходження ширшої інформації — народжувалися сумніви, елементи критичного підходу.

Опосередкованим свідченням про ступінь неприйняття суспільством Кавказької війни можуть бути нарікання її ідеологів та апологетів на нерозуміння з боку багатьох сучасників та наполегливе звертання до історичної перспективи, яка, мовляв, усе поставить на свої місця і допоможе співвітчизникам оцінити велич державного подвигу. Зокрема, згадуваний уже Р. Фадєєв у «Письмах с Кавказа» (1864) писав: «Русское общество... больше полувека смотрело с равнодушным удивлением на нескончаемую кавказскую борьбу и так к ней привыкло, что уже и не ожидало развязки. Тысячи русских семейств, носивших траур по родным, павшим на Кавказе, даже не задавали себе вопроса, какому богу приносятся эти жертвы. Кто из нас не слыхал таких домашних рассуждений, что Закавказье надо бросить, как не окупающее расходов на войну; или рассуждений иностранных в таком роде, что мы длим нарочно кавказскую войну для того, чтобы упражнять свою армию! Можно наверное сказать, что далеко не все русские государственные люди XIX столетия, имевшие влияние, каждый по своему ведомству, на ход кавказских дел, сознавали цель этой настойчивой борьбы. Но правительство шло к своей цели неуклонно и не жалея никаких жертв, особенно в два последних царствования, при Николае I и ныне здравствующем Государе, — и достигло цели»[1].

А ось як переконував свою аудиторію в публічних лекціях один із істориків Кавказької війни полковник генерального штабу П. Романовський (у 1860 році): «В жизни государств, как и в жизни людей, встречаются подвиги, требующие напряженных усилий и много времени, верная оценка которых для современников почти невозможна. Совершаясь медленно, без заметных резких успехов, с постоянным напряжением сил, с бесчисленными жертвами, подобные подвиги конечно и в свидетелях очевидцах возбуждают участие и вызывают с их стороны укор или похвалу, но полная, верная оценка таких заслуг принадлежит потомству и может быть сделана только тогда, когда принесенные жертвы и усилия дадут свои великие плоды. Подобный подвиг судьба назначила России на Кавказе... Но каковы бы ни были жертвы, которые Россия должна принести Кавказу, во всяком

[1] *Фадеев Р.* Письма с Кавказа... — С. 10.

случае, нет сомнения, что эти жертвы будут потомством достойно оценены, прежде всего потому, что торжество России в войне с Кавказскими горцами составит торжество цивилизации над самым упорным варварством»[1].

Відсилання до нащадків завжди проблематичне, у них свої резони і свої проблеми з історичною спадщиною. Що ж до сучасників, то «утверждение русского владычества на Кавказе» і «гром победы» справді багатьох примирили з жертвами. Та далеко не всіх. Була й інакша, протилежна тенденція: від 50-х років у колах революційної демократії, що саме формувалася, складається принципово негативне ставлення до Кавказької війни — як елемент антимонархічної ідеології демократії. Наприклад, М. О. Добролюбов у статті «О значении наших последних подвигов на Кавказе» (казенне «подвиги» звучить тут виразно іронічно) писав: «...Борьба велась со стороны горцев за независимость их страны, за неприкосновенность их быта». І далі: «Не строгое учение мюридизма было причиною восстания горцев против русских», а «ненависть к русскому господству»[2].

Тут треба сказати, що в Росії першої половини XIX ст. витворився своєрідний «кавказький міф», водночас і дуже сталий своїм існуванням, і дуже мінливий своїми гранями. Вже самий склад російського війська на Кавказі був вельми строкатий. Крім строкових солдат і кадрового офіцерства, тут були штрафники і злочинці, а також політичні засланці (насамперед декабристи, у тому числі офіцери високих рангів, розжалувані й нерозжалувані). Були шукачі романтичних пригод, полювальники на чини й нагороди, всілякі авантюристи і, зрештою, різний хижий набрід, який завжди тягнувся за здобиччю в чужі краї слідом за визвольною армадою (згадаймо Козьму Пруткова: «Если продуемся, в карты играя, // Поедем на Волынь для обрусения края»).

«Кавказ мав славу місця, де можна добре зайнятися грабунками. Він був "погибельним місцем" для російських солдатів, але "другою Індією" для панівних класів. Юрмою кидались туди найгірші елементи російського чиновництва, торгівців, підрядників, ті, хто хотів пограбувати, нажити статки, пожити собі на втіху»[3], — писав грузинський історик-марксист старих часів.

Про іншу категорію заброд свідчить патріотичний сучасник — це ті, кому «было тесно і душно в России, и они шли на "этот

[1] *Романовский П.* Кавказ и Кавказская война. Публичные лекции, читанные в зале Пассажа в 1860 году генерального штаба полковником Романовским. — СПб., 1860. — С. 46—48.

[2] *Добролюбов Н. А.* Полн. собр. соч. — М., 1937. — Т. IV. — С. 143—156.

[3] *Махарадзе Ф. Е. и Хачапуридзе Г. В.* Очерки... — С. 16.

погибельный Кавказ" искать счастья и простора. В то время населялись из них целые станицы и даже полковые округи»[1]. До речі, серед тих, хто тікав із Росії від тісноти й задухи, названо й того самого героя Терського війська Слєпцова, про «славную боевую деятельность» якого по «истреблению неприятельского населения» вже йшлося вище. (Треба додати, що крім стихійного переселення було й організоване; горців виселяли як у глибини Росії, так і в Туреччину – до неї вони й самі тікали; натомість поселяли «надійний» люд; отож силова зміна етнічного складу населення – зовсім не винахід і не монополія сталінської і постсталінської доби – цей принцип був таким самим фундаментальним у царській політиці, зокрема щодо Кавказу, як і руйнування аулів, випалювання і вирубування лісів, винищення врожаю та ін.)

Ще одну категорію кавказьких приблуд описує літературний критик: «В то время не в редкость было встретить искателя приключений, с гордостью на челе и холодным разочарованием в сердце, отчаянного дон-жуана, бретера, игрока, страстного любителя опасностей ради опасностей, стремящегося по этому случаю на погибельный Кавказ и по пути туда не пропустившего случай пройтись на счет "клубнички" (йдеться про дешевеньку любовну пригоду. – *І. Дз.*)»[2].

Різнобарвним і гострим кавказьким коктейлем по-різному причащалося не одне покоління російських літераторів. Кавказька тема породила в російській словесності не одну, а кілька окремих традицій, одні з яких з часом вичерпувалися, інші – розросталися.

Часом між ними виникало напруження, приховане або явне відштовхування, а то й принципова полеміка. Згодом Лев Толстой, який іронізував з «удальцов», «образовавшихся по Марлинскому и Лермонтову», своїми «Казаками», а особливо «Рубкой леса», «Набегом» і «Хаджи-Муратом» зняв екзото-романтизуючу візію Кавказу, дав – у контексті світопояснювальних шукань особистості – суворо реалістичну картину зіткнення двох сил: стихійно-автохтонної та державно-спрямованої, показав моторошну конкретність і підлі форми знищення цілого самобутнього світу. (Згадаймо хоча б сцени «планових» воїнських погромів та «победного» мародерства в «Хаджи-Мурате» і в «Набеге».)

Дозволю собі зацитувати лише один уривок з «Хаджи-Мурата»: «Вернувшись в свой аул, Садо нашел свою саклю разрушен-

[1] *Дереглазов П.* Пало ли современное казачество? // Вестник Русской Конницы. – 1907. – № 15. – С. 645.

[2] *Скабичевский А. М.* Сочинения. – Т. 1. – С. 163.

ной... Сын... был проткнут штыком в спину... Старик сидел у стены разваленной сакли и, строгая палочку, тупо смотрел перед собой. Он только что вернулся со своего пчельника. Бывшие там два стожка сена были сожжены; были поломаны и обожжены посаженные стариком и выхоженные абрикосовые и вишневые деревья и, главное, сожжены все ульи с пчелами. Вой женщин слышался во всех домах и на площади, куда было привезено еще два тела.

Фонтан был загажен, очевидно нарочно, так что воды нельзя было брать из него. Так же была загажена и мечеть...

Старики хозяева собрались на площади и, сидя на корточках, обсуждали свое поведение. О ненависти к русским никто и не говорил. Чувство, которое испытывали все чеченцы, от мала до велика, было сильнее нее. Это было не ненависть, а непризнание этих русских собак людьми и такое отвращение, гадливость и недоумение перед нелепой жестокостью этих существ, что желание истребления их, как желание истребления крыс, ядовитых пауков и волков, было таким же естественным чувством, как чувство самосохранения».

Ось такі плоди імперського «цивілізування»!

Задуматися б над цими кавказькими картинами Льва Толстого і нинішнім громоголосим глорифікаторам «штурму Грозного», і всім тим, хто природний протест проти державно-цивілізаторського бандитизму (в минулому і в сучасності) та природне співчуття його жертвам простісінько пояснює чиєюсь «русофобією», геть знімаючи всяку потребу не те що в покаянні, але елементарному національному соромі та національній відповідальності...

Певна річ, толстовська філософська і моральна висота і в цьому випадку, як і в інших, виявилася важкодоступною...

Повертаючись до питання про традиції висвітлення теми Кавказу в російській літературі, слід сказати, що в історичній перспективі найпродуктивнішою стала традиція позачасової, немовби очищеної від політичних нашарувань рецепції Кавказу, традиція лірико-філософських рефлексій, збуджених споглядання і переживанням кавказької природи як унікуму світобудови, її інтимним «привласненням»; традиція своєрідного естетичного опанування Кавказу як необхідного доповнення російського духу; різних форм спілкування з поетичною душею Кавказу (аж до інтенсивного перекладацького підключення до поетичного потенціалу кавказьких народів, насамперед грузинського і вірменського). Але ця традиція (яку можна виводити від Пушкіна, хоч він причетний не тільки до неї) утвердиться пізніше, коли

висохне кров на російських дорогах до серця Кавказу, коли проблематичність російського володарювання на Кавказі трохи забудеться і він посяде стабільне місце в російських геополітичних конфігураціях, ба навіть у духовному космосі.

А в першій половині та в середині XIX ст. Кавказ ще був больовою точкою російської свідомості й випробувальним порогом великодержавного самопочування. Щоправда, ідеопсихіка більшості вірнопідданих поетів і літераторів (не тільки російських, а й також і малоросійських!) не була налаштована на сприйняття больових сигналів такого роду; вони цілком комфортно почувалися у рутинному войовничо-патріотичному трансі. Разом із тим глибоким імперським почуттям була перейнята політична лірика таких великих талантів, як Державін, Жуковський, Тютчев, не кажучи вже про Язикова, Хомякова та ін.,— вони тему Кавказу сприймали в контексті фатального для Росії «східного питання» та всесвітньої православної місії Росії.

Набагато складніше було у Пушкіна. Йому також високою мірою було властиве «державницьке» самопочуття і мислення, але ускладнене демократичним політичним і гуманістичним моральним ідеалом, широким діапазоном «вселюдської» сприйнятливості, відкритості й порозумілості (хоч у боротьбі «державництва» і «вселюдськості» часто перемагало перше — як, скажімо, у реакції на польське повстання).

Тут, як і далі щодо Лермонтова, не йтиметься про весь обшир теми Кавказу в їхній творчості, а лише про ставлення до визвольної боротьби горців.

Перше перебування опального Пушкіна (двадцятиоднорічного юнака, хоча як назвати юнаком автора творів, що зробили переворот у російській літературі!) на Кавказі було короткочасним, і, певно, якогось особистого життєвого досвіду він з нього не виніс, а тільки враження від самого циклопічного явища Кавказу та від екзотичного побуту горців. Породжені цим глибоке душевне збентеження, могутнє піднесення і зачарованість вилилися в «байронічну» поему «Кавказский пленник». Життя горців тут лише тло для умовного романтичного сюжету, але змальоване воно надзвичайно колоритно: як істинний художник, Пушкін був захоплений його суворою пластикою і не міг не піддаватися суто естетичній симпатії. Проте сума романтичних настроїв поеми вибухнула у фіналі гординею апофеозу державної сили і справжньою одою полум'яним звитяжцям, пасіонаріям-покорителям Кавказу поіменно, серед яких і справжні кати за всіма людськими вимірами (хоч Пушкін міг і не знати

сповна справжнє їхнє обличчя), які сутнісно віддистанційовані від «холодного», розчарованого байронічного героя поеми:

И воспою тот славный час,
Когда, почуя бой кровавый,
На негодующий Кавказ
Подъялся наш орел двуглавый;
Когда на Тереке седом
Впервые грянул битвы гром
И грохот русских барабанов,
И в сече, с дерзостным челом,
Явился пылкий Цицианов;
Тебя я воспою, герой,
О Котляревский, бич Кавказа!
Куда ни мчался ты грозой —
Твой ход, как черная зараза,
Губил, ничтожил племена...
.....
Но се — Восток подъемлет вой!..
Поникни снежною главой,
Смирись, Кавказ: идет Ермолов!

(Втім, характеристика, принаймні, П. Котляревського змушує припускати, що Пушкін мав уявлення про суть того, що відбувалося, тобто і про способи діяння його героїв.)

Другу, тривалішу свою поїздку на Кавказ Пушкін описав у «Путешествии в Арзрум во время похода 1829 года». Це розгорнутий дорожній нарис, густо насичений проникливими спостереженнями і міркуваннями історичного, етнографічного, житейського характеру. В громадянському вимірі Пушкін залишається людиною імперії з усіма емоціями задоволеного національного самолюбства, але і з великодушною приязню до світу; об'єктивні характеристики горців і окремі посутні міркування про причини їхньої неприязні до росіян («Черкесы нас ненавидят. Мы вытеснили их из привольных пастбищ, аулы их разорены, целые племена уничтожены») чергуються зі специфічно «кавказькими» колоніальними стереотипами («Здешняя сторона полна молвы о их злодействах. Почти нет никакого способа их усмирить, пока их не обезоружат, как обезоружили крымских татар») та досить наївними порадами щодо способів приручення («Влияние роскоши может благоприятствовать их укрощению: самовар был бы важным нововведением»); втім, були й міркування щодо геополітичної та духовної стратегії («...Приобретение восточного края Черного моря, отрезав черкесов от торговли с Турцией, принудит их с нами сблизиться»; «Есть средство более сильное, более нравственное, более сообразное

с просвещением нашого века: проповедание Евангелия... Кавказ ждет христианских миссионеров»[1] — про дію цього засобу та про роботу місіонерів у нас ще буде мова далі...).

Однак є один важливий, прихований аспект рецепції Кавказу у Пушкіна. Йдеться про сильнодіючий ефект «умовчання». Річ у тім, що і офіціоз, і патріотична публіка чекали від Пушкіна оспівування геройств російського воїнства і доблесних полководців — бодай такого, як у епілозі «Кавказского пленника». Та Пушкін цього разу, мабуть, побачивши реальність, красномовно утримався, викликавши зрозуміле розчарування у відповідних колах. (Декабрист О. Бестужев у листах з Кавказу, пишучи про справи, від яких «содрогнулись бы камни», ставав на захист Пушкіна від вимог «патріотів»: «...Пушкина напрасно упрекают за равнодушие к славе русских... Откуда взять вдохновение?.. Грустно...»)

Звісно, у ставленні до горців Пушкін залишався сином свого часу. Він поважав їхню людську гідність, захоплювався їхньою відвагою і почуттям честі, милувався екзотичною красою і побутом. Але питання про їхнє право на самостійне життя й політичну самоорганізацію для нього не стояло — як для багатьох найосвіченіших і найгуманніших європейців тієї доби не стояло питання про права африканських племен. В євроцентричній моделі цивілізації самобутня культура горців, яка мала давні корені й традицію, уявлялася безперспективною, рудиментом патріархального стану, приреченою поступитися зовні принесеному прогресові. Суб'єктом цивілізування мала стати Росія, і Пушкіну йшлося тільки про те, щоб засоби були по можливості м'якші...

Тут дозволю собі зробити невеличкий відступ — звернутися до одного історичного епізоду, в якому наче в метафорі або притчі відбилися гротескна парадоксальність і трагікомічна безглуздість розрахунку на душевне приручення підкорюваного народу на основі заперечення за ним права бути самим собою, — з винагородою у вигляді ілюзорних пустообіцяних благ цивілізації.

Раніше вже йшлося про те, що в кавказькій армії служили — волею чи неволею — і багато людей передового, демократичного напряму думок, у тому числі й засланці-декабристи та інші неблагонадійні чи хто чимось прошпетився, їхнє становище було досить двозначним: немовби й співчували горцям, але ж доводилося, як і решті державних воїнів, убивати, плюндрувати, палити. Як заспокоїти свою совість, як спробувати уникнути

[1] *Пушкин А. С.* Соч.: В 3 т. — М., 1986. — Т. 3. — С. 376—377.

різанини? І ось що «викинув» один високопоставлений чин, вільнодумство якого трохи відрізнялося від вільнодумства згадуваних вище сановних «вольтер'янців» на кшталт Вельямінова, – послухаймо: «Генерал-адъютант граф Анреп, когда-то дерптский студент, человек высокообразованный и гуманист, с отличием служа на Кавказе, остался верен своим студенческим идеалам и, считая войну бедствием и злом, происходящим от недоразумений между людьми, носил в своей душе убеждение, что проще всего следовало бы разрешить эти недоразумения путем мирного сближения. Он был уверен, что если бы вместо экспедиций и набегов мы решились проникнуть в горы в качестве миссионеров, всякие несогласия исчезли бы, непокорные племена спустились бы к нам в долины не как враги, а как наши братья. И вот, взяв своего адъютанта и переводчика, генерал Анреп, переодетый, как и его попутчики, горцем, явился в важный аул Анцух. Велико было удивление анцухцев, когда в их ауле появились три неведомых и безоружных пришельца. Переводчик дал понять, что они люди непростые и желают *иметь объяснения с джаматом*, то есть со сходкою старшин и стариков. Джамат собрался, и Анреп обратился к нему со своим словом увещания, смысл которого был в общих чертах следующий: "Для чего ведете вы против нас (! – *І. Дз.*) братоубийственную войну? Мы вам не враги, а самые близкие друзья. Мы хотим внести к вам цивилизацию, которой смысл есть ваше благо. Вы теперь бедны, мы вас обогатим и научим приобретать земные блага; помощь к этому вам окажем проложением к вам путей, устройством в среде вашей школ, в которых ваши дети будут научаться всем полезным ремеслам, открывающим доступ к благосостоянию. Подняв вашу культуру до своей, мы разделим с вами пользование теми естественными богатствами, которыми так щедро наделены горы и долины Кавказа. Сложите оружие, и мы его сложим – вместо войны навеки побратаемся и будем жить мирно".

Джамат внимательно выслушал эту речь и спросил оратора, кто они, пришельцы, и от чьего имени они говорят? Тогда Анреп открыл свое звание. Удивление сменилось полным недоверием.

"Как ты, генерал, командующий войсками царя и призванный вести с нами войну, являешься к нам с ее отрицанием? Значит, ты не только не выполняешь своей прямой миссии, но и берешься за дело, совсем тебе не подходящее. Все это убеждает нас в том, что вы пришли или насмехаться над нами, или высмотреть

наши позиции, или, наконец, мы видим перед собой безумных"»[1].

Чи не правда: «непросвіщенні» горці мислять глибше й проникливіше, ніж людинолюбний генерал, бачать наскрізь те, на що він старається заплющити очі, — сутність царської політики, те збройне «ласкательство», «ласкательство» підступно-кровожерне, яке Тарас Шевченко виразив у словах, що стали крилатими: «Тільки дайте себе в руки взяти!»

Не міг знати прекраснодушний генерал, що весь його зворушливий монолог уже давно передбачений і «прокоментований» Тарасом Шевченком:

...До нас в науку! ми навчим,
По чому хліб і сіль по чім!
Ми християне; храми, школи,
Усе добро, сам бог у нас!
Нам тілько с а к л я очі коле:
Чого вона стоїть у вас,
Не нами дана; чом ми вам
Чурек же ваш та вам не кинем,
Як тій собаці! чом ви нам
Платить за сонце не повинні!
.....
...А зате!
Якби ви з нами подружили,
Багато б дечому навчились!
У нас же й світа, як на те —
Одна Сибір неісходима,
А тюрм! а люду!.. Що й лічить!
Од молдованина до фіна
На всіх язиках все мовчить,
Бо благоденствує!..

Наведений вище епізод із «Закавказских воспоминаний» К. А. Бороздіна, за деякої його анекдотичності, все ж показовий: навіть у царській адміністрації, на різних її рівнях, і серед високих військових чинів (не кажучи вже про нижчі чини й рядових: чимало з них переходило до Шаміля й надавало йому помітну допомогу, зокрема, навчаючи горців поводженню з найновішою російською зброєю; це стосується і солдат-поляків, засланих на Кавказ[2]) були люди, у яких викликала огиду або, принаймні, нехіть очевидна нелюдськість способів придушення

[1] *Бороздин К. А.* Закавказские воспоминания. Мингрелия и Сванетия с 1854 по 1861 год. — СПб., 1885. — С. 113—115.

[2] Див. у кн.: *Касумов А. Х.* Северо-Западный Кавказ... — С. 45.

горців і які відчували моральний дискомфорт, бувши виконавцями жорстокої політики.

Певне, в непростому з морального погляду становищі опинився на Кавказі й Олександр Грибоєдов, який багато займався його проблемами і як дипломат, сприяючи зміцненню позицій Російської держави на Кавказі та Закавказзі. В різні роки йому доводилося бути свідком «мятежей от введения нового порядка» «внутри новоприобретенных провинций» (в «Путешествии от Моздока до Тифлиса», написаному в 1818 році, він згадує про повстання 1812 року в Східній Грузії, в Телаві й Сігнаху; в трагедії «Грузинская ночь», що є обробкою грузинської легенди, звучать відгомони грузинсько-російської боротьби: «Как ринулся в мятеж ты против русской силы, // Укрыла я тебя живого от могилы», — каже князеві його годувальниця...).

Надзвичайно цікава сторінка російської «кавказіани» — вірш Грибоєдова «Хищники на Чегеме». Його публікації в «Северной пчеле» 30 листопада 1826 року передувало таке «Примечание издателя»: «Прекрасное сие стихотворение, изображающее в кратких словах дикую природу Кавказа и нравы необузданных его обитателей, написано во время похода против горцев в октябре 1825 года, в становище близ Каменного моста на реке Малке. Вид надоблачных гор, гнезда хищнических, полудиких племен, возбудили в воображении поэта мысль представить их в природном их характере, пирующих после битвы и грозными песнями прославляющих свои набеги и свои неприступные убежища... По нашему мнению, нет стихотворения, которое бы с такой силою и сжатостью слога, с такими местностями и с такою живостью воображения изображало бы, так сказать, характер Кавказа с нравами его жителей, как сие бесценное стихотворение».

Справді, вірш цей — своєрідна тріумфальна пісня «хищников». Але яка! Вчитаймося:

Живы в нас отцов обряды,
Кровь их буйная жива.
Та же в небе синева,
Те же льдяные громады,
Те же с воем водопады,
Та же дикость, красота
По ущельям разлита!
Наши — камни, наши — кручи!
Русь! зачем воюешь ты
Вековые высоты?
Досягнешь ли? — Вон над тучей —
Двувершинный и могучий
Режется из облаков
Над главой твоих полков.

(«Двувершинный» — Ельбрус; до речі, той самий мотив інакше розвинув М. Лермонтов у знаменитому «Споре».)

Однак у публікації «Северной пчелы» було опущено — з цензурних міркувань — найважливішу строфу, в якій горці, вільні люди, зі зневагою та жалем говорять про своїх супротивників (захоплених у полон росіян), які і вдома — раби своїх панів, і вдома — в полоні, в неволі:

Узникам удел обычный —
Над рабами высока
Их стяжателей рука.
Узы — жребий им приличный.
В их земле и свет темничный!
И ужасен ли обмен?
Дома — цепи! в чуже — плен!

Ця строфа багато що говорить про потаємні думки Грибоєдова, гіркоту його дум про кріпосне становище власного народу.

І все-таки горці для Грибоєдова — відважні «хищники», які «делят взятое ножом». Про глибшу сутність того, що діється, про те, що Кавказ — їхня земля і що вони захищають її від навали чужої сили — мови немає. Правомірність російської експансії Грибоєдов не ставив під сумнів. Але форми, яких вона набирала, часом бентежили його. Характерно, що й національний герой Єрмолов, за всього схиляння перед цим сакралізованим іменем, викликає в нього складні почуття. У листі до С. Бегічева від 29 січня 1819 року Грибоєдов пише про Єрмолова: «Надо видеть и слышать, когда он собирает здешних или по ту сторону Кавказа кабардинских и прочих князей; при помощи наметанных драгоманов, которые слова его не смеют проронить, как он пугает грубое воображение слушателей палками, виселицами, всякого рода казнями, пожарами; это на словах, а на деле тоже смиряет оружием ослушников, вешает, жжет их села...». Здавалося б, сама собою напрошується цілком певна моральна оцінка. Але... читаємо далі: «...Что же делать? — По законам я не оправдываю иных его самовольных поступков, но вспомни, что он в Азии,— здесь ребенок хватается за нож. А, право, добр; сколько мне кажется, премягких чувств, или я уже совсем сделался панегиристом, а, кажется, меня нельзя в этом упрекнуть...» (в іншому листі до Бегічева Грибоєдов наводить слова Аббаса-Мірзи, намісника перського шаха, який назвав Єрмолова «новим Чингізханом»). До речі, цікаво порівняти грибоєдовську характеристику з тією самохарактеристикою Єрмолова, яку приписує йому О. Бестужев-Марлінський: «Я умышленно создал себе такую славу,— каже Єрмолов,— на-

рочно облек себя ужасом. Хочу и должен, чтобы имя мое стерегло границы наши крепче цепей и крепостей, чтобы слово мое было для азиатцев верней, неизбежней смерти. ...С ними я, прямо из человеколюбия (! — *І. Дз.*), бываю жесток неумолимо. Одна казнь сохранит сотни русских от гибели и тысячи мусульман от измены. ...На глазах моих не видят слезинки, когда я подписываю смертные приговоры, но сердце у меня обливается кровию!»[1]. Це можна було б сприйняти як типовий самовиправдальний монолог сентиментального ката, але ж, швидше за все, це не слова Єрмолова, а мелодраматична стилізація самого Марлінського, який намагався якось узгодити свою загіпнотизованість славою Єрмолова зі своїм же баченням його кривавих справ — і зробив це в дусі модної моторошно-«романтичної» колоніальної легенди.

Як дипломат Грибоєдов належав до тих державних людей, що воліли б «русское владычество на Кавказе» встановлювати на основі якогось впорядкування стосунків із підкореними, на основі, як висловлюється сам Грибоєдов, «правосудия» (немовби воно існувало в самій Росії!); він сумнівається в достатності самих тільки, як тепер кажуть, силових методів; однак голос людинолюбства звучить не дуже впевнено і знічується перед міркуваннями державної необхідності. Ось, наприклад, уривок із листа до С. Бєгічева від 7 грудня 1825 року, в якому так рельєфно видно зигзаги думки, що намагається узгодити моральне почуття з імперським інтересом: «Я теперь лично знаю многих князей и узденей. Двух при мне застрелили, других заключили в колодки, загнали сквозь строй; на одного я третьего дня набрел за рекою: висит, и ветер его медленно качает. Но действовать страхом и щедротами можно только до времени; одно строжайшее правосудие мирит покоренные народы с знаменами победителей. ...Имя Ер[молова] еще ужасает; дай Бог, чтобы это очарование не разрушилось. В Чечню! В Чечню! Здесь война особенного рода — в дебрях и ущельях отыскать неприятеля; отыскавши, истребить его ничего не значит»[2].

Грибоєдов був автором ґрунтовної «Записки об учреждении Российской Закавказской кампании» та проекту її статуту. Ця типово колоніальна кампанія мала залучити російський торговельний капітал до використання «природных средств края», їй передбачалось відвести землі, надра, «казенные сады» тощо,

[1] *Бестужев-Марлинский А. А.* Аммалат-Бек. Мулла-нур. — Махачкала, 1968. — С. 54, 55.

[2] Усі цитати з Грибоєдова подано за вид.: *Грибоедов А. С.* Сочинения. — М., 1951. — С. 505, 708, 306, 307, 422, 626.

аби «все произведения жарких климатов могли быть присвоены сему краю». Просилося «позволение водворить на своих землях всякого роду переселенцев на особых условиях»; підкреслювалося, що «коренным россиянам, любезным нашим соотечественникам, открыто будет новое неизмеримое поле к огромным мануфактурам и торговым предприятиям». Та хоч яким привабливим був цей проект для російських колонізаторів, він, як і багато інших, загубився в нетрях російської бюрократії. Оперативністю відзначалися лише, як тепер кажуть, «силові структури».

У 30-ті роки XIX ст. у російській суспільній свідомості посилюється тенденція до тверезішої оцінки кавказьких подій. З'являються люди, які приходять до розуміння справедливості самозахисту горців і дають початок недвозначному засудженню царської експансії на Кавказі. В літературі відповідні настрої більшою або меншою мірою виявилися в творах О. Бестужева-Марлінського, О. Полежаєва, М. Лермонтова, а пізніше — у Л. Толстого. (Певно, саме Л. Толстой найглибше з усіх російських авторів побачив Кавказьку війну не тільки як катастрофу туземного світу, а й як індикатор моральної ущербності російського суспільства. Та це буде вже набагато пізніше.)

Для російської поезії тієї пори (власне, починаючи з Грибоєдова й Пушкіна) характерне посилене акцентування мотиву горянської вольниці. Певно, воно було непрямою формою протесту проти кріпацтва у себе вдома, а емоційне співпереживання та барвисте живописання цієї вольниці — своєрідною компенсацією за рутину, сірість і нудьгу регламентованого побуту в царській Росії. Тому багато хто мріяв, а дехто й поривався на Кавказ — там, далеко від «всевидящего глаза» і «всеслышащих ушей», можна було відчути себе трохи вільнішою людиною (так, принаймні, здавалося, хоча «сховатися» там було небагато шансів: відомо, що навіть за Александром Дюма, який мандрував по Кавказу в 1856 р., було запроваджено таємний нагляд).

Власне, цей специфічний інтерес до Кавказу як відмінного від Росії світу екзотичної вольниці можна певною мірою порівняти з не менш загостреним інтересом до України — в російській літературі кінця XVIII — початку XIX ст., з її численними «малоросійськими» дорожніми нарисами, повістями, романами, поемами, віршами. І тут, і там було багато «клюквы», був і своєрідний «колоніальний жанр», але були й поважні речі, що зберігають своє пізнавальне та «самохарактеристичне» значення.

Мабуть, найбільш обізнаним з Кавказом був з-поміж російських письменників декабрист О. Бестужев-Марлінський. Потрапивши

на Кавказ із сибірського заслання і перебуваючи в діючій армії, відзначившись, зокрема, в обороні Дербентської фортеці від загонів Кази-Мулли, він займався глибоким вивченням не тільки побуту й етнографії, а й історії, мов, почасти й соціально-економічних відносин народів Кавказу. Для них він не бачив іншої перспективи, окрім входження до складу Російської імперії, але вважав необхідним, щоб російське суспільство змінило ставлення до кавказьких народів, пізнало цей своєрідний світ і перейнялося повагою до його самобутньої спадщини.

«Мы жалуемся, что у нас нет порядочных сведений о народах Кавказа,— каже в одному з його оповідань офіцер, який побував у полоні в горців. — Да кто же в том виноват, если не мы сами? Тридцать лет владеем всеми выходами из ущелий, тридцать лет опоясываем угорья стальной цепью штыков, и до сих пор офицеры наши, вместо полезных или, по крайней мере, занимательных известий, вывозили с Кавказа одни шашки, наговицы да пояски под чернью. Самые испытательные выучились плясать лезгинку, но далее — ни зерна. В России я встретился с одним заслуженным штабс-офицером, который на все мои распросы о Грузии, в которой терся он 12 лет, умел только отвечать, что там очень дешевы фазаны. ...Между тем никакой край мира не может быть столько нов для философа, для историка, для романтика. Когда европейцы с таким постоянством рвутся к истокам Нила, как не желать нам, вратарям Кавказа, взглянуть в эту колыбель человечества, в эту чашу, от коей пролилась красота на все племена Европы и Азии... Не говорю даже как философ — но просто русский, как солдат: познание Кавказа тесно связано с выгодами нашего отечества»[1].

Бестужев-Марлінський шукав і знаходив дружбу з дагестанськими і азербайджанськими вченими та просвітителями. На його «Письма из Дагестана» та інші твори посилалися як на поважні джерела і німецький дослідник Ф. Боденштедт, і російський сходознавець І. Берзін. Однако інтерес до об'єктивного пізнання чужого поєднувався у Бестужева-Марлінського з темпераментною фантазією письменника-романтика, схильного, до того ж, до риторичного піднесеного стилю, деякий час модного, а потім жорстоко висміяного в російській критиці. В повісті «Аммалат-бек» він зобразив горця — героїчного розбійника, справедливого месника, в дусі шиллерівського Карла Моора,— який зрештою розчаровується в своєму шляху і стає трагічною

[1] *Русские повести и рассказы* А. Марлинского. — СПб., 1837. — Ч. III. — С. 167, 168.

жертвою підступності та власної помилки. Певна річ, такий тип міг бути взятий із дійсності (припускають навіть існування реального прототипу) – адже на Кавказі абрек нерідко сприймався саме як оборонець пригноблених (подібно до опришків у Карпатах). Та під пером Бестужева-Марлінського – на згущеному тлі гострих пристрастей і головокрутних пригод – Аммалат-бек став ще й романтичним філософом, мало не носієм світового болю європейського штибу; його рішення відмовитися від боротьби з росіянами – плід свого роду філософської кризи, переосмислення (самотужки) місця малих народів у загальному світопорядку: вони, мовляв, не можуть дати духовної всесвітності; отож слід прилучатися до горизонтів великих народів... Певна річ, багато що в цьому – від самого Марлінського, проекція його суб'єктивності (хоча можна бачити в інтелектуальному насиченні образу, хай і риторичному, і повагу до горця, віру в можливість героя-горця стати врівень із героєм європейської літератури). Так само він суб'єктивізував – «байронізував» і «філософізував» – і образ великодушно-молодецького російського офіцера-відчайдуха, посприявши створенню того романтичного міфу про кавказькі «потехи», з якого так іронізував Лев Толстой. Тут не раз йому зраджувало і моральне почуття; пошлюся хоча б на ось цей пасаж з «Аммалат-бека»: «...Мы возвращаемся с главнокомандующим (Єрмоловим. – *І. Дз.*) из похода в Акушу. Мы свое справили: Шах-Али-хан бежал в Персию; мы сожгли множество деревень, спалили сена, хлеб, покушали мятежнических баранов, и, наконец, когда снег согнал непокорных с вершин недоступных, они поклонились головою, дали заложников»[1]. Чи не правда, це перегукується з тими генеральськими одкровеннями-хизуваннями, зразки яких наведено вище...

Натомість немалою заслугою Бестужева-Марлінського була популяризація горського фольклору. Наведені в «Аммалат-беке» «смертні пісні» горців викликали захоплення навіть у нещадного до цього письменника Бєлінського, який писав: «В них так много чувства, так много оригинального, что и Пушкин не постыдился бы назвать их своими».

...Лермонтова як поета спершу «привели» на Кавказ спогади дитинства, романтичний тонус світопочування і туга за грандіозним та незвичайним, потреба у величному – в тому, чого він не знаходив у Росії. З юнацьких років він марив Кавказом, співав йому гімни і обирав його за тло своїх романтично-демонічних фантазій. Це був умовно-поетичний Кавказ, потрапити на який стало своєрідною модою для «розчарованих», «байронічніх»

[1] *Бестужев-Марлинский А. А.* Аммалат-бек. Мулла-нур. – С. 50.

юнаків. Але невдовзі Лермонтову, вже як засланому за політичну провину офіцерові, судилося побачити інакший Кавказ — Кавказ як арену історичної драми, Кавказ, де точиться жорстока боротьба і лютує горе та ллються сльози й кров; Кавказ, перетворений царизмом на гігантську м'ясорубку; Кавказ, оголошений полем честі і слави доблесного російського воїнства; Кавказ — місце здобування чинів, орденів, кар'єр, майна та височайших милостей.

Було б спрощенням говорити, ніби Лермонтов одразу збагнув суть подій і жодною мірою не підпав під владу панівних суспільних настроїв, етичного духу царського офіцерства, його професіонального етикету і фразеології. Адже Лермонтов був офіцером у колі офіцерів окупаційної каральної армії. У ряді його листів із Кавказу, особливо в перших, знайдемо і звичний професіональний жаргон, і звичну професійну браваду навколо «гарячих діл», кривавих «потіх», тризначних цифр жертв і пропахлих кров'ю яруг, і навіть обов'язковий «романтичний» захват особистого полювання на особисто обраного для смертельного переслідування горця... Але вже й тут за зовнішньою молодецькою бравадою, за стилізованою гусарською хвацькістю часом чути тривогу й розгубленість.

Зате в поезії, визволяючись від мови оточення і тиску суспільного автоматизму, стаючи собою, він уже говорив по-інакшому:

...Уже затихло все, тела
Стащили в кучу; кровь текла
Струею дымной по каменьям,
Ее тяжелым испареньем
Был полон воздух. Генерал
Сидел в тени на барабане
И донесенья принимал.
Окрестный лес, как бы в тумане,
Синел в дыму пороховом.
А там вдали грядой нестройной,
Но вечно гордой и спокойной,
Тянулись горы — и Казбек
Сверкал главой остроконечной.
И с грустью тайной и сердечной
Я думал: жалкий человек,
Чего он хочет!.. Небо ясно,
Под небом места много всем,
Но беспрестанно и напрасно
Один враждует он — зачем?

Схоже запитання — по-інакшому — зринало і в раніше написаній Лермонтовим поемі «Ізмаїл-Бей», де черкес пристрасно картає царського офіцера:

За что завистливой рукой
Вы возмутили нашу долю?
За то, что бедны мы, и волю
И степь свою не отдадим
За злато роскоши нарядной;
За то, что мы боготворим
Что презираете вы хладно!
Не бойся, говори смелей:
Зачем ты нас возненавидел,
Какою грубостью своей
Простой народ тебя обидел?

Це вже наближається до знаменитого Шевченкового: «Чурек і сакля — все твоє; // Воно не прошене, не дане...»

Лермонтов ще не дав на ці запитання такої політично прозірливої, точної і нещадної відповіді, як Шевченко, але й поставити їх так, як поставив Лермонтов,— це на той час і в його колі було громадянським подвигом.

Не можна не бачити відстані між пушкінським: *«Злой чечен ползет на берег, точит свой кинжал»* — і лермонтовським:

...Аулы мирные цвели
Гордились дружбою взаимной;
Там каждый путник находил
Ночлег и пир гостеприимный;
Черкес счастлив и волен был...

Лермонтов — вільно чи невільно — не раз добряче шарпонув шати гордості, патріотизму й молодецтва, в які вбирався державний розбій, і кинув світло на бандитський характер «романтики» колоніальних походів:

Горят аулы; нет у них защиты,
Врагом сыны отечества разбиты...
Как хищный зверь, в смиренную обитель
Врывается штыками победитель,
Он убивает старцев и детей,
Невинных дев и юных матерей...

Неважко здогадатися, що такі інвективи могли справляти враження, схоже з тим, яке давали листи Сергія Ковальова з розтерзаного найгуманнішими в світі бомбами Грозного взимку 1994–1995-го...

І тут знову згадується Шевченків «Кавказ»...

Звідси вже був один крок до того, щоб визнати право горців на захист, на збройну боротьбу, на свободу і незалежність, відкидаючи офіційні й народоополченські версії про «дикість», «розбійництво» і «зраду» горців. І фактично Лермонтов, попри всю

суперечливість своїх настроїв та емоцій, цей крок зробив, уперше в історії російської не лише поезії, а й суспільної думки, помінявши в класичній для російської ментальності опозиції (протистоянні, протиставленні): «Отечество» (Росія) — «враг» («немирні» горці та всі непокірні народи взагалі) — помінявши в цій сакральній опозиції місця суб'єктів на протилежні: «Враг» (Росія) — «Отечество» (Кавказ горців): «Врагом сыны отечества разбиты...». Тобто ставши в цьому випадку бодай почасти на точку зору горців.

Громадянська вага цього кроку тим більша, що Лермонтову довелося стати проти стійких упереджень і уявлень свого суспільства і своєї офіцерсько-дворянської касти, та й проти власних захоплень.

З цього погляду Шевченкові було «легше»: він сам був сином поневоленого народу, ніякі забобони й бар'єри не стримували його братерських почуттів до кожного народу, кожної людини.

Його народ зазнав тої ж «ласки» царів, що й горці, все було таке знайоме і впізнаванне. І боротьба його власного народу, і боротьба горців органічно вкладалися в його загальну поетичну картину та політичну концепцію боротьби людства за волю і щастя.

Зате ж і пішов Шевченко набагато далі, ніж будь-хто в тодішній Росії та Європі, піднявся до такого тотального заперечення тиранії, до такого «вживання» в біди іншого, не славетного, як греки чи іспанці (про неволю яких у різні часи багато писалося), а забутого Богом і людьми маленького народу; до такого розуміння рівності народів перед Богом і совістю людства, відповідальності людства і Бога за найменший народ; до такого розуміння його суверенності й незамінимості в світовому порядку речей,— які стають кодексом людства лише наприкінці XX ст., та й то лише теоретичним, «вербальним» кодексом, усупереч якому чиниться щодня і в різних куточках світу жорстоко й цинічно...

...Поему «Кавказ» написано восени 1845 року. В історії світової літератури небагато знайдемо прикладів, щоб поетичний твір півтора століття не втрачав своєї політичної злободенності й моральної гостроти, звучав так, ніби породжений нинішнім станом людства.

Шевченків «Кавказ» засвідчив адекватне уявлення поета про все, що діялося. Причому це було не тільки, сказати б, принципове знання на рівні цілісного образомислення природи російського царату (це зрозуміло: Україні вже довелося випити «з московської чаші московську отруту», і цей трагічний досвід дав

Шевченкові таку прозірливість і чіткість бачення, таку силу застережного слова до людства, на які тоді не спромігся ніхто), — але й знання на конкретному інформаційному рівні: вражає історична точність, майже документальність багатьох подробиць колоніального дійства, як його подав Шевченко.

Певно, збуджена суспільна думка була вдатним передавачем неофіційної — найправдивішої — інформації; крім того, про багато що можна було довідатися, «перекодовуючи» урядові версії, — а підданці Російської імперії мали незрівнянний досвід і хист такого перепрочитування.

«Кавказ» присвячено пам'яті Якова де Бальмена. Цей добрий Шевченків приятель, ілюстратор рукописного «Кобзаря» 1844 року, — відома постать у його життєписі. І глибоко емоційний мотив, викликаний звісткою про його смерть у складі російського експедиційного корпусу на Кавказі, надав політичній інвективі чуттєвої вибуховості; але своєю чергою він, цей особистий мотив — що дуже характерно для Шевченка взагалі, — прийняв на себе потужний заряд ширших рефлексій та пристрастей національно-історичного й універсально-гуманістичного масштабу.

Безпосередній біль утрати доброго друга роз'ятрюється усвідомленням несправедливості цієї смерті — по суті невільницької, за несправедливу, чужу, розбійну справу. І тут починає звучати один із дражливих обертонів трагічної теми української долі: приреченість на подвиги в обороні твого ворога, супроти ворогів твого ворога. У цьому випадку йшлося про без вини винного, про безвихідь доброї і чесної людини:

І тебе загнали, мій друже єдиний,
Мій Якове добрий! Не за Україну,
А за її ката, довелось пролить
Кров добру, не чорну. Довелось запить
З московської чаші московську отруту!..

Але ж це тільки окремий епізод на маргінесі великого історичного екрана, заповненого іншими сюжетами:

Так от як кров свою лили
Батьки за Москву і Варшаву,
І вам, синам, передали
Свої кайдани, свою славу!

Оці патетичні сюжети чужої служби — як однієї з форм національного самозаперечення, потворної, себезнищувальної самореалізації — незримо постають в уяві Шевченкового читача брутальним історичним тлом нещасливої долі Якова де Бальмена.

Однак це — не суто український мотив.

В європейській історії не сама тільки Україна опинялася в ситуації, коли її сини служили її поневолювачеві та віддавали життя за нього, гинучи або вимушеною, або «героїчною» смертю. Кожного разу такі ситуації мали свої політичні й житейські особливості, своє емоційне забарвлення; але спільним для них було те, що вони виявляли спотвореність національної долі й глибоко травмували національне почуття. Хоч цей останній момент у деяких випадках усвідомлювано не одразу. Наприклад, у середні віки не один із сербських «юнаків» побував на турецькій службі. Протягом XVIII ст. Австрійська імперія успішно використовувала як своїх вірних ландскнехтів сербських вояків, поселенців-граничарів, створюючи навколо них ореол героїчних оборонців спільної християнської вітчизни,— з тим, щоб, тільки-но вигасне турецька загроза, «віддячити» їм суцільним покріпаченням (як тут не згадати завзяту службу українських козаків російським царям — принаймні тієї пори, коли вони писали вже не славетного листа турецькому султанові, а менш легендарні й закрутисті листи Петрові І: «Цареві своєму наймилостивішому підніжки ніг побідоносних, курява й попіл...»[1]). Натомість вільним від ідеологічного камуфляжу був одвертий торг своїми підданцями у незліченних німецьких князьків XVII—XVIII ст., які чесно продавали свою молодь як гарматне м'ясо великим європейським монархіям і так збалансовували свій бюджет.

Сербський парадокс знайшов своє відбиття в літературі тільки пізніше (і найбільше — в «Переселеннях» М. Црнянського). А от простодушну практику німецьких князьків уже їхні сучасники сприймали як національну ганьбу, як гнійник на тілі народного життя. Це віддзеркалено і в художній літературі. У Шиллера цей мотив національного сорому й обурення долучався до широкого демократичного погляду на все становище німецького народу; у «Підступності й коханні» він патетично звучить у широкому регістрі оскарження деспотизму і звироднілості німецьких князьків, у гуманістичному проекті перевлаштування національного життя.

У Шевченка немає прямої аналогії до цього, хоч якісь асоціативні зв'язки перекинути неважко (згадаймо хоча б: «...Як запродав гетьман // У ярмо християн...»). Натомість у Шевченка маємо ідеологічно й етично масштабніше розвинений мотив «дядьків *отечества чужого*» — добровільної служби трансформованої

[1] Літературно-Науковий Вісник. — 1929. — Кн. IV. — С. 346.

української еліти державі-гнобительці: їхньої праці упирів, катів власного народу...

Більше безпосередньої подібності, аж до буквальних збігів, у Шевченка з поетом італійського національного відродження Джакомо Леопарді. Скажімо, з його одою «До Італії»:

За віщо ж гинуть на полях чужих
Сини твої? О боги! Італійські
Мечі твоєму ворогу слугують!
Нещасний той, хто на війні вмирати
Не за вітчизну мусить і дітей своїх,
Не за дружину вірну, а за ката...

Або з поезією «На пам'ятник Данте»:

А скільки згинуло синів твоїх од ран
У битвах, десь на чужинецькім полі,
Не за твою, вітчизно, волю,
А за катів твоїх...
.....
...Мремо незнані, без хреста й могили
Отут за вбійника твого...
.....
...Італія не кине вам докору,
Вона кляне лише того, хто вас послав
Міцніші їй кувати ланцюги.

(Переклад Дмитра Паламарчука)

Отож можна сказати, що це якоюсь мірою є універсальний морально-політичний парадокс. І все-таки українській самосвідомості цей мотив специфічніше притаманний — хоча б тому, що відповідний феномен був не епізодом у її історії, а довготривалим чинником.

Щодо вільного чи мимовільного українського «внеску» в кавказьке світозвершення Росії, то не можна обійти одну важливу обставину. Маю на увазі роль чорноморського козацтва, яке, власне, і було створено (генієм Катерини II і Потьомкіна) із залишків запорожців та ін. — як допоміжне російському воїнству в кавказьких визвольних клопотах.

(Певна річ, така ж роль відводилась і російському козацтву — донському, пізніше створеному терському. Олександр II чітко сформулював його ролі: «Главное назначение казачества состоит в выполнении той цели, которую ставит перед собой российская политика. Эта цель заключается в завоевании Кавказа путем его колонизации, и в той колонизации казаки призваны играть главную роль не только своей военной службой, но они должны, сверх того, являться первыми переселенцами на завоеван-

ных местах и закреплять их своими станицами». І ще: «Казачье сословие предназначено в государственном быту для того, чтобы оберегать границы империи, прилегающие к враждебным и неблагонамеренным племенам, и заселять отнимаемые у них земли»[1]. Гіркій історичний парадокс: козацтво, що створилося з людей, які шукали волі, незалежності від кріпосницької держави, було використано цією державою в своїх інтересах, для придушення свободи інших народів. Так було посіяне отруйне і стійке насіння міжнаціональної ворожнечі. Жертвою імперської політики стало і українське Чорномор'я, кубанське козацтво. «Чорноморці» хотіли і намагалися зберегти хоча б у пристосованому вигляді запорозьку вольницю та дух свого народу, його традиції,— однак імперія мала на них свій розрахунок і поступово його здійснювала.)

...Не маючи вже причин стримувати себе в знущальному ставленні до запорозьких «недобитків», Катерина II в 1790 році «генваря 10» призначила вірного друга і погубителя Запорожжя Грицька Нечесу — князя Потьомкіна-Тавричеського великим гетьманом катеринославських і чорноморських козачих військ.

Та невдовзі «горестная потеря» — смерть найсвітлішого — поставила в непевність статус чорноморського війська. Тоді, пише історик, «войско отправило в Санкт-Петербург депутатом полковника Головатого для испрошения войску утвердительных грамот и определительного местоводворения. Головатый, ходя от министра к министру и не получая ничего удовлетворительного, по веселонравию своему, будучи одарен природным умом и дальновидностию, речист, смел и храбр, проводил время более в остроумных шутках... Наконец предстал внезапно пред государыню императрицу в Летнем саду, весь в красном запорожском платье, вооруженный двумя пистолетами с лядункою и саблею, облитыми серебром и золотом, и с обритою головою, упал на колени и с сокрушенным сердцем воскликнул: "Стій, Мати!" Потом с душевным благоговением и слезами, навернувшимися на глаза, произнес следующую речь: "Жизнедательным державного веления твоего словом перерожденный из неплодного бытия, верный черноморский Кош приемлет ныне дерзновение вознести благодарный глас свой святейшему величеству твоему, купно изглаголати благодарность сердец его. Прийми оную, яко едино к тебе сохраненную, и буди нам прибежище, покров, радование,— та й годі!"».

[1] *Кокиев Г.* Военно-колонизационная политика царизма... // Революция и горец. — 1929. — № 4 (6). — С. 33, 34.

Імператриця гідно оцінила пророчистість і запопадливість славетного малороса, надала відповідні грамоти і ритуальні подарунки, підтвердила за чорноморським військом високе звання «верного» і державно визначила його функції: «Войску черноморскому предлежит бдение и стража пограничная от набегов народов закубанских».

Високу довіру всіх московських «святейших величеств» чорноморське військо виправдовувало з честю. Щедрі нагороди знаходили найгідніших. Ось, наприклад, отаман Бурсак. «5 июня 1800 г. отряд наш переправился за Кубань. Бурсак с конными козаками был командирован вперед и первый завязал дело с черкесами, собравшимися, чтобы остановить наши действия. Подкрепляемый генералом Драшкевичем с пехотою, он сбил неприятеля с занятых им крепких позиций, смешал его, обратил в бегство и преследовал до самых гор. Отчаянное мужество черкес, к защите жилищ своих употребленное, было бесполезно. Отряд наш атаковал их со всех сторон, прогнал в ущелье гор, зажег три аула владельцев Арслан Гирея и брата его Девлета, взял в плен 20 человек, рогатого скота 1500 штук, 4000 овец, несколько лошадей, множество разной домашней рухляди и благополучно вернулся в свои пределы... Весь отбитый у черкес скот повелел государь император разделить войскам, участвовавшим в экспедиции».

Ще один епізод. «Бурсак, пройдя всю ночь, на рассвете 30 числа (1802 р. — *І. Дз.*) приблизился тихо к владениям князя Баджука и, приказав пешим не отставать, с конницею кинулся в аулы. Внезапное решительное нападение сие произведено с успехом: черкесы, не ожидавшие оного, пришли в чрезвычайное замешательство. Напрасно 300 полунагих наездников старались защитить свои жилища и прикрыть бегство семейств своих с имуществом в леса и горы. Бурсак мгновенно смял их, истребив на месте до 200 человек; он отрезал от леса бегущих и захватил в плен самого князя Баджука с его семейством и другими владельцами обоего пола до 25 душ, а узденей и прочих черкес с семействами до 600 душ; отбил рогатого скота 1158 штук, овец 2500 и часть лошадей. ...Государь император, усматривая из всеподданнейших донесений столь успешное действие наших войск против закубанцев, всемилостивейше благоволил наградить атамана Бурсака чином полковника, а султана Али Шеретлу Оглу, верно, с особенным самоотвержением действовавшего против своих единоверцев, в подполковники; но и прочие, оказавшиеся достойными, не лишены высокомонарших милостей.

Взятый скот, овец и лошадей повелено раздать войскам, бывшим в действии».

Треба сказати, що чорноморське козацтво було дуже зручним, професійно вищою мірою придатним для здійснення тих функцій, які царизм йому «делегував». Особливо це стосувалося суто запорозького «роду військ» — так званих пластунів. Послухаймо ще історика.

«Бывшие в войске бездомки (сиромы), более приобыкшие к военным трудам, презиравшие саму жизнь, алкавшие одних битв и добычи, отличнейшие стрелки, заняв первую цепь над самой Кубанью в топких гнилых болотах, заросших густыми, непроходимыми камышами, и упражняясь там почти безвыходно звериною охотою, служили большой помощью кордонной страже. Сии бесстрашные воины названы пластунами. Нося всегда одежду легкую, сходственную с черкесскою, они отличаются необыкновенным проворством, скоростью в своих движениях и действиях. Ружье и подсох (рід списа. — *І. Дз.*) единственное их вооружение, а искусство в стрельбе составляет всю их славу. Верный глаз и твердая рука пластуна всегда гибельна неприятелю. Находясь беспрерывно в виду у горцев, они совершенно свыклись со всеми их хитростями и уловками: скрытно наблюдая за всеми действиями неприятеля, они предугадывают его намерения, быстро извещают об оных кордоны и, притаясь в густоте камышей у самой переправы злодеев, первые встречают их своим губительным ружейным огнем»[1].

Чорноморське військо було й економічно вигідним царату — дешевим, майже на самоутриманні. Його часто використовували як дармову чорноробочу силу. Сучасник свідчить: «Черноморские казаки были у всех начальников в загоне и держались в черном теле. ...Надобно правду сказать, начальство Черноморских казаков не только не протестовало против такой несправедливости, но и находило в этом свою выгоду»[2].

Звісно, ці сторони реальної історії чорноморського козацтва мало були відомі та й мало цікавили українську патріотичну громаду, козакофільським настроям якої було співзвучніше інше — ілюзія тривання традицій запорозького козацтва бодай у пристосованому вигляді.

Чорноморський міф не міг обійти і Шевченка з його пристрасним інтересом до всіх слідів українського життя. Однак ні поетична та прозова творчість, ні листування Шевченка не дають підстав

[1] *Гуренко А. М.* Исторические записки о войске черноморском // Киевская Старина. — 1887. — Т. XVIII. — Март. — С. 501—503; 726, 727, 509.

[2] Воспоминания Григория Ивановича Филипсона... — С. 197, 198.

говорити про якесь певніше ставлення його до отієї специфічної історичної ролі чорноморського (кубанського) козацтва. Він цікавився «чорноморцями» (листування з Я. Кухаренком), цікавився, зокрема, Головатим, навіть зробив 1843 р. ескіз олівцем «А. Головатий біля Неви». Можна припустити, що інтерес до Головатого викликано нарисом Квітки-Основ'яненка в «Отечественных Записках» («Головатый. Материал для истории Малороссии», 1839, кн. 10). Принаймні, в поезії «До Основ'яненка» у Шевченка був з'явився «наш завзятий Головатий», але потім, за порадою П. Куліша, Шевченко утримався від цієї глорифікації. Про Головатого згадує герой поеми «Сліпий» (писаної майже одночасно з «Кавказом») Степан:

...Тепер, кажуть, Головатий
Останки збирає
Та на Кубань підмовляє,
Черкеса лякає...

Майже те саме, але вже без згадки про «черкеса» читаємо в пізнішій (1858—1859) редакції — в поемі «Невольник»:

...Тепер, кажуть, в Слободзеї
Останки збирає
Головатий та на Кубань
Хлопців підмовляє.
Нехай йому бог поможе!
А що з того буде,
Святий знає: почуємо,
Що розкажуть люде...

За всієї амбівалентності такої згадки про Головатого можна було б вважати симптоматичним вилучення сакраментальної формули «черкеса лякати», що забрела з кавказького колоніального жаргону. Певне, цей липкий жаргон досить густо просякав мовлення сучасників, і відв'язатися від нього було нелегко. Принаймні, знаходимо одне — щоправда, одне-єдине — досить прикре місце у Шевченка, в листі до Я. Кухаренка від 5 червня 1857 р., з Новопетровського укріплення: «Але ти все-таки напиши мені, чи будеш ти се літо на коші, чи може знову підеш вражого черкеса та прескурвого сина по кручах ганяти»[1]. Ця фраза ріже слух своїм «нешевченківським» характером, своїм очевидним випаданням з антиколоніального тонусу всієї Шевченкової творчості. Пояснення доводиться шукати хіба в тому, що взагалі Шевченкове листування з Я. Кухаренком вельми своєрідне: у своїх листах до нього Шевченко немовби переби-

[1] *Шевченко Т. Г.* Повне зібр. творів. — Т. 6. — С. 165.

рає тон свого адресата, немовби розігрує його стилістичну мелодію, утримувану на хвилі етнографічного патріотизму.

У всякому разі, можна припускати, що Шевченко ще в часи написання «Кавказу» міг мати певне уявлення про причетність чорноморського козацтва до всеросійського подвигу втихомирення Кавказу і що це дражливе уявлення десь далеким тлом стоїть і за його гіркими словами про долю Якова де Бальмена.

...«Кавказ» написаний восени 1845 року — тієї щасливої для України осені, що дала «Єретика», «Великий льох», «Стоїть в селі Суботові...», «І мертвим, і живим...», «Псалми Давидові» — високі злети Шевченкового генія, згустки його бунтарської енергії, українського болю і «позову» до світового ладу. На цій хвилі він не міг не написати «Кавказ», не міг залишитися мовчазним свідком кривавої наруги над цілими народами.

Звістка про смерть Якова де Бальмена, як уже згадано, стала безпосереднім поштовхом до написання «Кавказу», — але, мабуть, тільки останнім поштовхом. Як і той другий імпульс, який наголошує Ю. Івакін у своєму «Коментарі до "Кобзаря" Шевченка»: «На нашу думку, цей твір є також поетичним відгуком Шевченка на останні події Кавказької війни, а саме на Даргінський похід графа Воронцова». «Факт поразки царських військ, — пише Ю. Івакін, — не міг не викликати у Шевченка-революціонера того душевного піднесення, яке так помітно відбилося на рядках "Кавказу" ...Ось чому "Кавказ" став для Шевченка не тільки жалобною симфонією в пам'ять загиблого друга і не тільки інвективою проти справжнього винуватця його смерті — самодержавства, а й поемою надії і гімном непереможній волі»[1].

Це слушне міркування, але, мені здається, оптимістично-патетичний, «хоральний» характер поеми може мати й інше пояснення, пов'язане насамперед із перевищенням, подоланням конкретно-історичної ситуаційності, з її розмиканням, виходом на універсальний рівень осмислення проблеми свободи як адеквату життя.

З одного боку, справді, після низки відносних невдач російських військ (1841, 1842, 1843 рр.) Микола І поставив перед ними завдання в кампанії 1845 року зламати хід подій на свою користь, особисто давши відповідні докладні інструкції, — але мети не було досягнуто. Сам імператор не приховував свого роздратування:

[1] *Івакін Ю. О.* Коментар до «Кобзаря» Шевченка. Поезії до заслання. — К., 1964. — С. 282—284.

«Кавказский корпус временно усилен был 5-м корпусом, с двоякой целью:

1) Исправить несчастия 1843 года.

2) Поразить скопища Шамиля и утвердиться в занятых областях.

...По ходу происходившего в походе сего года должно сознать, что ни та, ни другая цель вполне не достигнуты».

Погрози імператора не досягають мети. («Скажите Шамилю, что я сотру его в порошок, – немовби так напучував Микола своїх полководців. – Сие бахвальство привело лишь к одному эффекту: Шамиль рассмеялся»[1]. Навряд чи це проста вигадка А. Дюма: певно, ця поголоска ходила у військах.) Розпочатий за наполяганням Миколи I Даргінський похід закінчився ганебним провалом (що не завадило полководцям одержати нові ордени).

Імператор вимагає зміцнити кавказькі загони десятками нових батальйонів[2].

Але, з іншого боку, всім було зрозуміло – як нам зрозуміло, дивлячись на зітертий у порох Грозний, – що сили аж надто нерівні («...Бесконечные вереницы двигающихся с севера войск; место убитого солдата тотчас заменялось другим, и горцы недаром говорили: "Русские солдаты как трава: не успел скосить, после первого дождика новая выросла"»[3]) і що брутальний військовий колос, перед яким дрижить налякана не на одне століття Європа, рано чи пізно розтопче народи Кавказу, здійснивши гасло боголюбного Циціанова: «Или покоритесь, или сотритесь с лица земли»[4]. Так здавалося...

Смертоносна запеклість визволятелів не знала меж, і ніякі жертви не зупиняли царських воєвод. Під час штурму аулу Ахульго, однієї з резиденцій Шаміля, здійсненого генералом Граббе в 1839 р., «русские потеряли у только что взятых укреплений 4 тысячи человек. ...Сей день был днем кровавой сечи, какой ни орлы, ни коршуны, парившие над вершинами Кавказа, никогда еще не видели. Противники буквально плавали в крови: лестницы, с помощью которых влезали на стены, были составлены из трупов. Не слышно было воинственной музыки для одобрения сражающихся. Хрипение умирающих заменяло ее»[5].

[1] *Дюма А.* Кавказ. – С. 200.

[2] Русская Старина. – 1885. – Октябрь. – С. 209, 210.

[3] *Зиссерман А.* О князе Воронцове и Н. Н. Муравьеве // Русский Вестник. – 1874. – Ноябрь. – С. 89.

[4] *Махарадзе Ф. Е., Хачапуридзе Г. В.* Очерки... – С. 26.

[5] *Дюма А.* Кавказ. – С. 59.

Після закінчення Кримської війни Росія зосередила всі свої зусилля на Кавказі. Туди було кинуто 250-тисячну армію. Військовий міністр Д. Мілютін писав у своїх спогадах: «В последние годы на Кавказе мы должны были держать громадные силы: пехоты 172 батальона регулярных, 13 батальонов и 7 сотен нерегулярных; конницы 20 эскадронов драгунов, 52 полка, 5 эскадронов и 13 сотен иррегулярных при 242 полевых орудьях. Общий годовой расход на содержание этих войск достигал 30 млн. рублей»[1].

Визвольна удавка стягувалась на горлі Кавказу дедалі тугіше. Тому те, що звучало у фіналі Шевченкового «Кавказу»:

...тілько дайте
Свої сині гори
Остатнії... бо вже взяли
І поле і море. —

засвідчувало реальне бачення фактичного стану справ.

Справді, на цей час Кавказька війна вже входила в третю стадію. Якщо на першій стадії (XVIII — початок XIX ст.) стратегічним завданням російської армії було відрізати горців від Чорного моря та витіснити з долин у гори; якщо на другій стадії стратегія полягала в прокладанні укріплених ліній, які б дробили територію, контрольовану горцями, і забезпечували просування російських військ у її глиб, — то на третій стадії зусилля спрямовувалися на методичне стискування кільця оточення з усіх боків.

При цьому, як і раніше, застосовували тактику випаленої землі: руйнування й спалення аулів («поражать население и уничтожать аулы»); захоплення худоби і нищення посівів та запасів продукції («уничтожение хлебов и запасов»; «...приказано было зажигать все запасы сена и зерна, которые встретятся на пути»)[2]; вирубання і випалювання лісів («вырубали громадные пространства вековых лесов»)[3], — до речі, за свідченням Л. Толстого, «...план медленного движения в область неприятеля посредством вырубки лесов и истребления продовольствия был план Ермолова и Вельяминова»[4]. Той же генерал-лейтенант Вельямінов, що, як пригадуєте, робив «науковий» бізнес на черепах убитих горців, прийшов до ще одного полководчеського осягнення: оскільки «таковых народов оружием покорить невозможно», то «голод есть одно из сильнейших средств». У рапорті

[1] Див. у кн.: *Касумов А. Х.* Северо-Западный Кавказ... — С. 51.
[2] *Волконский Н. А.* Погром Чечни... — С. 2, 46, 57.
[3] *Виссерман А.* О князе Волконском и Н. Н. Муравьеве... — С. 93.
[4] *Толстой Л.* Собр. соч: В 20 т. — М., 1964. — Т. 14. — С. 96, 97.

барону Розену він доповідає про «одно из главнейших... средств ускорить покорение горцев»: «Средство сие состоит в истреблении полей. В первый раз оно было употреблено в прошедшем 1832 году, и теперь ясно видно, до какой степени изможденія доведены оным Чеченцы. Без ошибки можно кажется рассчитать, что горцы не в состоянии выдержать подобного истребления более пяти лет кряду; нужно только действовать на всем пространстве между Черным и Каспийским морями постоянно, дабы довести их до крайности и поставить в необходимость покориться всем требованиям правительства». І далі: «Запретить горцам, как покорным, так и непокорным, покупать всякого рода жизненные потребности в Кавказской области»[1]. І т. д.

Планове бузувірство тривало і після офіційного тріумфального закінчення Кавказької війни. Ось свідчення одного з доблесних царських полководців — у книзі, відповідний розділ якої має красномовний заголовок: «О восстании на Кавказе. К восстанию в Терской области в 1877 году» — тобто описує події, що відбувалися більш як через десяток літ після «окончательного усмирения» Кавказу: «Чтобы примерно наказать аул Зандак (он всегда пользовался влиянием), я с тремя батальонами выступил из Хасав-Юрта, с целью сжечь его, а также посевы, и этим показать пример, как будут поступать со всеми аулами, которые примкнут к восстанию. ...К несчастью, приближаясь к аулу, я получил с нарочным телеграмму от командующего войсками, в которой передавалось распоряжение главнокомандующего аулов не разорять, так как это увеличит число абреков. Приказание было исполнено, но, по-моему, такой взгляд был ошибочен.

Впоследствии, когда нам были развязаны руки и когда генерал Смекалов в Ичкерии находился в затруднительном положении, я, чтобы подать ему помощь, испросил телеграммой у командующего войсками, какой аул нужно уничтожить, и получил ответ: "желательно наказать аул Мискиты". Распустив слух, что иду жечь аул Зандак, я через два дня сжег аул Мискиты и возвратился по другой дороге на Герзель-аул, сделав распоряжение собрать старшин. Я объявил им: "Будет ли вас жечь Али-бек, не знаю, но я беспощадно буду уничтожать всякий возмутившийся аул и мне это легко будет сделать, потому что вы никогда не будете знать, куда я иду"»[2]. Коментарі, як кажуть, зайві...

Разом з тим у 40—50-ті роки виходили на перший план і нові елементи стратегії: науково обґрунтоване комунікаційне цивілі-

[1] Див.: *Романовский П.* Кавказ и кавказская война... — С. XXIV, XIX, XXI.

[2] Дополнительные воспоминания севастопольца и кавказца. 46 лет спустя. — Витебск, 1901. — С. 151.

зування Кавказу і більш інтенсивне обсадження його козачими та іншими поселеннями — за прикладом славного Риму, так шанованого його самопроголошеними спадкоємцями: «Дороги имеют не меньшее значение в видах военных, для обороны края против врагов внешних и даже внутренних, когда Государство заключает в пределах своих области завоеванные, населенные племенами разнородными, еще не слившимися нравственно с завоевателями. Такое слияние может и должно со временем совершиться законодательными и правительственными мерами, при мудром начертании законоположений и неуклонном их исполнении, но покамест элементы, открыто или тайно враждебные нравственному соединению всех частей политического тела, к коему они принадлежат, не проникнутся вполне чувством привязанности к общему нераздельному отечеству. Правительство необходимо должно основывать владычество свое в полупокоренных областях на надежном устройстве военных учреждений. ...Римляне, учителя наши в военном деле, равно как и в политике, вполне понимали значение дорог, как средства для обеспечения господства своего в завоеванных странах... В продолжении шестидесятилетней борьбы нашей на Кавказе, последовательное покорение различных частей этого гигантского гнездилища дикого изуверства и разбоя было плодом разработки путей чрез места, дотоле недоступные для войск, в совокупности с системою Казачьих поселений, хотя в измененной форме, напоминающих Римские постоянные лагери»[1].

До традицій доблесних римлян апелював і видатний царський адміністратор та мілітарний теоретик, у майбутньому військовий міністр Росії Д. Мілютін, автор записок «О средствах и системе утверждения русского владычества на Кавказе» (1840—1841), «Наставления к занятию, обороне и атаке лесов, деревень, оврагов и других местных предметов» (1843). Спеціальним предметом його роздумів були «средства покорения и утверждения владычества в крае, в котором народ обороняется сам (изучение войн римлян во время империи, англичан с шотландцами и т. д.), средства колонизации»[2]. Чесний царський генерал не знав виразу «бандформирования», з яким людство входить у

[1] *Бутурлин С.* О военном значении железных дорог и особенной их важности для России, с проектом сети сих путей, составленном в видах обороны империи // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. — 1865. — Кн. IV. — Разд. 1. — С. 2, 3.

[2] *Найончковский П.* Милютин Д. А. Биографический очерк // Дневник Д. А. Милютина. 1873—1875. — М., 1947. — Т. 1. — С. 12.

третє тисячоліття нової ери, і простодушно виходив з того, що «народ обороняется сам»!

На завоювання Кавказу Росія кинула максимум своїх мілітарних, інтелектуальних, господарських, колонізаційних сил. За цих умов Шевченкові заклики до горців живилися не так ілюзорними надіями, як незмиримістю людської совісті із торжеством зла.

Однак могутня імперія мала достатньо засобів, щоб стверджувати перед собою і перед світом зло як добро. Вона роз'ятрювала в російському суспільстві великодержавну гординю і патріотизм шовіністичного ґатунку, робила ставку на монархічну задуреність, політичну покірливість і затурканість основної маси людності, вихваляючи саме ці якості немов знаки богообраності народу (не випадково цей мотив постійно повторюватиметься і в майбутньому: «Русский народ потому и владеет шестой частью земного шара, что этому убогому, бедному народу дано от Бога то, чего нет у многих более культурных племен: инстинкт государственности» [1]).

Особлива роль відводилася православній релігії, яка мала ідеологічно і духовно ствердити російське панування на Кавказі. Слідом за драгунськими загонами ішов московський піп, щоб, за словами Єрмолова, «умягчить сердца сих грубых и в заблуждениях закоренелых людей» [2]. Спеціальна духовна комісія займалася хрещенням горців, удаючись до обману: їм обіцяли, що хрещених звільнять від кріпацтва і від податків; коли ж обман виявлявся і горці повставали, їх придушували силою [3].

Царизм не зупинявся і перед тим, щоб релігійні ритуали і слово Боже, саме ім'я Боже використовувати для виправдання і благословляння кривавої війни, для освячення вбивства та дикої лютості православних героїв.

На кавказькі фронти було мобілізовано і той резервний надприродний феномен, який офіційно іменувався «Русским Богом». Про нього варто поговорити окремо.

Патріотична легенда пов'язувала виникнення формули «Русский Бог» з Мамаєм, який нібито після Куликовської битви сказав: «Русский Бог... велик» (в інтерпретації російської легенди). Спершу в ідею «Русского Бога» вкладалося зрозуміле почуття вдячності за перемогу над ордою, але поступово вона трансформувалася в символ особливого, довільно мотивованого, дбання Бога саме про російський народ та його державу (не до

[1] *Чистяков П. С.* Речи октябриста. 1905—1907. — СПб., 1907. — С. 44.
[2] *Махарадзе Ф. Е. и Хачапуридзе Г. В.* Очерки... — С. 64.
[3] Там само.

порівняння з іншими!), про богообраність цього народу (держави й імператорів), а згодом — і в ідею Божого попуску різним історичним фанаберіям російських монархів.

Ідея «Русского Бога» дуже подобалася своєю політичною зручністю найбільшій русачці з-поміж російських богопомазаників — німкені Катерині II. Зворушливий епізод зафіксував у своїх нотатках її статс-секретар О. Храповицький: «26 сентября 1792. При разборе почты сказывать изволили, что в Москве был разговор у крестьянина К. Т. (поміщицького. — *І. Дз.*) с крестьянином казенным. Кр[естьянин] каз[енный]: "За что вашего барина сослали? — Крестьянин Т.: Сказывают, что искал другого Бога. — Кр[естьянин] каз[енный]: Так он виноват: на что лучше Русского Бога?" Очень хвалили сие простосердечие»[1].

Під час Вітчизняної війни 1812 року «Русский Бог» не сходив зі сторінок прокламацій і патріотичних лубків.

У літературі формулу «Российского Бога» проголосив В. Озеров у трагедії «Дмитрий Донской». Потім у трохи скоригованому вигляді її вживав В. Жуковський, відчуваючи чи то велику гордість, чи то деяку збентеженість від її патріотично-богохульської надмірності: «Русский Бог, Святая Русь — подобных наименований Бога и Отечества, кажется, ни один европейский народ не имеет»[2].

Зразок яскравої патріотичної експлуатації «Русского Бога» дав М. Язиков у славетному вірші «К ненашим» (ось ізвідки — з 1844-го року! — ця безсмертна «невзоровщина»):

О вы, которые хотите
Преобразить, испортить нас
И онемечить Русь, внемлите
Простосердечный мой возглас!
.....
Умолкнет ваша злость пустая.
Замрет неверный ваш язык:
Крепка, надежна Русь святая,
И Русский Бог еще велик!
.....
Вы, люд заносчивый и дерзкий,
Вы, опрометчивый оплот
Ученья школы богомерзкой,
Вы все — не русский вы народ!

Цей поетичний памфлет був спрямований проти Чаадаєва та інших російських «західників»; передова російська громадськість

[1] Памятные записки Храповицкого // Чтения... — 1862. — Кн. 3. — Разд. V. — С. 275.

[2] *Жуковский В. А.* Полн. собр. соч.: В 12 т. — СПб., 1902. — Т. X. — С. 121.

сприйняла його як політичний донос. Цікаво, що двадцятьма роками раніше відомий своєю незалежністю П. В'яземський дав зовсім іншу інтерпретацію «Русского Бога» в однойменному вірші:

Нужно ль вам истолкованье,
Что такое русский Бог?
Вот его вам начертанье,
Сколько я заметить мог.
Бог метелей, Бог ухабов,
Бог мучительных дорог,
Станций, тараканьих штабов,
Вот он, вот он, русский Бог.
Бог голодных, Бог холодных,
Нищих вдоль и поперек,
Бог имений недоходных,
Вот он, вот он, русский Бог.
Бог грудей и ж... отвислых,
Бог лаптей и пухлых ног,
Горьких лиц и сливок кислых,
Вот он, вот он, русский Бог.
.....
Бог всех с анненской на шеях,
Бог дворовых без сапог,
Бар в санях при двух лакеях,
Вот он, вот он, русский Бог.
К глупым полн он благодати,
К умным беспощадно строг,
Бог всего, что есть некстати,
Вот он, вот он, русский Бог.
.....
Бог бродяжных иноземцев,
К нам зашедших за порог,
Бог в особенности немцев,
Вот он, вот он, русский Бог.

Звісно, П. В'яземський — скептик і гнилий ліберал — не судія полум'яним патріотам. Але й самі полум'яні патріоти мимоволі відзначали пікантну специфіку «Русского Бога», його дивну поблажливість до патріотичних фортелів і гнучкість пристосування до практики російського начальства. Якщо вірити російським можновладцям, то ця майже змовницька солідарність з ними «їхнього» Бога неабияк посприяла їм у кавказькій веремії: «Велик ты, наш Русский Бог, покровительствовавший нам даже в наших увлечениях и заблуждениях во время минувшей кавказской войны, кой-когда напоминавший нам поражениями о необходимости быть осмотрительнее, но долготерпеливый и милосердный до конца, несмотря на постоянные попытки мно-

гих наших генералов всегда и во всем искушать твою благость!»[1]

Що то за «увлечения» і «искушения» — про це ми вже говорили. А ось ще кілька прикладів.

«Штабс-капитан овладел аулом открытою силою и после упорного сопротивления сжег его. С десяток горцев убито, 8 взято в плен; но казаки, как сказано в донесении, в пылу ожесточения сбросили их со скалы.

...Представляя это донесение, полковник Пулло доносил, что разоренный аул был из мирных и отличался верностью, что штабс-капитан не спрашивал его разрешения на этот набег...»[2].

«5 февраля отряд вторично выступил в поход и занялся истреблением неприятельских поселений. Чеченцы с своими семействами жили в лесу без всякого крова и страдали от холода. Видят они, что дело плохо, и стали просить прощения, обещая жить мирно. Генерал Ермолов прощал тех, кто добровольно покорялся, но зато селения тех жителей, которые сопротивлялись, были совершенно уничтожены»[3].

«Жители аулов не сдавались в плен, а с яростью защищались и все погибли под штыками молодцов Апшеронцев. К вечеру весь аул был взят, а на другой день разрушен до основания»[4].

«Цель похода не была объявлена. В продолжение ночи прошли около тридцати верст... Когда рассвело, мы увидели поле пшеницы около двух десятин, а за ним несколько сакель. Тишина была невозмутимая, утро прелестное, и ярко выкатившееся солнце сразу осветило долину. Не прошло и четверти часа, как из аула выехало двое вооруженных горцев с винтовками в руках, ничего не заметив, отправились к аулу. Потом мы услышали какой-то гортанный крик; затем из сакли вышли еще два горца и девочка лет четырнадцати. Все вместе принялись жать пшеницу. По данному сигналу батальон поднялся и окружил поле. Горцы бросились к оружию, и на предложение сдаться раздалось несколько выстрелов. По команде был сделан по ним залп: трое были ранены в ноги и упали, а четвертый сдался. Девочка же бросилась в несжатую пшеницу и пропала в ней. Сколько убили и захватили в плен в ауле — мне неизвестно: там расположились пластуны и горский дивизион. Но девочка в виду нашем пропала из глаз. Пшеница вся была вытоптана ногами и конями; спрятаться в ней было некуда; между тем

[1] *Волконский Н. А.* Погром Чечни... — С. 54.
[2] Воспоминания Григория Ивановича Филипсона. — С. 163.
[3] Апшеронская памятка... — С. 156.
[4] Там само. — С. 136.

девочки не нашли ни живой, ни мертвой. Уйти между цепью было невозможно: цепь была на расстоянии трех шагов друг от друга. Мы очень тщательно обыскали все, но все наши старания остались тщетны»[1].

Та досить. Ці простодушні не по-нинішньому, для домашньо-імперського вжитку, свідчення про доблесть царського воїнства і подвиги князів, баронів, полковників тощо аж до підневільних рабів-«солдатушек», загнаних із кріпосницької каторги на «геройську» військову, — можна було б продовжувати без кінця.

Доводиться тільки нагадати, що все це — і кров, і пожежі, і жорстокості, і ґвалтування, і мародерство — намагалися освятити християнською цивілізаційною місією та... іменем Бога.

«Торжественный гимн: "С нами Бог! Разумейте, языцы, и покоряйтеся, яко с нами Бог!»" — закончил молебствие»[2].

Між іншим: у російських державників і месіанськи налаштованої частини суспільності якась хвороблива маніакальна пристрасть — неодмінно пов'язувати всі свої розбої з іменем Бога, самовільно проголошувати Боже благословення на найкривавіші злочини та найогидніші пакості. Ось, приміром, один із «птенцов гнезда Петрова», фельдмаршал Шереметєв, під час російсько-шведської війни пройшовши вогнем і мечем Ліфляндію і сплюндрувавши її геть усю (факт в історії незаперечний, але давно забутий скрізь, крім, звісно, самої Прибалтики), — із самобутнім захватом рапортує Петрові: «Чиню тебе известно, что Всесильный Бог и Пресвятая Богоматерь желание твое исполнили: больше того неприятельской земли разорять нечего, все разорили и запустошили без остатку... только и осталось целого места Пернов да Ревель... а то все запустошено и разорено в конец...»[3]. А згадаймо, як Циціанов присягався Богом, що палитиме й вішатиме, а присягнувшись Богом, уже чинити інакше не міг — бо «вірував»... А ім'я цим богохульникам — легіон...

У м'якшій і облагородженій формі енергійні апеляції до Бога у справі територіального розширення імперії, збільшення її потуги, всесвітнього торжества московського православ'я тощо — знайдемо не в одного з літераторів, поетів, мислителів православно-патріотичного і месіанського штибу.

Та якби ж тільки в другорядних, а то ні. Коли заходилося про геополітичні інтереси Росії та велич і всесвітньовпорядкувальну місію православної монархії, то й великий гуманіст Достоєвський

[1] *Никифоров Д.* Из кавказских воспоминаний // Русский Вестник.— 1899.— Июнь. — С. 601—602.

[2] История 44-го драгунского Нижегородского... — С. 91.

[3] *Князьков С.* Из прошлого русской земли. — М., 1909. — Ч. II. — С. 90.

забував свої знамениті слова, які давно стали риторичним кредо гуманістів усього світу (і тих, хто хотів би, щоб його вважали гуманістом), про те, що все щастя людства не варте однієї сльози невинної дитини,— і писав у своїх політичних злободенках щось прямо протилежне: «Осада была ужасная, и Карамзин описал ее потом чрезвычайно красноречиво. Казанцы защищались как отчаянные, упорно, устойчиво, выносливо. Но вот взорвали подкопы и пустили толпы на приступ,— взяли Казань! Что ж, как поступил царь Иван Васильевич, войдя в Казань? Истребил ли ее жителей поголовно, как потом в Великом Новгороде, чтобы и впредь не мешали? Переселил ли казанцев куда-нибудь в степь, в Азию? Ничуть, даже ни одного татарчонка не выселили, все осталось по-прежнему, и геройские, столь опасные прежде казанцы присмирели навеки. Произошло же это самым простым и сообразным образом: только что овладели городом, так тотчас же и отслужили в Казани молебен, в первый раз с ее основания. Затем заложили православный храм, отобрали тщательно оружие у жителей, поставили русское правительство, а царя казанского вывезли куда следовало,— вот и все; и все это совершилось в один даже день. Немного спустя — и казанцы начали продавать нам халаты, еще немного — стали продавать и мыло. (Я думаю, что это произошло именно в таком порядке, то есть сперва халаты, а потом уж мыло.) Тем дело и кончилось. Точь-в-точь и точно так же должно кончиться бы в Турции, если б пришла благая мысль уничтожить наконец этот калифат политически.

Во-первых, тотчас отслужили бы молебен в Святой Софии,— затем патриарх освятил бы вновь Софию; из Москвы, я думаю, в тот же день подошел бы колокол, султана бы вывезли куда следует,— и тем бы все кончилось. ...Прошло бы немного, и турки тотчас же принялись бы нам продавать халаты, а еще немного — и мыло, и, может быть, даже лучше казанского»[1].

...Традиції великих небезпечні тим, що легко профануються... І чи треба дивуватися, що нинішні православні буйнопатріотичні вітії раз у раз хапаються за ікони й свічки, коли бракує елементарної доброти й совісті, або й вимагають від Бога благословення на чергове — то там, то там — наведення конституційного порядку за допомогою танків, ракет, авіабомб і напалму...

«Возвращаясь из Чечни, на другой день я отправился в церковь преподобного Пимена, что в Сущеве. Обычно, войдя в храм, я беру три свечи, из которых одну я ставлю на канун, одну —

[1] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л., 1981. — Т. 23. — С 120.

к празднику, а третью — как душа пожелает. Поставив в этот раз две первые свечи, я вышел в левый ряд и замер перед образом Нерукотворного Спаса. Лик его был темен, но в свете уже горевших свеч, в белых остриях пламени я вспомнил явление мне иного, живого образа Нерукотворного Спаса, случившееся в тонком сне на подлете нашего самолета к Моздоку в первый день чеченской нашей кампании. Вдруг это чудо: небесная музыка, теплый, живительный свет, огромные спокойные глаза Спасителя. Он слегка приближался и словно дышал, был по-человечески живым.

Я забыл про это единственное в моей жизни явление и вспомнил теперь, глядя на потемневший лик иконы в церкви преподобного Пимена.

— Господи, у нас нет врагов,— проговорил я сердцем, ставя свечу перед Образом,— и потому мы вправе сказать себе так: нам нужна победа»[1].

Так і хочеться нагадати Шевченкове:

...Умийтеся! образ божий
Багном не скверніте...

Та дарма... Те блюзнірство як стало давно звичним, так і тепер його не помічають...

Однак Шевченко ніколи не міг із ним змиритися. У всій його творчості знаходимо нестримно гостру реакцію на це фарисейство, на це принципове підпорядкування людської віри і совісті державній політиці, потребам начальства; це цинічне низведення Бога до ролі стратегічного покровителя російського деспотизму. У «Кавказі» то наскрізний викривальний мотив:

...Храми, каплиці, і ікони,
І ставники, і мірри дим,
І перед обра[зо]м твоїм
Неутомленниє поклони.
За кражу, за войну, за кров,
Щоб братню кров пролити, просять
І потім в дар Тобі приносять
З пожару вкрадений покров!!.

Це, сказати б, «фактологічний» рівень теми — оскарження фундаментального лицемірства одержавленої, в бога вкраденої церкви, поставленої на службу системі тотального обману і розбою.

Однак це лише обертон ширшого і глибшого оскарження — фарисейському і по суті дехристиянізованому суспільству. А воно,

[1] *Васильев А.* Нам нужна победа. Заметки о Грозном // Москва. — 1995. — Июль. — С. 123.

своєю чергою, — обертон головної мови, мови до самого Бога, вимогливого звертання до Нього з вічними питаннями про невідповідність світу Божому задумові, чи то про неясність цього задуму, і чому Він терпить спотворення Свого образу, і доки терпітиме неправду й наругу з Себе; і хоч Шевченко гірко застерігається: «Не нам на прю з тобою стати!», — по суті він стає на прю з Богом, але не як опонент, не як відпадень від Бога, а як той, хто Ним живе, хто міряє Його Ним же — незмірною мірою, хто повертає Йому Його власні глаголи:

Не нам на прю з тобою стати!
Не нам діла твої судить!
Нам тілько плакать, плакать, плакать.
І хліб насущний замісить
Кровавим потом і сльозами.
Кати згнущаються над нами,
А правда наша п'яна спить.
Коли вона прокинеться?
Коли одпочити
Ляжеш, боже, утомлений?
І нам даси жити!
Ми віруєм твоїй силі
І духу живому.
Встане правда! встане воля!
І тобі одному
Помоляться всі язики
Вовіки і віки.
А поки що течуть ріки,
Кровавії ріки!

Тут бачимо, як людська думка, пристрасть і совість мучаться серед протистояння двох неможливостей: неможливості змиритися з реальністю Божого світу і неможливості вийти з цієї реальності поза Богом, без Його «духу живого».

І хоч усі Шевченкові сумніви, картання й терзання залишаються в межах християнської віри і більше не має він до кого звертатися, як до Бога, — все-таки оте відзначене вище оскарження православної практики й сакралітету небезвідносне й до самих біблійних догматів:

...У нас
Святую біблію читає
Святий чернець і научає,
Що цар якийсь-то свині пас
Та дружню жінку взяв до себе,
А друга вбив. Тепер на небі.
От бачите, які у нас
Сидять на небі!..

Певно, цей полемічний мотив гостро постав у Шевченка як емоційний (і моральний) протест проти використання ідеї християнства для політичного гегемонізму, нав'язування образу християнського світу як нібито вищого, праведнішого, чистішого супроти інших, зокрема, мусульманського, поганського чи «примітивного». Адже таке «христоцентричне», «євроцентричне» наставлення було стрижневим складником усіх імперських версій про «дикі», не просвітлені християнською вірою народи (у тому числі й кавказькі), які підлягали насильницькому «облагородженню» й цивілізуванню...

Тільки «християнською» зарозумілістю та колонізаторським невіглаством чи колонізаторською зловмисністю можна пояснити імперські догмати про «дикість» народів Кавказу, зокрема Північного Кавказу. Насправді вони — нащадки і носії давніх культур (не кажу вже про їхні моральні закони і кодекс честі — недарма Шевченко так гостро скартав облудність «християнської» науки супроти них). Навіть якщо культуру зводити до її писемних форм (неправомірний, але популярний підхід), то й тоді народи Кавказу далеко не були «дикими». Вайнахи (чеченці, інгуші, бацбійці), абхазо-адиги (абхази, абазинці, убихи, кабардинці, черкеси, адигейці), дагестанські племена (аварці, кумики, лаки, лезгини, тати, даргинці та ін.) були аборигенами Кавказу і жили там ще кілька тисячоліть тому. В античні часи вони (насамперед абхазо-адиги) зазнали впливу еллінів, і своєю чергою елліни перейняли чимало елементів культури і міфології цих кавказьких племен (у тому числі й один з найуніверсальніших світових міфів — про Прометея). Фольклор адигів зберіг свідчення про їхні контакти з предками східних слов'ян — антами, а пізніше з Київською Руссю. З іншого боку, наші літописи (Лаврентіївський та Іпатіївський) говорять про «касогів» (адигів), і в «Слові про Ігорів похід» фігурують «полки касозькі».

У IX—X ст. на території теперішнього Дагестану розвивається арабомовна література, яка стає широко відомою на середньовічному Сході. Місто Дербент було одним із найбільших центрів цієї середньовічної культури Сходу.

Суспільний та культурний розвиток народів Кавказу урвала навала Чингізхана. Потім тяжких ударів завдавали їм турецька і перська експансія, загарбницькі війни російського царату. За цих умов, скажімо, адиги тричі розпочинали створення власної писемності (XI, XVI і XIX ст.). Перші записи аварською мовою дато-

вано 1467-м, даргинською — 1507 роком[1]. Через історичні обставини національні алфавіти тоді не прижилися в жодного з народів Північного Кавказу. Зате великого поширення набула арабська писемність. Проникали сюди і твори Фірдоусі, Джамі, Гафіза, Сааді, Нізамі...

Академік І. Крачковський зазначав, що друга хвиля поширення арабської культури на Північному Кавказі, яка наростала з XVI ст., витворила в Дагестані, Чечні, Інгушетії, меншою мірою в Кабарді й Черкесії місцеву оригінальну літературу арабською мовою[2].

Водночас народи Північного Кавказу, зокрема Дагестану, дали чимало вчених арабській науці, богослов'ю і писемності.

Але найбільшими перлинами в духовній спадщині кавказьких народів є шедеври їхнього надзвичайно багатого і розгалуженого фольклору; велике місце в їхній культурі посідали й імпровізації талановитих народних поетів.

Це — духовний аспект. А тепер — економічний, господарський.

До остаточного російського впорядкування Кавказького краю тут існувала «блискуча черкеська культура», про яку англійський мандрівник Спенсер писав 1837 року: «З першого ж моменту, коли відкрилися переді мною черкеські долини, вигляд країни і населення перевищили мої найпалкіші уявлення. Замість пустелі, населеної дикунами, я знайшов безперервний ряд оброблених долин і горбів, майже не було жодного клаптя некультивованої землі. Величезні отари кіз, овець, коней і биків бродили в різних напрямках по розкішній траві»[3].

Але невдовзі, делікатно коментує російський дослідник, поставивши промовисту трикрапку, «...горская культура исчезла, последние следы ее поросли лесом»[4].

Щодо горських племен, то одні були знищені, другі — загнані в захмарні гори («С того времени, как край был завоеван русскими войсками, коренное горское население вытеснено из него и лишено права пользования землями, вся земля, естественно, принадлежала только нашей "матушке-казне"»[5]); треті внаслідок об'єднаних зусиль царської армії і дипломатії мусили

[1] *Саидов М. С.* Возникновение письменности у аварцев // Языки Дагестана. — Махачкала, 1948. — Вып. 1. — С. 137.

[2] *Крачковский И. Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе: Избранные соч. — М.; Л., 1960. — Т. 6. — С. 612.

[3] Див.: *Личков Л. С.* Очерки из прошлого и настоящего Черноморского побережья Кавказа // Киевская Старина. — 1903. — Октябрь. — Т. LXXXIII. — Кн. 1. — С. 378.

[4] Там само. — С. 379.

[5] Там само. — Кн. 3. — С. 580.

переселитися до Туреччини (ось один із прикладів: «...часть долины р. Мзмыты с прилегающими к ней склонами была заселена славившимися как лучшие пчеловоды и садоводы горскими племенами, которые в 1864 г. вынуждены были эмигрировать в Турцию» [1]).

Унаслідок умиротворення було досягнуто того ідеального стану, формулу якого пізніше дав Салтиков-Щедрін, скориставшись зі специфічного жаргону: «Народ нет, помпадур есть – чисто!».

Наступним етапом стало «заселение, устроение и оживление Кавказа».

Найкращі землі роздавано «петербургским генералам» [2]; «много земель было пожаловано разным лицам преимущественно из числа героев кавказской войны» [3]; нарешті, дрібніші ділянки роздано переселенцям – «опять таким же пришлым людям, не знающим местных условий, не живущим тут и не желающим лично работать над местной культурой» [4].

У результаті – «там, где у горцев были пастбища и прекрасный скот, там теперь ни пройти, ни проехать, где были их фруктовые сады, там теперь дичь и живут кабаны и медведи» [5].

Той-таки С. Васюков цитує з праці проф. Пастернацького «Климатические пункты на Черноморском побережье: «Пришли русские, и страна, имевшая более 2000-летнюю древность, опустела» [6].

У часи російського наступу на Кавказ французький журналіст Дюбуа де Монпере писав: «Росія хоче колонізувати Кавказ своїм народом, але раніше треба було вивчити результати досвідченості аборигенів і навчити в цьому сенсі російських колоністів» [7].

До речі, далеко не всі призначені до переселення погоджувалися на нього охоче, і влада вдавалася й тут до примусу. Було багато протестів і навіть бунтів проти переселення серед донських, кубанських, терських козаків. На сходинах станичників ухвалювано звернення до начальства: «...Мы со слезами умоляем милостное начальство оставить переселение нас по назначению, чем мы, оставаясь нераздельно с нашей собственностью, можем успокоить рыдающее семейство»; «...чувствуя, что не за-

[1] *Личков Л. С.* Очерки... – Кн. 1. – С. 383.
[2] Там само. – С. 381.
[3] Там само. – Кн. 3. – С. 581.
[4] Там само. – Кн. 1. – С. 380.
[5] *Васюков С. Н.* Край гордой красоты. – СПб., 1902. – С. 107.
[6] Див. там само. – С. 137.
[7] *Клинген И.* Основы хозяйства в Сочинском округе. – СПб., 1897. – С. 48.

служили тягостного для нас настоящего определения, мы не можем вообразить без душевного содрогания, каким образом мы, жены, дети должны бросить все наше достояние и в виду брошенных домов, поднявшись, другие без средств, идти на новое поселение, не представляющее для нас лучшей будущности». А генерал Хомутов доповідав начальству: «Такая мера произведет всеобщую скорбь, уныние и даже волнение умов...»[1].

Як бачимо, задля колонізаторського опанування інших територій та «горизонтальної ротації» населення (формула одного марксистського теоретика, а потім «прораба перестройки», нині ж великого дипломата нової Росії) імперія не рахувалася і з власним народом, женучи його на подвиги «освоения» нових і нових країв. А втім, і тут виникали різні цікаві колізії, так би мовити, боротьба пріоритетів...

У 70—80-ті роки царський уряд заохочував поселення на Північному Кавказі греків, вірмен, молдаван, чехів, німців як найбільш «продуктивного елемента». Однак це викликало заперечення російських націоналістів, і новий закон 1897 р. надавав перевагу «заселенню краю тільки суто російськими елементами»[2].

З приводу цих настроїв І. Клінген зауважив: «...в России первая забота и лучшее место должны принадлежать русскому народу, а не чужеземцам»[3].

Результат: "Удалив из страны черкесов в силу общих государственных соображений, мы,— каже п. Клінген,— взяли на себя тяжелый нравственный долг удовлетворить цивилизацию за утраченные силы и за погибшую культуру, которая копилась 3000 лет, а погибла в 30 лет под напором чудовищной творческой силы природы, уже не сдерживаемой опытом и сильной рукой аборигена»[4].

Або ось ще свідчення іншого дослідника: «После завоевания Кавказа в наследие русским осталась горная культура, то есть прекрасные фруктовые сады и хорошие, крепкие дороги, но ни тем, ни другим русские не воспользовались, и ни садов, ни дорог не поддержали, потому о черкесской культуре осталось более чем бледное воспоминание. Черкесы имели прекрасный мелкий скот, их лошади славились быстротой и выносливостью. Огромные стада овец и коз паслись в горах — горцы умели хранить и поддерживать природу.

[1] *Кокиев Г.* Военно-колонизационная политика царизма... // Революция и горец. — 1929. — № 5 (7). — С. 33—34.
[2] *Личков Л. С.* Очерки... — Кн. 3. — С. 605—607.
[3] *Клинген И.* Основы хозяйства... — С. 7.
[4] Там само. — С. 3.

В настоящее время скот плохой, кони жалкие, а овец и вовсе не разводят русские поселенцы»[1].

Як тут не згадати те, що трохи раніше писав наш земляк В. Каразін у листі до Адама Чарторийського — про Крим: «...После стольких истраченных миллионов и пролития крови, и русской, и молдавской, и греческой, и вообще славянской, не считая уже неприятельской» — підкорили Крим, але «превратили в пустыню из прекрасной и многолюдной страны, какою он был у турок»[2]. (Разючі відомості про «перетворення» в Криму читач може знайти в книзі Є. Маркова «Очерки Крыма», Санкт-Петербург, 1902.)

Певно, спостерігаючи такі процеси та роздумуючи над особливостями російської державності, Александр Дюма зробив далекосяжні історіософські висновки, хоч і суб'єктивні, але з прогнозами, які почасти збулися: «Россия является неуправляемой стихией, она вторгается, чтобы уничтожать. В ее современных завоеваниях есть отголоски варварства скифов, гуннов и татар. Нельзя понять — тем более при современном уровне цивилизации и культуры — эту одновременную и равную потребность в захвате чужого и беспечность в сохранении и улучшении собственного.

В один прекрасный день Россия покорит Константинополь, — это неизбежно. Белая раса всегда более склонна к постоянному завоеванию — у темнокожих это стремление является кратковременным импульсом, случайной реакцией. Захватив Константинополь, Россия развалится не как Римская империя на множество частей, а на четыре части, четыре территории.

Северная империя останется подлинной российской государственностью.

На Западе сформируется Польша со столицей в Варшаве.

Южная часть со столицей в Тифлисе включит в себя Кавказ, а восточная империя включит в себя западную и восточную Сибирь»[3].

...Отож і в своїх гротескових з вигляду формулах царського світовпорядкування, «християнського» цивілізаторства Шевченко був не тільки метафорично глибокий і багатоємний, а й конкретно мотивований, точний з погляду реального змісту відповідних процесів, на документальному рівні історії:

[1] *Васюков С. Н.* Край гордой красоты. — С. 1.

[2] *Каразин В. Н.* Письмо к Адаму Чарторыйскому // Русская Старина. — 1871. — Т. III. — С. 707, 708.

[3] *Дюма А.* Кавказ. — С. 149.

...До нас в науку! ми навчим,
По чому хліб і сіль по чім!
.....
...Ви ще темні,
Святим Христом не просвіщенні,
У нас навчіться!.. В нас дери,
Дери та дай,
І просто в рай,
Хоч і рідню всю забери!
У нас! чого то ми не вміем?
І зорі лічим, гречку сієм,
Французів лаєм. Продаєм
Або у карти програєм
Людей... не негрів... а таких
Таки хрещених... но простих.
.....
Просвітились! та ще й хочем
Других просвітити,
Сонце правди показати
Сліпим, бачиш, дітям!..
Все покажем! тільки дайте
Себе в руки взяти.
Як і тюрми муровати,
Кайдани кувати,
Як і носить!.. і як плести
Кнути узловаті, –
Всьому навчим...

...Шевченків «Кавказ» є не тільки сатирою на державних фарисеїв, памфлетом проти державних розбійників, а й плачем над їхніми жертвами. І скорботним словом про горе матерів, батьків, сестер, удів, наречених:

...Лягло костьми
Людей муштрованих чимало.
А сльоз, а крові? напоїть
Всіх імператорів би стало
З дітьми і внуками, втопить
В сльозах удов'їх. А дівочих,
Пролитих тайно серед ночі!
А матерних гарячих сльоз!
А батькових старих, кровавих,
Не ріки – море розлилось,
Огнéнне море!..

Такого «повороту» кавказької теми не знайдемо в жодному іншому творі про Кавказ, принаймні, в XIX ст. У природі Шевченкової вдачі й Шевченкового поетичного генія було – сприймати будь-які історичні дійства у «людському вимірі».

Образ «огненного моря» сліз — матерних, батькових, удов'їх, дівочих — є одним із найбільш емоційно разючих і пам'ятних.

Однак це не просто поетична метафора, не гіпербола. Він, цей образ, мав моторошну реальну наповненість. Зокрема, і щодо масштабів самої кавказької м'ясорубки. Згадаймо погрози Циціанова пролити ріки крові та відповідні його дії. Згадаймо описи гір трупів, загат із солдатських трупів, по яких ідуть на приступ наступні лави,— в Александра Дюма...

А звернімося до статистики.

У статистичному збірнику, що його видав 1901 року в Тифлісі А. Гізетті, наведено офіційні дані з років 1801—1885. Отож, у всіх війнах із горцями, з Персією і Туреччиною за ці роки загинуло офіцерів 1217, нижчих чинів — 36 634; було поранено офіцерів — 4786, нижчих чинів — 97 717; потрапило в полон офіцерів — 138, нижчих чинів — 8663. (При цьому багато з поранених, зазначає автор, потім померло.) З них саме у війнах з горцями загинуло 804 офіцери, 24 143 особи нижчих чинів; поранено відповідно 3154 і 61 971, потрапило в полон — 92 і 9515. Тобто, як бачимо, більша частина загальних втрат припадає саме на війну з горцями[1]. Вона була набагато кровопролитнішою, ніж війни з регулярними арміями Персії та Туреччини.

Однак чи можна вважати ці офіційні дані вичерпними? Щоправда, тоді ще не набула великого поширення нинішня практика скидання «нерозпізнаних» трупів у провалля і таємних масових поховань (одна з недосконалостей тодішньої імперії). Газети навіть друкували списки загиблих офіцерів. І все ж...

Навіть за офіційними даними, одна лиш раніше згадувана Даргінська операція коштувала царській армії 3 генералів, 186 офіцерів і 3433 солдатів. «Несомненно цифры сильно уменьшены,— коментує дослідник. — Фадеев (уже згадуваний учасник війни, генерал-майор, історик і публіцист. — *І. Дз.*), например, считает потери равными 5 тысячам человек, а горцы исчисляют потери русских в 13 тысяч человек. Тем не менее полный провал экспедиции не помешал Воронцову получить за нее княжеский титул»[2].

М. Г. Чернишевський в одній зі своїх статей пише з приводу закінчення Кавказької війни: «Слава Богу, Кавказ не будет поглощать ежегодно 25 тысяч русских солдат»[3].

[1] *Гизетти А.* Сборник сведений о потерях Кавказских войск во время войн Кавказско-горской, персидских, турецких и в Закаспийском крае. 1801—1885. — Тифлис, 1901. — С. II—III.

[2] *Кровяков Н.* Шамиль. — Грозный, 1941. — С. 58.

[3] *Чернышевский Н. Г.* Об отношении к Шамилю русского царизма // Полн. собр. соч. — Т. 14. — С. 381.

А ось одне із вражень Александра Дюма: «...Христианский крест и татарский могильный камень так часто встречаются на дороге, что все пространство от Кизляра до Дербента похоже на обширное кладбище. А там, где их нет, как, например, от Хасав-Юрта до Чир-Юрта, опасность так велика, что никто не осмелится пойти туда рыть могилы для убитых и поставить над ними камень или крест. Там тела остаются на пищу шакалам, орлам и коршунам; там человеческие кости белеют посреди скелетов лошадей...» [1].

Відомий історик-марксист М. Покровський у праці про завоювання Кавказу, написаній на початку XX століття, звернув увагу на тактику штурмів аулів у миколаївські часи: першу роту свідомо пускали під розстріл, а потім ішла друга — в розрахунку на те, що горці не встигнуть перезарядити рушниці [2].

...Про незмірні втрати горської людності скажемо далі...

Ще й тоді російські державці «випробовували» на горцях найновішу зброю — так би мовити, тогочасну зброю масового знищення. Зокрема, їхній пірровій перемозі не останньою чергою допомогло впровадження новинки — англійських нарізних гвинтівок (М. Покровський пише, що на час взяття Гунібу в російській армії було 12 батальйонів з англійськими гвинтівками [3]). А один із російських учасників війни так розповідає про дію англійських двоствольних гвинтівок: «...один ствол заряжался пулей, а другой картечью и, кроме того, была особая пружина, которая, по желанию, моментально выдвигала штык-нож. Горцы, конечно, не имели понятия о таких ружьях и были поражены, когда после одного выстрела тотчас раздавался другой, а потом, вдруг, появлялся и штык,— это положительно наводило на них панику» [4].

Але з часом і горці роздобували нову зброю (насамперед як трофеї), і тому стратеги різного калібру передбачають нові ускладнення у майбутніх війнах із кавказькими народами: «Борьба с враждебным населением, пожалуй, будет даже трудней, так как оно прекрасно вооружено ружьями-берданками и новыми магазинными» [5].

[1] *Дюма А.* Кавказ. — С. 56.
[2] *Покровский М.* Завоевание Кавказа // Звезда. — 1995. — № 3. — С. 138.
[3] Там само.
[4] Дополнительные воспоминания севастопольца и кавказца. 46 лет спустя. — Витебск, 1901. — С. 31.
[5] Генерального штаба капитан А. Арцишевский. Условия нашей борьбы с соседями на Кавказе раньше и теперь. — М., 1908. — С. 30.

...Можливо, не зайвим було наводити дещицю з того рясного документального, історичного матеріалу, що показує мету, способи і результати дій російського царизму на Кавказі. Адже навіть ті з читачів, хто в загальних рисах знають і універсальне, і унікальне в природі російського імперіалізму, часом не уявляють усієї разючості реалій минулого. Тим більше, що, починаючи з 1930-х років, уся радянська пропаганда і замалим не вся література працювала на те, щоб приховати цю історичну правду і гіпнотизувати народи світу образом Росії як визволительки і просвітительки Сходу, Заходу, Півдня і Півночі (а нині ця тенденція з новою силою підноситься серед імперсько-шовіністичної частини російства). Фактично в другій половині XIX ст. тільки Шевченків «Кавказ» протистояв потужним державним генераторам пітьми, яка мала назавжди поховати правду про кавказький злочин імперії. Тим-то так його обминали на офіційних урочистостях, тим-то ніколи не звучав він зі сцен, тим-то ніколи не виконувано конгеніальну однойменну кантату-симфонію С. Людкевича... Та варто було десь прорватися Шевченковому слову, і в пам'яті поколінь проступали із забуття «За горами гори... кровію политі» — і звучало довічне прокляття катам. Ось чому так благоговіють усі кавказькі народи перед іменем Шевченка — і завдяки Шевченкові живе в них і досі шана до України.

Інтелігенція народів Кавказу вирізняла і вирізняє Шевченка поміж усіх, хто писав про Кавказ (може, ще й Льва Толстого).

Ось, приміром, один із авторів у статті, присвяченій 130-й річниці від дня народження Олександра Сергійовича Пушкіна, з великою повагою пишучи про його поетичний геній, водночас зазначає: «Для нас никогда не было полного, ничем не отравленного наслаждения от пушкинской музы», оскільки «Пушкин — это ведь тот, который в поэзии узаконил кавказскую войну, то есть самое беспощадное, самое возмутительное, варварское, организованное истребление горцев». І тут же автор додає: «Поразительно, в то же время, что в противовес поэту-помещику, поэту-дворянину, поэт, выкупленный из крепостной зависимости, из рабства, — Тарас Шевченко — воспел борьбу горцев в своей замечательной поэме "Кавказ", которая долгое время находилась под цензурным запретом. В этой поэме, написанной в 1845 году, поэт-крепостной отдает горским народам свои симпатии без остатка в их борьбе с царской крепостнической Россией, попутно вскрывая ложь, лицемерие и противоречие таких ярлыков, как... "христианство", "православие", "цивилизация" и т. п., которые обычно предназначаются для того, чтобы пыль

пустить в глаза, надуть легковерных. В то время, как Шевченко, "мужицкий поэт", с болью и обидой подчеркивал щемящую душу картину национального гнета, при которой на всей необъятной территории России

От молдаванина до финна
На всех языках все молчит... –

в это время – Пушкин не замечал национального гнета, безмерно-великой трагедии племен, истребление которых поэт благословил, ибо нигде нет ни полунамека, говорящего о его порицании этой бойни.

Эта роль Пушкина, его патриотизм в отношении России Николая Палкина, хоть он и ненавидел, может быть, всех царей, повторяю, всю сознательную жизнь отравляла прелесть пушкинской поэзии». (І далі: «...Пушкин в таком своем отношении к горцам был не одинок. Иные из декабристов тоже сражались против горцев. Отношение Герцена и Белинского к горцам тоже оставляло желать много лучшего»[1].)

Можна було б говорити про певне спрощення, про те, що автор не враховує еволюції ставлення Пушкіна до кавказьких проблем... Але ж і пізніше, в часи безоглядної офіційної канонізації Пушкіна, Расул Гамзатов відважився висловити свою «обиду» з приводу крилатого «Смирись, Кавказ, идет Ермолов»...

...У класика грузинської літератури Константіне Гамсахурдіа є чудова стаття-нарис про Україну, де він побував 1930 року (її цікаво і повчально було б перекласти і видрукувати сьогодні українською мовою). І найтепліші слова в ній – про Шевченка, зокрема про його «Кавказ»: «Когда-то Лев Толстой дал достойный ответ тем сочинителям, что повсюду искали "разбойников".

Кто же разбойник? Тот, кто, вооружившись до зубов, идет за тридевять земель разорять чужие очаги, или тот, кто берется за оружие, чтобы защитить своих малолетних ребят?

Великий украинский поэт Тарас Шевченко глубоко сочувствовал движению 1800–1870 годов, мощно противостоявшему варварской экспансии Романовых. В своем стихотворении "Кавказ" он братски приветствовал мятежников Северного Кавказа, с несравненным мастерством изобличая завоевателей, прикрыва-

[1] *Карачайлы Г.* Горцы и их борьба за свободу в творчестве А. С. Пушкина. (К 130-летию со дня рождения) // Революция и горец. – 1929. – № 5 (7). – С. 49, 55.

ющихся личиной "защитников цивилизации и христианства"»[1].

Так само не випадково до «Кавказу» зверталося багато представників літератур народів, які вели національно-визвольну боротьбу, — адже Шевченків пафос був спрямований проти всякого колоніалізму та імперіалізму, був пафосом свободи.

А наведений вище історичний матеріал допомагає побачити глибину інтуїції і силу прозріння Тараса Шевченка. Яка точність подробиць, яка непомильність оцінок і яка концептуальна повнота історіософської метафори!

Варто сказати ще про якісну відмінність Шевченкового «Кавказу» від інших творів європейських літератур та почасти від голосів європейських мислителів, — викликаних реакцією гуманістичної особистості на насильства над чужими народами.

Шевченків голос був голосом на захист «малих», «неісторичних», «нецивілізованих» народів — у європейській поезії того часу цієї теми як сфери волелюбної думки ще не існувало. Дуже популярною була тема — але це зовсім інша річ! — визвольної боротьби греків проти Туреччини, що зродила яскраву традицію в політичній ліриці багатьох європейських культур. Тут було невичерпне джерело для романтичного натхнення, для злетів гуманістичного духу, зрослого на цінностях античної культури і позначеного глибокою особистою причетністю до серця ойкумени. На ці благородні переживання накладалися ще уявлення (почасти міфологізовані) про знущання мусульман із християн (уже саме панування мусульманської Туреччини над християнською Грецією сприймалося як наруга — для християнської гуманістичної свідомості). Так само симпатії і моральний та інтелектуальний резонанс викликала визвольна боротьба італійців, поляків, мадярів...

В усіх цих випадках поета надихав образ (чи міф) великого — надзвичайного своєю історією, своїм внеском у культуру і своїми стражданнями, майже богообраного, майже месіанського народу, який пригнічений варварською силою і без свободи якого не може бути свободи в Європі, спокою совісті для європейського інтелігента.

Зовсім інша річ — з народами Північного Кавказу. Щодо них сформувався (насамперед зусиллями імперського офіціозу) і набув чималого поширення міф протилежного характеру: нецивілізовані племена, самобутнє існування яких не має перспективи і

[1] *Константинэ Гамсахурдиа.* Собр. соч.: В 8 т. — Тбилиси, 1981. — Т. 7—8. — С. 301.

загальнолюдської цінності та які має взяти на цивілізаційний буксир котрась із «великих» націй.

Ми вже наводили свідчення О. Бестужева-Марлінського про невігластво російського обивательства й офіцерства щодо Кавказу та кавказьких справ. А ось твердження дослідника, який проаналізував чимало не лише белетристики, а й «наукової» літератури: «*Бесспорным является то, что широким слоям* русского общества подлинный Кавказ не был известен совершенно. Кавказ, населенный народами, добывающими *пропитание* в условиях чудовищного малоземелья и нищеты, посредством тяжелого, неутомимого труда и упорной борьбы с суровой первобытной природой, — оставался за пеленой отвратительных сплетен, сотканной легкомыслием и преступной предвзятостью этих великодержавных "кавказоведов". И вместо подлинного Кавказа с его трудолюбивыми народами, являвшимися объектом *жестокой* эксплуатации и форменных издевательств со стороны царских сатрапов-ассимиляторов; с народами, жаждущими выбраться на широкую *дорогу прогресса и* цивилизации, в представлении людей, пользовавшихся указанным источником информации, находил место другой Кавказ, сплошь населенный народами, состоящими из разбойников, грабителей, мошенников и лентяев»[1]. І автор наводить довгий список таких колоніальних стереотипів.

Звісно, можна було б у дечому заперечити йому, назвавши об'єктивні наукові праці не тільки просвітителів кавказьких народів, як-от Шора Ногмов, Кази Атажукін, Султан Хан-Гірей, П. Услар та ін., а й представників російської науки — В. Ф. Міллера, Ад. П. Берже, А. П. Іпполітова, Сатуніна, Загурського, Є. З. Баранова, П. І. Головинського; праці Абіха, Радде, пізніше М. Я. Марра, як також і українця — шевченкового друга по Кирило-Мефодіївському братству — Миколи Гулака. Але ж усе це до широкої людності не доходило, губилося в морі отієї «літературної халтури», про яку говорив дослідник, та просто обивательських пліток і офіціозних міфів, які й формували свідомість суспільства...

Поверховість і довільність переважала і в писаннях чужоземних авторів, хоч було й немало сумлінних із числа західних мандрівників: Г. Ю. Клапрот, Р. Скассі, Р. Лайєл, І. Ф. Бларамберг, М. Вагнер, К. Кох, Ж. Тебу де Марін'ї, Ф. Дюбуа де Монпере та інші, що в різні часи побували на Північному Кавказі. (Цікаві

[1] *Левонян Г.* Страна «разбойников» или литературная халтура? // Революция и горец. — 1929. — № 1—2 (3—4). — С. 201.

свідчення про деякі з народів Північного Кавказу зібрано у виданій 1974 року в Нальчику книзі «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв.», яку впорядкував В. К. Гарданов.)

Але знов же ж таки – все це залишалося для ширшої європейської громадськості таємницею за сімома печатями, і вона жила зовсім іншими уявленнями. Залишалися маловідомими нечисленні об'єктивні праці науковців – Г. Ю. Клапрота, Шарденя, Таверньє, Мандовіля, Барбаро та ін., присвячені історії та етнографії народів Кавказу.

І в літературі хіба що один Дюма захотів і зумів заглибитися в проблематику буття кавказьких народів і, балансуючи між лояльністю й поштивістю гостя, з одного боку, а справедливістю і гідністю літературного метра, з іншого,– багато чого сказав. А втім, ще до поїздки Дюма в Росію в Парижі 1854 року було поставлено п'єсу Поля Меріса «Шаміль».

В європейській пресі кавказькі війни обговорювалися переважно під кутом зору англо-російсько-турецько-перських відносин (тобто їхніх хижацьких інтересів), у контексті так званого «східного питання» (питання про долю спадщини «хворої людини» – Туреччини, про Босфор і Дарданелли, про Константинополь)...

Така цивілізаційна глухота мала універсальний характер – сентиментальне захоплення «екзотичними» племенами здебільшого спокійнісінько уживалося з переконанням у тому, що вони не є носіями якихось загальнолюдських вартостей і перспектив.

Фактор малих народів, малих держав (у сучасному значенні) ще тільки починали враховувати, однак лише в європейському просторі (Руссо, Монтеск'є вважали навіть, що малі держави були б природнішими для людського суспільства, «демократичнішими», висловлюючись сучасною мовою, тоді як великі несуть у собі загрозу тиранії) – поза ним панував зовсім інший підхід. Шевченків сучасник французький соціолог Ле Пле у праці «Основна конституція людського роду» висував ідею створення європейського союзу малих держав, який збалансував би цивілізаційні зазіхання великих держав: «Союз цей буде навіть сприяти цілям великих держав, постачаючи їм посередників для умиротворення зіткнень, викликуваних завоюваннями у пустельних обширах варварського світу»[1].

[1] Основная конституция человеческого рода. Сочинение Ле Пле. С очерком жизни и деятельности автора. – СПб., 1902. – С. 178.

Як певне випадання зі стереотипу можна розглядати кампанію в європейській пресі та літературі на захист негрів у США. Але тут було більше соціального моменту (протест проти рабовласництва, яке ображало європейську гуманістичну свідомість). Крім того, домішувалися й політичні інтереси держав-суперниць, кожна з яких у своїй пропаганді використовувала мотив викриття рабства (не останньою в цій благородній справі була і Росія, що й викликало Шевченкове саркастичне: «...Продаєм // Або у карти програєм // Людей... не негрів... а таких // Таки хрещених... но *простих*»).

Винятком іншого роду був «Вільгельм Телль» Ф. Шиллера: гімн волелюбним горцям Альп, творцям Швейцарії. Тут чимало спорідненого з Шевченковим «Кавказом». Шиллер дав патетичну візію горян як утілення гідності й волелюбства, а їхнього повстання проти чужоземного утиску — як здійснення божественного права на свободу. Це те, що споріднює з ним Шевченка. Але, все-таки, Шиллер написав історичну поему — він відтворив доконаний історичний факт, оспівав (як урок для нащадків, для сучасників) давню перемогу народу, який уже створив свою незалежну державу і прославив її. Та й у момент своєї боротьби той народ, живучи в центрі Західної Європи, мав інший образ та інші можливості на розуміння і співчуття, ніж горці Кавказу в XIX ст. ...Отож одна річ — такий історичний міф про європейських горян, хай і «перемкнутий» свідомо у напругу універсальної громадянської та етичної свідомості, інша ж — витворення нового образу волелюбної дії, актуальне «співтворення» (мовби разом зі тим народом) цього образу, що стане свого роду парадигмою свободи. До того ж — усупереч усій потужній силі імперського гіпнозу та суспільних забобонів...

(Як співвідносний момент у двох поетів можна відзначити і погляд на патріархальний світ горян як більш відповідний ідеальному моральному станові людської спільноти, ніж стан сучасної цивілізованості, — у Шиллера це виражено переважно в лірично-сентиментальному ключі, у Шевченка — у гротескно-патетичному.)

По суті, Шевченко чи не перший так принципово піднявся над рутинним поділом народів на великі й малі, історичні й неісторичні, цивілізовані й нецивілізовані, — і «зняв» цей поділ звертанням до священного права кожного народу влаштовувати своє життя: «воно не прошене, не дане». Його велике гасло: «В своїй хаті своя й сила, і правда, і воля» — мало універсальний

характер, і в «Кавказі» також бачимо багату і глибоку варіацію цієї світоглядної істини та цього живого почування.

На висоті цієї істини і цього світопочування Шевченко відкинув євроцентричну і христоцентричну картину світу, – хоч водночас підставу для заперечення цього «геополітичного» христоцентризму шукає в самому Христі: як у Тому, для Кого і перед Ким усі рівносущі й рівноцінні.

...Є в світовій поезії один твір, надзвичайно співзвучний із моральним пафосом Шевченкового «Кавказу» – і з тією етичною колізією, що створювалася навколо самих кавказьких подій. Маю на увазі поезію «Злодій» канадської індіанської поетеси другої половини XIX ст. Полін Джонсон (Текагіонвейк). Загін білих напав на табір індіанців і жорстоко розправився з ними – звісно ж, як із «злодіями». На це відповідає стара індіанка:

Ви мій народ пограбували, –
дивіться в це страшне лице,
Зів'яле з голоду! Чи правда,
ми маєм дякувать за це?
Ви нашу зайняли країну,
що ж нам за це хотіли дать?
Що принесли ви нам, крім лиха,
наруги, муки і проклять?
Як заплатили ви за здобич?
Як заплатили за наш край?
Прийшли ви душу рятувати,
а тілу мовили: вмирай!
Геть забирайте вашу віру –
ваш бог нам ворог, а не друг.
Ви обкрадаєте нам тіло,
ви нам упідлюєте дух.
.....
Віддайте нам країну нашу,
отари, стада і гурти,
Що нашими були, ще доки
ви зволили сюди прийти.
Віддайте спокій нам і щастя!
Тоді навчіть нас божих справ...

(Переклад Дмитра Павличка)

Це майже те, що:

Ми християне; храми, школи,
Усе добро, сам бог у нас!

Нам тілько сакля очі коле:
Чого вона стоїть у вас,
Не нами дана; чом ми вам
Чурек же ваш та вам не кинем,
Як тій собаці! чом ви нам
Платить за сонце не повинні!..

Це адекватна — на всі часи — метафорична формула всякої тотальної ідеї і всякого абсолютизованого державництва (щоб уникнути затертого великодержавництва), самою природою приреченого на агресивне світовпорядкування без часових і просторових меж...

Але чи тільки царську Росію, чи тільки російський царизм, чи тільки апофеоз імперій змоделював Шевченко в отому «у нас», «ми» тощо? Звісно, насамперед це в'їдлива і гнівливо-презирлива пародія на стиль мовлення офіціозу, навіть конкретно на стиль царських маніфестів,— шевченкознавство нагромадило досить прикладів на підтвердження цього. І все-таки... якщо взяти цей Шевченків мотив у всьому його обсязі, то треба визнати, що він звернений на незрівнянно ширшу клавіатуру людського духу. Він переростає в судний образ усієї тієї цивілізації, яка привласнила собі назву християнської, не ставши такою. Цей масштабний образ, крім актуальності, містить у собі позачасовість і позалокальність. (Окремою темою могло б стати порівняння Шевченкового портрета «християнської» цивілізації з тим, який давали інші європейські мислителі XIX ст., наприклад, Макс Нордау в «Лжі передсоціалістичної культури».) І Шевченко судить не тільки очужілий світ, він судить усіх «нас» (його «ми» і всіх «нас» стосується), він судить себе,— не виключає нікого — і себе — з вини й відповідальності. Оце і є його, істинно християнське, почуття.

Ось чому Шевченків «Кавказ» і своїм змістом — не інвектива, не ідеологічний памфлет, не політична сатира мовою поезії. Принаймні — не тільки. І не тільки больовий сигнал з одної точки земної кулі, з одного вузла організму людства. Це метафорична картина загального стану світопорядку, хвороби суспільної природи людства. Адже те, що дозволяв собі царизм із народами Кавказу, характеризувало не самий тільки царизм, а й якість людства взагалі. Ось чому Шевченкові оскарження царизму переростають у моторошні запитання й рахунки до Бога. У дивовижну молитву-прю.

І ось чому Шевченків «Кавказ» — не просто моральна інтелігентська (чи громадянська) позиція щодо певних явищ (як відповідні пасажі в «кавказьких» творах Пушкіна, Лермонтова, Полежаєва; як антиколоніальні мотиви в творчості деяких європейських поетів), — а гнів, мука і палахкотіння всього його єства. Це найвищою мірою «інтимний» твір, у якому виявилися не тільки світоглядне осердя особистості поета, а й усі вигини вдачі й темпераменту. Він не «тему» розкривав, а себе, стан свого «Я» в ті хвилини високого гніву й болю. Його оголене серце б'ється серед тяжких кривд, думка кидається від розпачу до віри і знову до розпачу, слово спалахує то святим гнівом, то гірким сміхом, то розпростертим співчуттям, то тяжкою сльозою, то судним криком. І мова ллється як гірська вода на перепадах, щомиті змінюючи напрям, бистрину і клекотання потоку...

Вирування сумнівів, проклять і надій... але надія — над усе. Віра — над усе. Це щось інакше, ніж упевненість у перемозі горців, — для такої впевненості підстав тоді не було. Це бажання-веління горцям і всім «лицарям волі». Це жадання перемоги добра над злом, це ствердження свободи як призначення людини і людства, це звага обстоювати правду перед Богом. І тут уже не мало значення, що волає Шевченко до Бога християнського про правду нехристиянських народів. Шевченків Бог — Бог усіх, хто хоче правди.

...Борітеся — поборете,
Вам бог помагає!
За вас правда, за вас слава
І воля святая!..

...На цьому, власне, і можна було б завершувати нашу бесіду про Шевченків «Кавказ» на тлі непроминального минулого... А що це минуле не минуло, і не тільки озивається нині, а й триває й доповнюється, — це разюче видно кожному з нас... тому я навмисне утримувався від очевидних аналогій та порівнянь, які зробить собі сам читач.

Але на закінчення хочу наголосити ще кілька моментів.

Шевченко — чи не єдиний із великих поетів XIX, та й XX ст., у якого візія Кавказу не пов'язана з гіпнотичною екзотикою природи та суб'єктивними вправами естетського духу, звичайними для поезії, — а цілком зосереджена на історичному конфлікті, на його моральній і гуманістичній оцінці. Певною мірою це можна пояснити і тим, що Шевченко, на відміну від Пушкіна, Лермонтова, Грибоєдова та інших російських поетів, не бував

на Кавказі й залишався, сказати б, вільним від тих особистих вражень екзотичного характеру, які в цьому випадку були б для нього другорядними і якоюсь мірою навіть затуманювали б суть справи, відводили думку б убік. Та головне, звісно, — у свідомій зосередженості на самій історичній трагедії, на її людському вимірі, а може, — і в свідомому протистоянні поетичній традиції, екзото-романтичному баченню Кавказу.

Другий момент. Шевченків біль — біль за всі невинні жертви кавказького злочину Російської імперії. Певна річ, одна мова в Шевченка — про «лицарів великих», які боронять свою саклю, своїх жінок та дітей і «волю святую»; інакша — про тих «людей муштрованих», які «лягли костьми» за ненаситну імперію. Але й ті, й ті випили «з московської чаші московську отруту». І за тих, і за тих однаково ллються ріки сліз — дівочих, матерніх, батькових... Шевченків гнів, Шевченків суд спрямовані проти Росії як імперії, а не проти Росії як народу. Проти імперських «хортів, і гончих, і псарів», і «батюшок-царів», проти озвірілих героїв-патріотів, а не проти нещасних рабів-«солдатушек», силоміць загнаних на кавказьку бойню, — хоч і з останніх нерідко робилися «герої»...

Нинішні пострадянські шовіністи й великодержавники, вихованi в розкішному лоні словоблудного псевдоінтернаціоналізму сталінсько-хрущовсько-брежнєвських часів, опанували хитрий спосіб усяку небажану для них правду про імперію оголошувати виявом «русофобії». Якщо керуватися цією злодійкуватою логікою, то найбільшим «русофобом», як то кажуть, усіх часів і народів, довелося б визнати великого росіянина Льва Толстого — хоча б за ті його пасажі, які я цитував раніше.

Але той самий же Л. Толстой показав у повісті «Казаки» і доброзичливі відносини між терськими козаками і чеченцями, які дали їм притулок на своїй землі. Звісно ж, далеко не всі російські солдати на Кавказі перебували в полоні сліпоти й жорстокості. Далеко не всі були геть задурманені офіційною пропагандою, квінтесенція якої — в ось цих словах славетного генерала Єрмолова про знищуваний ним народ — чеченців: «...сего народа, конечно, нет под солнцем ни гнуснее, ни коварнее, ни преступнее»[1] (згадаймо недавню схожу заяву по телебаченню нинішнього російського генерала) — для катів-колонізаторів народ тим злочинніший, чим важче його завоювати...

[1] *Ермолов А. П.* Письма. — Махачкала, 1926. — С. 42.

«Однако, — писав згадуваний уже раніше відомий історик-марксист М. Покровський, — ермоловские солдаты были иного мнения — и массово перебегали в демократическую Чечню... Вопрос о выдаче этих беглецов был одним из наиболее острых и портивших отношения между русской администрацией и чеченцами»[1].

Більше того, як читаємо в іншому джерелі, — «переходившие на сторону горцев русские и польские солдаты не только содействовали упрочению сил освободительного движения, но и несли с собой передовую военную мысль и тактику ведения боя. По сведениям очевидцев, русские и польские солдаты-перебежчики научили горцев делать порох, управлять орудиями, что было одной из причин столь долгого сопротивления горцев»[2].

Раніше ми трохи говорили про самобутній демократичний устрій суспільного побуту гірських народів, особливо черкесів, наводили відповідні свідчення мандрівників та дослідників. Як свого часу Запорозька Січ приваблювала всіх, хто тікав від кріпацтва і шукав волі, і там приймали всіх, незалежно від національності та походження, — так і в горян, особливо в Чеченії, знаходили притулок утікачі з сусідніх країн і з кріпосницької Росії — навіть російські православні сектанти.

Звісно, не можна ідеалізувати суспільства горських народів — у них були свої виразки і свої суперечності, в деяких із них уже виразно означились соціальні антагонізми; дошкуляли міжплемінні усобиці, а частина тодішньої «еліти» виявилася ласою до царських подачок і, підкуплена, допомагала уярмити власний народ.

Не можна ідеалізувати й імама Шаміля, який був усе-таки теократичним володарем, хоч його сила духу і думки, його військовий і політичний хист незаперечні. Але наскільки він морально вищий за «великого» Єрмолова — як і інших «покорителів Кавказу», — наскільки в нього більше лицарства у ставленні до ворога!

Пригадаймо єрмоловську тактику «випаленої землі», твердий курс на фізичне винищення «непокірної» людності, його способи виморювання горців «опустошениями», «отнятиями полей», виганянням у ліси, доведенням до хвороб і «желтой горячки»; пригадаймо його цинічне визнання, що з усіх цих його полководческих способів «главнейший — есть голод, и потому добиваюсь иметь путь к долинам, где еще могут они обрабатывать землю и спасать свои стада»[3], — згадаймо це і порівняймо з тим,

[1] *Покровский М.* Дипломатия и войны царской России в XIX ст. — М., 1924. — С. 201.

[2] *Касумов А. Х.* Северо-Западный Кавказ... — С. 143.

[3] Див.: Революция и горец. — 1932. — № 6—7. — С. 95.

що писав Шаміль одному зі своїх наїбів: «От правителя правоверных Имама Шамиля своєму брату Хамзату. Я получил сообщение, что вы напали на противников и пленили их... Вы доложили мне, что вы нанесли удар нашему противнику... Это было время урожая. В этом году засуха. У нашего противника урожай тоже плохой. В такой период мы не имеем права перед Богом нападать на него. Немедленно верните их пленных людей, возвращайте пленных, возвращайте скот, который вы угнали»[1].

І так протягом усіх десятиліть — а, власне, століть, кавказьких воєн Російської імперії «нецивілізовані» горяни морально перевищували своїх «цивілізованих» напасників, хоча ці майстри розбою, державного терору і геноциду постійно, всією силою своєї пропаганди змальовували як «розбійників» свої жертви.

Остаточне впокорення Кавказу не відбулося ні 1859 року, коли взято в полон Шаміля, ні 1864 року, коли зламано опір Західного Кавказу.

Проте настало деяке втихомирення, не останньою чергою пов'язане з урочистими обіцянками російського уряду зберегти релігію, звичаї і власність горських народів. Та ці обіцянки виконувано лиш почасти, а нерідко й віроломно порушувано, відповіддю на що були нові й нові повстання та заворушення, хоч уже й менших масштабів.

Певна річ, сили горських народів було підірвано величезними жертвами. В одному з наукових збірників читаємо: «От былого полуторамиллионного народа (маються на увазі чеченці. — *І. Дз.*) осталось едва 400 тысяч человек. Менее чем за 80 лет около миллиона чеченцев погибло в боях с царским войском, умерло от голода и повальных болезней, было выслано...»[2].

Силоміць були вислані або добровільно — тобто щоб уникнути підкорення Росією — переселилися в Туреччину цілі народи (про що, знов-таки, можна прочитати в романі абхазького письменника Баграта Шинкуби «Він був останній»). Апогей виселення припав на роки, коли Росія виштовхувала, а Туреччина зманювала кавказців. У журналі «Революция и горец» читаємо: навіть «официальная русская правительственная статистика того времени говорит, что выселилось тогда горцев 1 млн 800 тысяч человек»[3]. Десятки й сотні тисяч їх загинули від злигоднів переселення, від голоду і хвороб, решта ж розчинилася в Туреччині, лише почасти зберігши діаспорні громади...

[1] *Мугумаев М.* Из речи на Всемирном Конгрессе Абхазо-Абазинского народа // Наша сила — в единстве. — М., 1993. — С. 41.
[2] 10 лет социалистической Чечне. — Ростов-на-Дону, 1935. — С. 41.
[3] Революция и горец. — 1932. — № 6—7. — С. 75.

Революції 1905, а потім 1917 років дали новий поштовх визвольній боротьбі кавказьких народів. 11 травня 1918 року на з'їзді представників кавказьких народів було проголошено Незалежну Північнокавказьку Федеративну Республіку, що складалася з семи штатів: Абхазії, Адигеї, Кабарди, Карачаєво-Балкарії, Осетії, Чечено-Інгушетії і Дагестану. Повіривши обіцянкам більшовиків, їхнім гаслам про право націй на самовизначення, північнокавказькі народи підтримали їх у боротьбі з Денікіним, чим забезпечили більшовикам перемогу над ним. Типовою більшовицькою віддякою їм було позбавлення цих народів політичної незалежності.

Щоправда, в перші роки після революції більшовики формально відмежувалися від колоніальної політики царизму, гостро її викривали, використовуючи цю критику для того, щоб схилити на свій бік північнокавказькі народи. Тоді здійснено було чимало наукових досліджень, що демістифікували «цивілізаторську» роль царської Росії на Кавказі. Радянська влада провела деякі важливі перетворення задля врахування національних інтересів горян — особливо у сфері освіти.

Однак така альтернативна щодо спадщини царської Росії політика тривала недовго. Вже наприкінці 20-х років починається перегляд національної політики більшовизму в загальнодержавному масштабі взагалі та в регіоні Північного Кавказу зокрема; напруження сягає крайньої гостроти у зв'язку з проведенням насильницької колективізації. Відбувається повернення до колоніальних стереотипів, розгортаються репресії. У відповідь — низка повстань і заворушень серед горських народів, останнє з яких датовано 1939—1940 роками.

За підрахунками одного з дослідників, втрати тільки чечено-інгуського населення і лише за період з 1929 по 1937 роки становили 205,8 тис. осіб [1].

Апогеєм імперського геноциду була, як відомо, сталінська акція 1944 року. Тут немає потреби про неї розповідати, я лише нагадаю про неї. Але хочеться навести один промовистий епізод з цієї сталінської епопеї геноциду.

«СОВЕРШЕННО СЕКРЕТНО»

«Наркому Внутренних Дел тов. Л. П. Берии.

Только для Ваших глаз.

Ввиду нетранспортабельности и в целях неукоснительного выполнения в срок операции «Горы» вынужден был ликвидировать более 700 жителей в местечке Хайбах.

Полковник Г. Б. Гвешиани».

[1] *Абумуслимов С.-Х.* Геноцид продолжается. К вопросу о российской экспансии в Чечне. — К., 1995. — С. 17.

«Грозный, УВД, Гвешиани.
За решительные действия в ходе выселения чеченцев в районе Хайбах Вы представлены к правительственной награде с повышением в звании. Поздравляю.

Нарком внутренних дел СССР Берия».

«От имени ВКП(б) и Комитета обороны СССР объявляю благодарность всем частям и подразделениям РККА и войск НКВД за успешное выполнение важного правительственного задания на Кавказе.

И. Сталин» [1].

В результаті депортації тільки чеченців та інгушів загинуло — за офіційними даними! — 280 631 чоловік — тобто більше половини [2]. А сьогодні — у всіх на очах.

Замість післямови — без коментарів

1. «Давно-давно, но не очень — всего лишь около ста лет назад в этих местах, где остановил я сейчас коня, шли также беспощадные битвы. ...Мои предки не на жизнь, а на смерть воевали с белым царем. Слово "русский" было тогда самым ненавистным, самым проклятым, и в бой с русскими шли мои отцы, засучив рукава суровых своих черкесок выше локтей, обнажив кривые сабли и обвязав шею смертным саваном, что означало, что они шли не на шутку, на газават, на смерть, в священную кровавую битву с русскими, в которой готовы погибнуть с честью, для чего и берут с собой свои саваны... Не мне, не мне писать об их удали. Они дрались и гибли, как львы. Но за что? Как странны, как бессмысленны на этой земле судьбы людей, как абсурдны и жестоки законы человечества! И, думая о прошлом, я медленно трогаю коня. ...Вдруг на небольшой поляне я вижу в траве плоский ржавый камень. ...С большим трудом раздвинув бурьян и счистив с плиты коросту желто-зеленого лишая, я читаю обветрившуюся надпись. Эпитафия гласит:

"Один я на чужбине среди каменистых скал. Ни одной родной души не придет ко мне на могилу и в память мою этих слов не произнесет: "Мир праху твоему, Всеволод".

А сбоку другая, старинными буквами, строгая надпись:

"Здесь покоится прах поручика Апшеронского полка Всеволода Грунина, умершего от ран в бою с горцами. 16 августа 1842 года. Покойному было 22 года".

[1] *Абумуслимов С.-Х.* Геноцид... — С. 86, 87.
[2] Там само. — С. 158.

Непонятное вещее дыхание как бы потрясло мою душу. Сто лет тому назад – ровно сто лет – этот русский умный юноша (ибо надпись-то, вероятно, высечена по его завету) погиб здесь в жестокой войне с моими отцами. Мои отцы считали его кровным, самым смертельным, проклятым врагом, и он также считал их чужими... Но что мне сказать о моих переживаниях? Странная судьба выпала на мою долю – как мне с ней быть? Сын гор, я душой и мыслями, и всем моим существом русский человек, и без русского языка, русской среды нет мне в жизни ничего родного.

Я срываю с головы свою шапку, становлюсь на колени перед могилой и шепчу: "Мир праху твоему, Всеволод". Это я, потомок твоих кровных врагов, произношу тебе, как родному: пусть твоя мысль встретится с моей мыслью – они братья. Пусть эта каменная земля, враждовавшая с тобой, пусть она ляжет над тобой мягче перины, пусть будет сон твой мирным, как эта тишина... Твоя молодая кровь, пролитая на этих скалах, впиталась в почву, и ты видишь – взросло новое племя, в жилах моих течет частица и твоей крови, брат мой. Отщепенец ли я? Не знаю! Но все же спасибо, спасибо тебе! Родная душа пришла на могилу, и, как видишь, на твоем русском языке говорит она тебе: "Мир праху твоему, Всеволод". И за себя, и за своих предков... Спи спокойно!

Идет война. Снова в горах звучит эхо выстрелов, но война эта куда зловещей и грандиозней, чем та, в которой ты погиб.

Как странны, как бессмысленны судьбы людские, но зато закономерны судьбы народов.»

(*Еффенді Капієв*, з нотатників 1942 року.
Див.: *Эффенди Капиев*. Избранное. – М., 1979. – С. 444–446.)

2. «Я столько чеченцев убил, что пальцев не хватит пересчитать, – весело говорил старший лейтенант Сережа в качестве своего вступительного слова. – У меня на этой войне убили двоюродного брата. Так что за мной уж дело не станет.»

«Зрелище разрушаемого артиллерией города, надо сказать, поначалу имеет свою странную магическую силу. Внезапно загорающиеся дома, кровавое зарево над горизонтом, метеоритный дождь пылающих осколков похожи на какие-то движущиеся фантастические батальные картинки. В этих картинках психологически нет самого тяжелого момента – лица противника. Я вообще подозреваю, что стрелять из пушки гораздо проще, чем идти на человека с ножом. Но через два, три, четыре, восемь часов ожесточенных артиллерийских упражнений все равно

становится невыносимо тошно и хочется все-таки заглянуть в это лицо, в эти глаза, чтобы понять: кто те люди, которых утюжат пушками круглые сутки? Кто тот противник, который вызывает у русской армии не страх, нет. Скорее, некое подобие суицидального азарта?»

(*Сергей Мостовщиков.* Переход российских войск через Сунжу. «Известия», 16 февраля 1995 г.)

3. «Подведем некоторые итоги квартала. ...Потери российских войск составили по реальным (хотя и весьма приблизительным) оценкам от 2 до 5 тысяч убитыми. Погибло также, по меньшей мере, от 1,5 до 2 тысяч российских граждан, воевавших на стороне Дудаева, а также несколько тысяч мирных жителей Чечни. Более 300 тысяч человек, треть населения республики, стали беженцами и влачат жалкое существование. ...Начатая в интересах укрепления власти война не решила ни одной из стоявших перед ней проблем, а усугубила их и породила новые. Прогнозируемая "пятилетка" создает для власти едва ли не катастрофические трудности».

(*Александр Головко, Теймураз Шабешов.* Первый квартал «чеченской пятилетки». «Известия», 10 марта 1995 г.)

4. «Российскую армию бросили на самое безнадежное дело: на борьбу с вооруженным народом».

(«Известия», 5 января 1995 г.)

5. «...Термин "военные действия", подразумевающий противоборство двух сторон, малокорректен, гораздо более точны такие определения, как бойня, убийство».

(«Комсомольская правда», 29 декабря 1994 г.)

6. «...Колонна российской бронетехники из 35 БТРов двигалась по старой дороге из станицы Слепцовская в Грозный. Навстречу ей ехала колонна беженцев из Чечни. Четыре БТРа выехали из колонны и обстреляли автобусы и машины. Когда люди побежали, солдаты стали добивать их из автоматического оружия».

(«Известия», 29 декабря 1994 г.)

7. «Бывший город Грозный. Женя, русская художница, прожила тут всю жизнь. ...В своем доме-крепости Женя с сыном пережили дудаевский беспредел, в подвале пересидели зимнюю войну. Ночью 8 марта к ним в дом пришли омоновцы с блокпоста на мосту. Пришли с оружием, пьяные в стельку. Они

долго искали что-то, разбрасывая вещи и картины... Что-то маленькое, наверное, бриллианты, которых у Жени отродясь не было. Они изнасиловали ее скопом на глазах у взрослого сына, а уходя, забросали дом гранатами и подожгли.»

(*Татьяна Шутова.* Оглянись, имам. «Литературная Россия», 9 июня 1995 г.)

8. «Як повідомило агентство УНІАН, до України надійшли 13 цинкових домовин із району бойових дій у Чеченії. У них вічним сном спочивають українці східних та центральних регіонів нашої країни, військовослужбовці російської армії, які допомагали "встановлювати конституційний порядок" у бунтівній республіці.

Використавши "українське гарматне м'ясо" для захисту своїх великодержавних інтересів, Росія навіть "не знайшла" коштів, аби по-людськи поховати полеглих, а звернулася до Міністерства оборони і місцевих військкоматів України, щоб ті допомогли рідним і близьким у цьому. Цинізм "старшого брата" просто не знає меж.»

(«Вечірній Київ», 28 січня 1995 р.)

9. «По прогнозам специалистов-военных, после очистки Грозного, которая, возможно, закончится через месяц, в Чечне в течение нескольких лет будет процветать бандитизм типа бандеровщины на Украине. Пока Дудаев укрепляет свои базы и тренировочные лагеря в горах... Бомбардировочная авиация только ждет команды, она легко может превратить эти горы в холмы. Только решится ли на такое жестокое решение президент? А времени осталось – до первой листвы. Если не решится, то появятся на карте две Чечни – долинная, освобожденная, и горная, дудаевская. А мы хорошо знаем, что такое две Кореи, два Вьетнама и т. д.

Единственное, что можно сказать с уверенностью, армия свою задачу выполнит. В чеченской войне российская армия считает себя правой.»

(*Алексей Борзенко.* Кровь цвета горячей нефти. «Литературная Россия», 3 февраля 1995 г.)

10. «Якось, виступаючи по телебаченню, головний "кагебіст" Росії Степашин сказав, що вони вивчили післявоєнний досвід боротьби з бандформуваннями і будуть його застосовувати в Чечні. Ми, українці, пам'ятаємо цей досвід. Відомо, що після визволення Києва від німців була створена спецшкола, де готувалися загони, які працювали під УПА. Вони, одягнуті у форму українських повстанців, вривалися в села, катували і вбивали

людей, забивали криниці трупами жінок, дітей, дідів і бабусь. Ті, хто володів українською мовою, вигукували лозунги УПА. Решта вбивала мовчки. При цьому "випадково" залишали живими двох чи трьох свідків, не "помітивши" їх. А ті розповідали потім усе, що бачили і чули. Комуністична преса піднімала крик про "бандерівських зарізяк".»

(*В. Федоров.* Ми вже це проходили. «Вечірній Київ», 15 лютого 1995 р.)

11. «...Але я краще розповім про те, як нас знищують. Буквально місяць тому міг би показати начинені фосфором хімічні снаряди і міни 82 мм, кулькові бомби, снаряди ЗШ-1 та ЗШ-2 зі стріловидними елементами та багато іншого. Або ще таке: у місті під час бойових дій, особливо вночі, росіяни беруть квартал і хоч там немає жодного нашого солдата, повністю знищують його. Причому, як правило, реактивною артилерією, що заборонено Женевською конвенцією,— це ж не бойові порядки... І так день у день. Ось тому у Грозному практично немає жодного незруйнованого будинку. Таке ось варварство.»

(Російські кайдани не для чеченців. Інтерв'ю начальника Головного штабу Збройних Сил Чеченської Республіки дивізійного генерала *Аслана Масхадова.* «Українська газета», 22 червня 1995 р.)

12. «...Генерал Рохлін — один із головних виконавців операції "умиротворення" непокірної Ічкерії. Саме з його появою в Грозному почалося безжальне й методичне винищення населення чотирьохсоттисячного міста. Чимало генералів, у яких ще лишилася крапля совісті, відмовилися брати участь у геноциді чеченського народу, навіть подали у відставку, за що декому тепер загрожує трибунал, а цей "герой" безжально знищує цілий народ, стирає, наче німці Ковентрі й Герніку, з лиця міста й села.»

(*Юрій Брязгунов.* Блюзнірство у рік ювілею. «Молодь України», 10 лютого 1995 р.)

13. «...Что может быть сопоставимо с безумием тех, кто затеял эту ничем не оправданную и никакой реальностью не вызванную войну против собственного народа?»

(*Ирина Дементьева.* Хотят ли русские Чечни? «Известия», 17 января 1995 г.)

14. «РУССКОМУ ОРУЖИЮ — СЛАВА! Во все времена оно было обращено в защиту отечества, во спасение Родины, ее целостности».

«Сегодня надо отдавать отчет: российские войска введены в Чечню не для борьбы с чеченским народом, а для того, чтобы выполнить свой конституционный долг.»

(«Российская газета», 10 февраля 1995 г.)

15. «С победой Скобелева пронесется гул по всей Азии, до самых отдаленных пределов ее... и пусть пронесется гул. Пусть в этих миллионах народов, до самой Индии, даже и в Индии, пожалуй, растет убеждение в непобедимости Белого Царя и в несокрушимости меча его... Имя Белого Царя должно стоять превыше ханов, превыше даже самого калифова имени. Пусть калиф, но Белый царь есть царь и калифу».

(*Ф. М. Достоевский.* Дневник писателя // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. – Т. 27. – Л., 1984. – С. 32–33)

«Где в Азии поселится "Урус", там сейчас становится земля русскою».

(Там само. – С. 38)

«Азия. 10 000 – для нас ничто, а там много. Ибо один "Урус" занимает там первое место. Один "Урус" первенствует над сотнями и тысячами и сейчас же становится там господином».

(Там само. – С. 87)

16. «Целенаправленная агитация силовых пресс-центров оказалась настолько действенной, что даже сам вермонтский отшельник, вернувшись на родину после столь долгого отсутствия, вынужден сегодня повторять милицейские банальности об "убийствах, ограблениях, терроре над русскими, изгнании их из домов, вообще из Чечни..." ...Все это позволяет писателю и гуманисту с мировой славой рассуждать о чеченском народе, как о "гноящейся язве" на теле России и давать советы: "Когда есть гангренозный член, то известно: для спасения всего организма его надо отсечь"».

(*Ирина Дементьева.* Хотят ли русские Чечни? «Известия», 17 января 1995 г.)

17. «Наглая ложь – единственный язык, на котором высшие руководители государства говорят со своим народом».

(*Сергей Юрский*, народный артист России. Хватит утюжить танками собственную землю! «Известия», 5 января 1995 г.)

18. «"Я – Павел Грачев", – скромно представляется прохожим молодой уфимец на центральных улицах города и начинает рассказывать о событиях в Чечне. Этого несчастного парня местные жители уже запомнили. Он далек от армии и никогда не был

в Чеченской республике. Очевидно, его место в психбольнице, но душевнобольной ведет себя тихо и никому не угрожает...»

(*Этот Грачев никогда не* был в Чечне. «Известия», 16 февраля 1995 г.)

19. «Сергей Ковалев решил на короткое время съездить в Москву ради того, чтобы лично встретиться с президентом и лично рассказать ему о том, что же происходит в Чечне. Не со слов насквозь лживого пресс-центра правительства — плутоватых генералов или фантазирующих служб, а по своим собственным впечатлениям и лично проверенным фактам.

— Я хочу, чтобы он смотрел мне в глаза, когда я буду рассказывать ему о тех преступлениях против собственного народа, которые творятся в Чечне. И пусть он мне отвечает,— сказал Сергей Ковалев.»

(*Валерий Яков.* В такой войне и победителей судят. «Известия», 6 января 1995 г.)

20. «...*Я хотел* бы посмотреть в глаза летчиков, которые варварски уничтожили аул, женщин и детей...

...Война страшна, *но еще страшнее ложь*... Как можно говорить о целом народе: "Все бандиты, воры, центр мировой мафии..."? Жалкое оправдание своих действий, недостойное мудрых государственных мужей. И потому получилась не та Куликовская битва, принесшая славу родине, а "куликовская" бойня.

...Толстой понимал нас, горцев, оставил вечное произведение. Нынешние политики к тому же и безграмотны, они из русских самые антирусские. ...Бегают по залу Госдумы, показывают медаль "За покорение Кавказа". Опять ПОКОРЕНИЕ... Они не знают, что каждую вторую медаль вручали вдовам, матерям. И вновь этого хотят?

Покоренных народов нет. Сердца нельзя покорить. Царь говорил о Шамиле с уважением. А Невзоров болтает: "Шамиль — бандит". Мелкие речки всегда шумливы и говорливы, до моря они не доходят.

Русские шовинисты не понимали этого, когда проливалась кровь в Тбилиси, Баку, в Кизляре и Первомайском. Я горжусь, что русская интеллигенция, мои братья-писатели осудили эти преступления. Осудил народ, и это — голос России. Но мне стыдно, что Америка и Европа в эти дни промолчали. И руководители СНГ не подали голоса».

(*Расул Гамзатов.* Остановить войну в Чечне — вот высшая смелость, которая нужна сегодня. «Известия», 1 февраля 1996 г.)

21. «...В городском архиве до сих пор сохранился портрет Угрюм-Бурчеева... Портрет этот производит впечатление очень тяжелое. Перед зрителями восстает чистейший тип идиота, принявшего какое-то мрачное решение и давшего себе клятву привести его в исполнение. Идиоты вообще очень опасны, и даже не потому, что они непременно злы (в идиоте злость или доброта – совершенно безразличные качества), а потому, что они чужды всяким соображениям и всегда идут напролом, как будто дорога, на которой они очутились, принадлежит исключительно им одним. Издали может показаться, что это люди хотя и суровых, но крепко сложившихся убеждений, которые сознательно стремятся к твердо намеченной цели. Однако ж это оптический обман, которым отнюдь не следует увлекаться. Это просто со всех сторон наглухо закупоренные существа, которые ломят вперед, потому что не в состоянии осознать себя в связи с каким бы то ни было порядком явлений...

Обыкновенно противу идиотов принимаются известные меры, чтоб они, в неразумной стремительности, не все опрокидывали, что встречается им на пути. Но меры эти почти всегда касаются только простых идиотов; когда же придатком к идиотству является властность, то дело ограждения общества значительно усложняется... Там, где простой идиот расшибает себе голову или наскакивает на рожон, идиот властный раздробляет пополам всевозможные рожны и совершает свои, так сказать, бессознательные злодеяния вполне беспрепятственно. Даже в самой бесплодности или очевидном вреде этих злодеяний он не почерпает никаких для себя поучений. Ему нет дела ни до каких результатов, потому что результаты эти выясняются не на нем (он слишком окаменел, чтобы на нем могло что-нибудь отражаться), а на чем-то ином, с чем у него не существует никакой органической связи. Если бы, вследствие усиленной идиотской деятельности, даже весь мир обратился в пустыню, то и этот результат не устрашил бы идиота. Кто знает, быть может, пустыня и представляет в его глазах именно ту обстановку, которая изображает собой идеал человеческого общежития?»

(*М. Е. Салтыков-Щедрин.* История одного города)

(1995–1996 рр.)

Універсальні мотиви в Шевченковій поезії*

Істинно великий поет — це поет, який виразив не лише глибини власної індивідуальної природи та своє людське призначення, не лише образ своєї нації, свого суспільства та поняття своєї доби, а й ще ширший погляд на світ у поняттях, що набули значення загальнолюдських і вічних, принаймні в тих вимірах, у яких і перше, і друге взагалі можливе. Однак при цьому всі три відзначені духовні сфери великого поета не просто доповнюють одна одну чи одна з одною взаємодіють, фрагментарно сполучаються. Вони існують одна в одній. Вони взагалі неможливі одна без одної, бо тільки одна в одній реально втілюються.

Адже як повнота індивідуального духу неможлива без запліднення духом національного життя та духом епохи, а далі без осягнення того, що Гегель називав «світовою суб'єктивністю», — так і дух нації та дух епохи неповні без індивідуального духу, а в поезії лише через нього виражаються; так само і загальнолюдське існує не як абстракція, а як людська діяльність і діяльність народів; «вічне» ж прокладає себе крізь епохальне й минуще, кристалізуючись з їхнього хаосу. Індивідуальне, національне й часове є не тільки формою виявлення світового, загальнолюдського й вічного, а й способом їх творення, розвивання й збагачення. Тоді як світове, загальнолюдське й вічне також є не лише синтезом індивідуального, національного й часового, а й способом їх оцінки, корекції, орієнтації серед величезного розмаїття «національних відтінків і ходу розвитку» (Гегель), у мистецтві ж — ще й елементом загальноцікавого та загальнозрозумілого для всіх читачів і народів.

Найбільшим доказом того, що слово, звернене до сучасників, може стати вічним, а слово, звернене до певного народу, — світовим, є Святе Письмо. І якщо, з одного боку, це пояснюється авторитетом походження Святого Письма та його сакральним значенням, то з іншого — і його світоглядним та етичним змістом. І в цьому останньому бачимо загальну міру, відповідно до якої набрали світового і вічного життя видатні твори поезії, що народилися як локальні й злободенні: «Іліада» та «Одіссея» Гомера, «Енеїда» Вергілія, «Божественна комедія» Данте, поезії Гафіза і Хайяма, драми Шекспіра...

* Вперше надруковано у журналі «Сучасність» (1996, № 11).

Світовий і вічний — універсальний — зміст видатних творів поезії закріплюється в системі абсолютних інтелектуальних і моральних цінностей, у витворенні або формулюванні яких і сам бере активну участь. Навколо них розгортаються характерні творчі мотиви, які є плодом і традиції, й індивідуальних творчих осягнень. Широкий спектр цих «вічних» світових мотивів уклався навколо таких основних загальнолюдських духовних і моральних понять, як БОГ; ІСТИНА (і лжа); ПРАВДА (і кривда); ДОБРО (і зло); СПРАВЕДЛИВІСТЬ (і несправедливість); СВОБОДА (і неволя); ЗАКОН (і сваволя); ЛЮБОВ (і ненависть); ДРУЖБА (і ворогування); ВІРНІСТЬ (і зрада); ПОМСТА (і прощення); ВИНА (і покута); ВІТЧИЗНА, БАТЬКІВЩИНА, РІДНА СТОРОНА (і чужина); МАТЕРИНСТВО; СІМ'Я; СОВІСТЬ; ЧЕСТЬ; ГІДНІСТЬ; НАДІЯ; СЛОВО; ІДЕЯ; ІДЕАЛ; ВЛАДА; ПРАВО; ОБОВ'ЯЗОК — та інших, здебільше в антитетичній парності.

Банк цих понять залишається більш-менш сталим у всіх цивілізованих людських суспільствах попри динаміку пріоритетів і певні національні та часові модифікації. Традиція вживання може надати їм рутинного характеру, зводити на рівень книжного запозичення або затертого стереотипу. Тому навіть найінтенсивніше оперування такими поняттями саме собою ще не надає відповідним поетичним мотивам гідності світових і «вічних», універсальних. Але й досягнення такої гідності не відбувається поза ними або їхніми компенсантами, поза різними формами взаємодії з ними. Великий поет нерідко протистоїть рутинному пониженню їх, викриває їхню спорожнілість або спотвореність, повертає їм висоту і чистоту звучання, наповнює їх новим змістом, — або, радше, вибудовує чи виборює для них новий зміст.

Однак всяку оновну індивідуалізацію вічних світових (універсальних) мотивів великий поет здійснити — або прилучитися до них — може лише в поняттях свого часу і в лексиці своєї мови (національної та особистої). Тому тут потрібні відповідні семантична критика та оцінка.

Отож і почнемо з деяких застережень семантичного порядку.

У Шевченковій лексиці потужно репрезентовано більшість понять, які відтворюють спектр загальнолюдських моральних і духовних цінностей, універсальних категорій буття. З цього погляду він безмежно перевершує своїх попередників у новій українській літературі, як і сучасників та багатьох наступників, і це може бути формальним свідченням глибокої внутрішньої загальнолюдської якості його творчості. Водночас деякі дуже важливі й дуже поширені у світовій поезії та філософії поняття

у нього в поетичній мові зустрічаються мало або майже не зустрічаються. Це, наприклад, такі: герой, героїзм, ідеал, совість (сумління), честь, право (хоч похідні від нього трапляються), обов'язок та деякі інші. Це здається тим дивнішим, що саме вони немовби просяться в його тексти, а при описуванні й оцінці їхнього (Шевченкових текстів) змісту дослідник не може без них обійтися. Адже вся його творчість і особиста поведінка стоять під знаком цих цінностей. Складається враження, що, живучи ними і наснажуючи ними весь свій суб'єктивний світ, Шевченко не потребував виокремленого термінологічного утвердження відповідних понять. (Віддалена аналогія: Гемінґвей для відтворення людської мужності, що є його пафосом, не потребував самого слова «мужність».) Але цьому припущенню суперечить факт активного вживання в поезії Шевченка таких лексем, як правда, воля, добро та ін.

Мабуть, посутнє пояснення слід шукати в мовній аперцепції українського суспільства того часу та у практиці слововживання українського народу, в народній поезії. Внаслідок фактичної відсутності новітньої суспільно-політичної і філософської думки, вираженої в українській мовній формі, ціла низка основоположних понять із філософської та поетичної сфер не мала загальновживаних українських відповідників або сприймалася як книжні. Шевченко як поет народний не міг цілком здатися на неорганічну для народу книжну лексику, хоч таки вводив її досить широко, і це також одна з його заслуг перед українською літературою (але вводив, по-перше, в міру; по-друге, переважно ту лексику, яка відтворювала біблійні та взагалі християнські поняття і була пов'язана зі старослов'янською мовною традицією). До слова, в російськомовних поемах Шевченка раз у раз зустрічаємо поняття, аналогічних яким немає в його українській поезії, хоч лексичних відповідників в українській мові, здавалося б, не бракує («познание», «царь ума», «космополит-мудрец», «полу-идеи», «планета», «страсти», «укоризна», «небесный свет», «светило», «святыня», «байронический туман», «красоты святой природы» тощо); ще більше їх у його російськомовній прозі. Це зайвий раз підтверджує залежність лексики поета і його понятійного апарату від стилістичної бази мови, якою він пише, від її «примусу», та й навіть від популярності певних семантичних кліше. (Залишаємо тут осторонь ширше питання про певну типологічну відмінність Шевченкової російськомовної поезії від української.)

У той же час український народ на підставі власного суспільно-історичного та житейського досвіду виробив свої поняття і дав своє

лексичне оформлення світоглядним і моральним категоріям загальнолюдської осяжності. В цій національній понятійно-категоріальній системі є певні асиметрії та заміщення, компенсації, – як, зрештою, є вони і в поняттях та лексиці кожного народу порівняно до понять і лексики будь-якого іншого.

Наприклад, слова ПРАВДА і НЕПРАВДА, ВОЛЯ і НЕВОЛЯ, СЛАВА і НЕСЛАВА, ДОЛЯ і НЕДОЛЯ та деякі інші, як і похідні від них, маючи, здавалося б, абсолютно точні лексичні відповідники в інших мовах світу, водночас в українській мові набули і специфічності: як в емоційному забарвленні, так і в семантиці, в обсягові змісту.

Ще більшою мірою ця специфічність емоційного забарвлення та змістового наповнення загальнолюдських понять виявляється у Шевченковій поезії. Зокрема, поняття ПРАВДА, СЛАВА, ВОЛЯ в нього поширюються й на те, що пов'язане з поняттями героїзму, честі, совісті, права, свободи, гідності особистої і національної, обов'язку, ідеалу національного буття. Тобто відбуваються певні семантичні зрушення – як компенсаторні, так і нарощувальні, – завдяки яким духовне поле поета охоплює ширший спектр і національних, і загальнолюдських духовних цінностей.

Якщо спробувати визначити найінтенсивніші ідеотворчі лексеми Шевченкової поезії, то ними виявляться насамперед такі: ПРАВДА, БОГ, ВОЛЯ, ДОЛЯ, СЛАВА (і їхні синоніми та антоніми), МАТИ, СІМ'Я, УКРАЇНА (та інші означення Вітчизни), СИРОТА, КОХАННЯ, різні означення чужини і самотності, СМЕРТЬ, ШЛЯХ, НАДІЯ, СОН, СУД і КАРА, в тому числі БОЖИЙ СУД і БОЖА КАРА, різні означення МИЛОСЕРДЯ, нарешті МУЗА та ін.

Загалом це – в переважній своїй частині – словник і семантика всіх великих поетів, та й не тільки великих. Але міра її інтенсивності й характер композитивних асоціацій специфічні для Шевченка. Це пояснюється, мабуть, як особливостями світосприймання та історичного досвіду українського народу, так і особливостями життя самого поета, його власного досвіду та переживання і розуміння образу свого народу, проблем України, чуття людськості.

Для прикладу звернімося під цим оглядом до поняття СЛАВА у Шевченка. (До речі, відомі його слова: «А слава – заповідь моя» – декого бентежили, і їх часом сприймали як несподіване свідчення його честолюбства: бо не враховувано особливості набагато складнішого «стосунку» нашого поета до цього поняття.)

Мотив слави у Шевченка

Європейська культура виробила дві контраверсійні традиції інтерпретації поняття СЛАВИ. Перша з них іде від античності, яка наповнювала славу громадянським або індивідуалістичним змістом у різних варіаціях. Давньогрецька і давньоримська філософія залишила суперечливе трактування поняття слави та неоднакові її оцінки, але визнавала її одним із вирішальних стимулів людської поведінки, а в поезії вона — найбільша винагорода людині в пам'яті нащадків.

Мотив слави зримо і незримо присутній у всій грецькій міфології і в епіці Гомера.

У Симоніда Кеосського цар Леонід залишив по собі «велику прикрасу доблесті й вічну славу», а в його епітафіях ідеться про «славу велику», «невгасиму славу», «вічну славу» афінян і спартанців, що загинули в переможній битві з персами при Платеї. У «Філоктеті» Софокла герой «здобув вічну славу». Здебільшого у грецьких авторів ідеться про славу звитяжців або поетів. На думку Платона (в діалозі «Горгій»), слава переконує людей поряд із словом, багатством, насолодою та красою і часто діє сильніше за моральний обов'язок. Водночас він відрізняв марнославство і честолюбство від істинної слави, яку пов'язував із потребою безсмертя і прагненням залишити вічну пам'ять про свою чеснотливість, — у діалозі «Учта» Діотіма говорить: «...Всі роблять усе заради такої безсмертної слави про їхню чеснотливість, і, що люди гідніші, то більше вони й роблять. Безсмертя — ось чого вони прагнуть»[1]. Таким чином, античне *безсмертя в славі* — це свого роду доповнення до античного (сократівського і платонівського) розуміння *безсмертя душі*. Водночас є певна колізія між цими двома модусами безсмертя: перший апелює до людей, другий — до богів, отож істинне і безсумнівне швидше безсмертя другого роду, ніж першого. Принаймні, за Платоном, Сократ ремствував, що його земляки ставили славу вище за чесноту: «...ніхто, починаючи від перших героїв... і аж до наших сучасників, ніколи не гудив справедливість і не вихваляв справедливість інакше, як за славу, почесті й дарунки, що з неї випливають», тоді як справедливість має самодостатнє значення і винагородою за неї є безсмертя душі[2]. Трохи інший акцент — у Платоновому діалозі «Менексен», присвяченому власне славі та її зв'язку з іншими чеснотами: тут

[1] *Платон.* Сочинения: В 3 т. — М., 1970. — Т. 2. — С. 140.
[2] Там само. — Т. 3. — С. 142, 143, 454.

Сократ говорить про неї як про найвище надбання людини, здобуте завдяки особистій доблесті. Більше того, до батьків, які просять у богів для своїх дітей доблесті й слави, боги прихильніші, ніж до тих, хто просить безсмертя. Слава предків, слава народу — найдорогоцінніший спадок, який нащадки повинні не вщербити[1].

Діоген Лаертський приписував Платонові слова про те, що «добра слава серед людей» — одна з п'яти передумов щастя (решта чотири — розумні бажання; здорові почуття і неушкоджене тіло; удача в ділах; достаток у грошах та інших життєвих засобах); сама ж чеснота, без цих «тілесних» і «сторонніх» додатків, не забезпечує щастя[2]. Інакшу субординацію цінностей встановлював софіст Біон, називаючи саме славу «матір'ю чеснот»[3]. А от Демокріт «зневажав славу»[4]. Найкатегоричнішими ж і найпослідовнішими зневажниками слави були кініки, як-от Менедем[5] або славетний (!) Діоген Синопський, в очах якого найбільшими дурнями були ті, хто чваняться славою або багатством[6]. Він же називав славу «прикрасою зіпсутості», пустим верзінням шаленців; не обійшов Діоген своєю зневагою і головних здобичників слави — воїнів та ораторів, кажучи, що «демагоги — лакеї черні, а війни — висипка слави»[7]. Ще один кінік, Монім, дотримуючись «дуже суворих моральних правил», зневажав славу і шанував саму тільки істину[8].

Уже з цього видно, яке велике місце посідало поняття слави в житті й свідомості людей античного світу (в наших прикладах еллінського, але так само й римського) і який широкий спектр його інтерпретацій залишили давньогрецькі філософія й етика, давши місце для різнорідних, навіть протилежних дефініцій. Слава як знак народного визнання й шаноби і як уявний еквівалент безсмертя була — особливо за умов республіканізму, демократії — метою багатьох небуденних зусиль і генератором енергії не лише видатних героїв, а й цілих громад (міста в Греції змагалися за славу в різних сферах: воєн, торгівлі, демократичного устрою, філософії, риторики, поезії — або, скажімо, за

[1] *Платон.* Диалоги. — М., 1986. — С. 101, 104, 108, 109.
[2] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986. — С. 163, 157.
[3] Там само. — С. 182.
[4] Там само. — С. 277, 344.
[5] Там само. — С. 247.
[6] Там само. — С. 222.
[7] Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. — М., 1984. — С. 79, 161, 67.
[8] Там само. — С. 84.

славу бути батьківщиною Гомера, мати якісь святощі, свій оракул тощо...).

Але слава небезпечно межує з хвастощами, честолюбством і марнославством, надто коли нею переймається нерозбірлива «маса», коли вона набирає «маскультівських», висловлюючись сучасним жаргоном, характеристик. У міру старіння, громадянського занепаду і моральної деградації античного суспільства (як грецького, так і особливо римського) слава профанується, стає професійним амплуа риторів, ораторів-демагогів, політиканів-хитрунів; вона вже не винагорода за чеснотливість, а засіб здобути наймення чеснотливого не по праву. Тим-то у філософів і моралістів пізньої античності зростає критицизм щодо феномену слави. Наприклад, Гай Саллюстій Крісп говорить про те, як на її мінливості відбилося зіпсуття звичаїв. У давні часи «люди ще жили, не знаючи честолюбства, кожен був задоволений своєю долею». Але «війни персів, лакедемонян і афінян призвели до того, що найбільшу славу вбачали у найбільшій владі». На зміну стриманості й справедливості прийшли невгамовність і гординя. Справжня ж слава, за Гаєм Саллюстієм Кріспом, не в скороминущих багатстві, красі й силі, а в «доблесті духу», отож варто «шукати славу з допомогою розуму». Цікаво, що він пов'язує «жадобу слави» з розвитком громадянської свободи, в атмосфері якої і розквітло суперництво за славу. На жаль, каже Саллюстій Крісп, слави однаково хоче і доблесний, і малодушний, і коли перший досягає її, ідучи «правильним шляхом», то другий діє за допомогою «хитрощів і обману». Є ще один спосіб здобути славу — прославляти чужі подвиги. Це, сказати б, професійна справа людей спеціального хисту — «письменників надзвичайного обдарування». І «хоч письменника і діяча увінчує далеко не однакова слава», однак тільки видатний розум може звеличити подвиг діяча[1].

У багатьох пізніших авторів скептичніше, а то й саркастичне ставлення до синдрому слави і до самої слави як до речі суєтної або й шкідливо-оманливої. Профанація слави та засобів її досягнення стає предметом сатири. Ювенал у п'ятій сатирі говорить про те, що славу пригощання (багатої учти) стали цінувати вище, ніж славу доброго імені; він же ставить під сумнів і пошукування громадянської та воїнської слави, бо воно завдає шкоди. Лукіан — цей «Вольтер класичної древності» (за Герценом і Енгельсом) — називає Славу супутницею Риторики і постійно іронізує з хвастощів та вихвалянь, властивих Риториці

[1] *Крисп Гай Саллюстий.* Сочинения. — М., 1981. — С. 5—10, 108.

на відміну від Історії, висміює конкуренцію і гризню ораторів за славу: «...найголовніше і найнеобхідніше для здобуття слави: треба висміювати всіх, хто виступає з промовами»; втім, не менше можна прославитися і виставляючи безстидно на показ свої пороки (тут згадаємо Саллюстієві закиди Суллі); взагалі ж Лукіан засуджує зіпсутість пізнього Риму, протиставляючи його патріархальній Елладі[1]. Сенека ж — ще раніше — і старориманському ідеалові «доблесного мужа», що вганяє за славою, протиставляє свій ідеал «людини добра», яка зневажає славу мов чужу нерозумну похвалу, а винагороду за благородний вчинок бачить у ньому самому; він радить: «уникай усього, що йде від пустої честолюбності»; на його думку, «що густіша юрба, в яку ми поринаємо, то більша небезпека», і рабство у власного марнославства — одне з найганебніших, бо добровільне. Іронізує Сенека і з такої цінованої у давньому світі слави родоводу, слави походження[2]. А імператор-філософ Марк Аврелій поставив під сумнів здатність слави дарувати безсмертя в пам'яті людській: «Посмертна слава — забуття»[3].

А проте, хоч якої сили набирали голоси скептиків і зневажників слави, полювальників на неї не меншало, а її химерне марево не втрачало своєї принадливості,— отож і в давні, і в нові часи зберігалася рація Цицеронової іронічної максими: «І найкраща людина керується передусім славою. Навіть філософи на тих книжках, у яких вони пишуть про зневагу до слави, підписують своє ім'я».

Про природу слави та її влади над людьми багато роздумували і філософи давнього Китаю — і цікаво, що майже тоді ж або трохи раніше, ніж давньогрецькі та давньоримські, і багато в чому схожим чином. Ось, наприклад, діалог із трактату Ян Чжу, який жив приблизно у 440—360 роках до н. е.: «Пан Мен спитав його: "Бути людиною — цього досить, навіщо ж іще домагатися слави?" — "Славу використовують, щоб стати багатими",— відповів [Ян Чжу]. — Розбагатівши, чому не зупиняються [на цьому]? — [Прагнуть] стати знатними,— відповів [Ян Чжу]. — Ставши знатними, чому не зупиняються [на цьому]? — Прагнуть до (почесної) смерті. — Після кончини чого [ще можна] прагнути? — Допомогти синам і онукам. — Яку ж користь слава може принести синам і онукам? — Ян Чжу відповів: "Той, хто

[1] *Лукиан.* Избранное. — М., 1987. — С. 366, 373; а також с. 246, 268, 271—273; 487, 491—193 та ін.

[2] *Луцій Анней Сенека.* Моральні листи до Луцілія / Пер. з латини Андрій Содомора. — К., 1996. — С. 44, 48, 156, 147.

[3] Антология мировой философии: В 4 т. — М., 1969. — Т. 1. — С. 520.

домагається слави, виснажує своє тіло і спопеляє серце, [але можливість] використати його славу поширюється на весь його рід...” – “Але ж усі, хто домагається слави, повинні бути некорисливими, некорисливість же [веде до] бідності...”».

Зрештою, амбівалентні міркування про славу приводять до думки, що слава справжня веде до бідності, а слава ложна – до багатства. А далі більше того: «Істинне не володіє славою, те, що володіє славою, не володіє істиною. Всі, хто користується славою, обманщики»[1].

Аналогічну думку висловлює і Чжуан Чжоу (369–286 рр. до н. е.): «Досконала людина не має [власного] я; свята людина не має заслуг; досконаломудрий не має слави»[2]...

На тлі цього суто східного варіанта духовної аскези дуже знайомо, «по-європейському», звучать оскарження суєтного марнославства. (Ян Чжу: «Люди метушливо суперничають заради пустої, скороминущої слави і розраховують на непотрібні почесті після смерті». І з виразнішим «соціальним» акцентом у Мо Цзи: «Нинішні великі люди – вани і гуни – хочуть правити Піднебесною, тримати в послуху правителів царств, прагнуть дістати престол, створити собі славу, яка б дійшла до нащадків»[3].)

Цікаво, що в китайській філософії – принаймні у схильному до діалектичної бінарності даосизмі – слава співвідноситься з антитетичним поняттям: ганьба. Наприклад, у трактаті «Дао де цзін», який приписують засновникові даосизму Лао-цзи (VI–V ст. до н. е.) читаємо: «Слава і ганьба подібні до страху. Знатність подібна до великого нещастя в житті. Що означає: слава і ганьба подібні страху? Це означає, що люди нижчого стану здобувають славу зі страхом і втрачають її також зі страхом. Це і називається – слава і ганьба подібні страху»[4]. Це страх суто земний, як земними і моральними категоріями, вивідними з опертої на суспільну практику мудрості, є і слава, і ганьба – адже, на відміну від конфуціанства, даосизм уважав, що «небо і земля не володіють людинолюбством і надають усім істотам можливість жити власним життям»[5].

...Здавалося б, давній – «поганський» – світ вичерпав усі можливі модифікації слави та способи її інтерпретації; стародавні літе-

[1] Древнекитайская философия: Собр. текстов: В 2 т. – М., 1972. – Т. 1. – С. 213, 214.
[2] Там само. – С. 251.
[3] Там само. – С. 190.
[4] Там само. – С. 116.
[5] Там само.

ратура і філософія подали весь діапазон її апологетики і дезапологізації, містифікації і демістифікації.

Та ось стався злам світової історії. Ера християнства дала нове розуміння (й відчуття) світу й людини, а водночас і такого атрибуту світогляду, як СЛАВА. Як і в античному світі й світопочуванні, в християнському СЛАВА також посідає одне з центральних місць, але вже в зовсім іншій якості.

Від Святого Письма бере початок християнська традиція розуміння слави, що виразно протистояла античній, взагалі поганській, і поборювала її. Вже у Старому Заповіті як найвища світовпорядкувальна інстанція виступає Слава Божа, Господня, Небесна, і вона є запереченням слави мирської, людської, хоч ще і змушена боротися з нею.

Щоправда, і в античному світі слава богів була більшою за славу людей, але по суті між ними була лише кількісна різниця, у вимірах осяжності; етичної і субстанціональної межі не встановлювано. Світ богів і світ людей мало того, що були досить контактними, а й без неперехідних бар'єрів: великі герої й царі хизувалися напівбожественним походженням, а пізніше цезарі оголошували самих себе таки богами і встановлювали релігійний культ власної особи (уїдливу пародію на пошесть самообоготворення знайдемо в приписуваному Сенеці «Апофеозі божественного Клавдія»).

У Біблії ж Божа Слава – слава єдиного Творця і Вседержителя світу. Вона нічого спільного не має з людською не лише «масштабами», потугою, а й сутнісно. Вона – невідчужувана і «непозичальна». І вона ж – форма «спілкування» людини й Бога, форма усвідомлення людиною всемогутності й милосердя Господа, форма людської безмежної вдячності Йому і цілковитої залежності від Його всесильності. Цей моральний імператив Божої Слави з особливою силою виражений у Псалмах Давидових. Хвала і прослава Бога у псалмах є виявом і подивом перед величчю світу і потугою його Творця; і вдячності за дар життя у великому Божому світі; і схиляння перед Його правдою й милосердям («Я прославлю Господа за правду Його» – псалом 107, вірш 17; «Хай славлять Господа за милість Його» – псалом 107, вірш 8); і взаємопричетності в Богові всього живого («Все, що дише, хай хвалить Господа» – псалом 150, вірш 6); і своєрідної місії нести ім'я Боже по всій землі («Буду прославляти Тебе, Господи, між людьми, буду співати Тобі між народами» – псалом 56, вірш 10). З іншого ж боку, і Бог начебто любить і хоче, щоб Його славили, бо в цьому є свідчення відповідності світу Його задумові й інтимний зв'язок з людиною; як на словоспівця,

Бог «зацікавлений» у цій хвалі, немовби й «залежить» у цій хвалі від людини («Зглянься, Господи, вирятуй душу мою, спаси мене ради милості Твоєї. Бо після смерті ніхто не споминатиме Тебе, а в гробі хто возхвалить Тебе?» — псалом 6, вірші 5, 6) — варіація старозавітного «договору» з Богом?

Водночас різко виражено несумісність, незмиренність слави Божої (та тієї, що від Бога: як у самого псалмоспівця) і людської, тієї, що від людей і в людях, що в ідолах,— як правди і неправди, вічності й скороминущості, благодаті й марноти: «Сама марнота сини людські, сама брехня сини чоловічі» (псалом 61, вірш 9); «Осоромляться всі, хто перед ідолами кланяються, славляться нікчемностями» (псалом 97, вірш 7); «Чого бо ти, потужний, хвалишся злобою своєю» (псалом 52, вірш 1); «Бо чваниться безбожник ласощами душі своєї» (псалом 10, вірш 3); «...Доки будете любити марне й шукати неправду?» (псалом 4, вірш 2)[1].

Ще більше важить це протиставлення і ще незмиренніше заперечується слава мирська в Новому Заповіті (причому тут уже немає тих суперечностей, що в Старому Заповіті, коли хвала Божому милосердю поєднується з випрошуванням жорстокої кари для ворогів або коли Божий угодник фактично претендує на частину Божої слави в земному житті, як, скажімо, той же псалмоспівець). Євангелісти й апостоли відкидали й таврували славу мирську як не тільки несправжню, минущу і суєтну, а й як таку, що нею диявол спокушає людину (або й самого Христа) і відводить від служіння єдино можливій славі Господній. (Євангеліє від св. Матея, 4, 8: «Знову бере його диявол на височенну гору й показує йому всі царства світу і їхню славу...»; Йоан про фарисеїв: «Славу бо людську дужче вони любили, ніж славу Божу»; апостол Петро у «Посланні до римлян»: «осуєтились», «проміняли славу нетлінного Бога» — майже дослівно таке зустрінемо у Шевченка.) Натомість праведники і спасенники знають тільки славу Божу. Яків та Йоан, сини Заведея — в Євангелії від Марка: «Зволь нам, щоб ми сиділи: один праворуч, другий ліворуч від Тебе у Твоїй славі»; Лука — про пастухів: «Слава Господа їх осіяла». Праведники Євангелія також (як і герої Старого Заповіту) охочі погрітися в променях Божої слави, але жадання своє згодні реалізувати не в земному житті, а в небесному,— і це для них спосіб інтимного прилучення до Божої справи, божої правди. А коли Ісус Христос мовить до свого Отця: «...Прослав Сина Твого, щоб і Син Твій прославив

[1] У перекладі І. Пулюя — за вид.: Сьвяте письмо Старого і Нового Завіту. — Союз Біблійних товариств. — Нью-Йорк; Лондон (рік видання не зазначено).

Тебе... Я прославив Тебе на землі... А тепер прослав мене Ти, Отче, у Тебе самого славою, що мав я в Тебе, перш ніж світу бути» (Євангеліє від св. Йоана, 17, 1, 4–5); і коли про сина чоловічого говориться, що «сяде він на престолі слави своєї» (Євангеліє від св. Матея, 25, 31), – то, певно ж, славу тут слід розуміти аж ніяк не в житейському, «людському» сенсі (великої міри відомості й шани), а як невимовну повноту Божої всеприсутності і всевладності, як магію Його благодатної влади і водночас як просвітлення всього живого до розуміння Його як свого Творця.

Це слід відзначити, бо схоже перевищення житейського, раціонального розуміння слави знайдемо і в Шевченка.

Слава Божа і вславляння Його людиною були спеціальним предметом роздумів і повчань отців церкви, особливо ж Василія Великого – і саме в повищому характері: «Прославляймо найвищого Мистця задля всього, що мудро і зручно зроблене; через красу видимих речей підносімося до Нього, що стоїть понад усякою красою; через величність тіл, чутливих і обмежених у своїй природі, уявімо собі нескінченне Буття, якого безмежність і всемогутність перевищують всі зусилля уяви...» [1].

У нього ж із великою силою розвинуто мотив протиставлення слави Божої і людської, гострої компрометації останньої як не лише суєтної, а й диявольської: «Не приносить слави й честі Господеві той, хто горить жаждою людської слави, ані той, хто цінить гріш, ані той, в кого багато значать тілесні приємності, ані той, хто захоплюється із-за побожності чужими засадами... Біймося, отже, щоб ми своїми гріхами не приносили слави і звеличування дияволові та разом з ним не передано нас вічній нарузі» [2].

Отож протягом кількох століть християнська культура формувалася під знаком цього протистояння Божої слави – мирській та дискредитації цієї останньої як диявольської гордині або людської марноти. Спалахи (або й культивування) мотивів індивідуальної, переважно ратної, слави перед вітчизною чи перед коханою жінкою в рицарській поезії Середньовіччя або в нашому «Слові о полку Ігоревім...» та в билинах – це швидше стихійні відгомони поганського світогляду, поганських героїчних релігій або породження рицарського етикету, що досить механічно співіснував з християнськими ритуалами, – аніж симптоми

[1] М. Єроніма Роман, ЧСВВ. Св. Василій Великий. Життя і твори. – Рим, 1964. – С. 108.

[2] Перлини східніх отців / Зібрав о. Юліан Катрій, ЧСВВ. – Нью-Йорк; Рим, 1987. – С. 257.

внутрішньої переоцінки системи християнських цінностей в їхній догматичній інтерпретації.

Така переорієнтація — або, обережніше кажучи, адаптація до мирських мотивів і до понять, успадкованих від античної цивілізації, та й до нового духовного досвіду європейських суспільств, — відбувається в добу Ренесансу й Постренесансу. Люди Ренесансу, в яких нерідко глибоке релігійне почуття і теологічна мудрість (як у Данте) поєднувалися з бурхливими земними (в тому числі й політичними) пристрастями, далеко не байдужі були до слави особистої, прижиттєвої і посмертної — в пам'яті нащадків; вони прагнули увічнити своє ім'я, не задовольняючись надіями на безсмертя душі. А дехто з них міг бути і зразком невротичної жадоби слави. Наприклад, Петрарка, листуючись з Бокаччо, деякі листи не відсилав, бо боявся, щоб вони не пропали для нащадків. Не довіряючи майбутнім біографам, сам пише «Листа до нащадків». Йому ж належить «Книга бесід про зневагу до світу», яка далеко не свідчить про його зневагу до світської слави. В цьому він ближчий до античних філософів, ніж до християнських богословів. Поділяючи думку Цицерона про те, що слава — тінь чесноти, яка невідступно за нею йде, він гірко журився її минущістю. В поемі «Африка» про недовговічність слави імені говорить Сціпіонові тінь його батька; людина вмирає тричі — спершу сама, потім час стирає надгробок із написом, а потім вмирають і славні писання, книги — і це вже третя смерть. Смуткові скороминущості життя і неминучості смерті та забуття протистоїть у ліриці Петрарки не так ідея позасвітнього життя душі, як любов — ідеальна, а все-таки земна. Недарма й славу він розумів як любов, любов багатьох до одного.

Одну з найяскравіших спроб ревізії християнського розуміння Слави всередині самого християнського вчення, оперуючи його ж власними поняттями, зробив Еразм Роттердамський у своїй знаменитій полеміці з Мартіном Лютером про свободу волі. Для цього він провів розрізнення мирської слави на несправжню, що йде від потреб плоті й вигоди, та справжню, що йде від потреб і подвигів духу, — і цю останню «узаконив» як пов'язану зі служінням Богу через добрі, боговгодні справи (натомість Мартін Лютер бачив лише Божу славу, поділивши її на «активну» — ту, «коли Він сам себе в нас славить», і «пасивну» — ту, «за допомогою якої ми славимо себе в Бозі»[1]). В літературі схожа до Еразмової ідея слави озвалася в творчості Торкватто

[1] Див.: *Роттердамский Эразм.* Философские произведения. — М., 1986. — С. 126, 172, 173, 216 та ін. — Приложения. Мартин Лютер. О рабстве воли. — Там само. — С. 517.

Тассо, почасти Мільтона. У Шекспіра вона ускладнена темами боротьби за владу, марноти і смерті, незбагненності глибин людської природи.

Доба раціоналізму, а потім романтизму в філософії та літературі остаточно розімкнула догматичні межі в розумінні СЛАВИ як духовної і моральної цінності. Власне, попередником виведення моральних питань за межі теології був Спіноза, який в «Етиці» виходить з того, що людина має «жити за приписами розуму, спонукана не страхом чи відразою, а самим тільки афектом задоволення»[1]. У своїх моральних «теоремах» він не вживає поняття слави, але фактично обговорює ту саму проблематику в іншій семантиці (бажання подобатися, гордість розумна і нерозумна, зарозумілість тощо).

Чи не найбільше застановлялися над феноменом СЛАВИ французькі філософи-просвітителі, які шукали «природних» і раціональних пояснень суспільної природи людини та її моралі. У Ламетрі слава — один із атрибутів щастя як винагороди за істину, чеснотливість і вченість. Вона — спокусливий привид в урочистому почті чесноти. Оскільки ж щастя залежить і від думки інших, а не лише власної, то чеснота не хоче залишатися невідомою. Отож «усе робиться заради слави». Людина порушує закон природи, коли жертвує собою заради слави (заради літер свого імені, як саркастично зауважує Ламетрі), бо закон природи — думати про тіло перше, ніж про душу; любов до життя має більше прав, ніж марнославство. І — «чи не полягає більша велич душі в тому, щоб зневажати славу?»[2].

Гельвецій також пов'язує славу зі щастям, але інтерпретує її складніше і багатогранніше. До цієї теми він так чи інакше звертається майже в усіх своїх філософських працях. Слава — один із двох (поряд із багатством) шляхів до влади, а «влада — єдина мета людських прагнень». Слава «здобувається або зброєю, або красномовством» — щодо останнього Гельвецій посилається на те, з якою повагою ставилися до красномовства у Греції та Римі. Однак люди прагнуть до слави лише в тих суспільствах, де вона веде до влади, — тобто або в республіканських суспільствах, де добрі закони (слава красномовства, ораторська), або в бідних і войовничих (воїнська слава, обожнювана у язичників). У суспільствах деспотичних або багатих стимулів до слави немає, і вона занепадає, запановує байдужість до громадських справ. Деспотія винагороджує посередність і шанує ницість. Це приз-

[1] *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. — М., 1957. — Т. 1. — С. 585.
[2] *Ламетри Ж. О.* Сочинения. — 2-е изд. — М., 1983. — С. 257, 275.

водить до занепаду людського роду, бо ж «слава — коханка майже всіх великих людей; вони прагнуть до неї крізь усі небезпеки; для завоювання її вони кидають виклик тяготам війни, нудьзі наукових занять і ненависті багатьох суперників». Це останнє особливо небезпечне: заздрість здатна замінити славу отрутою наклепів, отож «промені слави майже завжди сяють лише над могилою великих людей»[1].

Своєрідну романтичну концепцію слави розвинула Жермена де Сталь, підкреслюючи її похідну від сакраментального морального закону природу і водночас описуючи суспільно-психологічний механізм її дії. «Слава, ця благородна нагорода, якою вшановуються всі суспільні чесноти, ґрунтується на моральності..,— каже вона,— без моралі слава нетривала». Слава — і стимул, і складник величі людського духу; вона нерозривно пов'язана з фундаментальними цінностями людської особистості, постає у взаємодії з ними: «Свобода, доброчесність, слава, освіта — ці величні супутники природної гідності людини пов'язані між собою, походять з єдиного джерела і не могли б існувати одна без одної. Кожна потребує сукупної дії решти. Душі, які вірять у божественне призначення людини, бачать у цій сукупності, в цьому внутрішньому єднанні всього доброго зайвий доказ того, що нашим світом править єдиний моральний закон, воля єдиного Творця».

Через сакральність морального закону сакралізується і скоординована з ним слава. Вона передбачає суперництво і вивищення над середнім рівнем, сприяє вдосконаленню людини та роду людського. «Дозвольте всім діянням урівноважитися — і гору візьме сила, однак їй доведеться животіти в невідомості: втрата суперництва принизить людство в тисячу разів більше, ніж усі підступи заздрості, жертвою яких ставала досі слава».

Як і дві тисячі років тому Саллюстій, як і її співвітчизник Гельвецій, думки якого відлунюють і в неї, Жермена де Сталь говорить про роль літератури і мистецтв у культивуванні слави, а відтак і в моральному вдосконаленні роду людського. «Навіть варварам знана була слава — слава воїнська»,— каже вона. Але — й поки існують війни — й сама «велич військових подвигів буде відкриватися людям з волі красномовства і уяви, з волі самої філософії. Людина в своєму честолюбстві виходить за межі родинного життя лише тому, що потребує загальної поваги,— повага ж ця, плід громадської думки, підвладна літературам». Звідси можливість

[1] *Гельвеций Клод Адриан.* Сочинения: В 2 т. — М., 1973. — Т. 1. — С. 439—441; 1974. — Т. 2. — С. 188—191; *Його ж.* Про людину, її розумові здібності та її виховання. — К., 1994. — С. 136, 137.

величезного впливу літератури на суспільство. Але не будь-яке суспільство здатне генерувати славу як чинник і стимул морального вивищення та героїзму (знов згадаймо Гельвеція!). «Нація нерішуча і пересичена не здатна до пристрастного захоплення», як і нація, в якій запанував дух розчарувань і скепсису «внаслідок поверхових досліджень, що руйнують звичні уявлення, не занурюючись углиб предмета» і «лише послаблюють силу переконань, виплеканих людством». Душу такого народу «сковує старечий холод», а великих людей зустрічають байдужість і заздрість. Натомість «нація, яка щодня набуває нові знання, любить великих людей, бо бачить у них провідників, що вказують їй новий шлях...» [1].

Але і в деспотичних суспільствах глибоко закорінена в людській природі потреба самовиявлення, що в деяких надзвичайно обдарованих соціальним чуттям і, сказати б, «розімкнених» у суспільство натур переростала у жадобу слави, — пробивалася крізь усі перепони, нерідко втілюючись у потворних або трагічних формах.

Яскравим прикладом може бути доля великого російського «дисидента» — філософа Петра Чаадаєва, який за свій болючий історіософський роздум-присуд для Росії здобув в очах одних славу найблагороднішого мислителя, а в очах інших — божевільного, яким і був проголошений офіційно. «Не було настільки низько поставленого осла, який не вважав би за свій обов'язок і приємну повинність хвицонути своїм копитом лева історико-філософської критики. Навряд чи кому-небудь і коли-небудь припадало на долю в Росії такою мірою і до такого ступеня звідати тривоги другого, зворотного боку слави», — пише дослідник [2].

Інший приклад — майже патологічного жадання слави, але все-таки не будь-якою ціною, а ціною благородного подвижництва і самозречення, посвячення вищій меті, — в долі знаменитого російського політичного емігранта середини XIX ст., філософа і поета Володимира Печеріна, який у «Замогильних записках» склав справжній гімн славі й власній пристрасті до неї: «Провидіння ніколи не вводить в оману. Зерна великих ідей, які воно кидає в нашу душу, завжди є вірною запорукою чудових

[1] *Сталь Ж. де.* О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. — М., 1989. — С. 74, 76, 75.

[2] *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Вестник Европы. — 1871. — № 7, 9. Цит. за: Русское общество 30-х годов XIX в.: Люди и идеи. Мемуары современников. — М., 1989. — С. 100.

жнив слави... Слава! Чародійне слово! Небесний привид, заради якого я розпинаюся! О Провидіння! Прошу в тебе лише дня, єдиного дня слави, і дарю тобі решту мого життя!»[1]. (Як тут не згадати великого знавця і проникливого аналітика людської природи французького філософа-моралісти Жана де Лабрюйєра: «Дивлячись, як людина любить життя, важко повірити, що вона може любити що-небудь ще дужче; тим часом славі вона віддає перевагу перед життям, хоча слава — це всього-на-всього думка, яку склали про неї тисячі людей, невідомих їй і кого вона не бере до уваги»[2].)

Своєрідне резюме еволюції поняття (і почуття) слави в історичному процесі десакралізації європейських суспільств, роль слави у житті сучасного людства як компенсата чи замінника (сурогата?) християнських понять про безсмертя душі та царство небесне і водночас зусилля людської думки й сумління якось пов'язати ці різносферні модуси самореалізації «я», — дає Еріх Фромм: «У сучасному суспільстві, починаючи з XVIII ст., такі поняття, як "історія" і "майбутнє", замінили традиційно наявні християнські уявлення про царство небесне: нині відомість, слава, — хай навіть і лиха, — все те, що гарантує хоча б коротенький запис в анналах історії, — якоюсь мірою є часточкою безсмертя. Пристрасне прагнення до слави — це не просто вираження мирської суєти: воно має релігійне значення для тих, хто більше вже не вірить у традиційний потойбічний світ. (Це особливо помітно в середовищі політичних лідерів.) Пабліситі прокладає шлях до безсмертя, а представники засобів масової інформації перетворюються немовби на священиків нового типу»[3].

...Поезія XVIII і XIX ст., діючи в одному духовному полі з сучасною їй філософією і зазнаючи її впливу, дає найвищий ступінь свободи в оперуванні поняттям слави та безмежне розмаїття інтерпретацій і мотивувань, — хоч дедалі більше відходить у бік емансипації мирської слави в різних її іпостасях.

Особливо велике місце мотив слави посідає в поезії та прозі романтиків (власне — ширше, в усій їхній ідеології; вище вже згадувався трактат Жермени де Сталь; можна було б у цьому зв'язку називати й інші теоретичні праці романтиків).

У Шиллера мотив слави вплітається в широку поетично-філософську концепцію морального світу людини, що розгортається

[1] Русское общество 30-х годов XIX в. ... — С. 174.

[2] *Лабрюйер Ж. де.* Характеры, или нравы нынешнего века. — М.; Л., 1964. — С. 300.

[3] *Фромм Э.* Иметь или быть? — М., 1986. — С. 108, 109.

між полюсами вічності й минущості, життя і смерті, благородства і ницості, краси і потворності; є в нього і відгуки античного та рицарського образів слави.

У багатьох романтиків знайдемо — в контексті стражденного неприйняття суєтності світу — нове заперечення «мирської слави» і протиставлення їй «життя святого», «божественного життя» (поезія Гельдерліна «Мирська слава»). Своєрідне поєднання «мирської» і «божої» слави — у славі «рицарській»: фактично рицар — і реальний, і «поетичний» — усе робив, щоб здобути мирську славу, але її сакралізація відбувалася завдяки тому, що він присвячував свої подвиги справі християнства (насамперед у добу хрестових походів, пізніше ж — «дамі», хоч ніби й «Дамі» — Пречистій Діві, Божій Нареченій). Саме такий характер часто має рицарська слава у поезії романтиків, насамперед німецьких і французьких. Водночас мотив рицарської слави міг асоціюватися з мотивом боротьби за визволення (об'єднання, відродження) вітчизни. Наприклад, у німецького поета-романтика Фрідріха Рюккерта знаходимо характерне протиставлення слави золота і слави заліза; слава золота для нього «дешевша дрантя дармового», славить же він залізо й «залізні когорти», що мають повернути «вітчизні сутність замість позолоти». Певно, щось подібне мав на увазі й Людвіг Тік, говорячи про славу сміливців.

Набагато виразніше, гостріше й патетичніше це поєднання мотиву слави з мотивом патріотичної боротьби, слави особистої й слави вітчизни — у поетів тих народів, які вирішували завдання національного визволення (Петефі, Міцкевич, Дж. Леопарді, Х. Ботев). Минула національна слава протиставляється нинішній ганьбі і має «присоромити» занепалих сучасників та пробудити їх до боротьби проти чужинецької тиранії. Схожим чином і в Гюго патетичні гімни славі Франції — воєнній (Наполеон; до речі, оди Наполеону Бонапарту — мало не спеціальний жанр у поезії не лише французьких, а й німецьких романтиків, хоч були й філіппіки), політичній (республіканський ідеал, революційний приклад світові), інтелектуальній (великі імена науки і мистецтва),— мають у собі і великий заряд національної самокритики — картання сучасників, які терплять ярмо деспотизму Луї Бонапарта, цього ненависного Гюго узурпатора. Гюго не випадково апелював до честолюбства і славолюбства французів — у ньому він бачив національну рису свого народу: «Цьому народові потрібна слава. Коли немає ні Маренго, ні Аустерліца, він хоче бачити і любити таких, як Дюма і Ламартін». Можливо, на такий портрет своєї нації Гюго несвідомо переносив і риси ав-

топортрета. Адже він жадав слави і не приховував цього. «Слава має нищівну силу», – казав він. Андре Моруа у своєму відомому біографічному романі про Гюго наводить переконливі свідчення його неабиякого честолюбства, що надавало інколи амбівалентності його образові[1].

...Як бачимо, феномен слави іманентно властивий людській суспільній природі, людському суспільству як колективному утворенню, супроводжував усю його історію, точніше: був їй співучасний і був безліч разів модельований – ідеологічно, філософськи, поетично, – наповнювався величезним обсягом колективних та індивідуальних розумінь і переживань.

Здавалося б: що тут може бути ще нового і важливого? Але річ у тім, що йдеться – принаймні щодо літератури, поезії – не про теоретичну конструкцію і навіть не про якусь виокремлену спеціалізовану пристрасть, а про живий дух людської особистості, про її взаємодію з іншими людьми, з народом, зі світом, про її самостояння перед безоднею таємниць буття і перед вічністю, перед таїною творення... Про людину в конкретному суспільному і метафізичному бутті. Одне слово, синдром слави, коли йдеться про велику людину, освітлює й «озвучує» весь обсяг її внутрішнього світу, всю її долю, як і відповідну добу та відповідне суспільство. Тому у великого поета переживання і «виговорювання» феномена слави (в усьому його діапазоні – не конче власної слави!) може бути аспектом його, саме його творчого генія і несе для нас якісь неповторні та важливі одкровення світозбагачувальної міри, якісь етичні осягнення.

Саме це треба сказати про Шевченка.

Отож – на перший погляд – Шевченко з його мотивами слави цілком вписується в загальноєвропейську поетичну традицію (насамперед романтичну), з якою значною мірою співвідносна й українська книжна традиція (про що далі).

Однак звернімо увагу на дві обставини.

Перша – надзвичайна насиченість його поезії лексемою СЛАВА та похідними. Із європейських поетів XIX ст. під цим оглядом з ним можна порівняти (та й то лише почасти) хіба Міцкевича, Байрона, Гюго, Петефі. І ще меншою мірою – когось із російської поезії того часу, в якій поняття це набуло абстрактнішого характеру або ж обернулося вужчими мотивами воїнської слави (Батюшков, Хомяков) та слави в розумінні аристократичному й мистецькому (Пушкін, почасти Лермонтов). (Звісно ж, це не є

[1] *Моруа А.* Олімпіо, або Життя Віктора Гюго / Пер. з фр. Ю. Калинченка. – К., 1974. – С. 272, 273, 279 та ін.

підставою для якогось вивищення Шевченка над будь-ким іншим із поетів; ідеться просто про специфічний характер одного із мотивів творчості.)

Друга обставина – широчінь спектра значень лексеми. Серед тих значень – і багато які (чи майже всі, хоч і різною мірою) з тих, що створили фонд європейської загальнопоетичної традиції, і низка таких, що не мають аналогій у інших національних поетів, оскільки відбивають саме українську духовність, історію, побут.

Почнемо з побутового рівня. У Шевченка поняття «слава» дуже часто вживається на означення моральної репутації людини, надто ж дівочої репутації – як доброї, так і поганої, лихої. Інтенсивність оперування цим поняттям напевне зумовлено народним слововживанням і народнопоетичною традицією, що своєю чергою відбивало особливості побуту, моральної атмосфери і суворого морального цензу української сільської громади. В народних баладах про несвідоме, з незнання, одруження брата й сестри читаємо: «Буде слава на весь світ», «пустили славу на весь світ»... В іншій баладі:

А вже тая слава по всім світі стала,
Ой що жива із мертвим на рушничок стала.
По всім світі слава, ще й по городочку,
Що жива мертвому вишила сорочку.

Інколи ж у значенні недоброї слави вжито: «неслава», «неславонька»: «Як не прийдеш обідати – неславонька буде».

У Шевченка в аналогічному контексті також маємо неславу, недобру славу («Поки слава на все село // Недобрая стала»), але здебільше просто «слава» в значенні поговору (суто народна традиція): «...Молітесь, дівчата. // Молітеся і не кваптесь // На панів лукавих. // Бо згинете осміяні, // Наробите слави»; «...Де дінусь я, де діну славу, // І гріх, і стид?..». Така можливість вживання одного й того самого слова в протилежних значеннях у цьому випадку зумовлено тим, що і добра, і лиха слава завдячують спільній умові – широкому розголосові. Цікаво, що цю семантичну амбівалентність Шевченко переносить із побутових колізій і в суспільні, політичні: «Наробили колись шведи // Великої слави»; або як-от у поезії «П. С.»: «Не жаль на злого, коло його // І слава сторожем стоїть. // А жаль на доброго такого, // Що й славу вміє одурить». Тут, певно ж, «слава» означає заслужено погану репутацію. Більш «прозоре» перетворення слави в неславу: «...І воздасть їм за діла їх // Кроваві, лукаві, // Погубить їх, і їх слава / Стане їм в неславу» (з «Псалмів Давидових»).

Ще одна версія лексеми «слава» – на означення якоїсь голосної події, новини (баладне: «А у місті Богославі сталася новина») – звідси Шевченкове: «наробити слави», «...У Фастові, // У славному місті...», «...У Бихові, славнім місті...», «У Вільні, городі преславнім...», – коли йдеться про якусь незвичайну, «баладну» подію, пригоду, щось пам'ятне...

Надзвичайно важливе місце в системі Шевченкових цінностей посідає *слава козацька*.

Це знов-таки має ґрунт у народній традиції, як фольклорній, так і книжній – загалом в українському історичному самопочуванні. (Цікаво, що відомий дослідник етнопсихології українського народу І. Мірчук уважав СЛАВУ і ВОЛЮ складниками його ментального архетипу.) Наш народ з часів Київської Русі мав свій ідеал лицарської слави. Цим ідеалом був перейнятий, скажімо, князь Святослав («...Святослав спробував відродити на Україні славне старо-східноєвропейське лицарство з його суворими військовими традиціями та героїчними ідеалами... Він... намагався воскресити... дух вікінгів і "богатирів", відновити їх ідеали і звичаї, міцно зв'язані з поганськими лицарськими звичаями, з поганською героїчною релігією»; він «свідомо наслідував звичаї давніших лицарів і мріяв зрівнятися з ними в "богатирських" подвигах і славі»; «Стремління до далеких походів та геройських подвигів, жадоба воєнної слави... панувала над Святославом...»[1].)

Пафосом лицарської слави сповнене «Слово о полку Ігоревім...» («Іржуть коні над Сулою, // Слава дзвенить у Києві»; «Шукаючи собі честі, // А князеві слави»; «Мечами разити, // А собі слави шукати»; «Уже ганьба славу поборола»; Всеслав «розбив славу Ярославову»; «Князям і дружині слава»).

Ця традиція знову оживає в думах і піснях козацької доби з їхнім неодмінним «славним Запорожжям», «славними запорожцями» і таким же неодмінним рефреном: «Слава козацька не вмре, не поляже». Тут козацька слава – не просто синонім поголосу, популярності, визнання, доброї пам'яті (хоч і це: «Да премудрому лицарю славу учинили»), – а й набагато глибше поняття, емблема своєї народної індивідуальності, знак її збереження, ствердження історичної тяглості народного буття («Слава не умре, // Не поляже! // Буде слава славна // Поміж козаками») – те, що підхопить і поглибить Шевченко.

[1] *Заїкін В.* Християнство на Україні за часів кн. Ярополка (969–979) // Записки чина св. Василія Великого. – Т. 3. – Вип. 1–2. – Жовква, 1928. – С. 22, 34.

Для ранньої поезії Шевченка поняття «козацька слава» є домінантним. Семантично начебто однозначне й просте (до того ж часто вживаються застиглі формули з народних пісень і дум), насправді воно в Шевченковій поезії надзвичайно скомпліковане й має широкий діапазон емоційних відтінків та змістових акцентів — від гордості за минуле свого народу («...За що слава козацькая // На всім світі стала!..») до гіркоти й плачу над нинішнім станом Вітчизни («Гине слава, батьківщина»; «...Заплакали б тяжко, бо ви б не пізнали // Козацької слави убогих руїн»; «...На нашій славній Україні, // На нашій — не своїй землі...»; «...А панам лукавим... // Нащо здалась козацькая // Великая слава?!..»). Цей останній мотив у Шевченка звучить, може, дужче, ніж у будь-кого зі світових поетів, — так, принаймні, вважав Луначарський, досконалий знавець світової поезії та її компетентний інтерпретатор. Але загалом це відомий у поезії мотив, — як і докір сучасникам, що ганьблять славу минулого (вже згадано в цьому зв'язку Леопарді, Петефі, Міцкевича, Гюго; цей ряд можна було б продовжити, почавши з пізньоантичних авторів); схожі обертони є і в мотиві колишньої ратної слави сербів у «Сеобе» («Переселеннях») М. Црнянського.

Натомість хочу звернути увагу на те, чому, здається, немає прямих аналогій у світовій поезії. Ставши в обороні СЛАВИ (тобто доброго імені й чеснот) свого знеславленого народу, Шевченко подає суворий рахунок його гнобителям і сподівається на історичний реванш: «...Бо слава здорово кричить // За наші голови...» (до речі, «слава... кричить» — суто біблійний образ). Тобто слава — не лише запорука невмирущості народу («...Все осталось, все сумує, // Як руїни Трої. // Все сумує, — тільки слава // Сонцем засіяла...»; «...Слава не поляже; // Не поляже, а розкаже, // Що діялось в світі, // Чия правда, чия кривда // І чиї ми діти». Слава — це ще й стимул (з глибин і всього обсягу народної пам'яті), засіб боротьби, самоствердження народу. Тим більше, що мотив слави контамінується з мотивом волі, правди, справедливості, — що є суто шевченківською контамінацією. Справді, в кого ще можна знайти таке постійне, щільне й органічне поєднання цих понять, сполучення їх у «ядро» поетичної метаідеї: «...Там найдете щиру правду, // А ще, може, й славу...»; «Наша воля і слава»; «...Та піду шукати правди // І тієї слави...»; «...Любіть її, думу правди, // Козацькую славу...» (як пронизливо сказано: козацька слава — дума правди!). Можливо, є тут і вплив Біблії з її грандіозним, генералізуючим, усеохопним змістом поняття слави (Божої); принаймні, в Шевченковому

перекладі 81-го Давидового псалма знаходимо саме оте питоме його поєднання слави, правди і волі: «...Встань же, Боже, суди землю // І судей лукавих. // На всім світі твоя правда. // І воля, і слава», – хоч, до речі, в самому Давидовому псалмі саме цих двох останніх рядків і немає, що так знаменно для Шевченка.

В отій своїй функції оскарження неправедної «реальності» мірою правди і волі Шевченків *суд слави* є модифікацією *суду історії*, а це – принципово нове для поезії XIX ст. Принаймні в шевченківському аспекті: утвердження національної справедливості (невід'ємно від соціальної, звісно) як неодмінної передумови світової справедливості, Божої і людської правди. А звідси вже – і Божий суд, що так багато важить у Шевченковій поезії.

Але *козацька слава* – це складник набагато ширшого Шевченкового мотиву *слави України*. Дедалі більше поет пов'язує її з духовними надбаннями народу: «Наша дума, наша пісня // Не вмре, не загине... // От де, люде, наша слава, // Слава України!..»; «І возвеличимо на диво // І розум наш і наш язик...».

Під цим оглядом варто згадати й наскрізний для Шевченка жанр послань-звернень до тих своїх попередників і сучасників, які й підтримували пам'ять про славу України, і самі її творили, – від Квітки-Основ'яненка й Котляревського (для якого в Шевченка і особистий борг вдячності, бо: «...Всю славу козацьку за словом єдиним // Переніс в убогу хату сироти») – до Марка Вовчка («...Щоб наша правда не пропала, // Щоб наше слово не вмирало...»). Тут можна говорити про певний жанровий зв'язок із традицією української панегіричної поезії XVII ст. (латиномовної, польськомовної, староукраїнськомовної) – Касіяна Саковича, Мелетія Смотрицького та ін. (хоч Шевченкові «панегірики» далекі від учено-ритуального канону панегірика класичного і є актом глибоко індивідуального переживання та вільного лету думки); так само, як Шевченкові поезії-балади про славетних козацьких ватажків об'єктивно є продовженням (звісно, зовсім в іншій якості) батально-героїчної поезії XVI–XVII ст. (з якою Шевченко хтозна чи й був обізнаний, принаймні, свідчень про це не залишилося).

Але вернімося до особливостей мотиву слави у Шевченка порівняно з іншими великими поетами. Тут є ще один безпрецедентний момент. У світовій філософській, літературній і громадянській традиції *слава – поняття елітарне*. Слава – атрибут і здобуток станової і духовної аристократії та окремих обранців долі – народних героїв і великих митців. Про давньогрецьке суспільство Плутарх писав: «Евпатриди відзначалися славою, хлібороби корисністю, ремісники чисельністю, і цим встанов-

лювалася між ними рівність»[1]. Вісімнадцять століть потому Лев Толстой, пояснюючи, чому в центрі «Війни і миру» – герої з аристократії, князі й графи, казав: «Я писатиму історію людей... вільних від бідності, від невігластва і незалежних», – бо тільки вони мають можливості «для боротьби і вибору між добром і злом», тільки вони могли «вибирати між рабством і свободою, між освітою і неуцтвом, між славою і невідомістю, між любов'ю і ненавистю» (звернімо увагу: в цьому контексті слава виступає лише як протилежність невідомості).

У Шевченка ж СЛАВА – атрибут національного буття, надто ж козацького життя («козацькая слава», «наша славная країна», «слава України»; і не тільки слава «убогих руїн», а й надія на «нову славу»). Нею перейнята народна мораль (бо підстава слави – добро, твориме задля людей, громади, народу). Слава є свого роду критерієм і коригентом рівня громадського життя й самоусвідомлення. А творцем і носієм слави виступає все козацтво (ширше – народ), як також типовий окремий козак (бо слава – щось спільне, а не лише особисте). Глибока моральна мотивація слави робить її високим стимулом життєдіяльності українця козацького типу: «та піду шукати правди і тієї слави», піду «слави добувати». Таким чином, поняття СЛАВА у Шевченка нечувано демократизоване і соціалізоване, а водночас сповнене історичного змісту – й історіотворче. Воно й культуротворче («наша правда, наше слово», «і розум наш, і наш язик»). Загалом кажучи, СЛАВА – це правда буття України, модус самоствердження українського народу.

Саме в цій площині – народного світогляду та загальної ідеї буття України в світі – Шевченко по-своєму долає оту одвічну суперечність між славою мирською і «Господньою святою славою», «вічно-славою»: бо козацька слава вже й не мирська, а немовби посвячена Богові через історичну місію захисту християнства, а «слава України» шукає захисту Божої слави, більше того – на ній лежить святість; «свята слава», «свята правда» – як знак абсолютної цінності («Чигрине, Чигрине...»).

Тут варто нагадати про те, що в Україні були давні, з дохристиянських часів, міфопоетичні традиції сакрального світославлення – славлення родючості землі, сонячної благодаті, неба, місяця, зір, язичницьких богів. Християнська релігія не цілком витіснила з народної свідомості цю поетику світославлення, сліди її лишилися в давньому фольклорі. Але поступово в духовний побут народу входить уславляння єдиного Бога – до

[1] Див.: Сочинения С. М. Соловьева. – СПб., 1882. – С. 389.

цього багато зусиль доклали перші українські проповідники — Теодосій Печерський, митрополит Іларіон, Клим Смолятич, Кирило Туровський... У післямонгольську добу Євангеліє і Псалтир міцно входять у моральне життя української людності.

Відомо, що Шевченко з дитинства знав Псалтир майже напам'ять, і глибоке враження від його (та Євангелія) моральної поуки, поетичної краси та віродавчої сили залишилося в нього на все життя, тим більше, що він постійно звертався до Біблії. Отож і Шевченкові образи СЛАВИ часто постають у вимірах християнського світопочування. Не раз апелює він до Божої слави як джерела милосердя, синоніму Божої потуги й самого Бога («Великая славо! зглянься на людей!»); Божа слава є немовби гарантом незнищенності правди, волі, самого життя: «...Не вмирає душа наша, // Не вмирає воля. // І неситий не виоре // На дні моря поле. // Не скує душі живої // І слова живого. // Не понесе слави бога, / Великого Бога».

З іншого ж боку, Шевченко гірко нарікає (у цілковитій відповідності до «логіки» Давидових псалмів!) на всіляке зневажання Божої слави: «...Осміяли твою славу, // І силу, і волю...». Зазвичай, навіть якщо йдеться (у «Єретику») про історичне зло, фарисейство розтлінного кліру, — то й це для Шевченка спосіб думання про сучасне йому фарисейство та неправедність того ладу життя, проти якого він поставав: «...Не дай згнущатися лукавим // І над твоєю вічно-славой // Й над нами, простими людьми!..». Але в Шевченка не бракує і прямих інвектив на адресу соціальних і моральних відпаднів від Божої слави і правди: «...Умийтеся! образ Божий / Багном не скверніте...».

Другою стороною негації Божої слави є в Шевченкових очах її зухвале привласнення силами зла: «...Розбойники, кати в тіарах // Все потопили, все взяли, // Мов у Московії татаре, // І нам, сліпим, передали // Свої догмати!.. кров, пожари, // Всі зла на світі, войни, чвари, // Пекельних мук безкраїй ряд... // І повен Рим байстрят! // От їх догмати і їх слава. // То явна слава...».

Але так само як Ян Гус у Шевченка закликає чехів «прозріти», «змити луду» і побачити ту «явну славу», — так і сам Шевченко в «посланії» «І мертвим, і живим...» не приймає тієї «слави» України, якою «чванилися» сини батьків — рабів Варшави і Москви: «Так от як кров свою лили // Батьки за Москву і Варшаву, // І вам, синам, передали // Свої кайдани, свою славу!». Так замикається те коло національної самокритики критерієм слави,

яке починалося протиставленням «славних прадідів великих» — «правнукам поганим».

Це не знімає мотиву слави, а драматизує його. Подолання ілюзій, розмежування справжньої і фальшивої величі й слави (у Шевченка це — розмежування між «тяжкими ділами» «дядьків отечества чужого» і «високими могилами» «мучеників», боротьбою самостійницького козацтва, самобуттям народу), біль усвідомлення поразок, страждання національної честі, — все це може з іще більшою силою підносити дух народу. Послухаймо великого знавця психології людей і народів Самуїла Смайльса: «Народи, як окремі особистості, черпають підтримку і опертя в почутті, яке підказує їм, що вони належать до славного племені, що вони спадкоємці його величі і повинні бути продовжувачами його слави. Надзвичайно важливо, щоб нація мала велике минуле, на яке могла б озиратися. ...Як і люди, нації очищаються і зміцнюються нещастями. До числа найславніших розділів у їхній історії належать ті, що описують випробування, які розвивали їхній характер. Любов до свободи і патріотичні почуття зробили багато, але випробування і благородні страждання — ще більше»[1].

Тож і Шевченкове гнівне заперечення слави-ганьби, мова про «всі неправди» та про «мучеників: кого, коли // За що розпинали», — вивершується вірою в оновлення слави істинної: «І оживе добра слава, // Слава України».

Водночас Шевченкові не чуже й традиційне вужче розуміння СЛАВИ в мистецькому аспекті — як синоніму надзвичайного покликання і надзвичайної долі поета, митця. Тут мотив СЛАВИ пов'язаний із мотивом МУЗИ, а також із надзвичайно важливим у Шевченковій поезії мотивом праведного СЛОВА, животворящего СЛОВА, «нового» СЛОВА.

Та й цим не вичерпується звучання мотиву СЛАВИ в Шевченка. З роками в ньому дужчають обертони гротескні, сатиричні й гнівні (а втім, ще в «Кавказі» маємо нищівне пародіювання ритуальної імперської «слави», яке з суто шевченківською контрастністю почуттів переходило в гімн справжній славі «лицарів великих» — такий самий перехід від лжеслави до справжньої і в «посланії» «І мертвим, і живим...»).

У поезії заслання і останніх років СЛАВА нерідко постає в образі нерозбірливої або продажної хвойди, що скоряється силі й злочинству можновладців або стає жертвою ошуканця. За гіркою зверхністю Шевченкового тону щодо такої слави («лукава сла-

[1] *Собрание сочинений Самуила Смайльса:* В 6 т. — М., 1903. — Т. 1. — С. 28, 29.

ва», «слава злая») стоять кривди його власної долі та долі його народу.

Слава — не лише мотив творчості Шевченка, а й чинник його власного життя, його німб і його прокляття. Шевченкове ставлення до власної слави неоднозначне, навіть болісно суперечливе. Є і потяг до неї, і збайдужіння, і відчуття її обтяжливості та прикрощів її зворотного боку; велика слава часто означає і велику самоту (побільшену в Шевченка обставинами його стражденної долі): «...Не завидуй і славному: // Славний добре знає, // Що не його люди люблять, // А ту тяжку славу, // Що він тяжкими сльозами // Вилив на забаву».

З цього погляду цікаві міркування знайдемо в іншого великого поета, іншої доби й іншого народу, але близького Шевченкові національно-романтичним і соціальним пафосом,— в латиського поета Яна Райніса, в його щоденникових нотатках, що так і звуться: «Питання про славу» — «Слава... потрібна як реклама, як організуючий момент, як допоміжний засіб, що дозволяє поетові справляти враження на ще ширші маси», вона може «бути зброєю, корисною для боротьби і для свого класу», а також «збудником для себе працювати ще більше». Водночас «що більше розвивається індивід і що більшим стає, то самотнішим він себе почуває, то дужче туга тягне його назад до мас, до народу, до пролетаріату. Щастя індивіда — лише в спільноті»[1].

У Шевченка є і оте ставлення до власної слави як до засобу боротьби за свій народ і свій ідеал, але є і перевищення цієї «інструментальності» — перевищення до рівня місії: місії історичної і місії богонатхненної. Це відчуття місії було вже в «Заповіті». В останні роки життя (може, не без впливу величезної шани, яку йому явлено після повернення із заслання), в *останні дні* життя (може, в передчутті кінця земного шляху) воно постає в біблійній мові, в шатах святості: «...Благослови мене, друже, // Славою святою» (14 февраля); «...Через Лету бездонную // Та каламутную // Перепливем, перенесем // І славу святую» (15 февраля 1861).

...Таким чином, мотив СЛАВИ у Шевченковій поезії незвичайно багатий змістовно й емоційно, незвичайно драматичний і де в чому не має аналогій у світовій літературі та філософії. На цьому прикладі бачимо, як глибоко коріниться Шевченкова поезія у світовій традиції і водночас як розвиває і збагачує її. А якби розглянути під цим кутом зору й інші універсальні — вічні світові — мотиви його поезії (хоча б названі на початку цієї статті:

[1] Див.: Даугава. — 1989. — № 5. — С. 114.

БОГ, ПРАВДА, ВОЛЯ, ДОБРО, СЛОВО, ДУМА, ДОЛЯ, МАТИ та інші), – це допомогло б нам краще зрозуміти його як поета не лише національного, а й світового, вселюдського.

Слово

Слово було для Шевченка не тільки тим, чим він володів, а й тим, що ним володіло. Над його магічною силою він постійно застановлявся, намагаючись її зрозуміти, означити, вловити її пов'язаність з іншими силами життя. Тобто, слово-суб'єкт стає і словом-об'єктом, предметом осягнень та оцінок (самооцінок), що в своїй сукупності складають важливий і сталий мотив Шевченкової поезії. Мотив цей своєю глибиною та емоційним багатством вписується в світову традицію сакрального, поетичного, філософського представлення Слова.

Феномен слова як суто людського хисту і в цьому сенсі як відповідника людини віддавна цікавив філософів.

Давньогрецька філософія – як і давньокитайська – підходила до слова з раціоналістичних позицій. Людина відрізняється від тварини тим, що володіє Логосом. Давньогрецьке «Логос» однаково означає і слово, і думку. Звідси – ототожнення слова і думки, яке панувало в раціоналістичних ученнях аж до позитивізму XIX ст. та павловського вчення про умовні рефлекси і слово як «сигнал сигналів» (що може замінити «всі сигнали»).

Грецька філософія, як і китайська, як і всі наступні раціоналістичні філософії, не знала містичної сили Слова. Для Арістотеля дар слова цілком уміщався в мистецтві риторики. Тільки Геракліт і Платон схилялися до містичного розуміння Слова. Згідно з Платоном, Слово має силу безпосереднього переконання, – як Краса, Слава, Насолода.

Натомість у всіх містичних філософсько-релігійних системах Слово відіграє головну роль. У індусів – це оум, у персів – гоновер, у Геракліта, Платона, у Старому Заповіті – мемра.

Іудейський філософ I ст. н. е. Філон називає Слово дитям Бога, посередником між Богом і людьми, первістком Божим, Божою тінню, віддзеркаленням Божим, навіть «другим Богом». Функція Слова – бути посередньою ланкою між Богом і світом.

Ототожнення Слова з Богом, із Божою світотворчою силою пронизує Біблію. Власне, йдеться про Боже слово, а воно і є Бог («Спочатку було Слово, і Слово було Бог»). Другий Ісайя каже: «Трава всихає, квіт в'яне, а Слово Бога нашого перебуде вічно».

Розуміння Слова як самого акту Божого світотворення докладно розвинув Ансельм Кентерберійський у своєму «Монологіоні»: «...Вища субстанція немовби вимовляє в собі все творіння раніше, ніж створює його...». Чи не нагадує це сучасну версію про світ як «текст», початок якому дав «інформаційний поштовх»? І далі: «Вища субстанція... все, що вона створила, створила через свою внутрішню мову». Але далі важливе уточнення: «Ця мова складається не з багатьох слів, але є одне Слово», «через яке все створено» — і яке «рівносущне йому». Тобто, йдеться не про говоріння, а про творення в Слові, в якому і сам Вищий Дух себе означує: «Вищий Дух сам себе рече рівновічним Словом»; «Він одним Словом рече себе і те, що Він створив» [1].

Про божественність Слова роздумували українські філософи з часів Києво-Могилянської академії. А Григорій Сковорода називає слово тлінними ворітьми до нетлінного джерела, а частіше саме серце людське ототожнює з Божим Словом. Михайло Максимович у праці «Про значення та походження слова» пише: «Через слово ми сягаємо Того, Хто дав нам Слово разом із життям і світлом, із Чийого всемогутнього, первородного Слова виник світ зі своїми образами та звуками». Але що надзвичайно цікаве і по-своєму унікальне, так це те, що Максимович, бувши не теологом, а природознавцем, підкреслює *активність людини* в осягненні Слова як Божого дару й користуванні ним: «Високе й могутнє мусило бути слово першої людини, від самого Бога нею почуте й перейняте; сильна була душа її, що мусила виражатися у слові такому високому, й за допомоги його владарювати над землею; ясновидючим був розум її, що мусив знати Природу, аби володіти нею свідомо. ...Ось у цьому *повному* житті був початок людського слова, яке є дар Бога і божественна властивість людини. Воно є первинний, щонайповніший, безпосередній спосіб вираження душі, найвідповідніший до її єства й гідності. Людина заговорила — за подобою Божою, стала митцем і музикою — за подобою Природи...» [2].

Містичне або сакральне розуміння Слова як богоданої світотворної сили завжди було надзвичайно привабливим і внутрішньо близьким для поезії. Духовно потужне поетичне Слово цінувалося як щасливий дар Божий — якщо не буквально, то метафорично. А великий поет уявлявся обранцем Божим.

[1] *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. — М., 1995. — С. 54, 80, 83, 84, 87.
[2] *Максимович М. А.* О значении и происхождении слова. // *Максимович М. А.* Собр. соч.: В 3 т. — К., 1880. — Т. III. — С. 28–29.

Ну що б, здавалося, слова...
Слова та голос – більш нічого.
А серце б'ється – ожива,
Як їх почує!.. Знать, од Бога
І голос той і ті слова
Ідуть меж люди!.. –

оце Шевченкове перегукується із самопочуттям багатьох великих світових поетів (тут знову згадаємо Сковороду: його ототожнення серця із Божим Словом).

Як і ось це, майже пушкінське (а написане під враженням Лермонтова!):

...Жива
Душа поетова святая,
Жива в святих своїх речах,
І ми, читая, оживаєм,
І чуєм Бога в небесах.

І він просить:
Мій Боже милий!
Даруй словам святую силу –
Людськеє серце пробивать,
Людськії сльози проливать.

Але мало в кого і з великих поетів знайдемо таке постійне поєднання божественності Слова зі святістю правди і любові:

Тойді вже сходила зоря
Над Віфлеємом. Правди слово,
Святої правди і любові
Зоря всесвітняя зійшла!

«Слово правди і любові», «правди слово», воно ж «слово нóве» – протистоїть «слову ветхому» як знакові світу лжебожого, як слову фарисеїв, «лицемірів, суєсловів, Господом проклятих». Воно – слово Ісуса Христа і його апостолів:

Розстав од гроба, слово встало.
І слово правди понесли
По всій невольничій землі
Твої апостоли святії.

І його неофіт –

...апостол великого
Христового слова.

Це слово перетворювало душі, животворило народи.

Немало великих поетів молили Бога, щоб дав їм таку силу слова, яка б допомогла їм визволити свій народ з-під чужоземного ярма. Але й цей мотив набирає у Шевченка особливого звучання.

Гостро відчуваючи приниженість і упослідженість свого народу, він молить для України новоапостольської місії, про яку мріяли кирило-мефодіївці з їхнім біблійним девізом: «Камінь, який відкинули будівничі, стане наріжним»,— і бачить цю місію в тому, щоб саме в Україні народилося для всього людства нове слово божої істини:

Скорбящих радосте! Пошли,
Пошли мені святеє слово,
Святої правди голос новий!
І слово розумом святим
І оживи, і просвіти!
.....
...Ридаю,
Молю, ридаючи, пошли,
Подай душі убогій силу,
Щоб огненно заговорила,
Щоб слово пламенем взялось,
Щоб людям серце розтопило.
І на Украйні понеслось,
І на Україні святилось
Те слово, божеє кадило,
Кадило істини. Амінь.

Ще одна небувала, Шевченкова трансформація біблійної ідеї Слова-Правди — це Боже слово в обороні людини, в пильнуванні її гідності; слово як Божа благодать для упосліджених:

...Возвеличу,
Малих отих рабов німих!
Я на сторожі коло їх
Поставлю слово.

Дуже цікавий контекст цього «маніфесту», на що, здається, досі не звернуто уваги. В «Подражанії 11 псалму» поет говорить про тих, що «один на другого кують // Кайдани в серці», а «словами, медоточивими // Цілуються...». Вершиною їхнього фарисейства є благородна поза гідних речників свого краю: «...Ми не суєта! І возвеличимо на диво // І розум наш, і наш язик...». Ці слова часто цитують як Шевченків девіз. Але насправді це слова тих самих панів-патріотів, до яких давніше Шевченко звертався в посланії «І мертвим, і живим, і ненарожденним...» («А гвалту! а крику!»). Тож поет звертається до Бога: «А ти, о Господи єдиний, // Скуєш лукавії уста, // Язик отой велеречивий» — «ради їх, // Людей закованих моїх, // Убогих, нищих...». На сторожі коло їх і стане Господнє слово, «неначе срібло куте, бите», а велеречиві слова лукавих поникнуть, «наче стоптана трава».

Зрозуміла річ, що переспіви біблійних псалмів для Шевченка — це форма його побожного самовираження.

І Шевченкове слово боронило всіх «малих», «німих» і скривджених, він виповів їхні страждання, їхній гнів, їхні надії. Однак це слово — і в цьому також унікальність Шевченка — було їхнім власним словом, яке пройшло крізь горнило Шевченкового духу. Він повертав народові його Слово. Саме в цьому найглибший зміст Шевченкової формули утвердження свого народу та його мови супроти сил поглинання: «У них (росіян. — *І. Дз.*) народ і слово, і у нас народ і слово». В цій формулі маємо діалектичне поєднання двох «нерозділимих і незмісимих» (якщо вжити вислів кирило-мефодіївців) іпостасей Слова: Слова як космічної категорії (чи то в біблійному, чи то у філософському сенсі *) і Слова як сутності конкретного народу, що в ній означається духовність конкретної людини, отож і її мовна практика.

Коли Шевченко так високо мислив Слово поезії, за ним стояли багатство і краса рідної мови, що — як «наша дума, наша пісня», «наша слава» — «голосна та правдива, // Як Господа слово». Владу її відчував не тільки він. Вона багатьох перероджувала, навертала до народу, в'язала з його долею. Пантелеймон Куліш на схилі віку згадував, що він і Костомаров, прочитавши збірку українських пісень, яку видав М. Максимович, «в один день із народників великоруських перетворились у малоруських» [1]. Світ українського народу відкрило їм українське поетичне, пісенне слово.

А Шевченко в цьому слові змалку купався і виростав. Воно його обрало і ним опікувалося. Воно стало суб'єктом його особистості, рівнозначним отій неподільній Шевченковій тріаді: Доля, Слава, Муза, — бо й Доля, і Слава, і Муза — в Слові. Звідси такий інтимний стосунок до нього, постійні звертання, розмови (!) зі своїм Словом. Звідси й діапазон емоційної забарвленості «з'явлень» Слова Шевченкові. Він «не одцурався того слова, // Що мати співала, // Як малого повивала, // З малим розмовляла...». Не пристав на раду «лукавих» — розказувати по-їхньому, а не «мертвими словами», тобто «неіснуючою» мовою цілого

* Одне з найхарактерніших для сучасної філософії розумінь Слова подає Мартін Гайдеґґер: Слово — «структура істини сущого в цілому»; «Достеменна мова — це щось більше, ніж доступна нам людська мова... Це те ідеальне царство, з якого людина вийшла, але до якого вона прикута незримими ланцюгами» (*Мартин Хайдеггер.* Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. — М., 1991. — С. 25). Чи не нагадує ця думка Гайдеґґера оту давню, процитовану вище, думку М. Максимовича про «слово першої людини» як слово «повного життя»?

[1] *Кулиш П.* Воспоминания о Н. И. Костомарове // Новь. — 1885. — № 13. — С. 63.

народу: «Буде з мене, поки живу, // І мертвого слова, // Щоб виливать журбу, сльози». У цьому слові оживає «дума правди», «козацькая слава», і в його хатині, «як в степу безкраїм», з цим словом «козацтво гуляє», «байрак гомонить», «синє море грає», «могила сумує», «тополя шумить», «тихесенько Гриця дівчина співає...» І він «не одинокий» у цьому світі свого Слова — отож щасливий. У пору гірких розчарувань «трьох літ» йому здається, що вже не вернеться до нього «веселеє слово», як не вернуться «літа молодії» (хоч знаємо, що його слово ніколи не було *тільки* веселим, а вбирало в себе всі барви людських емоцій; під веселістю слова тут, мабуть, можна розуміти ту його спонтанність, легкість народження, про яку він пізніше скаже в «Пророкові»: «Неначе наш Дніпро широкий, // Слова його лились, текли, // І в серце падали глибоко»). І в тяжку неволю до нього «слова прилітають» з-за Дніпра далекого і плачуть та сміються, «мов діти». І він посилає їх додому, в Україну, як і давніше, ще молодим, посилав свої думи:

В Україну ідіть діти!
В нашу Україну...
.....
Там найдете щире серце
І слово ласкаве,
Там знайдете щиру правду,
А ще, може, й славу...

Шевченко постійно рефлексує над власним Словом, і ця рефлексія є формою рефлексії над своїм становищем у житті суспільства та над своєю місією для України. Широка і потужна стихія його Слова є стихією, ним самим оцінюваною. Це як буває, хоч і дуже рідко: людина бачить сон, але уві сні розуміє, що це сон, на його течію вплинути не може, однак з-понад того ж таки сну якось «ставиться» до нього...

Характерно «шевченківським» є постійне пов'язування сили Слова, його богонатхненності — з Правдою. Місія пророка — «святую правду возвістить», тим-то його слова «огнем невидимим пекли // Замерзлі душі». І мати неофіта Христові «слова живії // В живую душу прийняла» і «живого істинного Бога» «слово правди понесла». Собі він просить у Матері Божої дару Слова «святої правди» — щоб возвістити його з України. Коли ж «на землю правда прилетить» — «незрячі прозрять», «німим отверзуться уста» і «прорветься слово, як вода».

Цей останній образ знов-таки дуже «шевченківський». Слово у Шевченка ллється — чи як тиха, лагідна вода, чи як бурхливий грізний потік. Або — як сльоза. «Слово-сльози» — теж «шевчен-

ківське», не спостережуване в жодного іншого поета: щоб так слово було сльозою. Міра щирості? Чистоти? Благодаті? На самому початку своєї творчості, в Петербурзі, він мучиться тим, що «тільки сльози за Украйну... // А слова — немає...». «Сльози» мовби «замовляють» слово. І воно приходить, заполонює поета. «Сльози-слова» його душа жива «щиро виливає» («Гайдамаки»). А коли «в далекій неволі» «немає слов, немає сльоз» — то «немає нічого, // Нема навіть кругом тебе // Великого Бога!»

Діапазон перетворень Шевченкового самовладного слова-голосу і водночас авторської мотивації цих перетворень можна бачити на прикладі поезії «Чигрине, Чигрине». На руїнах української волі, коли «серце плаче, просить // Святої правди на землі», поет покладає надії на те, що, може, верне собі свою «правду безталанну», своє «тихе слово». Оце «тихе слово» наче й несподіване там, де треба громів і блискавок. Але в Шевченковій «тихості» — достоїнство внутрішньої переконаності й кріпості. З того «тихого слова» він сподівається викувати «новий леміш і чересло» і «в тяжкі упруги» зорати «переліг» українського запустіння. А на перелозі посіяти свої «щирі сльози».

У Шевченковій поезії багато «сліз». Деякі немудрі критики та читачі навіть закидали (а подекуди й далі закидають) йому сльозливість. Сльози великих поетів — це окрема цікава тема. Шевченкові сльози можуть бути слізьми очищення й замирення, слізьми жалю і співчуття, але можуть бути й вогненними, можуть падати в землю, як і слово, ядерним зерном апокаліптичного зриву:

Може зійдуть, і виростуть
Ножі обоюдні,
Розпанахають погане,
Гниле серце, трудне,
І вицідять сукровату,
І наллють живої
Козацької тії крові,
Чистої, святої!!!

Дивні трансформації уявних об'єктів думки, що не мають жодного логічного зв'язку: тихий голос, з якого викують леміш; сльози, з яких виростуть ножі; ножі, що розкрають погане серце і ввіллють доброї козацької крові (до речі, ножі можуть пустити кров, а влити — як?). Але є в цих «довільних» фантастичних перетвореннях вища поетична переконливість: вони позначають моменти переходу духовної енергії поета-пророка в якість буття його народу. І якщо станеться це оновлення цілого народу, то поет знову захоче повернути собі своє тихе слово. Він виконав свою місію (або, принаймні, зробив усе, що міг), і тепер звер-

татиметься вже не до всього українства, а до тієї вічної дівчини, яка ввижалася йому все життя і знайти відгук у серці якої завжди було його омріяним щастям («Одну сльозу з очей карих — // І пан над панами!»).

Отож, може

Меж ножами рута
І барвінок розів'ється* —
І слово забуте,
Моє слово тихо-сумне,
Богобоязливе,
Згадається — і дівоче
Серце боязливе
Стрепенеться, як рибонька,
І мене згадає...
Слово моє, сльози мої,
Раю ти мій, раю!

Ось такий коловорот почуттів, пригод слова: від слова-зброї до слова-сльози, від громового «слова нового», яке правда «меж людьми криком пронесе» («Осії глава XIV») до слова «тихого», «тихо-сумного», «богобоязливого».

Та й сувора патетика «Заповіту» переходить в ідилічну коду «тихого слова»:

І мене в сем'ї великій,
В сем'ї вольній, новій,
Не забудьте пом'янути
Незлим тихим словом.

Бо тихе слово знаменує повноту здійснення ідеалу та святість пам'яті борця.

А тим часом боротьба триває. І Шевченко благає Господа,

Щоб наша правда не пропала,
Щоб наше слово не вмирало.

І Слово далі кличе «за правду стать, за правду згинуть».

Дума як мотив Шевченкової поезії

Поняття «дума» зустрічається у Шевченка в різних значеннях. З них не всі є суто «шевченківськими» і не належать до специфічних мотивів його творчості. Інколи воно вживається як синонім слів «думка», «міркування»: «...Напишіть їй і мені вашу і думу, і пораду» (з листа до М. Я. Макарова, 30 липня 1860 р.).

* Оці рута й барвінок «меж ножами» збуджують у пам'яті іншу метафору: «ножі в букеті троянд» — так сучасники називали полонези Шопена. Це висока міра інтимізації патріотичного почуття.

У «Передмові» до «Гайдамаків» згадується про думу, яку співає сліпий кобзар. У такому ж усталеному літературознавчому значенні — як жанр українського героїчного епосу — термін «дума» вживається і в Шевченковому листуванні: «Чи не зустрінешся там часом з Гербелем... Отож, як побачиш його, то подякуй йому за перевод Малоросійської думи, надрюкованої в Б[иблиотеке] для чтения» (листи до А. М. Маркевича, 22 квітня 1857 р.). Шевченко добре знав народні думи, опубліковані в збірниках М. Максимовича, П. Лукашевича, А. Метлинського, П. Куліша, і високо їх цінував, захоплення ними висловив у повісті «Прогулка с удовольствием и не без морали».

Народні думи були одним з історичних джерел Шевченкових романтичних поем, а в поемі «Сліпий» він подав зразок власної літературної думи, створеної за каноном народних дум (повторив її і в поемі «Невольник» — пізнішому варіанті «Сліпого»). Власне, і «Гамалію» можна розглядати як «авторську», літературну думу.

Українські народні думи були відомі в російських літературних колах. Певно, під їх впливом К. Рилєєв деякі свої романтичні поезії на історичні теми та громадянські рефлексії називає думами. Інколи думами називали зразки політичної лірики («Дума» М. Михайлова, 1847).

В українській та польській романтичній поезії помітне місце посідав інший близький до народної пісні жанр — «думка»: ліричний вірш елегійного характеру. Серед Шевченкових поезій 1838 року чотири так і звалися: «Думка» (до цього жанру він звертається і пізніше, надаючи йому психологічної глибини та урізноманітнюючи зміст і ритміко-інтонаційний лад). Але наступного, 1839 року, він пише поезію, наче й близьку до думок і ліризмом, і народно-пісенним ладом, і навіть номінацією («Думи мої, думи мої...» — ці перші слова її сприймалися і як назва), — але водночас і принципово відмінну. Ця відмінність — не лише в багатстві суб'єктивності та її емоційній наголошеності («Думи мої, думи мої, // Квіти мої, діти!»), широкій картині внутрішнього світу авторового «Я», драматичному представленні його пов'язаності з Україною, а й у тому, що ця його рефлексія — дума сама стає об'єктом рефлексії другого ряду: поет думає про свою думу, усвідомлює і поетизує її як стан особливої інтелектуально-емоційної напруги певного змістовного наповнення й імперативності. Це й було народження в Шевченковій поезії мотиву думи як авторефлексії над власним поетичним думанням, над невсипущим, настирливим і нав'язливим (як побачимо далі) збудником творчого процесу.

Ще в поезії 1838 року «На вічну пам'ять Котляревському» відчувається оця акцентованість важливої для автора думки, якій він шукає розуміння й відгуку:

Праведная душе! прийми мою мову
Не мудру та щиру. Прийми, привітай...

Цій дуже особистій «мові» (словам про найсокровенніше) він і дасть невдовзі означення: «дума».

«Думи мої, думи мої...» — свого роду поетичний самоаналіз, що дає уявлення про імпульси та перебіг творчого акту в Шевченка, і про характер його дум: гранично щира мова про свою долю, свою самоту, потребу знайти рідне серце («Одну сльозу з очей карих — // І пан над панами!»), туга за Україною, захоплення «козацькою волею», журба за героїчним минулим, докір собі самому за безрадність («тілько вмію плакать») і все-таки — надія, що думи свого сина (яким він щасливий: «Квіти мої, діти») Україна прийме, і то неабияк (передчуття своєї історичної місії?):

В Україну ідіть, діти!
В нашу Україну...
.....
Там найдете щире серце
І слово ласкаве,
Там найдете щиру правду,
А ще, може, й славу...

Діапазон Шевченкових дум увесь час зростатиме, хоч не менше важитимуть і нескінченні варіації постійних мотивів.

Отже, говорячи про «думу» як один із найхарактерніших мотивів його поезії, ми повинні вести мову і про мотиви окремих «дум», як вони звучать або розгортаються в конкретних творах: тобто, йдеться про єдність рефлексій другого і першого ряду. Адже навіть коли Шевченко просто називає своє висловлювання «думою», в цьому називанні вже є оцінка особливого інтелектуально-емоційного «статусу» того висловлювання в естетичній структурі його поезії. Шевченко постійно рефлексує над своїми поетичними рефлексіями — всупереч відомому уявленню про його поезію як суто «природну»; в цьому, власне, відмінність його поезії від поезії народної.

Майже завжди авторська характеристика своїх дум (а вона так чи інакше присутня в кожному представленні їх) стає у Шевченка своєрідною квінтесенцією настрою твору, який є розгортанням відповідної думи або на неї резонує. Зокрема, невипадковим і непериферійним для «Гайдамаків» уявляється пристрасний поклик: «Любіть її, думу правди, // Козацькую славу», — оцінімо

унікальність цієї формули: «дума правди», що відбиває непереборне тяжіння всіх смислів Шевченкової поезії до сакральності правди,— і водночас орієнтованість її на «козацьку славу». Зовсім інакше звертається поет до своєї думи у «Сні». «Лети ж, моя думо, моя люта муко»,— тут дума панорамує над тяжкими картинами імперської дійсності і стає стражденною, проте поет не може і не хоче її позбутися.

Уже не називає Шевченко свої думи «квітами». Тільки двічі ще зустрінемо в нього образ «думи-діти» — в посланні М. Щепкіну — «Заворожи мені, волхве», 1844 року, але вже в зовсім іншому контексті — в контексті невпевненої надії на майбутнє:

Може ще раз прокинуться
Мої думи-діти.
Може ще раз помолюся,
З дітками заплачу.
Може ще раз сонце правди
Хоч крізь сон побачу,—

та у вступі до поеми «Сліпий» — наче в цілковитій безнадії, як про втрачених, погублених дітей:

Думи мої молодії,
Поховані діти;
Не літають з того світа
Пустку натопити.

У вірші «Гоголю» (1848), навпаки, думи не поснулі й не примерлі, дуже напосідливі, але це вже не з'ява дум-квітів чи дум-дітей, а якийсь концерт фурій:

За думою дума роєм вилітає;
Одна давить серце, друга роздирає,
А третя тихо, тихесенько плаче
У самому серці, може й Бог не бачить.

І найтяжче те, що ці думи про знебуття України нема кому «показати»:

І хто тую мову
Привітає, угадає
Великеє слово?
Всі оглухли — похилились
В кайданах... байдуже...

Так само і в поемі «Осика» трагічно звучить мотив *непочутої* думи:

Молюся, знову уповаю,
І знову сльози виливаю,
І думу тяжкую мою
Німим стінам передаю.

(Мотив «передачі» думи чи не найважливіший для поета і постійний — він *починається від раннього романтичного* напучення дум на дорогу в Україну і вивершується хіба в «Неофітах», у посвяті М. С. Щепкіну, вже в тоні вельми сумовитому: «І думу скорбную мою // Твоїй душі передаю».)

Але ще гірше, ніж бути непочутим, — це бути самому окраденим на думи, втратити здатність «серцем жити // І людей любити», коли «гаснуть очі, // Заснули думи, серце спить». Енергія думи пов'язана з повнотою духовного життя, і марнота його породжує розпач:

І день не день, і йде не йде,
А літа стрілою
Пролітають, забирають
Все добре з собою.
Окрадають добрі думи...

Хоч знаємо, що і ці «три літа», і всі наступні не окрали, не приспали його дум; вони не полишають його, вони співмірні з його долею, його славою, «винуватцем» яких і є:

О думи мої! о славо злая!
За тебе марно я в чужому краю
Караюсь, мучуся... але не каюсь!..

Але знов і знов виринатиме мотив непочатості, обтяжений ще й особистою самотою, що набирає екзистенційного виміру...

В одному з найтрагічніших віршів останніх місяців життя — «Минули літа молодії» — ця самота сприймається вже як утрата самого себе, знебуття своїх гордих дум — свого покликання:

...Нема
Анікогісінько нема!
Сиди ж один, поки надія
Одурить дурня, осміє...
Морозом очі окує,
А думи гордії розвіє,
Як ту сніжину по степу!
.....
Не жди весни — святої долі!
Вона не зійде вже ніколи
Садочок твій позеленить,
Твою надію оновить!
І думу вольную на волю
Не прийде випустить...

А проте дума не скоряється ні долі, ні недолі. В неї своє життя, вона сама володіє людиною, і несила не думати про те, що думається.

Бо в цій думі — уся пристрасть людської свідомості, вписана у сукупний досвід суспільства:

— Якби то, думаю, якби
Не похилилися раби...
То не стояло б над Невою
Оцих осквернених палат!
Була б сестра, і був би брат,
А то... нема тепер нічого...
Ні бога навіть, ні півбога.

Диявольщина нічного Петербурга з кошачими очима «апостольської брами» (Петропавловської фортеці) урвала думу, але:

Я схаменувся, осінивсь
Святим хрестом і тричі плюнув
Та й знову думать заходився
Про те ж таки, що й перше думав.

У цих останніх двох рядках — вичерпна характеристика Шевченкової думи: її владності, невідступності, а часом «в'їдливості»; її вкоріненості в психоемоційному складові поета; її зосередженості на головних проблемах суспільного життя, моральних цінностях християнства та духовних імперативах власної особистості.

Воля

Шевченкова поезія, спираючись на весь понятійний арсенал української мови, водночас потужно збагачувала його, досягаючи адекватності потребам самоозначення в своєму часові й у своєму суспільстві. Слово *воля*, щедро явлене як у побутовому мовленні, так і особливо в народній словесності, а потім у перших творців нової української літератури, здатне було, залежно від контексту, виразити широкий спектр почуттів, відтінків і варіантів змісту; воно стало дуже продуктивним в усій образній системі мови.

Увесь цей нагромаджений віками почуттєво-означальний та персоніфікувально-образний багаж лексеми *воля* Шевченко органічно сприйняв, і як така вона належить до найбільш уживаних у його текстах. Однак слід говорити і про суто Шевченків концепт *волі*, який відповідав розвиткові його власного світогляду й світопочування як нового рівня національної духовності.

Тут треба сказати, що слово *свобода*, яке поступово перебрало на себе специфічний, суспільно й політично акцентований аспект

волі, ввійшло в українську мову пізніше. В народному мовленні його не було, в книжній мові його вживав Григорій Сковорода, в ідеолекті якого воно посіло дуже важливе місце, але переважно в розумінні морального, духовного скарбу особистості, вибору життєвого шляху відповідно до «сродності» своїй людській природі. Однак у нову українську літературу слово *свобода* вростало поволі. У багатшу й розвиненішу на той час російську літературу воно ввійшло раніше, хоча, як зауважив Г. Федотов у своїй статті «Россия и свобода», ще довго сприймалося як переклад французького слова *liberté,* оскільки в народній мові жила *воля.* В російській літературі того часу відбулася диференціація понять: *свобода* вживається переважно в суспільно-політичному контексті (хоча водночас досить продуктивною є і лексема *вольность*), тоді як *воля* стосується самоозначення особистості чи — насамперед — народного побуту та народних соціальних потреб (скажімо, коли йшлося про вимоги скасування кріпацтва; або згадаймо назву революційної організації: «Земля и Воля»). В російській політичній поезії Шевченкового часу (наприклад, у М. Михайлова) *воля* здебільше заступає *свободу.* Однак *воля* інколи розумілася і як сваволя, бунт, безвладдя, — на небезпечний характер змішування цих понять у народній свідомості вказував той же Г. Федотов у згаданій статті, вбачаючи в цьому один із виявів нерозвиненості політичної культури в російському суспільстві та небезпеку для демократії. Це міркування, звичайно ж, може викликати певні асоціації і при погляді на українську історію.

У Шевченка поняття *свобода* органічно звучить у його російськомовних текстах; у поемі «Тризна» — саме в значенні політичної свободи як заперечення рабства: «Воспойте свободу на рабской земле», але й «свободу мысли, дух любови»; у російських повістях — і в цьому широкому значенні, і в значенні здобуття особистої свободи — визволення із заслання. Але в усіх випадках паралельно, і навіть частіше, вживається поняття *воля.*

Характерно, що про *вольності, козацькі вольності* — основний конструкт патріотичних документів козацько-гетьманської доби — Шевченко згадує лише побіжно, в монолозі Никити Гайдая про дипломатичні хитрощі польського королівського двору: «Я полагаю, они трактуют о вольностях козацких, чтоб отстранить Хмельницкого». Це і зрозуміло: Шевченкові йшлося не про привілеї козацької старшини або відібраної частини козацтва на службі в Речі Посполитої чи Росії, а про справжню волю всього українського народу.

Отож – про *волю* у Тараса Шевченка.

Як і всі універсальні категорії, *воля* у Шевченка має багато аспектів значення, постійно вступає у зв'язок з іншими універсальними категоріями і, звичайно ж, у динаміці творчості наповнюється дедалі багатшим змістом. У Шевченковій нерозривній екзистенційній ланці – *воля, доля, слово, правда, слава, щастя* – *воля* є першостимулом, даючи життя всій системі цінностей. *Воля* або тотожня *долі*, або є її умовою, як і умовою *щастя*; *правда-воля* є моральним абсолютом і неспростовним аргументом в оцінці людських діянь: «Брешеш, людоморе! // За святую правду-волю // Розбойник не стане...»; *слово*, надихане *волею*, здатне перероджувати людські душі або й увесь народ. Водночас поняття *Божа воля* у Шевченка здебільше тотожне *долі*, хоч уживається і в значенні Божої потуги; а *воля* як означення суб'єктивної психологічної скерованості особистості зустрічається в нього порівняно рідко. Частіше *воля* у Шевченка стосується об'єктивного становища людини або народу, міри їхнього самовладання. Воно дістає велике соціальне навантаження, просякнуте водночас високим моральним почуттям, вираженим в означенні *братерська воля*: «Братерськая наша воля // Без холопа і без пана...».

Уперше поняття *воля* з'являється в Шевченковій поезії в «Катерині» – як антитеза домінанті *неволя* та в емоційній і смисловій пов'язаності з іншою парою антитетичних лексем: *доля* і *недоля*. Зумовлюючи одна одну, *воля* і *доля* мали б забезпечувати якийсь бажаний, ідеальний стан людської душі в її самопочуванні, але цей стан невловний і неозначуваний, оскільки ніхто його не осягнув. Видиме житейське благополуччя або високий соціальний статус, що зазвичай уявляються запорукою доброї *долі* (а отже, в цій бінарності, й *волі)*, насправді тримають людину в *недолі* й *неволі* марноти:

Єсть на світі доля,
А хто її знає?
Єсть на світі воля,
А хто її має?
Єсть люде на світі –
Сріблом-злотом сяють,
Здається, панують,
А долі не знають, -
Ні долі, ні волі!
З нудьгою та горем
Жупан надівають,
А плакати – сором.
Возьміть срібло-злото

Та будьте багаті,
А я візьму сльози –
Лихо виливати;
Затоплю недолю
Дрібними сльозами,
Затопчу неволю
Босими ногами!
Тоді я веселий,
Тоді я багатий,
Як буде серденько
По волі гуляти!

Отже, марноті життя, хай і в шатах гоноровитого благополуччя, протиставляється душевний спокій, який дає *воля серця*, бо тільки воно не здурить, бо *воля серця* – це не сваволя, а воля в добрі, у згоді з людською природою. Якщо це не відгомін читаного ще в дитинстві Григорія Сковороди, то, в усякому разі, перегук з ним – зумовлений, зрештою, національною ментальністю. Мотив *волі серця* стане однією з констант Шевченкової поезії, набираючи щоразу нових модуляцій.

Звернімо увагу: тут-таки вперше з'являється у Шевченка й дієслово *гуляти* у специфічному значенні повноти самовиявлення особистості, розкошування у правді й волі – в «козакофільських» поезіях Шевченка воно буде дуже наголошеним, набуваючи вже й значення не лише самозабутнього бунтарства та індивідуального «шукання долі», а й щасливого панування козацького братства в минулому («До Основ'яненка» та ін.). *Воля* неодмінно йде і в парі зі славою – вони супутні та взаємоспричинені: «...Пановали, здобували // І славу, і волю...». Це – в «Івані Підкові». І в «Гамалії»: «Наша воля і слава».

Ще «Думи мої, думи мої» наголошено вводили поняття «козацька воля», масштабом якої є сама природа, сама земля України:

Там широко, там весело
Од краю до краю...
Як та воля, що минулась,
Дніпр широкий – море,
Степ і степ, ревуть пороги,
І могили – гори, –
Там родилась, гарцювала
Козацькая воля...

Для Шевченка романтичної пори дуже характерне оце асоціювання *волі, січової, козацької волі* з природними стихіями, що заперечують людські обмеження. (Беручи ширше, А. Мойсієнко

слушно говорить про «волю як світ» у Шевченка [1].) Нерідко «підставою» *волі* є самий дух українського степу: «Там в широкім полі воля»; «Сини мої, гайдамаки! // Світ широкий, воля, // – Ідіть, сини, погуляйте, // Пошукайте долі». Ця *воля* немовби не потребує конструктивного означення і уявляється то як визволення від покори й гніту, то, часом, як обнадійлива обіцянка непідвладності нікому й нічому. Таку *волю* може малювати Назар Стодоля коханій дівчині Галі: «Ми поїдемо туди, де нема і не буде ні полковника, ні батька твого, де тільки одна воля, одна воля та щастя». Мотив щасливої суголосності безоглядної української волі – безмежному українському степові звучить і в більш політично окреслених варіантах, як-от у полум'яних візіях Никити Гайдая: «И наши вольные законы // В степях широких оживут!». Але це романтичне ретро вже не тільки надихає; набуває сили звучання й гіркота розчарування. Апофеоз *козацької волі* розряджається сумним фіналом, що ставить під сумнів її історичну перспективність:

...Там родилась, гарцювала
Козацькая воля;
Там шляхтою, татарами
Засівала поле,
Поки не остило...
Лягла спочить... А тим часом
Виросла могила...

Мотиви героїки козацьких походів неодмінно вивершуються гірким акордом: минулося, не вернеться, і тільки слава лишилася в спадок нащадкам, та вони її й не шанують. Хоч за цими докорами й «плачами» в Шевченка неодмінно постає (або криється) надія або й поклик до національного самостояння.

Неважко припустити, що Шевченкові тяжко думалося про те, чому величезний вибух козацької і гайдамацької енергії, довга історична низка виявів крайнього волелюбства (зокрема і у формах «гуляння» та «панування») дали в підсумку оту «могилу» – і буквальну, і символічну. Мабуть, і ці роздуми мають стосунок до поступової зміни його оцінок. (А вони не полишали його ніколи. Вже в Кос-Аралі, 1848-го року, в поезії «Ой чого ти почорніло, зеленеє поле?» він знову повертається до отого, ще з «Гайдамаків», питання: воля і кров, – чому кров проливається даремно: «Почорніло я од крові // За вольную волю... Почор-

[1] Див.: *Мойсієнко А.* Слово в аперцепційній системі поетичного тексту. Декодування Шевченкового вірша. – К., 1997. – С. 125.

ніло я, зелене, // Та за вашу волю... Я знов буду зеленіти, // А ви вже ніколи // Не вернетеся на волю, // Будете орати // Мене стиха та орючи // Долю проклинати».) Власне, свої докори Шевченко адресує «правнукам поганим», хоч це не знімає питання про те, чому «прадіди великі» не втримали *волі*.

Шлях від козакофільських ілюзій (вужче: ідеалізації січової вольниці) до конструктивної національної ідеї «кирило-мефодіївського» масштабу позначений і глибоким оновленням поняття *воля* як атрибуту національного життя.

Це вже не просто козацьке «погуляння» (згодом, у «Хустині», матимемо характерну поетичну паралель до «веселого погуляння» — «криваве залицяння») і не тільки спалахи героїки січового братства, а велика сума переживань колишнього самовладання України, що концентрувалися навколо образу Гетьманщини. Негативне ставлення до Переяславського акту Богдана Хмельницького не перекреслювало в очах Шевченка, як і в пам'яті його покоління, цього образу — свого роду обіцянки повноцінного національного існування. Адже, як писав Михайло Драгоманов, навіть після всіх обмежень Переяславської угоди «устрій козаччини був більш подібен до устрою теперішніх вольних держав європейських, так званих конституційних, ніж московське царство і теперішня російська імперія». В устрої Гетьманщини були закладені можливості зростання до повноцінної конституційної держави; Михайло Драгоманов нагадує про те, «як з дуже малого почала рости теперішня воля народу в Англії», і відзначає, що славнозвісна Велика Грамота про Вольності (Magna Charta Libertatum) давала не набагато більше вольностей, «ніж вольності наших козаків у 1654 році» [1].

Благодать січової *волі* втрачено назавжди, і пристрасне оплакування її означує ту прірву в національній долі, яку конче треба перейти (сама безнадія може бути щонайгострішим покликом до надії). Але це втрата, за яку немає до кого апелювати: сталося безповоротно і, сказати б, поза часами відповідальності нових поколінь. Натомість та втрата національної *волі*, яку символізують руїни Чигирина та розриті могили, — викликає набагато ширше коло емоцій та ідей. Тут уже є **вина**: вина синів самої України («наша» провина) і злочинення ворогів. І тут уже є не просто надія, а моральний імператив, а власне, імператив самої історії:

Церков-домовина
Розвалиться... і з-під неї
Встане Україна.

[1] *Драгоманов М.* Пропащий час. Українці під московським царством... Перевидання: К., 1992. — С. 38.

І розвіє тьму неволі,
Світ правди засвітить,
І помоляться на волі
Невольничі діти.

Якщо взяти сукупність Шевченкових настроїв та ідей цієї нової (в його творчості) пори, то бачимо, що йдеться вже не про шукання *волі* в чистому полі, чи в козацьких виправах на Чорне море, або в порахунках з ляхами, в гайдамаччині, взагалі не про минулу *волю*, а про історичну перспективу: про виборювання *волі* на тій землі, де вона заповідалася, про творення суспільства справедливості, про гідне місце України в слов'янському світі. Звісно ж, така зміна настановлення — наслідок не лише ідейно-світоглядної еволюції самого Шевченка, кристалізації його громадянської постави, а й формування потужного українського патріотичного середовища (оприявленого, зокрема, в Кирило-Мефодіївському братстві), речником якого поет себе почував.

Ідея боротьби за волю з великою емоційною силою та інтелектуальною наснаженістю звучить у «Кавказі», а в «Посланії» та «Заповіті» сягає патетики національного гасла.

Характерно, що водночас із підвищенням температури «волевикликання», волезаклинання з'являється і гостре картання псевдопатріотичного волезабалакування, хвастощів уявними чеснотами національного минулого (тут Шевченко фактично полемізує і з собою раннім):

«...А історія!.. поема
Вольного народа! (...)
У нас воля виростала,
Дніпром умивалась,
У голови гори слала,
Степом укривалась!»
Кров'ю вона умивалась,
А спала на купах,
На козацьких вольних трупах,
Окрадених трупах!

«Козацькі вольні трупи» — це, може, найболючіше саркастичне заперечення звичної патріотичної риторики про славне минуле.

...Арешт, каземат, солдатська каторга, ставши трагічним зламом у всій поетовій долі й багато в чому змінивши його бачення політичної перспективи, а почасти й самооцінку, — озиваються і новим звучанням слова *воля*. Тепер *воля* гостро персоналізується

і на багато років стає, ще більшою мірою, ніж раніше, постійною тінню господаря становища — неволі:

В неволі тяжко, хоча й волі,
Сказать по правді, не було.
Та все-таки якось жилось.

Реальність каземату зроджує роздуми про безглуздість особистої катастрофи й тяжкі докори собі самому:

Дурний свій розум проклинаю,
Що дався дурням одурить,
В калюжі волю утопить.

В іншому ж випадку, вже у засланні («А. О. Козачковському»), й колишня неволя, порівняно з теперішньою, здається втраченою волею:

А малась воля, малась сила,
Та силу позички зносили,
А воля в гостях упилась
Та до Миколи заблудила...
Та й упиватись зареклась.

Знову озивається той прикрий жаль за необачно втраченою особистою волею, що й у казематній поезії, — і породжує гострі слова до себе самого:

...На позорище ведуть
Старого дурня муштровати,
Щоб знав, як волю шанувати,
Щоб знав, що дурня всюди б'ють.

Тепер неволя асоціюється з казармою («...Айда в казарми! Айда в неволю!»), з кайданами, які довелося «волочити»; з глухою самотою («В неволі, в самоті немає, // Нема з ким серце поєднать»; «Нема навіть кругом тебе // Великого Бога!»); з тисячоверстою закинутістю («далека неволя»); з тупою нескінченністю спустошеного часу («Лічу в неволі дні і ночі...»)... І: «Немає гірше, як в неволі // Про волю згадувать...». Про ці невольничі поезії дослідник слушно каже: «...Волю Шевченко згадує, як щось небуденне, казкове, щось вимріяне. Згадує її з найбільшою тугою, на яку людина може здобутися»[1].

Але Шевченко ніколи не відчував себе окремішно від України. І особисту «неволю люту» він переживає і як невід'ємну від

[1] *Бучинський Д.* Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка. — Лондон; Мадрид, 1962. — С. 134.

неволі свого народу. Відтак і втрата волі, і її першорядна необхідність для всього буття народу переживаються ще гостріше. Поняття *воля* ще більше емоціоналізується, інтимізується: «святая воленька», «вольная воля», «воленька, святая воля», «воля-доля молодая»; чуже безталання постає як власне:

...А ще до того, як побачу
Малого хлопчика в селі.
Мов одірвалось од гіллі,
Одно-однісіньке під тином
Сидить собі в старій ряднині.
Мені здається, що се я,
Що це ж та молодість моя.
Мені здається, що ніколи
Воно не бачитиме волі,
Святої воленьки...

І ще органічнішим стає суто шевченківське поєднання *волі* з правдою, добром, святістю. І — славою. У поезії «Буває, в неволі іноді згадаю...» знову звучить мотив «високих могил», які не відступали з його свідомості, бувши знаками то героїчної боротьби, то кривавих поразок і марноти або зрадженості жертв, але незмінно — й докором та покликом до сучасників, естафетою зобов'язливої пам'яті:

...На всій Україні
Високі могили. Дивися, дитино,
Усі ті могили, усі отакі.
Начинені нашим благородним трупом,
Начинені туго. Оце воля спить!
.....
А як ми бились, умирали,
За що ми голови складали —
В оці могили? Будеш жить,
То, може, й знатимеш, небоже,
Бо слава здорово кричить
За наші голови...

У цій самій поезії категорія *волі* виявляє ще один свій важливий зміст: *воля* — це те, що може об'єднувати народи, всупереч неволі, що їх роз'єднує:

А ми браталися з ляхами!
Аж поки третій Сигизмонд
З проклятими його ксьондзами
Не роз'єднали нас...

Власне, цю думку Шевченко ще виразніше висловив у поезії «Полякам», сподіваючись, що колись повернуться ті часи, коли козаки «Братались з вольними ляхами, // Пишались вольними степами...». Нас тут, звісно, цікавить не проблематичність цієї історичної візії (яку заперечував Франко, і не тільки він), а значущість небезпідставного уявлення про те, що саме *воля* і тільки *воля* може створити атмосферу мирного співжиття народів.

Тим часом у «Неофітах», «Марії» поняття *воля* набирає сакрального характеру: без Марії та її сина «...ми б не знали // І досі правди на землі! // Святої волі!». Означення *свята* щодо *волі* у Шевченка часто виражає її вищу цінність та особисте благоговіння перед нею, але тут воно — ще й повнота здійснення свого людського призначення в житті за «Божими глаголами». Варто нагадати, що сакральний вимір *волі* вперше означився у Шевченка ще в «Перебенді», де *воля* означала відкритість кобзаря-віщуна-поета тому вищому станові духу, в якому «серце по волі з Богом розмовля» і народжується Боже слово. (Духовні виміри *волі* в «Перебенді» глибоко розкрив Василь Барка в книзі «Правда Кобзаря» — вид-во «Пролог», 1961). Це свого роду причина божественого натхнення, що веде у понадземну сферу; інакше — це звіряння себе Богові. У зовсім іншій інтонації, умудреній скепсисом і не позбавленій самоіронії, цей мотив озветься в поезіях останніх років, зокрема в «Долі» та «Музі».

Знов-таки, в поезіях останніх років чується несподівано трансформований мотив *волі серця*, який, після «Катерини», наголошено прозвучав у «Мар'яні-черниці»: «...Питала б сама, // Сама свого серця; дала б йому волю // Любить кого знає». Тепер він набирає характеру етичного виклику релігійному та побутовому лицемірству, стає голосом в обороні людської природи, правди серця («Гімн черничий», «Н.Т.», «Ликері»). Тут можна згадати слова Фіхте, який виводив моральний закон з «доброчинної волі», невіддільної від мови серця: «Система свободи задовольняє моє серце, тоді як протилежна змертвлює і нищить його» [1].

Але це не означає, що в Шевченковій поезії вигасає вогонь *політичної* волі. Він спалахує раз у раз і на засланні, а в останні роки — не без впливу загальноросійської атмосфери боротьби навколо скасування кріпацтва та революційних сподівань —

[1] *Фихте И. Г.* Назначение человека. — СПб., 1905. — С. 28.

розгоряється з новою силою. Чи не найчіткіше Шевченкова позиція в ідеологічних протистояннях навколо проектів обіцяної реформи, його провіщення революційного вибуху прозвучали в поезії «Я не нездужаю, нівроку», радо і рясно цитованій у радянські часи і здебільше соромливо замовчуваній нині:

...Добра не жди,
Не жди сподіваної волі –
Вона заснула: цар Микола
Її приспав. А щоб збудить
Хиренну волю, треба миром,
Громадою обух сталить;
Та добре вигострить сокиру –
Та й заходиться вже будить.

Соромливе оминання цих Шевченкових закликів, як і пояснення їх «вредним» впливом Чернишевського – це антиісторичний підхід, дрібне філістерське мислення, яке нездатне побачити реальність кріпосної Росії середини XIX століття і яке роль революційних рухів в історії людства сприймає лише в світлі досвіду якобінства та більшовизму. «Уроки історії», на які часто при цьому посилаються, насправді мають набагато ширший діапазон.

Про один із таких уроків Шевченко говорить в «Прогулке с удовольствием и не без морали», порівнюючи різні українські землі та їхнє минуле. «От берегов тихого Дона до кремнистых берегов быстротекущего Днестра – одна почва земли, одна речь, один быт, одна физиономия народа; даже и песни одни и те же. Как одной матери дети. А минувшая жизнь этой кучки задумчивых детей великой славянской семьи не одинакова». Про це говорять мовчазні свідки минулого: руїни величних замків та палаців на Волині і в Подолії – та високі кургани-могили в Наддніпрянщині. «Что же говорят пытливому потомку эти частые тёмные могилы на берегах Днепра и грандиозные руины дворцов и замков на берегах Днестра? Они говорят о рабстве и свободе. Бедная, малосильная Волынь и Подолия, она охраняла своих распинателей в неприступных замках и роскошных палатах. А моя прекрасная, могучая, вольнолюбивая Украйна туго начиняла своим вольным и вражьим трупом неисчислимые курганы. Она своей славы на поталу не давала, ворога деспота под ноги топтала и свободная, нерастленная умирала. Вот что значат могилы и руины. Не напрасно унылы и грустны ваши песни, задумчи-

вые земляки мои. Их сложила свобода, а пела тяжкая одинокая неволя».

Попри неоднозначність асоціацій, які викликає символ кургану-могили і в самого Шевченка, про що вже йшлося вище, головним з уроків минулого залишається імператив **боротьби** за *волю*; ця боротьба, навіть коли закінчується поразкою, кладе невитравну печать на душу й майбутнє народу, закладає в його імунну систему спротив рабству.

Якщо оминати цей Шевченків мотив **боротьби** за *волю*, то тим більше треба було б оминати «Заповіт», а ще більше — «Гайдамаків», та й «Кавказ» з його «Борітеся — поборете». Боротьба за волю — це таки боротьба, бо «де нема святої волі, // Не буде там добра ніколи. // Нащо ж себе таки дурить?». Такою є квінтесенція всіх невідступних Шевченкових роздумів про *волю*, за якими стоїть ідеал суспільства, де «врага не буде, супостата, // А буде син, і буде мати, // І будуть люде на землі». Ця «візія вільного суспільства вільних родин» живе в Шевченка й тоді, коли він «шукає виходу в мрії про Вашингтона, отже в мрії про надбудову суспільства родин державою з праведним законом» [1].

Усе це зовсім не свідчить про однозначну еволюцію від бунтарства до поступовства. Шевченко в усьому багатовимірний. Так — він, «голову схопивши в руки», дивується, «чому не йде // Апостол правди і науки». Але в той самий час не полишає його й інша жура:

Якби то, думаю, якби
Не похилилися раби...
То не стояло б над Невою
Оцих осквернених палат!

І думається про інший, кажучи словом М. Шлемкевича, «вихід»:

...Аж зареве та загуде,
Козак безверхий упаде,
Розтрощить трон, порве порфиру,
Роздавить вашого кумира,
Людськії шашелі. Няньки,
Дядьки отечества чужого!
Не стане ідола святого,
І вас не стане...

[1] *Шлемкевич М.* Верхи життя і творчості. — Нью-Йорк; Торонто, 1958.— С. 76.

...Однак треба сказати ще й про те, що мотив *волі* звучить у Шевченка не тільки там, де його маніфестовано. Високе уявлення про особисту, громадянську, національну волю-свободу визначає зміст, власне, всієї його творчості. Цим зумовлена гострота викриття і всілякого деспотизму, і національного поневолення України, і духовної несвободи людини в Російській імперії, і насильства московського православ'я над совістю цілих народів, і гіркі роздуми про схильність людей до самокалічення та смертельного ворогування із собі подібними. Звідси ж і його презирство до всіх, різного рангу, деміургів рабства — від помазаників божих, що в них лиш одне на думці: «який би ретязь ще сплести», — до їхніх «фельдфебелів».

А віра у незнищенність і святість *волі* дає масштаб Шевченковому розумінню української долі.

Алергія на Шевченка *

Нашій «продвинутій» публіці щось немилим стає традиційне відзначення Дня 9 березня. Шукають альтернатив. Звісно ж, куди там Шевченкові змагатися з одержавленою Кларою Цеткін, але в декого й після 8-го ще залишається трохи нерозтрачених сил і винахідливості.

До пошуку долучилися навіть державні ЗМІ, і то досить успішно: вперше за всі пострадянські часи телебачення не транслювало Вечора пам'яті з Національної опери. Це, сказати б, «нульова» альтернатива.

Та не всім стає витримки, щоб промовчати. Особливо нашим стратегічним партнерам. Ось «Известия» (ті, що, звісно, «в Украине») ще за кілька днів до ювілею щось собі згадали, якась там асоціація в мудрих політичних головах клацнула, і з'явилася чималенька стаття під інтригуючим заголовком: «Дефолт Кобзаря» (29 лютого 2000 р.). Спершу подумалося не без остраху: знайдено черговий компромат на горопашного Тараса Григоровича, певно, програвся в карти в Орській фортеці або ж не повернув боргу комендантові Ускову — ще цього нам не вистачало. А ще ж ілюстрацію яку грізну додали: «Ранок стрілецької страти». Та виявилося інше: газета тієї держави, яка нещодавно заявила

* Надруковано у газеті «День» (2000 р.).

про свою неспроможність сплатити фінансистам країн «друга Білла», «друга Тоні» та інших «друзів» багато-багатомільярдні борги і тепер використовує всі чари своїх дипломатів і своїх балетних та оперних геніїв для того, щоб випросити послаблення (втім, і про модернізовану ракетно-ядерну зброю делікатно нагадуючи), — так от, газета саме цієї держави (хоч і друкується в нашій державі) повідомила читачів, що то не та держава, а наша держава не сплачує боргів: хоч і вдесятикрат менших, ніж «та держава», а все одно сором. Воно то так, але при чім тут Кобзар, спитаєте ви, — без лапок, з великої літери... Та бач, знають старші братове, як утішити українців, ще й себе розважити. Це ж вони, «Известия», що «в Украине», минулого року на першій сторінці повідомили про те, що Верховна Рада України (тоді ще наполовину промосковська) в націоналістичному пориві перейменувала Севастополь, Сімферополь, Нікополь — на «Севастомісто», «Сімферомісто», «Нікомісто». І навіть не вибачилася за дрімучість свого кореспондента. Втім, що дивуватися: «Известия» («в Украине») останнім часом успішно змагаються з «Комсомольской правдой» («в Украине»), «Московским комсомольцем» («в Украине»), «Сызраньским октябрёнком» в Украине» (що, такого немає? неодмінно буде!), зрештою, з ОРТ «в Украине» — успішно змагаються в рівні знань про країну, яку взяли під свою недремну інформаційну опіку. (А уявімо, як би то виглядало, коли б одна з численних українських газет, що виходять (!) у Москві українською мовою, наприклад, «"Гомін України" в Москві», «"Нескорима нація" в Москві» або й «"Український повстанець" у Москві», у відповідь на «Дефолт Кобзаря» взяла й надрукувала під заголовком «Осоромлення Пушкіна» матеріал про звірства російської вояччини в Чечні?! Дай нам Боже не бути на висоті нашого стратегічного партнера!)

Але ось інше — високого рівня інтелектуальна газета, «Столичные новости» (та, що: «две столицы, одна газета»). На специфічну російську «озабоченность» Україною не хворіє, українську проблематику інтерпретує здебільшого компетентно й тактовно. І, певно, без жодного лихого наміру газета вирішила відзначити Шевченків ювілей у спосіб неординарний до забавності. Вона надрукувала («Столичные новости», 7—13 березня 2000 р.) статтю учня «гимназии имени Тараса Шевченко» за назвою «Образ по подобию». Про «подобие» далі, а поки що скажемо, що юнак написав сумну правду про те, як «присутній» Шевченко в сучасній українській школі (столичній! імені Шевченка!) і... у свідомості зростаючого покоління насильницьки дерусифікованої

(за авторитетним свідченням московської преси) України: «О Шевченко вспоминаешь разве что в день годовщины его рождения — 9 марта, да еще в связи с надвигающимися выпускными экзаменами...».

Цей рівень інтересу до Шевченка й обізнаності з ним підтверджують наведені далі мудрощі гімназійних неуків. Однієї лише фрази: «У него что ни стих, так кого-то убивают или насилуют» — вистачає, щоб зрозуміти: майбутні «новые украинцы» закінчують гімназію імені Шевченка, так і не прочитавши «Кобзаря». Але мають про Шевченка свою «думку»... Так «кується» майбутнє України.

Ось за цим і стоїть драматична й болюча проблема. Вона відома, але про неї не говорять напряму публічно. «Столичные новости» порушили добровільне табу. За це їм можна було б подякувати, якби... Якби ж вони не звірилися в інтерпретації цієї важливої теми на автора, якому вона поки що не до снаги. Бо, попри інтелектуалістські претензії, він не тільки солідаризується зі своїми друзями — гімназійними неуками, а й хвацько демонструє власну необізнаність і «легкость в мыслях необыкновенную».

«Года два назад я и сам пережил сильное разочарование в Главном Национальном поэте и Патриоте. Причиной было даже не то, что этот, как нам твердили на уроках, гуманист и космополит чуть ли не сладострастно описывал в своих поэмах истязания и убийства поляков и евреев, но, главным образом, поразивший меня фрагмент дневников (писанных, между прочим, по-русски), где о встрече с отцом он упомянул небрежно, вскользь, зато об отсутствии в дорожной сумке колбасы разразился многословной жалобой».

Трохи насторожує мене в юного правдолюба оце вільне оперування неіснуючим «фрагментом». Чи не рано ще йому брати приклад з тих дорослих пігмеїв, які в пошуках компромату на великих ні перед чим не зупиняються? І чи наша справа нагадувати гімназистові столичної гімназії ім. Шевченка (і редакторам «Столичных новостей») те, що знає кожен учень не-столичної, негімназії і не-імені Шевченка: Григорій Шевченко, батько Тарасів, помер, коли Тарасові було 11 років, залишився Тарас круглим сиротою, тож про яку зустріч могло йтися у «Щоденнику» 1857—1858 років? Немає в «Щоденнику» й «многословной жалобы» про ковбасу, є іронічна згадка про астраханську ковбасу — іронії наш гімназист не вловив? — і є сотні пасажів про книжки, про друзів, про мистецтво, яких наш гім-

назист не зауважив. Хочеться сподіватися, що колись юнак (як і редактори «Столичных новостей») прочитає не фантастичний, кимось підказаний, «фрагмент», а увесь «Щоденник» (тим більше — «писанный, между прочим, по-русски») і побачить ту суму світлих думок і людяних почувань, які в ньому вилилися. Прочитає (як і редактори «Столичных новостей») не тільки «Гайдамаків», «Катерину» і «Назара Стодолю», про які згадує (але й їх хіба очима пробіг, не вчитавшись), а й «Сон», «Кавказ», «Єретика», «Неофітів», псалми, нарешті — «Марію», якщо не в оригіналі, то в конгеніальному перекладі Бориса Пастернака, якого, напевне, шанує. І зрозуміє, хто такий Шевченко насправді, побачить, скільки в його поезії любові й ніжності, а як гнів — то до нетерпимого зла. Зрозуміє й те, що не можна плутати автора з його персонажами, а приписувати Шевченкові «сладострастие» в описах жорстокостей — те саме, що приписувати «сладострастие» Шекспіру за криваві сцени в його драмах. Зрозуміє, що Шевченка, як і всю європейську романтичну літературу його часу, хвилювала загадка людської порочності, і він протиставляв людському злу — людську доброту, милосердя і християнське всепрощення (не знаєте? не читали? Я вам можу підказати).

Довідається, що над Шевченком задумувалося багато мудрих людей України, Росії і всієї Європи, всього світу, і написали й сказали вони про нього багато такого, чого гріх не знати інтелігентові сучасної України. А коли якомусь інтелігентові їхнє ставлення до Шевченка нічого не говорить — то це промовиста оцінка йому, інтелігентові, і його інтелігентності.

Сподіваюся, що наш дописувач колись усе це зрозуміє: щось підкажуть йому вчителі, щось — книжки, а щось — і батьки, які застережуть, що плювати вгору — самому ж конфузно. Але чи зрозуміють тисячі й тисячі його ровесників, у яких менші «стартові можливості»? Ось у чому проблема з трагічним присмаком. Тут є про що подумати і самодостатньому шевченкознавству, і замученому безгрошів'ям учительству, і безпорадній державі. І стратегам засобів масової інформації. Та, мабуть, не дуже думається...

А ось відома журналістка в газеті «День» (10 березня 2000 р.) вийшла на Шевченка з іншого боку та з потужнішою амуніцією. Стурбована «загальнонаціональним напруженням, яким супроводжується у нашій країні кожне 9 березня» (а й справді: чи не занадто — після «загальнонаціонального напруження», яке триває увесь тиждень і закінчується вночі 8 березня: «с празднічком

вас!» — саме час відпружитися, а вони на тобі: інше напруження),— так от, наша невсипуща журналістка в нашому улюбленому «Дні» (10 березня, бо 9-го газети не вийшли) провчила ура-патріотів передруком есею з нещодавно виданого в «Основах» «Щоденника» Вітольда Гомбровича (газетна рубрика — «Паралелі», заголовок коментаря авторки — «Патріотична повинність», фото газетного кореспондента: підчищають до свята пам'ятник Шевченкові — «Передсвяткова активність на патріотичному фронті»). В'їли «хахлів» сильно. Паралель справді дошкульна: в есеї блискучого і парадоксального польського письменника дотепно і в'їдливо висміяно банальний культ національних геніїв, культ минулого, за допомогою якого (культу) польський обиватель утверджує свою чванькуватість і накладає табу на самокритичну або просто вільну думку.

Гомбровичів доволі злостивий сарказм цілком може бути адресований і нам, українцям, особливо нашим українським ідолопоклонникам. Так що хочеться солідаризуватися з Гомбровичем. Але не дуже хочеться солідаризуватися з журналісткою і з «Днем», з «точковою» спрямованістю їхнього жесту.

Звичайно, Гомбрович — великий і мудрий. Але багато не менш великих і мудрих говорили й прямо протилежне — і про Міцкевича, і про стосунок до Міцкевича пересічного польського обивателя (якщо поляки), і, скажімо (якщо інші європейці), про те, що цівілізованість народу вимірюється його шанобливістю до своїх геніїв. Тобто, не треба будувати світоглядів і концепцій на чиїхось вибухових парадоксах або й нетлінних істинах,— краще самому з'ясовувати для себе свою, а не чужу реальність, щоб не кричати на весіллі: «Земля вам пухом!», а на похороні: «Тягати вам не перетягати!». А саме це останнє ми успішно робимо не один рік і не одне десятиліття.

У нас, в Україні, вистачає, звісно, й того ідолопоклонства, яке так сприкрилося в поляків Гомбровичу. Але є в нас інше, чого немає в Польщі: колективне самообпльовування і тисячороте україноїдське хамство — нерідко і в «інтелектуалізованих» формах. І цього «іншого» ще більше і воно ще страшніше для нашого майбуття, ніж навіть найвульгарніші форми ідолопоклонства. Бо ідолопоклонство долається культурою й думкою, а хамство собою все долає. Гомбрович пише про специфічних шанувальників Міцкевича, але не глумиться з самого Міцкевича, і в Польщі не виходять книжки під назвою «Вурдалак Міцкевич». Патріотична повинність — річ справді фальшива й вразлива. А коли не повинність, а щось інше? Ви здогадуєтесь про існування в людській душі чогось іншого, ніж повинність? «Плачі в жилетку» —

справді річ набридла й безплідна. А коли не плачі в жилетку, а тверда вимога того, на що маєш право у своїй країні?

...Зазвичай епатажні екзерсиси, різної міри вправності, на адресу «стовпів» української культури пояснюємо як реакцію на нудну канонізацію. Та чи достатнє це пояснення? Зрештою, вистачило б іскорки благородства і добросовісності, щоб знайти власну позицію і не пристати ні до когорти бездумних возвеличників, ні до табуна сучасно наблатиканих циніків.

...А тим часом і справді «кожного 9 березня» хоч і немає того «загальнонаціонального напруження», яке так стривожило журналістку, — але справді в усій Україні, далеко від столиці й уряду, йдуть і йдуть люди до Шевченка, ніким не примушувані й не кликані. Щось же промовляє до їхніх сердець, чого не чують ті, хто сильно помудрішав і возвисився над «повинністю». Отже, не все в нашому народі витоптано за століття чужого гніту й десятиліття власного...

І, може, в цьому тихому, сердечному пошанівку — справжня альтернатива як безтямному забалакуванню й розкрикуванню Шевченка, так і самовдоволеній алергії на нього.

(2000 р.)

Шевченко вовіки насущний *

Посмертна доля Тараса Шевченка так само незвичайна і ні з чим не зрівнянна, як і його життя. Мало хто із великих людей був за життя такий легендарно славний, такий люблений своїм народом — і водночас такий гнаний його ворогами; рідко кому випадало стільки страждань і рідко хто, так багато давши людям, так мало від них дістав; рідко кому доля ставила стільки перепон і так люто переслідувала, здавалося, все роблячи для того, щоб він не став тим, ким усе-таки став. Та ось він помер, і минали роки, і світ жив без нього, а любові й ненависті до нього не меншало, вони наростали обидві однаковою мірою; і його ім'я, його поезія, його могила, його пам'ять ставали предметом такої боротьби, таких поклонінь і поруг, таких осягнень і фальсифікацій, що якусь аналогію знайти нелегко.

* Надруковано у виданні «Світи Тараса Шевченка». — Нью-Йорк, 1989.

Свіжа поетова могила зробилася місцем селянських сходок, розсадником заворушень та революційної пропаганди, і царський уряд, наляканий народною легендою про те, що в могилі сховані свячені ножі, якими селяни порахуються з поміщиками, вживає надзвичайних заходів. Так давня «справа про художника Шевченка» («дело о художнике Шевченко») доповнюється «справою» про його могилу — на сто вісім аркушів.

З усіх кінців України рок за роком ідуть сотні й тисячі людей до великої могили, несучи любов, вдячність і відданість. До книги прочан вписують слова хвали й любові українці, росіяни, білоруси, поляки, євреї, німці, чехи, англійці, французи, грузини, вірмени, латиші й сини багатьох інших народів. Типовий, наприклад, запис, який зробили 1904 року петербурзькі студентки,— він характеризує ставлення до Шевченка прогресивної і революційної громадськості Росії: «С далекого севера мы пришли на твою могилу, незабвенный поэт. На берегу родной твоей реки, у твоего креста мы читали твои думы, близкие и родные нашему сердцу. Привет тебе, великий певец Украины, борец за родину и правду. Благослови и нас на это дело». Але йдуть на поетову могилу й ненависники його та тупі обивателі, щоб осквернити її, кинути брудом у поетову пам'ять. До тієї ж книги вписують і слова злоби та поглуму. Причому найниціші з них, як каже дослідник відповідних матеріалів[1], належать «землячкам», тим самим «землячкам» у мундирах з «циновими ґудзиками», тим самим «малороссам, изъясняющимся по-русски», «тоже немного малороссам», яких поет так глибоко зневажав і яких навіки затаврував у образі «перевертня», з тих, що «сміються та лають батьків своїх, що змалечку не навчили цвенькать по-німецькій», з тих, що: «...Мы, брат, просвищенны,— не поскупись полтинкою...»

1914 року вся прогресивна Росія готується відзначити століття від дня народження Шевченка. А чорносотенна газета «Киев» друкує статтю «Кто выдумал Шевченка?», в якій чорним по білому пише: «...Был человек весьма малограмотный, невежественный, не подозревавший о существовании знаков препинания и совершенно неспособный по своему умственному убожеству...»

Такі й подібні дико-блюзнірські речі пишуться й друкуються вже після того, як стали широко відомими спогади й відгуки про Шевченка видатних діячів російської культури та літератури; після того, як слава його поширилася по всій Слов'янщині і

[1] Див.: *Матушевский М. Ф.* Посетители могилы Т. Г. Шевченко // Киевская Старина. — 1903. — Т. 80. — № 2. — С. 293.

досягла всіх країн Європи; нарешті, невдовзі по тому, як пам'ять його вшановано на урочистому засіданні Академії наук, де академік Д. Овсянико-Куликовський у спеціальній доповіді, висловлюючи твердо означену нарешті, компетентну думку літературознавчої науки, говорив: «Шевченка можна розглядати як поета національного відродження і як загальнолюдського поета — і таким чином вияснити значення Шевченка для України, для всієї Росії і для всього людства»[1].

У 1913—1914 роках передова громадськість готується поставити в Києві пам'ятник великому поетові — на кошти, зібрані серед народу по всій Україні. А чорносотенці й «землячки» протестують: «В городе, где пролита кровь Ющинского и Столыпина, недостойно ставить памятник безбожнику и хулителю православия».

На радість чорносотенцям і «землячкам» царський уряд забороняє і спорудження пам'ятника, і вшанування Шевченка на його столітній ювілей.

У СРСР твори поета, чиє ім'я і слово надихали покоління борців за соціальне і національне визволення, видаються і розходяться мільйонними накладами, не лише українською мовою, а й мовами всіх народів СРСР, багатьох народів світу.

Однак визнання ще не гарантує повного знання: тут потрібна велика культурна робота в масах. І ідейна боротьба навколо імені та творчої спадщини Шевченка не припинялася. Згадаймо вульгарно-соціологічне «коментування» у виданнях 1930-х років, згадаймо неповні, «процензуровані» видання років 1970-х. Навіть шевченківська текстологія була справою, на жаль, не тільки академічною. Ось чому і М. Драгоманов, і І. Франко свого часу приділяли стільки уваги, сил і часу вивченню та виданню його текстів, їх інтерпретації.

Кожна доба заново прочитує Шевченка. І кожен достойний український письменник, працівник культури, громадянин, кожен, хто відчуває себе українцем, шукаючи опертя і натхнення, визначаючи своє місце в житті, свій обов'язок перед рідним народом, незмінно відчував потребу осмислити Шевченка для себе, для своєї особистої долі та для свого громадянського діяння. І всякий ворог українського народу, коли хотів розтлити його душу, оволодіти його серцем, — незмінно стикався з Шевченком і намагався накласти на нього свою руку, перефарбувати його, спотворити, зробити «своїм».

Боротьба за Шевченка тому й триває так довго, тому й була такою гострою, що це — боротьба за душу українського народу.

[1] Див.: Світова велич Шевченка: У 3-х т. — К., 1964. — Т. 1. — С. 464.

Бувши плоттю від плоті і кров'ю від крові свого багатостраждального народу, безмежно люблячи його і належачи йому всією своєю істотою, Шевченко ненавидів у ньому те, що було виховане століттями соціального поневолення і національного розтління. Взявши від народу все краще і життєдайне, він відринув гірше, ветхе. Та він не лише взяв від народу — він йому сторицею віддячився. Він присвятився гуманістичній освіті, демократичному і революційному вихованню мас. Велика його заслуга перед українським народом насамперед, а потім і перед іншими народами — в тому, що він уперто вщеплював у його свідомість ідеї демократизму, народного самоврядування (з історичної традиції народу ж і виведені, однак збагачені й поглиблені світовою думкою), соціальної та національної справедливості, правди і свободи (поняття правди і волі, що проймають усю його поезію, в специфічно шевченківському розумінні дуже широкі, дуже конкретні й дуже людяні). Велика заслуга його і в тому, що, доклавши стільки зусиль для пробудження національного самоусвідомлення українського народу та виховання національної гідності, він спрямовував їх не в бік національної замкненості, винятковості чи ворожнечі, а в бік взаємопізнання та взаємоповаги, рівноправного спілкування, дружби та братерства народів.

Та Шевченко належить не лише Україні — всьому людству, хоч кожне його слово — про Україну.

Тут відбувається нечасте в історії літератури, — але підвладне генієві, — щасливе перетворення: поезія, породжена злобою дня, живе вічно; поезія, зміст, характер, призначення якої безпосередньо національні, набуває загальнолюдського значення, виростає до світових масштабів, стає «родовим» явищем людського духу.

Загальнолюдське значення поезії Шевченка не тільки в тому, що він, як і кожен геній, збагатив духовний потенціал людства, світ його ідей та почувань, зробивши набутком, доступним для всіх народів, те, що пережив, передумав, скристалізував у слово народ український і чого він досягнув у царстві думки і духу. Загальнолюдське значення Шевченкової поезії і в тому, що вона самому українському народові дала розуміння його долі, його потреб та його завдань перед лицем майбутнього — з погляду загальнолюдської історії та боротьби, загальнолюдських завоювань розуму й духу, світового прогресу; з висоти найпередовіших ідеалів та уявлень свого часу. Давши людству краще з українського народного, він водночас дав українському народові краще із загальнолюдського. Говоримо, звісно, не тільки

про самого Шевченка, а про весь той рух духовного відродження і піднесення, що сконцентрувався навколо його імені, подвигу, творчості, пам'яті.

І є ще один аспект цієї проблеми, де мова має йти про взаємопроникнення вселюдського, народного і суб'єктивного, про народність та індивідуальність великого поета. В поезії Шевченка відбилася вся глибина і самобутність його особистості. Те, що він пережив і передумав, вищою мірою виявляє сутність людини взагалі й водночас позначене печаттю могутньої і неповторної індивідуальності, засвідчуючи невичерпну багатоманітність людського духу. Поезія Шевченка глибоко психологічна і психологічна неповторно й специфічно: багато його віршів — це не просто розвиток якоїсь думки, образу, настрою як зазвичай буває в ліриці, це цілісний психологічний комплекс, закінчена психологічна картина, психологічна повість, де втілено не частку людини, не якусь її рису, не якийсь момент її життя, а всю людину, все її життя (чудовий зразок такої психологічної «повісті» — вірш «А. О. Козачковському»). У Шевченка багато таких творів, де він живе не якимсь одним душевним актом, а весь цілком, сповна, всією своєю істотою, створюючи закінчений, всеоб'ємний, вичерпний людський образ, являючи цілий світ; здається, тут уже все сказано, більше вже поет нічого не зможе повідати людям. Та новий вірш — і новий світ, такий же закінчений і вичерпний. Ця безкрайність суб'єктивного — теж великий внесок Шевченків у збагачення й розвиток духовності народу, у скарбницю загальнолюдських цінностей культури. Водночас поет сам щедро черпав з цієї скарбниці; на його творчості лежить печать щасливого прилучення до світової культури, і сама вона — одна з вершин цієї культури.

Протягом небагатьох років творчості Шевченко пройшов великий і складний шлях розвитку. Його поезія багатогранна і часом навіть суперечлива, та це неминучі суперечності інтелектуальних і духовних шукань, невтоленної думки. Водночас Шевченко дивовижно цілісний і послідовний, основу його єства становлять ті сокровенні думи, які проходять крізь усю його творчість поета, прозаїка, художника.

Найпомилковішим було б уявляти Шевченка статичним і однозначним. Не менше спрощення — малювати його еволюцію як перманентну відмову від одного в ім'я другого. Так, між «Причинною» і «Неофітами», між ранніми баладами і пізніми біблійними «подражаніями» — величезна відстань, довгий і тернистий шлях, пройдений у муках, думах і трудах. Але цим шляхом Шевченко не відходив від себе, а йшов до себе. Мабуть, траплялося

йому року десь, скажімо, 1840-го сказати слова, яких він не став би повторювати року 1860-го, та навряд чи знайшлися б такі, від яких довелося б чи хотілося б йому відмовитися. І не випадкове його звертання до власної Долі:

...ми просто йшли;
У нас нема
Зерна неправди за собою.

Шевченко, як і кожен геній, весь — нескінченне і безперервне сплетіння самозаперечень і самостверджень, але його заперечення ніколи не було простою відмовою від колишнього, а ствердження — простою заміною його новим. Це був складний процес поглиблення, збагачення, перетворення попередніх понять та їхнього активного входження в наступні, перевірка колишніх уявлень та ідеалів новими, виґрунтованими на більшому знанні, їхнє боріння та взаємозапліднення — тяжка, органічна і незупинна робота вивищення духу.

Справді: хіба могутня сила і обпалююча пристрасність його біблійних псалмів та «подражаній» (на жаль, невідомих ширшому колу його сучасників) не є нова, вища якість колишнього Шевченкового революційного романтизму?

І хіба не те гостре відчуття своєї невлаштованості, самоти, «недолі» на чужині й не те жадання зустрічі з батьківщиною, з матір'ю Україною, які надихали його ранню поезію,— по-новому, по-інакшому і з особливою силою та зворушливістю залупали в його передсмертній ліриці: в тихій печалі, у невеселих думах людини, яка прожила гірке життя на чужині, що стала йому другою батьківщиною, дала йому і друзів, і ворогів, та не дала щастя; людини, яка позбулася ілюзій про Україну, але чує там свою домівку і туди поривається серцем, потребуючи і шукаючи душевного заспокоєння та останньої розради серед свого народу?

А драматична історія України, її героїчне і сумне минуле? Адже воно завжди надихало поета і було одним із живодайних джерел його натхнення. І якщо спочатку його зір вабили уславлені в легендах козацькі ватажки та гетьмани, а потім у декому з них він справедливо побачив «рабів, підніжків, грязь Москви, варшавське сміття», підмагачів в уярмленні Вітчизни, і зробив головним героєм української історії сам український народ, який не раз повставав і ще мав повстати проти експлуататорів і колонізаторів, за правду і волю,— то це не означає, що минуле України в усьому його багатстві стало менше його цікавити, менше вже давало сил, віри, підпори у боротьбі за майбутнє

свого народу. Швидше навпаки. Але тепер переважають не жалі за минулим і скорбота про втрати, а його драматична переоцінка. Поет бере з минулого уроки, співвідносить із сучасним і майбутнім, робить елементом історичної перспективи.

Може, найочевидніше свідчення послідовності, нерозкладності, цілісності Шевченкової поезії, внутрішньої нерушимості й водночас вічного оновлення його творчого духу — поема «Марія», написана в останні роки життя. «Марія» — вершина Шевченкової великої простоти, і разом з тим — яка вона глибока і складна, і невичерпна! Впевнене, зі спокійною сміливістю титана переосмислення, олюднення канонізованого християнського переказу несе на собі печать могутніх і багатоманітних сердечних дум та душевних подвигнень, багато з яких пронесені крізь усе життя, вистраждані всім життям.

Шевченкова поезія давно стала найважливішим і нетлінним складником духовного єства українського народу. Шевченко — це не тільки те, що вивчають, а й те, чим живуть. У чому черпають сили і надії. У глибини майбутнього слав Шевченко свої непохитні заповіти синам рідної землі, і серед цих заповітів перший і останній:

...Свою Україну любіть,
Любіть її... Во время люте,
В остатню тяжкую минуту
За неї господа моліть.

(1987 р.)

РАДІО СВОБОДА

ЕСТЕТИКА І КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Білецький і Потебня

(Ідеї О. О. Потебні в працях О. І. Білецького) *

Доля наукової спадщини О. О. Потебні була справді драматичною. «Довго його не знали, не визнавали, російський уряд — за самостійну вільну думку, суспільство — за українські національні переконання», — писав згодом його учень професор М. Ф. Сумцов, який вважав, що «Україна дала двох великих діячів слова — Шевченка і Потебню» [1]. У наукових колах глибини і навіть геніальності цього вченого ніхто ніколи не ставив під сумнів. Але реальний вплив його ідей на сучасну йому і наступну науку не відповідав їхній значущості. За життя Потебня стояв осібно, і концепції, які він розвивав, глибоко відрізнялися від концепцій, які панували або завойовували загальне визнання — як у мовознавстві (школи Фортунатова та Бодуена-де-Куртене), так і в літературознавстві (культурно-історична школа Пипіна, Тихонравова та ін., порівняльно-історичний метод, концепції Веселовського). Позитивізм цих шкіл мав більш підготовлений ґрунт, аніж психологізм та діалектичність Потебні. Своєрідність і глибина його думки не були гідно оцінені й не ввійшли тоді в актив наукового вжитку.

Неабияку роль у цьому зіграла та сумна обставина, що праці, записи, думки Потебні здебільшого тільки через багато років після його смерті стали відомі широким колам наукової громадськості. А в опублікованих за життя вченого працях, як, наприклад, «Мысль и язык» (1862), багатьох уводила в оману манера Потебні викладати свої концепції як начебто невласний висновок з праць інших учених, попередників і сучасників. Зумовлена науковою сумлінністю і скромністю, манера ця, одначе, не зовсім на користь самому авторові «маскувала» самостійність і оригінальність його ідей. А тим часом коли порівняти, скажімо, працю В. Гумбольдта «Про неоднаковість організмів людської мови і про вплив цієї неоднаковості на розумовий розвиток людського роду» з тим, як викладається її положення в книзі Потебні «Думка і мова», — неважко побачити, що маємо не так інтерпретацію чи узагальнення поглядів Гумбольдта, як їх поглиблення та принциповий розвиток. Те саме — і в інших випадках. Наприклад, у виданих уже після смерті Потебні «За-

* Надруковано у журналі «Слово і Час» (1994, № 10/12).

[1] Див.: *Сумцов М.* Велетень думки і слова. — Харків, 1922. — С. 4, 13.

писках по теории словесности» багато які важливі думки подано у нормі принагідних зауважень до рясно цитованих міркувань Лессінга та інших естетиків, критиків, до свідчень письменників тощо.

А втім, уже тоді він справив певний вплив на праці О. Шахматова і В. Ягича, а в літературознавстві окремі його ідеї намагалися розвивати — в різних напрямах і з різним успіхом — Д. Овсянико-Куликовський, О. Горнфельд, О. Погодін, Б. Ляпунов, Б. Лезін, В. Харцієв, О. Вєтухов та ін. Велику роль в ознайомленні наукової громадськості з ідеями Потебні та в піднесенні «потебнянства» взагалі відіграло опублікування в 1905 році матеріалів Потебні «Из записок по теории словесности», здійснене його учнями та послідовниками, а також розпочате ними систематичне колективне видання — «Вопросы теории и психологии творчества», більшість випусків якого так чи інакше присвячувалася Потебні, розвиткові окремих його ідей, прикладанню їх до проблем тогочасної лінгвістики та літературознавства. Професор О. Л. Погодін у передмові до своєї монографії «Происхождение языка» прямо пов'язував свою працю із вченням Потебні, підкреслював прогностичний характер низки його ідей, що дістали блискуче підтвердження в подальшому розвитку психології та філології. Особливо великі, на його думку, заслуги Потебні в семасіології, якій він дав «тверді психологічні підстави» тим, що «відзначив найістотніші умови образного значення слова і вказав, що лише у слові формується спільність і єдність образу» [1]. Подальший розвиток семасіологічний аналіз дістав у І. Крушевського та Д. Овсянико-Куликовського. Той же Д. Овсянико-Куликовський і Б. Лезін [2] багато уваги приділяли положенню О. Потебні про мистецтво як згущення думки, вважаючи, що тут він начебто відкрив, щодо художньої творчості, вияв загальнішого закону економії сил, пов'язуваного з іменами Е. Маха та Р. Авенаріуса.

Загалом виходило так, що «потебнянці» не так розробляли і розвивали *систему* Потебні, як захоплювалися окремими його ідеями, часом доводячи їх до неслушних крайнощів. Наприклад, думку Потебні про співтворчість мовця і сприймача, про поетичний образ як постійний підмет при мінливому присудкові, про стійкість образу при рухливості його значення — важко впізнати в утрированому висновкові О. Горнфельда про те, що нібито художній твір, художній образ є «абстракція, схематичне

[1] Див.: Вопросы теории и психологии творчества / Под ред. Б. Л. Лезина. — Харьков, 1907—1923. — Т. IV. — С. 348.

[2] Там само. — Т. I.

уявлення, яке потребує того, щоб чиє-небудь розуміння заповнило його змістом» [1].

На початку XX ст. за Потебню буквально вхопилися російські символісти, які раптом виявили в ньому свого провісника. Андрій Бєлий 1910-го року опублікував у «Логосі» статтю, в якій проголосив Потебню духовним батьком символізму. Але символісти не так розвинули чи опанували систему поглядів Потебні, як експлуатували окремі його ідеї. Тим часом виникла і невдовзі посіла провідне місце в літературознавстві так звана «формальна» школа, розквіт якої припадає на перші пореволюційні роки. «Формалісти» почали з атак як на позитивізм і компаративізм, так і на психологічну школу, надто ж на Потебню, якого вважали її «винуватцем» [2]. Парадокс у тому, що генетично «формалісти» якраз багато в чому йдуть від Потебні. Скажімо, улюблена теза формалістів про різку конструктивну відмінність поетичної мови від прозаїчної змушує згадати таке важливе для теорії Потебні розрізнення мови поезії та прози; поняттям про «очуднення» і «автоматизацію» форми у Шкловського, Ейхенбаума та ін. історично передували, мабуть-таки, глибші й об'ємніші ідеї Потебні про «внутрішню форму» слова і поетичного твору, її втрату і відновлення; нарешті, в окремих учених, що вийшли з формальної школи, як-от у В. Жирмунського, психологічний елемент, близький до потебнянського, завжди був виражений. З усіх формалістів В. Жирмунський найбільше схильний був визнавати залежність нових наукових шкіл, у тому числі й «опоязівців», від Потебні: «...Если система Потебни, взятая как целость, возбуждает существенные возражения, то самый метод, указанный в его трудах,— сближение поэтики с общей наукой о языке, лингвистикой,— оказался чрезвычайно плодотворным и получил широкое признание» [3].

Пізніше, наприкінці 20 — на початку 30-х років, у розпал критики і «потебнянства», і «формалізму», моменти схожості ніж ними були специфічно використані для компрометації обох [4].

Сумнівна честь «цілком і остаточно» (на деякий час) поховати Потебню судилася, однак, не формалізмові, а вульгарному соціологізмові, що ненадовго утвердився в другій половині 20 — на початку 30-х років. На О. Потебню начепили наліпки «суб'єктивного ідеаліста», «правого гегельянця», агностика і навіть

[1] *Горнфельд А.* Пути творчества. — Петроград, 1924. — С. 113.

[2] Див., зокрема, статтю В. Шкловського «Потебня» у зб. «Поэтика». — Петроград, 1919.

[3] *Жирмунський В.* Вопросы теории литературы. — Л., 1928. — С. 18.

[4] Див., наприклад, збірник «В борьбе за марксизм в литературной науке». — Л., 1930. — С. 82, 94–95.

соліпсиста, а «політичним сенсом» його лінгвістичних концепцій глибокодумно оголосили, мовляв, дворянську реакцію на буржуазний позитивізм і народництво.

Більш-менш об'єктивне, справедливе ставлення до Потебні почало повертатися лише в передвоєнні та особливо повоєнні роки. Немалу роль у цьому, як і в справді науковому вивченні його спадщини відіграв академік Булаховський, зокрема його брошура «Александр Афанасьевич Потебня» (К., 1952). Редактором її був товариш Булаховського по Харківському університету Олександр Іванович Білецький. І це, мабуть, невипадково. Принаймні, наш видатний літературознавець не тільки глибоко шанував Потебню, а й багато чим зобов'язаний його вченню у своєму методологічному й творчому становленні.

Отож спробуємо, по-перше, оглянути прямі та «приховані» висловлювання, міркування Білецького про Потебню; по-друге, виявити в самому його дослідницькому дусі, в його професійних уміннях та в його наукових ідеях те, що стало можливим завдяки Потебні.

Навчаючись у Харківському університеті, О. І. Білецький потрапив в атмосферу вдячної пам'яті та глибокої шани до особистості Потебні, в коло філологів, які вважали себе його учнями. Це, природно, сприяло знайомству з його працями. Сліди цього знайомства та прямі посилання на Потебню часто зустрічаються в ранніх працях О. І. Білецького. На початку 20-х років він пише низку статей і досліджень («Об одной из очередных задач историко-литературной науки», «В мастерской художника слова» та ін.), в яких прикладає до наукової практики окремі теоретичні положення Потебні. А власне привід зарахувати його до «потебнянців» дала надрукована 1922 року стаття «Потебня и наука истории литературы в России» [1]. В ній давалася захоплена оцінка Потебні і стверджувалося, що саме його ідеї відіграли виняткову роль у тому бурхливому піднесенні літературознавчих сил, який відзначався протягом першого двадцятиріччя нового століття. «В нього універсальний розум, — писав Білецький, — направду він один із предтеч майбутньої науки, що синтезує людські знання». В Потебні він бачить натхненника всіх нових сил, які готують історико-літературний синтез. Стверджує навіть, що «багато хто із сучасних російських учених ставав на його точку зору, не маючи гадки, що це його точка зору» і що на Заході робота вчених ішла в тому ж напрямі, що й Потебні, хоч і незалежно від нього, бо його праці не були там

[1] Бюллетень редакционного комитета для издания произведений А. А. Потебни. — Харьков. — 1921. — № 1. — С. 38—47.

відомі. Це останнє міркування особливо цікаве, і можна хіба додати, що досить схожі з Потебнею ідеї розробляла пізніше лінгвістична школа Фосслера; що в Потебні можна знайти вказівки на деякі ідеї та гіпотези, опрацьовані згодом новішим західним мовознавством та лінгвофілософією. Така, наприклад, «гіпотеза Сепіра—Уорфа» та деякі положення Уорфа про взаємозалежність мови і культури, про зв'язок між типом культури і структурними особливостями мови, між формами мови, культури, мислення і світогляду, про доповнюваність мов і культур,— хоча в працях Уорфа немає й сліду знайомства з ученням Потебні [1].

Оглядаючи в статті «Потебня и наука истории литературы в России» російське літературознавство XIX ст., О. І. Білецький відзначає слабкість у ньому «естетичного» напряму і переважання «історичного». Історія літератури, за його словами, зміщувалася з історією етики, історією ідеологій, з соціальною історією, розчинялася в історії думки, ідеалів народу, суспільної свідомості тощо, самої ж суті літературного розвитку «збувалися загальниками». Яскраво змалювавши кризу літературознавчої науки, Білецький пропонує шукати вихід в оволодінні вченням Потебні і застосуванні його принципів до назрілих завдань.

Які ж методологічні принципи, виведені з учення Потебні, пропонує літературознавчій науці О. І. Білецький?

Перший: «...при аналізі літературного твору не повинно бути місця жодній упередженості, жодним засновкам — ні естетичним, ні загальнофілософським, ні публіцистичним»; знання про обстановку, в якій написано твір, пригодяться лише як коментар до результатів аналізу тексту.

Другий: перед тим, як з'ясовувати місце твору в ряду інших, ми повинні вивчити його з погляду його внутрішньої і зовнішньої форми.

Третій: ми вивчаємо умови написання твору та постання його образів, умови, що кореняться як у душевній організації самого митця, так і в оточенні, яке створило цю організацію.

Четвертий: засвоєння літературних образів читацьким середовищем, творча робота, викликана в цьому середовищі киненими в неї образами, — «вивчення всього цього також становить обов'язок дослідника літератури і входить у її історію».

Такими є головні «уроки Потебні», як їх сприйняв і виклав О. І. Білецький. Неважко помітити, що ми маємо справу з певною суб'єктивною актуалізацією Потебні. О. І. Білецький шукав противаги культурно-історичному методові, хоч сам від

[1] Див. статті Уорфа в збірнику «Новое в лингвистике» (Вып. 1.— М., 1960).

нього багато що взяв; його не задовольняв описовий, фактографічний, зовнішній «академічний» підхід до витворів поезії — він прагнув проникнення в їхню серцевину, в їхню потаємність, в загадку їхнього творення, — однак шляхом наукового аналізу, а не суб'єктивістського здогаду; водночас він шукав ключа до загального історико-літературного синтезу, вважаючи це головним завданням науки; у світлі цього — чим він був незадоволений і чого потребував — і слід розцінювати акцентоване ним у Потебні.

Адже ж загалом система поглядів Потебні далеко не зводиться до виділених тут моментів, а де в чому можна було б і не погодитися з Білецьким. Наприклад, здається трохи перебільшеним місце «формального» аналізу, який у Потебні не надто «формальний», поскільки слово взагалі і поетичне слово особливо його цікавить насамперед як «вікно» у світ людського духу та його складної історії, як душевна діяльність, як акт самоусвідомлення, пізнання і здійснення своєї людської сутності. Відповідно недооцінено «кореневі» виходи потебнянської поетики та філології в етнографічний, фольклорний і народно-світоглядний ґрунт, в соціально-психологічні пласти. Не виявлено належного інтересу до однієї з найважливіших думок Потебні: думки про те, що літературний твір виникає як акт самоусвідомлення творця, як робота власного розвитку, як зусилля пояснити собі себе самого і світ, як пошук відповіді на загадку життя і як спроба виразити невиражальне, визначити якийсь «ікс», яким може бути багато що: від особистості автора до «певних суспільних відносин». Лише в нарисах «В мастерской художника слова» та у статті «Из наблюдений над стихотворными текстами Пушкина» можна знайти у Білецького відгомони цієї думки.

Отже, О. І. Білецький бере Потебню не в повному обсязі, не в усіх лініях та можливостях його вчення. Це цілком зрозуміло: він не керувався обов'язками адепта чи учня, з намірами біографа чи витлумача. Він звертався до нього за тим, що йому було необхідне, для вирішення власної — хоча в певному значенні і спільної, що й від Потебні залишилася, — наукової задачі.

Нині важко судити про те, чи за сприятливіших умов, за умов інтелектуальної свободи О. І. Білецький або хтось інший із натхнених у ті роки ідеями Потебні зміг би здійснити грандіозний план створення нової науки про літературу (розуміючи її «як мистецтво слова») — «в дусі Потебні». Зрештою, зусилля надати принципам Потебні універсальність та тільки на них вибудувати теорію і історію літератури наразилися б і на великі

внутрішні труднощі. Потебнянська концепція великою мірою вибудувана на принципі аналогізму і притому на аналогії вищих форм словесного мистецтва з нижчими, художньої літератури — з простими мовними актами. Потебня виявив спільність природи всієї неозорої маси словесної творчості — від побутового висловлювання до художнього шедевру — і встановив деякі закони, за якими вона чиниться. Однак у складних форм всякого життя, в тому числі й життя слова, є не тільки спільне з нижчими формами, а й до них незводиме, структурно відмінне, те, що переходить у світ інших вимірів. Потебня, звісно ж, відчував ці труднощі, але не встиг розробити способів їх подолання. (Як слушно відзначив В. Шкловський, в аналізі поетичних творів він не випадково зупинився на найпростішому їх виді — байці.)

Можливо, що його послідовники знайшли б вихід або в «добудовуванні» й розгалуженні самої потебнянської системи, послідовному возведенні її до дальших рівнів літературної творчості, або в залученні інших методів і принципів вивчення, тим більше, що система Потебні відкрита для них, у ній для них немовби «залишене місце». Власне, так чинив і Білецький, «на власний ризик» даючи таке зведення принципів, якого у самого Потебні в такій категоричній формі не було. Але, повторюємо, тепер важко судити про те, до чого б привели зусилля створити загальну поетику й історико-літературний синтез «у дусі Потебні». Адже накреслений О. І. Білецьким широкий план не був здійснений ні ним, ні будь-ким із тих, хто захоплювався Потебнею. Звертатися до ідей Потебні стало не тільки негоже, а й небезпечно. А потім прийшли інші тривоги й турботи, настав час інших шукань та побудов.

Однак і в часи найбільшого захоплення Потебнею О. І. Білецький, власне, втілював у своїй практиці декларовані в статті «Потебня и наука истории литературы в России» наукові принципи лише почасти. Скажімо, в уже згадуваній праці «В мастерской художника слова». В ній неважко побачити реалізацію того настановлення, що містилося в другому «висновку», зробленому із вчення Потебні в цитованій статті (вивчати художній твір «у самому собі — з погляду його зовнішньої і внутрішньої форми...»); розвиток ідей, висловлених Потебнею у десятій лекції з теорії словесності. Почасти той самий дух можна виявити і в пізніших нарисах «Из наблюдений над стихотворными текстами А. С. Пушкина». Що ж до першого висновку («...при аналізі літературного твору немає місця жодній упередженості, жодним засновкам — ні естетичним, ні загальнофілософським, ні публіцис-

тичним...»), то про нього невдовзі довелося забути і зайнятися шуканням засновків не лише у Маркса, Енгельса, Плеханова, а й у Фріче та Переверзєва.

Інша річ — третій «висновок» О. І. Білецького, що до певної міри врівноважує крайнощі першого, — про необхідність вивчати «умови, які викликали написання цього твору» та формування його образів, «умови, що кореняться як у душевній організації самого поета, так і в оточенні, яке створило цю організацію». Цього принципу О. І. Білецький дотримувався завжди, це одне з його постійних і органічних самонастановлень, навіть прикметна риса його дослідницького духу. Але ж це не власне потебнянський принцип; він абсолютно необхідний у системі Потебні, але до нього приходили і приходять і незалежно від Потебні. Більше того, ним можна користуватися по-різному, він може «служити» найвідміннішим одна від одної методологіям. Наприклад, його успішно експлуатував вульгарний соціологізм.

Нарешті, четвертий «висновок»: необхідність вивчення життя літературних творів і образів у читацькому середовищі. Якщо взяти це завдання в найширшому обсязі, то це й буде те, в чому Білецький найбільше «прийняв» Потебню і водночас найбільше його розвинув, створивши під його впливом низку оригінальних ідей, що мають цінність і для сучасного літературознавства.

Потебня вважав, що слово однаково належить і тому, хто говорить, і тому, хто слухає, і що «зміст слова має здатність зростати». Аналогічно і сила літературного твору не в тому, «що розумів під ним автор, а в тому, як він діє на читача або глядача, отже, в невичерпному можливому його змісті. ...Заслуга художника не в тому мінімумі змісту, який думався йому при створенні, а в певній гнучкості образу, в силі внутрішньої форми збуджувати найрізноманітніший зміст» [1].

Звідси — важливість для науки вивчати те, що Потебня назвав «самостійним життям твору», багатство його змістів — індивідуальних сприйнять внутрішньої форми, яка може жити в часі вже й незалежно від того вузького змісту, який вкладав у неї автор. Отже, для Потебні факт створення мистецького явища — лише початок його більш або менш тривалого і багатоманітного життя, яке ніколи не є закінченим. Великі явища мистецтва — щось постійно створюване.

О. І. Білецького глибоко хвилювала ця нова літературознавча проблема. І те, що у Потебні висловлено у формі загальнофілософської ідеї, в нього дістає плоть конкретного літературознавчого аналізу.

[1] *Потебня А. А.* Полное собрание сочинений.— Одесса, 1926. — Т. I. — С. 140—141.

У ранній статті (1916 р.) «Из истории шекспиризма: Теофиль Готье о комедиях Шекспира» він виходить з вищезгаданого положення Потебні, на яке прямо посилається. Відповідно до цього «розвиток» Шекспіра в історичному часі і є головним предметом розмови в статті.

Таке ж настановлення побачимо і в ряді інших праць. Згодом автор піддав цей принцип необхідному обмеженню і уточненню, часом навіть полемізував з ним. Однак загалом вивчення історичного життя художніх творів, історії їх сприйняття завжди посідало велике місце в його наукових дослідженнях. Згадаймо хоча б блискучий виклад історії «прочитання» Ювенала в статті про нього. І вже в пізнішій праці «Из наблюдений над стихотворными текстами А. С. Пушкина» він підтверджує своє давнє переконання в тому, що «вивчення історичного життя даного образу в читацьких сприйняттях входить у завдання літературознавця». А в праці «"Слово о полку Ігоревім" та українська література XIX–XX століть» висловлюється ще категоричніше і розширювально, майже в дусі «раннього Білецького»: «Обов'язок історика вивчати явище культури не тільки в його генезисі, а і в його функції, в перипетіях життя, яке почалося для нього в свідомості нащадків після того, як відійшли в минуле його творці і діячі, його сучасники і вся його епоха».

Це питання обертається зрештою питанням про читача. Воно якраз і приваблювало Білецького особливо. Я назву тільки головні аспекти цього питання, які захоплено розробляв Білецький.

Це – умовність межі між «великими» і «рядовими» творами мистецтва, а відповідно – між «першорядними» і «другорядними» письменниками для встановлення закономірностей літературного формотворення; необхідність вивчення масового літературного процесу (тут відчувається і вплив О. М. Веселовського). Про це йдеться в багатьох працях О. І. Білецького. Нарешті – питання про читача, яке в Білецького виростає до найбільших обсягів і концентрує в собі всі основні проблеми літературознавства – від проблеми естетичних оцінок до проблеми суспільної значущості художньої творчості, до таємниць психології творця.

Цінним внеском Білецького в літературознавство є його науковий аналіз самого збірного поняття «читач». Вірний своїй постійній науковій пристрасті розчленовувати, специфікувати, розшаровувати всяке явище до виявлюваних у ньому найдрібніших складових елементів, він на матеріалі ряду літературних епох у туманній читацькій масі знаходить і визначає низку читацьких категорій: за соціальним значенням, культурним типом, психо-

логічним складом, естетичною сприйнятливістю тощо. І прагне конкретно розкрити діалектику взаємодії читача і літератури, складний і часто потаємний її механізм.

Отже, в цілому можна говорити про плідність прилучення О. І. Білецького до деяких методологічних принципів О. О. Потебні та своєрідне засвоєння його способу аналізу літературних творів, що починається з безпосередньо сприйманої читачем словесної тканини і поступово йде до дедалі глибших шарів образності.

Успіхом своєї літературознавчої діяльності, значущістю своїх наукових зусиль, своєрідністю і привабливістю свого вченого обличчя О. І. Білецький до певної міри зобов'язаний і тим, що свого часу оцінив глибоку науку Потебні і ентузіастично на неї відгукнувся. І хоч захоплення не було тривалим, але сліди воно залишило надовго, озиваючись і в працях пізнішого часу.

Говорячи в 1940 році про «відновлення в правах чудових літературознавців минулого, наукове розкриття спадщини таких класиків літературознавства, як Буслаєв, Олександр Веселовський, А. А. Потебня», — О. І. Білецький писав: «Виявилося, що перш ніж навчати цих великих небіжчиків уму-розуму, нашим літературознавцям самим можна багато чого в них навчитися, будуючи нашу радянську науку про літературу».

Сам він навчався в них і тоді, коли це не вважалося похвальним.

(1967 р.)

Лицар літературної науки

(До 90-річчя від дня народження О. І. Білецького)*

Ім'я Олександра Івановича Білецького широко знане в літературному світі. Понад піввікова (з 1907—1909 рр. по 1961 р.) невсипуща і блискуча за здобутками праця в найрізноманітніших галузях історії літератури, літературної критики, теорії та методології забезпечила йому особливе, ніким не заперечуване місце в радянському літературознавстві. Наукова ґрунтовність та дослідницька скрупульозність, дійшлість укупі з глибиною думки та розмахом узагальнень забезпечили йому майже непересічний і на рідкість дійовий авторитет серед фахівців із літератур багатьох часів і народів — античної, середньовічної, давньоукраїнської та давньоруської, класичної української та

* Друкується вперше.

російської, європейських літератур XVIII, XIX і XX ст.; серед шекспірознавців, ґетезнавців, пушкінознавців, франкознавців... Блискуча обдарованість, феноменальна ерудиція та універсальність зродили майже легендарну славу...

Однак популярність та визнання далеко не завжди гарантують справжнє знання і справжнє засвоєння. Часом вони лиш створюють ілюзію загальновідомості, що заважає ґрунтовному ознайомленню по суті й навіть робить таке ознайомлення немовби зайвим. У нашому випадку можна сказати, що широкій читацькій публіці більше відоме ім'я О. І. Білецького, ніж його ідеї та твори. Та й серед літераторів популярність його — швидше популярність імені, образу, «легенди», ніж живе захоплення світом його думки. Не багато хто, крім фахівців, міг би похвалитися доброю обізнаністю з його працями. Та до багатьох із них ще не так давно нелегко було й доступитися, розшукати в забутих виданнях і журналах, газетах — а чимало які й тепер малодоступні.

Доля літературознавчої спадщини О. І. Білецького справді була химерною. Крім усього іншого — дивовижний зразок негосподарності й недбалості наших видавців. Десятиріччями працював у поті чола й на очах у всіх цей велет знання, щороку продукуючи десятки статей та доповідей, розвідок та рецензій, — і десятиріччями нікому не спадало на думку впорядкувати зроблене ним, зібрати докупи розкидані там і сям праці, запропонувати йому видання хоча б «вибраного», хоча б однотомника, не кажучи вже про багатотомову збірку творів. А сам Олександр Іванович був надто неклопітливий щодо самого себе, надто самозречений, щоб журитися долею своїх писань. Для нього головне було створити, вивчити, написати, а далі... а далі рукопис міг лежати в його бюрку чи архіві й рік, і десять років, і тридцять (як лежали його праці про Щедріна чи Лєскова, як лежать досі написана в 1932 р. праця «Література давньої Індії» чи дослідження «Театр середньовічної Європи» та ін.). Це, певна річ, гірший випадок (хоч для нього вельми характерний). У кращому ж випадку... в кращому випадку першокласні статті та найкваліфікованіші дослідження, з'явившись раз на сторінках спеціальних видань, а частіше — на сторінках журналів або газет (інколи — зовсім випадкових, обласних чи вузьковідомчих, наприклад), більше вже ніколи не передруковувалися і назавжди щезали з поля зору скільки-небудь масового читача. Та й чи тільки масового? Хай хоча б фахівець спробує розшукати тепер, скажімо, працю «Потебня і наука історії літератури в Росії», опубліковану 1922 р. в «Бюлетені редакційного комітету для ви-

дання творів О. О. Потебні», або прецікаву статтю «Меняющийся Чехов», надруковану 1935 р. в невеличкій газетці — спеціальнім ювілейнім виданні Харківського театру російської драми; або капітальний, заочно славний твір «Легенда о Фаусте в связи с историей демонологии». Запевняємо, що зробити це буде нелегко.

Олександр Іванович Білецький був людиною і вченим вищою мірою некорисливим та великодушним, на рідкість альтруїстичним. Можна чути, що в наш час переводиться старий тип ученого, самітника-універсала, і на зміну йому приходять цілі творчі колективи. Науки, мовляв, навіть гуманітарні, дедалі більше стають масовим виробництвом, де скупчені зусилля багатьох важать більше, ніж індивідуальні осягнення одинака, хоч би який він був мудрагель. З цього погляду Олександр Іванович Білецький своїми нахилами й навичками був швидше вченим «старомодним», що числив на власні сили, власну ерудицію та власну одержимість. Він волів усе «помацати» власними руками і самому знову й знову відбувати весь «виробничий цикл» — від архівних пошукань чи текстологічної розправи до теоретичної синтези й узагальнення. Зате він був по правді «колективістичний» з іншого погляду: у тому, що працював за добрячий колектив; і в тому, що належав колективові, був повсякчас у його розпорядженні, щедро віддавав йому свої знання та вміння. Як і багато хто зі справжніх науковців, людей великого масштабу, він не шкодував сил і часу на допомогу іншим, на педагогічну та консультаційну працю. Ніхто ніколи не взнає, скільки його енергії та знань увікладено в чиїсь починання, в сотні кандидатських і докторських дисертацій, у багато які літературознавчі долі. Самих лише писаних відгуків на дисертації та видавничі рукописи — відгуків завжди докладних і змістовних — назбиралося б на чимало томів. Можна уявити, скільки йому доводилося перечитувати чужих рукописів, часом нікчемних і безглуздих. Ця самовіддача десь межувала вже з самомарнуванням. А втім, і в цій праці він умів знаходити і втіху, і сенс, і навіть — не без підстави — стверджував в «Автобіографії», що вона допомагала йому зуважуватися на літературнім процесі, скласти про нього повніше й слушніше уявлення.

В останні роки життя Олександр Іванович почав відчувати деяку стурбованість долею свого наукового здобутка і навіть певну тривогу за себе як ученого. Завжди притаманна йому скромність самооцінки, вибагливість і причіпливість до самого себе під впливом цієї тривоги почала переростати в небезболісний сумнів. У 1957 р. в Держлітвидаві України дійшло до задуму

видати твори О. І. Білецького в чотирьох томах. Олександр Іванович з великим інтересом і співчуттям поставився до самої ідеї такого видання, однак, укладаючи проспект, виявив неймовірну надумливість, вагаючись включати до нього найбезперечніші з погляду наукової цінності праці, а чимало з них відкидаючи як такі, що нібито не становлять інтересу; при цьому він не раз із властивою йому розкішною самоіронією, недбалою, але потай журною, висловлювався в тому дусі, що, мовляв, який же він учений, якщо не витворив власної системи, не видав «збірки творів», взагалі майже не має книжок та монографій, а весь розпорошений по газетах і журналах... Та ба, намірене тоді багатотомове видання здійснене но було... Лиш у 1960 р., незадовго до смерті О. І. Білецького, Держлітвидав України все-таки випустив (під назвою «Від давнини до сучасності») у двох томах частину його праць з історії української літератури. Потім, уже по його смерті, в 1963 р., в тому самому видавництві вийшла книжка «Письменник і епоха» — збірник статей, досліджень, рецензій із питань української літератури. Це видання, поза всім іншим, цікаве та цінне ще й тим, що в ньому опубліковано цілу низку до тих пір не друкованих рецензій і відгуків О. І. Білецького. В 1964 р. московське видавництво «Просвещение» випустило однотомник «Избранные труды по теории литературы» О. І. Білецького. Всі ці видання відіграли певну роль в ознайомленні якщо не широкої, то хоча б літературної громадськості з науковою спадщиною небіжчика, точніше — з невеликою частиною цієї спадщини. Нарешті, дійшла черга і до багатотомового видання, здійсненого Академією наук Української РСР протягом 1965—1966 рр. Це п'ятитомове видання стало великою подією в науковому та літературному житті не тільки України, а й всього Союзу. Хоча й воно було далеко не повне, хоча й принципи відбору й розташування матеріалу не завжди були бездоганні, а часом і викликали заперечення, — все ж таки воно давало достатнє уявлення про багатство наукової спадщини О. І. Білецького, про широчінь і глибину його літературознавчих інтересів та починань, про головні його наукові ідеї в їхньому розвитку; воно ввело до широкого вжитку довгий ряд доти неприступних його праць; відчутно поповнило активний фонд радянської літературознавчої та критичної думки. Воно спромоглося й повинне далі відіграти значну роль у плідному причащанні, зокрема літературної молоді, до принадного і благородного, до велезмістовного і надихаючого світу знань та розсудів Олександра Івановича Білецького. Тим часом назріла потреба і в інших виданнях — як

повніших, так, може, і «спеціалізованих» (за тематикою, за найхарактернішими проблемами тощо), в які «просяться» чимало і чимало цінних, але позабутих праць ученого.

Літературознавча діяльність О. І. Білецького охоплює понад півстоліття. Та яких півстоліття! На його очах відбувалися найбільші всесвітньо-історичні соціальні та політичні перетворення, за його безпосередньої участі поставала нова — соціалістична — культура, нова література. Інтереси, тривоги та потреби народжуваної радянської літератури і науки про літературу були йому кровно близькі, і він якнайдіяльніше прилучається не лише до практики соціалістичного культурного будівництва, а й до напружених теоретичних та методологічних пошуків, що не припинялися протягом кількох десятиліть. У процесі цих шукань він випробовував різні настанови й методики, йшов багатьма дорогами, часом схибляв, часом відхилявся зі свого шляху на нібито універсальні (як-от вульгарно-соціологічні, фрічеанські) магістралі, які невдовзі виявлялися накресленими на один день і заводили в безрадісний сліпий кут, — і знову вертався на власну путь... Багато несхожих думок та рішень народжувалося на цих дорогах і роздоріжжях, не завжди можливо і не завжди важливо приводити їх до єдності, але водночас багато які засадничі ідеї, багато які сокровенні думи пронесені крізь усі пошуки; сама «конструкція» літературознавчої мислі чимало в чому зберігала постійність, лише міцніючи і збагачуючись у випробуваннях. Так само й у всьому, що написав О. І. Білецький більш як за п'ять десятиліть, відчувається певна індивідуальність духу і стилю, хоч писав він і монографічні дослідження, і газетні нотатки, і службові рецензії, і огляди, і методичні розробки, і популярні брошури, і передмови; писав і в юнацькому запалі, і в зрілому розважанні, і в деякій службовій обтязі...

...Якщо спробувати хоча б коротко схарактеризувати основні напрями науково-дослідної та літературно-критичної праці О. І. Білецького, найважливіше в її тематиці й проблематиці; виявити деякі найдорожчі для нього літературознавчі ідеї в їхньому розвитку й трансформації, — якщо спробувати відтворити бодай кілька рис його глибокого образу, — то, мабуть, природно буде почати з найпростішого питання: про що він, О. І. Білецький, найбільше і найрадніше писав. А втім, це питання стосовно саме О. І. Білецького не таке вже й просте: певно, легше назвати літературознавчі теми, яких він не торкався, аніж ті, що входили до сфери його думки. Проте і в неоглядному, мінливому океані його зацікавлень були свої постійні глибинні «течії»,

були особливо вподобані теми, до яких він незмінно повертався, розробляючи їх із завидною послідовністю та цілеспрямованістю.

Взяти, скажімо, давню українську та давню російську літератури. Живий інтерес до них О. І. Білецький відчував упродовж усієї своєї дослідницької діяльності. Найраннішу з праць на цю тему датовано 1914 роком, найпізнішу — 1959-м.

Практично всі скільки-небудь значні факти й проблеми давнього періоду обох літератур ставали предметом вивчення О. І. Білецького. До багатьох із них він повертався неодноразово, кожного разу поглиблюючи, розвиваючи свої думки, залучаючи новий матеріал, з'ясовуючи окремі моменти або встановлюючи нові взаємозв'язки. За приклад можуть правити його безперестанні звертання до «Слова о полку Ігоревім» або до творчості Симеона Полоцького. Не уникли його уваги і маловідомі чи «другорядні» явища літературного життя давньої Русі (див., напр., статтю «Малоизвестная повесть конца XVII — начала XVIII в. о наказании ангела»). Варто зазначити, що навіть у цій порівняно вивченій галузі, де в ті часи працювала низка першокласних дослідників, О. І. Білецькому належить особливе місце. Однаково компетентний і самостійний був він як у пошукуванні джерел та критиці текстів, так і в загальній концепції літературного процесу, в історико-культурному, соціологічному та естетичному тлумаченні його. І якщо у першому в нього було багато блискучих суперників, то в другому — за широтою підходу, вишуканістю трактовки та змістовністю узагальнень — він уже мало мав собі рівних. Особливо характерне для нього органічне сполучення, сказати б, історизму й актуалізації. Кожне явище давньої літератури в нього відживає у своїй історичній визначеності, набуває своєї первісної плоті, посідає точно та всебічно окреслене місце у сповненій життя і руху історичній панорамі; і водночас воно ж, без спотворення своєї вихідної суті, перебирає на себе всі розмаїті нашарування наступних віків і всім цим своїм початковим та набутим у багатовіковім функціонуванні «потенціалом» голоситься до нас, людей нинішньої доби, і до злоби дня нашого. Цей свій підхід учений так сформулював у статті «"Слово о полку Ігоревім" та українська література XIX—XX ст.»: «...Геніальний твір минулого не лише відходить до архіву історії, а живе і трансформується у сприйманнях читачів наступних поколінь. Обов'язок історика вивчати явище культури не лише в його генезисі, але і в його функції, в перипетіях життя, яке почалося для нього в свідомості нащадків після того, як відійшли до минулого його творці чи

діячі, його сучасники і вся його доба»[1]. І такий сповнений сенсу та змінностей рух — у неозорім історичнім часі — великих творів минулого О. І. Білецький відчував як мало хто об'ємно й «інтимно». Цьому сприяла, крім величезної, немовби вичерпальної історико-культурної обізнаності та невигасної ідеологічної чутливості, — ще й дивовижна повнота та відзивальність естетичного чуття, його невсипуще й мимовільне пильнування, його свіжість і невпередженість.

Тут підходимо до того, що найочевидніше поєднує всі праці О. І. Білецького про давню літературу — хоч би як вони різнилися за характером, настановою та часом написання — і що не останньою чергою виособлює їх з-поміж силечі написаного на аналогічні теми. Йдеться про естетичне переживання фактів давньої літератури, про глибоке відчування їхньої художньої — а не тільки пізнавальної та ідеологічної — цінності, про живе відчуття мистецької атмосфери, мистецьких уявлень і смаків давноминулої доби та про хист спохоплювати їхній неочевидний внутрішній зв'язок з естетичними запитами пізніших часів. Ідея про естетичну значущість літератури Київської та всієї давньої Русі, так само як і української та російської літератур XV—XVII ст., проймає всі присвячені цьому предметові праці О. І. Білецького. Сенс такої цілеспрямованості стане яснішим, якщо врахувати, що, по-перше, загал культурної громадськості України та Росії набагато менше цікавився і цікавиться своєю давниною, ніж вона на те заслуговує, а коли й цікавиться, то шукає в старовинних забутках своєї писемності чого завгодно, лиш не естетичної втіхи (і на цьому покладає принципову різницю між цими забутками і, скажімо, пам'ятками античної чи європейських середньовічних літератур); і що, по-друге, навіть авторитетні фахові дослідники давньої української та російської літератур, а надто української та російської літератур XV—XVII ст., схильні були недооцінювати їхню естетичну природу, просто часом не відчували їхньої художньої структури. З такими переважними дослідницькими тенденціями О. І. Білецький невтомно полемізував, починаючи з ранньої (1916 р.) доповіді «О преподавании древнерусской литературы в средней школе» і кінчаючи післявоєнними роками (наприклад, у рецензії на книгу академіка О. С. Орлова «Древняя русская литература XI—XVII веков»).

[1] *Білецький О.* Зібрання праць: У 5 т. — К., 1965. — Т. 1. — С. 232 (далі по тексту в дужках посилання на це видання).

Другою фундаментальною якістю праць О. І. Білецького з давніх української та російської літератур видається те, що в них послідовно, закохано і чарівливо розкривається тремкітна життєвість цих архаїчних для нас, позірно мертвонароджених чи, принаймні, схоластичних і церковно-книжних мотивів та форм, — виявляється їхній найтонший і органічний зв'язок із матеріальним та духовним буттям, із громадянськими, релігійними, естетичними та іншими запитами, потребами, смаками своєї доби. Ця властивість бачення та інтерпретації архаїчного письменства особливо щедро і, сказати б, потужно виявилася в блискучих працях 20-х рр. про стару українську літературу й театр, де, зокрема, переконливо доводилося, що «старовинний театр на Україні не був, як багато хто вважає, мертвонародженою дитиною шкільної схоластики та чернечого педантизму, чужою і навіть ворожою народові»; де О. І. Білецький прагнув сам і закликав інших дослідників допомогти читачеві, учневі «уявити собі живу і розмаїту писемність старої України, де під корою сухих та шкорупких інколи слів билася жива думка, кипіла полеміка, стикалися ідеології, намацувалися шляхи розвитку художнього слова» [1; 491].

Так само і в пізніших статтях про Івана Вишенського, Григорія Сковороду та в інших працях О. І. Білецький майстерно виявляє багатоманітні зв'язки ідеології, форм та стилістики старих письменників із духовними запитами свого часу, з його болючими питаннями, з його «замовленнями» і потребщиною. Причому ці зв'язки не лише, сказати б, «позитивні», а й «негативні», тобто не обов'язково «довліє дневі злоба його», письменник не завжди йде навстріч своїй добі та догоджає їй, не завжди її приймає, але може від неї відтручуватися, знеохочуватися нею, ігнорувати її, бештати, повставати супроти неї, тікати від неї чи апелювати до минувшини або майбуття — і в цім «негативнім», «зворотнім» зв'язку не менше багатоманітного і знаменного сенсу, ніж у інакшому, і не менше кревної злютованості зі своїм часом та своїм народом. Одне слово, взаємини старих письменників із реальним життям, з добою і суспільством так само складні, змістовні й сокровенні, як і в письменників пізніших; і перші не поступаються перед другими соціальною чутливістю та духовною напругою, естетичною функціональністю. Треба тільки, здолавши психологічну дистанцію та рутину сьогочасних уявлень, углибитися в світ інакших духовних вимірів і супережити його. Це дасть ні з чим не зрівнянне відчуття причетності до древніх потаємин споконвічного шукацтва людського духу. Це дасть радість причастя до дорогоцінних «зломків старої

правди» і безпереводних джерел національної народної творчості, які і в неозорому майбутті живитимуть спраглих краси та правди. Ось ізвідки в О. І. Білецького така ентузіастична закоханість у «старовині», і на потвердження цього можна послатися на його доповідь «О преподавании древнерусской литературы в средней школе», виголошену понад піввіку тому, проте яку ж злободенну та повчальну й на сьогодні.

Усе своє життя займався О. І. Білецький і вивченням російської класичної літератури, яка була його незмінною любов'ю. Тут ми знайдемо у нього і синтетичні характеристики загальних процесів та проблем, великих генеральних явищ літературної історії, і ретельну, скрупульозну розробку явищ і питань часткових, спеціальних. При цьому він оригінальний і у вподобанні тем: і в поспіль, здавалося б, вивчених періодах та фігурах історії російської літератури він віднаходить нечіпані сторони, вміє дібрати ніким не використані пункти обсервації, побачити речі в несподіваній перспективі, висловити міркування незвичні... Пошлемося на кілька прикладів.

Принципове значення мають тези О. І. Білецького «Русская литература и античность», з якими він виступив 1960 р. незадовго до смерті. Добре знаний є його постійний інтерес до античної культури – ще з часів навчання. Приваблювало його і виявлення духовних потоків – очевидних і неочевидних, – що йдуть від античності до культур різних епох і народів. Проблему «російська література та античність» вивчали і в дореволюційному, і в радянському літературознавстві, але переважно на рівні опису фактів звертання російських письменників до античних авторів і тем, фактів опанування античної вченості і традицій. Це, певна річ, мало своє значення. Однак О. І. Білецький висуває завдання виробити глибший підхід, виявити істотні ідейно-творчі процеси, суспільні й духовні чинники, що постають за цими фактами. «Головне у з'ясуванні поставленої проблеми – ...необхідність установити, якою мірою античні літератури сприяли російській в її прагненнях розширити художнє пізнання людини та навколишнього світу, поглибити естетико-філософське розуміння дійсності, брати участь у народній боротьбі за політичне і соціальне визволення» [4; 58]. Шкода, що вчений не встиг виконати задуману працю в усьому її обсязі, не встиг довести її до конкретної розробки, і вона лишилася в стадії тез. А втім, треба застерегтися, що тези в О. І. Білецького – це завжди дещо особливий жанр, це зовсім не якісь попередні намітки, не просто робоча гіпотеза чи прикидка, а отислий, узагальнений виклад здобутків постійної внутрішньої роботи думки вченого.

За кожною тезою стоять багаторічні роздуми, зіставлення всіх наявних фактів та їх оцінок, гадок і поглядів, нагромаджених наукою, перевірка, уточнення, виважування; нарешті, сміливий порив синтезуючої мислі, спраглої нових духовних перспектив і чутливої до суспільної атмосфери. Цікаво, що цей своєрідний «жанр» тез у О. І. Білецького розквітає в останні роки його життя. Вчений ніби квапиться коротко, у вигляді автореферату, чи що, «телеграфно» викласти те, що передумав за останні роки, — не випадково всі ці «тези», як правило, присвячені кардинальному переглядові держких рутинних концепцій, з якими О. І. Білецькому давно хотілося поквитуватися...

Стаття «Очередные вопросы изучения русского романтизма» вперше опублікована в збірнику «Русский романтизм» (Л., 1927), присвячена переважно типологічному визначенню романтичного стилю і критичному розглядові наявних розробок теми. Накресливши загальні позиції, автор переходить до російського романтизму, констатує його недостатню вивченість, нез'ясованість навіть його меж і характеру, наявність багатьох суперечних і плутаних уявлень про нього, так само як певну недооцінку всеї проблеми в цілому. Повчально і тепер звернутися до його характеристики романтичної поетики, до його тематико-ідеологічної та поетико-стилістичної диференціації російського романтизму тощо. Цікаво, що останніми роками посилився інтерес дослідників до проблем романтизму, і в збірнику статей «Проблемы романтизма» (М., 1967) можна знайти численні посилання на цю статтю О. І. Білецького, послуговування його поглядами та полеміку з ними. Це найкраще потвердження того, що і за минулі сорок років судження вченого не втратили цінності, а часом і актуальності, — а чи багатьом у літературознавстві випада така щаслива доля?! Цікаво, що низку позицій щодо романтизму, висловлених О. І. Білецьким у 1927 р., по суті відроджують і розвивають автори «Проблем романтизма».

Крім загальних проблем історії літератури, О. І. Білецький невтомно досліджував і творчість окремих письменників. Більш за все приваблював його увагу Пушкін — йому присвячено статті «Геній російської поезії», «Пушкін і Україна», «Пушкін і радянська поезія», «До питання про вплив Пушкіна на російську літературу XIX віку. Пушкін і російські письменниці 1830—1860-х років», а також відома праця «Из наблюдений над стихотворными текстами А. С. Пушкина».

Поряд із Пушкіним, постійно манив його Гоголь. Про нього йдеться в уже згаданій статті «Очередные вопросы изучения русского романтизма», а також у статтях «Гоголь и Пушкин», частково — «Достоевский и натуральная школа в 1846 году».

У цій останній уточнюється ставлення Достоєвського до Гоголя (як і заперечуються деякі погляди Бєлінського на обох письменників) і на ґрунті аналізу «Бідних людей» доволі аргументовано відводяться традиційні уявлення про пряму залежність раннього Достоєвського від Гоголя. А втім, у центрі авторової уваги не Гоголь, а Достоєвський. В цій статті, що з'явилася 1922 р. в харківському журналі «Наука на Украине», містяться цінні, що й досі не втратили свого значення, спостереження і роздуми про те нове, що вніс Достоєвський в художнє осягнення світу вже першими своїми творами; низка думок цієї статті випередила окремі положення пізнішої (перше видання в 1929 р.) фундаментальної праці М. Бахтіна «Проблемы поэтики Достоевского».

Стаття «Тургенев и русские писательницы 1830—1860-х годов» (1929) є переробленим фрагментом ранньої (1917—1918 рр.) неопублікованої монографії (понад тридцять друкованих аркушів; вона стала О. І. Білецькому за магістерську дисертацію, яку він захистив у Харківському університеті) «Эпизод из истории русского романтизма. Русские писательницы 1830—1860-х годов» і пов'язана — тематично і методологічно — з уже згадуваною статтею «До питання про вплив Пушкіна на російську літературу XIX віку...» Крім того, що в них захоплююче розказано багато маловідомого про роль жінок у культурному житті Європи та Росії (у зв'язку з чим піддано сумніву низку традиційних уявлень про малу участь російської жінки в суспільному та літературному житті в Росії, зокрема до другої половини XIX ст.) та широко й конкретно подано літературне оточення і Пушкіна, і Тургенєва, — вони становлять також неабиякий інтерес з теоретико-методологічного погляду: перша (пушкінська) — розкриттям трансформації літературних образів у читацьких сприйняттях, друга (тургенєвська) аналізом механізму взаємодії літературної традиції та індивідуального почину, залежності великих літературних появ від «непомітної» роботи «другорядних сил», що їх підготували.

О. І. Білецький охоче заглиблювався у творчість письменників, які не стоять у читацькому уявленні на першому плані, хоч і є яскравими й самобутніми, з драматичною особистою чи творчою долею (Помяловський, Лєсков, Каронін-Петропавловський), або ж знаджувався творами, що, на його думку, були недооцінені сучасниками, не дістали тієї слави й ваги, на яку заслуговували, проте чомусь особливо цікаві для дослідника. (Наприклад, «Огненному ангелу, исторической повести XVI века» В. Брюсова присвятив він велику й блискучу статтю «Первый исторический роман В. Я. Брюсова», в якій навкруг цього епізоду російського літературного життя початку XX ст. О. І. Білецький концентричними

колами, від теми до теми, збирає величезний матеріал: історичні зацікавлення Брюсова; історичні теми в російській літературі XX ст.; російський модернізм взагалі і релігійно-містична течія в ньому; завваги з історії містицизму взагалі; Західна Європа в XVI ст.; західноєвропейська література XVI ст. та про XVI ст.; російська критика про роман Брюсова; європейська критика про нього... Таким чином, порівняно частковий привід «спровокував» докладну розмову про цілі суспільно-історичні та літературні епохи, і це найвищою мірою характерне для О. І. Білецького, якому нелегко було зладати з навалом власної ерудиції й подуму.)

...Олександра Івановича Білецького неможливо уявити поза новою українською класичною літературою. Найголовніші його праці з цього предмета — від класичних розвідок 20-х рр. «Антична драма Лесі Українки» та «Микола Вороний» до передсмертних виступів підсумовуючого характеру, що стали немовби своєрідним заповітом до колег — українських літературознавців («Завдання і перспективи вивчення Шевченка», «До питання про періодизацію історії дожовтневої української літератури»), — це щось на взірець вельми добротних і масштабних нарисів з історії української літератури XIX ст. Мабуть, жодне скількинебудь значне явище літературного життя тієї доби не залишене поза увагою; багато визначальних літературних фактів, вузлових проблем і суперечних чи нез'ясованих моментів дістали доскональне й всебічне висвітлення; до того ж, мова ведеться неодмінно за найвищим рахунком, на тлі та в контексті синхронних появ загальнолюдського духовного життя. В результаті — захоплююча, сповнена глибини й принадності, інтригуюча для думки панорама української класичної літератури. Цікава «статистика»: з 664 публікацій, зафіксованих у «Бібліографії друкованих праць О. І. Білецького» (див. т. 1 вказаного видання), рівно половина (332), присвячена темам, пов'язаним із новою українською літературою. Причому питома вага «україніки» в його роботі з роками зростає, а в 50-ті роки він займається переважно українською літературою.

Це знаходить пояснення у внутрішній еволюції О. І. Білецького як науковця та громадянина, в особливостях його особистої долі; це підтверджується характером його наукової продукції. Його біографія — живе підтвердження взаємопереплетеності двох братніх культур — української та російської. Олександр Іванович народився в Росії (в Казані, 2 листопада 1884 року), але в українській родині. Батько його, Іван Іванович Білецький, — видний прогресивний учений-агрохімік, учень Тімірязєва, Менделєєва і Густавсона. Про своїх батьків Олександр Іванович писав у «Автобиографии» (1945): «Обоє вони — українці (батько об-

русів, проте зберіг у своїй правильній загалом російській мові український акцент; мати, родом з Полтавщини, говорила по-українському, за молодих років чудово співала українських пісень, підтримувала в родині культ Шевченка)» [1]. Освіта і початковий розвиток О. І. Білецького були пов'язані з Харківським університетом, де живо відчувався дух великого Потебні, ідеї якого неможливо уявити поза українською народною поезією та який мав мужність і в часи найвищого апофеозу й урядової, і ліберальствуючої «общерусскости» обстоювати самостійність та цінність української мови й української культури; де працювали сформовані під великим впливом Потебні та сердечно прихильні до української культури Д. Овсянико-Куликовський, М. Сумцов, Д. Багалій та інші видатні вчені. Певна річ, це не могло не відбитися на інтересах і симпатіях молодого науковця. В тій же автобіографії він згадував: «Мені було приємно і корисно бесідувати з М. Ф. Сумцовим про український фольклор (якраз в останні роки університетського курсу, частково під впливом розмов з П. І. Тиховським, на той час викладачем рільничого училища — кладезем української бібліографії — я запалився інтересом до україніки)» [2]. Однак наукова робота О. І. Білецького в дореволюційні роки пов'язана переважно з дослідженнями із західноєвропейських літератур та давньоруської писемності; особливих слідів заняття новою українською літературою в ній не виявляється. Мабуть, справа і в її «неправоможному» становищі в дореволюційній Росії, але також і в тім, що Україна та українська культура ще не встигли ввійти в його долю як щось особисто до нього причетне. Таке «особисте» і широке відкриття України для нього відбулося вже в революцію і особливо в 20-ті роки. У своєму пориві до звільнення від соціальних та національних пут український народ, разом з іншими народами колишньої Російської імперії, виказав дивовижну енергію в соціальній та культурній творчості, немовби заново явив себе світові. У 20-ті роки бурхливо розвиваються література, малярство, театр, кіно, створюються дуже своєрідні художні цінності — на арену світової історії виходить свіжий, давній і молодий, сповнений сил і надій народ. До цього хвилюючого історичного дійства, що відбувалося на його очах, О. І. Білецький не міг залишитися байдужим. Він гаряче прилучається до нього. Чутливо відгукується на його колоритні з'яви в літературі, в яких добачає викристалізовування оригінальної і дуже симпатичної грані в світовому мистецтві. І водночас

[1] *Белецкий А. И.* Избранные труды по теории литературы. — М., 1964. — С. 5.
[2] Там само. — С. 9.

зацікавлюється ґрунтовніше минулим української культури, відкриваючи в ній для себе (і для інших) цілий самобутній світ, раніше до прикрості мало знаний та цінований. Відтоді О. І. Білецький і українська література – невіддільні. Аж ніяк не збуваючись інтересу до великої російської та європейських літератур і не послаблюючи енергії в їхньому вивченні, він, проте, дедалі наполегливіше й відданіше вводить до їхнього осяйного товариства цю зневажену раніше посестру – може, не таку розкішну, але не менш привабливу, гідну і здатну бути собою. І чим більше він для неї робить, тим більше почувається заборгованим їй: такий уже закон великої любові.

Мабуть, він відчував потребу віддати данину справедливості українській літературі, і тому в останні роки життя однією з головних тем, до яких він звертається з душевним і науковим пафосом, стає місце української літератури взагалі та окремих її явищ, ряду її творців зокрема, серед літератур світу. [...]*

В останні роки О. І. Білецького особливо непокоїла доля нерозв'язаних літературознавчих проблем, і широкий опис їх разом із попередньо пропонованими рішеннями він залишив у своїх незабутніх передсмертних доповідях і статтях. Вони дали українському радянському літературознавству добру основу для подальших поважних досліджень, у тому числі й міжнародного контексту розвитку нашого письменства.

(1967 р.)

Олександр Білецький і проблема літературознавчого синтезу**

Олександр Білецький розпочинав свою літературознавчу діяльність у добу напружених, майже гарячкових теоретичних пошуків і спроб. На кінець XIX – початок XX ст. виявилася недостатність наявних методів наукового дослідження літературного процесу. XIX століття вперто шукало синтезу: намагалося створити загальну концепцію історико-літературного розвитку, і за цих умов пропонували, розробляли і випробовували різноманітні способи та принципи дослідження; формувалися, розквітали й приходили в занепад різні наукові школи. Ось лише деякі з них, найпомітніші.

* Див. докладніше у статті «Перед широким світом».

** Надруковано у книзі: *Дзюба І.* Між культурою і політикою.– К., 1998. – С. 149–157.

Філологічна школа, яка наріжним каменем ставила вивчення, інтерпретацію та критику тексту, встановлення його історії, варіантів і канону. *Історична школа*, пов'язана з романтичною ідеєю народності та філософією Гердера, Шеллінга, Гегеля і Фіхте. Її різновид — *історико-біографічна школа*, родоначальником якої був Сент-Бев і яка приділяла велику увагу генезі літературного твору, шукаючи його розгадку в особистості й біографії автора. В розвиток цього підходу І. Тен запропонував *культурно-історичний принцип*, надаючи визначального значення для розуміння художнього твору знанню про загальний стан духу відповідної доби. Всупереч цьому Брюнетьєр висунув *теорію літературної еволюції*, поставивши завдання вивчення творів «по суті», іманентно, і дошукуючись внутрішніх закономірностей літературного розвитку, а Еннекен обґрунтував *теорію емоційно-естетичних особливостей*. Ще раніше та поряд із цим існували *символічна школа міфологів* (Г. Крайцер, Готфрід, Міллер, Швенк, Велькер та ін.); *порівняльно-міфологічна школа* (Якоб Грімм, Бопп, Шляйхер); *теорія наслідувань міграцій* Т. Бенфея; *антропологічна теорія* (Тейлор, Лонг); *психологічна школа* (В. Гумбольдт, Штейнталь, Гербарт, В. Вундт та ін.).

У Росії та в Україні ходили й мали минущий успіх майже всі ці теорії, іноді в механічному запозиченні, іноді в поєднанні з оригінальними ідеями. У статті «Русская наука о литературах Запада» (1944; публ. 1946) О. Білецький називає О. Пипіна одним із засновників порівняльно-історичного методу, а М. Стороженка — методу культурно-історичного. В Росії як ніде розвинувся соціально-етичний напрям у критиці й літературознавстві (від шістдесятників через Лаврова й Михайловського до Нестора Котляревського й Іванова-Разумника), попередником якого на заході був Фейєрбах. Середина і друга половина XIX ст. ознаменовані потужними і самобутніми постатями Ф. Буслаєва, О. Веселовського в Росії й О. Потебні — в Україні. Нарешті, в кінці XIX та на початку XX ст. виникли нові напрями — формально-стилістичний, або естетичний (Ейхенбаум, Шкловський, Жирмунський та ін.), деякою мірою споріднений з філологічною школою В. Перетца; марксистсько-соціологічний (в різних інтерпретаціях, від Плеханова до Фріче); різноманітні відтінки «імпресіоністської» критики, спроби суб'єктивно-психологічного аналізу (Ю. Айхенвальд та ін.).

Одним із видатних словесників початку XX ст. був В. Перетц. Створена ним школа тяжіла до філологічного і формального аналізу пам'яток писемності (зокрема давньоукраїнської). Але Перетцу чужою була абсолютизація своїх принципів. У праці

«Краткий очерк методологии» (Петроград, 1922) він нараховує у сучасній йому науці одинадцять методів літературознавчого аналізу, і кожен з них, на його думку, має під собою певні підстави, оскільки людська творчість багатогранна, і її не можна пояснити моністично. Можливо, він мріяв про якийсь вищий синтез, де були б плідно використані виграшні сторони чи скільки-небудь цінні моменти всіх наявних методик.

Олександр Білецький високо цінував В. Перетца; здається, він був і споріднений з ним отією недогматичністю, здатністю оцінити можливості різних, часом взаємозаперечних наукових систем і методик, умінням переробити і використати їхні цінні елементи. При цьому він, як і Перетц, стояв перед небезпекою еклектизму і шукав противаги йому, постійно наголошуючи потребу літературознавчого синтезу.

На початку наукової діяльності Олександра Білецького великий вплив на нього справили Олександр Потебня та його школа в Харківському університеті, де він навчався і де панувала атмосфера глибокої поваги до Потебні. В ряді статей і досліджень ранньохарківської пори («Об одной из задач историко-литературной науки», «В мастерской художника слова» та ін.) він немовби прикладає до практичних дослідів окремі теоретичні положення Потебні. А стаття «Потебня и наука истории литературы в России» (1922) і зовсім дала привід зарахувати його до «потебніанців». У статті стверджується вирішальна роль Потебні в бурхливому піднесенні літературознавчих сил у Росії й Україні наприкінці XIX та на початку XX ст.; більше того, Потебня з його «універсальним розумом» проголошується «одним із предтеч майбутньої науки, що синтезує людські знання — тієї "організаційної науки", про яку напружено думають у наші дні, але вибудовування якої належить ще майбутньому». На Заході, вважає Білецький, робота вчених рушала в тому напрямі, що й робота Потебні, хоч і незалежно від нього, оскільки його праці не були там відомі.

Красномовно і навіть саркастично описавши кризу літературознавчої думки до Потебні, Білецький виводить з науки Потебні методологічні принципи, які, на його думку, відкривають шлях до літературознавчого синтезу. Перший: до аналізу тексту треба підходити неупереджено, без будь-яких наперед готових естетичних, загальнофілософських або публіцистичних засновків. Другий: насамперед треба вивчити текст у самому собі — з погляду його зовнішньої і внутрішньої форми (терміни Потебні). Третій: вчений досліджує умови появи твору та його образів — умови, що кореняться як у душевній організації самого автора,

так і в середовищі, яке його сформувало. Четвертий: літературний образ не є чимось раз назавжди визначеним, він живе і видозмінюється у сприйнятті різних категорій та різних поколінь читачів, і це його життя також є частиною його змісту, що підлягає аналізові дослідника.

Однак невдовзі зусиллям і пошукам теоретичної думки в цьому напрямі було покладено край, коли вчення Потебні зазнало гострого ідеологічного осуду.

До честі Білецького треба сказати, що він хоч і змушений був відмовитися від прямого опертя на Потебню та відповідних масштабних задумів, — однак у своїй літературознавчій і критичній практиці, сказати б, «не забував» уроків Потебні, а в деяких працях (особливо після періоду 30-х років) фактично конкретизував окремі ідеї, які колись виснував з його науки. Насамперед це стосується вивчення автономного життя художнього образу в читацьких сприйняттях, його невичерпного саморозгортання в цих сприйняттях — тут один із оригінальних внесків Білецького в літературознавство.

Майже в кожній праці Білецького ми знайдемо десятки й сотні імен *маловідомих, цілком забутих* або *«другорядних»* письменників різних епох; посилання на десятки нікому не відомих творів. Це зовсім не зловживання ерудицією. Це цілком необхідна реконструкція реального літературного життя. О. Білецький дошкульно іронізував зі «школярської» традиції виводити літературні ідеї, напрями і методи суто від «геніїв»; він орієнтувався на врахування всього «сукупного продукту» національної літератури або літератур певних епох; у нього склалася продумана методика вивчення широких літературних «комплексів», оперта на вивчення ролі всіх, у тому числі й «другорядних» та «третьорядних» фактів і чинників літературного процесу.

Такий підхід склався у нього під впливом не лише ідей Потебні, а й практики Олександра Веселовського, який теж залучав величезний «масовий» літературний і «передлітературний» матеріал для встановлення закономірностей літературного формотворення і теоретично аргументував це настановлення.

У Веселовського були деякі «точки стику» з Потебнею — насамперед ті, що походили з методології «етнографічної школи» Тейлора та «філософсько-лінгвістичного погляду» і «народно-психологічної законності» (визначення Веселовського) Штейнталя. Однак Веселовському з його позитивізмом і механіцизмом чужі діалектика й «антиномічність» Потебні. Якщо у Веселовського над словесною діяльністю і літературною творчістю тяжіють

традиція та наявний запас образів і мотивів, то Потебня підкреслює принцип свободи, момент виходу за межі наперед уготовленого і сподіваного, народження нової якості. З іншого боку, Потебня не володів скрупульозністю, фактографічністю і системністю Веселовського. «Шукання синтезу — основне прагнення всієї наукової діяльності цього гіганта російської науки», — писав про Веселовського Білецький у статті «Проблема синтеза в литературоведении» (1940), розглядаючи його послідовні спроби на цьому шляху, спроби вибудувати загальну систему поетики, виходячи спершу з поетичних видів і родів, далі з генези й історії сюжетів, нарешті, з формул поетичної мови. Веселовському, вважає Білецький, вдалося встановити часткові закономірності, але не загальні закони життя літератури. Вивчення величезного матеріалу відкрило Веселовському момент повторюваності явищ, але з цього спостереження він зробив помилковий висновок про історією заповідані образи, за межі яких поезія не може вийти, створюючи лише нові комбінації старого, наповнюючи старі форми новим розумінням життя, в чому й полягає прогрес літератури. Отож Веселовському, який «випередив західноєвропейських компаративістів XX століття», все ж таки «не вдалося створити справжній синтез і спорудити грандіозну будову "історичної поетики" — синтетичної історії світової літератури» [1].

Як відомо, в 30-ті, а потім в 40-ві та 50-ті роки ідеї Веселовського періодично піддавано гострій ідеологічній критиці з боку офіціозу. Білецькому доводилося зважати на цю обставину. Проте в багатьох випадках він давав високу оцінку його працям. У згадуваній уже статті «Проблема синтеза в литературоведении» Білецький називає його «творцем історичної поетики, або порівняльно-історичного методу вивчення літератури», а в іншій статті «Русская наука о литературах Запада» (1944—1946) стверджує, що Веселовський набагато раніше і глибше, ніж Ван-Тігем, окреслив суть цього методу. Так чи інакше, але, безперечно, Веселовський — один із попередників пізнішого порівняльного літературознавства.

У першу чверть XX ст. у російському літературознавстві дістав бурхливого розквіту так званий «формальний аналіз». На деякий час «формальна школа», завдяки блискучим виступам В. Шкловського, Б. Ейхенбаума, Л. Якубинського, посіла панівне місце в літературознавчій науці.

[1] *Білецький О.* Зібрання праць: У 5 т. — К., 1966. — Т. 3. — С. 514.

Формальний, або морфологічний, як його називав Б. Ейхенбаум, метод виник як одне з породжень хвилювання думок і пошуків. Він був реакцією на гіпертрофію позалітературних підходів до літературних явищ, на неувагу до формальних моментів, на недиференційованість, невиокремленість внутрішньолітературних закономірностей; далося взнаки і розчарування в раніших спробах дати історико-літературний синтез. Спочатку, як і завжди в таких випадках, був пафос критики панівних традицій, рутини та еклектики академічного літературознавства. Ця «критична» передісторія формальної школи була періодом консолідації навколо неї значних наукових сил. Наступний період успіхів і навіть короткочасного переважання її став водночас і періодом диференціації поглядів, внутрішніх розбіжностей і початку кризи, невдовзі форсованої зовнішніми обставинами — цькуванням з боку вульгарної соціології та адміністративними заборонами.

І все-таки конструктивні новаторські ідеї «формалістів» сприяли поглибленню уявлень про форму і структуру художніх творів; їм належать видатні заслуги у вивченні метрики, мелодики, римування і віршування взагалі, у вивченні російської прози та поезії XIX, а особливо XVIII ст. Їхні прийоми аналізу художніх текстів лежали в тій самій площині, що й складні процедури різних структуралістських шкіл на Заході.

У Білецького 20-х років були як елементи несумісності з «формалізацією естетики» (глибока традиція культурно-історичного та соціально-ідеологічного, «змістовного» підходу до вивчення явищ літератури), так і елементи з нею споріднені, бодай віддалено (те, що йшло від Потебні, Перетца, західноєвропейських естетик початку XX ст.). Тому в нього бачимо (в цей період) прагнення примирити «формальний метод» (шляхом його обмеження і корекції) з науковою традицією та знайти йому належне місце серед інших літературознавчих течій.

У рецензії на книгу В. Шкловського «О теории прозы», надрукованій у журналі «Червоний шлях» (1925, № 11—12), Білецький зауважує внутрішню неоднорідність «формальної школи» і розмежовує в ній різні постаті. Пізніше в «Автобиографии» він напише: «...”опоязовцы” мне не импонировали, занятия их казались мне кустарничеством; зато внушали уважение западноевропейские, главным образом немецкие и французские, исследования в этом направлении...» Здається, це пізніший автокоректив, бо в передмові до харківського видання «Поетики» Р. Мюллера-Фрейєнфельса він не без симпатії говорив про прагнення формалістів «заложить фундамент новой науки о литературе».

У всякому разі, в журнальних статтях і рецензіях середини 20-х років Білецький часто звертається до інструментарію формальної школи, нерідко оперує її термінами і поняттями [1]. Однак у цілому він розглядає формальний метод як допоміжний, прикладний і немовби шукає йому надійного господаря.

На якийсь час (кінець 20 — початок 30-х років) йому здалося, що таким господарем може бути майже офіційно насаджуваний тоді соціологізм у тій формі, що дістала пізніше назву «вульгарного соціологізму» (фрічеанська теорія встановлення «соціального еквіваленту» літературних ідей і форм). Відхилення у бік вульгарного соціологізму було в науковій біографії Білецького епізодом досить несподіваним і подиву гідним, тим більше, що сталося тоді, коли фрічеанство вже втрачало свої позиції, ще недавно переможні. Пояснення, мабуть, треба шукати, знов-таки, в його незадоволеності аморфністю і еклетичністю літературознавства, в його постійному шуканні твердих і точних методологічних підстав. Вводив в оману зовнішній розмах фрічеанської соціології і немовбито універсальна застосовність її принципів, а в дошукуванні класових відповідностей та соціально-економічних основ для кожного літературного феномена бачилася жадана наукова точність і строгість аналізу. Звісно ж, таке самонавіювання відбувалося в атмосфері шаленого ідеологічного тиску на науковців. Згодом сам Білецький в'їдливо висміював псевдонаукові побудови вульгарного соціологізму. Треба сказати, що в нього вони відгукнулися все-таки в послабленому вигляді і переважно в статтях на теми західноєвропейських літератур (можливо, під безпосереднім впливом відповідних праць В. Фріче), до того ж «пожвавлювалися» репліками в дусі «формальної школи».

Пізніше О. Білецький скаже, що вульгарний соціологізм дискредитував ідею синтезу. Справді, аж до 1940 року він не порушує проблеми літературознавчого синтезу. Але річ тут, звісно, не лише у вульгарному соціологізмі, а в усій атмосфері життя, що паралізувала всяку наукову думку.

1940 року Білецький публікує згадувану вже статтю «Проблема синтеза в литературоведении». Ця публікація стала можливою у зв'язку з деякою — тимчасовою і дуже відносною — лібералізацією в літературознавстві, що виразилася в об'єктивнішому ставленні до спадщини. На початку статті Білецький наголошу-

[1] В шуканнях нової повістярської форми // Шляхи мистецтва — 1923. — Т. 5; Рецензія на «Книгу повстань» В. Поліщука // Шляхи мистецтва. — 1922. — № 2 та ін.

вав саме цю обставину: «Оказалось, что прежде чем учить этих великих покойников уму-разуму (маються на увазі Буслаєв, Веселовський, Потебня та ін. — *І. Дз.*), нашим литературоведам самим можно многому у них научиться».

О. Білецький дає огляд історії спроб перейти від аналізу до синтезу, визначити загальні закономірності розвитку літератур, створити універсальну літературознавчу теорію — і визнає ці спроби незадовільними: радянські — оскільки вони позначені догматизмом і вульгарним соціологізмом, а дорадянські та сучасні західні — тому, що ідея синтезу «неразрывно связана с идеей закономерности, раскрыть которую буржуазия не в состоянии».

Порятунок О. Білецький шукає в ідеях Маркса, Енгельса, Леніна і досить винахідливо використовує Марксову тезу про реальну людину, «дійсного індивіда», щоб запропонувати в основу літературознавчих досліджень поставити мікрокосм і макрокосм самого поета, автора; причому щодо макрокосму Білецький обережно зауважує, що його «элементы на языке разных эпох и разных классов носят различные *названия* — "бог", "человечество", "вселенная" и т. д.». З авторових інтерпретацій мікрокосму і макрокосму постає світ поетичних образів, який різними способами пов'язаний зі світом реальним. Найпоширенішими є чотири способи (типи, методи) цього пов'язання: метод пермутації (зміни) дійсності; метод прямої реалістичної передачі; метод раціоналістичного абстрагування, коли відтворюється нереальний світ, а його ідея (варіант цього методу — передача переживання світу, а не самого світу); нарешті четвертий — метод максимально можливого віддалення від світу (його Білецький, звісно ж, не схвалює).

На жаль, це лише план, або, як сам учений визначає, «эскиз плана» задуманої (певно) давно великої роботи, і дальшої розробки він так і не дістав. Тези О. Білецького «О разновидностях словесного искусства» (1954), в яких запропоновано встановити шість основних типів словесного мистецтва, мають ще більш «ескізний» характер.

Олександр Білецький, учений з величезною ерудицією, енергією думки і методологічною чутливістю, через брак у суспільстві наукової свободи так і не зміг реалізувати весь свій науковий потенціал і, зокрема, здійснити свою невідступну мрію — бодай наблизитися до розв'язання проблеми літературознавчого синтезу.

Однак у його зусиллях і пошуках є чимало повчального і такого, що зберігає своє значення і сьогодні. Більше того, у деяких випадках він намацував ті шляхи, якими пішла літературознавча

наука на Заході. Зокрема, у його працях можна знайти думки, що змушують згадати чотиришарову модель структури художнього твору в Романа Інгардена; розрізнення потенціального і актуального буття естетичного предмета у феноменології Оскара Беккера; в «потебнянських» працях О. Білецького можна знайти «передчуття» деяких ідей герменевтики Поля Рікера, — втім, Потебня і сам собою, і в інтерпретації Білецького викликає й багато інших асоціацій. Скажімо, одна з улюблених ідей Ролана Варта — ідея «безкінечної відкритості» поетичного твору «для нових розшифровок»; «нескінченної рухливості тієї метафори, якою є твір»; читача як того «простору», в якому текст дістає свій історично змінний смисл, — сприймається як перифраз великих ідей Потебні (що про нього Ролан Варт хтозна чи й чув) про поетичний образ як постійний присудок при мінливих підметах (Гастон Башляр назвав цю якість образу його підступністю), про перипетії нескінченного життя поетичного твору в поколіннях читачів; ідей, що їх із таким запалом розвивав «ранній» Білецький...

Звісно ж, теоретична думка останніх десятиліть у галузі літературознавства сягнула незнаної раніше філософської глибини і виробила надзвичайно тонкі процедури інтерпретації; однак нерідко за складним понятійним апаратом впізнаються знайомі речі, прозоріше висловлені класиками літературознавства, і тоді на думку спадає трюїзм, що нове — це добре забуте старе.

(1976, 1987)

Читач як естетична проблема у працях Олександра Білецького*

Вивчення читача та взаємодії літератури з читачем ще починаючи з другої половини XIX ст. стало важливим завданням літературознавчої науки і в нас, і на Заході. Бували періоди підвищеного інтересу до цих питань: кінець XIX — початок XX ст., 20-ті роки, нарешті, новий спалах зацікавлення ним спостерігається тепер — у контексті як ніколи актуальної проблематики соціодинаміки культури взагалі.

Однак проблема читача бралася здебільшого як соціологічна (класифікація читачів під кутом зору соціальним і культурним, ха-

* Вперше надруковано у журналі «Зарубіжна література» (1998, № 12 (76)).

рактеристика їхніх інтересів і критеріїв, статистика читацького попиту тощо). Набагато меншою мірою вивчали її як проблему естетичну (аналіз різних типів сприймання художнього тексту, вплив читача на внутрішньолітературний розвиток, співтворчість читача й автора та реальність життя твору як акту цієї співтворчості, незрима взаємодія автора з читачем на всіх етапах процесу творення — від задуму до його остаточного втілення та долі книги тощо).

Останнім часом поглиблюється інтерес саме до естетичного боку справи. Зрозуміла річ, він невід'ємний від соціологічного. А точніше буде сказати, що такий підхід передбачає і соціологічні аспекти, але бере їх не як зовнішні чинники, а в їхній внутрішньо-літературній дії.

З цього погляду актуального значення набувають ідеї Олександра Івановича Білецького про «співучасть» читача у творенні літератури, ідеї, які призабулися, але наукову цінність яких час не зменшив, а, може, збільшив.

Проблемою читача О. І. Білецький зацікавився ще на самому початку своєї діяльності. Сталося це внаслідок його захоплення вченням О. О. Потебні, з якого він зробив низку оригінальних висновків.

Доля наукової спадщини видатного філософа, психолога і філолога Олександра Потебні була справді драматичною. «Довго його не знали, не визнавали, російський уряд — за самостійну вільну думку, суспільство — за українські національні переконання», — писав згодом його учень проф. М. Ф. Сумцов, який вважав, що «Україна дала двох великих діячів слова — Шевченка і Потебню» [1]. У наукових колах глибини і навіть геніальності цього вченого ніхто ніколи не ставив під сумнів. Але реальний вплив його ідей на тогочасну науку не відповідав їхній значущості. Концепції, які він розвивав, глибоко відрізнялися від панівних тоді — як у мовознавстві (школа Фортунатова), так і в літературознавстві (культурно-історична школа Пипіна, Тихонравова та ін., порівняльно-історичний метод, концепції Веселовського). Механіцизм і позитивізм цих шкіл мав підготовленіший ґрунт, ніж психологізм і діалектичність Потебні. Своєрідність і глибина його думки ставили його осібно і не ввійшли до активу наукового вжитку. Втім, уже тоді він справив певний вплив на праці О. Шахматова і В. Ягича (останній у своїй «Истории славянской филологии», виданій 1910 року, тобто через двадцять років після смерті Потебні, визнав за ним філософську глибину, самостійність та ерудицію, а праці його

[1] *Сумцов М.* Велетень думки і слова. — Харків, 1922. — С. 4, 13.

назвав «дорогоцінними»). У літературознавстві окремі його ідеї намагалися розвивати — в різних напрямах і з неоднаковим успіхом — Д. Овсянико-Куликовський, А. Горнфельд. Учнями Потебні були також, крім М. Сумцова, Б. Ляпунов, Б. Лезін, В. Харцієв, А. Вєтухов та ін.

Свою спорідненість із Потебнею вбачали російські символісти (Андрій Бєлий 1910 року опублікував у «Логосі» статтю, в якій проголосив Потебню духовним батьком символізму), тоді як «формалісти» (беремо це слово в лапки, бо назва ця не точно відбивала суть справи, що призводило до багатьох непорозумінь) почали з атак як на позитивізм і компаративізм, так і на психологічну школу, особливо ж на Потебню (стаття В. Шкловського «Потебня» у збірнику «Поэтика», Петроград, 1919). Але важко позбутися враження, що, запозичуючи багато що у Потебні, «формалісти» не тільки не хотіли в цьому зізнатися, віддати йому належне, а, навпаки, тим шаленіше на нього нападалися.

Втім, В. Шкловський не заперечував «геніальних можливостей» Потебні, а свою критику його «системи» у згаданій статті вигрунтував на побіжному викладі окремих її положень. В. Жирмунський взагалі визнавав залежність нових наукових шкіл, у тому числі й «Опоязу», від Потебні. На його думку, вчення Потебні дістає несподіване підтвердження в нових лінгвістичних теоріях (посилається на збірник статей «Русская Речь», виданий 1923 року в Петрограді за редакцією Л. В. Щерби). [...]

Тут нас цікавить не все питання «Білецький і Потебня» (питання, треба сказати, складне і важливе, досі по суті не висвітлене), а лише та його частина, що спричинилася до четвертого з поданих вище «висновків»: необхідність вивчення життя літературних творів та образів у читацькому середовищі. Якщо взяти це завдання в найширшому обсязі, то це й буде саме те, в чому О. І. Білецький найбільше «прийняв» Потебню і водночас найбільше його розвинув, створивши під його впливом низку цілком оригінальних ідей, цінних і для сучасного літературознавства.

Згідно з Потебнею, література — спільний витвір письменника і читача. Відношення між письменником і читачем аналогічне відношенню між тим, хто говорить, і тим, хто слухає. В обох випадках один співчлен не може здобути свого буття без другого.

«Мистецтво є мова художника, і як за допомогою слова не можна передати другому своєї думки, а можна тільки пробудити в ньому його власну, так не можна її повідомити і в творі мистецтва;

тому зміст цього останнього (коли він закінчений) розвивається уже не в художниках, а в тих, хто розуміє. Слухач може набагато краще мовця розуміти, що криється за словом, і читач може краще за самого поета осягати ідею його твору. Сутність, сила такого твору не в тому, що розумів під ним автор, а в тому, як він діє на читача або глядача, отже, в невичерпному можливому його змісті... Заслуга художника не в тому мінімумі змісту, який думався йому при створенні, а в певній гнучкості образу, в силі внутрішньої форми збуджувати найрізноманітніший зміст» [1].

Скільки індивідуальних сприйнять, стільки й «змістів», співвідносних лише почасти. Навіть для однієї й тієї самої людини «зміст», скажімо, роману не повториться цілком при новому читанні, а буде більш чи менш інакшим. З плином часу може зовсім забутися і потонути у невідтворному і неуявному минулому те життєве явище, яке мав на увазі художник. Але образ, внутрішня форма (система образів і символів) житиме і сприйматиметься, збуджуючи в нових поколіннях зовсім інакші ідеї та думки. Тобто, творитиметься весь час новий і новий зміст. І саме ця постійна зміна, зростання й оновлення змісту, саме неозора сума цих індивідуальних (одномоментний розріз «по ширині») та історичних (розріз «у глибину», по тривалості, в часі) сприйнять і є реальне багатство та реальний об'єктивний зміст твору мистецтва, те, чим воно входить у життя людства і в ньому матеріалізується. Це не треба розуміти так, ніби сам по собі твір ніякого певного змісту не має, а зміст той, кожного разу інакший, вкладається в нього ззовні й довільно. Нічого подібного. Адже всі оті потенційні «змісти», які вже реалізувалися в чиємусь сприйнятті або ще тільки чекають на таку реалізацію, — закладені у внутрішній формі твору, системі образів, і вони тим невичерпніші, чим пластичніша і гнучкіша внутрішня форма. Можна сказати, що зміст великих творів мистецтва зростає разом зі зростанням духовного досвіду людства.

Раніше дивилися на твір мистецтва як на наявний факт, щось закінчене, раз назавжди дане, замкнене в собі. Для Потебні ж факт появи твору — лиш початок його довгого і багатоманітного життя. І вивчення цього життя літературного твору після його написання є одним із головних завдань науки про літературу.

О. І. Білецького глибоко хвилювало це завдання. У різні часи він займався різними його складовими. Часом те, що у Потебні

[1] *Потебня А. А.* Полн. собр. соч. — Харків, 1920. — Т. 1. — С. 140—141.

було висловлено у формі загальнофілософської ідеї або стисло окреслено, в нього втілюється в плоть конкретного літературознавчого аналізу; часом зауваження Потебні служили йому стимулом для розвитку власного підходу.

Питання про історичне життя або історичну «функцію» літературного твору приводить зрештою до питання про читача. Як і проблема визначення меж та обсягу художньої літератури, поцінування письменників «великими» і «другорядними».

У статті «Потебня і наука історії літератури в Росії» О. І. Білецький, розвиваючи думку Потебні про те, що поезія розлита в усьому словесному матеріалі, коли він виражає внутрішній стан і життєвий досвід, хоч розлита і в різних «концентраціях», — писав: «Поезія не лише у витворах великих майстрів — як електрика не тільки там, де гроза», — а тому немає підстав нехтувати так званими другорядними письменниками, уважаючи їх за не гідних дослідження. «Але ж при такому розумінні завдань історії літератури межі її знов розширюються до нескінченності!» — скаже на це хтось. Необхідний, мовляв, вибір, а його не зробити, не вдаючись до суб'єктивно-естетичного критерію. Побоювання ці даремні: об'єктивний критерій можливий і вказаний знов-таки Потебнею: «Поетичний образ тим вищий, чим узагальнення, яке в ньому міститься, ширше, багатобічніше, живучіше, чим більше коло різноманітних явищ дійсності воно захоплює». Само собою зрозуміло, що історик літератури повинен доводити це фактами, а не покладатися на власне чуття; але необхідні факти в кожному окремому випадку йому дасть історія читачів.

Категоричність цих суджень (як і багатьох інших періоду цілковитого захоплення Потебнею) згодом втратила для Білецького свою колишню силу, але, оглядаючи всю його піввікову діяльність у літературній науці, неважко помітити, що сформульоване тут самонастановлення поклало на неї виразний відбиток.

Постійно залучаючи до свого аналізу величезну масу літературних фактів (часом забутих або напівзабутих), він реконструює справжню картину літературного життя, реального історико-літературного процесу. Тільки в ньому можна правильно зрозуміти кожне окреме літературне явище, в тому числі великі твори мистецтва, постаті видатних письменників.

Та Білецький іде далі механічного зіставлення, сукупного врахування усіх літературних явищ і чинників, глибше констатації та

опису їхнього співіснування. Він проникає в їхній прихований взаємозв'язок, у потаємну і складну циркуляцію крові між ними, в органіку літературного горотворення. Він ладен повторювати, що великі твори літератури і сам геній — це «крейдяна гора, створена роботою нескінченного числа мікроскопічно малих істот».

Однак подолання провалля між «видатними» і «рядовими» явищами літератури, величезне розширення кола враховуваних і залучуваних до аналізу фактів незмірно ускладнює проблему оцінки і кваліфікації, проблему критеріїв і водночас загострює потребу в цих критеріях, причому не суб'єктивно-естетичних і смакових, а об'єктивних, строго наукових, інакше справді виникає загроза розмивання літературних берегів.

Просте посилання на «суд читачів» не стільки роз'яснює, скільки заплутує справу. Якщо користуватися лише цим критерієм, то, скажімо, на літературній карті Росії першої половини XIX ст. майже не видно буде Пушкіна та його «дуже скромного гуртка», цілком похованого під такими «гігантами», як Марлінський, Бенедиктов, Сенковський, Булгарін. Аналогічні казуси виявляться і в усіх інших літературах. Може, треба орієнтуватися не на стихійне ставлення масового читача, а на думку рафінованих знавців і великих мислителів? Але й тоді... приміром, Микола Бестужев ставив Бенедиктова вище Пушкіна, Вольтер заперечував причетність Руссо до літератури, Толстой дорікав Шекспірові відсутністю художньої правди, Щедрін називав «Анну Кареніну» Толстого «сечостатевим романом» і т. д. і т. п. (це крім тих прикладів, які наводить Білецький). Може, треба просто обережніше, критичніше використовувати оцінки сучасників, коригуючи їх оцінками наступних епох? Але й це не вносить ладу. Скажімо, Державін для сучасників — зразковий поет, для Пушкіна він — дивак, що не знав ні духу російської мови, ні правил віршування, ні гармонії (хоч як особистість Державін Пушкіну дорогий); В'яземський захоплюється ним; для Бєлінського, Чернишевського і шістдесятників поезія Державіна поза художністю, для критиків початку XX ст. В. Садовського, Б. Грифцова, Б. Ейхенбаума вона — такий же «сад зачарування», як і для В'яземського, але це зачарування відкривається для кожного з них не в одному й тому самому...

Таких прикладів можна наводити безліч... І це ж ідеться про великі явища літератури і великих письменників! А що твориться на нижчих рівнях, серед масового продуцента і масового споживача?

«Плутанина» набуває майже анекдотичного характеру, якщо мінливість історичної долі творів літератури і мистецтва доповнити мінливістю долі «географічної». У статті «Літературні течії в Європі в першій чверті XX віку» (журнал «Червоний шлях», число 11–12 за 1925 рік) О. І. Білецький мальовничо описує численні «пригоди», хронологічні й географічні, що траплялися з літературними творами і цілими школами. Наприклад, більшість скандинавських та іспанських письменників, якими в Росії зачитувалися на початку XX ст., в себе на батьківщині «вже зробили свою справу, а деякі і зовсім сходили вже зі сцени». «Листя трави» датовані 1867 роком, але для Європи Уїтмен – поет XX ст., «для Росії він починає існувати десь із 1904–1905 року, а для України він виникає після 1917 року!». Є письменники на внутрішній ринок і на зовнішній, і «закони розподілу літературних продуктів за імпортом і експортом нам багато в чому ще не ясні». Приміром, Мережковський у Росії був «письменником для небагатьох», а в далекій Австралії ним захоплювалися. В США майже невідомий був Е. Сінклер, це – «американський письменник не стільки навіть для Англії, скільки для Німеччини, а найбільш – для Росії». Тривалий час у такому ж становищі був Верхарн, згодом «король поетів»: навіть освічені французи довго не знали такого. Навпаки, ряд англійських і німецьких письменників, дуже популярних у себе на батьківщині, залишилися непоміченими в Росії, тоді як потоком лилися переклади менш значних творів...

Де ж зрештою вихід із цієї головокрутної поворотності, що стійке в цій плинності та чи існують взагалі об'єктивні критерії?

На перший погляд може здатися, що в різних випадках О. І. Білецький дає найсуперечливіші відповіді. З одного боку: «...інакшого критерію відбору, крім голосу читачів, у нас немає. Всякі спроби встановити естетичну цінність літературного твору безвідносно до питання про сприйняття цього твору поки що зазнають невдачі. Час нам визнати, що твір є художнім або нехудожнім, першорядним чи другорядним лише у свідомості читачів». З іншого боку, в тій самій статті – «Про одне з чергових завдань історико-літературної науки (Вивчення історії читача)» – вчений застерігає: «Та хіба ми не знаємо, який помилковий суд сучасників. Адже це майже закон, що, чим одностайніші й вищі захоплення сучасників, тим нижче твір своїм естетичним та ідейним рівнем». З одного боку, стверджує, що читачі відкривають у літературному творі красу і «створюють його "ідею", ідею, про яку часто й гадки не має той, хто пише».

З іншого — з неабиякою іронією відгукується про читацький суб'єктивізм та похідну від нього «імпресіоністську» критику і відкидає так звану «бібліопсихологію» за те, що вона по суті ігнорує об'єктивний зміст художніх творів, визнаючи за ними тільки ту змістовність, яку виявляють у них читачі.

Що ж, суперечливість ця не довільна, вона породжена, по-перше, об'єктивною діалектикою самої справи; по-друге, тим, що в 20-ті роки методологія самого Білецького була ще в стадії пошуків і становлення. І відповіді на поставлені питання (звісно, не остаточної й абсолютної, а відносної) слід шукати не в окремих твердженнях, а в сукупності поглядів ученого — притому враховуючи їх розвиток.

Отже, що являє собою, зрештою, ця суперечлива і загадкова, ледве чи не ілюзорна постать — читач?

Питання про читача виростає у Білецького воістину до грандіозних розмірів. У ньому несподівано сходяться і химерно переплітаються у своїх прямих і змінених відбиттях усі основні проблеми літературознавства — від проблеми естетичних оцінок до проблеми суспільної значущості художньої творчості, до таємниць психології творця.

Ще в своїх ранніх працях з давньоруської літератури О. І. Білецький намагався «відтворити» гіпотетичного читача, споживача книг того часу і встановити його активну роль у художньому житті. Така «реконструкція» читача допомагала йому історичніше й об'єктивніше з'ясувати художню своєрідність, естетичну цінність пам'яток давньоруської писемності. Та набагато глибше захоплює Білецького це питання про читача і на деякий час стає ледве чи не центральним у його інтересах — у 20-ті роки.

Революція збурила докорінні зміни в соціальній структурі, смаках, навичках і потребах читацької маси, у взаєминах читача і письменника. Все це мало першорядне значення для долі самої літератури і потребувало невідкладного наукового вивчення. В 1922 році О. І. Білецький публікує в журналі «Наука на Украине» згадану вже статтю «Про одне з чергових завдань історико-літературної науки (Вивчення історії читача)».

На той час питання про читача вже було предметом уваги багатьох дослідників як на Заході (книги Е. Еннекена, Л. Шюккінга, В. Аппеля, Л. Мегрона), так і в Росії та Україні (О. Потебня, Д. Овсянико-Куликовський, Б. Грінченко, Х. Алчевська, В. Сиповський, І. Котляревський, А. Горнфельд; «бібліопсихологія» М. О. Рубакіна; книга С. Анського «Народ і книга»). Невдовзі після публікації статті Білецького з'явилися книги Хлебкцовича

«Изучение читательских интересов» (1923), Л. Клейнборта «Русский читатель-рабочий» (1924), статті М. Левідова, Я. Шафіра, В. Іванушкіна, К. Довганя та ін. Проблема читача перестала бути периферійною для літературознавства. Було зібрано численні факти, що стосувалися сприйняття окремих видатних творів у читацьких колах; було також проголошено й плідні ідеї про роль читача в літературному процесі.

Однак Білецького це не задовольняло. «...Дуже важливе питання — про читача та його роль у справі "виробляння поетичної свідомості та її форм", про читача як учасника літературного процесу та співпрацівника письменників у створенні національних літератур окремих народностей — належить до числа методологічних питань, немовбито вирішених, але на практиці якось неохоче і обережно трактованих, — писав він. — Принципово проти ролі читача як історичного чинника... наче ніхто не заперечує: визнана необхідність вивчення не тільки літературних творів, але й соціальних груп, які є їх споживачами і знайшли в них співчутливе вираження своїх ідеалів і смаків та естетичних запитів. Доводити зараз, що історія літератури не тільки історія письменників, але й історія читачів, що без маси, яка сприймає художній твір, немислима й сама творча продуктивність, що історія літератури повинна цікавитися розповсюдженням у масі літературних форм, їхньою боротьбою за існування і переважання в читацьких колах, — означає ломитися у відчинені двері. Одначе практика науки від перетворення цих теорій у абеткові істини виграла поки небагато» [1].

О. І. Білецький і ставив своїм завданням подолати рутину як загальникових розв'язань, так і вузького описувальництва, надати загальновизнаним поглядам живої і плідної літературознавчої дійовості, розробити конкретний аналітичний інструментарій. Він прагне конкретно розкрити діалектику взаємодії читача і літератури, складний і часто прихований механізм цієї взаємодії.

Мабуть, найціннішим внеском Білецького у вивчення цього питання є його вичерпний науковий аналіз самого збірного поняття «читач». Вірний своїй постійній пристрасті розчленовувати, специфікувати, розшаровувати всяке явище і поняття до найдрібніших піддатних виявленню складових елементів, він, на прикладі ряду літературних епох, у туманній читацькій масі вирізняє і визначає довгу низку читацьких категорій: за соціальним значенням, культурним типом, психологічним складом.

[1] *Білецький О.* Зібрання праць. — Т. 3. — С. 256.

ЛІТ

«...Історик літератури повинен усіх терпляче вислухати і не бентежитися від того, що замість простої одноповерхової будівлі йому доведеться звести, творячи історико-літературну схему доби, будівлю в кілька поверхів, інколи і з прибудовами» [1].

Особливий інтерес становить вивчення читача під оглядом його взаємин із письменником. Щодо цього самі читацькі групи ще поділено на ряд типів: читачі, які захоплюються і наслідують; «читачі, які нав'язують авторові свої ідеї»; «читачі, що нав'язують образи»; нарешті, «читачі, що беруться за перо», аби «перевищити» прочитане. Якщо читач, який захоплюється або наслідує, становить інтерес з погляду впливу літератури на життя, то читач, який «нав'язує», несе в собі, сказати б, небезпеку і для літератури, і для літературознавства, оскільки здатен спотворювати характер літературних явищ. Адже цей читач може набувати, так би мовити, епохальних розмірів! Пізніше в праці «До побудови теорії літературних стилів» О. І. Білецький говоритиме про необхідність для літературознавця «очищати» художній твір від цих масово цілеспрямованих читацьких спотворень і нашарувань: «Читачі, припасувавши Шекспіра до рівня реаліста середини XIX століття (знавця характерів, психології, середовища та ін.), легше засвоюють Шекспіра; як, перетворивши Мольєра з "королівського комедіанта" в розхитувача основ, ближче споріднюються з Мольєром. Але історик літератури такий читацький підхід повинен подолати» [2].

Про частковіші, але також дуже цікаві й показові з погляду суспільної психології та культури вияви масової читацької агресивності йдеться в статті О. І. Білецького «Надписывающие на полях книги», опублікованій 1924 року у виданому в Харкові колективному збірнику «Библиотечные преступники» (більше не передруковувалася і в «Зібрання праць» не ввійшла).

З усіх численних розробок та ідей О. І. Білецького про читача та його вплив на літературу, про форми взаємодії читача і письменника — найбільш своєрідно і тонко розвинені думки про «уявного читача» та «уявного співбесідника», що вводять у найсокровеннішу сферу психології творчості, допомагають зрозуміти її імпульси і взагалі видаються дуже плідними для вивчення тієї величезної внутрішньої роботи письменника, яка

[1] *Білецький О.* Зібрання праць. — Т. 3. — С. 259.
[2] Там само. — С. 499.

лежить в основі великих творів літератури — прихованої форми «діалогу» або «полілогу» зі світом.

«Уявний читач», «уявний співбесідник» (він може бути і множинний, багатоликий) — це найінтимніший адресат письменника, остання інстанція, до якої він апелює. Та це не просто авторська самопроекція назовні, не просто якась умовна зручність і компенсація за, мовляв, малотямущість і нечутливість, неконгеніальність реальної аудиторії. Уявний співбесідник — не обов'язково найбажаніший для автора, співчутливець і симпатик, не обов'язково «ідеальний» співбесідник. Це може бути і «найважчий», найнепоступливіший співбесідник. Опонент, «Улюблений ворог» або «ненависний друг». Це може бути той, перед ким сповідуються. Той, перед ким відчувають почуття соціальної або іншої вини (або навпаки: кривди) і тому перебувають у прикрих стосунках з ним, що вимагають нескінченного з'ясування чи зведення рахунків. І т. д. і т. п. Варіантів тут може бути дуже багато, залежно і від соціальної структури суспільства, і від ідейно-політичної позиції та складу особистості автора... Але в поважних і глибоких випадках «уявний співбесідник», «уявний читач» — це здебільшого певне мінливе співвідношення між тим, кого хотів би мати письменник своїм читачем-співбесідником, і тим, кого реально може йому запропонувати як читача-співбесідника те суспільство або той соціальний шар, від яких він внутрішньо залежить чи на яких він орієнтується, до яких адресується, кидає виклик або заклик; у найзагальнішому це той читач або співбесідник, якому письменник може і хоче сказати більше, ніж будь-кому іншому. Так, здається, слід розуміти ніде цілісно не викладені, але в багатьох працях цікаво окреслені, а головне — у ряді випадків плідно застосовані до конкретного дослідження літературних явищ — міркування О. І. Білецького на цей предмет. Щодо цього головного особливо важливою є стаття «Некрасов і його співбесідники» (1938), де аналіз мінливого соціального (і водночас глибоко особистого) «адресата» і мінливих стосунків з ним допомагає вченому переконливіше і змістовніше, аніж те робили інші, витлумачити еволюцію творчості видатного російського поета.

Зазвичай, у тривіальному уявленні, під вивченням читача розуміють лише емпіричні спостереження і статистичні викладки, і багатьом ця справа здається нудною. Статистичне обстеження читацької маси потрібне і корисне, в конкретно-соціологічних дослідженнях воно є головним знаряддям аналізу. Однак літературознавець може обходитися і без нього, інколи йому для

цього вистачає свідчень, що криються в самій творчості письменника, в літературній атмосфері, ідейно-естетичній боротьбі тощо. А головне: статистичного матеріалу завжди недосить для широких завдань літературознавця, що відрізняються від завдань соціолога.

Прикладом того, як і без статистичного матеріалу, керуючись естетичним чуттям і добрим знанням літературної ситуації та історії художніх смаків, літературознавець може точно окреслити фізіономії читацьких груп, колізію поступу літератури і рутини естетично консервативної частини читачів, залишається стаття О. І. Білецького «В шуканнях нової повістярської форми». У ній говориться про труднощі розвитку молодої української радянської літератури, зокрема, і під оглядом певної суперечності її форм зі смаками тієї частини читачів, «які виховалися на прозі Франка і Грінченка і які щойно дісталися до Коцюбинського...». У цьому зв'язку ставиться завдання естетичного виховання читача: «...Питання про техніку, про майстерство... не є вузько спеціальне...» [1].

Взагалі у Білецького знайдемо немало одвертих і прихованих кпинів над тривіальними читацькими сприйняттями. На перший погляд, це суперечить його ідеї звертання до читача у пошуках об'єктивного естетичного критерію. Насправді ж це не заперечення цього принципу, а своєрідне доповнення до нього, «підстраховка» від небезпеки опинитися в полоні ходячих думок, — а до них Олександр Іванович був якраз щонайбільше нетерпимий і саркастично настроєний.

Підсумовуючи, можна сказати, що вивчення читача з літературознавчого погляду, розпочате під впливом ідей Потебні, привело О. І. Білецького до яскравого висвітлення низки конкретних проблем літературної творчості, породило ряд глибоких думок і сприяло пошукам загальніших, теоретичних і методологічних розв'язань. Однак не всі наміри були здійснені, не всі надії, висловлені у цитованих ранніх статтях, виправдалися — надії розв'язати корінні питання літературної науки за допомогою вивчення читача. Зокрема, і спроба знайти тут об'єктивний критерій для добору й оцінки літературних фактів, для самого визначення меж та обсягу літератури — не увінчалася чітким успіхом. Не вказано вихід з нової суперечності: оскільки читацька маса позбавлена всякої єдності, становить багатошаровий і різнорідний конгломерат, то розв'язання питання про те, думці

[1] Шляхи мистецтва. — 1923. — Число 5. — С. 60.

якої частини читачів надати привілей істинності, вагу об'єктивного критерію — все-таки залишається за самим дослідником, тобто уявно об'єктивний критерій перетворюється знов на суб'єктивний. Певно, суперечність ця в принципі розв'язувана, у працях О. І. Білецького можна знайти окремі вказівки на шляхи її подолання (особливе значення надається думці історично прогресивних читацьких груп постільки, поскільки вони виявилися здатними на найбільшу «солідарність» з письменником і поскільки їм буває властива найбільша «висота огляду»; потім усякі присуди й оцінки треба співвідносити, перевіряти одні одними і піддавати випробуванню на довговічність: чи виявилися вони стійкими і спроможними перед лицем історичного часу чи ні).

Але в загальному робота над цією проблемою, як і багатьма іншими, залишилася не доведеною до кінця. Щоправда, вивчення історії читача не зникло цілком з поля зору вченого, але набуло спорадичного і принагідного характеру і вже не стояло як самостійне завдання. Хоч у працях і тезах останніх років він знову «висуває значущість ролі читача у літературному процесі» [1].

У цілому внесок О. І. Білецького у розробку проблеми читача вагомий, співмірний із внеском таких авторів теоретичних праць, де вона обговорювалася, як Л. Шюккінг («Соціологія літературного смаку»), Е. Еннекен («Спроба побудови наукової критики (естопсихології)»), П. М. Сакулін («Синтетична побудова історії літератури»). А щодо саме естетичного боку справи, механізму інтимної взаємодії автора і читача (літератури і публіки) на рівні системи «творчість-сприймання», — і значніший, оскільки думки О. І. Білецького різнобічніші, «інтенсивніші», діалектичніші (Л. Шюккінг розглядає публіку лише в соціологічному плані, а Е. Еннекен хоч і ставить — чи не перший — питання про зворотний зв'язок між публікою і творчістю, про твір не лише як вираження особистості автора, а й «тих, кому він подобається» [2], але робить це в надто загальній формі й досить механістично).

Тим дивніше й прикріше, що глибокі й тонкі ідеї О. І. Білецького мало враховують і використовують у нових працях, присвячених проблемі читача, радянські літературознавці. А нині спостерігається нова хвиля інтересу до неї. Можна назвати колективне

[1] *Білецький О.* Зібрання праць. — Т. 3. — С. 561.

[2] *Геннекен Э.* Опыт построения научной критики: Эстопсихология. — СПб., 1892. — С. 119.

видання «История русского читателя», книги В. Канторовича «Литература и читатель», В. Прозорова «Читатель и литературный процесс», С. Рассадіна «Книга про читателя», Н. Добриніної «Черты духовной общности», фундаментальну працю А. Левідова «Автор — образ — читатель». Дослідники часом розвивають погляди, співзвучні з тими, які набагато раніше висловив О. І. Білецький. Певно, ширше звертання до його спадщини було б доречним, а інколи, може, і «скоротило» б шлях до відповідних умовиводів.

В Україні також з'являються нові праці, присвячені вивченню читача, питанню про взаємодію літератури і читацької аудиторії. З них поки що найповажніші — книги Г. Сивоконя «Література і читач» (К.: Наукова думка, 1971) та М. Ігнатенка «Читач як учасник літературного процесу» (К.: Наукова думка, 1980). В обох згадується лише одна з праць О. І. Білецького на цю тему — «Про одне з чергових завдань історико-літературної науки (Вивчення історії читача)», та й її положення інтерпретовано досить побіжно (хоч обидва автори високо оцінюють її). У Г. Сивоконя це якоюсь мірою виправдано тим, що автор зосередився не стільки на літературознавчому, скільки на конкретно-соціологічному аспекті справи (пізніше він почав більше досліджувати саме естетичний бік питання, тож чекатимемо його нових праць). Що ж до книги М. Ігнатенка, то вона присвячена саме ідейно-естетичній взаємодії літератури і публіки, автора і читача. Праця його, як і Сивоконя, цікава й ґрунтовна, з теоретичним заглибленням у проблематику; в ній використано багату наукову літературу. Білецький же дослідника не дуже зацікавив. А шкода. Ширше звернення до багатющих і глибоких міркувань О. І. Білецького тільки пішло б на користь книзі, тим більше, що в ній нерідко обговорюються питання (проблема адресата, «улюблений читач», «ідеальний читач» та ін.), близькі до тих, з приводу яких Олександр Іванович висловився глибоко і з випередженням на кілька десятиліть.

Мабуть, належному поцінуванню ідей О. І. Білецького про читача заважає і те, що вони розкидані по численних працях різних років, «розосереджені». Було б добре, якби їх зібрати докупи і видати невеличкою книжечкою. Можна не сумніватися, що вона видалася б дуже актуальною і стала б у пригоді і письменникам, і читачам, і дослідникам їхнього «симбіозу».

(1982 р.)

Перед широким світом (О. І. Білецький про місце української літератури серед літератур світу)*

Навіть у невичерпно різнобічних, універсальних учених є свої улюблені теми, до яких настійно звертається думка і пристрасне зацікавлення якими переростає в панівний душевний та науковий пафос. Для Олександра Івановича Білецького однією з таких тем, одним із таких питань стало, особливо в останні роки життя, питання про місце української літератури взагалі та окремих її явищ, низки її письменників зокрема — серед літератур світу.

З багатьох причин після цікавих та багатонадійних починань у 20-ті роки (окремі аналогії, типологічні та стилістичні порівняння, фактичні довідки у працях М. Зерова, Б. Филиповича, А. Музички, В. Рєзанова, А. Ніковського та ін.) інтерес до наукової розробки цих питань занепав, хоч загальникових декларацій може й побільшало. І от сталося так, що ніхто до О. І. Білецького не наважився піднести цю тему по-справжньому, з повним знанням та компетентністю, на всю широчінь і на весь голос. Одним для цього бракувало розмаху думки та ерудиції, другим — проникливості й зваги, третім — просто любові до обжитої ними ділянки... Загалом, добромисному й рутиннуватому літературознавцеві недавніх літ навіть сама думка про постановку цієї теми могла здатися дивною, щоб не сказати дикуватою. Де ж так можна?! Ну, поговоримо, більше з пристойності, про світове звучання Шевченка, ну ще, хай буде, Франка, забронюємо для них куточок у всесвітньому літературному пантеоні, а далі що?.. І справді, далі, на превеликий жаль, майже нема чого робити, якщо замахуватися на землеврядування у царстві слави, якщо питання про об'єктивний зміст того чи іншого явища зводити до його репутації...

Твердо заведене, міцно вкорінене «хатнє», внутрішньовжиткове сприймання й тлумачення творчості українських письменників, усього процесу розвитку української літератури; острах чи нездатність помістити їх у обшири світової художньої думки, в панораму загального духовного життя, в контекст загальнолюдських ідейних та естетичних шукань, застосувати до них універсальний «режим» і критерії, — все це зовсім не допомагало належному поцінуванню багатств української культури, а то й

* Друкується вперше.

сприяло її несвідомому упослідженню, оскільки багатьом необізнаним читачам, а часом і «спеціалістам», вона здавалася локалізованою десь на периферії світового культурного руху, а тому мало привабливою і старомодною, мовляв, суто селянською... Видно, глибоко боліла Олександрові Івановичу Білецькому ця наша рафінована підсліпуватість і приглухуватість, якщо він так чіпко і запально заходився вибавляти недомисел... «Українська література серед інших літератур світу», «Шевченко і слов'янство», «Шевченко і західноєвропейські літератури», «Світове значення творчості Шевченка», «Франко й індійська література», «Світове значення Івана Франка» — уже назви цих статей, написаних ним у останні роки життя, засвідчують той «натиск», з яким він узявся за цю тему. А по суті він торкався її так чи інакше в усіх своїх працях останнього періоду.

Звісно, й інші дослідники цікавилися, особливо в останнє десятиріччя, такими питаннями, а про взаємозв'язки Шевченка і Франка зі слов'янським світом нагромадилася вже чимала література. Однак здебільшого це або вузькі, часткові дослідження, або, сказати б, первісне нагромадження матеріалу, часом старанне і значне за результатами. О. І. Білецький не ігнорував цих праць, добре знав їх і часто вважав за необхідне на них спиратися. Але він перший не лише надав цьому вивченню необхідну широчінь і синтетичність, а й принципово змінив його методологію. По-перше, він провів послідовне розрізнення понять «світова слава» («світова звісність») і «світове значення», які далеко не завжди збігаються і далеко не завжди одне другого супроводжують. По-друге, він так само роз'єднав дві різних, але часто одна другою підмінюваних категорії: ступінь формальної включеності того чи іншого письменника в сучасний йому світовий літературний процес (його обізнаність у ньому, відзивність до популярних у ньому ідей, покревність мотивів, ідейно-тематичний розсяг і т. д., щось ніби відповідність до світового «стандарту»; в літературному побуті це нерідко називають «сучасністю» чи «несучасністю» письменника) — і його об'єктивна здатність створювати самобутні цінності неминущої ваги, сказати слово нове і всезагальне, явити світові якусь незнану йому грань людського життя. По-третє, традиційні історико-літературні порівняння він звів на рівень узагальнених типологічних характеристик. По-четверте, його цікавило не лише і не стільки подібне і спільне в письменниках та літературах, скільки відмінне, самобутнє, індивідуальне, осібне («...Встановити єднання, близькість, спорідненість літератур ще не досить для того, щоб визначити місце, яке займає кожна окрема

слов'янська література в загальному літературному процесі. Для цього треба не тільки знайти спільні риси, а й визначити індивідуальні особливості тієї чи іншої літератури... Ми повинні поставити питання про індивідуальну своєрідність української літератури, про ті особливості, які забезпечили їй своє місце не тільки серед слов'янських літератур, а й у світовій літературі»)[1]. Він прагнув вловити неминуще в перебутному, всезагальне в локальному, збагнути ті потаємні, підспудні життєтоки, якими духовне буття кожної нації, кожного племені, кожної доби й суспільства вливається в загальнолюдське духовне життя. Світ людства єдиний, хоче він це знати чи ні, і, знає він чи не знає, його творять усі. Загальнолюдське — це не лише те, що вже стало набутком усього людства, всіх людей (на жаль, такого ще мало і дуже мало, трагічно мало), а й те, що повинно б, могло б стати, і більше — все, що збагачує і вивищує людину, сприяє людяності в будь-якій частині світу, в будь-якій сфері життя, все, гідне роду людського і що він може поставити собі в заслугу. Такий підхід, без сумніву, породжується духом нашого часу, що звільняється від закостенілого уявлення про історичні й неісторичні нації, світові й несвітові культури, вчиться цінувати багатоманітність і бачити загальнозначуще не лише в тому, що переважає.

Віртуозно застосовуючи до конкретно-історичного аналізу питання про місце української літератури серед літератур світу весь свій багатоманітний і тонкий методологічний інструментарій, О. І. Білецький то виявляє в цій проблемі зовсім нові аспекти, то незрівнянно цікавіше, змістовніше і «потужніше» висвітлює вже визначені раніше горизонти зіставлень.

Роботу він ладен починати з визначення місця в світовій культурі усної творчості українського народу. Про українську народну пісню довго говорити не доводиться — щодо цього всі світові авторитети одностайні, і йому залишається тільки приєднатися до їхньої думки, зокрема думки Ф. Боденштедта. На історичних піснях та думах він зупиняється вже спеціально і доходить висновку, що їм «важко знайти якусь паралель в епічній поезії слов'янських та інших народів» і що вони «являють собою своєрідний вклад України в загальнослов'янську, а разом з тим і в світову художню творчість»[2] (варто б «звірити» ці думки з ґрунтовними міркуваннями М. Драгоманова).

[1] Див.: *Білецький О.* Зібрання праць у п'яти томах. — К., 1965. — Т. II. — С. 9.
[2] Там само. — С. 15.

Аналізуючи пам'ятки писемності древньої літератури Русі-України і в першу чергу «Слово о полку Ігоревім», учений пильно порівнює їх з епосом інших народів і встановлює риси високоцінної своєрідності.

Новий підхід пропонує О. І. Білецький до оцінки старої української писемності XVI–XVII ст., яка звичному поглядові уявляється провінційною і задубілою в схоластиці, у вузькоцерковній рутинній проблематиці. Він запрошує згадати, як виглядала європейська писемність в часи великих релігійних полемік та війн XVI ст., як Ф. Енгельс оцінював релігійну оболонку класових ідеологій у період реформації, і закликає українських літературознавців зайнятися вивченням у цьому світлі, в контексті європейських соціальних, національних та релігійно-духовних рухів, – вивченням багатющої спадщини української «полемічної літератури» XVI–XVII ст.[1] Подібним чином і при вивченні творчості т. зв. «мандрованих дяків» – цього оригінального і цікавого явища українського культурного життя XVII–XVIII ст. – О. І. Білецький пропонує зіставляти їх із західноєвропейськими мандрівничими схоластами[2].

Такий широкий підхід і всебічність оцінок дасть змогу йому і в цій порі української літератури знаходити явища загальнозначущі, а не лише локальні, окремі яскраві фігури, – «...а серед них, в першу чергу, незабутню фігуру Іоанна Вишенського, полеміста XVI – початку XVII ст., у якого є спільні риси і з Яном Гусом, і з Петром Скаргою, і з італійцем Савонаролою, і з російським протопопом Аввакумом, і який в той же час становить дуже своєрідне явище і української, і світової літератури»[3]. Про Вишенського багато писалося, але ніхто не ставив його в такий значний і сповнений несподіваного смислу ряд, не спостеріг у нього такої цілосвітньої покревності, ніхто не намічав таких масштабів тлумачення.

Дуже приваблювала О. І. Білецького в такому загальноєвропейському аспекті, в перспективі розвитку вселюдської духовності – фігура мандрівного філософа Григорія Сковороди, що «не має собі прямих аналогій ні в російській, ні в чеській, ні в інших літературах»[4]. На жаль, він так і не встиг зайнятися спеціальною розробкою цього питання.

[1] *Білецький О.* Зібрання праць у п'яти томах. – Т. І. – С. 120–121.
[2] Там само. – С. 344.
[3] Там само. – Т. II. – С. 15–16; Білецький називає Вишенського «українським Ювеналом у рясі».
[4] Там само. – С. 17.

Поцінувуючи нову українську літературу, О. І. Білецький розглядає в загальноєвропейському контексті не лише таких титанів, як Шевченко і Франко, а й цілу низку інших явищ, що дає змогу більш всебічно й об'єктивно судити про них, бачити часом те, ще вислизало з-під уваги інших дослідників та критиків. Пригадаймо хоча б те, що він писав у цьому відношенні про Котляревського або Квітку-Основ'яненка.

Говорячи про «Енеїду» Котляревського, літературознавці зазвичай порівнювали її з аналогічними творами Скаррона, Блюмауера, Осипова та Котельницького; О. І. Білецький називає ще й польські поеми-травестії І. Красицького. Жодного з цих творів уже давно не читають у народній масі, а Котляревського читають і перекладають іншими мовами, попри неймовірну трудноту перекладу. Причина цього феномену — в народності поеми, в тому, що її сміх — «сміх критикуючого розуму»[1]. Вчений піддає рішучому обмеженню традиційне уявлення про бурлескність «Енеїди» Котляревського і вбачає в ній ліро-епічні, героїчні й навіть романтичні первні в поєднанні з глибокою соціальною сатирою. Що ж до рясноти натуралістичного антуражу, то «є стадія в розвитку реалістичного стилю, коли звертання до так званої "низької" сторони дійсності цілковито необхідне... Згадаймо, що "Дон-Кіхот" Сервантеса в першій своїй частині повнує на описи тасканини та бійок на заїздах, де зупиняється "лицар сумної подоби" разом зі своїм зброєносцем. Ці брутальні сцени не затемнюють для нас високої ідейності роману»[2]. Котляревський, носій ідей гуманних і поступових, тільки прикривався комічною личиною. «Так ховав Рабле свою особистість великого гуманіста за личиною невгомонного пияка, балакуна й лихослова»[3]. Котляревського вважають за аматора фламандської школи живопису, але його прямий, хоч, може, і невільний спадкоємець — Рєпін «Запорожців», Рєпін, який писав Стасову про запорізьких козаків: «Чортячий народ! Ніхто в усім світі не відчував так глибоко свободи, рівності, братерства». І в Гоголя героїко-романтичний первінь без сумніву пов'язаний з Котляревським... Так — укотре вже — вміщення літературного явища в широке історико-культурне оточення, зіставлення з великими явищами інших літератур — за високим рахунком — допомагає визначити його істинні виміри.

Істотні корективи вніс О. І. Білецький і в традиційні оцінки Г. Квітки-Основ'яненка, за яким була утвердилася репутація

[1] *Білецький О.* Зібрання праць у п'яти томах. — Т. ІІ. — С. 19.
[2] Там само. — С. 121—122.
[3] Там само.

консервативного хуторянина і якого «тривалий час відносили до представників сентименталізму, продовжувачів традицій Карамзіна»[1]. Насправді це не так. «Карамзін хотів показати "Бідною Лізою", що "селянки теж почувати вміють". А Квітка показав, що селяни і селянки вміють почувати і діяти так, як не вміють дворяни халявські, староплутови, кожедралови і дворянські панночки на зразок Ежені Сусаніної ("Дворянские выборы")... Хотів чи не хотів цього Квітка, але читачеві, який слідкував за його творчістю, він навіював ідею моральної переваги людей "простого звання" над благородними. Цього не вичитаєте ні в Карамзіна, ані в тих російських белетристів 30-х років, з якими порівнювали Квітку, – наприклад, у Даля і Погодіна»[2]. Такий моральний пафос і демократизм, така уважність до побуту й душевного складу «простолюддя», які притаманні Квітці (щодо останнього він прямий попередник, а далі й сутворець «натуральної школи» та «фізіологічних нарисів»), не вельми часто зустрічалися і в тодішніх європейських літературах.

Світовому звучанню і світовому значенню творчості Т. Шевченка та І. Франка Білецький присвятив низку спеціальних досліджень. Залучаючи величезний матеріал, він сміливо, але водночас і обачливо, вдумливо зіставляє, порівнює їх із десятками визначних і великих поетів, діячів у попередній, сучасній їм і наступній літературі європейських народів. У результаті він приходить до найвищих оцінок їх за світовою мірою і гадає, що українці можуть «"пред'явити" їх як блискучий доказ свого гідного представництва не лише в осередку літератур слов'янського світу, але і в світовій літературі»[3]. Але важливі не стільки ці утішні оцінки, скільки ті нові горизонти вивчення творчої спадщини Т. Шевченка та І. Франка, які відкрилися внаслідок зусиль О. І. Білецького.

Низку цікавих і принципових вказівок залишив О. І. Білецький і щодо місця в світовій літературі інших значних українських письменників, хоч і не всі свої тези встиг розвинути. «...Марко Вовчок, Панас Мирний, Михайло Коцюбинський, Леся Українка, Василь Стефаник – все це явища видатного міжслов'янського і міжнародного значення», – стверджував він.

Цікаві його міркування про специфічний розвиток в українській літературі деяких жанрів, наприклад, новели, оповідання (від Г. Квітки, О. Стороженка, Марка Вовчка, О. Федьковича, І. Нечуя-Левицького до В. Стефаника)... «Еволюція української "сіль-

[1] *Білецький О.* Зібрання праць у п'яти томах. – Т. ІІ. – С. 157.
[2] Там само. – С. 158.
[3] Там само. – С. 37.

ської новели" ще не була предметом того спеціального вивчення, якого зазнали, наприклад, новели Б. Ауербаха, Л. Анценгрубера, П. Розеггера та ін.; але немає сумніву, що таке вивчення змусило б визнати цю нову форму української розповідної прози видатним і своєрідним явищем в історії літератур»[1].

Вельми самобутньою і цінною для багатоманітності світової культури уявляється йому і українська драматургія, зокрема, з одного боку, «український народний театр М. Старицького, М. Кропивницького та І. Тобілевича», а з іншого — драматичні поеми Лесі Українки. Тут варто пригадати, що ще в 1923 році в спеціальній розвідці про давній український театр він із величезним захопленням пише про театральність українського народного побуту, про своєрідну обрядність Запорозької Січі, про вертеп як «українську форму всесвітнього лялькового театру», котрому — він сподівається — «в майбутньому українському мистецтві випаде роль не тільки історичного спогаду»[2].

Нарешті, О. І. Білецький відзначає наявність в українській літературі ряду характерних для неї специфічних тем і образів (поряд із темами та образами універсальними) або самобутніх українських варіацій мотивів загальнолюдських. Такі, на його думку, зокрема, образ народного месника, що йде від українського фольклору, від народних дум і легенд про Гаркушу, Кармелюка, Довбуша, Кобилицю; або образ стражденної матері, тема материнства взагалі.

Можна було б посилатися ще на багато які прецікаві судження О. І. Білецького на цю тему — про місце української літератури серед інших, про її внесок у літературу світову. Дослідження цього питання щоразу переростає в палке утвердження її громадянських та естетичних гіднот, у захоплені гімни їй. Чи немає тут певної частки перебільшення, марнославства? Навряд. Слід особливо відзначити, що О. І. Білецький завжди був далекий від квасного патріотизму та будь-якої національної пихи й самохвальства, він ясно бачив і всі історичні упущення та нестачі української літератури, і якщо вважав за потрібне підняти голос на захист її гідності, задля усвідомлення її справжньої цінності — то лиш для того, щоб відновити справедливість (як раніше він пояснював свою апологію давньоруської літератури: «Ми оцінили своє багатство не для того, щоб поставити себе вище за інших, а з почуття простої справедливості»).

В історії людства нелегко знайти іншу літературу, яка розвивалася б за таких неймовірно важких умов, якій доводилося б торувати

[1] *Білецький О.* Зібрання праць у п'яти томах. — Т. II. — С. 40.
[2] Там само. — Т. I. — С. 351.

собі шлях до життя з такими труднощами. Ворогів у неї, за словами О. І. Білецького, завжди було більше, ніж друзів («...Голоси Чернишевського, Добролюбова та їх однодумців могли й не доходити до українських читачів, приглушені реакційними вигуками інших росіян, у яких, у зв'язку з перетворенням Росії в буржуазну монархію, наростали шовіністичні настрої. Табір ворогів української літератури був численнішим, ніж табір її друзів»[1]). «Її історію, починаючи з 40-х років, можна порівняти з мартирологом, рівного якому не знайдемо, мабуть, навіть в історії інших багатостраждальних слов'янських літератур... Якщо ми згадаємо біографії діячів української літератури XIX ст., перед нами виникне ряд письменників, яких арештовували, засилали, які передчасно помирали від важких умов життя, письменників, які не тільки не мали змоги хоч трохи спокійно і зосереджено творити, а й часто сходили зі сцени, так і не побачивши своїх творів надрукованими... Література жила, затиснута в лещата і обмежена у можливостях висловлювання і російською, і австрійською цензурою, а також тією націоналістичною обмеженістю, яка мимоволі виникає у окремих представників народу, змушеного вести гостру і постійну боротьбу за своє національне існування.

І от одна із чудових властивостей української літератури — це її виняткова стійкість, непереборна живучість в умовах, коли їй з великими труднощами доводилося пробиратися до читача і весь час, протягом усього XIX ст., доводити своє право на існування не тільки "перед чужими", а й перед "своїми". Навіть ті, що категорично не заперечували можливостей існування української літератури, обмежували її, згоджувались визнати її значення тільки у провінційному масштабі — "для хатнього вжитку"...

Самий факт виключної живучості цієї літератури, зумовленої живучістю і стійкістю народу, що її створив, не може не здатися знаменним. Становище України, особливо у початкові віки її існування, було таким, що вона могла б цілком бути поглиненою могутнішим сусідом, або, в кращому разі, зведена на роль Провансу, Каталонії чи Фландрії. Але цього не сталося. Український народ не поглинула Польща. Український народ не розчинився ні в царській Росії, ні в австро-угорській монархії. Навіть такий малий острівець українства, як т. зв. "Закарпатська Русь", уцілів до наших днів, подолавши дуже сильний угорський натиск, і дожив до моменту возз'єднання з усім українським народом»[2].

[1] *Білецький О.* Зібрання праць у п'яти томах. — Т. II. — С. 329.
[2] Там само. — С. 10, 11, 12, 13.

Тільки опанувавши, зрозумівши все це, можна усвідомити вагомість ось цього висновку:

«Окидаючи поглядом своє далеке культурне минуле з висоти, досягнутої в наші дні, українці можуть науково і об'єктивно його оцінити, не потребуючи скидки на бідність, не боячись зіставити своє добро з чужими досягненнями і величаючись своїми художніми утворами не тому тільки, що вони — національні, а й тому, що, будучи національними, вони мають загальнолюдське значення»[1].

Широкі й сміливі, щедрі «намітки» О. І. Білецького — це ціла програма роботи для українських літературознавців, для нових дослідницьких сил. А поки що — треба чесно визнати — розвинене ним розуміння місця й ролі української літератури в світовому духовному процесі далеко ще не опановане. Учнів і студентів при вивченні української літератури на це не орієнтують, і більшість із них схильні сприймати її як явище провінційне і досить нудне, оскільки казенне викладання, як правило, неспроможне (та й не ставить собі за мету) виявити її багатства й принадність. Значна частина читацького загалу перебуває в щасливому невіданні щодо неї і в усякому разі не звикла ставити її імена поруч імен європейських «властителів дум», як це дозволяли собі робити Георг Брандер, Альфред Єнсен, Анатолій Луначарський, Луї Арагон чи й Олександр Білецький, як це робили багато хто з іноземних авторитетів, рясно цитованих О. І. Білецьким. І навіть у середовищі літературознавців-істориків української літератури ще не збулися комплексу провінціалізму й самообмеження, ще не сприйняли належно широких і сміливих концепцій, запропонованих понад десять років тому.

Йдеться не про те, щоб присвоїти українській літературі чи окремим її діячам більш високе місце в табелі про ранги. Таке марне чванство було б ні до чого і нікому не допомогло б; деклараціями і претензіями тут — ні відняти, ні додати. Йдеться про принципи вивчення літератури, про широчінь і глибину підходу до її явищ, про масштабність їх осмислення. Всебічне й пильне «звіряння» різних літератур дає змогу в кожній з них побачити те, що раніше не помічалося; виразніше постануть і здобутки, і упущення, втрати. А таке повніше розуміння місця і стану літератури в широкому світі не може не сприяти і розвиткові її самої, поглибленню її дихання, все більшій універсалізації її. І навпаки: вузьке й ізольоване сприймання її не дає змоги судити про неї істинно, збіднює її й «оскучняє»,

[1] *Білецький О.* Зібрання праць у п'яти томах. — Т. II. — С. 13.

а знижене самопочування, своєю чергою, послаблює функцію літературного організму.

Ось, зокрема, звідки в О. І. Білецького пафос утвердження і національної своєрідності, і загальнолюдської цінності української літератури; і ось чому цей пафос глибоко полемічний. Полемічний щодо «традицій» провінціалізму і «хатнього вжитку». Полемічний щодо патріархальних уявлень про «незмінну й ізольовану національну душу». Полемічний щодо тенденцій виставити співдружність української та російської літератур як залежність першої від другої, тенденцій, які, за його словами, приводили «до перебільшень, до вишукування впливів» і «запозичень» по лінії опрощеного компаративізму, а кінець кінцем до знеособлення української літератури, до перетворення її в «провінціальний варіант» без самостійного значення[1].

На жаль, смерть завадила О. І. Білецькому довести до кінця давно ним, видно, задумане всебічне дослідження міжнародних зв'язків, перегуків і значення української літератури, її об'єктивного місця в світі. Не встиг він ґрунтовно вивчити в цьому аспекті творчість, наприклад, Ольги Кобилянської, Михайла Коцюбинського, Василя Стефаника — письменників, які дають у цьому сенсі особливо цікавий і вдячний матеріал. Ряд інтересних проблем ним намічений, інші ще ждали своєї черги. В деяких випадках він встиг розкрити тему вужче, ніж принципово задумував. Принциповий задум — судячи і з суті дослідження, там, де воно виконане до кінця, і з окремих прямих методологічних вказівок (наприклад, у статті «Проблеми радянського франкознавства»: «Отже, наступним завданням є вивчення І. Франка не як ізольованого факту культури, а в конкретному середовищі української і світової культури. Тільки на фоні середовища, де розгорталась (і у відношенні до якого перебувала в стані зв'язку або відштовхування) діяльність І. Франка, ми можемо його справді по-науковому пізнати»[2]), принциповий задум був такий: оцінювати явища української літератури, виходячи з загальної ситуації в світовій культурі, враховуючи всі і реально здійснені, і такі, що не здійснилися, але потенціально в матеріалі, в факті закладені включення в цю ситуацію, зв'язки і відштовхування, стимули і виклики, прийняття й неприйняття, відповіді та нездатність відповісти і т. д. і т. п. — всю мислиму багатоманітність позитивних і негативних реакцій, всю складність взаємодії законів частини і цілого, мікрокосму і макрокосму... При цьому повніше й адекватніше розкривається те,

[1] *Білецький О.* Зібрання праць у п'яти томах. — Т. II. — С. 8.
[2] Там само. — С. 540.

що є в українській (як і всякій іншій) літературі, ясніше видно, що нею упущено і чого їй бракує, на що має бути спрямована її енергія. Таким було «оптимальне» завдання. У ряді випадків (Шевченко, Франко) його можне вважати майже виконаним; в інших (Вишенський, Котляревський, драматургія та ін.) воно хоч і не доведене до кінця, однак «фронт робіт» розгорнутий на всю широчінь, намічено всі напрями і «рівні» роботи. Але в деяких інших випадках учений встиг порушити лише частину теми, висловити свої міркування стосовно того, щó могло б значити те чи інше явище української літератури для літератури світової. Він робить це з великим тактом і, крім того, його судження спираються на його цілковиту компетентність і його величезний авторитет знавця і цінителя. У когось іншого ж це може виходити грубіше й несе небезпеку натяжок. На це слід зважити, щоб не канонізувати того, що було лише частиною завдання, а мати на увазі всю повноту завдання.

Обов'язок і справа честі українських літературознавців — так чи інакше учнів і спадкоємців О. І. Білецького — закріпитися на досягнутих ним висотах і далі розвивати роботу в усіх намічених ним напрямах. Щодо цього в нього є досить конкретні вказівки — в останні роки його особливо тривожила доля нерозв'язаних проблем, і широкий опис їх разом із попередньо пропонованими рішеннями він залишив у своїх незабутніх передсмертних доповідях та статтях. Усе це може стати в добрій пригоді для подальших серйозних досліджень, для систематичної і цілеспрямованої роботи.

(1967 р.)

Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність?*

Тут мова йтиме не про стан та проблеми окремих ланок української національної культури, окремих видів національного мистецтва і не про загальну картину культури як суму її явищ. Поміркуймо про взаємодію цих ланок, про сучасну українську національну культуру як систему, як цілісність, про міру й структуру цієї цілісності та рівень нашого усвідомлення її.

Спробуємо йти від простішого до складнішого, від нижчого до вищого.

Перший рівень взаємодії у культурі, насамперед у мистецтві, — це рівень особистих контактів та взаємозацікавлень, рівень знання одних про одних. Елементарні спостереження показують, що

* Надруковано у щорічнику «Наука і культура». — Вип. 22. — К., 1988. — С. 309—325.

взаємодія на цьому рівні дуже млява, хоч з неї все починається, а почасти через неї і конкретизується. Ми мало цікавимося тим, що діється в суміжних мистецтвах, мало знаємо їхній стан. Обмін думками з приводу нових мистецьких явищ якщо й відбувається, то у вузькому колі фахівців-колег. Ми варимося у власному соку. «Міжвидове схрещення» естетичних ідей, зацікавлень, уподобань на цьому особистісному рівні зведено до мінімуму, хтозна чи й прожиткового. А згадаймо коло мистецьких інтересів та зв'язків Павла Тичини, Максима Рильського, Олександра Довженка, Миколи Бажана, Леся Курбаса, Михайла Бойчука, Георгія Нарбута, Івана Кавалерідзе, Анатолія Петрицького, Леоніда Первомайського. Та й не тільки їх. Здається, митці старших поколінь жили в атмосфері більшого культурного синкретизму. Чи під силу буде комусь із сучасних митців намалювати у своїх мемуарах таку різнобічну картину національного культурного життя, яку залишили Бажан або Смолич? Поза окремими яскравими, але не такими вже й численними винятками, в нас не вироблено потягу до культурної універсальності, а то й просто потреби в мистецькій самоосвіті, не кажучи про усвідомлення себе як частки цілості української культури, за яку ти відповідаєш і від рівня якої сам залежиш у своїй творчій долі. Власне, оце почуття спільності долі всіх нас — у долі української культури як цілості — в нас мало розвинене. Театрального діяча не хвилює, що діється в Лаврі, архітектор і художник не помітили зникнення, скажімо, українського Театру музкомедії, композитора чи співака не засмучує катастрофічне зниження попиту на україномовну книжку. (А філософа, як побачимо далі, взагалі ніщо минуще, тобто українське, не хвилює*.) Мовляв, це нас не стосується. Аби в нас було гаразд. Але так не буває і не буде. Сьогодні черга одних, завтра — других. Бо національна культура — це система складносполучених посудин, і пониження рівня в одній із них рано чи пізно, так чи інакше позначиться й на іншій.

Другий ступінь взаємодії в культурі, в мистецтві, який виростає з першого, але сягає трохи вище, — це ступінь особистих творчих стимулів. Хоч культурна багатогранність самого митця сьогодні швидше виняток, ніж правило, проте і в такій обмеженій функції вона дається взнаки в нашому художньому житті. Чутливі до всієї естетичної сфери професіонали подеколи від зацікавлення іншими мистецтвами та знання їх піднімаються на

* Усе змінилося, і в 90-ті роки саме українські філософи зробили великий внесок в інтерпретацію проблематики нашої культури. — *І. Дз.*

вищий щабель внутрішньої причетності до них — дістають від них інтимні творчі стимули. Це виявляється не тільки в тому, що вони спромагаються на власну тонку інтерпретацію явищ інших мистецтв як поцінувачі (можна тут назвати літераторів — О. Гончара, Д. Павличка, І. Драча, Л. Череватенка, П. Мовчана, В. Шевчука, М. Кагарлицького, С. Пушика, В. Пепу, С. Плачинду, Василя Скуратівського та ін.), а також і в тому, що їхній духовний світ, їхнє образне мислення зазнали специфічного впливу творців суміжних мистецтв (наприклад, поетика раннього Драча, мабуть, зберігає в собі сліди його захоплення Архипенком, Пікассо, Прокоф'євим, а потім — близькості до музичного світу Лисенка); і в тому, що вони засобами свого мистецтва намагаються дати певний еквівалент переживань, збуджених явищами іншого мистецтва. На жаль, усю цю групу питань (діапазон естетичної відзивності митця, творчі запозичення з інших мистецтв, генеруючу роль одного мистецтва щодо інших тощо) сьогодні майже не досліджують — принаймні, щодо сучасної української художньої культури. Не досліджують навіть таке очевидне явище, як вплив образної мови і пластики кіно на стилістику сучасної прози й поезії.

В усіх видах мистецтв історично витворилися гібридні жанри або жанри, немовби прямо звернені до матеріалу й мотивів інших мистецтв. Це станкова картина на літературний або міфологічний сюжет, живописний портрет письменника чи композитора, програмна або хорова музика та ін. Можна вважати це третім (умовно, звісно) рівнем взаємодії мистецтв. Тут сьогодні особливо активна література. Жанр культурно-історичного роману або повісті, героями яких є композитор, художник, актор, — сьогодні один із найпродуктивніших у нашій прозі, а поетичним творам, що інтерпретують явища живопису, архітектури, музики, балету тощо, немає вже ліку. Якість цих інтерпретацій та їхня здатність озватися глибинами на глибини, сягти однією мистецькою мовою другої або, кажучи словами М. Заболоцького, «об'єднати дві несхожі таїни буття», — мала б уже стати предметом спеціального аналізу. Як і творчість тих митців, яким для самовираження виявилося замало пензля, або різця, або нотного паперу, або сцени і які звернулися ще й до поетичного слова: що є у них специфічного, позначеного поєднанням різнорідних художніх світів? І творчість науковців, що прийшли в нашу поезію, а особливо в прозу. Як бачимо, література і з цього погляду виявляється найвідкритішою до інших мистецтв. Проте й вони не лише дають літературі, а й по-своєму черпають з неї. Зокрема, активна тут музика. Тільки за останні роки М. Скорик,

Є. Станкович, І. Карабиць, В. Губа, Л. Дичко, Л. Колодуб та інші композитори створили низку яскравих творів, надиханих образами літератури, — кантат, ораторій, хорових поем на слова українських поетів, від П. Тичини до М. Вінграновського. Віхою в розвитку української національної музики стала Третя хорова симфонія Є. Станковича на слова П. Тичини. Не такий виразний — у плані тематики й мотивів — зв'язок музики з живописом, але й він є. Наприклад, Л. Дичко здійснює задум музики балету за образами картин Катерини Білокур. У сучасному живописі тематичний зв'язок з літературою та музикою менше простежується. Але можливий і інакший, глибший внутрішній зв'язок на рівні художніх концепцій, зображальних засобів, ритмічної організації тощо. Питання це традиційне, однак сучасне мистецтво вносить у нього й нові моменти. Приміром, орієнтація декого з сучасних композиторів на зображальний ефект окремо взятого самоцінного звуку та внесення просторових вирішень за допомогою смислово наголошеної паузи, можливо, вказує на новий рівень зв'язку з поетикою живопису. Втім, це лиш один момент набагато ширшого питання. З цього погляду ще потребує спеціальних досліджень проникнення принципів музикального мислення в живопис і живописного — в музику: на конкретному матеріалі сучасного українського мистецтва і саме в специфічних вимірах національної художньої культури.

Якщо тематичні, інтелектуальні та зображальні екстраполяції на зразок відзначених вище не є необхідною передумовою самого існування відповідних мистецтв, то є види художньої творчості й мистецькі жанри, які за самою своєю природою мають характер симбіозу — здебільше і насамперед з літературою. Це — книжкова графіка, драматичний театр, художній кінофільм, художній телефільм і телевистава, радіовистава, ляльковий театр, художнє читання, естрада та ін. Вже з одного цього неповного переліку (залишаю осторонь оперу як найскладніше й найсинкретичніше мистецтво) видно широчінь причетності літератури до всього обсягу національної культури, її серцевинне становище в ній, міру відповідальності за її енергію та якість. Видно і благотворність її впливу на визначеність національного характеру культури (що засвідчується, зокрема, й успіхами нашої книжкової графіки, яка, поряд, мабуть, із раніше названою хоровою музикою, є сьогодні однією з найбільш національно визначених ланок нашої культури). Однак видно і недостатність забезпечення, яке дає вона театрові, кіно, телебаченню та іншим ділянкам національної культури. Втім, про це у нас буде

мова далі, а зараз докінчимо оту умовну схему взаємодії різних мистецтв у системі нашої національної культури, з якої ми почали.

Отже, щойно ми говорили про четвертий (вибачаюся за нумерування!) рівень взаємодії. А п'ятий — це вже рівень загальної ідейно-тематичної і стильової взаємодії всіх родів і видів мистецтва, коли вся мистецька сфера охоплюється певними глибоко закономірними тенденціями. Таке буває не завжди і не однаковою мірою, а лише за умов піднесення національної культури, її великої ролі в житті народу. І, власне, її цілісності — що є темою нашої розмови. Таке було у нас у добу визвольного руху XVII ст., коли з'явилися передумови для розквіту українського бароко, яке пережило цю добу. Таке було на початку XX ст., коли буквально вибухнула творча енергія українського народу в усіх сферах діяльності. Зокрема, те явище, яке умовно називаємо українським авангардом, у 20-ті роки охоплювало практично всі ланки національного мистецтва й культури. Сьогодні нам важко назвати якісь загальномистецькі, загальнокультурні тенденції такого масштабу (певний рух оновлення, що міг охопити все культурне життя, розпочинався після XX з'їзду партії, але був зупинений). Втім, як правило, такі тенденції виразно прочитуються вже з відстані часу. Але й сьогодні якісь моменти можна вловити. Це, насамперед, пошук джерел, рух до джерел, прагнення повернути собі культурну спадщину в її справжньому обсязі й скоординувати з нею власне культурне самопочування й творчу енергію. В літературі це — відкриття чи опанування масиву латиномовної та взагалі багатомовної української поезії XVI—XVIII ст., яке почалося; у музиці — повернення творів Д. Бортнянського, М. Березовського, А. Веделя і взагалі старовинної української музики; у графіці — інтерес до форм і традицій старовинної української книжкової графіки; у філософії, етиці, естетиці — видання і вивчення частини наукової спадщини часів Києво-Могилянської академії та ін. Цей джереловідкривавчий рух мав би не обмежуватися середньовіччям, а перейти і на спадщину нових часів, але це останнє маємо поки що лише в літературі, та й то у дуже послабленому вигляді. Ще одна хвиля, може, менш помітна, перебігає по ширшому обрію сучасної української культури. Це — спроба творчого вживання у втрачені форми народного художнього мислення, спроба їх відродити або сполучити з новочасними ідеями та прийомами. Може, це свого роду «неофольклоризм», але не цитатно-орнаментальний, а концептивний. Маю на увазі сукупність таких різнорідних, але внутрішньо більш або менш

споріднених явищ, як відродження аутентичного народного співу, фольклорні ансамблі, нові способи використання музичного фольклору в інструментальній та симфонічній музиці, феномен Ніни Матвієнко, нове життя народного живопису, народно-космогонічна символіка в поезії, «химерна проза», так зване «поганство» в певному відгалуженні поезії, інтерес історичної прози до «поганських» часів тощо. Мабуть, можна було б говорити і про частковіші, специфічніші споріднені мотиви, що по-своєму зринають, пробиваються в різних мистецтвах. Мені здається, наприклад, що є невипадковою внутрішня спільність між музикою Сильвестрова, живописом Івана Марчука та поезією Павла Мовчана. Це певна екзистенціальність та інтроспективність, «мучення матерії», труднощі виходу або й невихід у сферу оптимістичного заспокоєння та внутрішньої гармонії, — симптоми схожої реакції художньої душі на сучасний ступінь драматизму буття. Останнім часом, на наших очах, народжується ще одна, вже ширшого значення тенденція, що може охопити всі мистецтва — тенденція переосмислення всієї картини дійсності і виявлення її справжніх сутностей, довго приховуваних у бюрократичній моделі життя, тенденція до соціального критицизму і загостреної громадянської активності, до глибокого осмислення суперечностей і болючих проблем сучасності. Вона вже відчутна в літературі, в театрі, почасти в живопису та графіці (як засвідчила остання республіканська ювілейна художня виставка) — щоправда, здебільшого ще в публіцистичних і плакатних або гротескних, фейлетонних формах, неспецифічних для мистецтва живопису, скажімо.

Нарешті, шостий рівень взаємодії різних видів мистецтва та різних ланок культури — найвищий і найскладніший — цілісне функціонування національної культури. Це величезна тема, яку тут можна хіба спробувати в найзагальніших рисах окреслити. І перше, головне питання, яке виникає при цьому, — питання про повноту структури сучасної української національної культури.

Реально підходячи до цього питання, мусимо визнати, що сьогодні українська національна культура — це культура з неповною структурою. По-перше, тому, що ряд її ланок послаблено, а деяких взагалі немає. По-друге, тому, що українська мова не виконує всіх своїх суспільних і культурних функцій, а національна мова — це все-таки становий хребет національної культури, і навіть невербальні, несловесні мистецтва через ряд опосередкувань усе-таки пов'язані з мовою, з уявленнями, оформлюваними мовно, і навіть із самим звучанням мови (згадаймо твер-

дження академіка Б. Асаф'єва про «інтонаційний фонд нації» — основні прообрази музичних та поетичних інтонацій, які у згорнутому вигляді містяться вже в національній системі вимови).

Якщо ми маємо сьогодні факт відходу цілих соціально-культурних шарів населення від української мови, особливо технічної і наукової інтелігенції, взагалі міського люду, — факт, зумовлений не останньою чергою «перекосами» в освітній справі тощо, — так це ж не просто звуження сфери вживання українського слова, як ми вже звично кажемо. Це й колосальне збіднення змісту українського мовлення, зниження його інтелектуального і духовного потенціалу, тобто, зрештою, вихолощування української національної культури. Бо національна культура — це не тільки твори професійного чи народного мистецтва, то вже її вивершення, а її підґрунтя — це насамперед буденне життя слова і думки, незліченних душевних актів у слові; і поезія, як стверджував Потебня, не тільки у творах поезії, а й у повсякденному слові як стихійній творчості кожної людини. Тому мова (те, що закріплене в мові!) це найголовніше і найглибше джерело національної духовності взагалі, і доля мови — це не просто доля літератури та інших пов'язаних зі словом видів мистецтва; це доля національної духовності взагалі, нації взагалі. Зараз у нас дедалі більше говорять про долю рідної мови, і говорять з належною тривогою. Але при цьому нам не можна забувати і про другий бік цієї справи: про духовну й інтелектуальну забезпеченість українського слова на всіх рівнях його побутування. Щоб не було в нас культурно-ідеологічних ситуацій, про які колись Леся Українка писала в листі до Михайла Драгоманова: «...У нас велика біда, що багато людей думають, що досить говорити по-укр[аїнськи] (а надто вже коли писати дещицю), щоб мати право на назву патріота, робітника на рідній ниві, чоловіка з певними переконаннями і т. п. Така легкість репутації приманює многих. Ще тепер можна у нас почути таку фразу: "Як се? От Ви казали, що NN дурень і тупиця, а він же так чудово говорить по-нашому!" "Говорить по-нашому" — се вже ценз! А послухати часом, що тільки він говорить по-нашому, то, може б, краще, якби він говорив по-китайськи...»[1]. Цей парадокс вказує на одну із об'єктивних суперечностей не тільки мовної, а й взагалі національно-культурної консолідації, яка передбачає чіткі й високі світоглядні, духовні, етичні мірки. А що, власне, розуміти під українською національною культурою — який обсяг явищ? Досить часто ми —

[1] *Леся Українка.* Зібрання творів: В 12 т. — К., 1978. — Т. 10. — С. 218—219.

свідомо чи несвідомо — ігноруємо це питання, наче воно від лукавого. І під українською культурою розуміємо просто механічну суму культурних явищ, наявних на території України. Так здебільше чинять органи масової інформації і, на жаль, чимало дослідників сучасного кіно, театру, телебачення, естради. З однієї монографії довідуюся, що у нас є буквально сотні українських документальних, ігрових та музикальних телефільмів. А ми ж добре знаємо, що їх мізерні одиниці. В іншій публікації називається кільканадцять «українських» дитячих і лялькових театрів, і доводиться гірко всміхнутися, бо «українські» вони тільки за адміністративно-географічною, а не мовною та культурно-мистецькою ознакою. У третій праці читаєш про сучасних українських драматичних і оперних акторів та режисерів і не завжди втямиш, хто ж із них творить власне український національний театр. Я розумію, що дослідник мусить працювати з усією сумою фактів відповідного виду мистецтва. Але при цьому об'єктивно, тонко й обґрунтовано розрізняти їх за багатьма ознаками, в тому числі й за ознакою національної мистецької якості, враховуючи діалектику інтеграції і диференціації в мистецтві. Тенденція розчиняти українську національну культуру в потоці продукції, виробленої на території України, скажімо, на Одеській кіностудії чи Київському поліграфічному комбінаті, веде до зняття питання про національну якість цієї культури, а отже, і про саму культуру взагалі.

Є й протилежна крайність, так само невмотивована і небезпечна, хоч уже й не так суспільними, як творчими наслідками. Вона, щоправда, не має виходу на публічні форми вираження, але досить міцно тримається в мистецькому побуті та в приватних, сказати б, естетичних концепціях окремих митців. Маю на увазі своєрідний пуризм, який пильно обмежує сферу української культури явищами тільки україномовними, коли йдеться про вербальні мистецтва (критерій далеко не завжди безсумнівний, особливо щодо минулого!), та, коли йдеться про мистецтва невербальні, явищами з очевидними рисами традиційних національних стилів (що геть сумнівно!). Це призводить до суб'єктивістських оцінок, упередженості, нетерпимості, а то й войовничого заперечення не тільки нового, а й усього, що не відповідає власним обмеженим смакам чи поглядам, ба навіть до хворобливого погляду на все те як на щось вороже, ледве чи не якусь хитро розраховану міжнародну диверсію проти українського мистецтва. Ось яку, — а може, ще й дорожчу — ціну доводиться платити за бездумне або лукаве обминання, хитромудре замов-

чування чи казенно-оптимістичне пробалакування проблем національної характерності сучасної української культури.

Певна річ, усе це питання обширні й складні, вони потребують великих зусиль і на рівні теоретичного осмислення, і на рівні конкретних досліджень специфічними засобами літературознавства, кінознавства, музикознавства, мистецтвознавства. Але тут хотілося б звернути увагу на те, що здається більш-менш очевидним. А саме, культурну ситуацію в Україні можна зобразити у вигляді трьох концентричних кіл. Перше, найбільшого радіуса, — це вся культурна данність, уся сума фактів, що побутують в Україні або надходять до неї. Друге коло, трохи меншого радіуса, — вся культура, що твориться в Україні. Третє коло, ще меншого радіуса, — власне українська національна культура. В принципі такою ж є структура культури кожного народу (особливо в багатонаціональних країнах), оскільки жоден народ не живе тільки власною культурою і жодна культура не існує відокремлено. Специфічне ж для України тут — тільки в особливому співвідношенні величини площ цих кіл і, можливо, у меншій чіткості меж поміж ними. Посутніше кажучи, скрізь в Україні українська національна культура функціонує сьогодні в сусідстві з російською, в оточенні російської культури, у діалектичній взаємодії (що передбачає і співробітництво, і взаємодопомогу, і змагання, і конкуренцію) з російською культурою, в тому числі й російською культурою, яку творить в Україні російське та українське населення. Причому подеколи, особливо у великих містах, основний тонус культурному життю надає російська культура, а не українська — таке реальне співвідношення потенціалів.

Другий бік цієї реальності — рухливість, хиткість, а часом і невизначуваність межі поміж українською і російською культурою в Україні. Навіть у художній літературі ідентифікація за мовним показником викликає деякі сумніви або потребує корективів. Чи можемо ми відмовляти у віднесенні до української літератури, скажімо, романів Д. Мордовця і Г. Данилевського з української історії, писаних російською мовою, але людьми не тільки українського походження, а й специфічних українських зацікавлень, скажемо так: патріотами української історії? І чи тільки російський письменник — Гоголь? І чи випадають з української літератури російськомовні твори Гребінки й Квітки? Російські повісті Т. Шевченка? І чи станемо ми сумніватися в належності до української культури величезного материка наукових праць з філології, фольклористики, етнографії, історії, філософії, психології, поетики тощо, писаних українськими

вченими XIX ст. російською мовою через відомі обставини? Мабуть, і сьогодні мовний критерій не єдино чинний навіть щодо художньої літератури. І ще незрівнянно складнішою, тоншою справою може виявлятися національно-культурна ідентифікація явищ інших мистецтв — особливо живопису, музики. Не завжди зарадить і критерій співвіднесення з традицією, а може й омилити. Адже розвиток мистецтва здійснюється також і шляхом виломлювання з традиції, підкресленого протиставлення їй, а то й войовничого заперечення її. Та й поза цим рутинне сприйняття підозріливе до нового. Згадаймо, що і музику Лисенка, і поезію та драматургію Лесі Українки, і прозу Кобилянської та Коцюбинського деякі їхні співвітчизники й сучасники вважали «ненаціональною». А що вже казати про авангардистів і футуристів 20-х років, які нерідко задля епатажу вдавалися до крайніх форм заперечення традиції. Тільки нині ми починаємо усвідомлювати, скажімо, Михайля Семенка як явище глибоко національне попри його прокламований антитрадиціоналізм та «антинаціональні» гасла й вихватки. Щось схоже можна сказати про живопис О. Богомазова, В. Пальмова, і, можливо, через деякий час визнають, що й деякі з тих абстракціоністів, які були представлені на виставці 1987 року в Політехнічному інституті (наприклад О. Дубовик) таки мають стосунок до колористичних і пластичних традицій українського народного мистецтва. Зрештою: що специфічно-національного в універсально-вселюдській мистецькій мові О. Архипенка? Але ж він сам сказав про себе, що не почував би й не творив так, як почуває й творить, коли б українське сонце не запалило в його душі туги за тим, чому назви він і сам не знає.

Мистецькі стилі укладаються історично, історично ж і з'ясовуються місця тих чи тих явищ у національній культурі, в тому числі і в еволюції національної специфіки мистецтва, у розвитку традиції. І часто те, що виникало як заперечення традиції, стає її закономірною ланкою. Але й історичний підхід не єдино достатній. Звісно, класифікація та канонізація національних стилів — справа істориків мистецтва, а не поточної художньої критики та сьогоденного смаку. Але й поточна художня критика не може залишатися осторонь питань національних стилів, хоч і мусить послуговуватися засобами аналізу та робочими міркуваннями, а не присудами та висновками. При цьому історичні паралелі не завжди допоможуть правильно оцінити сучасну ситуацію. Скажімо, в добу Середньовіччя по всій Європі і в нас мова науки і поезії — переважно латинська — не сприймалася як знак національно-культурної ідентифікації. У XVIII—XIX ст.

для більшості українських інтелігентів мова не була предметом вільного вибору, а отже, й справою національного самоозначення. І зовсім інакше постає питання про мовну форму культурної діяльності, коли мова політично і державно емансипована, хай і не повною мірою, а для кожної особистості стає справою вільного вибору, а тим самим і національно-культурного самоозначення, хоч і тут є свої привхідні та спотворливі обставини.

У будь-якому разі, критерій історичний і критерій актуальний не можна відривати один від одного, але й не можна їх змішувати. Історія має справу з доконаними фактами, бажані вони чи небажані, а сучасність, народ сучасності їх творить, прагнучи обрати найдоцільніший напрям. І свідомі діячі української культури не можуть не обстоювати її національну визначеність, бо йдеться про історичну долю народу, бо тільки національна визначеність культури гарантує майбуття народу як нації. Певна річ, кожна національна культура і сама в собі несе інтернаціональне, і взаємодіє з іншими культурами, а для української культури ця взаємодія має особливий характер.

А тепер вернімося до питання про структуру сучасної української національної культури та неповноту цієї структури. Якщо досі ми говорили переважно про мистецьку культуру, то тут треба мати на увазі всю духовну культуру, всю духовну творчість.

Почнемо з політичної культури як однієї з найважливіших і вирішальних. Ми маємо українською мовою низку загальнополітичних видань — республіканські та інші газети, більше половини тиражу журналу «Комуніст України», частину продукції Укрполітвидаву, окремі курси суспільних наук у вузах. На жаль, упродовж останніх десятиліть ситуація послідовно погіршувалася. Дедалі більше політичної та суспільствознавчої літератури видається вже не українською мовою, не українською читається дедалі більше вузівських курсів суспільних наук, не українською чиниться політичне життя на всіх рівнях, не кажучи вже про масову політичну освіту. Якщо в 20-ті роки наші політичні діячі не тільки вносили політичну свідомість у маси народу українською мовою, а й оперували категоріями української культури й історії, то сьогодні цю традицію втрачено. Все це, разом узяте, призвело до значного послаблення політичної ланки нашої національної культури, хоч водночас було б, мабуть, неправильно абсолютизувати значення мовного фактора у політичній діяльності та політичній духовній творчості. До того ж, відчутне збільшення потенціалу україномовної політичної думки маємо завдяки активним останнім часом і яскравим публіцистичним

ЛІТ

виступам письменників – О. Гончара, П. Загребельного, Д. Павличка, Б. Олійника, І. Драча, В. Яворівського, С. Плачинди та інших.

Важливим складником нашого духовного життя став величезний потенціал української науки. Її успіхи і здобутки можуть бути предметом нашої національної гордості. А такі її постаті, як В. Глушков, М. Амосов, династія Патонів (раніше – О. Богомолець), ставши об'єктом художнього або нарисово-документального зображення в українській літературі, зробилися й образами певного морально-естетичного значення. Наука дає нам і митців, письменників – хоч, може, й не так багато, як українська наука – російській літературі. Загалом високий рівень української науки впливає на інтелектуальний рівень суспільства, на понятійну сферу нашої духовності, почасти – і на розвиток української мови. Але, на жаль, цей вплив обмежують деякі прикрі обставини, що особливо розвинулися в останні десятиліття і відчутно звузили національно-культурний аспект української науки. (Застерігаюся: я не ігнорую інтернаціонального характеру змісту науки та її методології, я тільки говорю і про її дотичність до національної культури.) Це, насамперед, переведення майже всіх наукових журналів з української мови видання на російську. Не менш тривожною видається і така обставина. Ще не так давно народжена на хвилі могутнього культурного піднесення народу Українська академія наук була мозковим центром, генеральним штабом української національної культури, а її керівники – від Вернадського до Богомольця – не тільки відчували свою особисту причетність до української культури, а й були генераторами ідей її розвитку та реалізаторами відповідних акцій, уособлювали національну культурну самосвідомість. Нині цю належну їй роль Академія наук втратила і навіть не помітила цього. Сьогодні ми радіємо хоча б з того, що бодай окремі вчені-негуманітарії, так би мовити, на власний страх і ризик виявляють зацікавлення долею української національної культури та української мови, як це зробив, наприклад, відомий учений-біохімік М. Ф. Гулий, взявши участь у дискусії про національне й інтернаціональне, яку проводить журнал «Прапор».

А чи можна сьогодні говорити про університети як центри культурного життя? Зокрема, про Київський держуніверситет ім. Т. Г. Шевченка як про один із центрів українського культурного життя?

Не забуваймо, що є у нас мережа гуманітарних науково-дослідних інституцій тієї ж Академії наук. Там з року в рік багато робить-

ся як для дослідження й почасти публікації культурної спадщини, так і для висвітлення сучасних процесів у культурі й мистецтві. А проте енергія ініціатив цих інституцій, мабуть, мала б бути більшою. Як і вихід на фундаментальні розробки в принципових питаннях стану, потреб і перспектив української національної культури. Та й звичайна людська, патріотична, громадянська відповідальність за неї мала б промовляти і рішучіше, і вагоміше. Хіба, скажімо, мовознавець або філософ не такі ж люди, як письменники, і якою бронею вони захищені від тих тривог, що неминуче виникають при елементарному зіткненні з реальним життям? Тоді ж чому не мовознавці, не Інститут мовознавства Академії наук Української РСР, а письменники піднесли мовне питання на державно-політичний рівень і далі несуть на собі його головний тягар? Чому не архітектори й історики — за кількома персональними винятками — і не відповідні державні науково-дослідні заклади становлять «ударну силу» тієї громадськості, яка бореться за збереження історичних пам'яток, популяризує відповідні знання? І чому філософія як репрезентант, узагальнювач і гарант духовного життя суспільства не дає концепції нашої культурної спадщини, не осмислює узагальненого образу нашої культури, не розробляє проблематики української національної культури як цілісності? Може, в усьому цьому (і багато чому подібному) теж виявляється розбалансованість нашої культури як системи?

В останні десятиліття «вертикальна» орієнтація економіки та надмірна централізація всіх сфер суспільного життя призвели і до відповідних викривлень соціокультурної сфери, до національно-культурних втрат, зумовлених деградацією «горизонтальних» структур, що виявилося багатоманітно — від загрозливого посилення культурного провінціалізму (де колишня слава багатьох міст, від Полтави й Чернігова до Дніпропетровська й Одеси, які ще в 20-ті роки були осередками українського мистецького життя, давали йому імпульси й ініціативи, в яких успішно розвивалися українське книгодрукування й періодика?!) до завмирання і бюрократизації культурної самодіяльності населення, вигасання народних ремесел тощо.

Взагалі кажучи, процес централізації культури відбувався в усьому світі, у нас він тільки набрав специфічних «адміністративних» форм. Але в усьому світі триває нині й протилежний процес, який на Заході інколи називають муніципалізацією культури, інколи ж говорять про культурну роль общини. Відроджується місцева ініціатива, створюються місцеві музеї, видають регіональні часописи. У нас такий відновний процес може мати

великі перспективи, оскільки збігається з головним напрямом соціально-культурної демократизації як складової частини духовного відродження і суспільної перебудови. Важливим аспектом цього процесу може стати «регенерація» народної мистецької культури, для чого у нас є непогані передумови. Адже, попри всі втрати в недалекому минулому, українці все-таки залишаються одним із небагатьох народів Європи, у яких ще збереглася народна мистецька творчість — гончарство, вишивання, живопис, ткацтво тощо. Однак ми мало знаємо її, мало цінуємо і ще менше підтримуємо. Колись І. Драч написав чудовий вірш «Українські коні над Парижем» — і принаймні ввів ім'я О. Залізняка в коло зірок українського мистецтва. А хто, крім фахівців, знає О. Ганжу чи О. Селюченко, які з неменшим талантом виразили в кераміці душу народу, його образне мислення? Вони не стали фактом нашої культурної свідомості. Та й чи тільки вони? А от Марію Примаченко, здавалося б, усі знають. А проте альбом з репродукціями її творів востаннє виходив чверть століття тому, а нові її картини вже упродовж багатьох років розхапують промітні ділки, і багато з тих картин назавжди втрачено для України. А Катерина Білокур? От, здавалося б, кому ми сповна віддаємо запізнілу шану. А воно теж не зовсім так. І альбоми її виходять не часто й не завжди гідної якості, і книжка її листів — унікальні зразки епістолярної прози — ніяк не вийде. І чи не час би подумати про музей Катерини Білокур? Невеличкий будиночок відповідної архітектури, там зібрано її картини, меморіальний матеріал, звучить стиха музика і вірші Шевченка, якими вона жила... Втім, мріяти можна про багато що. І все-таки сьогодні вже чимало, принаймні, більше, ніж раніше, робиться і для збереження народного мистецтва, і для розвитку ремесел, і для поцінування традиційної культури сільського побуту та моралі. І в числі ентузіастів цієї справи знаходимо літераторів, письменників — згадаймо хоча б наполегливу роботу С. Пушика, Василя Скуратівського, В. Пепи та ін.

Колись О. Довженко мріяв створити етнографічний фільм про Україну, щоб розкрити «красу рідної землі, яка годує нас не тільки хлібом, маслом, а й багатьма звичаями, уявленнями, піснями, думками, відчуттями вітчизни наших батьків, дідів, прадідів і наших нащадків». Мабуть, етнографізм у такому широкому й глибокому розумінні — як інтимний зв'язок із рідною землею — необхідна передумова життєвості, доцільності та краси всякої мистецької діяльності. А що виходить, коли мистецтво сліпе і глухе до землі, на якій хоче себе утвердити, бачимо на прикладі сучасної архітектури. Власне, архітектура в нас наче

якось і взагалі випала з поняття національного мистецтва. Фактично її просто ототожнили з поточним будівництвом. Важко й сказати, коли востаннє ставилося свідомо й послідовно завдання якось пов'язати вирішення проблем містобудування із утвердженням національно-своєрідного архітектурного стилю, створення архітектурних мистецьких цінностей, співвіднесених із національною традицією. Може, ще наприкінці 20-х та на початку 30-х років, коли остання хвиля українського необароко зустрілася з першими і невдовзі погаслими хвилями конструктивізму. Навіть на прикладі забудови Києва ми бачимо, як ігнорувалися національні традиції та прийоми, як заплющували очі на ландшафт та історичні пам'ятки, не кажучи про їх нищення. В останні роки можна говорити про деякі зрушення на краще. Характерно і невипадково, що вони виявляються там, де архітектура враховує ландшафт і поновлює спілку зі своїм традиційним союзником – монументальним живописом, керамічним оздобленням тощо.

Ще в 50-ті роки О. Довженко з властивою йому прозірливістю ставив питання про будівництво на селі, з усією пристрастю картаючи архітекторів та будівельників, глухих до потреб, традицій і краси українського села. Тоді до його ідей не прислухалися. Сьогодні дещо змінилося. Але принципового розв'язання проблеми, принципового згармонізування житлової забудови, природного, господарського і культурно-історичного ландшафту сільської глибинки немає. Може, й не буде, поки архітектура не поверне собі статут мистецтва, національного мистецтва, поки архітектори не мислитимуть категоріями національної культури, – бо історично саме в національній специфіці архітектури крилася таємниця поєднання пожиточності й краси, утилітарного й естетичного, універсального й місцевого.

Отже, й тут специфічні питання однієї ланки культури змикаються з проблемою її цілісності. Взаємопов'язаність різних мистецтв особливо наочно виступає у їхніх стосунках з літературою. Саме література тримає найширший «фронт» взаємодії з іншими мистецтвами – і, природно, саме до неї найбільше запитів та претензій від них. Тим більше, що сьогодні українська література недостатньо живить інші мистецтва ідеями, мотивами, сюжетами, текстами. І представники цих мистецтв мають рацію у своїх претензіях. Хоч вина тут обопільна. Адже якби з їхнього боку було більше зацікавленості й солідарного розуміння, – вони більше знайшли б для себе в українській літературі.

Візьмімо театр. Режисери нарікають на брак сучасних п'єс. Це так. Але ж і М. Куліша не ставлять, і І. Кочергу, й М. Ірчана,

й Я. Мамонтова. У 60-ті роки кілька гострих як на ті часи п'єс написав О. Підсуха — їх теж не ставили. Російські театри залюбки інсценізують твори класиків російської літератури — у нас же після постановки В. Васильком «Землі» в Чернівецькому театрі помітних зусиль такого характеру не спостерігалося аж до останнього часу, коли в Київському театрі ім. Франка поставлено спектакль за «Енеїдою» Котляревського. Мабуть, і з сучасної української літератури можна було б щось знайти. Адже йшла у Львівському самодіяльному театрі «МЕТА» «Маруся Чурай» за романом Ліни Костенко, і з успіхом ішла, поки її не «зупинили». Нарешті, як тут не згадати про те, що український театр досі ще не знайшов ключа до поетично-філософської драматургії Лесі Українки, до її «малих драм». А загалом кажучи, у нас ще є україномовні театри, але немає національного театру в тому значенні, як його розуміли корифеї, Лесь Курбас, — і в якому ми знаємо сьогодні грузинський, естонський, литовський, якутський театри.

А кіно. Всі ми пам'ятаємо блискучі успіхи, якими ознаменувалося звертання талановитих кіномитців до Коцюбинського і Стефаника. На жаль, піднесення українського кіно було зупинено (хоч у звертанні його до літератури ще траплялися такі яскраві епізоди, як екранізація Землякової «Лебединої зграї» І. Миколайчуком). Сьогодні знову маємо обнадійливе, хоч і запізніле звертання до Григора Тютюнника, Є. Гуцала. Але ж є ще небезінтересні для кіно І. Чендей, А. Дімаров, Б. Харчук, В. Шевчук, В. Дрозд, В. Яворівський... Здається, що при зацікавленій увазі та вболіванні за українську національну культуру можна було б і в їхніх творах, і у творах інших українських авторів знайти і теми, і образи, і ідеї. Зрештою, багато що залежить від режисерської інтерпретації.

Не завжди є бажання творити українське мистецтво. Але й самого бажання мало, навіть за наявності таланту. Треба ще знати народ і його культуру, любити їх, жити ними, відчувати відповідальність за них; треба мати в душі те почуття, що змушує думати про їхню добру славу та про те, як їй по можливості прислужитися або «бодай сорому не наробить...», як висловився колись один із класиків української літератури... Культура вахтовим методом не робиться.

(1987 р.)

Дещо про культурологію в Україні *

Серед наук, які в XX столітті вийшли на передній край інтелектуального переосмислення світу, критичною мірою змінили його розуміння, була культурологія. Розвинувшись на стику філософії, антропології, соціології та естетики, вона тісно пов'язана з новими горизонтами загальноприродничої думки. Відомо, що драматичний перегляд фізичної картини світу на початку XX ст. справив глибокий вплив на всю художню культуру Європи і має аналог у драмі естетики. З іншого ж боку, саме в культурології дістали глибокі інтерпретації такі фундаментальні для інтелектуальної сфери поняття, як архетип і підсвідомість, як міф і символ, що, виведені з полону своєї локальності, стали важливими знаряддями загальнонаукових операцій. Саме в культурологічних концепціях цілісності та вітальності знайшли підтримку сучасні поняття холізму, а опосередковано — й біотичного кругообігу.

Нині культурологія прагне дати відповідь на питання, які виникають з очевидної кризи світу людини, втрати смисложиттєвих орієнтирів, інструменталізації людського розвитку.

У Радянському Союзі культурологію хоч і не було оголошено буржуазною псевдонаукою, однак ставлення до нею було настороженим — через її неминучі філософські претензії. Тому фактично вона піддавалася філософському вихолощенню і редукції, що зумовило її відчутну провінційність, відставання, яке не долається легко.

Отож і нині українська культурологія не може похвалитися такими досягненнями і такою роллю в інтелектуальному житті суспільства, як культурологія Заходу XX століття. Проте вона існує і має свої здобутки як загальнотеоретичної, так і практично-ужиткової міри. Насамперед розвивали її — що цілком зрозуміло — філософи. Тут треба згадати праці Вілена Горського, Сергія Кримського, Мирослава Поповича, Миколи Гончаренка, які й за умов ідеологічного догматизму радянської доби знаходили можливість виборювати більший чи менший простір для незалежної думки; нині ж дехто з них переживає пору творчого піднесення.

* Виступ на Загальних зборах Національної академії наук України 15 травня 2003 р. Друкується вперше.

Я дозволю собі назвати тут і Віктора Малахова, чия давніша праця «Культура и человеческая ценность» залишилася недооціненою і який ще в радянські часи навіть у своїй критиці західних естетичних концепцій намагався триматися в межах наукової коректності, а часом був і своєрідним транслятором західної естетичної та культурологічної думки, — сьогодні він не поквапився переорієнтовуватися, залишився на позиціях наукової зваженості та тверезої оцінки культурної ситуації[1].

Василь Лісовий у книзі «Культура. Ідеологія. Політика» дає філософську інтерпретацію взаємодії цих трьох сфер національного буття. Етнолог Ігор Мойсеїв у двох томах праці «Храм української культури» відтворює своєрідний семантичний космос українського етносу. До речі, ця новаторська і, я б сказав, дерзновенна праця, попри високі оцінки таких авторитетів, як С. Б. Кримський і Д. С. Наливайко, не мала належного резонансу в наукових і мистецьких колах. Серед ґрунтовних наукових праць, що так само не привернули належної уваги, я б назвав і недавню працю Володимира Литвинова «Ренесансний гуманізм України» (2001). Свою філософську інтерпретацію культурного коду України дає Оксана Забужко.

Широке коло культурологічних питань порушує Вадим Скуратівський у своїх монографіях та блискучих есеях. Соціологічні аспекти культурології цікавлять Євгена Головаху та Наталію Паніну.

У літературознавстві потужний культурологічний потенціал несуть праці академіка Д. В. Затонського, члена-кореспондента НАН України Д. С. Наливайка, нашого колеги з діаспори Г. Грабовича.

Окремі питання культурології порушують у своїх дослідженнях і статтях молоді літературознавці та культурознавці.

Однак треба сказати, що сфера масштабних теоретичних узагальнень залишається здебільше недосяжною, та й звертання до гострих актуальних проблем цивілізаційного і культурного розвитку бачимо не часто. Ми не маємо масштабного й адекватного аналізу трагічного парадоксу: суспільство, яке називає себе українським, насправді не живе українською культурою, і українська культура не стала в ньому консолідуючим чинником. Більше того, панівна верства пострадянських парвеню дедалі напористіше витісняє її на периферію суспільного життя.

[1] *Малахов В.* Чому я не постмодерніст // Дух і Літера. — 1997. — Ч. 1—2.

Глобалізація і супутня їй нівеляція форм життя по-новому акцентує питання про потребу цілісного естетичного ставлення до світу й роль топології національної культури та поєднання її цінностей зі смисловим універсалізмом сучасної цивілізації. Плюралізм форм набирає якостей великого хаосу і азартних протистоянь, тоді як потрібна якість діалогу. Саме культурологія може і повинна дати розуміння зміни життя, зміни образу нації не як втрати себе, а як розвитку. Зокрема, потрібне не тотальне «зняття» культури радянської доби, а її переосмислення за вибіркового підходу. Водночас потрібне дослідження культурного наповнення (чи браку такого) нових соціальних утворень, культурних факторів регуляції соціальної поведінки за нових умов, групових почуттів та афектів, — а все це залишається неопрозореними сторонами сучасного життя з потенційними несподіванками й загрозами.

Серед найбільших загроз уже глобального, а не локального масштабу, — реальна небезпека культурної ентропії за умов нещадного пресингу духовно збіднених монотонних практик, зокрема різних виявів т. зв. масової культури, яка фактично є анігіляцією культури. Збереження культурних спадщин і традицій, культурних цінностей, всього духовного життя і духовної продуктивності кожного з народів нині, за умов відкритості, мігрантності, а також нових форм гегемонізму та агресії сильніших, потребує розуміння народами і культурами норм співжиття, розуміння спільності долі людства і здатності взяти на себе свою частку відповідальності. Але реально, на жаль, ведемо розмови про всесвітність і вселюдськість, нічого не знаючи про абсолютну більшість народів Землі. Що не заважало і не заважає деяким інтелектуалам приписувати собі загальнолюдський статус, який нібито вивищує їх над носіями конкретних культур.

Найбільш фальшивими з усіх цих «общечеловеков» мені видаються наші, українські — російської закваски. Вони — ті самі русотяпи, тільки з трохи «благороднішою» фразеологією. Адже їхнє «общечеловечество» зводиться до гордовитого дистанціювання від світу української духовності і егоїстичної втечі від тяжких проблем українства — в світ російської культури, але без справжнього укорінення в ній і без життєвого зобов'язання перед нею, зате з деякою припудреністю приблизними поняттями з «євроатлантичного» світу. А світи інших культур «общечеловеку» такі ж чужі й далекі, як і будь-якому русотяпу. Його свідомість зосереджена на відштовхуванні, а не на засвоєнні. На відштовхуванні від українства. А куди відштовхнеться, за що зачепиться, — то вже залежить від історичної, політичної, житейської кон'юнктури. Будь-яка купина стане йому п'єдесталом, з якого

він гордовито зиркатиме на тих, хто дезертирував з поля тяжкої праці для загальнолюдського розвитку свого народу. От саме в цьому і полягає зловредність «общечеловека»: він хоче паралізувати піднесення конкретних культур, тобто реальне творення загальнолюдскості, паразитуючи на чужих результатах. Він завжди пристає до сильнішого супроти слабшого, він топче слабшого в ім'я свого фальшивого «общечеловечества». Тобто, насправді відбувається зловісна підміна понять, бо шлях до загальнолюдського лежить через засвоєння, а не через витоптування національних культур, які тільки і є реальним багатством уселюдськості.

Стосовно ж нашої української гуманітаристики доводиться говорити про її локальну обмеженість – відсутність або майже відсутність у ній досліджень, присвячених культурам Азії, Африки, Латинської Америки, Скандинавії, Кавказу, Балтії, Середньої Азії, занепад арабістики, славістики і балканістики, несформованість української школи русистики. Усі ці проблеми по-новому постають у сучасному пресингово глобалізовуваному і пресингово розкультурюваному світі. Нормально найсприятливішою для всякої національної культури є ситуація взаємодії не з однією, а з багатьма культурами світу. Для нас одним із чинників такої взаємодії має стати активна участь українського літературознавства і мистецтвознавства, української культурології у вивченні культур світу. І хотілося б, щоб наші здобутки в цьому були цікавими і важливими не лише для нас самих. Однак для розвитку відповідних нових напрямів досліджень потрібне серйозне структурне і фінансове забезпечення, стабільна і довгострокова підтримка. Самими розмовами про гранти й госпдоговори цій стратегічній справі не зарадиш.

Стереотипи сприйняття української культури *

Всякий стереотип випливає з якоїсь реальності та відбиває її, але відбиває неповно і спотворено. Отже, роль стереотипу двоїста: на стадії свого початкового формування він може закріплювати якісь результати пізнання, але потім, абсолютизуючи ці відносні результати, стає на заваді пізнання. На цьому етапі він ескпропріює істину – коли говорити про сферу науки, і може деформовувати людську

* Вперше надруковано: *Dziuba I.* Stereotypy odbioru kultury ukrainskiej // Obóz, 1997, nr. 31/32.

свідомість та людські відносини, коли йдеться про суспільну сферу.

У цьому випадку я вестиму мову про стереотипи, пов'язані з розумінням культури, власне, про стереотипи, які тяжіли і тяжіють над популярними, а часом і науковими уявленнями про українську культуру.

Ось деякі з них.

Стереотип сільськості: уявлення про українську культуру та літературу як породжені сільським побутом і переважно на селянина зорієнтовані (вульгаризований варіант цього стереотипу — уявлення про все українське як «мужицьке»). Цей стереотип склався і утвердився ще за часів царату; він виявився живучим і в радянські часи. Здобуття Україною незалежності допомогло трохи витіснити його зі свідомості багатьох людей, однак сліди його ще залишаються, особливо серед малоосвіченої верстви населення самої України та поза її межами.

Цей стереотип має свої історичні підстави, оскільки українська нація у XVIII—XIX ст. була переважно селянською — нацією з неповною соціальною структурою, вкрай слабким представництвом національної земельної аристократії та буржуазії, національного робітничого класу (неповнота соціальної структури почасти відчувається й нині). Звідси випливали і багато які гідності української культури, літератури, і деякі її слабкості, про які буде мова нижче.

XIX століття виробило романтичну концепцію української нації, в основі якої була ідеалізація села. Селоцентризм визначав і пізніші народницькі уявлення про українську націю, її хотіли бачити як суму сільських громад із патріархальним укладом життя. Розвиток народу уявляли як процес природний, а не культурний.

Ще наш видатний учений другої половини XIX ст. Михайло Драгоманов вказав на величезну небезпеку ігнорування ролі міста в національно-політичних планах українських патріотів. Але його глибока критика, на мій погляд, мала одну ваду. Він не зважав на те, що утопічна концепція нації без міста не була просто плодом недомислу. Вона виникла, сказати б, з нужди і по-своєму відбивала об'єктивну реальність: місто як опорний пункт царської бюрократії та русифікованих міщухів на той час перестало бути для України конструктивним національним чинником. Воно навпаки, стало вогнищем денаціоналізації. Однак Драгоманов мав цілковиту рацію, запевняючи, що без зміни національно-політичного характеру міста справу українського

національного руху буде безнадійно програно, — хоч порядком пошуків виходу зі становища міг запропонувати лише політичну агітацію українською мовою: теж свого роду утопія з погляду можливих результатів.

По-інакшому ця колізія постала наприкінці XIX та на початку XX ст., зокрема, в концепціях безбуржуазності української нації, що їх зазвичай приписують М. Грушевському (здебільше спотворюючи їх), і в так званій теорії єдиного потоку. Необґрунтовані крайнощі теорій безбуржуазності та єдиного потоку методологічно зумовлені підміною соціального критерію мовно-культурним. Однак і огульне заперечення в радянський час усіх суджень та спостережень, які стосувалися своєрідності структури української нації, було вкрай необ'єктивним і неплідним. Безглуздо заперечувати економічну, політичну і культурну слабкість малочисельної української буржуазії. Безглуздо заперечувати, що переважна частина принаймні великої буржуазії, як і поміщиків, була не українською за національністю. Те саме стосується і пролетаріату, почасти й інтелігенції, хоча остання була не так прийшлою, як русифікованою.

Усе це, зрозуміло, накладало глибокий відбиток на весь характер української національної культури. З одного боку — визначало її глибокий демократизм; органічність, багатство і гнучкість мови; етичну прозорість; соціальний альтруїзм; щире людинолюбство. З іншого — обмежувало життєвий діапазон, звужувало сферу взаємодії з суспільною аудиторією, консервувало світоглядну основу, стримувало ідейні та стильові шукання (якщо говорити про літературний і культурний процес загалом, а не про окремих видатних митців, які здійснювали «прориви» на нові рівні художнього мислення).

І все-таки визначати українську культуру як орієнтовану лише на селянство і лиш його світоглядом позначену — зовсім неправильно. По-перше, були цілі історичні періоди, коли вона виступала переважно як міська. У XV—XVII ст. діяльними творцями і носіями української культури були міста: міщанські релігійні братства, ремісничі гільдії, цехи тощо. У XVII—XVIII ст. книжна вченість і наука Києво-Могилянської академії, бароко в поезії, архітектурі та інших мистецтвах, партесна музика, портретний живопис тощо створювали досить складну картину структурно повної культури, основними генераторами якої були, мабуть, міста (до речі, слід згадати і про відчутний в Україні вплив відродженських та реформаторських ідей у XV—XVII ст.).

Не слід забувати про істотну різницю між українським містом того часу і містом російським. Українські міста мали самоуправління за магдебурзьким правом, яке в них відібрано остаточно лише наприкінці XVIII – на початку XIX ст.; у них функціонували органи козацького і міщанського самоврядування, діяла досконала як на ті часи судова система; велику роль відігравали ремісничі цехи та міщанський стан. Тільки ціла система продуманих і цілеспрямованих заходів Петра I та Катерини II – протекціоністських щодо російського промислу і заборонних або дискримінаційних щодо українського – змогли підірвати українську торгівлю та ремесло, затримавши тим самим розвиток українського міста, формування і розвиток національної буржуазії та національного робітничого класу. Однак і протягом XIX ст. маємо немалі «міські» вкраплення в матеріальній та духовній культурі українського народу. Національна культура як живий організм, що прагне повноти, робила зусилля «відвоювати» місто.

Ще 1903 року група письменників на чолі з М. Коцюбинським і М. Чернявським виступила з маніфестом, у якому проголосила необхідність для української літератури розширити сфери обсервації та опанувати матеріал життя міських шарів населення,– підкріплюючи цей заклик власною творчою практикою. По-своєму робили це також «декаденти» і модерністи початку XX ст., відбиваючи духовний стан і комплекси частини народжуваної молодої української міської інтелігенції. М. Чернявський звернувся до зображення пролетаріату (як почасти і С. Черкасенко), В. Винниченко – сільського пролетаріату, міського люмпенпролетаріату та інтелігенції. В передреволюційні та перші пореволюційні роки оформляється пролетарське крило української літератури. Що ж до українського мистецького і літературного авангарду 20-х років, який свого часу дістав був європейське визнання, то він принципово орієнтувався на урбанізм, – наче з бажання швидше додати ланку, якої бракувало.

Я вже не кажу про те, що такі класики української літератури, як І. Франко та Леся Українка, виражали повноту інтелігентської свідомості, що осмислює весь обсяг національного життя.

А яка ситуація сьогодні? В літературі вона, на жаль, така, що саме життя села, хоч як це дивно, майже забуте. Це тривожно, а надто тому, що, мабуть, почасти пов'язане і з глибоким занепадом нещадно експлуатованого села, зі зменшенням його життєвих

сил та притоку творчої енергії з нього. Коли б не це, можна було б тільки радіти з посилення урбаністичних тенденцій у мистецтві й літературі, появи – нарешті! – української молодіжної субкультури, що особливо бурхливо розвивається у Львові, а почасти й у Києві.

А втім, наш письменник і в переживанні міста залишається нерідко селюком. У свої слова я не вкладаю ані докору, ані зневаги до селянського психологічного та культурного начала, так само й не маю на думці применшувати його значення в розвитку української національної культури та словесності. Навпаки, саме те, що наша культура і література були значною мірою породжувані й підтримувані творчою енергією та духовністю селянства, основного носія національного психічного типу та світосприймання, його глибоким естетичним і моральним чуттям, виражали його світопочування та уявлення про правду і свободу, – саме це надало їм широкого демократизму і гуманізму, забезпечувало наступність традиції, допомагало вистояти, вижити за умов державного придушення та колоніального існування. Це одна з найважливіших, але не єдина обставина; заперечувати її не доводиться, однак абсолютизувати – означало б удаватися в той стереотип, про який йшлося на початку.

Стереотип філологічності. Нерідко українська культура зводиться в уяві багатьох до вербальних мистецтв. Та й усе національне життя. В утрированому вигляді це уявлення ще не так давно призводило до обивательських звинувачень на адресу українських письменників: мовляв, це вони зі своїх егоїстичних інтересів «зчиняють ґвалт» навколо питання про долю рідної мови. Ну, це, звісно, зі сфери політичного мракобісся. А на рівні «спокійніших» мимовільних передсудів та буденної свідомості стереотип філологічності постає як одне з перебільшених і спотворених відображень справжньої структурної неповноти української культури, її недостатньої цілісності – в деякі історичні періоди. Таке обмеження я підкреслюю не випадково. Річ у тім, що, скажімо, в добу Київської Русі та в XVI–XVII ст. наша культура була таки цілісною, посідала структурну повноту. У XVIII–XIX ст., з причини колоніального становища України та адміністративного придушення, вона редукується і набуває рис ущербності, – хоча вже з початку XIX ст., а особливо з середини, виявляє величезну енергію самовідновлення та піднесення. Початок XX ст. – «срібний вік» української культури: вона багата змістом і високопрофесійна виконанням, досягає

багатоманітності форм і стилів, створює розгалужені структури та функціональні інституції. У 20-ті роки, попри відхід в еміграцію значної частини інтелігенції, це піднесення триває і сповнюється нового соціального пафосу. Однак спустошення 30-х і наступних років знову деформували структуру української культури, хоча живучий організм її уперто регенерує і вона показує немалу енергію розростання.

Від об'єктивної міри цілісності та структурної повноти слід відрізняти суб'єктивну міру їх усвідомлення — індивідами та суспільством. Тут дається взнаки мала присутність багатьох компонентів національної культури в реальному житті суспільства та мале знання суспільства про неї. Геть забуто було багато які яскраві «українські» сторінки в історії філософії, суспільних наук, природознавства, у формах суспільного життя, правової свідомості тощо. Пішли в забуття або мало усвідомлені багато які цінності в живопису, архітектурі, музиці. Тільки тепер ми поволі повертаємо собі ці надбання.

Стереотип консерватизму (архаїчності). Уявлення про українську літературу і мистецтво як переважно традиційні у своїх формах має деякі підстави і в минулому, і в теперішньому їх стані. Проте абсолютизувати їх не варто. По-перше, наші класики аж ніяк не випадали із європейського контексту, а часом і «виривалися» з нього вперед (Шевченко, Стефаник, Курбас, Архипенко, Леонтович). По-друге, в різні періоди історії знайдемо й енергійні новаторські зусилля «модерністів», виходи на нові рівні художнього мислення та художніх рішень. Пошлюся на те ж українське бароко, на «козацький» живопис XVI—XVIII ст. (не кажучи вже про іконопис цього і раннішого періодів), на музику XVIII ст., на класиків літератури XIX ст. Ближчий приклад — так званий український авангард 20-х років, що охоплював літературу, театр, живопис, музику, дістав європейське визнання і був предметом досліджень учених різних країн. Можна згадати тут і недавніх наших «шістдесятників», творчі пошуки низки нинішніх молодих поетів.

Стереотип демократизму. Це вже, сказати б, апологетичний стереотип. Доброзичливці української літератури та мистецтва завжди підкреслювали їхню демократичність (зумовлену переважно селянською базою) і в цьому вбачали їхню привабливість та життєвість. Це справді так. Але й тут абсолютизація була б невиправданою. Соціальна база української літератури та мистецтва насправді була ширшою, і діячі їх приходили з різних прошарків суспільства, та й різні ідеології відбивали. Назвемо добу

Київської Русі, а потім внесок в українську культуру церковних ієрархів та релігійних діячів XVI–XVIII ст. І на початку XIX ст. відроджувачами української літератури були люди високого соціального статусу – І. Котляревський, Г. Квітка-Основ'яненко. В 40-ві роки, під час поїздок в Україну, Шевченко знаходить вогнища або, принаймні, рудименти української культури в деяких поміщицьких садибах. Взагалі в українській культурі певне місце завжди посідала і компонента аристократична (від князя Костянтина Острозького до гетьмана Мазепи, поета і покровителя мистецтв, та й далі – до митрополита князя Шептицького), компонента дворянська (від київських «хлопоманів» 80-х років, гуртка Старицьких–Лисенка, групи «Киевской Старины», Панаса Мирного і М. Коцюбинського – до Георгія Нарбута): я маю на увазі не так соціальний стан цих та інших людей (хоча він, до слова, спростовує ходове уявлення про те, що мало не всі творці української культури були вихідцями з «простого народу»), – а й ту культурну атмосферу, яка їх живила (що, звісно, не ставить під сумнів ані глибини їхнього ідейного демократизму, ані їхньої наснаженості народною культурою).

Стереотип вторинності. Ним ми значною мірою зобов'язані казенному літературознавству та мистецтвознавству попередніх десятиліть, коли українських письменників та діячів мистецтв у щонайсуворіше обов'язковому порядку слід було зображати не інакше, як догідливими учнями великих російських учителів. Безперечно, російська культура з кінця XVIII ст. і особливо з XIX ст. стає високою школою для українців. Але й тоді вони (принаймні, талановиті з-поміж них) вчилися, по-перше, не сліпо, а творчо; по-друге, не лише у російських майстрів, а діставали стимули від усієї європейської культури. А в творчості Тараса Шевченка, Івана Франка, Михайла Драгоманова, Лесі Українки, Ольги Кобилянської, Михайла Коцюбинського, Василя Стефаника немало моментів випередження сучасного їм рівня ідеологічного та художнього мислення; так само, як, скажімо, і у великого режисера-новатора Леся Курбаса, в Олександра Довженка, в раннього П. Тичини. А втім, академік Білецький вважав, що і мало нині шанований Квітка-Основ'яненко створив жанр «сільської повісті» вперше в європейських літературах, – раніше, ніж Жорж Санд, Ауербах і Д. Григорович.

Що ж до взаємин української і російської культур, справедливо буде нагадати повсюдно забуте нині: що і російська культура

багато що взяла від української, особливо у XVI–XVIII ст. Та й узагалі: спробуймо уявити собі, як виглядала б російська культура і наука без своїх українських гілок, тобто без внеску українців (у літературі: Богданович, Гнєдич, Наріжний, Капніст, Гоголь, Данилевський, Мордовець, Мачтет, Короленко та багато-багато інших; у живопису: Левицький, Боровиковський, Трутовський, Куїнджі, Рєпін – так, так, Рєпін завжди підкреслював своє українське походження і свої українські симпатії – та багато-багато інших; у музиці: Бортнянський, Березовський, Стравинський; у різних галузях науки: Остроградський, Ушинський, Миклухо-Маклай, Гамалія, Лобачевський, М. Ковалевський, Овсянико-Куликовський, Вернадський та багато-багато інших, аж до наших днів). Певний внесок зробили українці і в польську науку та культуру. Це слід би знати – не для національної гордині, а для подолання власного комплексу неповноцінності та чужого нехтування. (Інша річ – чим це оберталося для самої української культури. Якось Драгоманов на запитання про те, чому українська інтелігенція виглядає такою слабосилою, відповів: а як би виглядала французька інтелігенція, якби третина її вважала себе німцями, третина англійцями і третина – італійцями?)

Коли ж брати питання ширше, то можна сказати, що не тільки в культурі українській були «точки зростання», що обіцяли розвиток на випередження своєї доби (хоча здебільшого відповідні пагони силоміць обрубувано), – але і в житті українського суспільства виявлялися такі форми життя і самоврядування, які виходили за рамки свого часу, народжувалися випереджальні політичні ідеї. Це – вже згадувані міщансько-релігійні братства, Запорозька Січ – козацька республіка; а також і конституція Пилипа Орлика (1710), яка, щоправда, була складена в еміграції і залишилася нереалізованою, однак проголосила принцип республіканізму задовго до європейських конституцій. Тут же – і республіканськo-федералістські ідеї кирило-мефодіївців, федералістські теорії М. Драгоманова, антимонархічні та антиколоніалістські ідеї Т. Шевченка. Нарешті, в деяких концепціях В. Винниченка та М. Хвильового можна бачити зародки майбутнього єврокомунізму та націонал-комунізму.

Стереотип непрестижності. Він – плід безпідставної екстраполяції нинішніх передсудів на весь історичний простір української культури. Насправді ж українська культура знала і щасливі періоди свого високого престижу в Європі, в Росії. Українське

мистецтво середньовіччя було відоме в Європі, композитори і співаки високо цінувалися в Росії у XVIII ст. (та й живописці також); Києво-Могилянська академія була одним із найважливіших центрів освіти та науки для всього слов'янства; величезний успіх мав у Росії наприкінці XIX ст. український «театр корифеїв» (я вже не кажу про всеросійське визнання і славу Тараса Шевченка, про високу репутацію І. Франка, М. Коцюбинського, Лесі Українки, В. Винниченка, яких запрошували до співпраці найпрестижніші видання); відомо, яким був авторитет у філософії Сковороди, Юркевича, Лесевича, Потебні. Про авангард 20-х років, Курбаса, Довженка я вже говорив (можна було б згадати і про живопис Бойчука). За потреби цю тему можна було б розвинути далі, залучаючи і деякі імена наших сучасників.

Отже, нам потрібне адекватніше бачення всього історичного поля української національної культури та літератури зокрема, потрібна нова концепція. Не для самовтішання чи витворення підбадьорливих міфів та ілюзій, а для справедливої оцінки зробленого багатьма поколіннями, для врахування як очевидного, так і прихованого потенціалу та підключення до нього, для тверезого уявлення про те, що є і чого немає, для вироблення перспектив подальшого розвитку.

(1992 р.)

Трохи одвели душу? *

Ще не так давно журнал «Прапор» (тепер уже перейменований на «Березіль») був типово регіональним, щоб не сказати провінційним, попри всі зусилля його працівників надати йому всеукраїнської ваги. Та за останні два-три роки його репутація змінилася, інтерес до нього зріс і далеко за межами Слобожанщини. Він здобув авторитет і визнання серед тієї частини української громадськості, яка близько до серця бере долю національної культури і літератури, мови, історичну долю народу. Цим журнал зобов'язаний переосмисленням своїх завдань і своєї ролі в суспільному та культурному житті, в діалозі з читачами, що виявилося, зокрема,

* Післяслово до дискусії: «Культура і культ, правда життя і напівправда літератури» // Березіль. — 1991. — № 11 (фрагменти; див. також статтю «Про "демократичний" нігілізм»).

в послідовній орієнтації на пошук і публікацію неординарних творів прози, поезії, публіцистики (як сучасних, так і з забутої та недавно забороненої спадщини), історичних документів, — але не останньою чергою також і в наполегливості критичного відділу, що надавав місце «порушникам спокою» та організовував всеукраїнське обговорення важливих питань нашого національно-культурного буття. Протягом другої половини 1987-го, всього 1988 та початку 1989 року «Прапор» вів дискусію на тему: «Діалектика національного та інтернаціонального в житті і літературі», що мала певний резонанс у літературних колах усієї України і почасти сприяла визволенню від стереотипів великодержавницького догматизму та наближенню до адекватного розуміння національних проблем. Трохи «передихнувши» після закінчення цієї дискусії, редакція розпочала нову: «Культура і культ, правда життя і напівправда літератури». Вона триває вже два роки. За цей час видрукувано десятки статей і читацьких відгуків на цю тему.

Що ж додало обговорення до нашого розуміння стану української культури, втрат і спотворень, яких вона зазнала, перспектив її розвитку за нових історичних умов; до розуміння співвідношення між культурою і характером суспільства, між культурою і ідеологією, культурою і владою, культурою і державою? Які концепції або ідеї змогли запропонувати наші науковці? Який відгук знаходять їхні думки серед читацького загалу? Чим збагатила дискусія наші знання про предмет її, дотеперішні уявлення про обсяг і сутність винесеної для обговорення проблематики?

Перш ніж спробувати зробити якісь висновки, мусимо звернутися до перебігу самої дискусії і бодай коротко зупинитися на найхарактерніших її моментах. Не хочеться бути суддею чи рецензентом, але без висловлення деяких суто суб'єктивних вражень не обійтися.

Отож обговорення почалося з публікації матеріалів «Розмови за столом» у ч. 8 журналу за 1989 рік. У розмові взяли участь письменники, літературознавці, мистецтвознавці, філософи — Анатолій Дімаров, Павло Мовчан, Віталій Дончик, Анатолій Погрібний, Вадим Скуратівський, Олександр Семашко, Олександр Гриценко, Максим Стріха, Сергій Тримбач, Сергій Іванюк. Сили немалі, проте сконцентрованої інтенсивної дискусії не вийшло, швидше — імпровізований обмін думками на приблизно задану тему, коли кожен поспішає викласти свої улюблені думки, лише окремими репліками відгукуючись на почуте від

колег. Тож ведучому, Валерієві Дяченку, довелося докладати зусиль, щоб упорядкувати неминучий хаос такої колективної імпровізації, встановлюючи основні тематичні віхи: культ особи і його наслідки в культурі; класи і культура; метод соціалістичного реалізму; криза культури; громадськість і особистість; партійність і художність. Більшість із цих питань було зачеплено лише побіжно — сказати б, порядком запрошення до подальшої розмови. Але деякі аспекти тематики висвітлено продумано й цікаво (певно, з використанням «домашніх заготовок»). Маю на увазі насамперед спостереження Віталія Дончика над ієрархією цінностей у системі «соціалістичного реалізму», міркування Павла Мовчана, підказані думками П. Флоренського, про походження культури з культу (і тут треба сказати, що наше політизовано-жаргонне вживання слова «культ» спотворило його істинне значення і деформувало картину культурологічних понять — це позначилося й на обговоренні теми «Культура і культ»), а також блискучий «монолог культуролога» Вадима Скуратівського — про кризу духовності XX століття, втрату критеріїв художності, деградацію «Селянина, Робітника, Інтелігента» у їхньому масово-позитивному, «класовому» виявленні, про необхідність відновлювати культуру праці... У записі Валерія Дяченка донесено до читачів і низку цікавих реплік інших диспутантів. Були й довільні або вельми сумнівні твердження, які чомусь не викликали аргументованого заперечення. Зокрема, досить млявою була реакція на дивовижну максиму Павла Мовчана про принципову антикультурність робітничого класу, який нібито ніде у світі не був ані творцем, ані носієм культури. (Власне, це — складова частина також небезсумнівної тези про те, що культуру творить село, а місто — цивілізацію, — до неї ми ще повернемося.) Взагалі питання про «носія» культури зависло в повітрі, як і питання про вічне й минуще в культурі, про «офіційну» і «неофіційну» культуру та інші принагідні гострі пасажі...

Але «плацдарм» для розгортання дискусії було закріплено досить широкий і оперативно зручний.

Щоправда, перші відгуки не виводили дискусію на нові рубежі, а служили її, сказати б, тиловому забезпеченню. Наприклад, Михайло Слабошпицький («Брехня — й очищення правдою», ч. 9) в лірично-описовій манері розгортає загалом відому картину драматичних змін у літературній ситуації, коли суспільство відкриває для себе цілі «материки» раніше заборонених культурних явищ, а водночас усвідомлює фальш нав'язуваних упродовж

десятиліть псевдодуховних «цінностей». Сергій Іванюк простежує дію тоталітарної ідейно-естетичної регламентації на терені дитячої літератури, — і це дуже цікаво, оскільки тут особливо наочно видно, як відпрацьовувався механізм ідеологічного маніпулювання під виглядом виховання комуністичної зміни.

Першу спробу виходу на теоретичний рівень осмислення тематики дискусії зроблено у статті Віри Агеєвої «Соціалістичний реалізм: злиття чи уніфікація?». Оскільки поняття «соціалістичний реалізм» було в центрі уваги багатьох диспутантів, я муситиму звернутися до нього пізніше. Тут тільки хочу сказати, що, присвятивши свою статтю в основному «передісторії» соціалістичного реалізму, методологічним та іншим літературним дискусіям у критиці 20-х років, авторка цілком слушно, на мій погляд, говорить про нинішню недооцінку їх. Більше того, мені здається, що не завадило б нам ширше й посутніше звертатися до літературознавчого, теоретичного й критико-бібліографічного матеріалу цієї доби. Тоді зрозуміємо смішну безпідставність усіляких наших зверхніх присудів над критикою 20-х років. Так, вона мучилася у лещатах догматизму, що її спотворював (часом і сама творила цей агресивний догматизм), однак значна частина її була живою і напруженою, як ніколи пізніше; якщо не культурою (хоч часом і культурою), то енергією методологічних шукань (а нерідко й теоретичним інструментарієм, ерудицією, широчінню залучення світового естетичного досвіду) ця доба ще й сьогодні для нас недосяжна.

Дивне враження справляє стаття трьох харківських учених у ч. 12 (Володимир Семенов, Жосеф Тростановський, Аркадій Епштейн — «Золоте правило національної політики»). І не так отим триавторством у дусі кращих традицій службово-інститутської науки, як несвідомо-директивним тоном: «необхідно давати рішучу відсіч», «ні в якому разі не можна», «треба» те, «не треба» се... Воно й справді: інколи «треба», інколи «не треба». Але густа насиченість такими імперативами створює стильовий дискомфорт — наче читаєш не публіцистичну статтю чи наукову працю, а службовий партциркуляр. А втім, анахронічна манера висловлювання своєрідно гармоніює з анахронічністю більшості міркувань авторів. Посилання на В. І. Леніна залишаються *верховним* і беззастережним аргументом, що наприкінці 1989 року вже не можна визнати науково коректним (хоч, звісно, як *нормальним* аргументом, відкритим для обговорення, чому б ним і не послуговуватися?). На віру беруть автори й деякі основоположні стереотипи згубної національної політики

минулих часів. Наприклад, стверджують категорично, що «добровільна, природна асиміляція завжди була і залишиться прогресивним процесом» (хоч невідомо ще, чи це справді «закон» історичного розвитку людства, чи пропагандистське гасло виразників інтересів сильніших націй, як і невідомі тверді наукові підстави поділу історичних процесів на прогресивні та реакційні: відомо лиш, що всілякі потрошителі людства дуже вправно робили такий поділ на свій розсуд і для своєї зручності), — натомість оминається головне: чи асиміляційні процеси в царській Росії і в СРСР були справді добровільними і природними? Фактів, що заперечують це, є так багато і вони такі вже загальновідомі й загальновизнані, що треба мати неабияку наукову мужність, щоб із чистою совістю їх оминати. Або таке. Автори, в пошуках наочних прикладів інтернаціоналізму, згадують довоєнну школу, в якій викладали педагоги різних національностей. Може, й справді в тій школі панував інтернаціоналізм. Але ж чому автори не враховують, що в нашому суспільстві протягом десятиліть нав'язувалося зловмисне змішування інтернаціоналізму з різнонаціональністю, мовно й культурно уніфікованою, зросійщеною? Що офіційно утверджене було бюрократичне тлумачення «інтернаціоналізму» за бухгалтерською звітністю? Пригадуєте знамениті рапорти про «інтернаціоналізм»: «на нашому заводі» («в нашому районі, області, республіці») працюють представники 50 (60, 70, 90) національностей... А що ніхто з тих національностей не міг залишатися собою, а мусив русифікуватися, — те нікого не тривожило. Власне: саме це й радувало сатрапів шовіністичного імперського «інтернаціоналізму»... Автори статті могли б урахувати цю вирішальну обставину і якось віддиференціювати свою позицію від тієї етноцидної.

Не прикрашає їхню позицію і політично акцентована апологетика міжнаціональних шлюбів. З погляду юридичного міжнаціональні шлюби такі ж законні, як і однонаціональні, з погляду морального — не гірші й не кращі, а взагалі це — справа інтимного вибору, і примішувати сюди політику — останнє діло. Тим часом у Російській імперії з часів Катерини II брутальне заохочення міжнаціональних шлюбів стало справою цілеспрямованої державної політики і пропаганди, сягнувши найвищого рівня у наші часи, коли преса буквально полювала за кожним випадком міжнаціональних шлюбів, подаючи їх як приклад благородства для всіх і тим ставлячи всіх інших у становище неповноцінних, — і в цьому, може, найочевидніше виявилася вся ницість і фарисейство офіційного «інтернаціоналізму», покликаного перемолоти народи в російськомовну державну затірку.

Після всього цього вже не дивуєшся, стикаючись у статті трьох авторів з ототожненням «Саюдіса» і «Пам'яті» або з таким зворушливо наївним запитанням: «хіба є загроза національному існуванню російського чи українського народів?» Якщо вже не вбачається різниці між *національним* становищем українського і російського народів, то хотілося звернутися до шановних авторів-харків'ян із найпростішим проханням: поділитися своїми спостереженнями над виявами «національного існування» «українського народу» в їхньому рідному Харкові, колишній столиці радянської України (для переконливості можна порівняти з виявами «національного існування» російського народу, скажімо, в Ленінграді чи Свердловську)...

Можуть сказати: оскільки журнал запрошував до дискусії, то слід радіти виступові, який іде врозріз із більшістю інших. Так, хотілося б порадіти, та не виходить: бо ж на який рівень полеміки можуть вивести уявлення позавчорашнього дня?

А втім, і цілком сучасний характер мислення та професійна компетентність ще не забезпечать плідного внеску в дискусію, якщо немає заглиблення в її предмет, а є лиш мимобіжне торкання по дотичній. Маю на увазі статтю Олександра Гриценка «Поети довгої зими» (ч. 2, 1990) — статтю цікаву, з тонким аналізом своєрідності кількох поетів наступного за «шістдесятниками» покоління — Миколи Рябчука, Олега Лишеги, Костя Москальця,— але самодостатню, ніяк не пов'язану з перебігом журнальної «полеміки» навколо винесеної в рубрику теми. Складається враження, що статтю написано незалежно від дискусії, але редакція використала її під цією етикеткою, не мавши на той час інших матеріалів...

Зате в ч. 3 (1990) «бере бика за роги» Юрій Ісіченко («У тенетах нового середньовіччя»). Це — зразок концептуальної статті. Прагнучи поставити обговорювані проблеми в широкий історико-культурний контекст, автор знаходить співвіднесеність тоталітаризму і його культурної продукції, культурного коду з духовною атмосферою, формами життя і культурної творчості теократичних суспільств Середньовіччя. Посилаючись на визначення стилю середньовічного мистецтва як монументального (Д. Чижевський), він пропонує термін «неомонументалізм» для мистецтва сталінської доби. Рясні спостереження та аналогії Юрія Ісіченка часом просто вражають, але є все-таки й натяжки: з бажання витримати й збагатити схему. Можна було б сперечатися про те, чи правомірна інтерпретація Середньовіччя як доби обскурантизму (є в історіософії та культурології й інші погляди), та й означення «неомонументалізм», за всієї своєї

привабливості й умотивованості, навряд чи спроможне охопити всі визначальні риси мистецтва сталінської доби та весь обсяг відповідних явищ, — але поза тим Юрій Ісіченко чи не перший і чи не єдиний з учасників дискусії поставив питання в широку історичну перспективу і звернув увагу на історично невипадковий характер тоталітарних ідеологій XX століття та просякнутих ними культур.

Трохи осторонь залишилося питання: чому ж аутентичне Середньовіччя створило вічні мистецькі цінності, а «середньовіччя» XX століття на них не спромоглося? Хоч почасти відповідь можна шукати в міркуваннях автора про принципову відмінність середньовічного релігійного культу (як такого, що не втратив зв'язку з гуманізмом початкового християнства) від тоталітарних політичних культів XX століття як наскрізь антигуманних.

Як і майже всі наші «полеміки», ця, в журналі «Прапор», також розвивалася досить хаотично — в тому сенсі, що диспутанти не прислухалися один до одного, не сперечалися між собою і, сказати б, не «співпрацювали» інтелектуально, а кожен використовував нагоду висловити свої улюблені, «напрацьовані» думки незалежно від ходу думок колег. Зрештою це впало в око й самим диспутантам, і Юрій Ковалів («Душе моя! Ти знов стоїш на грані...» — ч. 4, 1990) почав свій виступ зі слушного зауваження про «гандж наших дискусій», зумовлений «грубим порушенням еристики — культури ведення дискусій». Та висновків для самого себе не зробив і зійшов на доволі хаотичний виклад своїх улюблених міркувань про стан і втрати української культури, — часом цікаво висловлюючись, а часом повторюючи новітні викривальницькі та «першовідкривацькі» кліше.

«Буде свобода — буде культура» — таку обнадійливу максиму винесла в заголовок своєї статті Стефанія Андрусів (ч. 5, 1990). Але фактично розмова вийшла не такою оптимістичною щодо майбуття культури, нез'ясованим залишилося і саме поняття сучасної культури. Адже авторка вибудовує свою схему на популярному нині протиставленні культури і цивілізації, але не конкретизує його щодо сучасності взагалі та щодо українського суспільства зокрема. Взагалі протиставлення культури і цивілізації, хоч і проголошене багатьма авторитетами, залишається «не проробленим» або умовним у багатьох моментах, нечітко визначений і обсяг змісту обох понять. Можна погодитися з тим, що, як пише С. Андрусів, «культура заснована на космоцентричному сприйнятті світу, цивілізація — техноцентричному» (хоч і тут постає багато запитань, наприклад; як відмежувати «культурне» начало від «цивілізаційного» в суспільствах

Давнього світу, в Китаї, в Європі нового часу тощо — певно, треба опрацювати методику їхнього співіснування і взаємодії?). Менше переконує характеристика культури як продукту селянського життя і світогляду (нею послуговується і П. Мовчан) — чи не є це травматична редукція самого поняття «культура»? Стефанія Андрусів змушена далі говорити про «народну культуру» та «офіційну культуру» як її протилежність, у негативному сенсі (терміном «офіційна культура» послуговуються й інші учасники дискусії; говорено й про «державну культуру», «державну літературу» — звісно, в осудливому значенні). Зрештою, все це широко вживані поняття, але чи не залишається поза ними основний масив багатовікової культури людства? У будь-якому разі, колосальні багатства професійного мистецтва всіх суспільств не окреслиш цими поняттями (хоч, звісно, щось належить і до «народної» культури, а щось і до «державної» чи «офіційної» — і, до речі, до останньої часом не менші цінності, ніж до першої). Якби прихильники догматичного протиставлення культури і цивілізації були послідовними у своєму порізненні, то зрештою вийшло б, що цивілізація багатша, глибша і перспективніша за культуру. Взагалі тут, мені здається, є щось від умовного термінологічного розрізнення, для абсолютизації якого немає достатніх підстав, і посилання на світові авторитети справи не вирішують (тим більше, що завжди можна знайти не менше посилань на не менші авторитети і задля протилежних поглядів). Історія роду людського засвідчує, що між «культурою» і «цивілізацією» (якщо прийняти це протиставлення) є діалектичний зв'язок, і здобутки цивілізації мають здатність із часом ставати явищами культури — в міру їх опанування і внутрішнього переживання людством. Тож навряд чи людська культура загине під тягарем цивілізації (на інший момент цього діалектичного взаємозв'язку вказує сама Стефанія Андрусів, говорячи про цензурування західної цивілізації культурою, її нормами).

Цікаву спробу культурологічного підходу до розгляду української ситуації в контексті європейської кризи 20—30-х років зробив кіно- і мистецтвознавець Сергій Тримбач («Краще, ніж при Сталіні, вже не буде...» — ч. 12, 1990). Вже саме нагадування про те, що катаклізми і кризи 20—30-х років мали загальноєвропейський масштаб, мало б надавати поважнішого тону обговоренню проблеми впливу тоталітаризму на культуру — всупереч спрощеним уявленням, які зводять справу до політичного самодурства кремлівських диктаторів. Окреслюючи механізми сталінського маніпулювання культурою і літературою, С. Тримбач слушно звертав увагу на те, що, крім репресій та залякування,

він уміло послуговувався і досить прозорими формами «матеріального заохочення» потрібних йому людей, акцій та напрямів, — але не менше можна було б сказати і про «ідеологічне заохочення», ідеологічні принади аж до підкидання симпатичних творчій інтелігенції ідей та демонстрування широчіні власного смаку й лібералізму. Тривожні роздуми викликає в автора нищівний наступ ринку на українську культуру, а проте вихід він вбачає, певна річ, лише в розвитку демократії.

Нелегко журналові — надто українському, надто з обмеженими матеріальними та організаційними можливостями — вести таку «затяжну» дискусію з проблем, про які багато говорено, але мало що з'ясовано; та ще за інертності й неповороткості (чи переобтяженості?) нашої творчої інтелігенції, нечисленності теоретиків і культурологів. Тож редакції доводилося вдаватися до різних форм «пожвавлення» й стимулювання полеміки, зрештою, не лише виправданих, а й корисних. Одну з таких «ін'єкцій» зробив «ведучий» дискусії Валерій Дяченко, подавши у своєму «полілогічному монолозі» під назвою «Гідри» тоталітаризму — нищителі культури» («Прапор», 1990, ч. 11) «привозний» матеріал (свій запис обговорення схожої теми «Художня література і тоталітаризм») на засіданні Київського об'єднання критиків — із власними коментарями.

На підмогу вченим, літераторам та публіцистам приходили й читачі. Кілька разів (у числах 1, 6 за 1990 р., 1, 5, 6 за 1991 р.) журнал друкував більші чи менші добірки читацьких відгуків, що засвідчили не лише чималий резонанс, який дістало обговорення, а й збагачували обмін думками, трохи «пришпорювали» дискусію (так, у відповідь на лист Д. Дудка «Чи винний соціалістичний реалізм?», редакція помістила статтю Ю. Коваліва «Важке прозріння над прірвою одного з "ізмів"» — у числі 1 за 1991 р.).

І все-таки відчувалося, що дискусія видихається, втрачає глибину плину, відбігає у бічні вузенькі «рукави» (Михайло Хай — «Кобзарська дума чи шлягер під бандуру?» — ч. 7 за 1991 р.; Борис Степанишин — «Життя — література — життя», фактично ж про те, як знайти дорогу українській сучасній літературі в школу, — ч. 5 за 1991 р.). Певна річ, самі собою ці статті потрібні, зачіпають важливі питання нашого культурного життя, начебто й до теми дискусії могли б бути причетними, але якогось втручання в її перебіг не відбулося. Масштабніші змістом, але так само побічні для дискусії, незалежно від неї виниклі — і культурологічне (швидше «лінгвософське») есе Павла Мовчана «Слово мертве і живе» (ч. 3 за 1991 р.), і доповідь українського

літературознавця із США Івана Фізера на Міжнародному фестивалі української поезії в Києві восени 1990 р. (ч. 4 за 1991 р.), і гостра публіцистична стаття Миколи Холодного «Рятуймо кримських українців» (ч. 2 за 1991 р.).

Усе це я відзначаю не задля того, щоб докоряти редакції «Прапора» («Березоля»). Навряд чи вона могла зробити більше за умов, по-перше, недостатності кваліфікованої в питаннях культурології автури; по-друге, суєтної засмиканості й перевантаженості тієї, що є; по-третє, цілковитої відсутності в нас будь-якої традиції і «технології» проведення наукових дискусій — за, водночас, нестримної бюрократично-показушної сверблячки на імітування «спущених зверху» псевдодискусій, які раніше оберталися хоровим співом, а нині — часом какофонією безвідносних і глухих один до одного голосів.

Так що, з огляду на реальні можливості, обговорення, проведене на сторінках журналу «Прапор» («Березіль»), можна вважати вдалим. Воно, по-перше, дало широку й узагальнену картину втрат, яких зазнала українська культура внаслідок псевдорадянського тоталітаризму і терору, всієї великодержавницької, антиукраїнської політики режиму; по-друге, вивело на деякі теоретичного характеру інтерпретації проблем суспільства і культури, влади і культури, тоталітаризму і культури; по-третє, додало матеріалу до нинішньої «викривальної кампанії» супроти догм «соціалістичного реалізму»; по-четверте, ще раз підкреслило, що нормальний розвиток культури взагалі та української національної культури зокрема можливий лише за умов демократії і свободи. Тобто, дискусія, бувши не так відкриваючою, як конкретизуючою, чогось принципово нового не дала,— але збагатила і поглибила розуміння більш-менш відомих уже речей, зміцнила той критичний щодо явищ недавньої доби погляд, який утверджується в нашій культурології та літературознавстві. «Просвітительське» значення публікацій журналу незаперечне; є підстави говорити і про певну наукову вагу низки виступів.

Хоч деякі важливі грані теми дискусії в ній не висвітлено. На жаль, не було мови про те, як відбилося на культурному житті сталінської і післясталінської доби збіднення суб'єктивного світу людини в суспільстві «збудованого соціалізму» (а потім «розвиненого», а потім «реального тощо). Майже не зачеплено проблему особистих і суспільних культурних комунікацій зі світом, проблему виключення «соціалістичної» культури зі світового культурного часу, що було одним із важливих способів керованої мутації культури. Не постало вагомо і питання про роль культури у досягненні та збереженні єдності народу як цілісно-

го етносу. А саме виходячи з розуміння цієї ролі, більшовизм розкладав українську культуру (і не тільки українську, звісно), запроваджуючи жорстку класову індексацію і розпалюючи «класову боротьбу» в культурі. До речі, ще не досліджено, як впливала на національну і національно-культурну політику режиму наявність в еміграції великих сил української інтелігенції та їхня культурна робота в Польщі, Чехо-Словаччині, Німеччині, Франції, а тим більше — фактор Західної України... До яких маневрів, контрзаходів, підступів доводилося вдаватися...

Одне слово, роботи попереду ще непочатий край. Але і зроблене, висловлене — враховуймо і цінуймо.

Про «демократичний» нігілізм*

У викривальному (трохи й запізнілому) азарті, спрямованому супроти «культу» й тоталітаризму, подекуди спрощуються питання і про самий «культ» і про тоталітаризм. А власне — про природу більшовизму та соціально-політичних процесів, які відбувалися після жовтня 1917 року. На атмосферу обговорення цього питання кидає густу тінь панівне нині серед орієнтованої на демократизм громадськості уявлення про суб'єктивну більшовицьку зловмисність як призвідця всіх катастроф, жертвою яких стали наші народи. Гаразд, але ж сама ця більшовицька зловмисність, сама ця колосальна — революційна, чи сатанинська, чи як хочете звіть — енергія звідки взялася? чим зумовлена? чому могла повести за собою маси і перемогти світові сили, які їй протистояли?

Варто задуматися над цими питаннями (а їх ряд можна продовжувати й продовжувати), як стане очевидною вся несерйозність і інтелектуальна жалюгідність спроб пояснення великих історичних процесів як результату змови купки ідеологічних бандитів-фанатиків або збігу випадкових обставин тощо.

Тим часом більшовизм, більшовицький тоталітаризм — зовсім не випадкове явище у світовій історії. І не суто російське. Людство мусило пройти через трагічну спокусу (але чому задля прозріння людства мали бути принесені в жертву наші народи?). Він, можна сказати, підготовлений усім попереднім ходом світової історії. Більшовицька ідеологія — законний спадкоємець

* Вперше надруковано в журналі «Березіль» (1991, № 11).

соціал-максималістських течій та утопічних теорій далекого і ближчого минулого, від деяких релігійних єресей до раціоналістичних конструкцій ідеального світовлаштування XVII–XIX ст., серцевиною яких було розуміння соціальної справедливості як механічного зрівнювання, ідея експропріації та віра в примусове ощасливлення людства. Ідеологія більшовизму, широко, багатобічно і талановито розбудована, спиралася також на глибоку критику феодального і буржуазного суспільств, яку здійснили класична філософія, соціологія і література критичного реалізму, – або, точніше, використала цю критику. Більшовизм, зрештою, і сам давав багато в чому справедливий і точний аналіз тогочасного капіталізму. Ми нині робимо дуже просту і дуже драматичну помилку, забуваючи про те, що капіталізм початку XX ст. був зовсім не тим, чим він є тепер. Він справді мав усі ті виразки і справді переживав усі ті кризи, про які говорила ліва інтелігенція всієї Європи й Північної Америки, робітництво, соціал-демократи й більшовики. І оті реальні виразки й кризи капіталізму і були найбільшими «союзниками» світового комунізму й російського більшовизму – давали вагомі аргументи на його користь. Навіть пізніше, в 20–30-ті роки, коли, здавалося, для всього світу могли бути очевидними катастрофічні наслідки більшовицьких експериментів, значна частина західної громадськості просто заплющувала на це очі: бо Захід сам переживав страшну економічну і соціально-політичну кризу. Ось чому й ліва інтелігенція «не поспішала» протестувати проти сталінської тиранії: на тлі того, що тоді відбувалося в Європі й США (зокрема, тріумфальної ходи фашизму), їй дуже хотілося мати хоч якийсь «маяк надії» в СРСР. Не кажучи вже про алергію лівої інтелігенції на буржуазність, не кажучи про ту частину лівих, яка й сама схилялася до «революційного» екстремізму й «соціалістичного» тоталітаризму, більшовизму, – а такої було тоді чимало (зрештою, то не диво, адже й сьогодні, вже після приголомшливого банкрутства «реального соціалізму», – хіба мало у світі «троцькістів», «сталіністів», «маоїстів», фанатів Кім Ір Сена – «чучхеїстів», не кажучи вже про респектабельних марксистів – професорів західних університетів?).

Я лише побіжно торкнувся цих питань – зрештою, важливих,– щоб не погодитися зі спрощеним розумінням природи більшовицького тоталітаризму як геть безґрунтовного і геть бездуховного. Насправді він мав свою соціальну базу (пауперизована частина робітництва, селянства, ремісництва і міщанства, інтелігенції; інтернаціонал-революціонери з національних меншостей – плюс альтруїстичні, честолюбні або авантюрні особистості з

«благополучних» класів тощо), свою могутню ідеологію і свою енергію духовності, хай, може, і не надто витонченої, але дуже напруженої духовності (щоб переконатися у цьому, досить прочитати праці, листи, щоденники тощо активних діячів та ідеологів революції; не кажу вже про зразки літературно-мистецького оформлення цієї духовності), — без цього він ніколи не переміг би. На самому лише насильстві ще жоден режим у світовій історії не тримався, принаймні довго. Потрібна соціальна програма, переконлива бодай для частини суспільства, потрібна ідеологія, здатна «оволодіти масами» і «стати матеріальною силою», потрібна спроможність запропонувати бодай і фальшиву, але на позір захоплюючу перспективу. Більшовизм мав усе це в світових вимірах. Це був грандіозний феномен усесвітньої історії — трагічний, кривавий, але не провінційно-балаганний, як тепер дехто хоче нас запевнити.

Мав більшовизм і свою культурну програму для людства. Неправда, що він принципово заперечував культуру. Він її таки заперечив, але не тому, що хотів заперечити, а тому, що його природа перекреслила його наміри. Наміри ж його полягали в тому, щоб створити нову культуру, гідну нового суспільства, — яка буде настільки ж вищою за всю попередню культуру людства, наскільки нове суспільство буде досконаліше й справедливіше за всі попередні. Але мета була утопічною, а засоби — злочинними (тим більше, що для «нової» культури доводилося розчищати місце, усуваючи ті культурні елементи і явища, які «заважали» будівництву нового суспільства). Проте це виявилося не одразу і не для всіх (лише прозірливі одиниці все зрозуміли від самого початку, хоч усіх масштабів і всієї конкретності наслідків і вони, звісно, не могли передбачити), — певний час велика мета (хай і ілюзорна) породжувала велику енергію, і це можна побачити, об'єктивно поцінувавши революційне мистецтво 10—20-х років XX ст.

Мушу застерегтися (в наш час так і бійся, що громовержець безпрограшного радикалізму вихопить півфрази та й почне вигинати туди й сюди), мушу застерегтися: все це я говорю не для того, щоб «реабілітувати» більшовизм та його культурну політику, а для того, щоб закликати до повнішого й об'єктивнішого аналізу, не обмежуючись голим осудом і перекреслюванням.

От, скажімо, гасло «пролетарського мистецтва». Найпростіше оголосити його безглуздим, безґрунтовним і антикультурним, як це тепер і робиться. Але ж гасло це не з доброго дива вигулькнуло, не на порожньому місці виникло, а було певним узагальненням немалої вже практики: творчості (різної за художнім

рівнем, але спонтанної) пролетарських — походженням і самопочуттям — митців. Усе ліве мистецтво світу першої третини XX ст. оголошувало себе «пролетарським». І воно мало симпатії до більшовизму. Одним із мотивів цих симпатій — крім антибуржуазності, ідеалу соціальної справедливості та всесвітянського бунтарства,— був технократизм і техноестетизм, функціонально-інструментальне розуміння мистецтва. «Пролетарське» мистецтво створювало свої естетичні критерії, жанри, форми,— які, зрештою, залишили свій слід у художній палітрі людської культури, не кажучи вже про те, що виразили якісь моменти духовного світу, надій, тривог, мрій, психології, смаків молодого тоді класу, що «вгору йшов», коли перефразувати І. Франка.

Вжив я оце слово «клас» — і похопився. Чи ж гоже нині його промовляти? Путній демократ чи радикал обійде його десятою дорогою. У масовій свідомості настирливо створюється уявлення, що це марксистська вигадка. Але ж, люди добрі... Це правда, що більшовизм, абсолютизувавши класовий принцип, надав йому криваво-шизофренічного характеру. Але ж правда й те, що класи й класові інтереси, класова боротьба існували задовго до більшовизму й незалежно від нього. Існуватимуть і після більшовизму, хоч і не в тій якості, що в XIX ст. Заперечуючи класове розшарування і класову боротьбу в суспільстві, зокрема в українському, мусили б заперечити всю українську класичну літературу.

Сьогодні, мабуть, усі вже усвідомили, як сталінізм маніпулював терміном «куркульство» і як містифікував це поняття задля ідеологічного «обґрунтування» винищення українського суспільства. Але якщо заперечуватимемо існування куркуля в українському селі взагалі,— то як дамо собі раду з творчістю найправдивіших свідків про українське село дореволюційне (І. Карпенко-Карий, М. Коцюбинський, А. Тесленко та ін.) і пореволюційне (Г. Косинка, І. Сенченко, А. Головко та ін.).

Або — «класова» мораль і мораль загальнолюдська. Це правда, що заперечення загальнолюдської моралі обернулося всесвітньоісторичним злочином більшовизму (як і фашизму). Але правда й те, що загальнолюдській моралі більшовизм протиставив фактично не класову мораль пролетаріату, як він це декларував (і фашизм — не національну мораль), а принциповий моральний релятивізм, цинічне підпорядкування моралі політичному прагматизмові. Тоді як реально в тих моральних нормах, за якими жили маси трудового люду в усі віки (чи то ремісництво, чи то селянство, чи то робітництво), не було нічого такого, що

суперечило б загальнолюдським моральним цінностям — навпаки, з практики соціального життя трудового люду ті цінності й кристалізувалися.

З іншого ж боку, історія людства свідчить, що за пишно декорованим фасадом «загальнолюдської моралі» часто крилися егоїстичні класові інтереси панівних верств тих чи інших суспільств, що часом надавало присмаку фарисейства і самому поняттю. Опрозорення його, зривання моральних масок стало великим інтелектуальним досягненням XIX ст., його філософії та літератури (втім, XIX ст. тільки продовжило аналітичну роботу попередніх). Пафосом викриття фальшу такої «загальнолюдської моралі» — тобто, не самої моралі, а маскування під неї, незобов'язливої декларативності, пустої ритуальності — перейнята європейська, російська і українська література критичного реалізму, та почасти і раніша. І цей критичний потенціал гуманістичної думки також уміло використав більшовизм у своїх атаках на «абстрактну» загальнолюдську мораль як нібито лише інструмент обману і гноблення в руках правлячих класів, — знаходячи для цього досить яскраві та авторитетні аргументи.

І хоч би яке ми взяли питання, — воно виявиться не таким однозначним, як це хотілося б бачити новітньому нігілізмові. Бо те, що пережито за останні 70 років на «одній шостій земної кулі», — це не якесь випадкове затьмарення світового розуму чи якийсь фантастичний рикошет світової історії, це закономірний результат дії багатьох об'єктивних сил і тенденцій, у якому реалізувалася одна із можливих ліній розвитку людства, що виявилася тупиковою. Можливо, це трагічний крах останньої великої соціальної утопії людства. Звісно, багатьом простіше уявляти все справою рук дегенерата Сталіна або комунодиявола Леніна. Але це не допоможе адекватно зрозуміти історичну ситуацію та її довготривалі наслідки для нас і для всього людства, а тим більше не допоможе «перетравити» її, вичерпати.

Усе це прямо стосується культури. Ніяке суспільство — хай хоч яку «антикультурну» політику воно проводить — не може існувати без «своєї» культури, так чи інакше співвіднесеної з культурною спадщиною людства. Бо саме і тільки в культурі воно знаходить своє вище оформлення і вищу санкцію свого буття, ославлення й увічнення. Отож ніяке суспільство не зацікавлене в тому, щоб мати «гіршу» культуру; будь-яке суспільство хоче мати «найкращу» культуру, — питання лише в тому, чи здатне воно її створити, чи воно «культурогенне» за своєю природою. Усі тоталітарні режими були вищою мірою заклопотані витворенням власної (здебільше — «нової») культури, що мала перевищувати

всі раніше знані людству. Але ґандж крився вже й у самій меті, за «величчю» якої прозирав утилітаризм: культура не мала бути регулятивною щодо суспільства інстанцією, а, навпаки, мала «служити» політичним планам моделювання цього «нового» суспільства та «нової» людини. Поступово її роль редукувалася до ролі одного з ідеологічних знарядь партії. Але не все і не одразу ставало таким прозорим.

Якщо порівняти культурну політику китайського гоміндану в 30-ті роки, німецького націонал-соціалізму, італійського фашизму, іспанського «каудільїзму», нарешті, російського більшовизму, — можна, за всіх відмінностей, спостерегти чимало схожого, надто в «моралі» й «естетиці»: орієнтація на героїчне начало, високу ідею, вірну цій ідеї «сталеву» людину, моральне оздоровлення суспільства («боротьба з пережитками»!), народність, зрозумілість мистецтва і літератури, а здебільшого також і гостре заперечення гнилого декадансу, герметизму, формалізму тощо. Об'єктивно кажучи, в такій орієнтації (тут залишаємо осторонь питання про її демагогічний характер і про своєрідність дезорієнтуючого ідеологічного та естетичного жаргону) було й те, що могло привабити або ввести в оману митців певного емоційного і творчого складу, певного світогляду.

Коли ж говорити про культурну політику саме в СРСР, то «глобальність» її завдань і масштабів, претензія на успадкування кращих традицій світової культури, заклик до використання національних джерел творчості та багато що іншого створювали ілюзію великого культурного простору, яка багатьох митців до певної міри «змирювала» з суворою регламентацією їхньої творчості і «затушковувала» реальну культурну ситуацію. Тобто: культурна політика партії вміло поєднувала «негативні» стимули (примус, батіг, терор) з «позитивними» (пряник, матеріальна підтримка певних культурних інституцій, ілюзія творення для народу тощо).

Далі, ця культурна політика під тиском потреб життя і логіки розвитку самого суспільства набувала компромісного характеру; вона взагалі — зразок високого мистецтва стратегічних компромісів, які, не змінюючи суті більшовизму, допомагали йому вижити, утверджуватися й перемагати.

Одним із прикладів такого переможного компромісу може бути отой горезвісний «соціалістичний реалізм». Дружно глузуючи тепер з нього і звалюючи на нього всі біди радянських літератур, ми дуже спрощуємо суть справи. Не був «соціалістичний реалізм» довільною вигадкою Сталіна, Жданова чи Горького. Досить простежити за шуканнями, борсаннями і «мученням»

напруженої (хоч і підневільної) естетичної думки 20-х — початку 30-х років, щоб побачити, як він «витоплювався» в тиглі тогочасної культури. Він поставав як закономірний результат, по-перше, спотвореного розвитку суспільства; по-друге, розвитку певної галузки лівацької світової естетичної думки, «марксистської» теорії і культурології. Порівняно з крайньо лівими мистецькими платформами, вітчизняними і західними, порівняно з савонаролівськи-непримиренними теоріями «пролетарського мистецтва», «пролетарської літератури», «пролетарського стилю», «пролетарської психіки» тощо він був навіть певним кроком до «лібералізації», певним компромісом між вимогами літературного комісарства і потребами літературного життя; в ньому була поступка літературі в бік стильової (а почасти і світоглядної) еклектики, принаймні формальне визнання відносної самоцінності літературно-мистецької сфери.

Всяка система, в тому числі й суспільна, хоч би якою вона була недосконалою чи злочинною, виробляє свій механізм саморегуляції, завдяки якому тільки й може утривалити своє існування; без нього вона не протрималася б і дня. Цей механізм передбачає компроміси, поступки, відступи, зміни курсу і швидкості руху (своєрідна «коробка швидкостей») тощо. І дарма дивується дехто: як це так, у добу найбільшого розгулу вульгарного соціологізму «реабілітується» — височайше! — казка, джерело «містики», як на тодішні поняття. Парадокс! Справді парадокс, але такими парадоксами сповнена вся тодішня культурна політика (і не лише культурна). Система борсалася, силкувалася зберегти рівновагу, втриматися — і раз у раз вдавалася до взаємозаперечних заходів.

А ще частіше ці нібито взаємозаперечні заходи були великою і тонко розрахованою політичною грою, покликаною «змазати» реальну картину дій держави, дезорієнтувати суспільну свідомість, зменшити негативне враження від непопулярних чи й страхітливих акцій. Навіть графік державного терору був «побудований» так, що за кожним піком ішов короткочасний період «заспокоєння» чи й «задобрювання» населення, а потім знову... Цьому ж слугували і постійні зміщення вищих осіб, відповідальних нібито за терор чи за ті або інші провали в політиці...

Те саме було і в культурі, тільки в складнішому комплексі одночасних і різноспрямованих процесів. Адже культура не живе одним днем, вона тримається на тих константах, про які говорив М. Вебер і які вона неминуче бере зі свого минулого стану, і цей минулий стан можна скільки завгодно «долати» і «скасовувати», проте він озиватиметься в стані новому. Сфера культури

була тією, де насамперед захлинувся героїчний більшовицький «штурм неба»: довелося послідовно відмовлятися від ілюзій про створення особливої «пролетарської» культури і літератури, від кваліфікації минулої великої культури людства як «феодальної», «торговельно-буржуазної», «промислово-буржуазної» тощо, реабілітувати класику, терпіти «міщанські» цінності (від капелюхів і краваток до оперет Кальмана) тощо... І що парадоксально: цей поворот у культурній політиці здійснюється в страшні 30-ті роки.

Політика партії щодо української національної культури, за всієї видимої послідовності, також була «зигзагоподібною», і її зигзаги та повороти були зумовлені, по-перше, впертим спротивом самого «матеріалу» української культури; по-друге, внутрішньою суперечністю самого національно-культурного настановлення партії, яка мала поєднати теоретичний інтернаціоналізм з практикою русифікації і водночас по можливості не скомпрометувати себе в очах світової громадськості надто відвертим проведенням русифікації, надто цинічною відмовою від власних теоретичних принципів. Крім того, не треба забувати, що в партії та її керівництві були розбіжності, часом досить принципові, в розумінні завдань та способів проведення національної і національно-культурної політики, навколо цих питань точилася гостра боротьба. І в Україні, і в інших республіках на всіх рівнях партійного керівництва були досить авторитетні групи (затавровані пізніше як «націонал-ухильники» і знищені), що стояли на позиціях повноцінного національного розвитку своїх народів та їхніх культур; до початку 30-х років вони справляли значний вплив на теорію і практику національної політики, і здобутки цього часу давалися взнаки й пізніше. Та й навіть сталіністи не могли собі дозволити виступати в ролі чесних асиміляторів, і мотивація, і «малюнок» їхньої політики були складнішими, їм теж потрібна була «національна» культура, яка була б провідником їхнього впливу на український народ, мобілізувала його на виконання завдань партії, брала активну участь у вибудовуванні казарменного соціалізму і українською мовою, в українських національних формах провадила роботу деукраїнізації, денаціоналізації, поступової духовної самоліквідації українського народу. Таку українську культуру сталінізм заохочував і плекав. Але «невдячна» українська культура раз у раз виривалася з цих визначених їй меж, з цих опікунських лабет, і сталінізм «змушений» був раз у раз вдаватися до кривавих репресій.

Кожну шпарину, кожне тимчасове попущення чи кон'юнктурний жест заохочення українська культура використовувала для назбирування, нарощування сил, які так чи інакше працювали на утвердження національного буття народу. Не доводиться, звісно, дякувати «непослідовності», звивистості більшовицької «лінії» щодо української культури, — йдеться про її, української культури, вперту живучість і життєздатність, резерви регенерації.

Ніякий режим не може вбити народ, а отже, і його культуру, хоч ран може завдати страшних.

Але сьогодні важливо говорити не лише про втрачене, а й про збережене та здобуте, а зокрема, й про те, що життя і творення не вгасали і в найжахливіші часи. Нині, в період нерозбірливого хвацького нігілізму, коли цинічний «максималізм» малообізнаних фанатиків усеповалення і всерозвінчування скрізь і всюди вишукує справжні й уявні «гріхи» та «провини» у діячів української культури тих моторошних літ, — всім нам варто вчитися відрізняти грішне від праведного, донощиків і фарисеїв, прислужників режиму — від його жертв, не лише прямих, а й «неочевидних», від тих, хто, мусивши «адаптуватися» до нього, чинив свою сумлінну працю задля української культури за всяких умов. Нам варто навчитися бачити і цінувати оцю незнищенність, виживальність української культури, оті вперті зусилля більших і менших її діячів, — бачити все, що вони спромоглися зберегти і сказати для нас, у прозорій чи завуальованій формі.

(1991 р.)

Критика — це «здатність розрізняти» *

Так, це буквальне, початкове, засвідчене словниками, — і, мабуть, вічне значення слова. І воно нагадує нам про те, що мистецтво літературного критика починається з чуття правди й з аналітичного хисту, зі здатності розрізняти художнє й нехудожнє, досконале й недосконале, вишукане й несмаковите, справжнє й удаване, щире й фальшиве, істинне й неістинне; те, що на користь літературі, а отже, й суспільству, і те, що їм не на користь. Але тільки *починається* з цього... Та про це далі.

* Друкується вперше.

Тим часом запрошую звернути увагу на один парадокс. Ніколи ще в українській писемності не було такої кількості професійно компетентних, працьовитих і вправних у слові (та ще й свідомих поважності своєї місії) літературних критиків, ніколи не було такої багатої, розмаїтої і кваліфікованої літературно-критичної продукції, як нині, — і ніколи, мабуть, ще не чулося стільки справедливих (і несправедливих) нарікань на критику та обґрунтованих (і необґрунтованих) претензій до неї — в тому числі і з боку самих критиків, як засвідчує, зокрема, і теперішнє обговорення в «Літературній Україні». Парадокс? Очевидний. Але це парадокс не думки, а самого життя. За ним — діалектика реальної літературної ситуації. По-перше, елементарна закономірність усякого розвитку: досягнутий рівень, ще вчора бувши мрією, сьогодні сам стає джерелом гострого невдоволення, бо робить досяжними такі можливості, про які вчора й не мріялося. По-друге, піднесення літературно-критичних сил — одна зі складових загального употужнення літератури. Але критика в певному значенні «вторинна» щодо красного письменства, як воно «вторинне» щодо життя. І як воно «в боргу» перед життям, так вона — перед літературою. Може, ця вічна — в об'єктивному стані речей закладена — «заборгованість» — і є одним із найглибших стимулів праці і письменника, і критика. (Розумію заборгованість не в юридично-хронологічному сенсі: «недоохоплення», «відставання» тощо, а як невичерпальність життя для літератури, літератури для критики, як невичерпальність відповідальності літератури перед життям і за життя, критики перед літературою і за літературу, а отже, й перед життям і за життя...) По-третє, зростання загального літературного і, зокрема, літературно-критичного потенціалу відбувалося за суперечливих історичних обставин і приходило в суперечність із деякими тенденціями суспільного життя — наприклад, із тенденцією до стагнації та показного благополуччя, до комфортного суспільного самоусвідомлення, до «заморожування» соціальної і духовної активності та критичної і самостійної думки. Це останнє особливо ускладнило й гіпертрофувало давні, постійні (а почасти й неминучі) проблеми й негаразди літературної критики взагалі та її стосунків із красним письменством (і критиків з письменниками) зокрема. Про деякі з наших спільних клопотів уже сказано в ході обговорення, а про деякі хотів би додати й своє слово, — умовно поділивши їх на три групи.

Критик і письменник: моральна ситуація

Стосунки між критиками і письменниками в загальному ніколи не були, ніколи не будуть, та й не повинні бути «мирними» (не кажучи вже — ідилічними). Ані моменту об'єктивного протистояння (відносного, певна річ), ані моменту особистого болю, скривдженості й непорозумінь тут не знімеш. Причина — в самій функції критики. Адже критик, хоче того чи ні, самою суттю свого заняття змушений *давати оцінку* («вміння розрізняти»!) чиїйсь продукції. А той, хто дав *оцінку* (та ще й публічну), вже тим самим немовби ставить себе в чомусь *вище* за продуцента. Суб'єктивно критик здебільшого безмежно далекий від думки про свою вищість (тим більше критик розумний, не засліплений гординею, органічно відчуває безмежну перевагу художньої творчості над критичним розсудом і свою малість перед талантом художника), але об'єктивно, в акті естетичної оцінки, він стає на якусь мить у позицію отієї «вищості». Вона ілюзорна, уявна, умовна — з погляду сутнісного, але є психологічною і моральною реальністю, що вносить елемент напруженості або й очужіння між критиком і митцем. Тим більше, що критичні оцінки відчутно впливають на долю художньої продукції і самого творця. Тим більше, що критика далеко не завжди буває точною і справедливою в своїх оцінках. І т. д., і т. п. Але й у випадках цілковитої справедливості й слушності потрібні не лише велика любов до літератури й письменника, не лише особиста скромність і «смиренність» перед літературою, а й неабиякий душевний такт, щоб акт естетичного оцінювання здійснювати в максимально віддаленій від «суддівства» формі, наче «разом» з автором, а не супроти нього чи «вище» за нього перебуваючи. Це велике мистецтво, і мало хто ним володіє. Я постійно ловлю себе на тому, що не втримуюся на його рівні — емоції вибивають з рівноваги. І часто захоплююся Анатолієм Макаровим, який це, на мій погляд, уміє робити чи не найкраще з українських критиків, — навіть коли іронізує з твору, то немовби запрошує автора стати спільником своєї іронії.

Оті накладні витрати оцінювальної функції критики (хоч це, зрозуміло, не єдина її функція) загострюють і без того існуючу, в самій природі художника закладену вразливість і «образливість» на чужу «дискомфортну» для його самопочування думку. До того ж, хоч би яким тактовним і чулим був критик, але йому доводиться — якщо він хоче чесно спевняти свій обов'язок — говорити речі прикрі для когось, а то й різкі, а то й безжалісні. Це не може не ранити, не завдавати болю критикованому

авторові. І тільки великодушний (великої душі, тобто!) письменник, здатний поставити загальнолітературний інтерес над власний інтерес у літературі, може притлумити свій біль, свою вразу, свою кривду. Дрібніший духом, егоїстичніший, зарозуміліший — не забуде, не простить. Шукатиме способів «віддячитися», колотитиметься й інших колотитиме, каламутитиме й без того не дуже прозорі води літературного життя... А ще як матиме посаду, владу, авторитет — справжній чи штучний, тут не має значення. А ще як таких із дрібною душею більше, ніж з великою. А ще як суспільна атмосфера сприяє дрібнодухим — сприяє (як це було в останні десятиліття) зловживанню посадою, владою, авторитетом — справжнім чи штучним... Так і вийшло, що нетерпимість до критики стала була нормою нашого літературного життя. Критикові нав'язувалися роль ліфтера, який має підносити (чи підвозити) літературних апаратчиків, літературну номенклатуру на висоту класиків. Звісно, багато хто з критиків з такою роллю не погоджувався; звісно, критика розвивалася і збагачувалася, але тяжко, долаючи складну систему сучасних шлагбаумів з електронною начинкою.

Отож, оскільки впродовж тривалого часу заохочувалася не стільки функція критики як «самоусвідомлення» літератури та її «глибокої розвідки», скільки чужа їй функція «нагляду» за літературою та дотримання «благочинія», функція «обслуговування літературних самолюбств», — вона, критика, попри всі свої успіхи, не могла давати правдивої картини літератури, не могла на повну потужність боротися за повноцінну літературу. А тому чималою мірою втратила довіру читача, як і сама література. І тепер — знов-таки разом із літературою (їхні долі неподільні: вони, як ті двоє збратаних одним ланцюгом ворогів) — мусить ту довіру заново здобувати. (Знову доводиться застерігатися: звичайно ж, було немало письменників і критиків, які не причетні до отієї зневіри читацької, — але я говорю про загальну тенденцію.)

Та коли в якихось сферах суспільного життя «згори» насаджується фальшива думка, неправда, — то неминуче всупереч їй «знизу» народжується й росте думка неофіційна, прямо протилежна, але часто-густо не менш необ'єктивна й неправдива. Так сталося в нашому літературному житті. Як природний протест проти насаджуваної літературними верхами чиношанувальницької, ліфтерської, неправдивої критики (власне, не критики, а служби сервісу), що без усякої міри їх славословила, — виникла «критика» неофіційна, фольклорна, побутово-словесна, що поширювалася «усно» серед письменників і читачів, лише зрідка

прориваючись окремими репліками в публічних виступах, а ще рідше — в пресі. Ця повзуча, «буфетна» критика схильна взагалі заперечувати здобутки нашої літератури, надто ж її офіційних авторитетів (і нерідко той самий, хто щойно з трибуни, захлинаючись, славословив черговий шедевр «мастистого», на вулиці з друзями гигоче: «Та якби це написав початківець, його б і на поріг редакції ніхто не пустив!»); на її «думку», нічого путнього в нас немає... Як природну реакцію на солодку самооману амбітних чинуш у літературі цю «думку» ще можна якось зрозуміти. Але в її формуванні взяли участь і такі чинники, як наша необізнаність, лінощі та «нелюбознательность», нехіть до читання, недоброзичливість до колег, атрофія солідарного вболівання за спільну справу. А коли ще взяти до уваги, що певна частина читачів не обтяжує себе знайомством з українським алфавітом і вважає це громадянською доблестю,— то можна уявити весь драматизм становища української літератури і драматизм формування об'єктивної думки про неї.

Однак таку об'єктивну думку в повному її обсязі все-таки треба формувати — всупереч крайнощам як чиношанувальницького діонісійства, так і нічогонешанувальницького зоїльства, — спираючись на ті немалі сили наукового літературознавства і чесної критики, які у нас є; і, головне, треба вносити цю думку в її повному обсязі в найширші читацькі кола.

Починати ж доводиться, природно, зі спроб змінити ставлення до критики в самому літературному середовищі. Такі спроби вже робляться, і віритимемо, що якісь результати будуть. Бо й справді: нічого ж надприродного немає в тому, щоб засвоїти деяку терпимість до критики. (Мене завжди дивувало, як це деякі наші шановні письменники не можуть зрозуміти дуже простої речі: що критика підлабузницька не в їхніх же інтересах, насамперед тому, що вона *нездатна* розкрити, в чому сила їхньої творчості, бо не заглиблюється в неї, не аналізує, а безтямно славословить; далі, як наслідок, вона нікого не переконує, і їй ніхто не вірить; тільки критика чесна, чутлива до всіх, часом суперечливих, моментів творчості письменника, не сліпа до його «слабинок», здатна побачити й оцінити його силу і сказати про неї переконливо й для читача, а не для самого лиш автора,— і за це їй можна ж таки «простити» ті прикрощі, яких вона інколи завдає. Прислухаймося до давньої народної мудрості: краще з розумним загубити, ніж із дурним знайти.)

Але терпимість терпимістю, і чи буде вона, і чи надовго,— отож чи не краще, не припиняючи цієї агітації за терпимість і закликів любити критику, все-таки водночас подумати про механізм,

який забезпечував би незалежність, суверенність літературної критики (а для початку бодай непідвладність її примхам літературного і кололітературного начальства). Подумати про те, як зробити «критичну» критику потрібною і неминучою. Нормою літературного життя.

Я, звісно, найменше компетентний у цій справі, але дещо на думку спадає. Ось деякі «заходи» й «підходи», що — в числі інших — могли б, на мій погляд, сприяти нормалізації стосунків між критиком і письменником, ситуації критики в літературі.

По-перше, треба не лише морально, а й організаційно (чи «юридично») гарантувати незалежність критики від суб'єктивізму літературного керівництва і начальства на всіх рівнях, захистити критика від сваволі й тиску з боку «властьімущих» у літературі та всякого роду «ображених». Можливо, тут допомогло б створення сильної, активної і *наділеної реальними правами* секції критики, покликаної, зокрема, стояти на сторожі специфічних інтересів літературної критики, які є водночас і інтересами всієї літератури. І чи не час уже покінчити з практикою втручання керівників Спілки та різних адміністративних осіб у діяльність відділів критики та бібліографії друкованих органів: таке втручання має бути усвідомлене як протизаконне й аморальне; воно нічого спільного не має з принциповим спрямовуванням ідейно-творчої лінії друкованих органів та допомогою їм у її реалізації. Хоч, зрозуміло, саме собою це ще не забезпечить критиці тієї суверенності, якої їй бракує,— головне тут у світогляді самого критика, його громадянському та моральному потенціалі, його здатності служити літературі, а не літературним персонам.

По-друге, треба позбавити критику директивних, суддівських функцій і відповідного характеру. Це має бути роздум, аналіз, обмін думками й спостереженнями, версія чи витлумачення певного явища, суб'єктивна (в значенні її індивідуальної належності, а не методологічного суб'єктивізму, звісно!) оцінка, але не громадський присуд з відповідними наслідками для письменника. І досі негативна рецензія чи негативний відгук на новий твір у видавництвах і редакціях сприймається як посягання на честь мундира або як «прокол»; для автора ж часто означає викреслення з плану, неможливість перевидання тощо. Це і саме собою несправедливо (надто великий тут простір для помилок і випадковостей), і стимулює не кращі почуття до критики, та й самого критика ставить у тяжке становище, пов'язує його об'єктивну, чесну думку з моральними муками, які, по суті, не повинні були б стосуватися справи. Певна річ, вирішуючи долю того чи того твору, видавництво не може не зважати на голоси

критики. Але саме *голоси*, а не один якийсь виступ. Потрібна тут колективна думка, у тому числі й самого видавництва, його вирішальна позиція. (У нас же буває, що доля твору — як це було, наприклад, із «Південним комфортом» П. Загребельного — вирішується взагалі без участі літературної громадськості.)

По-третє, автор, на мій погляд, повинен мати право і можливість сперечатися з критиком, захищатися, обстоювати свою позицію і свій твір, — якщо має поважні аргументи. Досі це бувало лише в окремих «скандальних» випадках, а повинно бути нормою літературного життя. Бо інакше ми дотримуватимемося «подвійної моралі», яка ставить критика і художника в нерівноправне становище, вносить ще один момент ненормальності в їхні стосунки і не йде на користь літературі.

Скажуть: тут відкривається безмежний простір для взаємних претензій та звинувачень. Так, претензій, якими можуть обмінятися художник і критик, — безліч. Але що краще: замовчувати їх і давати їм вихід у глухій закулісній ворожнечі — чи виводити їх на світло, на публічну арену? Думається, що в останньому випадку обидві сторони знайшли б що сказати одна одній не лише дріб'язкового, а й суттєвого, й обом — а отже, й усій літературі — це пішло б на користь.

Хіба, наприклад, не по правді нарікають письменники, що критики... мало читають?! Мало знають сучасну літературу і надто обмеженим колом явищ і фактів оперують. Звичайно, кожен окремий критик може відповісти, що фізично неможливо тримати в полі зору весь широчезний потік нових творів, не кажучи про те, щоб усе встигати прочитати. Але критика в цілому повинна мати достатню «пропускну спроможність», щоб охопити увесь літературний потік. Та й кожен окремий критик повинен прагнути до максимального розширення кута бачення. Але не менш, якщо не більш справедливою є і зворотна претензія: більшість письменників майже не читає критики, та й один одного, що не свідчить ані про широчінь кругозору, ані про інтерес до літературних ідей, ані про велике вболівання за справи рідної літератури або, принаймні, скромне бажання бути трохи обізнаним з нею.

Письменники часто звинувачують критиків у невмінні прочитати художній текст. Повчально було б конкретизувати ці звинувачення — мабуть, вони виявилися б коли слушними, а коли й неслушними. Принаймні, в частини критиків із культурою прочитання й інтерпретації творів не все гаразд. Але ще нижче стоїть культура прочитання критики — письменниками. Тут навіть слово «культура» далеко не завжди доречне, а частенько:

антикультура. Такого специфічного «читача» цікавить не хід думки критика, а відповідність чи не відповідність його власним стереотипам і смакам. Більше того. Якщо, скажімо, жоден серйозний критик не дозволить собі сьогодні робити висновок про творчість письменника на підставі, приміром, одного оповідання, ігноруючи решту його доробку (хоч у пресі таке інколи чиниться — переважно руками випадкових або «підставних» осіб), — то про критика, буває, роблять висновки не те що на підставі однієї рецензії, а на підставі однієї вихопленої фрази з однієї рецензії. А інколи й просто з чужих слів...

Звісно, критикові потрібні і міцні нерви, і душевний гарт. Та й просте розуміння того, що коли він, з самої природи свого тяжкого, невдячного і поганющого фаху змушений багатьом людям говорити прикрі речі, то повинен бути готовий чути такі речі й від інших. Однак бажано, щоб «компенсація» була більш-менш адекватною і не ставила під загрозу сумлінне виконання критиком свого обов'язку.

Чути часто жалі: «Немає в нас Бєлінського...». І зітхають багатозначно. Мені здається, це ті зітхають, що поняття не мають, хто такий Бєлінський, ніколи нічого його не читали, а тільки чули це прізвище колись давно в школі. Бо інакше б вони розуміли всю безглуздість і протиприродність свого побажання. Та якби тому «Бєлінському» здумалося з'явитися «у нас», — ми б його власними руками... ще в колисці... А як мінімум — витурили б зі Спілки за перший же виступ, за «Литературные мечтания»: як пасквілянта, наклепника, антипатріота, кривдника загальновизнаних авторитетів, які є нашою гордістю, і т. д., і т. п.

Зовсім не хочу сказати: перш ніж вимагати від критика бути критиком, треба створити йому умови... Ні. Хай уміє працювати й виконувати свій обов'язок перед літературою і суспільством за всяких умов, за *будь-яких*. Що — так чи інакше, з більшим або меншим успіхом — робили й роблять чимало з них. Але й про умови треба дбати — не для когось особисто, а для нормального розвитку нашої літератури. І тут багато що залежить від нас самих.

Треба навчитися ставитися один до одного, як до людей, що працюють в одній літературі, в одній культурі. І цінувати кожного залежно від того, як він своє діло робить. А у нас виходить — залежно від того, як він до тебе ставиться. Ось ізвідки — від переважання егоїзму над солідарністю, від невідчування спільної справи — оті нескінченні жабомишодраківки (високим штилем — «батрахоміомахії») не лише в Києві чи Одесі, а скрізь, де є більше одного українського літератора.

Що ж до саме особи критика, то, мені здається, можна і повинно простити йому багато що: і помилки думки та смаку, і запальність, і крайнощі, і надмірне захоплення (сказано ж бо: без людських емоцій, немає людського шукання істини), і перебільшену прискіпливість навіть. Одного не можна і не треба прощати: холодної байдужості та нещирості. Не кажучи вже про позалітературні розрахунки, про камінь за пазухою.

Вододіл проходить не між тими, хто за «авангардизм» — чи «традиційність», за «асоціативність», «метафоризм» — чи «емоційність», «сповідальність», за прозу «химерну» — чи прозу «натуральну»; не між тими, хто за П. Загребельного чи проти, за Б. Олійника чи проти, за В. Яворівського чи проти, за П. Мовчана чи проти і так далі, — вододіл пролягає між тими, хто за українську літературу і хто за самого себе, хоч би й в українській літературі. Саме недостатність відчуття своєї причетності до *цілості літератури*, болю за неї — саме вона і породжує гіпертрофію самолюбств, зосередженість на собі, групові й мафіозно-кланові колотнечі, необ'єктивність в оцінці колег, заздрощі, підступи і т. д. і т. п. Хто вболіває за українську літературу — той радітиме з усього, що їй на користь, засмучуватиметься всім, що їй на шкоду, і тільки цим і керуватиметься у своїх симпатіях і антипатіях. І це — єдино моральна, єдино принципова позиція для українського літератора, хоч би хто він був: поет, прозаїк, драматург, критик чи все одразу.

Безадресна принциповість, глобальна вимогливість і конкретні упущення

Ось уже кілька років на всіх зборах, а то й у пресі ми дружно закликаємо один одного до принциповості, вимогливості, нещадної відсічі «сірій» літературі тощо. Прямо — моральна революція! нове мислення! Душа радіє... Тим більше, що, виявляється, і за такої самовбивчої принциповості та вимогливості можна жити цілком «безбедно»: оскільки невдалі твори як були прерогативою «безпосадних», нетитулованих авторів та початківців, так і лишилися. Справді: не назвеш же невдалими ні «Крах "дисидентки"» В. Канівця, ні «Секундомір» В. Коротича, ні «Стихію» Є. Гуцала. Це було б просто безпардонністю! Ось чому навіть найпалкіші закликальники, навіть ті, яким нема кого боятися, крім самих себе, задовольняються закликами.

І все-таки і принциповість, і вимогливість потроху пробивають собі дорогу. Нещодавно мені довелося бути на обговоренні поезії «Вітчизни» і «Дніпра» за 1986 рік — на секції поезії Київської

організації СПУ. Так там і доповідачі – Г. Штонь та М. Рябчук, – і промовці були такими вимогливими, що мені, за всієї згоди з ними, аж трохи страшнувато стало. І пригадався давній-давній епізод. Вступав я до аспірантури Інституту літератури, подав як творчу працю критичний опус про творчість донецьких поетів. Головою приймальної комісії був Олександр Іванович Білецький. Почитав він той опус та й каже: «Слишком вы суровы к донецким поэтам». Хоч як це делікатно було сказано, а іронію я вловив. І здивувався: такий ерудит, такий знавець літератури, такий мислитель... мав би бути востократ суворішим за мене... а він такий поблажливий! І тільки набагато пізніше зрозумів: саме тому, що знавець, ерудит, мислитель... Що більше знає людина і глибше мислить, то обережнішою вона буде в своїй «вимогливості» й запереченні; то в ширшому колі явищ вона знаходитиме інтерес, сенс і задоволення. Це я, звісно, вже не про те обговорення, а взагалі. Є люди, які визнають у літературі тільки «великих» і хизуються цим як доказом своєї духовної рафінованості; а насправді це духовні лінощі й глухота.

Принциповість і вимогливість у літературній критиці полягають зовсім не в тому, щоб про якомога більшу кількість книжок сказати, що вони нічого не варті і що їх не треба було видавати. Категоричні кваліфікації бувають необхідні, але не вони є тим «постійним робочим режимом», у якому працює критика. Той режим – об'єктивний аналіз, що враховує всі «за» і «проти». І вимогливість тут украй потрібна, – але не та, яка засліплює, а та, яка допомагає більше побачити. І, між іншим, почуття відповідальності змушує критика поєднувати високий естетичний критерій з урахуванням конкретної суспільно-історичної та літературної ситуації, в якій народився і живе оцінюваний твір. Без першого (високого критерію) критикові загрожує всеїдність, без другого (отого врахування) – несправедливість і обивательський снобізм. Візьмімо простий приклад. Стало на часі оскаржувати масову літературу 70-х років за те, що в ній не було того, чого в ній не могло бути – з незалежних від неї причин. Та й зараз багато чого ще немає. І розмова про це просто необхідна. Однак: чи справедливо причину зла бачити в самих авторах? Чи чесно було б з боку критика ставати в позу такого собі прозірливця і сміливця, який возвисився над «полохливою» і «сонною» літературою і не винен у її «гріхах»? Ні, справа спільна і вина спільна.

А ставити під сумнів необхідність підвищувати вимогливість я не збирався. І не бачу, щоб нам загрожував надмір її, – такого, здається, й не передбачається. Проте небезпека, на мій погляд,

чатує з іншого боку, і вона, хоч як це парадоксально, пов'язана з отією *сліпою*, абстрактною «вимогливістю», *нерозбірливою* високопретензійністю невігластва і лінивства.

Чи звернули ви увагу на те, якою «вимогливою» стала певна частина читачів. Настільки «вимогливою», що її ніщо вже не задовольняє й не цікавить, крім двох-трьох «престижних» імен. (Імена ті інколи просто модні, а інколи справді високі й не винні в тому, що їх протиставляють решті літератури.) Якось стою в черзі до газетного кіоска. Попереду — «культурна дама» і «культурний мужчина». «Культурна дама» (дивлячись на заповнену журналами вітрину): «— Ничего нет... Совершенно ничего... (Потім знехотя бере до рук журнал «Дружба народов», № 10, переглядає)... Сколько бумаги, а читать нечего! (Раптом пожвавлюється): — А, вот Высоцкий?» — Тут подає голос «культурний мужчина»: «— Высоцкого вырезать, а остальное — в макулатуру!». Я приходжу додому і дивлюся № 10 «Дружбы народов»: чудова лірика Анни Каландадзе, прецікава повість Юрія Давидова «Коржавин Федор, волонтер свободы», гостра стаття Чабуа Аміреджибі «Внимание: человеческий фактор!», романи Сулеймана Велієва і Тіркіша Джумагельдиєва — все речі непересічні. Але «культурні» дами й мужчини з усієї величезної радянської багатонаціональної літератури знають лише Висоцького...

Це, звісно, лише одна із сотень сценок, свідками яких доводилося бувати, мабуть, кожному. Чи не час говорити вже не тільки про «сіру літературу», а й про *сірого читача*, для якого вся література — «сіра»?

Але, скажете, який це має стосунок до проблем критики? Мені здається — безпосередній. По-перше, критика поділяє з літературою відповідальність за те, що виховано й виховується такого читача (хоч діяло тут і чимало чинників позалітературних); вона, з одного боку, причетна до зниження критеріїв і якості художньої продукції, що породжувало скепсис і цинізм у ставленні до неї, а з іншого — тривалий час боготворила читача замість просвіщати його. По-друге, огульний галас про «сіру літературу», якщо він підміняє собою конкретну санітарну роботу критики, її «вміння розрізняти», її ділове, з точним називанням і точними кваліфікаціями, втручання в літературний процес, — на мій погляд, не стільки дає користі, скільки завдає шкоди. Бо не вчить читача «вміння розрізняти», а заохочує нехіть до читання, зневажливе ставлення до книжки взагалі.

Навіть оте обивательсько-хамське: «Надто багато у нас розвелося поетів!» — і воно небезвідносне до снобістських тенденцій у

критиці. Зверніть увагу: як часто зараз у літературній пресі чути нарікання на те, що, мовляв, забагато видається книжок, забагато письменників, членів Спілки тощо... Чи справді забагато? Порівняймо. У Франції з її приблизно такою ж, як і на Україні, кількістю населення, існує понад дві тисячі літературних премій. Щоправда, професійних письменників (тих, які живуть літературною працею) вдвічі менше, але всього письменників, які видають книжки і входять до різних літературних організацій, – понад 40 тисяч. А ось інша цифра. Її навів Вадим Кожинов у «Литературной газете» 7 травня минулого року. Заперечуючи думку про надмір поетичних збірок, він нагадав, що приблизно стільки ж – 500–600 на рік – виходило і в часи Олександра Блока! Так куди вже нам, на Україні, балакати про те, що в нас забагато письменників і книжок. Не багато, а мало – як на таку республіку, такий народ. Інша річ, що серед книжок, які виходять, не всі цього варті. Замість них можна було б видати інші. Про це треба говорити. Але говорити конкретно про ці книжки і цих авторів, а не кидаючи тінь на всю літературу як нібито непомірно розрослу.

І не зверхність, не зарозумілість, не снобістську «втому» від книжкового потоку повинен відчувати критик, а інтерес і жадобу до цього потоку, відчуття неоплатного боргу – і вину, вину, вину... Тож мене дуже здивувало, коли слідом за Л. Аннінським, блискучі парадокси якого не завжди «основательны», думку про надмір поезії підтримав і Г. Сивокінь, який поєднує критичну розважність з ґрунтовною історико-літературознавчою підготовкою й практикою. Кому, як не йому, знати, що ще давно О. Веселовський, О. Потебня, а потім О. Білецький довели зв'язок між «кількістю» і «якістю» в літературі, показали значення «масової» літературної творчості, з'ясували, що видатні явища літератури, наче крейдяні гори, виростають із незліченних дрібних відкладів, ствердили необхідність наукового вивчення так званих «другорядних» письменників тощо (а О. Білецький неодноразово говорив, що з творів «другорядних» письменників довідувався про такі сторони і явища життя, які пройшли повз увагу великих письменників).

Тим часом наші літературознавство і критика ще недостатньо аналізують *літературний процес* у всьому його обсязі й системно; здебільшого він постає як сума творчості низки видатних митців; «другорядне», не кажучи вже про «третьорядне», як правило, губиться або лиш мимохідь, «на підверстку», згадується. Не буду говорити про XVIII й XIX століття: тут би запросити висловитися С. Білоконя, який уже багато років марно на-

магається «пробити» статтю про білі плями в нашому літературознавстві, про недосліджені ланки літературного процесу. Та коли переходимо до XX століття, тут уже не те що «третьорядні» чи «другорядні», а й першорядні митці виявляються недослідженими (окремі загальні згадки в курсах історії літератури справи не вирішують). Одні – В. Винниченко, С. Черкасенко, М. Хвильовий, Б. Лепкий, Г. Михайличенко, А. Заливчий, В. Підмогильний, П. Карманський, В. Пачовський, М. Філянський та інші – через складність, суперечливість своєї творчості або хибність політичної позиції на певних етапах історії (але думається, що неприйнятність для нас їхніх політичних поглядів або певних творчих мотивів не виключає ані наукового вивчення, ані публікації цінної частини спадщини). Другі – О. Олесь, Г. Хоткевич, М. Вороний, М. Зеров, Є. Плужник, М. Семенко, Майк Йогансен, В. Поліщук, О. Влизько, В. Свідзинський, В. Самійленко, О. Слісаренко, В. Бобинський, Д. Загул, М. Чернявський і ще *багато-багато* інших – з причин зовсім незрозумілих: мабуть, просто тому, що нікому не хочеться братися за «негарантовану» тему. Треті (Г. Косинка) – через непорозуміння. А ближче до наших днів: де наші книжки й монографії про Ірину Вільде, Івана Виргана, Василя Мисика, Бориса Тена, Костя Герасименка, Григорія і Григора Тютюнників, Ліну Костенко? І покоління 60-х років зводимо до кількох імен (хоч і кажемо: покоління!), навіть Василя Голобородька не згадуємо. Не кажу вже про сумну творчу долю В. Кордуна, М. Воробйова, Надії Кир'ян, Миколи Холодного та деяких інших поетів. А скількох ми не помічаємо і не оцінюємо в сучасному літературному процесі! Знову-таки: ми не обмислюємо його як *процес*, а беремо як кілька груп імен різного рангу.

Мабуть, дехто з критиків образиться: навіщо такі узагальнення, ми ж сумлінно працюємо, ми багато робимо, ми встигаємо, аналізуємо, вміємо поєднати вимогливість і принциповість з широтою погляду, уважністю й чуйністю, ми... Перепрошую: не вас я маю на увазі. Докори адресую насамперед собі. І, мабуть, уся ця розмова виникла з незаконної «екстраполяції» на всю критику – власного душевного стану: відчуття професійного «гріха», пекучої вини перед цілою низкою книжок, творів, авторів, явищ, про яких хочеш, але не встигаєш чи не вмієш написати... Але я певен, що таке ж почуття добре знайоме багатьом із моїх колег, і з «вини» кожного з нас складається загальна велика «вина» критики перед літературою. І перед майбутнім української літератури.

Однак «винні» не тільки «ми», «винні» й перед «нами» — перед критикою. Не вертатимуся до теми про моральну атмосферу, в якій діє критика. Скажу про «практичний» підхід до неї. Всі ми знаємо, що таке так званий «залишковий принцип» у ставленні до соціально-культурної сфери. Це — «на́ тобі, боже, що мені не гоже». Проте цей принцип і досі визначає ставлення до критики в літературних сферах, в друкованих органах та видавництвах. Наші літературні журнали відводять критиці найжалюгідніше місце, захоплюючись друкуванням довжелезних романів (які, до речі, ще жодному журналові жодного передплатника не додали) і забуваючи про те, що, на відміну від видавництв, журнал має свої специфічні завдання, чимало з яких повинна виконувати критика. Приклад журналів минулого, приклад «Нового мира» часів Твардовського, який розумів значення критики і давав їй «зелену вулицю» — забуті. А за рахунок чого скорочують «площу», здаючи до друку матеріали кожного номеру будь-якого журналу? Звісно: за рахунок критики. Або: чи можлива річ, щоб прозаїкові або поетові встановлювали обсяги їхніх майбутніх творів? А критикові кажуть: критична стаття — не більше 25 сторінок, рецензія — не більше 10. Наче й правильно: треба ж, щоб міру знали. Але... не нагадуватиму тут про обсяги критичних статей Бєлінського, Писарева, Добролюбова, Чернишевського, Скабічевського, Антоновича і т. д., — скажу про інше: може ж таки статися, що і в сучасного критика «набереться» думок трохи більше, ніж відповідно на 25 чи 10 сторінок? То чи не краще й тут застосувати «вміння розрізняти»: цікавий матеріал — дати повністю, не калічачи; нецікавий — не давати зовсім. Більше того: в деяких редакціях і досі не тільки скорочують на свій розсуд, а й змінюють, вписують, дописують... Звісно, це свідчить не лише про культуру роботи редакцій, а й про нас самих: наше місце в літературі, наш престиж...

Так само наша — критиків, — а не тільки чиясь (хоч і «чиясь») вина і в тім, як ми безгосподарно ставимося до свого критичного господарства. Насамперед до спадщини літературознавців і літературних критиків минулого. Щоправда, готується (в Інституті літератури) історія української дореволюційної критики, є праці з історії журналістики. А тексти? Досі немає хоч би якоїсь «Антології української критики». Практично недоступні літературні статті А. Метлинського, П. Куліша, М. Костомарова. Не перевидавалися цінні праці Г. Житецького, М. Сумцова, Д. Багалія, М. Стороженка, В. Горленка, Б. Грінченка та ін. А хіба великий Потебня представлений як годиться? Звернімося до радянських часів. Добре, що вийшли книжки А. Шамрая, О. Дорошкевича, Б. Коваленка — хоч дещиця з їхньої спадщи-

ни. А як сучасному читачеві ознайомитися з працями і статтями В. Еллана-Блакитного, В. Юринця (автора однієї з найкращих розвідок про П. Тичину), М. Зерова, М. Новицького, І. Айзенштока, Я. Савченка, Ф. Якубовського, Б. Якубського, П. Филиповича, А. Лейтеса, С. Родзевича, Ю. Меженка, В. Коряка, А. Хвилі, А. Клоччі, В. Бойка, А. Музички, В. Поліщука, М. Доленга, М. Семенка, І. Кулика, М. Йогансена, С. Пилипенка, І. Сенченка та багатьох інших? Критичний і літературознавчий доробок їхній нерівноцінний, далеко не все в ньому витримало випробування часом, але знати його (а для цього й видати хоча б частину з відповідним науковим осмисленням і коментуванням) абсолютно необхідно і для повноти уявлення про літературний процес 20—30-х років, адекватного судження про нього — і для послідовності розвитку самої критики, для кращого опанування матеріалом, предметом і мистецтвом українського літературознавства й критики: уроки потрібні і позитивні, і негативні. А західноукраїнські дослідники й критики? Тут, на радість усім нам, найбільше зроблено: видано І. Франка! Дещо видано з праць В. Щурата й В. Гнатюка. Хоч час би вже й повніше їх подати. А коли дійде черга до М. Возняка, І. Свенцицького, М. Рудницького? А статті Д. Загула, А. Крушельницького, В. Бобинського, критика «Вікон» та ін.? А, знов-таки, ближче до наших днів: чому б не зібрати й не видати прекрасні статті Є. Адельгейма? Праці С. Шаховського? Втім, що мріяти про це, коли видання праць О. Білецького (до речі, випущене з величезним запізненням і далеко не повне) давно стало бібліографічною рідкістю, а нікому воно не болить...

І все-таки треба — і мріяти, і намагатися щось зробити. Не щось, а все, що в наших силах, що від нас залежить. Бо це не тільки наша професійна школа, наша наука, наш потенціал — це й важливий елемент усієї національної культури. А сьогодні твориться — і не без нашої участі, не за пасивності нашої має творитися! — нове, глибше розуміння культурної спадщини, нове, відповідальніше й достойніше ставлення до неї. І воно — один із чинників тієї перебудови, того революційного оновлення, якому маємо віддати всі сили.

Перебудова: не слово, а діло

Чи правомірно ставити питання про новий етап розвитку літератури, а отже, й літературної критики, нові можливості, нову якість художнього осмислення сучасності — у зв'язку з тими глибокими суспільно-політичними перемінами, які називаємо перебудовою? Чи не було б це вульгарним соціологізмом, спрощеним,

прямолінійним перенесенням хронології суспільного розвитку, «віх» суспільної свідомості — на літературний процес, на естетичні явища?

Насамперед про два погляди, які мені — обидва — активно не подобаються. Перший — беручи трохи огрублено — схиляється до того, що досі правди в літературі (а отже, й повноцінної літератури) не було і що тільки тепер вона стає можливою. У пресі цей погляд пробивається лише в окремих натяках, зате в літературному й особливо довколалітературному побуті чи не переважає. Хоч він і суперечить тому очевидному фактові, що література зростала, міцнішала, глибшала.

Другий погляд існує і сам собою, і як благонамірене заперечення першого і зводиться до того, що, мовляв, нічого особливого не сталося й переоцінювати в літературі немає чого: завжди була й буде література справжня і несправжня, були й будуть письменники талановиті й неталановиті, ті, що писали правду і що правди не писали. Цей погляд недооцінює об'єктивні суспільні передумови розкриття художнього таланту, а саму перебудову розуміє (краще сказати: не розуміє!) — наче такий собі черговий організаційний захід, яких на нашому віку було й було. В такому разі й справді: чого це літературі підладжуватися під кожну таку перетряску?! Але ж ні: перебудова — не чергова реорганізація, не перестановка меблів, це — історичне за масштабами й наслідками оновлення нашого життя і нашої свідомості (і суспільної, і «одиничної»), що дає можливість принципово нової глибини бачення проблем сучасності, нову якість духовного життя. Коли відкриваються ширші обрії — так це для всіх, хто здатен бачити.

На пам'ятних звітно-виборних зборах Київської організації СПУ Микола Вінграновський говорив про те, що «ми», тобто наша література, не зреагували вчасно на ті негативні явища, які спричинилися до перебудови. Критик Михайло Наєнко дуже образився за оте «ми» і на сторінках «Літературної України» (не називаючи Вінграновського, але прозоро натякаючи) заперечив: хай би краще промовець про власні недоробки говорив, а не перекладав вину на всіх, бо є ж, мовляв, ті, кого спільний борг не стосується. Ну і, звісно, назвав звичні в таких випадках імена. Дивна логіка. По-перше, йшлося не про «розкладання», «паювання» власного гріха на всіх, а про той обов'язок, який усіх мусить об'єднувати. По-друге... чи справді хтось у нашій літературі достойним голосом сказав (і чи міг сказати?!) про ті негативні тенденції: порушення соціальної справедливості, корупцію, бюрократизм, несвободу, деморалізацію частини люд-

ності, алкоголізм і наркоманію тощо? Щось я такого не пригадую. Як і не розумію того, як би таке могло статися. За умов ігнорування й замовчування. І постає таке питання: як же воно в наших головах дивно повертається — усе наше суспільство було не на висоті в усвідомленні своїх проблем; партія запізнилася з аналізом становища і вжиттям заходів, — а от у літературі, бачте, є люди, які в усьому були на висоті, нічого не прогледіли і не промовчали.

Неправда. Не було таких. Принаймні, в нашій літературі. Втім, певен, що навіть такі письменники, як Чингіз Айтматов, В. Астафьєв, В. Распутін, Й. Авіжюс, О. Адамович та інші, — і ті гірко жалкують за втраченим: не все змогли сказати і не все вчасно. Хоч хто ще сказав стільки, як вони?

Втрачено багато. Хоч і різною мірою в кожного, однак гіркі втрати були в усіх, в усієї літератури. З цього треба виходити, а не з бажання «рятувати» чиюсь недоторкальну репутацію, штучно підняти когось над загальними закономірностями. І не для того, щоб ятрити чиїсь рани, когось переоцінювати, когось принижувати. Ні, для того, щоб не принижувати себе, й інших, і свою літературу самовдоволеністю, сліпотою, нерозумінням руху історії. І для того, щоб правильно оцінити зроблене за важких умов. Щоб побачити весь обсяг нових завдань і йти їм назустріч.

Кажуть: а от Василь Земляк! Так — чудові його твори: «Рідна сторона», «Лебедина зграя», «Зелені Млини». Одна з окрас нашої літератури. Але зізнаймося чесно: читаючи їх із незрівнянною насолодою, чи не відчували трохи й присмак гіркоти від того, що обійдено в них болючі сторони життя українського села 20—30-х років? Звісно — умовна форма («химерні» романи — останні два). Але ж чи й сама ця форма не виникла якоюсь мірою і внаслідок потреби обійти оті сторони реальності?

Або: Григір Тютюнник — ось, мовляв, хто все сказав, кому обставини не завадили! Хай буде соромно тому, хто так думає, — це люди, які не знають Григора Тютюнника і байдужі до нього. Хто його знає — знає і те, що немає другого письменника, кого так обмежували, хто втратив так багато, як він, хто міг би ще стільки сказати...

Нарешті — Олександр Довженко, на якого люблять покликатися ревнителі фальшиво зрозумілого престижу української літератури. Хай прочитають його щоденники, хай відчують його біль за незроблене й спотворене, хай зрозуміють трагедію його життя — і подумають, перш ніж говорити, коли йдеться про втрати й невтрати...

Тим більше не випадає нам думати, буцімто літературна критика має підстави бути спокійною за себе і не відчувати гризот сумління за своє минуле та тривоги за своє майбутнє. Чи, може, хтось із критиків годен сказати, що ніде не змовчав і ні в чім не покривив душею, все зробив для торжества правди в літературі?

І все-таки про сьогочасну українську літературну критику можна сказати чимало втішного, обнадійливого. Прошу звернути увагу на обставину, що засвідчує принципово нове місце критики в українському літературному житті. Минули часи, коли критика в масі своїй стояла на сторожі зрутинілих догм і часто-густо ставала знаряддям боротьби перестраховників та реакціонерів з усім новим, чесним і сміливим, з письменницькою самобутністю й суверенністю художнього мислення. Сьогодні ви майже не знайдете випадків, щоб критика (маю на увазі професійно кваліфіковану критику) «проробляла» письменників за нерутинні, неординарні думки й форми (хіба що в критиці поезії це ще трапляється як вияв суб'єктивізму, смакового неприйняття тих чи інших явищ). Здебільшого критика сьогодні підтримує всі чесні, сміливі шукання і навіть заохочує їх, закликає до них, часом навіть «випереджаючи» художню практику. Такою є, власне, позиція майже всіх, хто визначає обличчя сучасної української літературної критики. Не називаю імен, бо їх уже чимало, та й не в тім річ.

Отже, елементи громадянської активності, громадянського авангардизму в нашій критиці безперечно є. Але поки що тільки елементи. А це повинно стати її духом.

Чи не забагато ще енергії віддаємо ми, з одного боку, вихвалянню не таких уже й значних творів титулованих авторів, а з іншого — столітньої давності суперечкам про верлібр та зусиллям, скажімо, якось дошкулити П. Мовчанові чи навчити не дурніших за нас М. Воробйова або В. Кордуна писати так, як хочеться комусь із нас? Натомість справді важливі питання такого завзяття в нас не викликають. Свідомість, «реалізована» в критичному слові, й досі перебуває на чималій відстані від тієї свідомості, що, сказати б, «залишається при нас».

Справді: що нас найбільше хвилює сьогодні в житті, про що ми найбільше думаємо і говоримо поміж собою? Про ті революційні зміни, що відбуваються в нашій країні. Чи стануть вони незворотними? Чи розвинуться сповна в усіх сферах суспільного і приватного життя? Чи «дійдуть» — і як, і коли, і в якому обсязі — до кожного географічного регіону та суспільного рівня, чи стануть справою кожного з громадян? І як усе це зробити

конкретно, ефективніше, глибше? Як не словесно лиш, а реально оздоровити, оновити, зцілити ними нашу моральну атмосферу, наше громадянське самоусвідомлення, наше мовнокультурне середовище і наше буття як народу, поведінку кожного з нас як синів цього народу, відповідальних перед ним і за нього?

Ось про що велике, болісно-бентежне й історично-відповідальне ми з вами думаємо, говоримо, сперечаємося. А як воно відбивається в тому, що ми пишемо? Не дуже. Не дуже сприяємо тому «розкріпаченню мислення», без якого, як було сказано, незворотність перебудови не знайде гарантії в людських душах.

Та й художня література поки що не дуже допомагає створювати оті духовні та моральні гарантії неповернення старого. Розумію: не може і не повинна *вся* література говорити про одне й те саме. Але хоч хтось (і не один, звісно) мусить — «за всіх скажу, за всіх переболію». Досі голос цей не прозвучав. Поки що тільки «пробуємо голос» — принагідно, в окремих випадках, з часткових питань, глухувато. Розумію: потрібен час, щоб усі ці роздуми й процеси змогли постати, скажімо, в широкому матеріалі життя, в характеристичних суспільних типах і людських постатях, в аналізі соціальних і приватних відносин — у романі (хоч російська література цей час знаходить). Але є поезія, публіцистика, критика — жанри, за традицією і природою своєю «відкритіші», мобільніші, безпосередніше звернені до суспільних болів і клопотів. Мабуть, вони ще не сказали свого слова (хоч уже піднято низку гострих проблем — і в публіцистиці: С. Плачинда, В. Яворівський, і в критиці: Г. Сивокінь, А. Погрібний, В. Дончик та ін.). Більшого жде сьогодні читач від Д. Павличка, Б. Олійника, І. Драча, М. Вінграновського — як поетів. Глибоке враження справили їхні публіцистичні виступи. Однак у поетичних творах такого громадянського діапазону, такого «виходу» на кардинальні проблеми доби, як у 60-ті роки, немає. Певна річ, повторення «тональності» 60-х років і неможливе, і непотрібне. Тодішні молоді стали іншими, теперішні молоді іншими й народилися. Та хай по-іншому, але не може не заговорити їхніми голосами назріла суспільна народна потреба. І їхніми — і голосами молодших та наймолодших. Вони з'являться. Не можуть не з'явитися.

Нещодавно на згаданому обговоренні поезії журналів «Дніпро» і «Вітчизна» чути було нарікання на те, що журнали не друкують громадянськи сміливих віршів, а це спотворює реальну картину сучасної поезії, не дає розгорнутися її можливостям. То, може,

скористатися з досвіду московської молоді, яка — повідомляє «Комсомольская правда» — провела фестиваль, де молодіжні аудиторії заслухали *поетів, яких не друкують*, і висловили свою думку? Може, для початку київська книгарня «Поезія», що провадить традиційні поетичні п'ятниці, одну з них присвятила б *поетам, яких не друкують*? А там, дивись, і якийсь журнал віддав би їм трохи своїх сторінок. А там, дивись, стало б і зовсім звичною справою — друкувати поезії (статті, оповідання, романи), яких не друкують? Коли такі є, звісно, як літературне явище.

Нині дуже гостро й боляче стоїть питання про те, як доходить українське художнє слово до читача, слухача. Поети, прозаїки, видавничі працівники починають усвідомлювати свою відповідальність за цю справу — не лише за якість написаного, виданого, а й за те, як воно «працює» в житті. Критика поки що мало прилучається до цієї справи, яка може виявитися справою життя і смерті нашої літератури. Час і нам, критикам, подумати про те, що можемо зробити для розширення контакту української літератури з читацькою аудиторією, для активізації присутності українського художнього слова в реальному житті мас. Та й про розширення власної читацької аудиторії, власних контактів із читачами.

У всіх цих і багатьох інших питаннях шукаймо точок докладання своїх зусиль. Критика тоді виконає свій обов'язок перед літературою, коли не тільки підтримуватиме кожен чесний голос і кожну спробу мужньо осягти складні життєві процеси, — й сама занурюватиметься в них, аналізуватиме їх, намагаючись побачити й витлумачити проблеми, що виникають, підтримати нове в житті й мисленні, сама стаючи елементом цього нового. Активно протистоячи рутинній зневірі, байдужості, цинізмові вичікування.

Це набуває і свого громадянського, політичного значення. Адже обиватель, у тому числі й літературний обиватель, приймає переміни лише пасивно й словесно. Він не розуміє і не хоче розуміти революційного змісту нинішніх перетворень, не вірить у перебудову. Дивлячись на все світове життя лише з погляду особистої безпеки й душевного комфорту, він і це грандіозне історичне діяння розглядає лише як хитрий маневр, розрахований на те, щоб його, обивателя, виманити з його нори, витягти на одверту розмову, аби вибовкнув «зайве», — а тут його, бідаху, й хап за шкірку! Як, мовляв, уже не раз і бувало в історії...

Ну що ж, це законне право його, обивателя, міряти історію своєю мірою, але наше з вами право — всією душею віддатися творен-

ню нової атмосфери життя. І не тільки право, а й єдиний мислимий шлях. Бо сьогодні і наша доля, і доля світу залежить від того, з якою мірою успіху вдасться здійснити глибоке якісне перетворення всіх сторін нашого життя і оздоровлення світового життя на нових гуманістичних началах. Альтернативи немає. Вдасться — і світ матиме перспективу ще не баченого історичного прогресу. Не вдасться — людство втрачає останню надію на достойне майбуття і духовне здоров'я.

І хай не першорядна, може, роль належить у цій боротьбі, в тому числі й боротьбі за людські душі, — літературі, проте й немала. Отож і критика разом із нею повинна вести роботу на передових рубежах.

(1987 р.)

Література — це все, що написано талановито *

Як правило, пониження тонусу літературного життя і продуктивності письменницького пера ми пояснюємо двома головними причинами.

Перша — надзвичайність історичного моменту, коли мало не всі живі сили нації сконцентрувалися в політичній боротьбі, власне — на державному самовизначенні як унікальній можливості забезпечити історичне буття народу; на поклик історії більшість письменників і літераторів пішла в політичну та громадську діяльність та державотворення, і творчий потенціал літератури знизився.

Друга — суспільна депресія і руйнація, економічний хаос не тільки дезорганізували книгодрукування та літературну пресу, перекривши шляхи оприлюднення творчих здобутків письменників, а й паралізували їхню енергію, вдаривши по них не лише матеріально, а й психологічно.

Певно, це так. Але напрошується порівняння з добою революції, УНР, громадянської війни та початку 20-х років. І тоді багато письменників віддалися революційній боротьбі, політичній і громадській діяльності. А руйнація й хаос тоді були ще більшими, матеріально-фінансові можливості — ще меншими. А проте літературне й мистецьке життя буяло і дало довговічні плоди, яким нелегко знайти рівноцінні аж до сьогодні.

* Скорочений варіант доповіді на Пленумі Ради Спілки письменників України. Надруковано: «Урядовий кур'єр», 20 листопада 1992 року.

У чому ж річ?

Літературне і мистецьке піднесення доби революції і 20-х років синхронізувалося з піднесенням громадянським, з високою хвилею національно-визвольної боротьби, з шуканням форм державного самоствердження і державного будування України.

Але й нині маємо, здавалося б, таку ж ситуацію. Чи, може, у виборенні нинішньої державності відігравав і відіграє роль ширший спектр специфічно політичних чинників і менше втягнена в цей процес енергія народних низів, що відповідно не дало й співмірного з двадцятими роками енергетичного живлення літератури?

Напрошується й інше міркування. До періоду революцій і громадянської війни український народ прийшов — попри бездержавність, національне й соціальне гноблення — як етнічно здоровий і життєздатний суспільний організм, сповнений творчих сил і надій: за відносно ліберальної політичної атмосфери і соціального динамізму кінця XIX — початку XX ст. наріс прошарок української інтелігенції, і саме з цього кола вийшли найзначніші постаті культурного відродження. А потім був великий приплив сил із розбудженого революцією українського села, похід у культуру соціальних низів, що також дало свої вагомі й неповторні результати.

Сьогодні — інше становище. Щоправда, кількісно українська інтелігенція нині незрівнянно перевищує ту, що була на початку століття (хоч її і далі драматично мало як на міру державно повноцінних націй). Однак політика систематичного нищення і пересіювання національної інтелігенції, політика витворення деформованої національної культури і псевдокультури глибоко травмувала, обезкровила українську інтелігенцію і зробила значну її частину малопродуктивною, імітаторською. Водночас зменшився, а останніми часами і майже припинився доплив творчої енергії з українського села, виснаженого десятиліттями нещадної експлуатації та морально пригніченого цинічним ставленням до нього денаціоналізованої городянської суспільності. А генерування міської української інтелігенції ще не набрало потрібного масштабу.

Чуємо й небезпідставні версії про те, що геноцид, політицид, лінгвоцид у минулому, а екоцид тепер підірвали біологічну силу української нації, травмували її генофонд, а це відбивається і на культурно-мистецькому потенціалі. А про це ще можна сперечатися.

Натомість ще одна аналогія, чи, швидше, асоціація — як привід для роздумів.

Роки 1946–1948. Українська еміграція, українські втікачі в Західній Німеччині. Здавалося б, історична поразка, трагедія, безвихідь. Проте замість депресії маємо бурхливу енергію літературного і мистецького життя, велику кількість видань, появу низки визначних творів, розквіт блискучої плеяди талантів – М. Орест, Ю. Клен, В. Домонтович, І. Костецький, Василь Барка, Т. Осьмачка, Д. Гуменна, Улас Самчук, Б. Кравців; масштабну науково-дослідницьку працю Ю. Шереха-Шевельова, В. Державина, Г. Костюка та багатьох інших; появу нових імен – Олег Зуєвський, Віра Вовк, Леонід Лиман та ін.; створення різноманітних літературно-мистецьких угруповань, у тому числі знаменитого МУРу (Мистецький Український Рух); гострі літературні дискусії, зокрема, навколо народжених тоді в колах еміграції різних версій «великого національного стилю», «літератури великого стилю» (формула Уласа Самчука з його закликом творити синтетичний образ України, здобувати авторитет у світі), «національно-органічного стилю» (Ю. Шерех-Шевельов), а з іншого боку – так само різних версій теорії «мистецтва для мистецтва», ідей Ігоря Костецького про український модерн, який завоює світ...

Чим це все живилося? Скупченням значних літературно-мистецьких сил, які врятувалися від більшовицького терору? Легковажними ілюзіями про неминуче зіткнення західних демократій із СРСР, швидкий крах СРСР? Просто відчайдушною відповіддю на безнадійну ситуацію? Чи тим, що митці, нарешті, опинилися в атмосфері свободи, яка помножила їхні сили і сп'янила надіями?

Але ж і ми сьогодні маємо свободу, якої не мали ніколи, та ще й на рідній землі – величезна перевага! А проте ця свобода не дала нам відчуття великого і радісного духовного злету. Певно, щось обтяжує цю свободу і знижує її якість. І, певно, політична свобода ще не є духовна свобода. Для цієї останньої потрібен інакший, ніж той, що сьогодні переважає, тип особистості, й інакші алгоритми функціонування суспільства, інакший моральний стан його.

До того ж на зміну псевдокомуністичним, більшовицьким табу, міфам і тискові (власне, не так на зміну – бо ми ще не визволилися з них остаточно, – як паралельно їм) приходять спроби ультранаціоналістичних табу, тиску і міфів, які нерідко кореняться в нашій власній культурній несформованості.

Даються взнаки і втома, розчарування, скепсис, породжені спустошеннями недавньої історії, – вони підрізають крила національній мрії та великим пориванням, тим більше, що у сфері духовності

на них налягає і загальна втома людства від універсальних концепцій та месіанських прожектів, постмодерністська естетика духовного страйку чи духовного вичікування.

Але про це далі. Тим часом хочу звернути увагу на інше, трохи суперечне сказаному вище. Чи таке вже депресивне наше літературне життя, чи такі малі новоздобутки нашої літератури, як нам здається?

Здебільшого сучасники не мають адекватного уявлення про свою літературу і не здатні справедливо оцінити її принаймні з трьох причин. Перша — їм, як правило, властивий максималізм, їм здається, що вони заслуговують на кращу літературу, ніж мають; тим більше це стосується нас сьогодні, коли нам у нашій унікальній історичній ситуації справді потрібна література великої міри. Друга — вони засліплені груповими пристрастями, смаковими упередженнями тощо. Третя — для того, щоб побачити реальну картину літератури, потрібен певний час, погляд з відстані (скажімо, ті ж 20-ті роки ми бачимо сьогодні повніше й об'єктивніше, ніж самі співучасники процесу). Отож і оцінка нинішнього етапу нашої літератури у майбутніх дослідників буде, мабуть, інакшою, ніж наша.

Втім, важко говорити про нашу — сучасників — оцінку. Такої обґрунтованої оцінки немає, оскільки немає більш-менш широкого і систематичного аналізу літературної продукції — зокрема, через цілковитий параліч літературної критики і бібліографії і через — натомість — терор анонімних навколо літературних пересудів, хвацьких суб'єктивних присудів, самовпевнене заперечення різними групами та окремими суб'єктами всіх інакопишучих, що в сукупності своїй створює враження запустіння й злиденності.

Чи це справді так?

Спробую коротко зупинитися на деяких явищах і тенденціях літературного життя останніх двох років — тільки на деяких і тільки дуже загально.

Як і в попередні роки, чи не найактивнішим жанром нашої літератури була історична романістика, взагалі історична проза. Не буду зупинятися на тому, що зроблено раніше і що забезпечило читацький інтерес до української історичної книжки (яким — інтересом — на жаль, не можуть похвалитися інші жанри), — а скажу про те, що і цей жанр, на мій погляд, опиняється перед загрозою кризи — кризи естетичного порядку.

Маю на увазі те, що вичерпують себе історичний роман та повість із настановленням на інформативно-пізнавальну самоцінність або гіпотетичного характеру з настановленням на творення на-

ЛІТ

ціонально-історичного міфу. Перше — через поступове насичення ринку і поступове заповнення лакун в історичній обізнаності читацької громади; друге — через те, що на зміну історичній апологетиці, часто дешевій, неминуче приходитиме історичний критицизм — зокрема, як і наслідок суспільного знеохочення до безпардонної патріотичної риторики.

Через те, на мою думку, зростатиме потреба в історичній прозі аналітичного, а не просвітянського характеру, в творенні не монументальних ілюстрацій, а естетично інтерпретованих концепцій.

Естетичний анахронізм оповідно-хронікального підходу до історичної теми можна бачити на прикладі роману Володимира Малика «Горить свіча» («Український письменник», 1992).

Володимир Малик має добрі здобутки в історично-пригодницькому жанрі. Його відомий цикл пригодницьких романів про часи козаччини має заслужений успіх серед читачів і напевне ввійде коли не в золотий, то в основний фонд української історико-пригодницької прози. Але, перейшовши до жанру епічного історичного роману, письменник втратив напруженість фабули та легкість викладу, не набувши належної культури психологічної та мовної стилізації, через що репрезентанти далекої історичної доби в нього мислять і висловлюються майже як наші сучасники. Багатий інформативний матеріал виглядає громіздким і не дуже читацьки привабливим через брак художньої моделі давнього світу і традиційну екстенсивну описовість. Роман дає фактичне *знання*, але не дуже поглиблює *розуміння* історії та людей давньої доби, не дає, сказати б, чуттєво-естетичного контакту з ними... Це, власне, і є середній рівень нашої історичної романістики.

Інерція хронікальності почасти тяжіє і над Юрієм Хорунжим, хоч у нього вже відчувається прагнення організувати матеріал історико-культурною концепцією.

Пошуки нової якості історичного письма можна бачити в останніх творах Юрія Мушкетика і Романа Іваничука з їхнім потягом до широкої історіософської інтерпретації національної долі — з елементами романтизації, особливо у Романа Іваничука, якому властива здатність кинути несподіване світло на задавнені травми нашої історичної пам'яті, хоч і не без трохи поспішної суб'єктивної модернізації, яка часом відчувається в останньому романі «Орда»; в історико-біографічних творах Романа Андріяшика з його смаком до драматизації психологічних колізій творчої особистості та суспільних обставин, з прагненням до осмислення історико-культурної ситуації, її розкодування. Як приклад

спроможності цілком подолати хронікально-ілюстративний підхід і створити суб'єктивізовано-збагачену, напружену естетичну версію історичної дійсності, дати текст із власним внутрішнім алгоритмом — можна назвати історичні романи Григорія Колісника, хоча з деякими його інтерпретаціями національних діячів і можна сперечатися.

Нарешті, принципово нове і новаторське явище — досі незнане не лише в українській, а й взагалі в сучасній історичній романістиці — це «Наливайко» Миколи Вінграновського: свого роду «химерна» історична проза, суттю якої є не відповідний матеріал, а невловний поетичний дух доби і людей доби в парадоксальному осягненні автора, суб'єктивно-метафоричне бачення реалій, збагачених примхливою і прекрасною грою уяви й огорнутих райдужним серпанком ліричних переживань та розкішного гумору. Такого наскрізь національного кожною своєю барвою і такого неймовірно густого тими барвами, а водночас звабливого й легкого для читання історичного роману — на межі дитячої наївності та чаклунської метафоричності, а водночас дуже поважного своїм образом історичної долі України, — такого роману ми ще не мали. І, звісно ж, більше не матимемо, бо він неповторний. Секрет написання таких речей, мабуть, і самі автори назавжди втрачають, поставивши останню крапку.

Ще одним різновидом історичної прози стали романи-есе про видатних письменників і митців минулого, на літературно-мистецькі теми взагалі. Тут, зокрема, чимало попрацювали Роман Горак, Степан Пушик. Нині цей жанр, здається, трохи вичерпується або й профанується. Можна, щоправда, назвати роман-есе Володимира Качкана «Опішня» («Дзвін», 1991, № 10), хоч він наближається швидше до журналістського колажа, та роман-есе Богдана Чайковського «Тарас Шевченко» («Вітчизна», 1992, № 5—6, 7), який фактично є белетризованою хронікою життя і творчості поета і мало містить нової інформації чи нових інтерпретацій.

Чимало уваги звертають наші автори на близьку, актуальну історію — те, що пережив український народ у XX столітті. Розпочався і триває процес художнього переосмислення цієї недавньої історії, і те переосмислення має виразно полемічні наголоси: йде емоційно наснажений порахунок із колись гіпнотичними стереотипами літератури соціалістичного реалізму. Особливо це стосується теми колективізації.

Нерідко авторами такої підкреслено альтернативної продукції є саме ті письменники старшого покоління, які самі свого часу віддали щедру данину тим стереотипам і тепер немовби поспі-

шають затерти свою, може, й мимовільну провину, залишити інший слід у літературі, — що цілком зрозуміло і природно.

Серед інших, молодших авторів є ті, хто й починав із протистояння офіційній версії життя, а тепер має можливість доводити це протистояння до межі історичної правди (хоч інколи, треба визнати, й поза цю межу — сказати б, з розгону).

До поважних творів останнього часу на теми колективізації й голоду належить роман Бориса Тимошенка «Самовирок» («Вітчизна», 1992, № 1, 2). Це не перший український твір про жахіття розкуркулення і голодомору, але на сьогодні один із найвагоміших. І цікаво, що серед складників цієї теми є у В. Тимошенка і драма незаможників та «активістів», багато з яких, виконуючи розбійницькі функції, водночас і самі були жертвами грандіозного політичного обману, гіпнотичних державно-ідеологічних маніпуляцій, — тим більше, що романіст переносить дію і в сьогодні, показуючи інший часовий і моральний вимір їхньої долі.

Нині багато говорять про моральну деградацію народу, яка нібито сталася за останні десятиліття, внаслідок розтлінної дії більшовицької системи і більшовицької ідеології. Мабуть, справа є складнішою. Уявлення про моральну і соціальну цнотливість українського села до колективізації, села приватновласницького, не має під собою достатніх підстав. Досить згадати твори класиків української літератури про село передреволюційних часів, не кажучи про пізніші. Чи не найбільший поштовх процесам деморалізації дала політика розкуркулювання, у здійсненні якої більшовицька влада вміло використала соціальне розшарування, звичайні людські заздрощі та ледарське зазіхання на чуже добро. Відомо, що частина селян не тільки байдуже дивилася на страждання своїх пограбованих і виселюваних із рідних місць сусідів, а й поспішала поживитися за рахунок їхнього майна, одержуючи його як нагороду за класову «активність». До речі, в романі Б. Тимошенка є епізод, коли «дівки-активістки зривають з голів приречених хустки, щоб одразу собі запнуть...».

Але загалом треба сказати, що нашій «альтернативній» літературі про колективізацію, цій «контрлітературі» ще далеко до тієї сили й глибини, що у М. Шолохова, А. Головка, І. Сенченка, О. Довженка, зокрема в їхніх «антикуркульських» мотивах (в іншому аспекті тут можна було б говорити про А. Платонова). Сьогодні переважає кон'юнктурне протиставлення одним стереотипам інших, простацьке заперечення самого факту соціального розшаровування села та класової боротьби — замість аналізу того, як соціальні колізії використав більшовизм у своїх

страхітливих планах. Справа доходить до заперечення самого факту існування куркульства в українському селі — так, нібито й слово це вигадали більшовики, нібито й не було великої класичної літератури XIX століття з викриттям сільських глитаїв. Або згадаймо про ту глибину і вистражданість, з якою Андрій Головко писав про бідняцьку, «наймитську» правду. Що ми можемо цьому протиставити? Поки що нічого, крім трюїзмів про рівність у багатстві, а не в бідності.

Взагалі поняття про соціальну справедливість, скомпрометоване і зловжите більшовизмом, якось випадає з нашого світогляду і громадянського кодексу. А без його оновлення й оживотворення, глибокої філософської та етичної проробки не може бути гуманістичної літератури.

І ще про одне у зв'язку з цим. Надто відважно беруться деякі наші письменники за теми, трагічний масштаб і страхітливий матеріал яких мусив би багатьох тверезіше оцінити свої сили. Колись Віктор Астаф'єв зізнався, що не зміг писати про голод, забракло моральної та художньої зваги. А в нас ніхто не вагається. Навіть згаданий Борис Тимошенко, автор загалом міцного твору, мав би тричі подумати, чи впорається з непосильним для літератури епізодом, коли герой роману, незаможник-активіст Андрон Харченко, повертається з району, діставши призначення на голову сільради, і довідується, що його сина... з'їли людоїди...

Не знаю, хто як це сприймає, а мені здається, що нелюдські ситуації й стани не можна відтворювати фотографічними словами, а може, і взагалі не варто за них братися. Є речі, перед якими слово безсиле.

У будь-якому разі — це вже стосується не роману Бориса Тимошенка, звісно — потрібні такт і совісність, інакше ми опинимося — власне, вже опинилися — перед небезпекою захалтурити народну трагедію.

Значну частину творів прози присвячено соціальним і психологічним колізіям сучасності. Тут характер нашої прози за останні роки істотно змінився. Відходить мода на так звані проблемні романи й повісті, що були белетристичним відгуком на пряме або непряме «соціальне замовлення», на скороминущі тенденції суспільного життя або просто офіційні настанови. Втім, не знаю, чи можна говорити про глибоку деідеологізацію нашої прози, оскільки поряд із такою, часто демонстративно підкресленою, тенденцією є й інша, в межах якої відбувається форсована заміна колишніх ідеологічних стереотипів протилежними.

Натомість можна говорити про звуження світоглядного масштабу прози, анемію філософського начала (винятків небагато: Валерій Шевчук, Володимир Дрозд, В'ячеслав Медвідь, ще дехто з молодших). Ця вада стає дошкульнішою в контексті спроб моделювати загальні схеми людської поведінки не так у соціально-конкретних, як у екзистенціально-буттєвих ситуаціях.

Однією з виразних тенденцій є прагнення писати інтелектуальну прозу. Але поки що це переважно досить банальна інтелектуальність, та, яка не дає додаткового заглиблення порівняно із повсякденною свідомістю, розглядає моральні та психологічні колізії на рівні ординарного розуміння, без додаткового художнього нарощування – не дає більшого знання про людину, ніж те, яке ми маємо апріорі.

Однією з традиційних вад нашої прози – хоч не всієї, звісно, – була низька культура психологізму. Колись Лев Толстой зауважив: вигадати можна все, не вигадаєш тільки психологію... Нашим письменникам упродовж десятиліть доводилося видумувати психологію своїх персонажів, оскільки в реальному житті реальні люди не могли так почувати, мислити і висловлюватися, як вимагалося в радянській літературі. Так і було втрачено спостережливість, проникливість і відповідальність щодо адекватного відтворення станів людської душі, складних психологічних актів і процесів. Прийшли приблизність, абиякість і незграбність – те, що можна було б назвати терміном «неоковирне серцезнавство» (колись я хотів написати статтю за такою назвою). Персонажі нашої прози – це дуже часто люди з брутальною структурою душі, що не осмислюється як брутальна, а подається як норма. Втрачено вироблені світовою літературою тонкі способи морального дистанціювання автора від його персонажів, авторського голосу – від голосу оповідача тощо. Дуже часто автор не вищий і не делікатніший за свого простацького героя, а головне – не цікавіший, не багатший душевно.

Разом із культурою психологізму, психологічного аналізу значною мірою втрачено і культуру діалогу. Адже прозаїкам доводилося вигадувати не лише психологію персонажів, а й їхню мову. Потреба вслухатися і вживатися в неповторне індивідуальне мовлення і адекватно відтворювати його в усіх нюансах – атрофувалася. Сьогодні мало можна назвати майстрів мовної індивідуалізації.

Проблема діалогу та мовної індивідуалізації ускладнюється для *українського* письменника обмеженістю сфери вживання української мови, зведенням її до книжного варіанта, нерозвиненістю жаргонів. Отож персонажі української прози говорять здебільше

штучною мовою, мертворожденними книжними конструкціями — в житті ніхто так не говорить.

Хочу застерегтися: йдеться про прозу реалістичного характеру, яка орієнтується на правдоподібність. У прозі умовній, гротесковій, «параболічній» тощо принцип мовної натуральності й індивідуалізації, звичайно, не діє. Але, по-перше, таких творів у нас негусто; по-друге, і в них багато пустослів'я та мовної безбарвності.

Нарешті, хочу відзначити дві, на мій погляд, принципової ваги публікації, що вносять нову барву в палітру нашої прози. Це — повість Юрія Андруховича «Рекреації» («Сучасність», 1992, № 1), написана в ключі «карнавальної» поетики, та фантастичний (так в авторському означенні, а фактично — фантастично-сатиричний, у жанрі антиутопії) роман Валентина Тарнавського «Матріополь» («Київ», 1992, № 4). На тлі нашої переважно пісної прози обидва твори — свято вигадливості та дотепної думки. Обидва зачіпають болючі моменти нашого суспільного й національного буття й самоусвідомлення — повість Ю. Андруховича драстично-прямо, а роман В. Тарнавського — через прозорий міфологічний код.

Щоправда, в обох творах — чимало балансування на межі непристойності, а в Ю. Андруховича — й вибігання за цю межу. Через те його повість викликала обурення частини читачів, власне, з діаспори (з романом В. Тарнавського, вочевидь, ця категорія читачів ще не знайома). Закиди на адресу Ю. Андруховича почасти справедливі, але на його захист можна сказати, що — хоч як це парадоксально — політична сатира в світовій літературі дуже часто мала елементи брутальності та непристойності або еротичної пікантності. Згадаймо хоча б класиків — Рабле, Свіфта або Георга Ваєрта з його «Життям і подвигами славетного лицаря Шнапганського». Звинувачення ж в антипатріотизмі, в наклепах на українське відродження зовсім несправедливі — маємо, навпаки, саме патріотичний твір: дотепну поглумку з вульгарно-патріотичного кіча, який нас компрометує; маємо розвиток традиції національної самокритики, якої нам сьогодні так бракує і яка нам так потрібна. До речі, в № 1 «Сучасності» за 1993 рік буде видрукувано новий роман Ю. Андруховича «Московіада», в якому так само дотепно змальовано московську літературну і політичну богему, в тому числі й імперськи заквашену.

Кілька слів про сучасну українську поезію. Її картина видається мені досить багатою й обнадійливою. Поряд із так званою «традиційною» поезією, поезією медитативною і рефлексійною, яку

репрезентують чимало майстрів старшого і молодшого поколінь, здобула громадянство і утвердилась поезія модерністського та постмодерністського штибу — метафорична, асоціативна, герметична, рок-поезія тощо. Звісно, всі означення різновидів такої поезії умовні; як умовні й межі поміж деякими з цих різновидів. Великий талант так чи інакше тяжіє до універсальності.

Це можна бачити на прикладі Василя Герасим'юка, остання збірка якого «Діти трепети» («Молодь», 1991), на мою думку, є одним із найзначніших здобутків нашої поезії останнього часу. Цей поет володіє магією ритму, споюючи його експресією з експресією метафоричності; він поет патетичний і водночас гротесковий (трагічно-гротесковий); космогонічна міць гуцульського народного світопочування поєднується в нього з біблійною оголеністю мови про суще; пам'ять недавньої історичної поразки і тема наруги чужинців та національного розбрату складаються на трагічну містерію української долі, яка, одначе, розчиняється в глибокому християнському почутті.

Кілька слів ще про одного поета — мало кому відомого — на доказ того, що в нашій літературі найнесподіванішим чином з'являються найнесподіваніші постаті, а отже, вона раз у раз доводить свою життєздатність.

Маю на увазі Ігоря Шевчука, який власним коштом видав цього року у видавництві «Український письменник» книжку під навмисне зухвалою назвою «Деміург». Книжка містить 12 поем та два трактати про сутність поезії і месіанське покликання поета, власне, самого автора. Свого месіанського покликання він не тільки не приховує, а й вихваляється ним із дитячою безпосередністю. Він дає свій проект рятування людства, і його мало бентежить загальне знеохочення до таких проектів. Він намагається говорити голосом усесвітнього трибуна, немовби й не було сумного досвіду попередників. Проте його трибунність, попри запізнілий, епігонський маяковізм, усе-таки інакшого характеру — він проповідує не соціальне, а моральне, духовне очищення і вознесіння людства. Є тут і вторинність, і несмак, але є і якийсь вогонь духу. Власне, в Ігоря Шевчука — еклектична суміш гуманістично-космополітичних, національно-патріотичних ідей із поетичною інтерпретацією уявлень, вихоплених із сучасної інформатики, парапсихології, екстрасенсорики — і фактично спроба створити з цієї каші нову релігію: спроба, яка набуває поетичної сили завдяки великій емоціональності авторового голосу і висоті духовного поривання. Його месіанські претензії не злохитрі, а по-дитячому наївні, і це змирює з ними.

У будь-якому разі, в добу майже цілковитої капітуляції перед скепсисом і цинізмом, у добу зневіри та глуму з великого і високого, безстрашність Ігоря Шевчука слід належно поцінувати — попри деяку старомодність його риторики, яку не завжди рятує його потужний метафоризм. У нього — та енергія універсалізму, яку в сучасній літературі зустрічаємо не часто, яка вважається вичерпаною.

Повертаючись до загальної картини нашої поезії останніх літ, слід згадати й про те, що тривало ознайомлення читача з раніше занедбаними або забороненими текстами. Належне місце в нашій літературі посіла так звана «табірна поезія», яку краще було б схарактеризувати як поезію духовного опору, а фактично вона була поезією істинного духовного життя — В. Стус, З. Красовський, І. Світличний, Є. Сверстюк, М. Руденко, М. Самійленко, М. Горбаль, С. Сапеляк, В. Боровий, О. Різників та ін.

Нарешті дістали можливість повернутися до читача «шістдесятники» Микола Холодний і Борис Мамайсур — поки що окремими добірками в періодиці, але є надія і на вихід їхніх книжок.

Вагомим складником нашого літературного життя стало входження в нього творів письменників діаспори. Наші видавництва розпочали випуск книжок низки зарубіжних українських авторів — і дуже жаль, що справа може урватися через параліч книгодрукування. Принаймні, поки що маємо — коли говорити про поезію — прецікаві збірки Юрія Тарнавського, Богдана Бойчука, Богдана Рубчака. А зі Словаччини прийшли до нас чудові видання Євгена Маланюка і Олега Ольжича, здійснені стараннями невтомного Мікулаша Неврлі. До речі, в київському видавництві «Вища школа» минулого року вийшла праця М. Неврлі «Українська радянська поезія 20-х років», яка є добрим внеском у наше літературознавство. Добрий подарунок зробило нам Об'єднання українців у Польщі, видавши разом з Канадським інститутом українських студій прекрасний том поезій Ігоря Калинця.

Уявлення про українську поезію світу, — а вона твориться на всіх континентах, — збагачує антологія «Золотий гомін», яку впорядкував Анатолій Мойсієнко, а випустило видавництво «Молодь».

Нарешті, в контексті розмови про поезію, про українську культуру взагалі, було б негоже не згадати унікальне видання «На ріках вавилонських — з найдавнішої літератури Шумеру, Вавилону, Палестини» («Дніпро», 1991), упорядника цього видання Михайла Москаленка та всю його упорядницьку, публікаторську і перекладацьку працю.

...Великі твори мистецтва не народжуються щодня. Але навіть коли міряти літературу лише великими речами — що несправедливо

і безглуздо попри всю риторику наших хижих максималістів (згадаймо формулу Бертольда Брехта: небо з зорями лише першої величини – не небо), – навіть коли міряти літературу лише великими речами, то й тоді під роком 1992-м ми могли б назвати історичний роман Миколи Вінграновського «Наливайко» і містерію Олега Лишеги «Брате Лі Бо, друже Ду Фу»...

Протягом багатьох десятиліть література була в нас головним і чи не єдиним носієм залишків національного самоусвідомлення і знаків національного буття (хоч водночас її використовували і для національного самозаперечення). Література мусила брати на себе всі ті функції, які в державних націй диференційовані по всій широкій площині громадського життя. Це була діалектична ситуація, що надавала літературі синкретичності, живучості, концентрувала в ній велику енергію національного самоствердження чи виживання, робила її безпосереднім вираженням народного життя, – але водночас обтяжувала літературу позаестетичними функціями, редукувала її через різні національні та соціальні табу, обмежувала свободу духовного і формального самовираження. Йдеться, звісно, про літературу як цілість, а не про окремих велетнів, що, сказати б, виривалися з царства необхідності в царство свободи. Завжди у світі літератури, вільні від тривоги за національне буття свого народу, були багатші, розкутіші і, сказати б, цікавіші для людства, ніж літератури, обтяжені цією тривогою. (Згадаймо гіркий вигук героя Хвильового: кому вона – Україна – потрібна зі своєю ідіотською українізацією?!). Але, з іншого боку, літератури національного болю, як польська чи й українська, часом несли пристрасть і емоційність, незнані «благополучнішим» літературам, і породжували провісницькі ідеї.

Сьогодні в українській літературі відбувається драматичний процес вивільнення від позаестетичних функцій, набуття літературою естетичної суверенності. Цей процес тільки розпочався і йде дуже болісно. Є тут і суб'єктивні, і об'єктивні причини. Суб'єктивна причина – та, що більшість наших письменників, фактично всі ми, сформувалися за умов, сказати б, синкретичної літератури, яка перебирала на себе всі функції суспільної думки, до того ж великою мірою фальшовано або мімікрійно. Багато хто не готовий узяти на себе повноцінне естетичне завдання, за інерцією й далі віддаючись суспільно-пропагандистським, або, коли виходить за межі останніх, то й до колізій людської долі застосовує нехитрий оціночно-описовий апарат тієї ж таки суспільно-пропагандистської белетристики або риторичної поезії.

Об'єктивна ж причина — як у недостатній естетичній підготовленості самої літератури та її читача, так і в складності завдання — витворення нової знакової системи, нового розуміння літературних цінностей.

Цей процес не може розвиватися мирно й безболісно, він пов'язаний з переоцінкою багатьох явищ, критеріїв, авторитетів, пов'язаний з літературними полеміками і боротьбою (хоч сьогодні це слово вживати страшнувато). Тому мені здається необхідною і плідною та атака, яку повели були на традиційно-«заангажовану» літературу «анархісти» з Бу-Ба-Бу та інших опозиційних, нонконформістських груп (немовби давши агресивне продовження тому ранішому «тихому» протистоянню, яке так звана «київська школа» поетів чинила епігонам «шістдесятництва»). Але водночас не менш необхідною і плідною була б адекватна відповідь «традиційників» (умовно кажучи) чи «суспільників» (також умовно кажучи) на захланну вузькість і часом хижацький егоцентризм авангардистів, на помітне виродження рок-поезії. Взаємна прискіпливість могла б сприяти стимулюванню і самовдосконаленню всіх стильових напрямів української літератури та появі нових, — звісно, за умови, коли б поверх цієї прискіпливості та неприйняття стояли б розуміння права і місця кожного напряму, стояла б зацікавленість у розмаїтті літературного життя.

Нині загальнозрозумілим і загальновизнаним є прагнення опанувати європейський досвід, увійти, як то кажуть, у світовий культурний час. Однак просте переведення стрілок годинника дасть лише ілюзію такого входження та спричинить біль голови від механічного перескоку через часові пояси. Потрібне не штучне накручування годинникового механізму, а органічне вростання, доростання до світових вимірів. Тобто, треба творити себе, а не вганяти за кимось.

До того ж, становище України не таке, як у нормальних народів Європи. Процес становлення української державності, тобто національного утвердження України, тільки розпочався, він залишається загроженим, і відповідальність за долю України несила буде зняти з себе навіть тим, хто з літературного снобізму ладен цю відповідальність заперечувати. Отже, і література наша — хоче того чи не хоче — нестиме на собі печать цієї відповідальності. Як і відповідальності за долю інших національностей і національних культур в Україні. Ці проблеми взаємопов'язані, всі вони — наші. Адже якщо українська демократія стане осторонь проблем культур і літератур інших національностей і не знайде способів їх розв'язання, то їй не доведеться розв'язати і

проблеми власної культури, — бо піднімуться сили, які просто паралізують українську демократію.

...Мене особисто не менше, ніж слабкість підстав естетичної самодостатності нашої літератури, турбує і вузькість, звуженість її соціального діапазону. Світ творів нашої літератури стає соціально великим, соціально усередненим, розмитим, приблизним. Звісно, абстрагування від соціальної конкретики, витворення позасоціальних психологічних і моральних моделей цілком можливе в літературі, а для нашої літератури, задавленої примусовою соціальністю, є навіть кроком до свободи, певним завоюванням. Нашій літературі потрібен вихід із соціально-конкретного до суттєвого, філософського. Та коли в літературі буде тільки це, переважатиме тільки ця тенденція, це призведе до величезного збіднення літератури, її дегуманізації. Тим більше, коли одне втрачається, а другого не досягається, як фактично є поки що в нас.

Далі я хочу сказати щось таке, чим наражуся на саркастичні посмішки тих, хто ударно змив із себе павутину соціальних понять. Хочу сказати про людей праці, людей фізичної праці, в нашій літературі, про робітників і селян. Сьогодні самі ці слова викликають у багатьох псевдоінтелігентів глум — так глибоко скомпрометована ця тема в недавньому минулому. Але від того вона не перестала існувати. Людина праці потребує уваги — і в плані економічному, соціальному, і в плані культурному, духовному. Неувага до неї, тенденція патріотичною риторикою зняти проблему соціальних відносин і соціальної справедливості вже веде нас до політичної катастрофи. Але водночас це і збіднення, спотворення сфери духовності.

Є певна суперечність між тим, що я говорив про вивільнення літератури від невластивих їй позаестетичних функцій, і тим, що говорю тепер про соціальні та національно-політичні аспекти її зацікавлень.

Але ця суперечність має своє пояснення. Естетична самодостатність літератури зовсім не означає її відключення від усього багатства життя, в тому числі і його соціальної чи національно-політичної проблематики, а означає тільки, що вона має своє сприйняття і свій спосіб інтерпретації цього багатства і цих проблем, вона має з ними до діла на зовсім іншому рівні, ніж політична чи соціологічна свідомість.

Для літератури все цікаве і все може стати предметом зображення чи поштовхом до витворення власного світу,— бо й сама вона необмежено багатоманітна й мінлива.

Література — це не тільки те, що відповідає нашим власним смакам і потребам, а й те, що відповідає смакам і потребам інших людей. Література — все, що написане талановито.

Щоправда, як поговорити з нашими братами-письменниками, то мало не кожен вважає всіх, крім себе, графоманами, і мало не всі його самого вважають графоманом.

Це йде від слабкості об'єднавчої, солідарістичної ідеї і почуття. Такі люди думають не так про літературу, як про себе в літературі, і не так про Україну, як про себе в Україні чи без неї.

Колись Микола Куліш написав у трагічному листі до приятеля: «Од тупих Майських, од гарячих і холодних, утік на десяток літ і тут до сумних прийшов висновків: не має майбутнього Україна. Бандити ми й отамани. І не прийде після нас нащадок прекрасний... І ляжемо ми трупом безславним і загородимо двері в Європу».

Такі застереження не раз робили мудрі люди в українській історії — від Пантелеймона Куліша до Миколи Куліша, від Івана Мазепи до В'ячеслава Липинського, від Івана Франка до Олександра Довженка. На жаль, їх чують хто завгодно, тільки не ті, кому вони адресовані.

Отож знову і знову доводиться нагадувати заклики і благання наших навчителів, у яких ми нетямущі учні.

Отож сперечаймося, змагаймося, воюймо, але пам'ятаймо, що всі ми пов'язані спільною справою і спільною долею. Маймо власну думку, але не намагаймося заради неї перекреслити когось; не самостверджуймось за чийсь рахунок, бо той рахунок належить усім нам; пам'ятаймо, що література — не хисткий човник з обмеженими габаритами, а необмежена, постійно зводжувана будова з безліччю поверхів, цехів і служб, і в ній вистачить місця всім, хто має хист і волю до праці.

(1992 р.)

До концепції розвитку української культури *

Цілісної концепції національної культури і концепції національної культурної політики в Україні досі не існує, на що є багато нарікань, дехто розуміє таку ситуацію як чийсь недогляд. Та справа є набагато складнішою, бо концепція — це не просто якась декларація, якийсь публіцистичний виступ. Концепція — це глибока наукова праця, яка має спиратися на всебічне дослідження ситуації, починаючи від статистичних аспектів і закінчуючи теоретичними і, ґрунтуючись на

* Надруковано у книзі: *Дзюба І.* Між культурою і політикою. — К., 1998. — С. 28–37.

цьому дослідженні наявної ситуації, подає якісь моделі як варіанти можливого розвитку. Тож фактично це потребує не просто великої наукової роботи, а об'єднання зусиль багатьох фахівців і, звісно, певного часу.

У роботі над цією концепцією (чи програмою) доведеться враховувати такі основні аспекти осмислення підходів до проблеми української культури.

Перший рівень аспектів — загальнотеоретичний, який враховує основні підходи до культури взагалі: психологічний підхід — культура розуміється як рівень інтелектуального удосконалення людини; соціально-етичний підхід — як моральний розвиток суспільства чи народу; історичний — як корпус художніх та наукових досягнень суспільства або народу; синтетичний — як цілісність матеріального, інтелектуального та духовного розвитку суспільства чи народу.

Другий рівень осмислення проблем стосується актуального стану світового культурного процесу, його досягнень, його втрат, його тривог, наявних нині загроз, що гостро відчуваються щодня в усьому світі. Поза цим також не можна зрозуміти становища української культури.

Третій рівень — це проблеми культури в пострадянському просторі, тому що культури народів, які протягом кількох десятиліть розвивалися в межах Радянського Союзу, мають свою специфіку, мають тяжку спадщину, і проблеми цих культур багато в чому відрізняються від проблем інших народів. І цю специфіку також доведеться враховувати.

І, нарешті, четвертий рівень — це специфічні українські проблеми, пов'язані з нашим колоніальним минулим, із субдомінантним становищем української культури в недавньому минулому, пов'язані з особливою роллю української культури як інтегруючого фактора за умов, коли Україна не мала своєї державності, і за умов, коли в майбутньому, вочевидь, розвиватиметься так чи інакше процес децентралізації, — і тут роль культури як національного інтегруючого чинника особливо зростає. І це специфічна наша українська проблема. Специфіка проблематики також пов'язана з незавершеністю формування національної державності, з недостатньою розвиненістю почуття національної ідентичності, і водночас — при існуванні радикальних націоналістичних поглядів, які також несуть у собі певну загрозу.

Постає перед нами, скажімо, питання про так званий культурний простір. Як ми знаємо, сьогодні й поза українською культурою і в самій культурі лунають заклики до відновлення єдиного простору, — і економічного, і політичного, і культурного. Щодо

останнього: якщо ми серйозно проаналізуємо той простір, який існував у минулому, то ми повинні його назвати швидше антипростором, або спотвореним простором. Оскільки в цьому просторі були наявні зв'язки, був культурний взаємообмін, проте всі ці процеси не відбувалися нормально. Ми повинні визнати, по-перше, що, на відміну від нормального простору, в якому рух всебічний, тут переважав однобічний рух з боку російської культури в національну, а протилежний процес не був співмірним. По-друге, ми повинні об'єктивно визнати, що в цьому просторі національні культури не були репрезентовані своїми кращими явищами. Як ми знаємо, в кожній національній культурі, в тому числі і в російській, також був цілий ряд заборонених, проскрибованих, скомпрометованих явищ, які не брали участі в цьому культурному обміні, фактично не існували в цьому культурному просторі. Водночас, навпаки, нав'язувалися часто офіціозні явища, псевдокультурні, псевдомистецькі, які мали репрезентувати ту чи іншу національну культуру.

Третє спотворення полягало в тому, що для політичних диригентів цього єдиного простору метою був не розвиток національних культур, а їхнє змішування, поступова денаціоналізація і поступове створення єдиної безнаціональної культури.

Отож, якщо вести мову про єдиний простір, не відмовляючись від цього поняття (адже жодна культура не існує поза певним міжнародним простором), у цьому разі ми повинні говорити не про його відновлення, а про створення нового, здорового простору. Слід пам'ятати, що колишній культурний простір був відрізаний від світового, ширшого простору, протистояв йому. А той простір, який нині час творити, має виходити за межі колишнього й не мати ніяких обмежень, тобто бути частиною світового.

Ще одна проблема постала перед нами: як розуміти українську національну культуру, враховуючи багатоскладовість культури України, – як розуміти співвідношення суто української національної культури з усією масою культурних явищ, наявних в Україні. А з чого складається ця маса культурних явищ? По-перше, із культурної творчості представників інших народів, які живуть в Україні. По-друге, з величезної присутності російської культури в усіх її видах, яка, так би мовити, експортується чи проникає з Росії. І все це взаємодіє, тож не може не відбиватися на самій українській культурі. Треба проаналізувати механізм цієї взаємодії та вплив на українську культуру і можливі варіанти її розвитку за цих умов. Крім того, ми повинні враховувати, що культури представників національностей, які живуть в

Україні, своєю чергою, по-перше, впливають на українську культуру, по-друге, зазнають впливу української культури. І, скажімо, ті явища російської культури, які творяться в Україні, часто досить значно відрізняються від власне російської культури, яка побутує і твориться в самій Росії. Те саме можна сказати щодо культур представників інших народів в Україні.

Нарешті, щодо самої української культури, як її розуміти? Чи тут має переважати підхід етнічний, чи, може, державний? Звісно, всяка культура сильна своїм етнічним коренем. Однак всі великі культури, якщо ми подивимось, скажімо, на Європу, не є суто етнічними, вони є державними в тому значенні, що творилися на всьому просторі держави, в творенні цих культур брали участь представники дуже багатьох національностей, які інтегрувалися в життя, в тому числі культурне, цієї держави.

Якщо ми подивимося на російську культуру, то в її творенні величезну роль відіграли українці, татари, грузини, вірмени, представники прибалтійських народів та інші. І ніколи нікому не спадало на думку відділяти те, що власне росіянами створено, від того, що створено іншими. Тільки останнім часом націонал-патріоти, шовіністи різних мастей почали ставити в Росії цю проблему.

Як не прикро, в Україні нині в мистецьких і напівмистецьких колах починають лунати голоси, які є по суті закликом до своєрідної етнічної чистки культури. Придивляються, чи це українець, чи ні з походження; деякі представники різних течій, змагаючись між собою в малярстві, музиці, починають доводити, що тільки вони істинні представники національного начала, а все інше — це те, що засмічує національну чистоту культури.

На мій погляд, ці люди, навіть якщо вони діють з найкращих міркувань, можуть завдати величезної шкоди українській культурі. Адже всяка культура сильна тим, що вона приваблює до себе, залучає до себе людей різних національностей, акумулює різні стимули, усі можливі світові імпульси. Вона, так би мовити, перетравлює все це, повертає собі на користь, накладає на це відбиток свого духу, своєрідності — і цим вона сильна, і тільки така культура виживає і посідає почесне місце в світі. А всякі пошуки теоретизованої ілюзорної чистоти, етнічної недоторканості фактично ведуть до обезкровлення культури, до відсікання нових живих стимулів.

Водночас слід розробляти питання про культуру як носія історичної пам'яті, як чинник національного самоусвідомлення і самовираження, про культуру як цілісність творчих сил народу, про культуру як умову історичного розвитку і життєздатності нації.

Усі ці проблеми мусять знайти свою розробку в програмі й концепції національної культури та національної культурної політики.

Отже, сьогодні ми стоїмо перед потребою виробити нове розуміння культурної політики і ставлення держави до культури.

Культура не є збиранина клубів, бібліотек, парків, музеїв, театрів, хорів чи ансамблів, видавництв, мистецьких та інших спілок тощо. І відносини між державою та культурою не зводяться до опіки держави над цими закладами та суб'єктами творчості.

Час відмовитися від стереотипів культурно-ідеологізованого мислення, коли заклади культури сприймалися як ланки єдиної системи маніпулювання людською свідомістю. Перед нами стоїть проблема гуманізації культурної діяльності як самоцінної, спрямованої на розвиток людини, а не на досягнення якихось поточних завдань.

Водночас культура є виявом сукупної дії нації, і в цьому сенсі старша і суверенніша за державу. Адже держава – сама плід певної культури. Тому, з одного боку, держава зацікавлена в культурі та в її підтримці, хоч ця зацікавленість буває корисливою і специфічно спрямованою. З іншого боку, культура також зацікавлена в такій підтримці та водночас не повинна бути від неї залежною, хоча б уже тому, що в усьому своєму обсязі вона безмежно ширша за сферу функціонування держави. Одержавлена культура – це культура деформована, штучно інспірована. В ній неминучою є уніфікація культурних інститутів, субординація творчих чинників, шаблонізація підходів, диктат планів, примусовий масовізм, прив'язка до ювілейних дат, показуха фестивалів, оглядів, декад, боротьба за посади і звання, ієрархічна регламентація в усьому. Власне, це і є наш нинішній культурний стиль, який усім нам сприкрився, але з якого ми не можемо вимкнутися. Хоча зміни все-таки відбуваються, вони йдуть у напрямі урізноманітнення суб'єктів культурної діяльності, появи нових і нових недержавних організацій та осередків культури, посилення приватної ініціативи. Але водночас нікуди не дітися від того факту, що культура ніде не існує без державної підтримки, тим більше в Україні за нинішніх умов це просто неможливо. Мова йде про недостатні масштаби такої підтримки. Проте державна підтримка культури повинна виходити з широкого гуманістичного, а не інструментального розуміння культури і здійснюватися через такі механізми, в яких немає важелів маніпулювання нею або ж передбачено протидію їм.

Діалектика держави і культури в кожному суспільстві та в кожний історичний період постає щоразу інакше, щоразу по-новому. Молода демократична національна держава у фазі становлення,

якою є нинішня Україна, життєво зацікавлена у розвитку своєї культури, причому такої, яка сприяє національному і громадському самоусвідомленню, відновленню історичної пам'яті, гуманізації суспільства, формуванню демократичного способу думання, розвитку і самореалізації особистості, зміцненню цілісності та суверенітету України. Своєю чергою саме такою, сказати б, зацікавлена бути відроджувана культура відроджуваної нації, бо таку роль диктує їй історична природа національного відродження. Тільки в такій якості може вона відбутися, сповна реалізуватися сама і взяти участь у державотворенні. Така культура здатна поєднати невичерпну багатоманітність суб'єктивних творчих стимулів із суспільним імперативом, пов'язуючи їх з історичною традицією і даючи широку історичну перспективу. Така культура не тільки репрезентує образ народу для інших народів, а й стає спроможною активно взаємодіяти у системі світових культур, обмінюючись із ними глибокими імпульсами. Формування такої національної культури потребує проведення відповідної культурної політики нашої держави. Водночас культура повинна відповідати загальному багатству і активності форм життя людства, незліченності ситуацій вибору, нескінченності альтернатив, необмеженості ініціатив за особистої свободи.

Отож для нас майбутня концепція культури — це не план, не тільки програма практичної діяльності, не сукупність законодавчих актів, а система осмислення історії, нинішнього стану і перспектив нашої культури.

У такій концепції насамперед слід виокремити предмет, мету і засоби культурної політики.

Предмет культурної політики — це не просто певні групи закладів культури, театри, музеї, бібліотеки тощо, а вся сукупність регульованих соціокультурних процесів і взаємодій, пов'язаних із творенням, зберіганням, розповсюдженням культурних цінностей, їх сприйняттям, а також із організацією дозвілля, що має велике значення.

Мета культурної політики — сприяти розвитку й самореалізації особистості, гуманізації суспільства, утвердженню і розвитку демократичної української держави через відродження, створення цілісної національної культури, яка б активно входила у світовий культурний простір, а також через підтримку культурного життя різних національних груп та культурних інтересів громадян України різних національностей.

Засоби культурної політики: тут нам особливо необхідно впроваджувати нове, оскільки треба відходити від директивного, адміністративно-командного керування культурою, незважаючи

на активний спротив. Мусимо йти до цільового програмування, визначення пріоритетів, створення законодавчої і нормативної бази, спираючись на яку, заклади культури могли б самоврядно виконувати свої функції. Треба передбачити поєднання центрального координування із розвитком регіональних структур. Водночас доведеться враховувати взаємодію з приватною ініціативою, яка вже нині починає виявлятися в сфері культури й інколи дає добрі результати, хоч поки що, на жаль, наш варварський «бізнес» орієнтується здебільше на псевдокультуру, до тому ж «привозну».

Окрім загальнозначущих для культури завдань наша культурна ситуація зумовлює певні особливості, пов'язані з нашою історією, гіркою спадщиною.

У найближчому майбутньому саме в культурній сфері, на мою думку, вирішуватиметься доля України. Бо навіть якщо вона остаточно утвердиться політично й економічно, подолавши нинішню кризу, над нами ще довго тяжітиме культурний колоніалізм. Адже майже вся наша інтелігенція так чи інакше вихована в російській культурі й мислить її категоріями. А на масовому рівні досить приблизне уявлення про неї замінює собою всяку реальну культурну самосвідомість. Допоки в нашому суспільстві мислення категоріями української культури не посяде належного місця, допоки ми набутки російської культури не доповнимо набутками всього спектра світових культур, ми й далі залишатимемось напівколоніальним суспільством. Після того, як Україна утвердиться політично й економічно, сфера культури стане вирішальним тереном нашого самоствердження. Тим паче, що Україна існуватиме у досить відкритому геополітичному просторі, зазнаючи різноманітних впливів. Якщо ми не створимо сильної культурної традиції, ми будемо беззахисними.

Важливим аспектом нашої культурної концепції має стати аналіз нинішньої соціокультурної ситуації. Сьогодні ми маємо досить насичене і різноманітне культурне життя. Ніколи в Україні не було такого спектра мистецьких тенденцій стількох яскравих мистецьких подій, фестивалів, конкурсів, у тому числі міжнародного масштабу, як нині. Ніколи не було таких інтенсивних обмінів із Заходом, як нині, і ніколи не було такого інтересу до української культури, який народжується тепер у Європі і спрямовується не лише на нашу культурну спадщину, а й на актуальну мистецьку творчість. Це мистецьке вирування досить контрастує із жалюгідним матеріальним становищем культури та діячів культури і може здатися незбагненним, якщо не враховувати ту творчу енергію, яку породила здобута нами полі-

тична, національна, духовна свобода, з усіма наслідками цієї фундаментальної зміни.

Однак треба визнати, що та переорганізація культурної свідомості й культурної реальності, яка нині відбувається, має багато в чому хаотичний характер, їй бракує структурності. [...]

Найвірніший шлях до утвердження національної самобутності, можливо, пролягає через універсалізацію власного досвіду, через таку інтерпретацію національного буття, яка зробила б його зрозумілим і важливим для людей усього світу. Не маргінальна культура, а універсальна – ось наше гасло. Проте універсальність культури – не в абстракції, а в конкретному, в широкому діапазоні національних самобутніх форм вираження, що збагачують багатоманітність культури всього людства.

Для творення такої універсальної культури ми маємо добрий ґрунт – у багатій духовній спадщині України та в нинішньому інтелектуальному і мистецькому потенціалі. Справа – за суспільним і державним розумінням та адекватною підтримкою.

(1992 р.)

Уроки феноменології*

Помітний вплив на європейську філософію культури XX ст. справила феноменологічна традиція з її антропологічним настановленням.

Засновник новітньої феноменології Едвард Гуссерль (1859–1938) бачив у ній загальну теорію науки, новий філософський описовий метод, який може стати знаряддям перегляду методології будь-якої конкретної науки. Гуссерль не поділяв світ на явища і сутності, а описував їх одночасно, аналізуючи свідомість, у якій поєдналися суб'єкт і об'єкт. Безпосереднє бачення, інтуїція, «ейдетична редукція» забезпечують схоплювання сутності, або визволення «чистої сутності речей». Все суще дістає смисл із трансцендентальної свідомості; цей смислодавчий акт свідомості Гуссерль називає «ноезис».

Під певним впливом Гуссерля на сторінках його «Щорічника», який почав виходити 1913 року, Макс Шеллер, Роман Інгарден, Оскар Беккер, Мартін Гайдеґґер та інші намагалися розбудовувати феноменологічний метод на матеріалі соціології, психології, етики, естетики.

* Вперше надруковано в т. II «З криниці літ». – К., 2001. – С. 637–641.

Феноменологічний опис явища вимагав розкриття його структури — з розділенням на структуральні шари; результатом мало бути створення «моделі багатошарової структури», в якій «кожен ступінь і кожен шар, який відноситься до того чи того ступеня, характеризує те, що всі вони кожен окремо утворюють цілісні єдності, які водночас є необхідною ланкою для повного конституювання речі» [1].

Щодо літературних творів модель багатошарової структури в інтерпретації Р. Інгардена виглядала так. Перший шар — шар слів-знаків. Другий — шар семантичних одиниць. Третій — шар зображених предметностей. Четвертий — шар схематизованих наочних образів.

Відштовхуючись від Р. Інгардена, Вольфганг Кайзер у своїй книзі «Das spachliche Kunstwerk» пов'язав аналіз структурних шарів із синтезом.

Феноменологічний метод ігнорував незалежне від свідомості буття твору, об'єктивність естетичного предметного буття. Вбачаючи в цьому слабке місце феноменології, один із учнів Гуссерля, Оскар Беккер, запропонував розглядати буття естетичного предмета як *потенціальне:* воно є *актуальним,* коли є об'єктом естетичного переживання [2]. Тут варто нагадати, що набагато раніше видатний український учений Олександр Потебня розвинув глибокі ідеї про буття поетичного твору як взаємодію висловлення і сприйняття та про варіативність поетичних значень у цій взаємодії.

Феноменологія збагатила теорію культури уявленням про структуральну природу художніх творів і явищ культури, прищепила уважність до їхніх формальних аспектів та до мовного шару, намагалася більш тонко аналізувати багатоманітність конкретно-історичних форм мистецтва. Однак її структуральний підхід був позначений статичністю і не розвинувся до історичних, соціологічних, компаративістських аспектів буття явищ культури, ширшого духовно-історичного контексту їх.

Істотні корективи в феноменологічний метод вніс М. Дюфрен. Він намагався встановити його зв'язок з історичною і соціально-культурною реальністю, поміщаючи центральне поняття феноменології — смислодавчий акт свідомості — в широкий контекст людського. На його думку, свідомість пробуджується в уже впорядкованому світі, де вона виявляється спадкоємцем традицій,

[1] *Husserl Edmund.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. — Husserliana, Bd., III. — Haag, 1950. — S. 372.

[2] *Becker Oskar.* Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. — Festschrift Edmund Huss erl. — Halle, 1929. — S. 29.

який користується вигодами, що їх дає історія, і де сама свідомість починає нову історію.

Одним із центральних моментів у феноменологічній концепції Дюфрена є розуміння естетичного об'єкта як такого, що знайшов адекватну реакцію: художній твір живе лише у «правильному сприйнятті». Тут знову ж таки доводиться нагадати, що задовго до західної феноменології ідеї про художній твір як співтворчість автора і сприймача ґрунтовно розвинув Олександр Потебня, причому його підхід був менш догматичний і більше позначений історизмом, оскільки він не наполягав на існуванні єдино «правильного» сприйняття, а передбачав можливість безлічі правоможних творчих сприйнять і, таким чином, нескінченного життя, постійного «збагачення» великих творів мистецтва в переживаннях багатьох поколінь.

Взагалі Олександр Потебня дав низку випереджальних ідей, які згодом — незалежно від нього — розвинули феноменологія і структуралізм. У Росії ж «формальна школа» (ОПОЯЗ) не обійшлася без запозичень із Потебні, хоч вона це заперечувала.

Феноменологічні ідеї дістали відгук у таких визначальних для філософії та культурології XX ст. течіях думки, як екзистенціалізм, структуралізм, герменевтика (якщо мати на увазі сучасну герменевтику, бо взагалі герменевтичні підходи мають давню традицію).

З них сучасна герменевтика (принаймні в інтерпретації Поля Рікера) прямо виводить себе з феноменології, хоч деякі філософські засади свої бере від Шлейєрмахера і Дільтея. Водночас герменевтика Поля Рікера претендує на те, щоб бути арбітром у «конфлікті інтерпретацій» (назва основної його праці), які дають культурному явищу або мистецькому творові різні дисципліни: лінгвістична семантика, психоаналіз, феноменологія, порівняльна історія релігій, літературна практика тощо. З цього погляду «загальна герменевтика» стоїть ніби над усіма цими дисциплінами, координуючи їхні позиції і підпорядковуючи їх законові внутрішньої зв'язності тексту, законові контексту, законові географічного, етнічного і соціального довкілля тощо. Герменевтика пропонує співробітництво з іншими способами розуміння; за очевидним змістом вона дошукується глибшого; вона знаходить зв'язок між «прирощенням змісту і тягарем часу», долаючи «відстань між минулою культурною добою, якій належить текст, і самим інтерпретатором»[1] (до речі, цю пробле-

[1] *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М., 1995. — С. 25.

матику розробляв, особливо у свій ранній, «потебніанський», період український літературознавець Олександр Білецький).

Широкий спектр екзистенціалістської думки XX ст. був стимульований К'єркеґором і Ніцше, почасти феноменологією Гуссерля (учнем якого був Гайдеґґер).

Філософія К'єркеґора виникла як реакція на кризу раціональної організації свідомості, на невідповідність між теоретичним осягненням світу та інтимним досвідом окремої людини. Немає істини поза індивідуальним життям, суб'єктивним переживанням. Екзистування — пізнання істини через «мучення» власної душі. Найадекватнішим суб'єктом екзистування є митець, мистецька натура («Хто такий поет? Нещасна людина; в його серці глибоке горе, та коли він... стогне, стогони його звучать як дивна музика» [1]), — і художня творчість є найпліднішим способом екзистенційного роздуму про буття на основі особистого існування.

Різні течії екзистенціалізму прийняли від К'єркеґора цей імпульс.

Не менший вплив на філософію екзистенціалізму справив Ф. Ніцше, творчість якого теж була реакцією на кризу раціоналізму, на надмірні претензії логічного мислення та позитивістського знання. «Сократівській культурі» та «фальшивому оптимізму» Просвітництва Ніцше протиставляв міфотворчість як стихійний вияв природної творчої енергії людини. Звідси особлива увага Ніцше до мистецтва, до художньої творчості. В ній (як і в духовній діяльності людини взагалі) він бачить два начала: діонісійське (ірраціональне; темна стихія життя; первісне, безпосереднє, сповнене радості існування і причетне до таємниць буття) та аполлонівське (індивідуально-розумне, високе, божественне, підпорядковане вільному діянню «надлюдини» і призначене для вищих обранців),— причому Ніцше схилявся до визнання за першим більшої творчої сили.

Від феноменології Гуссерля екзистенціалізм узяв принцип «інтенціальності» (спрямованості свідомості на об'єкт), трансформувавши його в ідею відкидання об'єктивного в суб'єктивне; «ейдентична інтуїція» феноменологізму еволюціонувала в екзистенціалізмі в суто ірраціональну інтуїцію.

Екзистенціалізм переніс питання про сенс життя у сферу індивідуального людського існування. Це існування ділиться на істинне (його індивідуальна екзистенція, неповторна і непідвладна розумові) та неістинне (деперсоналізоване функціонування в су-

[1] *Kierkegaard Sören*. Gesammelte Werke. Alt. 16. Abschliessende unwissenschaftiche Niderschrift. Erster Teil. — Düsseldorf, 1956. — S. 19.

спільстві, в соціальній чи професійній групі тощо). Екзистенціалізм бачить визволення людини в орієнтації на істинне існування; чи не найефективніший шлях до пізнання істини цього екзистенціального буття – художня творчість.

На думку К. Ясперса, «мистецтво являє собою озаріння екзистенцією». Філософія і мистецтво – взаємодоповнювальні та взаємодопоміжні: там, де зупиняється філософія, «відкривається світ мистецтва як одкровення, що перевищує філософію і що його філософія розуміє краще, ніж мистецтво розуміє само себе. За допомогою мистецтва як художник філософ хоче зробити те, чого він не може зробити як філософ».

Водночас у філософії історії Ясперса дістало свого роду вивершення не нове для літературознавства і мистецтвознавства уявлення про існування («еволюцію») мистецьких творів у часі: «...Навіть минуле не завершене: воно живе далі, його рішення не цілком, а лиш відносно остаточні, вони можуть бути переглянуті. Те, що було, може бути витлумачене по-новому. Те, що здавалося з'ясованим, знову стає питанням. Те, що було, ще відкриє, чим воно є» [1].

Ті глибини людської екзистенції, до яких не може доступитися раціональне мислення, мистець може вловити або прозріти, заглибившись у власне існування й освітивши свої переживання ірраціональною інтуїцією, занурившись у «межові» ситуації, що посідають центральне місце у філософії екзистенціалізму.

Схожим чином і Мартін Гайдеґґер (який не вважав себе екзистенціалістом, хоч насправді розвинув низку екзистенціалістських ідей) проголошував метою мистецтва осягнення істини про приховану сутність буття. Більше того, мистецтво є не тільки відкриттям істини, а й «здійсненням істини у творах мистецтва». Через символіку мистецтва відбувається взаємоздійснення митця і його твору: «Митець – це походження твору. Твір – це походження митця. Митець і твір є такими за допомогою чогось третього, за допомогою мистецтва» [2]. Шляхом безпосереднього інтуїтивного бачення митець відкриває істину – в екзистенціальному розумінні, тобто істину глибокого індивідуального буття, виводить її з «прихованого» стану у відкритий, водночас захистивши від ідеологічних маніпуляцій.

(1996 р.)

[1] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 266.
[2] *Haidegger M.* Holzwege. – Frankfurt a. M., 1957. – S. 7.

Потебнянська зоря Івана Фізера*

Іван (Джон) Фізер — професор Ратгерського університету (США), перший президент Американської Асоціації Україністів, автор численних публікацій з питань теорії літератури й естетики та монографії «Психологізм і психоестетика: історія і критичний погляд на їхні взаємини» (1981) — людина відома й авторитетна в академічних колах США й Канади, як і серед славістів та україністів світу; деякі його розвідки друкувалися в наукових виданнях багатьох країн. Останнім часом його ім'я стає знаним і на Батьківщині, в Україні — в літературних, наукових, студентських колах. Він неодноразово виступав із доповідями на міжнародних наукових конференціях, що відбувалися протягом 90-х років в Україні, читав лекції в Національному університеті «Києво-Могилянська академія»; як голова журі Міжнародної премії фундації Тетяни й Омеляна Антоновичів представляв українській громадськості її лауреатів, виступав зі статтями в часописах «Сучасність» та «Слово і час». Велике враження справила і справляє його глибока й блискуча передмова до «Координат» — двотомової антології сучасної української поезії на Заході, яку упорядкували Богдан Бойчук і Богдан Рубчак, а видрукувало тодішнє видавництво «Сучасність» (1969): ця антологія знайшла шлях в Україну ще тоді й до сьогодні є головним джерелом для пізнання української поезії в «діаспорі».

Останнім часом ми в Україні дедалі більше пізнаємо і Фізера-теоретика, схильного до аналітичних і критичних розважань та інтелектуальних конструкцій чималої напруженості й складності. Цьому сприяє і його наполегливіше наближення до України, — конкретніше заглиблення в українську філософську, культурологічну, естетичну спадщину. Насамперед ідеться про постать Олександра Потебні.

Інтерес Івана Фізера до Потебні неепізодичний і невипадковий. Він зумовлений і глибокою науковою «симпатією», навіть опосередкованою залежністю: пройшовши школу феноменології, «контактуючи» із структуралістськими та іншими сучасними теоретико-методологічними концепціями, Іван Фізер бачить у Потебні осягнення, які в зародковому вигляді містили чимало ідей, споріднених із тими, що дістали розвиток у пізніших

* Передмова до книги: *Фізер І.* Психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні. — К., 1996. — С. 5—12. Друкується зі скороченнями.

методологіях; «натяки» на майбутні шляхи наукової думки, а в деяких випадках і орієнтири тих вершин, які вона нині «штурмує», які досі не опановано. Це одне. І друге, мабуть, не менш важливе. Іван Фізер з його універсальними літературними інтересами, «космополітичний» учений – залишався водночас людиною українською з усіма природними національними сентиментами та відчуттям коріння – отож, певно, мав не лише обов'язок, а й внутрішню потребу нагадувати своїм західним колегам про українські постаті світової міри, про ті універсального значення ідеї та концепції, що народжувалися в Україні і зберігають своє загальнонаукове значення й нині: тобто йому (як і не тільки йому) йдеться про введення українського інтелектуального потенціалу в світовий науковий обіг.

Постать Потебні викликає ще й специфічний сентимент з огляду на драматичну долю його розпорошеної і тривалий час напівзабутої (а на Заході – мало знаної) науково-педагогічної спадщини.

Оскільки Іван Фізер належить до тих – нечисленних, але яскравих – українських науковців, які поєднують ґрунтовну обізнаність із нинішнім станом гуманітарних дисциплін у світі, робоче входження в модерні методики – зі знанням «материкової» української культури або діяльним інтересом до її стану і проблем, – від нього слід сподіватися саме сучасної наукової інтерпретації постаті та спадщини Потебні в універсальному науковому контексті.

А тут чимало і складних проблем, і задавнених стереотипів, і просто «цілини».

Уже згадувалося про драматичну долю наукової спадщини, наукових ідей Олександра Потебні[1]. Своєрідність і глибина його думки не були гідно поціновані і не ввійшли в актив наукового обігу. А втім, уже тоді він справив певний вплив на праці О. Шахматова і В. Ягича. [...]

У літературознавстві окремі ідеї Потебні розвивали – в різних напрямах і з різним успіхом – Д. Овсянико-Куликовський, А. Горнфельд; учнями Потебні були також професори Б. Ляпунов, Б. Лезін, В. Харцієв, О. Вєтухов, А. Будилович та ін. В 1890-ті роки за Потебню буквально вхопилися російські символісти, які «відкрили» в ньому свого провісника. Андрій Бєлий 1910 року опублікував у «Логосе» статтю, в якій проголосив Потебню духовним батьком символізму. [...]

[1] Див. статтю «Читач як естетична проблема у працях Олександра Білецького» в цьому томі.

Яскравим свідченням великого впливу Потебні на наукову думку перших десятиліть XX ст. є звертання до його спадщини Олександра Івановича Білецького — одного з талановитих вихованців харківської філологічної школи.

Та прийшли часи, коли захоплюватися Потебнею стало небезпечно. На Потебню міцно й надовго було наклеєно ярлики «суб'єктивного ідеаліста», «правого гегельянця», агностика, предтечі Маха й Авенаріуса, — а в атмосфері 30-х років це було майже звинувачення в контрреволюційності, тобто — кримінал.

Трохи спокійніше ставлення до Потебні прийшло лише в передвоєнні та особливо в повоєнні роки, а в останнє десятиліття спостерігається посилений інтерес до нього з боку як українських, так і російських дослідників. На Заході ж його, як і раніше, знають мало.

Недостатньо вивченою і врахованою залишається поетика Потебні (навіть порівняно з його філософськими поглядами та лінгвістичними розробками). Свого часу Д. Чижевський у «Нарисах з історії філософії на Україні», давши досить загальникову характеристику вчення Потебні, згадавши і його «теорію поезії», зауважив: «На жаль, ще і досі не виділене тут цінне від того, що вже віджило свій час, оригінальне від позиченого»[1].

Потреба такого критичного опанування спадщини Потебні відчувається нині особливо гостро. Як відповідь на цю потребу і можна розглядати працю І. Фізера, з появою якої можна говорити про якісне зрушення в цій неабиякої ваги справі.

Річ у тім, що перед нами не черговий описовий нарис про Потебню, не огляд спектра його ідей чи аналіз котрихось із них і навіть не сумарна характеристика його вчення, — а щось інакше й більше: спроба реконструкції лінгво-естетичної системи Потебні, теоретична її інтерпретація з позицій набутого протягом XX ст. наукового досвіду, в контексті найважливіших нових методологій, її обережна «трансплантація» в реальність сучасної теоретико-естетичної думки — одне слово, «метакритичне дослідження», як означив це автор.

Олександрові Потебні була властива оригінальна манера викладу, яка полягала в тому, що найважливіші його ідеї часом поставали як нібито неособисті, «неавторизовані» висновки з розлогого матеріалу ґрунтовно прокоментованих тез попередників (насамперед Гумбольдта, Гербарта, Лотце та ін.). Він не наполягав на пріоритетності своїх думок і рясно розсипав їх у «зазори» між цитатами з інших авторів, часом скромно ховаючись у їхній

[1] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Нью-Йорк, 1991. — С. 159.

тіні. Тому дослідник, який хоче реконструювати цілість системи Потебні, – а саме таким і є І. Фізер, – часом мусить «виловлювати» її фрагменти в різних текстах, в його «діалогах» з попередниками, а не орієнтуватися лише на «монологи» вченого; інколи доводиться «вгадувати» метод за його застосуванням. І. Фізер робить це віртуозно. Він не тільки скрупульозно віднаходить різні принципові, але не завжди акцентовані, часом «затінені», судження Потебні по всьому широкому і досить хаотичному (з погляду видавничої впорядкованості) масиву його текстів; не тільки систематизує ті судження і насвітлює з-поміж них історично «знаменні» або й провісницькі (як-от: пізнавальна потужність мови; активна генераторна роль слова в думанні й образотворенні; вчення про три компоненти словесного і мистецького акту; розуміння мистецтва як діяльності та співтворчості продуцента і реципієнта; теза про принципову незакінченість мистецького твору і його подальше життя в нескінченних змінних сприйняттях, у тому числі й в історичній перспективі; нарешті, почасти, його думка про підсвідомість та її роль у творчості; його розуміння міфу та ін.), – а й немовби зводить усе це до єдиного поля напруги теоретичної думки, окресленого ним як «психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні».

Найскладніша і найважча проблема для адептів, послідовників та інтерпретаторів Потебні завжди полягала в тому, як застосувати його метод, апробований самим ученим переважно на порівняно простих видах літературної творчості (байка, прислів'я, притча, почасти міф), – до складних і «вищих». Справді, Потебня не встиг (чи не зміг?) вивершити свою систему, поширивши психолінгвістичний метод на «вищі» літературні форми. Тут на нього чекали і великі труднощі. Адже його концепція тяжіє до принципу аналогізму: аналогії вищих форм словесної творчості з нижчими, з простими мовними актами (принаймні, це йому закидали, зокрема, В. Шкловський мав подібні претензії). Справді, Потебня виявив – і в цьому його величезна заслуга – спільність принципової природи всієї неозорої маси словесної творчості, від побутового висловлювання до художнього твору, і встановив деякі закони її виникнення. Але у складних форм усякого життя, в тому числі й життя слова, словесного мистецтва, є не лише спільне з нижчими формами, не тільки без перервності з них виводиме, а й якісно відмінне, що перейшло в світ інших вимірів. Звичайно ж, Потебня бачив проблему, пов'язану з незводимістю вищого до нижчого, складнішого до простішого, і шукав її розв'язання. Але не пройшов цього шляху до кінця. Його послідовники, певно, не здолавши труднощів

чи зневірившись у перспективі, так чи інакше, один по одному, сходили з цього шляху. На початку 20-х років згадуваний уже О. Білецький захопився «добудовуванням» системи Потебні, повіривши в можливість створити загальну поетику та пошукуваний історико-літературний синтез «у дусі Потебні». Однак його швидко відлучили від цього задуму, застосувавши силовий ідеологічний тиск.

...Минуло багато й багато десятиліть. Картина «науки про літературу» до невпізнанності змінилася (може, щоправда, лише на перший погляд; може, у невпізнаному є й пізнаване!). Сьогодні означена вище проблема «несамозакінченості» Потебні не є ні такою актуальною, ні такою драматичною, – оскільки вчення Потебні навіть його прихильники розглядають не як самодостатнє (чи таке, що мало б бути самодостатнім), а в контексті всього наступного розвитку літературної теорії в світі (власне, в західному світі).

Саме такий підхід найвиразніше і найплідніше виявився у І. Фізера. Він взагалі (і не тільки в цьому зв'язку) бачить Потебню як «співрозмовника» всієї плеяди визначних мислителів – лінгвістів, етнологів, дослідників поетики, культурологів, культурофілософів – XX століття. Тут йому допомагає його визначна теоретична обізнаність. Без притиску, «в робочому порядку» з'являються на сторінках праці імена (і голоси) Соссюра, Інгардена, Сепіра й Уорфа, Блумфілда, Жака Дерріди, Бенедетто Кроче, Кассірера, Ганса Яусса, Мукаржовського, Умберто Еко (хоча чомусь немає Лосєва й Виготського), – не як літературознавчий дизайн, а порядком необхідних інтелектуальних операцій. У такому співвіднесенні виразно постають і лінії затухання, і лінії невигасного напруження потебнянської думки; стримано, без натиску на пріоритетність, говориться про моменти випередження в Потебні деяких здобутків феноменології і структуралізму. (Можна хіба додати, що – принаймні на мій погляд, – недостатню увагу звернуто на місце Потебні в еволюції розуміння міфу; варто було б докладніше окреслити все те, що випливає з глибоких і недостатньо оцінених його ідей про реальне функціонування твору як співдію тексту і реципієнта – що й сьогодні може врівноважувати однобічність структуралізму з його абстрагованістю від безкрайого поля активних сприймань; можливо, більшого поцінування й наголошення варте і потебнянське «прозріння» сучасних уявлень про слово, мовлення, текст як спонтанну, самодіючу силу, «саморозвинну» структуру, «владну» над творцем...)

І, у будь-якому разі, співвіднесений із сучасним понятійним апаратом (спрозорений ним, обтяжений ним чи розіп'ятий на ньому?) і сучасними «точками зростання» літературної теорії — коли резонансно, а коли альтернативно, — Потебня осмислюється як необхідно актуальний і неминуче плідний для інтелектуальної праці, для розв'язання проблем літературознавства і посягань на вічні таємниці творчості.

Це наголошує Іван Фізер у «Висновках», коли, послідовно розглянувши у попередніх розділах усі «стадії» становлення концепції Потебні, всі «поверхи» його великої теоретичної будівлі, — конкретно і переконливо доводить її конструктивну міцність та життєздатність і на сьогодні. На думку І. Фізера, сім із зазначених ним десяти основних положень учення Потебні «відповідають і модерним уявленням про міф, мову, мистецтво і науку».

Як одне з пояснень цього феномена І. Фізер подає таке цікаве міркування: на відміну від багатьох теоретиків, Потебня розумів нездоланні труднощі створення концептуальної моделі, яка була б чинною в поясненні нескінченного числа літературних творів у всі часи, а тому «формулював свої погляди так, щоб вони не залишалися застиглими і раз на завжди даними». Тобто, це та «незамкненість» думки, готовність до співтворчості, яку наголошував Потебня у слові, в мові, у мистецькому акті й «продукті» і яку брав за одну з основ свого підходу.

Залишається подякувати Іванові Фізеру за таке скрупульозне, методичне, в чомусь парадоксальне, а, може, й зухвале й водночас системотвірне прочитання Потебні — за це «метакритичне дослідження».

(1996 р.)

Крізь «постмодерністські окуляри» і без них...*

Ми живемо в час, коли відбувається — поволі, суперечливо й болісно — творення нової української культурної ідентичності. Важливим складником цього процесу є формування єдиного силового поля української культури, раніше розчленованої ідеологічними операціями імперських влад, «розкиданої» по численних діаспорах. Інтеграція інтелектуальних і мистецьких цінностей, створених українцями в усьому світі, в «материкову» культуру, — хоч ми і стоїмо ще тільки на

* Передмова до книги: *Марко Павлишин*. Канон та іконостас. — К., 1997.

початку такого розвитку, – вже змінює її картину, і то не тільки кількісно збагачує, а й якісно переструктуровує, змушує до переоцінки багатьох явищ, до ревізії критеріїв – у контексті універсального досвіду культури або, принаймні, досвіду загальноєвропейського.

У цьому зв'язку чимале значення має ознайомлення нашої літературної аудиторії з працями про українську літературу дослідників з діаспори (книжки і статті в періодиці Ю. Шевельова, Г. Грабовича, І. Кошелівця, П. Одарченка та ін., що з'явилися у нас останнім часом, не кажучи вже про вихід в Україні давньої «Історії української літератури» Д. Чижевського), що в одних випадках вибудовують зовсім незвичну для нас історико-літературну перспективу, в інших – істотно доповнюють корпус фактів і коригують їхні оцінки, а разом – змінюють «самопізнання» нашої літератури.

Книжка, що оце пропонується читачеві, вписуючись у процес реінтеграції української культури і в процедуру інтелектуальної реемміграції, водночас посідає в них особливе місце через комбінацію кількох обставин. Вона належить перу молодого науковця, який народився далеко від України (в Австралії) і професійно сформувався в новітніх західних (переважно німецьких та англо-американських) філософсько-культурологічних і літературознавчих школах. І це перша в Україні книжка, що містить широку систематичну критику сучасної української літератури «із західної перспективи», з тієї методологічної позиції (про неї далі), яка до певної міри є (або яка авторові видається) останнім словом західного університетського літературознавства (якщо можна взагалі говорити про «останнє слово», маючи перед собою нескінченний громохкий потік взаємознищувальних і взаємостимулюючих ідей). Водночас у ній є і розвідки про зовсім незнане нам українське культурне життя в Австралії.

Уже це має заінтригувати читача, а науковцеві обіцяє врожайне поле для роботи думки.

У книзі вміщено автобіографію автора, і це звільняє мене від необхідності подавати елементарну інформацію про нього. Можу тільки до сказаного ним самим додати, що сьогодні він є визнаним авторитетом серед україністів світу і знаним в університетських колах Заходу (не кажучи про Австралію).

У книжці три розділи. Перший і найбільший із них присвячено сучасній українській «материковій» літературі, наступні менші – українській класичній літературі та українському культурному життю в Австралії.

Почну з останнього, бо тут Марко Павлишин виступає в не зовсім для нього властивій ролі — більше як історик, архіваріус і класифікатор, ніж як критик. Таке визначення не понижує престиж його праці, а тільки вказує на винятковість предмету і завдання дослідження. Він здійснив подиву гідну (і, здавалося б, не зовсім «сродну» для нього як високого інтерпретатора) скрупульозну «мурашину» роботу для збирання докупи розпорошених у часі й просторі фактів життя і культурної діяльності української діаспори Австралії, для реконструкції цілісної картини (зауважмо цю його продуктивну здатність до своєрідної «перепрофесіоналізації» — здатність виводити себе зі сфери естетичного розкошування у площину рутинного позитивістського громадження фактів; а втім, це останнє цілком узгоджується з передумовами деяких герменевтик). Картина виходить, як на невеличку 30-тисячну громаду, переважно невисокого освітнього цензу, — досить широкою і розмаїтою. Але далеко не все в ній відповідає як патріотичним потягненням, так і особливо естетичним запитам та загальнозначущим критеріям вихованця університетської літературознавчої еліти. Марко Павлишин опиняється в складній колізії: вирісши на кращих зразках світової літератури і виспеціалізувавши свій критичний інструментарій у передових теоретичних школах, він бачить і гостро відчуває невідповідність багатьох фактів української літератури і культури в Австралії універсальним критеріям, їхнє випадання з апробованого рівня світової культури. Але що і як про це сказати, коли він як людина цього кола і цієї долі бачить і розуміє всі його біди, комплекси і трагізм його буття (не в побутовому, а в національно-культурному вимірі), всю зумовленість саме такого характеру культурного самоусвідомлення і культурної ідентифікації, саме такого творчого потенціалу? До того ж він не тільки має певні патріотичні зобов'язання перед цією культурою (хоч міг би й заперечувати їх як адепт постмодернізму), а й дістає від неї імпульси для пізнання свого кола і для самопізнання, а то й деякий ностальгійний сентимент, а то й деяку естетичну втіху...

І Марко Павлишин артистично розв'язує колізію: не відмовляючись від універсальних (релятивно, в постмодерністському обмеженні) критеріїв, він залишає їх мовби загальний орієнтир, з яким співвідноситься локальна сфера, що живе своїми законами й вимірами. І, зрештою, проблеми, конфлікти, драми цієї локальної сфери є або модифікацією загальнозначущого, або його маргінальним доповненням. У кінцевому підсумку все, що діється в будь-якому куточку світу і в будь-якій спільноті,

є складником світового життя, його поширює, варіює і деталізує, – і вже тому варте уваги й поцінування. Ось, наприклад, аналізуючи типовий конфлікт свідомості австралійського українця: «прірва між ідеалом і дійсністю» (я б говорив про дві прірви: з одного боку, між любов'ю до України і неможливістю прийняття її, підвладної чужому режимові; з іншого ж боку – прірва між українським менталітетом і реальністю австралійського життя), – Марко Павлишин описує його літературне віддзеркалення (часом яскраве й разюче) в таких моделях: меланхолія; сентиментальність; утеча в приватну сферу; елегія та сатира. Конкретний аналіз текстів показує, що йдеться про маргінальне наповнення універсальних («центральних») моделей, що має і власне пізнавальне та емоційне значення.

Читачеві втішно й повчально буде побачити з Павлишинових розвідок, як ціною напружених самоствердних зусиль невеличка українська діаспора в Австралії зуміла не тільки розбудувати свій побут, здобути помітне місце на громадській сцені п'ятого континенту, а й висунути зі свого кола і подвижників культури, і талановитих митців, спродукувати доволі барвисте культурне життя, в якому викристалізувалися і деякі цінності, що матимуть значення для всієї нашої культури. Науковцеві ж повчально буде побачити, як його рафінований колега дбайливо узгоджує свій високий критеріальний позем із розв'язанням порівняно обмежених проблем. Тут мені пригадується Олександр Іванович Білецький, який говорив, що хоч надто багато часу витратив на немагістральну роботу, на читання й рецензування часом і другорядних або й третьорядних творів, але не жалкує, бо в них нерідко виразніше виявляються загальні чи приховані тенденції літературного розвитку і з них можна було довідатися про те, що оминає «висока» література, що не потрапляло до неї...

...Марко Павлишин не вважає себе фахівцем з класичного періоду української літератури. Тому вимогливо відібрав для книжки лише три статті про класику. Але вони засвідчують не тільки його цілковиту компетентність (основою якої є досконале й вичерпне вивчення будь-якої теми, що за неї береться), а й спроможність бути авторитетним арбітром у дискутованих питаннях, пропонувати зважені підходи, що враховують різні погляди. У таких випадках Марко Павлишин схиляється не до компілятивних вирішень, а до пошуку інтегральної «рівнодійної».

У його статті про Котляревського («Риторика і політика в "Енеїді" Котляревського») хотілося б звернути увагу читача на те, як коректно відтворено історико-літературний контекст твору і на

цій підставі аргументовано уневажливлено пізніші ревізії його місця в національно-культурній динаміці (Котляревський протягом XIX і XX століть не раз ставав «жертвою» літературних сум'ять, спричинених покрученістю нашої історичної долі та періодичним каламученням культурної традиції, неясністю перспективи); як переконливо підтверджено його видатну роль і в конституюванні української народної мови як новолітературної єдино можливим тоді шляхом, і у творенні моделі нової української ідентичності. Мені здається, що Марко Павлишин, який продемонстрував широку обізнаність і з європейською традицією класицистичних травестій, і з науковою літературою про Котляревського та «котляревщину», міг би взяти собі в союзники Олександра Івановича Білецького: той свого часу розвинув думки, з якими мимоволі асоціюються деякі позиції нашого автора.

А ще текст Марка Павлишина цікавий тим, що показує зразок «постмодерної» свіжості, ненав'язливості, гнучкості та прозорості в розмові про літературне явище, «обсмоктане», здавалося б, з усіх боків і трохи вже наукою «зануджене», а трохи й непотрібно заплутане в боріннях навколо різних концепцій історії літератури, а то й на догоду амбіціям.

Попри видиму лагідність і впокоєну зваженість нашого автора, насправді в ньому криється неабиякий темперамент полеміста, і полемістичний імпульс є не останнім серед «провокаторів» його натхнення. Це засвідчує і його критичний вояж на інший полюс хронологічної вісі нашої літератури — маю на увазі статтю «Мистець чи моралізатор? "Соняшна машина" Володимира Винниченка». Вона вносить істотні корективи до традиційних, можна сказати канонічних, оцінок цього твору, якому сам Винниченко надавав особливого значення, мало не світорятувального. Марко Павлишин вбачає суперечність між претензією автора вказувати людству шлях до доброго суспільства і некондиційністю його моральних суджень (персона автора, на думку критика, не постає як моральний авторитет), а тому вважає твір естетичною невдачею. Можна погоджуватися чи не погоджуватися з дослідником, але він змушує невідривно стежити за розгортанням фронту його аргументації, і його позиції, звісно ж, посувають уперед українське літературознавство.

Блискучим взірцем постмодерністської інтелектуальної дипломатії Марка Павлишина є його стаття-рецензія на книгу-рецензію (!) Григорія Грабовича «До історії української літератури», що була розгорнутим критичним коментарем до «Історії української літератури» Дмитра Чижевського, відомого славіста, вченого

світової міри, – і послідовною полемікою з ним. Надзвичайно елегантно Павлишин «гасить» чималу агресивність молодшого метра щодо старшого і, визнаючи слушність та значливість багатьох зауважень і міркувань Г. Грабовича, водночас раз за разом відводить його претензії на цілковиту переоцінку концепції Д. Чижевського, підтверджуючи її тривання та її неминущу – в багатьох своїх компонентах – цінність для української науки.

Ця дискусія має далеко не тільки локальне значення – як з'ясування незгод між різними школами славістів та україністів, – вона актуально причетна до тривалого і далеко ще не вичерпаного обговорення нерозв'язаних питань історії української літератури (і культури), зокрема, питання про стилі української літератури та її періодизацію (тут, знов-таки, варто б звернутися до спадщини О. І. Білецького, який надавав цій проблемі першорядного значення і наголошував її складність та небезпеку позірно однозначних вирішень).

Основна частина книжки присвячена сучасній українській літературі. І це найбільша «інтрига» цієї збірки. Адже відповідні статті майже всі писані про твори радянської української літератури і в часи радянської України, але далеко від неї і людиною іншого світогляду, друковані в західних англомовних або україномовних виданнях. Чи ж не інтрига: як виглядають ключові явища «пізньорадянської», «перебудовної», «протонезалежницької» тощо української літератури в очах зацікавленого інтелектуала західної формації? І одразу ж хочеться зауважити: тоді як синхронно писані відгуки на ті ж твори українських підрадянських критиків здебільше стали вже анахронічними, статті Марка Павлишина зберігають свою адекватність і свіжість, що випливає з переваги вільної думки над будь-як винахідливою підневільною. Але варто наголосити й інше: розуміння становища підрадянського письменства змушувало заокеанського критика бути обережним і делікатним у політичних аспектах обговорюваних явищ, а водночас прозірливо й тактовно відчитувати неявний зміст підцензурних текстів, – і при цьому керуватися загальнозначущими для культури естетичними критеріями, без принципової знижки на особливі умови підневільного побутування української літератури. Завдання надзвичайно складне, незвичне для західної академічної школи, з якої вийшов Марко Павлишин, але він із ним загалом упорався – хоч і різною мірою в різних статтях.

Один із перших виступів Марка Павлишина на теми української літератури – стаття про Олеся Бердника, власне, про два фантастичні романи початкового періоду його дисидентства: «Окоцвіт» і

«Зоряний корсар». Уже тут на далеко, здавалося б, не центральному для української літератури матеріалі дослідник із потаємним азартом розгортає свій аналітичний інструментарій і демонструє свої герменевтичні м'язи – може, трохи і з неофітськими (щодо україністики) завзяттям і доскіпливістю. Не кажучи вже про докладну інформацію про творчість Олеся Бердника та вичерпний перегляд критичних відгуків (що, зрештою, є елементарною передумовою власного аналізу, якої Марко Павлишин, на відміну від наших критиків, постійно дотримується), він подає широкий контекст європейського, насамперед німецького, романтизму, вільно вдаючись до діахронних зіставлень – своєрідна модифікація традиційного історико-порівняльного методу. В цьому контексті Олесь Бердник – дещо несподівано для «вітчизняної» літературної критики – виростає на міфотворця коли не універсального характеру, то й не лише маргінального, до певної міри продовжувача традицій німецьких романтиків. Можливо, в цій конфігурації є деякі перекоси, зумовлені тягарем обізнаності Марка Павлишина в німецькій літературі та закоріненістю в німецькій естетиці.

Поряд із цим Марко Павлишин здійснює свого роду рентгеноскопію видимого сюжетного хаосу, власне, заплутаних сюжетних інтриг «Зоряного корсара», окреслюючи чіткий каркас чи не надміру щедрої (інфантильної?) фантастичної імпровізації Олеся Бердника, структурно опановуючи її свавільну стихію. Масштабно інтерпретуючи – знов-таки в контексті європейської романтичної традиції – сюжетні елементи романів Олеся Бердника, критик знаходить у них універсальні міфологічні теми: «зачин світів та цивілізацій, їхнє спасіння, конфлікт між героїчними особами», «міт про світське спасіння людини з національних коренів». У світоглядному плані ці твори схарактеризовано як «романтичну альтернативу матеріалістичній утопії»; цим, певно, значною мірою і пояснюється інтерес Марка Павлишина до цього автора

Делікатно зауважено, що «існують добрі історичні та соціальні причини для його "невчасного романтизму"». Тут криється і пояснення можливих аналогій між романами Олеся Бердника і творами раннього німецького романтизму, писаними майже двома століттями раніше, – воно у своєрідній романтично-індивідуалістичній компенсації суспільної ущемленості, несвободи і духовної ретроградності! Не оминаючи Бердникової національної риторики, зокрема міфології української козаччини, Марко Павлишин водночас розглядає її як раму міфу про вселюдське відродження (тут можна додати, що коли для Олеся

Бердника відродження людства має початися з України, то це, ймовірно, не патріотична зарозумілість, а та жага подвигу справедливості, яка диктувала Шевченкові потребу «святого слова», що «на Україні святилось і на Украйні понеслось»).

Водночас Павлишин бачить у Бердника «космополітичний вузол символів, мотивів та алюзій», окреслюючи культурний контекст його візій: зороастризм, християнство, європейський лицарський роман, український фольклор, Біблія, індійська міфологія... На жаль, оминається питання про ступінь органічності або компілятивності цієї амальгами. До речі, це – частковий випадок загальнішої риси деяких (переважно перших) Павлишинових аналізів українських текстів: зосередженість на структурних розтинах і побудовах або й на «деструктуризації» часом ніби не потребує індикації якості елементів тих структур. Питання якості часом затемнюється – чи то несвідомо, чи то навмисно, з остраху перед суб'єктивізмом смаку? з міркувань ширшої доцільності?

Можна було б посперечатися і навколо нейтрально описаної Павлишиним Бердникової ідеї «спільної свідомості людства», створення немовби космічного комп'ютерного терміналу, тотальної інтеграції всієї маси інтелекту (що суперечить Бердниковим же ідеям романтично-оптимістичного індивідуалізму та «національних вітчизн» як джерел світової духовності): якби цей химерний проект міг бути реалізований, це, здається, означало б розчинення людства у Всесвіті, втрату ідентичності, знеособлення людини і взагалі жахливе самознищення людства...

Це цілком природно, що увагу Марка Павлишина привертали насамперед твори, які за умов радянської дійсності набували громадянського значення й розголосу, або, за його власним визначенням, були відкриті «для підривного прочитання». Не тому, що він мав якесь спеціальне самонастановлення позалітературного характеру, а тому, що саме такого значення набували всі скільки-небудь цікаві, з елементами незалежної думки, твори в атмосфері ідеологічної підконтрольності. Як правило, такі твори ставали жертвами подвійної містифікації: офіціоз прочитував їх крізь фіскальні окуляри, а опозиційна публіка (точніше: публіка, що формувалася для опозиційності) – крізь апологетичні, внаслідок чого вони набували значення, якого, може, й не мали б за нормальних умов, – і це набуте, «додане» їм суспільною ситуацією значення ставало вже немовби й частиною їхнього об'єктивного змісту...

Тому завдання західного критика, який заходжувався писати про такі твори, було досить складне й делікатне: він мусив поєдну-

вати розуміння цих обставин із вимогами свого професійного цензу, та ще й писати так, щоб не зашкодити підрадянському авторові...

Зразком такої критики може бути стаття Марка Павлишина про «Собор» Олеся Гончара та «Орлову Балку» Миколи Руденка. Обидва твори розглянуто під специфічним, трохи несподівано вузьким для «материкового» читача, екологічним кутом зору — «Навколишнє середовище: як тема й аргумент». Але, як виявляється, екологічність розуміється в найширшому обсязі, охоплюючи духовні виміри: все, що забезпечує обставини здорового й вільного розвитку людини та людської спільноти, інтерпретоване в моральному і почасти філософському планах. Це дає змогу зосередитися на тих аспектах обох творів, які можуть мати триваліше об'єктивне значення, поза значенням, сказати б, актуально-ситуаційним (його Марко Павлишин почасти полемічно ігнорує, почасти з ледве вловимою іронією обмежує, а почасти — особливо щодо «Собору» — де в чому суб'єктивно не сприймає через ментальну віддаленість об'єкта). Оцінні формули критика стримані, тактовні й водночас багатозначно-точні: «ідеологічна обережність» «Собору», «навмисне самообмеження» і «аргументаційна незавершеність» обох романів — як наслідок не лише підцензурності (хоч «Орлову Балку» М. Руденка так і не було видрукувано в радянській Україні, а лише на Заході), а й орієнтації авторів на підрадянську свідомість своїх читачів, хоч водночас і певної якості світогляду самих авторів (за версією критика, у Гончара це намагання триматися в межах марксистського розуміння речей, а в Руденка — прийняття «дидактично-моралістичної функції мистецтва»: «філософське повернення до 18 століття»).

Зрозуміла річ, що в цьому випадку Марко Павлишин знов-таки полемічний, хоч і приховано: полемічний насамперед щодо тієї (переважної) частини підрадянської і діаспорної критики (і громадянської думки), яка визначні літературні твори тлумачила передусім в аспекті тихого чи голосного поборювання режиму, пошукування аргументації проти нього та найменших ознак протесту. Не заперечуючи такої функції літературних творів (і такої пріоритетності симпатій), він бачить її минущість і хоче акцентувати більш сталі цінності, — а цим вносить у наше літературознавство корективи, що не дискредитують такі твори, як декому може здатися, а, навпаки, зміцнюють їхні позиції в історії літератури. Зрештою, на такий шлях стає нині і «тубільна» критика (вдавшись тут до означення «тубільна», я йду слідом за

Павлишиним, який часто вживає слово «тубільний», відновлюючи його початковий, істинний зміст: тутешній, корінний).

Полемізувати доводиться не лише з різними глорифікаціями, а й з поверховим осудженням чи агресивно-патріотичним «недопрочитанням». Коли перед Павлишиним спотворений конформістською самоцензурою, але все-таки талановитий, неоднозначний текст, він, постійно враховуючи складні умови письменницької самореалізації в радянській Україні, прагне максимально виявити всі його позитивні потенції.

Ось його розвідка про голосний роман Павла Загребельного «Я, Богдан (Сповідь у славі)». З артистичним сарказмом коментуючи настановлення Загребельного на створення оригінальної і переконливої версії офіційного радянського міфу про Богдана Хмельницького як архітектора «возз'єднання» та про Переяславську раду як щасливий наперед визначений фінал української історії, дивуючись із неабиякої віртуозності Загребельного у доводжуванні обов'язкової фальшивої версії, — Марко Павлишин водночас показує, як безсумнівний талант і безсумнівне ж, хай і покручене, національне почуття Загребельного виводять його за межі вділеної собі схеми; як об'єктивне звучання тексту перевищує авторське «зобов'язання», а то й прямо суперечить йому («ефект», відомий ще з часів Бальзака). Дослідник уважно, доскіпливо дошукується тих «структур думання» і текстових структур, у яких і завдяки яким здійснюється це перевищення, як-от: претензія Павла Загребельного на автентичність, унаслідок чого використані або скомпоновані ним документи подають широкий спектр інтерпретацій і можуть бути по-різному тлумачені, «працюючи» не завжди на риторичну метаідею твору, а часом і проти неї; далі — об'ємна панорама доби і широкий міжнародний контекст Хмельниччини — як результат і певного патріотичного настановлення автора, «лояльного» національного самоствердження в обхід небезпечних його форм, і пошуку компенсати національної гордині, і тиску шаленої ерудиції Загребельного... Все це разом створює картину повноцінного національно-культурного буття України в тогочасному світі, «з тилу» підриваючи фронтальну ритуальну ідею фатальної залежності від «старшого брата». Нарешті, не останньою чергою «спрацьовує» безпосереднє багатство імпульсивного тексту, що його критик визначає то як «ораторську прозу», то як прозу барокову, то як орнаментальну, — тексту, що саморегулюється вільніше, ніж годилося б відповідно до ідеологічного зобов'язання роману, а часом і просто постає як непередбачена вітальна стихія.

«Як же оцінювати роман?» — запитує наприкінці своєї блискучої статті Марко Павлишин і чесно зізнається в неможливості однозначної оцінки, пропонуючи кілька оцінок за різними, сказати б, системами вимірів і відповідно до різних критеріїв та різних читацьких аудиторій з різними традиціями сприймання літературних текстів і способами «читання роману»...

Ця відкритість, незамкненість оцінок, апеляція до самостійної читацької думки і присуду, — теж характерна риса постмодерністського критичного стилю Марка Павлишина (він також постійно пам'ятає про відмінність читацької аудиторії, в якій творилася підрадянська українська література, від читацької аудиторії Заходу).

Дві статті присвятив Марко Павлишин творчості Євгена Гуцала. Одна з них аналізує оповідання (переважно ранні, якими критик, власне, й захоплюється). Ті людські ситуації, що приваблюють Гуцала і є темою його ранніх оповідань, окреслено так: «...це, головним чином, балянс між радістю і нещастям у долі звичайної людини, природа людського добра, неминучість страждання та несправедливості, механізми відчуження в сім'ї, зв'язок між сміхом і смертю і, найважливіше, дитинство» (я б додав ще: колізія між природним і безґрунтовним; між чутливими до краси поетичними вдачами і прозаїчними, брутальними, прагматичними — дуже характерна і важлива як для Гуцала, так і для кращої частини «сільської прози» взагалі, це її, може, найпереконливіший і непроминальний внесок в українську літературу, це те в ній, що розмикає рамки сільськості й доторкається до універсальних констант людської психіки).

Зацікавлено розкриває критик високу досконалість структур Гуцалових оповідань про дітей, про хвилюючий перехід від незрілості до зрілості — може, найчарівніший і найбільш «людський» відтинок розвитку особистості, з хиткою і загадковою невловністю векторів цього розвитку, — і відзначає тут такі мистецькі «чесноти», як «високий рівень контролю в організації теми і форми» (у тому числі «вміння... ніби без зусилля розвивати емоційний зміст на основі фабули»); оптимальне співвідношення між дією і характером; «тонкість часової структури». У пізніших оповіданнях ці чесноти послаблюються, і Марко Павлишин переконливо обґрунтовує це своє враження. Говорить про це з одвертістю, на яку забракло духу в «материкової» (тубільної!) критики, і заразом порушує питання: чим це було спричинено. Пропонує три можливі версії («моделі»). Перша: Гуцало став жертвою власних успіхів. Друга: задля розширення й підтвердження своєї компетентності мусив звертатися до зображення

світу дорослих, а той світ був для нього непривабливим як викривлений і антиестетичний. Третя: занепаду творчих сил не було, але художньо-ідейна ортодоксальність стала безпечнішою і вигіднішою. Третя з цих версій (фактично — абсолютизація гаданого письменникового конформізму), на мій погляд, відпадає. Для роздумів може залишатися комбінація першої та другої, з переважанням другої. Але й не тільки це. Є підстави припускати, що і Євген Гуцало пережив ту творчу кризу, внутрішню драму, яку оминув мало хто з його покоління і яка полягала в труднощах «узгодження» своєрідності таланту з реальними суспільними умовами та орієнтаціями, в невідповідності естетичного ідеалу обставинам суспільного буття, а може — із загостреним цією колізією відчуттям певної вичерпаності творчих сил, освоєності, виексплуатованости свого естетичного горизонту, що буває і з найталановитішими письменниками.

А втім, на можливість інших пояснень виводить Павлишинів аналіз химерних романів Євгена Гуцала «Позичений чоловік» та «Приватне життя феномена». Свого часу перший із цих творів здавався багатьом (у тому числі й мені) до певної міри проривом естетичної системи соцреалізму в його українській залізобетонній модифікації і вражав багатством комічних ефектів та розкошуванням у стихії дотепного народного слова (другий роман уже експлуатував знайдені в першому прийоми і доводив їх до інфляції — такі тупикові самоповторення, на жаль, характерні для Гуцала).

Марко Павлишин скрупульозно інвентаризує мотиви й образно-стильовий арсенал обох романів, посутньо обговорює його і доходить суворих висновків: хоч у Гуцала «і багата уява, і талант для змальовування гротескних ситуацій, і майстерне володіння мовою», все ж таки «Позичений чоловік» за великим рахунком — невдача, і «корінь проблеми в тому, що "Позичений чоловік" намагається бути рівночасно ідеологічно ортодоксальною апологією і комічним романом в традиційному значенні цього поняття». Пригадаймо: про щось подібне йшлося і з приводу роману П. Загребельного «Я, Богдан», і — почасти — з приводу «Собору» О. Гончара та «Орлової Балки» М. Руденка. Отже, для критика це не випадкове спостереження, а, певно, плід його роздумів над колізіями української літератури доперебудівної пори, модель її амбівалентності.

Крім усього іншого, Марко Павлишин приміряє Гуцала до високої традиції європейського комічного роману з його інтелектуальним експериментаторством і правом глузувати з узвичаєних моделей пояснення світу. Гуцало, на його думку, «намагається

кооптувати цю, по суті, скептичну традицію для власної мети: надати пригодницький та інтелектуальний тон, з усіма його привабливими асоціаціями модерности, творові, який залишається, все ж таки, візантійським панегіриком. Роман робить надзвичайне зусилля довести легітимність замкненої культурної системи, представивши її як відкриту».

Тобто, йдеться фактично про обмеженість можливостей талановитого письменника в межах навіть лібералізованої офіційної ідеології, яка дозволяє самопародіювання лише в другорядному і лише з санітарно-оздоровчою метою, а скепсис щодо корінних цінностей системи ще притамовується або компенсується примирливим комікуванням на периферії проблеми.

Невідступна логіка Марка Павлишина, його м'яка в'їдливість залишають мало шансів для заперечення. Хоч можна було б обмежити аргумент від європейського комічного роману — Сервантеса, Свіфта, Рабле, Стерна: Євген Гуцало мав право спиратися і на інші традиції, наприклад, українського народного комізму, українського бурлеску — хоч це вже інші естетичні ракурси. До речі, мотив продажу чоловіка — жартівливий фольклорний, з народної пісні, про що критик чомусь не згадує. І головним героєм Гуцалового роману є не Хома Прищепа і не хто інший, як саме українське народне слово — і в цьому ключ до його стилю, до спонтанного розгортання тексту як стихії барвистого мовлення і словесної вигадливості та витівкуватості, — Гуцало хотів показати невичерпну енергетику українського слова (не забуваймо, що за умов широкого використання владою ідеологічних пестицидів супроти української мови та прямих заборон на її лексико-стилістичні ресурси — як-от сумнозвісна боротьба з «архаїзмами», «раритетами» тощо — це мало і деякі точки зіткнення з політикою, з проблемами національної ідентичності, та й, дозволимо собі сказати, національної гордості). Що ж до «сатиричного» зображення Заходу в другому романі, то воно є швидше легенькою пародією на мотиви і стиль офіційної радянської пропаганди, що мимохідь зауважує і сам Марко Павлишин.

Проте вища (на порядок) вимогливість західного критика порівняно з «тубільними» пояснюється, мабуть, тим, що для нас «ковтком свіжого повітря» була вже й та міра скептичного гумору, яку давали твори на кшталт химерних романів Євгена Гуцала (хоч чимало їхніх слабких місць бачено і обговорено), — тоді як Марко Павлишин виходив не з нашої адаптованої мірки, а з аутентичної.

Той самий «коригуючий» щодо інерції канонічних оцінок української критики підхід маємо і в статті «Чому не шелестить "Листя землі"?», в якій ідеться про новий роман Володимира Дрозда.

Як і в попередньому випадку, Марко Павлишин засвідчує добре знання всієї творчості автора, належне її поцінування і пієтет, який, одначе, не пригнічує незалежної думки та смаку, «абсолютизму» естетичного критерію і не затуманює неупередженого, проникливого прочитання нового твору (що його сам В. Дрозд вважає своїм «найбільшим творчим задумом»). Попри старанне й послідовне наголошення всіх елементів твору, з яких можна витягти естетично-інформаційний ефект, критик доходить висновку, що велично задуманий «роман у своїх історико-філософсько-моральних маневрах бореться з духом вчорашнього дня». Стратегічним прорахунком Дрозда він вважає те, що той опинився в полоні традиційної риторичної методики переконування: подавати нові аргументи в оточенні старих, – недооцінивши динаміку громадської свідомості, яка випередила твір. Інакше кажучи, знову, як і в попередніх випадках, ідеться про ризикованість і, зрештою, програшність пафосу напівправди, хоч ми знаємо, що цей пафос був історично неминучим переходовим етапом для підцензурного письменства. Власне, усвідомлення цієї неминучості змушувало українську критику (теж підцензурну!) бути свого часу евфемістичною щодо авторитетів, яким судилося стати жертвами цієї «переходовості». Натомість вільний від такої співзобов'язаності й співвідповідальності Марко Павлишин здійснив акт тяжкої і суворої, але так само необхідної і неминучої – справедливої адекватної оцінки.

Спостерігаючи поважні інтелектуальні маневри Марка Павлишина, мимоволі застановляєшся над питанням: а чи є в сучасній українській літературі явища, які цілком відповідають уявленням його про довершений текст, непідлеглий понижуючим обставинам; задовольняють суму його критеріїв і дають беззастережний естетичний простір для операцій його інтерпретативної думки? Виявляється, є, і немало.

Чотири докладні розвідки присвятив критик творчості Валерія Шевчука. Здається, Шевчукова проза стала для нього щасливою знахідкою. Тут він побачив і конгеніальну собі інтелектуальну потенцію, і смакову «співзвучність», і той рівень мистецької компетентності, який дає змогу говорити про твір «за загальними критичними критеріями», без знижок на підрадянські умови написання.

На змістовому й естетичному полі Шевчукової прози Марко Павлишин дістав можливість застосувати весь арсенал свого

аналітичного інструментарію, випробувати різні прочитання (під оглядом зв'язку з естетикою реалізму; філософією романтизму; принципами сюрреалізму; елементами психоаналізу), що відповідає багатозначності, складності та концепційній незалежності творів Валерія Шевчука, насамперед його «Дому на горі».

Зрештою він оцінює Шевчукову прозу і як розгорнуту переконливу аргументацію на користь українського «культурного відродження» в контексті глибокої історичної перспективи та зосереджується на трьох головних складниках цієї аргументації: «нове узаконення середньовіччя та бароко як елементів української літературної традиції; відвоювання тієї зони естетичного почуття, яка межує з сакральним; і заснування нового літературного дискурсу, не детермінованого монополістичною ідеологією і не зорієнтованого на єдиний всесоюзний культурний центр».

Тут позначено справді найсуттєвіші напрями напруги українського культурного відродження. Можна тільки додати, що всі ці три рівні аргументації «на користь культурного відродження» різними способами утверджували свою присутність в інтелектуально-мистецькій атмосфері України 60—80-х років, отже, Валерій Шевчук розгортав свою концепцію у певному (хай і вузькому) солідарному контексті, хоч і був одним із найкомпетентніших у своєму піонерському проекті. Марко Павлишин не відчував потреби в акцентуванні того локального контексту, зате в нього докладно реконструйовано ширші контексти: європейського романтизму й сюрреалізму, а головне (в цьому випадку) — макроконтекст української культурної історії, у зв'язку з формуванням української культурної ідентичності.

Відомо, що лінії культурного розвитку України не раз обривалися внаслідок несприятливих історичних обставин, а то й катастроф. (Згадаймо, як Леся Українка порівнювала культурно-історичну діяльність українців з роботою павука, що, тягнучи свою нитку догори, щоразу зривається, а потім знову й знову починає все спочатку.) Звісно, якісь елементи традиції, мов ґрунтові води, підземними порожнинами пробивалися в нові часи, але чітка лінія спадковості і культурна пам'ять втрачалися, доводилося формувати нову культурну ідентичність, при чому відбувалися втрати і траплялися непродуктивні заперечення попередніх етапів. Марко Павлишин звертає увагу на два драматичні моменти, пов'язані з новими по черзі культурними ідентифікаціями, коли самоствердження досягалося ціною самозаперечення, голого відкидання традиції: «"Енеїда" Котляревського... вказуючи напрям до парадигми романтичного етнографізму,

відмовилася від старої церковної літературної культури. Микола Хвильовий, закликаючи до нової літератури, відповідної до настрою післяреволюційних 1920-их років, відкидав етнографізм як провінціялізм». Натомість Валерій Шевчук, каже критик, вибирає інший шлях. «Його новаторство полягає в тому, що він не відкидає, а привласнює старі дискурси і вживає їх для того, щоб збагатити свою національну літературу розширеними естетичними та інтелектуальними можливостями. У цьому він більш толерантний та ощадний, ніж його попередники – і, що важливо, менш авторитарний».

На мою думку, ця теза Марка Павлишина має значення не тільки для інтерпретації творчості Валерія Шевчука, а й як стимул до більш «діалектичного» осмислення поворотних моментів в історії української літератури. Тут «постмодерністське» уникання абсолютних істин і нігілістичних процедур, урахування альтернативних версій і прагнення до своєрідного примирення у взаємообмеженні або ж розгортання цілого віяла можливостей та варіантів – може виявитися конструктивнішим, ніж будь-яка скороминущо-остаточна однозначність.

Досі ми зупинялися на розвідках Марка Павлишина у царині сучасної української прози. Вона в цій книжці таки є переважним об'єктом його професійних зацікавлень. Тим часом сучасні західні методології відшліфовувалися більше на матеріалі поезії, ніж прози. Тож Марко Павлишин просто зобов'язаний не менш амбітно виглядати в аналізах поетичних текстів, ніж прозових. Кілька його статей на теми української поезії належать до кращих у книжці (хоча – чи можна говорити про градації якості стосовно автора, який не дозволяє собі ні на мить збиватися з оптимального робочого дихання?).

Марко Павлишин цілком свідомий низки авторитетних імен та цікавих явищ в українській сучасній поезії, але двома улюбленими верховинами в ній є для нього Ігор Калинець та Василь Стус.

Трохи ніби й зраджуючи свою звичайну поліваріантність на користь домінантності, критик розглядає Калинцеву поезію під кутом зору її релігійності. Однак цю релігійність він вбачає не в розгортанні певного набору теологічних тез, а в апеляції до того контексту людського буття, який виходить за межі земного (знову ж таки: «тубільного»!) світу. При цьому ґрунтовно експонується еволюція релігійності Калинцевої поезії (рання поезія: шлях до самого себе крізь духовне багатство рідного народу; далі – самосвідомість у поєднанні з політичною етикою і епістемологією; меланхолія як знак тих, хто збагнув космічний об-

сяг процесів, що відбуваються у світі; нарешті переінтерпретація поганських мотивів ранніх збірок, діалектичне зняття їх, осмислення теологічної відмінності християнства від поганства). Калинцева побожність, як її бачить Павлишин, – барокова, з розкошуванням у поетичних формах, щедрим, часом грайливим експериментуванням. (Цікаво було б порівняти її з релігійною поезією Галичини 20–30-х років: естетична відстань величезна, але є і непрямий зв'язок...)

Християнська вітальність Калинцевої поезії розімкнута у повноту життя. Тому в її структурі, відзначає дослідник, вирізняються і «ролі еросу, нації і політики» (моральний, а не доктринальний бік останньої), – кожен із цих трьох елементів по-своєму підлягає Богові.

Застановившись над питанням: Калинець традиціоналіст, модерніст чи постмодерніст? – Павлишин не знаходить достатніх аргументів на користь жодної з цих кваліфікацій. І вважає Калинця поетом передмодерним. До цього означення критик вдається нерідко, але зміст його залишається хіба приблизно окресленим.

Трохи ризикованим видається мені віднесення Калинця до гільдії поетів-ремісників (у розіграній у статті бінарній опозиції: «натхненний поет-романтик» – поет-ремісник). І хоч під ремісником розуміється майстер-професіонал, який свідомо контролює і спрямовує свою продуктивність, усе-таки романтичне натхнення навряд чи аж так протипоказане Калинцеві: може, тут різниця швидше в поетичному темпераменті, ніж у операційній константі та в характері творчих процедур... І спокій його невільничої лірики можна трактувати як особливу форму протесту проти невільництва (перемоги над ним), знак духовної вищості й погорди, а не як неважливість невільництва для поета-ремісника, що адресується не до публіки, а до Бога. Тут можливі різні прочитання, як і щодо пояснення причин теперішнього мовчання Калинця. До того ж не знати, чи мовчання Калинця остаточне, чи це не визрівання нової іпостасі...

Дослідження про поезію Василя Стуса вже в самій назві: «Квадратура круга...» – наголошує проблематичність завдання, яка і в труднощах інтерпретації творчості Стуса «в контексті сучасної історії», і в необхідності подолання «традиційності на Україні літературних оцінок, які перетворювали поетів на символи ідеологічних постулятів». Випадок Стуса особливо складний і відповідальний, бо ж ніхто, і Марко Павлишин у тому числі, не може абстрагуватися від політичної долі подвигу життя Василя Стуса та від неминучої (що вже стала фактом) його канонізації. А все-таки головне професійне завдання критик бачить у тому,

щоб показати: Стус «гідний пошани не тільки за етичні атрибути, а через те, що він належить за своєю сутністю до поетів, яких високо оцінюють за критеріями "модерністського", "загального", "світового" мистецтва». На цю об'єктивну для Марка Павлишина колізію накладається і суб'єктивна: сповідуючи постмодерністське світопочування й екіпійований постмодерністським теоретичним обладунком, він мусив увійти в атмосферу допостмодерну, в світ цінностей модерністських (за його регламентом) і їх інтерпретувати з вірою в них. Мабуть, це Марко Павлишин і назвав «квадратурою круга», чесно сповідавшись у всіх скрутах свого становища, саркастизуючи себе самого і водночас засвідчуючи потребу для себе як реципієнта і літературознавця істинно прочитати тексти Василя Стуса. Оглянувши низку вже відомих способів прочитання Василя Стуса і висловивши обґрунтоване невдоволення ними, він в основу свого кладе модель «горизонту сподівань» та його розширення Ганса Роберта Явса, де на місце оцінок смаку стає усвідомлення того, чи уможливило певне явище «трансформацію нашого бачення», чи поширило або змінило (як у випадку Шевченка, уточнює критик) «нашу мітичну систему».

«Як виглядає Стус, коли до нього підійти з такими претензіями?» — запитує критик і заглиблюється в скрупульозну і вперту роботу аналізу текстів поета в їхній динаміці, доходячи висновків про різнохарактерність Стусової творчості в часі та про різноспрямованість самої динаміки, взаємодію векторів неоднакової міри очевидності й розвинутості. З твердою делікатністю протиставившись традиційним апологетичним голосам української і професійної і патріотичної критики, зваживши на морально нелегке, але науково відповідальне рішення бачити Стуса-поета не як легенду, а як текст («Стус як текст» — так трохи драстично зветься заініційований Марком Павлишиним і виданий в Австралії збірник праць молодих українських дослідників), — Марко Павлишин у результаті не тільки не вщербив у будь-чомусь образ поета, а й відчутно поглибив і фактично звеличив, якщо вжити одну з тих риторичних кваліфікацій, яких він уникає і з яких іронізує (хоч і може на них працювати).

Водночас розмова про Василя Стуса розмикається в дискусію про парадоксальність української культурної ситуації, коли на вузькій часовій смужці скупчилися нереалізовані чи невідквітлі тенденції з різних часів і культурних стилів; коли омріяне прилучення до світового культурного простору здійснюється поки що переважно через туристський інтелектуальний кошик з наступною гарячковою трансплантацією аероперевезених ідей, нерід-

ко з перевищеним строком давності: коли все можна запідозрити в невчасності: те через запізнілість, те через передчасність, а те тому, що не знати як до нього поставитися; коли діахронне стало синхронним...

Але ця розмова перекидається в інші статті, загальнішого характеру, і варта того, щоб знайти своє продовження поза межами книжки...

Марко Павлишин не належить до тих західних літературознавців, які відмовляють літературі у праві безпосередньо реагувати на актуальні явища життя, підлягати політичним імпульсам тощо. Власне, коли б він навіть визнавав ці догмати як теоретик, — як інтелектуальна і громадська особистість він не міг би бути байдужим до того, що діється в далекій Україні і як воно резонує в літературі (та й сама українська література була чи не основним джерелом його уявлень про українське життя). І його літературні виступи засвідчують глибокий інтерес, тривогу і співпереживання тих процесів, які відбивала література, та долі самої літератури.

Низка статей Марка Павлишина кінця 80 — початку 90-х років стосується саме *взаємодії політичних і літературних* процесів в Україні напередодні «перебудови», в часи «перебудови» та здобуття незалежності.

Один із ранніх виступів такого роду — невеличкий есей «Національні голоси в українській літературі: випадок українського химерного роману»*. У свого роду резюмуючому ключі викладено погляд збоку, із західного пункту спостереження, на оригінальне явище української літератури, головно 60—70-х років, — так звану химерну прозу. Присуд критика незвично категоричний (пізніше він його пом'якшуватиме): «потенційний престиж химерного піджанру низький і його кінцева аргументаційна сила діє не в інтересах національної культури, а проти них»; «химерний роман... визначає національну різницю як сміховинну старомодність, віджилість, сільський провінціалізм»; власне, він схильний інтерпретувати химерну прозу як зусилля подолати змістовну і виражальну неповноцінність неадекватними засобами. Попри формальну бездоганність його аргументації і дошкульність характеристик (трохи навіть несподівану для Марка Павлишина, який навіть їдку іронію вміє подавати з джентльменською незворушністю), — не в усьому з ним погоджуєшся. Знов-таки: він трохи абстрагується від конкретно-історичної

* Ця стаття не ввійшла до збірки, оскільки основні її тези ширше розроблено в статтях: «"Позичений чоловік" Євгена Гуцала: химерне в сучасному українському романі» та «"Дім на горі" Валерія Шевчука».

ситуації (яка недовго й тривала, бувши неповторною) чи недостатньо відчуває її і не враховує, що за умов 60–70-х років химерна проза була свого роду плацдармом для прориву до більшої свободи вислову, розкріпачення уяви (і самого слова), знаменувала деяке визволення від обов'язкової ідеологічної серйозності, якої вимагав соцреалізм, легалізацію індивідуальної (поки що тільки стилістичної) примхи письменника. Марка Павлишина якось не зацікавив цей аспект проблеми – може, тому, що це не входило в обсяг його особистого переживання. Він зосередився на тому, як химерний роман конституює національний характер, що виборює для національної специфіки літератури, – і результати видаються йому жалюгідними. Можна пристати на те, що завдання утвердження престижу національного характеру, як і підвищення престижності національної літератури, виявилися для химерного роману не під силу. Але важко погодитися з тим, що він працював на пониження цього престижу. Непереконливим залишається твердження, що в химерній прозі «саме село оцінюється негативно – як відстале, варварське і, за цивілізованими стандартами, сміхотворне». Моя пам'ять зберігає протилежне враження: село в химерній прозі було джерелом оптимізму, життєвої сили, непроминальної народної мудрості й дотепності – так, принаймні, хотілося авторам. Коли ж критик закидає химерній прозі ексцентричність національного характеру, то можна послатися на те, що тип ексцентрика, який «перебуває збоку від головної течії соціальної дійсності», – традиційний тип у всіх літературах, і він допомагав їм дати очуднений образ світу, трохи вивернути його казенну уніформу.

Можливо, мимовільна помилка Марка Павлишина в тому, що він не розчленував саме поняття химерної прози, химерного роману в українській літературі, в один ряд поставив принципово неоднакові речі, типологічно підпорядкувавши їх романові О. Ільченка «Козацькому роду нема переводу», тоді як останній (щодо нього Павлишинові визначення здебільше слушні) є родоначальником жанру хіба що хронологічно, а не сутнісно. Поза увагою критика залишилися деякі непересічні зразки химерної прози (як-от «Оглянься з осені» В. Яворівського), а «Левине серце» П. Загребельного тільки побіжно згадане. Натомість залучено до химерної прози «Дім на горі» Валерія Шевчука, що, на мій погляд, трохи свавільно. Адже це твір багатомісткіший, структурно складніший, до того ж, як зазначив сам критик, надто «серйозний», позбавлений грайливого гумору й легковажної витівки – необхідних атрибутів химерної прози.

Попри все це, міркування Марка Павлишина про химерний роман глибокі й повчальні для українського літературознавства, подаючи незвичний погляд на цей жанр. І, може, його сувора прискіпливість щодо справжнього чи уявного пониження національного характеру в химерному романі пояснюється його болісним сприйняттям історичної трагедії української літератури, яка впродовж століть національний характер могла знайти лише в сільській провінції і не могла його «вхопити» в модерному міському коловороті. (Власне, це стосується прози з її об'єктивацією, але, на щастя, меншою мірою поезії з її суб'єктивацією!)

Більш центральне питання поставлене в доповіді 1989 року «Чи справді в українській літературі відбувається перебудова?». На це питання Марко Павлишин відповідає доволі обережно і навіть трохи скептично, перебільшуючи інерцію лояльності (на той час майже вичерпану), не сповна враховуючи, на мій погляд, неминучу поступовість, поетапність відвоювання простору свободи (він цю поступовість визнає, але нетерпеливиться і тому саркастизує). Водночас уже тоді прозірливо побачив він нову небезпеку: вивищення публіцистичного елементу за рахунок естетичного, канонізація «перебудівного» (згодом він став «відродженським», потім «незалежницьким») пафосу літератури, що знов-таки звужує сферу її естетичної свободи (почасти ця тенденція відчувається і сьогодні, хоч влада її не поширюється на найперспективніші ділянки нашої писемності). Чутливо зреагував Марко Павлишин і на стереотип нашої літературної критики, яка вимагала від «перебудівної літератури» творів на зразок «Плахи» Ч. Айтматова, «Дітей Арбату» А. Рибакова, «Печального детективу» В. Астаф'єва тощо і докоряла українським авторам «відставання» від всесоюзних флагманів перебудови. Марко Павлишин гостро зауважує, що це мислення за моделлю: центр – провінція; що, далі, канони однієї літератури не можуть бути обов'язковими для іншої і що романи Валерія Шевчука не менше цінні взагалі, а для української літератури важливіші, ніж названі бестселери.

З перспективи п'ятого континенту, а ще більше з перспективи сумованої теоретичної софістики сучасної культурології Маркові Павлишину бачиться виразніше в недавніх і нинішніх процесах в Україні те істотне або симптоматичне, що для нас, учасників цих процесів, нерідко зливається в нерозчленований потік щоденних фактів чи калейдоскоп нерозгаданих явищ, ідентифікація яких приходить із запізненням. Зокрема, його тривожить наша нерозбірливість (він би міг сказати: безпринципність, –

але як іронічний постмодерніст обмежує себе в темпераментності присудів) — нерозбірливість у формуванні для історії літератури та для читача нового корпусу достойних літературних текстів (у зв'язку з поверненням раніше проскрибованих і переоцінкою створених у добу соцреалізму). Немає продуманої стратегії укладання нового канону, який узгоджувався б з універсальними критеріями сучасного літературознавства і критики, натомість старий канон хаотично доповнюється кооптованими іменами і творами (див. статтю «Канон та іконостас»). Власне, не маємо канону як рами для культурної орієнтації, а маємо трохи підновлений старий «колоніальний іконостас». Цю справедливу прикрість сказано ще 1990 року, минуло п'ять років, дещо змінилося: з іконостасу деякі найодіозніші парсуни вимонтувано, на деякі кинуто плями як аргумент для можливого майбутнього вилучення, деякі тишком-нишком перемальовано, — але загальнішої проблеми усталення принципів широкої переоцінки наявного літературного (і взагалі культурного, мистецького) потенціалу та критеріїв достоїнства, зразковості, не в догматичному, а в репрезентативному і стимулюючому значеннях, — не тільки не розв'язано, а й як слід не поставлено у всьому масштабі.

Яким цей бездоганний джентльмен у літературознавстві й критиці — Марко Павлишин — може бути саркастичним і м'яко-в'їдливим, попри некривдність до конкретних осіб, засвідчує стаття «Про можливість опозиції за гласности». Жорстка рентгеноскопія українського суспільства перебудівно-переднезалежницького періоду ще раз підтверджує якості автора як політичного аналітика, а не лише літературознавця. Адекватно описавши механізми взаємодії та взаємозалежності літератури і політики в українському суспільстві в процесі зміни «риторичної ситуації» (так визначає він той комплекс процесів, які призвели до зміни відносин між суб'єктами та об'єктами політики, зміни форм публічного життя, зміни політичного жаргону й резервів та стилістики аргументації тощо), Марко Павлишин окреслює характерне явище трансформації ортодоксальності, перетворення колишньої опозиційності на нову, «патріотичну» ортодоксальність — і, у зв'язку з цим, загрозливе для культури звуження сфери чи заникнення опозиційності. Власне, на це явище звертали увагу і соціологи та публіцисти в Україні, інколи й профанізуючи проблему, тоді як наш автор бачить її багатовимірно і не зводить до емоційних оцінок. Водночас чи не єдину перспективу для опозиційної думки (в культурі) він ладен шукати в постмодернізмі. Про нього ще буде мова далі.

А тут варто зауважити, що Марко Павлишин не міг передбачити парадоксів незалежної України (та якості її влади), які підірвали тимчасову консолідацію і підважили «нову ортодоксальність», породивши цілий спектр опозиційних тенденцій і екстрем (у тому числі і в літературі), серед яких є й вочевидь деструктивні щодо незалежності України та української культурної ідентичності.

У всіх своїх публікаціях Марко Павлишин так чи так нав'язує до постмодернізму і зраджує свої симпатії до нього, та, зрештою, і виступає як його радісний адепт. Тим цікавіше буде читачеві ознайомитися з його статтею «Українська культура з погляду постмодернізму», в якій він розгортає спектр характеристик постмодернізму як філософії і методу, подає його родовід і родові прикмети, а водночас заспокоює з приводу можливих тривог щодо експансії заокеанського дискурсу: мовляв, постмодернізм ненав'язливий і толерантний (хоч, треба сказати, наш тубільний, запізніло-запозичений, постмодернізм досить таки агресивний і зарозумілий).

Тут доведеться навести Павлишинову есенціальну характеристику постмодернізму – вона стане у пригоді нам для дальшої розмови, для з'ясування методологічних позицій автора. Отже:

«...Постмодернізм визначає сукупність культурних явищ, зокрема творів мистецтва й архітектури, але також і побутових форм та взорів інтелектуальної практики, об'єднаних певними рисами. Це, насамперед, переконаність щодо невдачі проекту модерности з його раціоналістською самовпевненістю, амбіцією бути рятівником людства та претензією на загальнолюдськість, яка ніби виправдовувала його агресивну авторитетність. По-друге, це почуття, що суб'єкт перебуває вже "після" історії: в часі не процесуальному, зорієнтованому на наближення до якоїсь мети, а просто теперішньому. "Історія", "великі розповіді" закінчилися, і завдання тепер – влаштуватися в сучасному. По-третє, з падінням колишніх телеологій пов'язана радикальна скептичність супроти будь-яких пояснювальних систем, ідеологій, понять і навіть знаків. Можливість твердити, що будь-яке речення стоїть у прямому зв'язку з "правдою", зникає, а натомість виникає постійна свідомість відносности й контекстуальности кожного мовлення. По-четверте, – і це проявляється, зокрема, у творах мистецтва – для постмодернізму характерна іронія; підкреслення нестабільности й умовности всіх значень; як у творах, так і в житті – гри, цитування, пародії, суміші з попередніх творів, визнання штучности зробленого; переконання, що максимальний ефект у мистецтві й поведінці – це радість

грайливості. По-п'яте, змішування жанрів, рівнів мовлення, високої і популярної культури. По-шосте, в "науковому" трактуванні явищ – не аналіз на основі стійких категорій та логіки, а, згідно з французьким філософом Жаком Дерріда... та його послідовниками пост-структуралістами, – деконструкція, себто розвінчування ідеологій та ієрархій цінностей і звернення уваги на їхню відносність; розмаскування ідеологій не задля нових ідеологій, а задля дестабілізації ідеології взагалі».

Повіримо критикові, що всі ці чесноти постмодернізму конфігурують його думку і визначають параметри його методології – про це ще трохи мови буде далі, – а тим часом визнаємо, що немалу втіху дають артистичні операції з постмодерністським інструментарієм на матеріалі сучасної української літератури. Найбільш докладно і виспеціалізувано вони розвинуті в статті про «Рекреації» Юрія Андруховича: це ідеальний об'єкт для Павлишина в постмодерністській іпостасі, і ніхто так адекватно, як він, його досі не обробив. А проте і після прочитання цих статей, і після есею «Козаки в Ямайці: постколоніальні риси в сучасній українській культурі», помимо щедрого задоволення, залишаються і деякі сумніви та запитання. Якщо дозволено сумніватися при звуках гімну (тут – розгорнутого гімну постмодернізмові).

По-перше: якою мірою постмодернізм трансплантується, імпортується у своїх уже визначених, ратифікованих передовим науковим людством і засвоєних «лояльною множиною» (цікавий термін Павлишина на означення молодих українських інтелектуалів Заходу, які намагаються поєднати тамтешню софістикованість із глибоким зацікавленням долею української культури) принципах і формах, а якою – виростає з органіки нашого життя? Якою може бути взаємодія цих двох імовірних складників тубільного варіанта постмодернізму? По-друге: чи може постмодернізм, тубільний вкупі з імпортованим, заповнити весь простір нашої культури, в якій ще не відцвіли (або й не зацвіли) багато інших квітів? Чи можливе їхнє одночасне квітування (і взаємозапилення) і відповідно поява гібридів, мутацій? Судячи з декларованої терпимості постмодерністського інтелектуального ордену (не еклектизму? не переситу? не гурманськи-розсмакованої всеїдності?) – таке взагалі припустиме. Отож: нові горизонти сподівання?

У будь-якому разі, не можна скидати з рахунку ту обставину, що в українській культурі вже вкотре «ненавмисне» синхронізувалися явища і тенденції, які в західних культурах розвинулися й функціонували діахронно або в почерговій пріоритетності, і ця

нерегламентована велика контамінація може бути як продуктивною, так і дезорієнтовно-пригнічувальною.

Важко погодитися із запереченням Марком Павлишиним (та Григорієм Грабовичем, з яким він солідаризується) відомої з часів Чижевського тези про неповноту структури української культури. Вживаний обома аргумент: не можна переносити на одну культуру виміри інших — тут зовсім не до речі. Адже йдеться про неповноту не порівняно з якоюсь іншою культурою, а щодо потреб власної національної аудиторії, здатності обслуговувати її запити! І таку неповноту ми, в Україні сущі, віддавна гостро відчуваємо і нею караємося...

Нарешті, характеристика сучасного стану України як постколоніального, така важлива для визначення культурної стратегії і загалом вдумлива й переконлива, все-таки, на мій погляд, потребує розвитку й уточнень, передусім саме тоді, коли йдеться про культуру. Як на мене, у сфері культури ми ще далекі від остаточного подолання стану колоніального: якщо мати на увазі не тільки самопочуття суб'єктів культурної творчості, а й реальне співвідношення культурних потенціалів та енергоємностей носіїв культури (книга, преса, засоби масової інформації, мовна і ментальна орієнтація маскультури тощо), зрештою — небезпечно спотворену конфігурацію культурного простору в межах колишнього СРСР, русифікаторські силові лінії якого ще далеко не розмагнічені. В кращому разі подолання цього колоніального стану займе цілу історичну добу.

Отож до постмодерністського відпруження й гедонізму нам ще далеко. І ще цікаво: «історія скінчилася» (формула постмодерністського світопочування, за авторитетним свідченням Павлишина). Телеологію скасовано, мети немає, майбутнього теж, є тільки теперішній час, і його достатньо. Для кого? Для громадян суспільства споживання? Для півсотні мільйонів комуністів Піднебесної? Для «обустраївателєй» Росії і адептів євроазійства? Для мечоносців ідей чучхе? Для лівих радикалів Заходу? Для політичних терористів усього світу? Для євреїв і мусульман Близького Сходу? Для «тигрів визволення Таміл-Іламу»? «Постмодернізму час настав», — жартує Марко Павлишин. А фундаменталізму? А мондіалізму? А націоналізму? І т. д. і т. п. Плоди інтелектуального переситу — не людства, лиш вузьких виспеціалізованих осередків, — конституйовані як останнє слово вичерпаної мудрості, її почесна капітуляція перед пірамідами застрашливих знань, — навряд чи є хіліастичним завершенням людської думки, швидше черговим її епізодом. І десь уже гряде

альтернатива... Чи ж постмодерністське заперечення остаточних істин не поширюється на нього самого?

Я розумію всю некатегоричність, умовність і жартівливість Павлишинових «вістей» про вселенську інтронізацію постмодернізму. І тому подаю репліку в такий самий умовний і жартівливий спосіб. А тим часом: хай таки буде постмодернізм. Коли і наскільки зможе.

Тим більше — в павлишинській іпостасі. Ми побачили плідність і привабливість розумного застосування постмодерністського дискурсу навіть до явищ, які зросли на ґрунті, досить віддаленім від того, де він визрів і де йому привільно.

А річ, мабуть, у тому, що постмодернізм для Марка Павлишина — не світозарна догма, не універсальне відмикало до всіх ангарів і підземель людського духу, а швидше комфортна робоча поза, що дає можливість вільно, відповідно до матеріалу й потреби, оперувати «на вибір» широким дослідницьким інструментарієм, надбаним культурологією і літературознавством. Власне, постмодернізм у павлишинському розумінні, здається, і передбачає використання різних методик у певних межах, кожної у своїй компетенції, без абсолютизації жодної з них натомість за умов взаємної корекції.

Певно ж, у постмодернізмі не народжуються, і Марко Павлишин прийшов до нього через опанування тих амбітних (універсальних, остаточних!) методологій, які розвинулися раніше. Вони незримо стоять (їхній інтелектуальний досвід) за його немовби легкою вправністю. Вгадується і феноменологічна модель інтерпретації художніх творів, орієнтована на встановлення поліфонічної гармонії різних елементів замкнутої структури. Вгадується і дільтеївська герменевтика з гайдеґґерівським нагромадженням «кіл витлумачення».

На структуралізм Марко Павлишин дивиться, здається, очима постструктураліста; він залюбки вправляється у деструктуризації (це можна бачити, скажімо, на прикладі статей про «Листя землі» В. Дрозда або про химерні романи Гуцала та ін.). Одначе ж формула Жана Піаже про структуру як триєдність цілісності, трансформації і саморегуляції, як і його визначення трьох головних особливостей систематизованих структур (неможливість звести до складових елементів, самовпорядкування, розгалуження на підсистеми) — це те, що так чи інакше присутнє в сучасних уявленнях про естетичні феномени. І таке розуміння структури, і основні принципи структуралізму як методу, що їх сформулював Леві-Строс (збирання й аналіз фактів та їх інвентаризація; встановлення зв'язку між ними, їх групування та вияв-

лення корелятивних відношень між ними; вибудовування цілісної системи з установлених елементів) усе це ввійшло в досвід інтерпретаційних практик, повз який критик не проходить без науки. Але, відповідно до своєї постмодерністської настроєності, він не генералізує ці підходи і не перенаголошує, а використовує (зокрема, оголення зв'язку внутрішніх рівнів твору) як одну з робочих технік.

Водночас для нього характерне поєднання структурального синхронізму з діахронізмом історико-культурного методу.

У Марка Павлишина не раз зустрінемо обережно-солідарні згадки про «нову критику», яка реалізувала тенденції іманентного розгляду літературного тексту. Ці згадки важко ідентифікувати з якоюсь конкретною школою широкої течії «нової критики», однак можна припустити, що він не оминув концепції «глибинних» тематичних аналізів Гастона Башляра, ідей «нового читання» Ж.-П. Вебера та «тематично-інтуїтивістського» напряму і «політематизму» Жоржа Пуле. Хоч загалом йому, здається, ближчі німецькі та англо-американські наукові школи; принаймні «кембріджсько-чиказький» метод «замкнутого прочитання» з його вимогою точного прочитання та індуктивного дослідження тексту, як і думка А. Річардса, що мистецтво є оцінкою буття, — ненаголошені аналогії цьому можна знайти в Павлишина, як і деякі аргументи на користь теорії контексту С. Пеппера.

А втім, Марко Павлишин мало коли покликається на корифеїв і «стовпів» новітньої естетики і критики — певно, через те, що багато їхніх принципів увійшло в рутинну практику західного літературознавства. Натомість він любить відсилати до менш відомих авторів, що розробляли спеціальнішу тематику і встановлювали, сказати б, закони вузької дії, а не глобальні.

Від анахронічної сьогодні фрейдистської універсальної сексуалізації Марко Павлишин напрочуд вільний, але і юнгіанське полювання на архетипи не захоплює його, — хоч невеличку, тверезо контрольовану, данину тому й тому ладен віддати, коли цього вимагатиме постмодерністська процедура; не доходить він і до принципового розпинання тексту на хресті «бінарних опозицій», хоч уміє виявляти їх там, де вони важать у структурі твору. Не засвідчив він і особливої залежності від неоміфологічної школи з її досить догматичною, а часом і трохи занудливою технікою односпрямованої інтерпретації.

А взагалі Павлишин безмежно далекий від типу теоретично замордованого критика, що неповоротно позбувся читацької невинності та безпосередньості і не читає текст, а наводить на нього снайперський приціл чергового «методу» або спецприлади

нічного бачення. Він насамперед щедрий і вдячний читач, його визначальне прагнення — «схопити» сутність таланту, найбільша винагорода йому — втіха від читання. А вже тоді вишукуються константи твору, проблеми зв'язуються в чіткі та строгі терміни, виношується стратегія інтерпретації і ніби сам собою народжується модус викладу, починає звучати оркестр прийомів критичного акту, в якому, одначе, весь час бринять живі емоції читача.

Марко Павлишин — добрий читач. І його самого цікаво читати. Навіть на «словесному» рівні: органічно, досконало володіючи сучасною українською літературною мовою, він зберіг аромат «діаспорного» консерватизму й інакшості та природно увібрав у своє письмо ядерне багатство інтернаціоналізмів новітньої науки.

І це — не остання з його чеснот.

Тим часом можна тільки порадіти з виходу в світ книжки, яка не лише дає гостро-оригінальне насвітлення важливих віх історії української літератури, поглиблює наше розуміння її, стимулює наукову думку, — а й знайомить нас із непересічною інтелектуальною величиною, «новою зіркою» сучасної україністики, людиною, від якої ми маємо підстави ще багато чого сподіватися.

Оборонець зневажених ідеалів *

Двадцяте століття схильне усвідомлювати себе як найдраматичніше, «найінтенсивніше» і найзначущіше в усій історії людства і знаходить підстави для такого самоусвідомлення в усіх сферах життя: політичній, мілітарній, економічній, екологічній, моральній, культурній, мистецькій, побутовій — скрізь тут динаміка змін набула приголомшливих масштабів. А оскільки фінал століття є водночас і завершенням другого тисячоліття нашої ери, то природне бажання мислителів підбити його підсумки неминуче набирає есхатологічного і апокаліптичного характеру.

Цього роду публікації філософів, культурологів, політиків, публіцистів наростають лавиноподібно, одні з них зумовлені необхідністю, інші — модою.

* Післяслово до книги: *Краус В.* Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії. — К., 1994. — С. 120—124.

До перших можна віднести і працю відомого австрійського культуролога і політолога Вольфганга Крауса, з тим, однак, істотним застереженням, що сам автор, здається, не задумував її як «розрахунок» з XX ст. (чи другим тисячоріччям взагалі), а просто виклав свої міркування з приводу явища, обсяги, суть та вплив якого на історичну долю всього людства він чи не перший побачив так ясно (і в цьому також відкривавча вага його праці). Цікаво й те, що автор своєрідним чином уник неуникненної для роздумів «кінця епохи» дилеми між оптимізмом (майже остаточно скомпрометованим і присмирілим) і песимізмом (не лише скорботним, а й дедалі агресивнішим і почасти вже самовдоволеним у своїй агресивності). Його інтелектуальна орієнтація і емоційний настрій чудово виражені в підзаголовку праці: «...Терплячість світової історії». Який місткий образ! Він змушує думати про всі жахіття, що їх накоїло людство, але й залишає йому шанс у часі й просторі; світова історія, наче Бог, перестерігаючи, дає можливість схаменутися, звернутися до доброго в собі.

Отже, предмет Краусового аналізу — явище нігілізму та його роль в історичній долі людства.

Для нас, які виросли в радянському «інтелектуальному просторі», поняття нігілізм зводилося до відомого явища російського суспільного життя середини і другої половини XIX ст. (фактично до «базаровщини» й частково «нечаєвщини») і відповідної спадщини російської історії та літератури. Втім, і західноєвропейська публіцистика, реагуючи на лівоанархістські рухи й тероризм 60—90-х років XX ст., схильна виводити їх генеалогію з російського нігілізму і тероризму XIX ст. Проте для Вольфганга Крауса це лише епізод (хоч і дуже прикметний та «результативний») в історії нігілізму як явища світового, глобального.

І як практика, і як теорія нігілізм народився не в Росії (і самий термін придумав не Тургенєв, як це подавалося в курсах російської літератури: ще 1799 року його вжив німецький філософ Фрідріх Гайнріх Якобі); в Росії його було запозичено і, як багато західних ідей, доведено до осяйних крайнощів: тут гіпертрофованого розвитку набула одна з трьох течій нігілізму — нігілізм соціально-політичний. Натомість філософський нігілізм XIX ст. «обрав» своєю вотчиною Німеччину, естетичний — Францію (хоча і решта Західної та Центральної Європи не залишилася до нього байдужою, а надто ж твердоконсервативна Англія та зрезигновано-легковажна Австрія зробили свої неповторні й вагомі внески в нього).

Певно нігілізм, як безоглядне і принципово некомпенсоване заперечення цінностей, що роблять можливим людське співжиття, коріниться в самій людській природі (суспільній, моральній і навіть біологічній), є однією з людських потенцій; у цьому сенсі він вічний і супроводжує всю людську історію (точніше, співучасний у ній); елементи його (коли так його розуміти) можна знайти в найдавніших філософіях і навіть... релігіях. А що Вольфганг Краус зосереджується саме на XIX ст., то це тому, що під цю пору розвиток цивілізації надав нігілізмові «системного» характеру, зробив його історично оголеним чинником і підготував його глобальний вибух у XX ст. Тож і відповідний розділ праці зветься: «Актуальне минуле нігілізму».

Та коли нігілізм XIX ст. мав епідемічний характер, то нігілізм XX ст., на думку автора, – це вже пандемія. Відбулася надзвичайно небезпечна мутація і поєднання індивідуальних та суспільних неврозів. Хоч автор і не вживає означення «тотальний», але саме таким є нігілізм XX ст. в його розумінні. В обсягах цього явища – і світові війни, і великі «остаточні» революції, і комунізм, і фашизм, і тероризм, і моральна розпуста, і духовна спустошеність щоденного існування, і екологічні біди, і технотронне самогубство людства, і симулятивні форми мистецтва, і багато інших виявів виснаження віри й творчого духу людини, занепаду та звиродніння особистості й суспільства.

Може здатися, що йдеться про довільне або суто суб'єктивне «гуртування» під одну рубрику різнорідних та різномасштабних явищ. Але варто прочитати книжку, і переконуєшся, що це не так, що автор насправді відкрив спільне в цих різнорідних та різномасштабних явищах, зумів осмислити їх як об'єктивно наявну і динамічну структуру, що має різні виміри – історичні, суспільно-політичні, психологічні, філософські, етичні, естетичні та інші.

З цього погляду цікавий аналіз нігілістичного самопочування й поведінки, що його дає Вольфганг Краус: фактично він пропонує розгалужену і досконалу типологію нігілізму, багато в чому неординарну і навіть несподівану; в його схемі нігілізму знаходять місце (крім загальновживаних як нігілістичні) і такі моделі мислення, що ніколи не розглядалися в цьому аспекті (скажімо, «академічний нігілізм», «нігілізм чиновництва», «догматичний нігілізм», «діонісійський нігілізм» та ін.).

Певним методологічним сюрпризом є його дихотомічний підхід, орієнтація на виявлення «діалектики суперечностей» у нігілізмі. За Вольфгангом Краусом, нігілізм починається не сам від себе, не з власних надр живиться, а є реакцією на збанкрутування

певних великих ідей та вір і якийсь час виступає в їхній власній одежі. Спершу він існує в прихованій формі (батьки: формальне слідування спорожнілій догмі за відсутності віри в неї), а потім в одвертій (діти: відкидання разом з віджилою догмою і будь-яких норм взагалі). Таку «парність» багатьох історичних форм нігілізму Вольфганг Краус зауважив чи не перший. Не менш цікава і його версія комунізму-сталінізму та фашизму-гітлерізму, як трагічно-гротескового втілення нігілізму під антинілігістичними гаслами (за спостереженням В. Крауса, нігілізм може інколи виступати і як активна нібито історіотворча сила, створювати свою патетику і романтику).

Особливо глибоко розроблено в книжці питання про психологічний (власне, невротичний і психопатологічний) ґрунт нігілізму. Тут автор залучив великий науковий матеріал, використав праці творців психоаналізу, численну літературу. Все це ніби й відоме, але подане в такій системі й під таким ракурсом, що переконливо змальовує механізм народження нігілістичного настановлення особистості та демістифікує його. Адже за «романтикою» анархічного бунтарства і «героїзмом» всезаперечення дуже часто стоять надмірний егоїзм і егоцентризм, невідповідність амбіції і сил, нереалізованість особистості, комплекс неповноцінності й дедалі частіше — неврози та психопатологічні явища. З іншого боку, пандемія нігілізму в «благополучних» демократіях Заходу, в «суспільстві споживання» засвідчує, що людина не може задовольнитися самим лише матеріальним достатком, що відчуття беззмістовності життя, екзистенційний вакуум для неї нестерпні, що їй потрібні усвідомлена мета, усвідомлені цінності.

Аж ніяк не претендуючи на роль приборкувача нігілізму, Вольфганг Краус одначе не обмежується його демістифікацією та критикою морального стану людства, а пропонує свій план навернення в ті цінності, які надають тривкого змісту людському життю. Тут немає нічого профетичного або сенсаційного, просто автор систематизує напівзабуті, колись загальновизнані і, сказати б, загальнодоступні цінності («зневажені ідеали»), але встановлює їхню ієрархію і пропонує реальний шлях від простого до складного, від елементарного до вищого (перший щабель: «засадничі, або первісні цінності», «вторинні цінності», «цінності, що складають сенс життя»).

Працю В. Краус написав, здається, не в останню чергу під впливом потрясінь, яких завдали Європі анархістські вибухи і тероризм 60—80-х років (хоч глибший стимул — роздуми над кризою європейської культури).

До слабших місць її можна віднести недостатню обізнаність з формами нігілізму в «соціалістичному» світі, особливо в радянській імперії, відсутність ґрунтовного аналізу цих форм. А тієї дивовижної контамінації «радянського» і «західного» нігілізму, що буяє сьогодні в постсоціалістичних суспільствах, автор і торкатися не міг, оскільки закінчив свою працю ще «за життя» Радянського Союзу.

Проте читаючи її, не можеш позбутися постійних асоціацій, що виводять на давнє й недавнє пережите і на те, що діється нині на наших очах; спадає на думку й чимало явищ української історії та українського мистецтва, що засвідчують наявність «нашого» самобутнього варіанта нігілізму...

А втім, не ліпитимемо своє до Краусового. Досить того, що він дав нам для пізнання і для роздуму. І для віри в те, що людина і людство здатні оборонити витворені ними ж цінності як зміст свого життя.

А тепер кілька слів про автора.

Вольфганг Краус народився 1924 р. у Відні. Після закінчення Віденського університету з 1946 р. працював редактором у кількох видавництвах, співробітничав у газетах та журналах Австрії, Німеччини, Швейцарії як літературний критик та есеїст, був кореспондентом у багатьох країнах Європи, виступав оглядачем з питань культури на радіо й телебаченні. (З 1976 р. вів авторську програму «Журфікс» на Австрійському телебаченні.)

Він — засновник і багаторічний керівник Австрійського товариства літератури, яке об'єднує письменників, критиків і літературознавців, сприяє публікаціям австрійського письменства та міжнародним контактам діячів культури різних європейських країн. Кілька разів відвідував Київ. Восени 1993 р. з його ініціативи Інститутом літератури та іншими установами Національної академії наук України проведено спільний українсько-австрійський симпозіум «Українська література в Австрії, австрійська — в Україні». Матеріали симпозіуму нещодавно вийшли окремою книжкою. Він сприяв створенню австрійських бібліотек у Києві, Львові, Чернівцях.

Вольфганг Краус — автор численних книжок із питань культурології та сучасної європейської політики: «П'ятий стан. Бунт інтелектуалів на Заході й Сході» (1966), «Культура і влада» (1975), «Оманливі ідоли» (1978), «Телебачення: новий континент. (Культура і хаос)» (1989) та ін.

Працю «Нігілізм сьогодні...» опубліковано 1983 р., перевидано в ширшому вигляді 1985 р. Її продовженням є книжка «Сліди раю. Про ідеали» (1985, 1988). До питання про сучасний нігілізм

у розвинутому західноєвропейському суспільстві та в колишніх комуністичних країнах В. Краус повернувся у щойно виданій книжці «Майбутня Європа» (1993) – український та російський переклади її друкуватимуться в київському журналі «Політична думка» (початок у № 2 за 1994 р.).

Книжки В. Крауса вельми популярні в Європі, перекладені багатьма мовами. Українською мовою його праця з'являється вперше (1993 року уривок з неї було опубліковано у журналі «Сучасність»). Праця «Нігілізм сьогодні» здобула позитивну оцінку відомих європейських культурологів (відгуки у кількох провідних газетах і журналах, висловлювання Станіслава Лема, Курта Зонтгаймера, Льва Копелєва, Юхима Еткінда та ін.).

Вольфганг Краус цікавиться політичною і культурною історією України. В цьому, як і в його глибокій симпатії до нашої країни, я пересвідчився, коли два роки тому мав з ним тривалу розмову, ініційовану академіком Д. Затонським. Характерно, що нинішнє пожвавлення українсько-австрійських політичних і культурних відносин, як і свій особистий інтерес до них, Вольфганг Краус не в останню чергу пов'язує з історичною спадщиною обох народів – зі спадщиною тих часів, коли частина українських земель увіходила до складу Австро-Угорської імперії, що наклало свій відбиток на західноукраїнську суспільність.

Я певен, що Вольфганг Краус ще не раз прислужиться справі українсько-австрійської співпраці, і ми можемо розраховувати на нього, як на свого друга.

(1994 р.)

Метод – це насамперед розуміння *

Докорінні суспільні зміни останніх десятиліть позначилися на змісті, характері й методології всіх гуманітарних наук.

Відчувається гостра потреба об'єктивного наукового аналізу реального стану людських відносин у сферах – економічній, соціальній, культурній. Ці відносини позначені не лише процесами суспільної дезінтеграції та соціальної мутації в Україні, з її спрощеним типом демократії, обмеженістю особистісних ресурсів української людини,– а й бідністю публічного існування сучасної людини взагалі, глибокою моральною кризою людства. Відбулося, як то кажуть, «розщеплення атома»

* Надруковано у газеті «Літературна Україна» (2001, 25 січня).

і у сфері духу, моралі, чуттєвості, і в цьому новому силовому полі «розщеплювачі» у філософії й естетиці, в чиєму розпорядженні – неймовірної розгінної сили реактори сучасного життя, не залишили жодної психологічної і моральної категорії, не вивернувши її зі споду, не розклавши, не доглибившись до «античастинок». XXI століття ставить людство перед грізними глобальними проблемами – екологічними, ресурсними, соціальними, духовними, моральними. Але Україні доведеться мати справу не лише з проблемами XXI століття, а й тими, що перейшли зі століть XVII, XVIII, XIX, що обтяжує й без того слабку державу в далеко не великодушному світі, де слабкості не люблять і не прощають.

При цьому наші гуманітарні науки опиняються перед труднощами не тільки об'єктивного, а й суб'єктивного характеру, пов'язаними із застарілістю своєї інституційної, інструментальної, методологічної бази.

Ми ще не маємо цілісної картини української національної культури як узагальненого вираження творчих зусиль українського народу, його осягнень у світорозумінні, релігії, моралі, художньому мисленні, науці й філософії. Широко задуману академічну історію української культури в 5-ти томах, яка мала дати бодай ескіз цієї картини, поки що не здійснено. Складається враження, що крім організаційних та фінансових труднощів, далася взнаки і слабкість нашої культурології як синтетичної, комплексної науки і як можливої теоретичної основи окремих гуманітарних дисциплін – вона у нас перебуває ще в стадії методологічного та інституційного становлення.

Необхідні колективні зусилля щодо визначення духовних та естетичних координат українського народного та професійного мистецтва з його проекцією на світовий духовний досвід.

У літературознавстві, де маємо чимало нових розробок, у тому числі кілька яскравих праць, переважно молодих дослідників, які довели плідність використання сучасних західних методологій, все-таки залишається відкритою проблема адаптації цих методологій до українського літературного процесу і до підходів та систем українського і російського класичного літературознавства, які далеко не в усьому застаріли, особливо в своєму компаративістському аспекті, формальній поетиці та в питанні рецепції літературних творів, де О. Потебня та О. Білецький висловили ідеї, які набагато пізніше, хоч і незалежно від них, було розвинуто в західній культурології. Не вирішено й давні, поставлені ще О. Білецьким, питання наукової періодизації, питання систематики літературних стилів; не вироблено концепції

історії української літератури як цілісного процесу — від давнини до сучасності. Багато в чому по-новому мала б постати проблема інтерпретації творчості письменника в межах історико-літературного періоду. Гостро стоїть проблема вироблення методологічних підстав наукової критики сучасного літературного процесу в міжнародних параметрах — тут нині розкошують любительство і самовпевнений суб'єктивізм дилетанта.

В осмисленні сучасних соціокультурних явищ важливу роль має відіграти етнологія. Назріла потреба в удосконаленні понятійного апарату української етнології, визначення її місця в системі суспільствознавчих наук. Невідкладної уваги потребує збагачення джерельної бази сучасної етнології. Впродовж багатьох років українські народознавці через політичні обставини не мали змоги картографувати явища матеріальної і духовної культури народу. Сьогодні цей процес гальмує не лише економічний стан України, а й суб'єктивний підхід до цієї справи з боку державного керівництва. З-поміж країн Центральної і Східної Європи в пострадянському просторі Україна є чи не єдиною державою, в якій немає відповідних атласів матеріальної і духовної культури.

Потреба оновлення спектру дослідницьких методів народознавчих та мистецтвознавчих дисциплін особливо актуалізується в контексті етнічної мозаїчності та багатокультурності міського середовища, суспільних орієнтацій на пошук нової громадянської ідентичності в пострадянських країнах. Суспільствознавці усвідомлюють доконечність застосування нових наукових підходів до висвітлення сутності феномена етнічності. Водночас обґрунтовується доцільність використання деяких з концептуальних принципів традиційної для пострадянських країн «теорії етносу» до з'ясування особливостей сучасних етнонаціональних форм співжиття і розвитку людських спільнот.

Методологічні проблеми сучасного мовознавства зумовлені тим, що система мовознавчих дисциплін перебуває нині в процесі інтенсивних змін. У межах антропоцентричної парадигми (антропоцентрична лінгвістика) мову досліджують у зв'язку з буттям людини, особливу увагу приділяють ролі мови у створенні духовної культури суспільства та участі духовної культури у формуванні мови.

Важливими з методологічного погляду є застосування у мовознавстві теорій і поняттєвого апарату суміжних наук (соціальної теорії, когнитивної психології тощо), характер і межі ефективності конкретних методик і дослідницьких процедур.

Надзвичайно важливо розгорнути на принципово нових концептуальних засадах дослідження проблем мовного будівництва в Україні з метою випрацювання конструктивних пропозицій до програм та законопроектів у галузі мовної політики, практичних рекомендацій щодо функціонування української мови як державної.

Особливої актуальності набуло вивчення соціолінгвістичних аспектів функціонування української мови, зокрема таких, як: 1) соціально-мовна диференціація сучасної української мови, соціальні діалекти; 2) соціокультурні та комунікативні аспекти українсько-російської двомовності в Україні наприкінці XX – на початку XXI ст.; 3) системно-функціональний опис сучасної української усно-розмовної мови; 4) мова сучасного українського міста, специфіка сучасних урбаністичних форм мовної комунікації.

Треба брати участь у виконанні міжнародних проектів, престижних для українського мовознавства.

Серед мовно-інформаційних проблем, що стоять перед нашим суспільством і наукою, слід виділити й таку, як забезпечення адекватного технологічного статусу української мови в світовій мовній ієрархії. Це стосується, насамперед, створення нових інтелектуальних засобів комп'ютерного опрацювання текстів, написаних українською мовою.

Зрозуміло, що цю проблему слід розв'язувати на цілком нових науково-методологічних засадах. Вони значною мірою вже створені. Активну участь у їх розробці взяли академічні установи, насамперед Український мовно-інформаційний фонд.

Під час обговорення проблем методології нині не випадково підкреслюється плюралістичний підхід. Тому – трохи історії. Згадаймо, що сім десятиліть радянської доби були для науки і людської думки в цьому підрадянському світі часом, коли спершу пошук методу, потім опанування нібито знайденого єдино правильного методу, потім примусове утвердження цього методу стали – попри суб'єктивні добрі наміри багатьох ентузіастів марксистсько-ленінської істини як остаточного наказу історії, – стали способом спершу нівеляції наукової думки, а потім і брутального придушення всякої вільної думки взагалі. Почавши з упорядкування сфери суспільних та гуманітарних наук, єдино правильна методологія поступово дала лад навіть найтоншим експериментальним наукам.

Слід пам'ятати це, бо всякому методові – принаймні в культурології – властива тенденція до поширення сфери своєї дії і до самогенералізації за рахунок витіснення або дискримінації інших.

Отож, може, варто виходити з Ґадамерового постулату про те, що розуміння вище і ширше за метод, що метод є функцією розуміння, а не навпаки. Це вбереже від багатьох утрат і захистить від непомірних претензій «крутих» методологій, особливо тих, які оголошують себе останньою істиною, хоч за ними стоїть уже довга черга ще останніших. Це, звісно, не применшує значення методології, але обмежує можливі претензії якогось конкретного методу дослідження на універсальність і гегемонію. Вчений співвідносить свою методику з досліджуваним матеріалом і власним інтерпретаційним вибором, а не з минущою репутацією того або того методу.

Нині багато говориться про взаємозалежність об'єкта і суб'єкта дослідження. Мабуть, така взаємозалежність існувала завжди, і мова про явище була і мовою про себе. Однак на наших очах відбувається потворна гіпертрофія цього зв'язку, хай і освячений іменами метрів постмодернізму, але в масовій критичній практиці безвідповідальний зсув у бік суб'єкта, коли той, хто мав би інтерпретувати явище, насправді демонструє себе, свій артистизм в інтелектуальних викрутах і фактично задля честолюбного самоствердження просто паразитує на досліджуваних текстах, «перепрочитуючи» їх до демонстративної невпізнанності. Це загрожує стати своєрідним спортом – зі своїми ристалищами, своєю змагальністю, своїми рекордами і чемпіонами. Конвульсії самовираження ще можуть бути природними у митця, але в інтерпретатора вони здебільше – сміховинна претензія.

Кампанійський, а власне штурмовий, характер запозичення або опанування нових, західних методологій з неминучістю зумовлений десятиліттями ізоляції від світових культурних процесів. Є очевидна когерентність між відкривавчими філософськими теоріями та інноваційними напрямами художньої культури; внаслідок такої когерентності формувалися і відповідні естетичні системи. Шопенгауер, вивищуючи інтуїтивне пізнання, ініціював розуміння мистецтва як подолання раціональності. Екзистенціалізм у мистецтві нерозривно пов'язаний з духом учення К'єркеґора, як і теоріями К. Ясперса та М. Гайдеґґера. Покоління митців і письменників-сюрреалістів пройшли тріумфальним маршем по руїнах реалізму під прапорами фройдизму, хоч сам Фройд був прихильником традиційного мистецтва і

традиційної моралі та жахався наслідків такого неадекватного сприйняття його відкриттів; переоцінка всіх цінностей у мистецтві більше відповідала ідеям Ф. Ніцше, які вплинули на митців не менше, ніж фройдизм. Анрі Берґсон не без підстав уважається одним із натхненників авангардизму. Феноменологія Е. Гуссерля була теоретичним передбаченням абстрактного мистецтва. Прямий зв'язок існує між постмодернізмом філософським, культурологічним — і мистецьким та літературним.

Мабуть, у всіх цих випадках маємо не лише відгук художньої думки на думку філософську, а й відповідність стадії розвитку тієї й тієї, відповідність реакції на ступінь концентрації проблем буття.

У другій половині XX століття бачимо особливо часту зміну лідерів наукової методології, наукових напрямів.

На Заході у цих змінах репутацій, хоч часто і карколомних, була певна наступність, право на лідерство завойовувалося тривалою працею думки і потужною системою аргументацій; зрештою, зберігався певний розподіл сфер і функцій між різними методологіями. А на пострадянський світ усі ці теорії увірвалися єдиним потоком, утворивши, сказати б, штовханину на методологічному полі, хаос у поняттях і спокусу еклектики.

А втім, постає питання: чи так уже надійно загерметизованим був радянський світ, чи так абсолютно ізольованим від розтлінних впливів Заходу? Мабуть, що ні. Інакше навіщо б довелося ЦК КПРС мало не щороку ухвалювати нові й нові постанови про посилення боротьби з «сучасними буржуазними теоріями». Ця боротьба й сама прислужилася популяризації тих теорій, оскільки багато вчених вміли «боротися» так, щоб кваліфікований читач дістав і інформацію, і поживу для думки.

Але головне в тому, що сама дійсність дедалі драматичніше волала проти закостенілих філософських і естетичних догм; самі логіка й енергія розвитку літератури та мистецтв штовхали до розхитування вичерпаних схем і пошуку нових шляхів, що нерідко породжували стихійно такі естетичні елементи, які перегукувалися з тим, що на Заході мало цілісний і принципово осмислений характер.

Якщо українські 60-ті роки під цим кутом зору трохи поціновані, то проігнорованим або не оціненим адекватно залишається масштабніший процес другої половини 70-х років та років 80-х, на які механічно переноситься з політичної сфери тавро «доби застою», тоді як насправді в літературі, мистецтві, а почасти й

філософській думці це були роки тихого, але впертого розмивання фундаменту догматичної ідеології, м'якого протягування нечітко артикульованих альтернатив.

Так, у дискусії 70-х років про «ленінський принцип партійності» досить виразно прозвучали і голоси, які пропонували обмежити сферу компетентності цього принципу. У сфері соціології В. Г. Афанасьєв обстоює системний підхід, який у його інтерпретації (системно-компонентний, системно-структурний, системно-функціональний, системно-інтегральний, системно-комунікативний і системно-історичний аспекти) цілком кореспондує з тодішніми західними уявленнями про системний аналіз, що й самі складалися не без впливу марксизму. В Україні такі філософи, як П. Копнін, В. Шинкарук давали неординарне трактування питань філософської логіки та гуманізму, а С. Кримський, В. Попович та інші виходили на нові горизонти осмислення світу людини.

Однак найбільш «руйнівні» щодо бастіонів догматизму процеси відбувалися в критично чутливій до життя сфері мистецтва.

У Львові під впливом старшого покоління ще в 50-ті роки формувалася нова хвиля митців, у яких національна традиція поєднувалася з таким самим традиційним для мистецької атмосфери Львова інтересом до європейських естетичних тенденцій та до пошуку сучасних форм виразності.

Ще в 60-ті роки започатковано традицію українського живописного андеграунду, який еволюціонує від «чистого», «тихого», камерного живопису Галини Григор'євої, Якима Левича, Олександра Агафонова з їхнім суто естетичним світосприйманням — до принципово національно вираженого андеграунду І. Марчука, В. Федька, Ф. Гуменюка, Д. Стецька, А. Антонюка, Б. Сороки, а потім і молодших, які, спираючись на твердий національний ґрунт, опановували досвід новітнього західноєвропейського мистецтва. Пласти національного буття включалися в космічний кругообіг, звичайні буденні явища поставали містеріальними дійствами; Дмитро Стецько, занурюючись у глибини психіки, подавав перебування людини в різних вимірах і в космічній перспективі, а Микола Тригуб переносив на картон образи свідомості так виразно, наче життя природи. Іван Литовченко дав альтернативну концепцію монументального мистецтва: замість «монументальної пропаганди» — створення духовного середовища. У 80-х роках Дмитро Кавсан, Юрій Соломка, Олександр Гнилицький та інші декларують принцип «трансавангардного живопису», або «постмодерністичного необароко». Водночас

молоді композитори – Леонід Грабовський, Валентин Сильвестров, Володимир Губа, Іван Карабиць, Юрій Іщенко, Євген Станкович, Леся Дичко та інші оновлюють музичну мову; деякі з них талановито використовують техніку додекафонії всупереч офіційним заборонам.

І в найбільш контрольованому секторі культури – літературі – відбуваються повільні тектонічні зрушення. Нині забуто цілі пласти української прози другої половини 70–80-х років, коли відбувалося повільне відвойовування нового ідейно-художнього простору. У цей час наша література намагалася відтворити процес історичного становлення українського народу, а характерна тоді романтизація образу людини була формою пошуку незалежної та вільної особистості. І в прозі, і в поезії відчувався потяг, з одного боку, до архаїки, міфу, архетипу, з іншого – до гротеску і фантасмагорії, оголення прийому, деконструкції. Так звана «химерна проза» опановувала ігровий стиль, прийоми лялькового театру, провіщаючи майбутні «бубабістські» баляндраси. Так звана «київська поетична школа» мала виразно екзистенціалістське забарвлення. Вже в середині та наприкінці 80-х років маємо такі по-своєму знакові явища, як екзистенціалістська проза В'ячеслава Медведя, герметична поезія Олега Лишеги, прорив у табуйовані теми і лексику Богдана Жолдака. Як позначалися ці зрушення на естетичній думці, на методології культурологічних і мистецтвознавчих досліджень? Треба сказати, що на відміну від Заходу, де теоретична думка йшла синхронно з художньою творчістю або й випереджала та провокувала її, – у нас вона таких можливостей не мала, через те, що дозволеною була тільки одна естетика і тільки одна методологія: марксистсько-ленінська. Єретичні тексти, як-от мистецтвознавча праця Валерія Ламаха, не друкувалися і залишалися невідомими. Отож основною формою прихованої опозиційності естетичної думки була підтримка неординарних мистецьких творів – усупереч тискові офіціозу. В літературній критиці 80-х наростає вимога посилення соціальної аналітичності, що за тих умов означало вихід за межі ідеологічних стереотипів.

І все-таки відбувався пошук нових шляхів національного мистецтва і нових горизонтів естетичної думки. Знаменною була дискусія кінця 70-х про Ренесанс та Бароко в Україні. Ортодоксальна наука, відповідно до політичної тенденції ретроспективно ізолювати Україну від Європи, заперечувала існування ренесансних і барокових явищ в українській культурі. Натомість некритично-патріотична дилетантська думка мало не безпосередньо

вписує українську культуру в загальноєвропейські ренесансні й барокові процеси. Але в цілому українське літературознавство засвідчило тут свою зрілість, створюючи концепцію (Д. Наливайко, В. Крекотень, А. Макаров) своєрідності українського бароко в поєднанні з елементами запізнілих ренесансних впливів. Це був серйозний крок до об'єктивнішого висвітлення західних імпульсів в українській культурі. В літературних дискусіях 80-х років дедалі частіше лунають заклики до ідейно-художньої, тематичної, стильової багатоманітності літератури (див., напр., дискусію навколо статті В. Дрозда «Випробовує на справжність — життя» в журналі «Київ», 1987, № 1).

Звісно, публічні дискусії за умов несвободи — лише верхня частина айсберга. Стенограми численних «цехових» обговорень могли б кинути трохи світла і на «підводну частину» цих дискусій, але більше могло б тут показати особисте листування культурних діячів, на жаль, досі не вивчене й не опубліковане. У будь-якому разі, теоретичний прорив 90-х певною мірою підготовлений як роботою «підпільної» думки, так і обережними новаціями попередніх років.

У той час як у радянську Україну західна філософська і естетична думка проникала випадковими уривками, українські культурні діячі та митці в еміграції мали можливість безпосередньо відчути атмосферу цієї думки і здобувалися на певний резонанс їй.

Зокрема, багато діячів МУРу солідаризуються із сюрреалізмом. Віктор Бер (Петров-Домонтович) ще 1946 року говорить про «еру антинатуралістичного мистецтва», про «структуральне мистецтво Нашого Часу»; у своїх літературознавчих працях і «Засадах естетики» послуговується здобутками феноменології Е. Гуссерля, застосовує морфологічний принцип, аналіз структури [1]. Юрій Косач зазначає про «віддалення нашого письменства від шляхів всесвітньої літератури» і причину вбачає в утилітарності, тенденційності, політизованості, — маючи на увазі не лише радянську літературу, а й емігрантську [2].

Праці Д. Чижевського, Ю. Шевельова, Ю. Луцького, І. Костецького, Б. Бойчука, Б. Рубчака, І. Фізера, Г. Грабовича, О. Ільницького, М. Павлишина в літературознавстві, І. Лисяка-Рудницького, Р. Шпорлюка, Я. Пеленського, А. Мотиля в політології показали плідність застосування сучасних методологій до аналізу явищ української культури, розкривали нові горизонти їх

[1] *Бер В.* Засади естетики // МУР. — Зб. 1. — С. 11; Екскурси в мистецтво // Рідне слово. — Мюнхен, Карасфельд, 1946. — № 2. — С. 58.
[2] МУР. — Зб. 2. — С. 51.

осмислення. Можливо, для нового покоління дослідників тут, в Україні, вони були тими медіумами, які виводили на контакт із західною культурологією. У будь-якому разі, маємо нині в Україні праці авторів, які демонструють широку обізнаність із сумою її аналітичних прийомів і вибірково їх застосовують, часом із незаперечною віртуозністю, засвідчуючи наднаціональну міжлітературну чинність теоретичного знання і водночас його адаптаційну пластичність.

Однак поза цими поки що поодинокими працями маємо потік публікацій, які виблискують формальними запозиченнями без глибокої проробки методів і прийомів, вироблених іншими, в культурній ситуації, далекій від нашої. Маємо фейєрверк інтелектуальних ефектів «ментального колоніалізму» всуміш із плебейською риторикою елітарності, що дає лише ілюзію подолання провінційності.

Мистецьке життя сьогодні озвучене до децибельного рівня гуркотом багатозначних термінів: ультрамодернізм, гіперреалізм, трансавангард, ар'єргард, метареалізм, метаметафоризм, інфрагуманізм, експресійний абстракціонізм, концептуалізм, преформатизм, постекзистенціалізм, трансперсоналізм, неопоганство, контркультура, кіберпанккультура, гомосекскультура, транскультурність та багато іншого і, звісно ж, постструктуралізм, деконструктивізм, десакралізація і постмодерн.

Важко сказати, скільки тут адекватності нашим культурним реаліям і скільки безконтрольного термінологічного блефу. Чи безпомічності й паніки перед великістю реальної культури, яку нагромадило людство. Але в будь-якому разі, це розкошування в номінативному хаосі невипадкове. Далася взнаки вичерпаність традиційного реалізму та альтернативного йому модернізму, як, зрештою, і всіх мистецьких напрямів та філософських течій, які претендували на світопояснювальну остаточність. Відбувається складний процес, з одного боку, втрати універсальності і як наслідок – «роздрібнення», нескінченної диференціації нових і нових філософських та мистецьких підходів до дійсності, способів «подолання» й збування її, а з іншого – пошук нового універсалізму та синкретизму, якого досягається або передбачається досягти шляхом схрещення різних методів і прийомів, їхнього «взаємопровокування» у прагненні до «метамови».

І тут є реальна загроза, по-перше, компіляції, по-друге, абсолютизації окремого методу чи прийому, засилля «продвинутої» топіки. В тому числі й постмодерністське ухиляння від власної

позиції може набирати репресивного характеру. Адже творчість, творче явище — відкрита система, а всяка догма, навіть догма антидогматизму, — система закрита.

Ще одна небезпека — втрата почуття історизму: зарозумілість моменту, який вивищує себе над історією.

Потрібне чуття міри і великий такт дослідника, щоб уникнути методологічного насильства над органікою культури, щоб іти від неї, від її макрорухів і мікрорухів, а не від готового набору розсудкових лекал і від методологічної догми, хай навіть і загальновизнаної на сьогодні — адже й вона завтра засвідчить свою неабсолютність і буде подолана. І плідною вона буде лише тоді, коли дослідник відчуває її відносність, коли крім методу він володіє розумінням, смаком, інтуїцією, інтимним переживанням, імпресією, історичним чуттям, баченням руху в часі інтелектуальних понять і духовних станів.

Величезний культурологічний апарат, що уклався на сьогодні, є світовим надбанням, однак потрібні особисті творчі зусилля і талант, щоб адаптувати його до реалій саме цієї і в саме цей час культури. Бо автоматизація алгоритмів у цій невловній сфері веде тільки до розкультурювання.

(2000 р.)

Духовні спустошення і трансформації в українському суспільстві XX ст. *

Мені не подобається часто вживаний нині термін: «духовний геноцид». Застосування поняття геноциду до явищ небіологічного характеру робить його усього лиш гострою емоційною метафорою, яка — хоч це і парадоксально — не передає глибини трагізму і тривалості наслідків того, що пережив український народ у сфері духу і культури.

Геноцид — це винищення певного соціуму, а в переносному значенні — злочинна дія, після якої в певних сферах суспільного життя залишається «випалена земля».

Те, що робилося в духовній сфері, мало інший характер. Випалювано не все, і випалені ділянки інтенсивно засаджувано — створювався новий біоценоз змішаного характеру. Тобто, духовність не знищували тотально, її знищували вибірково, а головне — *підмінювали і змінювали*, створювали нову духовність чи псевдо-

* Надруковано у газеті «Голос України» (2000, 27 грудня).

духовність, нам вільно її називати як завгодно, але влада її над поколіннями триває й досі, і це найстрашніше. А в добу утвердження і переможної експансії цієї «нової духовності» вона уявлялася її адептам як усесвітня і всевічна, як остаточне духовне визволення людства.

Отже, йдеться не про те, як розуміти ті або ті терміни й метафори, а про те, як розуміти історичний процес.

Усе XIX століття, особливо ж його друга половина і початок XX, пройшли під знаком гострої критики буржуазного суспільства і буржуазності взагалі, під знаком «зривання всіх і всіляких масок». Це була критика в усіх аспектах – економічному, політичному, етичному, естетичному, – і з боку не лише соціалістів та анархістів усіх мастей, а й консерваторів, неоромантиків, релігійних містиків, реформаторів, модерністів. На гребені цієї критики виникли такі екстремні енергії, як націонал-соціалізм і більшовизм. Особливо ж більшовизм підхопив і руйнівну силу викриття буржуазності, й екзальтовану мрію про нову духовність, мрію, яка дуже швидко матеріалізувалася в систему масових гіпнозів і тисків – ідеологічних, моральних, естетичних. І коли «старе» знищували задля «нового», багатьом здавалося, що «старе» вже саме себе заперечило, а нове обіцяє вищу красу і вищу справедливість, – і не всім і не одразу ставала зрозумілою неадекватність, а потім і злочинність цієї підміни.

Ми сьогодні не маємо опису й аналізу цього драматичного світового процесу в усьому його спектрі. А без урахування світового контексту ми не зрозуміємо адекватно того, що діялося в Україні і в усьому СРСР у сфері духовності.

Візьмемо простий приклад. Події революції і силове встановлення радянської влади в Україні, Грузії, Вірменії, Казахстані, Якутії спричинили розкол серед інтелігенції цих народів. Частина пішла в еміграцію, частина принишкла, частина шукала співпраці з новою владою, а частина ентузіастично підхопила її ідеї. Так от, нині поведінку перших двох груп національної інтелігенції інтерпретують як чесну і правильну, а двох останніх – як безчесну або принаймні неправильну, гідну жалю, зумовлену примусом, не вільну, а отже, й внутрішньо фальшиву. Мені вже багато разів доводилося заперечувати таке спрощене пояснення, але – «вотще». І «вотще» звертаюся до прихильників такої версії з запитанням: добре, Павло Тичина, Лесь Курбас, Микола Куліш, Микола Хвильовий, Михайло Бойчук, Тиціан Табідзе, Паоло Яшвілі, Георгій Леонідзе, Єгіше Чаренц, Аксель Бакунц, Платон Ойунський, Олексій Кулаковський, зрештою Горький, Маяковський, Єсенін, Леонов і т. д., і т. д. – були в несвободі,

в «полоні», ламалися під тиском. Але у якому полоні були і під яким тиском зламалися Ромен Роллан і Пабло Неруда, Луї Арагон і Пабло Пікассо, Бертольд Брехт і Мартін Андерсен-Нексе, Андрій Упіт і Пятрас Цвірка, Монтвілла і Аугуст Якобсон, зрештою – ті англійські аристократи, які добровільно і принципово без винагороди передавали радянській розвідці найважливіші таємниці Заходу?

Мабуть, тут треба говорити про інший полон – полон ідеї. А чи досліджено хоча б параметри цього полону, не кажучи вже про тонкощі дії його атмосфери? До речі, тут виникає ще одне запитання: чому з отого першого, радянського полону, полону подвійного – ідейного та інституційного, – стали вириватися раніше, бодай навіть у небуття (починаючи з Хвильового), а в полоні ідейному на Заході ще довго блаженствували? Втім, тут відповідь очевидніша: власний досвід.

Цим трохи полемічним вступом я хотів розширити тему (втім, і без того майже неосяжну) і звернути увагу на деякі зігноровані її аспекти.

А тепер кілька тез уже безпосередньо на цю тему: як відбувався, які етапи проходив отой процес викорінювання одних і підсаджування інших елементів духовності, процес переродження духовності в Україні.

Починати цей довгий історичний ланцюг перетворень можна – умовно, звісно, – з підпорядкування в XVII столітті української церкви Москві, що поступово змінювало її характер, відривало від українського життя, бюрократизувало її структуру; задовго до більшовиків церква застосувала дуже ефективний метод боротьби із сепаратизмом – «горизонтальну ротацію кадрів»; зрештою, стала основним, поряд із царською адміністрацією, агентом русифікації. У XIX ст. вона в переважній більшості була вже носієм не духовності, а духовного гніту. Застерігаюся: говорю не про християнську релігію, а про московську церкву, і беру в свідки українську класичну літературу.

Паралельно відбувалася передислокація духовних сил, переміщення духовних потенціалів із Півдня на Північ. Цей процес з погляду фактичного описано в багатьох фундаментальних працях, але, мабуть, ще недостатньо проаналізовано з погляду чинників і мотивацій. Адже йдеться не тільки про типове імперське «вербування мізків», а й про тонші механізми культурної самоконцентрації в центрах світового значення, про особистий вибір талановитих особистостей у пошуках ширшого простору для самореалізації, – особливо в добу, коли Україну перетворено

остаточно на зневажену провінцію, а обов'язок служіння рідному народові ще не став дійовим стимулом для багатьох.

Елементом справді лінгвоцидної і культуроцидної політики царизму була довга низка актів заборонного характеру протягом XVIII і XIX століть. Вони відомі, але їх не знають і не хочуть знати ті, хто сьогодні веде шалену кампанію проти міфічної «українізації».

А ось про один знаменний етап ідеологічного етноциду, який можна віднести й до духовного геноциду (якщо погодитися з цим терміном), ми й самі забуваємо. Маю на увазі ентузіастичну діяльність київського гурту «русских националистов», «истинно русских людей» на початку XX ст. (Мушу перепросити в етнічних росіян, і нагадати, що ті люди були не росіянами, а звичайними малоросами, з тих, про кого справедливо сказав В. Ленін: «инородцы обычно пересаливают по части истинно русского настроения».) Київські «русские» повели широким фронтом наступ на паростки українства, в київській же пресі викриваючи мазепинців і сепаратистів, висміюючи українську мову, мовляв, недолугі потуги «разных Франков и Грушевских», а в «наукових» працях доводячи штучність української мови, безперспективність української культури і необхідність утвердження «единого (або: *триединого*) русского народа», «единой (або: *триединой*) русской культуры». Дивним чином ці замшілі тексти київських «русских националистов» через століття витягують і, навіть не провітривши, передруковують і використовують в українофобській пропаганді як московські слов'янолюби, так і київські «інтернаціоналісти».

Ще одним ударом по українській духовності було тотальне знищення української громадянської і культурної інфраструктури в Галичині після її окупації російським військом у 1914–1915 роках. Це теж малознана сторінка української трагедії.

Терор проти української інтелігенції і навіть взагалі проти носіїв української мови здійснювали протягом 1918–1919 років і денікінці, і червоні війська.

Однак з остаточним утвердженням радянської влади, а власне ще раніше – з 1919 року, другого приходу більшовиків, починається принципово інакша національна і культурна політика. Методи фізичної ліквідації культурних діячів тривають, але «впорядковуються», трохи обмежуються – до «необхідного» мінімуму, а на перший план виходить перспективна національно-культурна програма як складова частина програми більшовизації України.

Тут треба враховувати, що в перші роки більшовизм перемагав і утверджувався на етосі соціальної і національної справедливості (в іпостасі інтернаціоналізму), всебічного заперечення спадщини царизму, в тому числі й Російської імперії як тюрми народів. Це мав бути плацдарм світової революції, в якій ударною силою були б колоніальні народи. Саме в цьому контексті можна зрозуміти українську політику більшовизму 20-х років; як і зусилля боротьбистів та націонал-комуністів максимально використати цю обставину; як і пафос української літератури і публіцистично-політичної думки, сконцентрований на ідеї будівництва могутньої індустріальної, культурно самобутньої, з усіх поглядів модерної України. Це була спроба національної самореалізації у формах, адекватних тодішній історичній реальності, і непростимою інтелектуальною убогістю є зведення цієї драми до колабораціонізму чи пристосуванства української інтелігенції.

Московський центр розумів ситуацію набагато краще, ніж нинішні переоцінювачі історії. Коли зникли останні надії на світову революцію і на перший план вийшло зміцнення великодержавного моноліту, — зростання національних еліт і національних культур, насамперед української, почали сприймати як смертельну загрозу. І вибірково сплановані репресії проти української інтелігенції приблизно від 1928 року починають переростати в масовий терор.

Я не наводитиму тут факти і цифри про небачені в історії масштаби цього терору — все це описано вже в багатьох фундаментальних дослідженнях, і в діаспорі, і в пострадянській Україні. Тут я зміг би хіба що повторити загальновідоме.

Хочу лише звернути увагу на те, що терор здійснювався під потужним ідеологічним прикриттям і психологічною обробкою, що створювало атмосферу масової істерії, — а це було важливим елементом довготривалого спотворення духовності. Як і тактика в боротьбі з українською інтелігенцією: нацьковування одних груп на інші, використання спершу комуністичних вірних проти скептиків, потім заляканих проти вірних, потім новозавербованих проти «старих» і т. д. Усе це створювало таку психологічну, а отже, й духовну атмосферу в суспільстві, яка ставала базою формування нового типу інтелігента, позбавленого ідентичності й напряму «підключеного» до струмів офіційної політики.

Глибокий і довготривалий деструктивний вплив на психику і духовність народу мала добровільна або вимушена участь сотен тисяч, а може, і мільйонів українців у політичних кампаніях

проти «ворогів народу» і в розкуркуленні, коли нерідко сусіди в сусідів вишукували зерно або стягали хустку з голови у виселюваної «куркульки» і не соромлячись ходили в чужих чоботях. І причини, і наслідки такої соціальної поведінки ще мало досліджено в нашій етно- і соціопсихології.

І, звісно ж, мільйони жертв голодомору — це не тільки страшні муки кожної людини з цих мільйонів, і не тільки страшний удар по вітальній силі нації, це й удар по її майбутньому, це нищення її духовності: зникла Атлантида традиційного українського села.

Після всього цього, здавалося б, уже немає про що говорити. Але в історії не буває пустот. Хоч і зі страшними ранами, українське суспільство існувало і навіть потроху загоювало виразки. А ніяке суспільство не може існувати без певних функцій духовного порядку, тим більше суспільство, яке має бути потужним. Отож діти вчилися в школах і інститутах; виходили книжки; інтенсивно розвивалися технічні та природничі науки; працювали театри і клуби; люди співали й танцювали в гуртках художньої самодіяльності. Тобто, народ жив, хоч і зранений, і жила його духовність, хоч і ущерблена, а в чомусь спотворена.

Аналіз характеру цієї духовності та її спотворень, її здобутків і втрат, її впливу на сучасний духовний стан суспільства,— це окрема тема.

Тут хочу тільки додати: ми говоримо про духовний геноцид більшовицьких часів, але недобачаємо той, що може статися на наших очах: інакшого характеру, але з можливими не менш драматичними наслідками. З побуту народу вимивається книга. В масштабах усієї країни експропрійовано книгарні. Руйнуються або занепадають бібліотеки. Сільська молодь фактично позбавлена рівних умов (а може, і взагалі умов) для продовження освіти. Деградує побут мільйонів людей, а відповідно і їхня соціальна та приватна поведінка.

Значна частина засобів масової інформації працює на пониження морального рівня і примітивізацію запитів та смаків людності. І безсоромно паразитує на національній несформованості, на глибокій зрусифікованості суспільства, нагнітаючи шалену кампанію компрометації української культури і українства взагалі, що виливається вже в хуліганське шельмування нашої класики, в зухвале огидження дорогих українцям імен,— під децибели фарисейської риторики про свободу слова та права людини, що не мають жодного стосунку до цих публічних паскудств. Коли читаєш таку пресу, створюється враження, що живемо в окупованій країні, і окупант звіріє з кожним днем.

А нещодавно нас порадували новиною: наступного року в Києві, з ініціативи і, певно, не без грошиків наших-таки лицарів «с большой дороги» українських реформ, відбудеться Всесвітній форум російської преси. Можна було б тільки гордитися таким вибором, якби ж в Україні та в Києві зокрема, де мало не щотижня з'являються все нові й нові російськомовні газети, була б, крім російської преси, хоч трохи рівнозначна українська. А за нинішніх реалій проведення в Києві цього міжнародного шоу нагадуватиме бенкет, який після перемоги на Калці монголи вчинили на помості, під яким корчилися полонені русичі...

Як не згадати Шевченкове: «Моголи! моголи...». Наші рідні моголи, яких повно і в бізнесових структурах, і в засобах масової інформації, і в усіх так званих гілках влади, які в гризні між собою готові пожертвувати Україною.

(2000 р.)

Місце Миколи Лисенка в українській культурі *

Час, коли Микола Лисенко формувався як громадянин і творча особистість, характеризується в Україні суперечністю між пробудженням модерного національного самоусвідомлення, вираженого насамперед у творчості Тараса Шевченка, і критичною незабезпеченістю національного відродження у повноті культурного життя. Через відомі історичні обставини досягнення козацько-гетьманської доби в освіті, культурі, мистецтві були втрачені, створення нового культурного потенціалу було заблоковане як провінційним становищем України, так і драконівськими заборонними і каральними заходами царського уряду, і в українців залишалася тільки їхня традиційна народнопобутова культура, яка могла бути міцним фундаментом величної будови національної культури, але не самою цією будовою. Драматичну невідповідність між проектом модерної нації, який уже визрівав в умах найпрозірливіших українських патріотів, та неповнотою культурного життя і загроженістю культурної

* Доповідь на конференції «Микола Лисенко в контексті світової музики» 13 листопада 2002 р. в Національній музичній академії. Надруковано в збірнику «Українське музикознавство», вип. 32 (К., 2003).

перспективи, особливо гостро відчувало молодше покоління українських діячів, до якого належав і Микола Лисенко.

Величезний обсяг політичних і культурних завдань немовби «замовляв» діячів універсального типу, і вони з'являлися. Власне, тут насамперед треба говорити про Шевченка, який був і великим поетом, і великим художником, і, можна сказати, культурологічним мислителем — у «Щоденнику» та деяких повістях, і до певної міри просвітителем («Буквар» та ін.). Свідомо брав на себе місію компенсації національно-культурної недостатності Пантелеймон Куліш, зокрема, у своїх перекладацьких зусиллях. Широку соціально-політичну і етнокультурну сферу охоплювали праці Михайла Драгоманова. Та найпотужнішу відповідь на незліченні запити пробуджуваного національного життя давала титанічна діяльність Івана Франка, універсалізм якого був зобов'язливим прикладом і для покоління Миколи Лисенка, і для покоління Лесі Українки.

Але цей універсалізм не був тільки органічним, спонтанним; він почасти мав і вимушений характер. Через брак культуротворчих структур і професійно підготовлених діячів нечисленним талановитим людям доводилося брати на себе і ту рутинну роботу, яку в нормальних суспільствах здійснюють різні допоміжні служби.

Часом цей розрив між владним творчим покликанням і не менш владним громадянським обов'язком набирав драматичного і навіть трагічного характеру саморозтрачування. Леся Українка з болем говорила про нездійсненні — через перевантаженість іншими національними обов'язками — творчі задуми як «скручені голови», «втоплені діти», маючи на увазі не так себе, як Івана Франка, який «замітав плаци» для інших і в листуванні з яким і обговорюються ці теми, а зрештою й інших трудівників української культури. Однак ця колізія — між творчим покликанням і громадянським обов'язком — не зводилася до втрат, до пригнічення творчої сфери громадянською; вона мала і взаємостимулювальні моменти. По-перше, це були люди, які могли сказати — і, власне, говорили до себе словами М. Некрасова: «Поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан». Є українське прислів'я: «Мус — великий пан». Мус — це обов'язок, що сприймається не як нав'язана повинність, а як внутрішня потреба. Працювати для України було їхньою внутрішньою потребою, і цей «мус» був не тільки серед інтимних стимулів їхньої творчості, — він великою мірою визначав і її характер, спрямування. Бо інакше Марія Заньковецька пішла б на російську сцену, куди її уклінно і благально запрошували не

останні в Російській імперії люди, та й Микола Лисенко міг би відгукнутися на деякі пропозиції і в Німеччині, і в Росії. Сам Лисенко про це писав: «При своїй волі і любові до праці я міг добитися коли не блискучого, то доброго міцного становища у виконавському світі. Але знав і те, що моя рідна музична культура — ще не займане ніким поле, якому потрібен свій орач і сівач. Йому я й замислив присвятити свої скромні сили» [1]. Але є ще один важливий момент названої вище колізії, а саме: ефективність громадянської місії культурного діяча прямо залежить від його мистецького престижу, від ваги його творчих досягнень.

Тільки реальні творчі здобутки, переконливий прорив у нову, вищу якість мистецтва забезпечували Миколі Лисенку, Лесі Українці, Михайлові Коцюбинському той авторитет і магнетичну привабливість, завдяки яким вони ставали потужними організаторами національного культурного життя і формували його силові лінії в напрямі модернізації та ідентифікуючого впливу на суспільство.

Микола Лисенко від самого початку входив в українську культуру як свідомий творець національної музики — національної в тодішньому європейському розумінні, тобто не конкретно етнографічної, а вписаної в романтичне самоусвідомлення створюваної національної цілості. Це був не тільки український проект. Схоже завдання майже одночасно або трохи раніше, в усякому разі в тому-таки XIX ст., вирішували — кожен посвоєму — і Сметана, і Шопен, хоч і в дуже своєрідній ситуації, і особливо Ґріґ (у розумінні національного характеру музики в нього багато такого, з чим перегукується Лисенко), і почасти Вебер та Вагнер. Але завдання, яке стояло перед Лисенком, було складнішим і важчим. Усі національні романтики і неоромантики так чи інакше апелювали до музичного фольклору та, глибше, до міфу. Але чинили це в контексті досить багатого музичного життя. Натомість Лисенкові доводилося творити, сказати б, у розрідженій культурній і музичній атмосфері. Традиція національно забарвленої церковної музики урвалася. Бортнянський, Березовський, Ведель були забуті. Музичний побут формували російський міщанський романс і казармена пісня, а високу музику репрезентували почасти епізодичні відвідини видатних європейських композиторів та виконавців, а почасти — явища нової російської національної школи, яку Лисенко глибоко шанував, але не вважав, що вона знімає потребу

[1] *Лисенко О.* М. В. Лисенко. — К., 1966. — С. 89.

музичного самовираження українського творчого духу, розкриття музичного потенціалу українського народу.

Звісно, у нього були предтечі — Семен Гулак-Артемовський, Петро Ніщинський. Вони ставали на той самий шлях, який проходили всі творці національних музичних шкіл — зверталися до глибоких джерел народної пісні, народної мелодики, але зробили на цьому шляху лише перші кроки.

Микола Лисенко йде далі. В нього є чітка програма творення національної музики і необхідний для цього професіоналізм, здобутий у Європі і Росії. Без сумніву, він свідомо ставив собі завдання: здійснити в музиці те, що Шевченко здійснив у поезії. І 80 Лисенкових творів на слова Шевченка, починаючи від «Заповіту» 1868 р., — це свідчення не лише розуміння Миколою Лисенком місця Шевченка в житті українського народу, а й прагнення поєднати національну мелодику з великою ідеєю та глибоким індивідуалізованим емоційно-психологічним малюнком. Фактично Лисенко творив альтернативу пануванню російської музики в Україні, як свого часу Глинка — альтернативу пануванню італійської в Росії, а Ґріґ — німецької в Скандинавії. Це був акт мужній з громадянсько-політичного погляду і ризикований з погляду творчого. Адже звернення до музичного фольклору за умов наявності складних симфонічних та оперних технік панівної російської культури могло здатися — і багатьом здавалося — регресом, загрожувало провінціалізацією. Про певне обмеження української музики в її лисенківському форматі говорять і такі її історики, як Антін Рудницький, Дмитро Антонович, Василь Барвінський.

Однак і сам Лисенко, і його пізніші наступники цю небезпеку розуміли і долали.

На музичний фольклор Лисенко дивився не як на засіки готового матеріалу, а як на безмежне поле творчої діяльності, де шукачеві відкриваються нові й нові обрії.

Цей підхід через деякий час продовжили і поглибили Микола Леонтович, Кирило Стеценко, Яків Степовий, Олександр Кошиць. І хоч їхня творчість, як і Лисенкова, далеко не зводилася до того жанру, який дістав назву «обробка народних пісень», але й цей жанр був оригінальним і високоцінним явищем у світовій музиці.

Видатний чеський політичний і культурний діяч, історик музики Зденек Неєдлий у своїй книжці «Українська республіканська капела» писав, що під скромною назвою обробок народних пісень українці створили мистецтво цілком оригінальне, рідкісне,

а при тому велике, що високо стоїть понад опрацюванням того роду пісень у інших народів.

Думка Зденека Неєдлого особливо цікава ось у зв'язку з чим. У своїх працях про Сметану, якого він вважав творцем чеської національної музики, надзвичайно важливої для «всього національного життя», виразником чеської національної ідеї, Неєдлий наголошував, що такою якістю своєї творчості Сметана завдячує тому, що принципово протистояв панівній до нього в чеській музиці тенденції використовувати обробки народних пісень як нібито шлях до народності. Неєдлий без кінця глузує з цього досметанівського (та й післясметанівського) розуміння народності як наслідування народної пісні, посилаючись, зокрема, і на полемічні висловлювання самого Сметани, на зразок такого: «Шляхом наслідування мелодичного складу і ритму наших народних пісень не може бути створений національний стиль: у кращому разі це буде слабка імітація таких окремих пісень, не кажучи вже про драматичну правду» [1].

Неєдлий говорить про хибність «рецепту створення національного мистецтва на основі народних пісень» [2], про «глибоку суперечність між прогресом і народністю» [3]; ця суперечність усувається лише на рівні *національного* мистецтва, яке збагачується досягненнями світового. В іншому випадку він ставить питання трохи інакше: «Музика Сметани і в найбільш народних сценах залишається багатою, благородною, художньою, без сліду тривіальності і старої "народної" бідності вираження. Народність він підніс до найвищого мистецтва». Це і є та «*нова* (виділення Неєдлого. — *І. Дз.*) народність Сметани, про яку до того часу в нас і гадки не мали, бо для її вираження потрібен був першокласний художник-драматург» [4].

Повертаючись тепер до наведеної раніше оцінки Неєдлим українських обробок народних пісень, можемо говорити про те, що він бачить у них зовсім інший тип музичної творчості: не наслідування, а розкриття можливостей, закладених у фольклорному матеріалі. Можна також припускати, що українські пісні різних жанрів та думи особливо багаті на такі можливості, що не раз стверджував і Лисенко, як-от у листі до Модеста Менцинського від 5 квітня 1905 року: «Од серця дякую Вам за красний дарунок, за чудові пісні швецькі, котрими я дуже

[1] *Зденек Неедлы.* Избранные труды. — М., 1960. — С. 70.
[2] Там само. — С. 43.
[3] Там само. — С. 36.
[4] Там само. — С. 71.

музичного самовираження українського творчого духу, розкриття музичного потенціалу українського народу.

Звісно, у нього були предтечі – Семен Гулак-Артемовський, Петро Ніщинський. Вони ставали на той самий шлях, який проходили всі творці національних музичних шкіл – зверталися до глибоких джерел народної пісні, народної мелодики, але зробили на цьому шляху лише перші кроки.

Микола Лисенко йде далі. В нього є чітка програма творення національної музики і необхідний для цього професіоналізм, здобутий у Європі і Росії. Без сумніву, він свідомо ставив собі завдання: здійснити в музиці те, що Шевченко здійснив у поезії. І 80 Лисенкових творів на слова Шевченка, починаючи від «Заповіту» 1868 р.,– це свідчення не лише розуміння Миколою Лисенком місця Шевченка в житті українського народу, а й прагнення поєднати національну мелодику з великою ідеєю та глибоким індивідуалізованим емоційно-психологічним малюнком. Фактично Лисенко творив альтернативу пануванню російської музики в Україні, як свого часу Глинка – альтернативу пануванню італійської в Росії, а Ґріґ – німецької в Скандинавії. Це був акт мужній з громадянсько-політичного погляду і ризикований з погляду творчого. Адже звернення до музичного фольклору за умов наявності складних симфонічних та оперних технік панівної російської культури могло здатися – і багатьом здавалося – регресом, загрожувало провінціалізацією. Про певне обмеження української музики в її лисенківському форматі говорять і такі її історики, як Антін Рудницький, Дмитро Антонович, Василь Барвінський.

Однак і сам Лисенко, і його пізніші наступники цю небезпеку розуміли і долали.

На музичний фольклор Лисенко дивився не як на засіки готового матеріалу, а як на безмежне поле творчої діяльності, де шукачеві відкриваються нові й нові обрії.

Цей підхід через деякий час продовжили і поглибили Микола Леонтович, Кирило Стеценко, Яків Степовий, Олександр Кошиць. І хоч їхня творчість, як і Лисенкова, далеко не зводилася до того жанру, який дістав назву «обробка народних пісень», але й цей жанр був оригінальним і високоцінним явищем у світовій музиці.

Видатний чеський політичний і культурний діяч, історик музики Зденек Неєдлий у своїй книжці «Українська республіканська капела» писав, що під скромною назвою обробок народних пісень українці створили мистецтво цілком оригінальне, рідкісне,

а при тому велике, що високо стоїть понад опрацюванням того роду пісень у інших народів.

Думка Зденека Неєдлого особливо цікава ось у зв'язку з чим. У своїх працях про Сметану, якого він вважав творцем чеської національної музики, надзвичайно важливої для «всього національного життя», виразником чеської національної ідеї, Неєдлий наголошував, що такою якістю своєї творчості Сметана завдячує тому, що принципово протистояв панівній до нього в чеській музиці тенденції використовувати обробки народних пісень як нібито шлях до народності. Неєдлий без кінця глузує з цього досметанівського (та й післясметанівського) розуміння народності як наслідування народної пісні, посилаючись, зокрема, і на полемічні висловлювання самого Сметани, на зразок такого: «Шляхом наслідування мелодичного складу і ритму наших народних пісень не може бути створений національний стиль: у кращому разі це буде слабка імітація таких окремих пісень, не кажучи вже про драматичну правду» [1].

Неєдлий говорить про хибність «рецепту створення національного мистецтва на основі народних пісень» [2], про «глибоку суперечність між прогресом і народністю» [3]; ця суперечність усувається лише на рівні *національного* мистецтва, яке збагачується досягненнями світового. В іншому випадку він ставить питання трохи інакше: «Музика Сметани і в найбільш народних сценах залишається багатою, благородною, художньою, без сліду тривіальності і старої "народної" бідності вираження. Народність він підніс до найвищого мистецтва». Це і є та «*нова* (виділення Неєдлого. — *І. Дз.*) народність Сметани, про яку до того часу в нас і гадки не мали, бо для її вираження потрібен був першокласний художник-драматург» [4].

Повертаючись тепер до наведеної раніше оцінки Неєдлим українських обробок народних пісень, можемо говорити про те, що він бачить у них зовсім інший тип музичної творчості: не наслідування, а розкриття можливостей, закладених у фольклорному матеріалі. Можна також припускати, що українські пісні різних жанрів та думи особливо багаті на такі можливості, що не раз стверджував і Лисенко, як-от у листі до Модеста Менцинського від 5 квітня 1905 року: «Од серця дякую Вам за красний дарунок, за чудові пісні швецькі, котрими я дуже

[1] *Зденек Неедлы.* Избранные труды. — М., 1960. — С. 70.
[2] Там само. — С. 43.
[3] Там само. — С. 36.
[4] Там само. — С. 71.

милувався, читаючи й програючи їх. Німецьких народних пісень я цілком не знаю і не бачив видання їх, але гадаю, що швецькі кращі їх: стільки оригінального є в їх складі і краси в мелодії. Але ритміка все ж здебільшого одноманітна. Як же порівняти їх до наських пісень, українських, то наші без порівняння цікавіші, оригінальніші, мелодія надзвичайно красна, я вже не кажу про ритміку надзвичайно своєрідну, капризну. Я безпосередньо, безсторонньо суджу про красу пісень обох тих народів. Будова наших пісень і мелодійний склад їх — це щось цілком окреме, одрубне, своєнародне, все ж до європейської пісні покревне» [1].

Ще одна апеляція до Неєдлого у зв'язку з Лисенком. Неєдлий говорить, що для вирішення завдання, яке стоїть перед кожним художником: «осягти справжню сутність національного мистецтва»,— Сметані довелося принципово протиставитися ідеї «слов'янського мистецтва». Слідом за Гавлічком він відкинув цю «туманну ідею». «Слов'яни,— каже Неєдлий,— є групою націй настільки різних, що лише мистецтво кожної з них є конкретним національним мистецтвом. Відмінності в національному житті, відмінності мови (різноманітність наголосів, а тим самим і мелодії мови) роблять неможливим створення єдиної конкретної слов'янської музики. Те, що до Сметани називалось у нас "слов'янська музика", було для нього еклектичним мистецтвом без здорового ядра, чистою абстракцією без певного фундамента в реальному житті. Тому Сметана не міг створювати "Слов'янські танці", а тільки "Чеські танці", тому також Сметана не міг написати і "Димитрія", бо цей спосіб створення слов'янської музики означав для нього фальсифікацію чужого національного мистецтва» [2].

У цьому зв'язку можна пригадати і думку Миколи Лисенка про особливе обличчя української музичної культури в слов'янському світі, зокрема про відмінність нашої мелодики від російської: «В мелодиці великоросійській, завжди діятонічній, величноспокійній, прикрашеній фантастичними взірцями фіоритур, з різкими та великими інтервалами, з відсутністю всякої симетрії й правильності в малюнкові, з ритмом самовільним, несталим, з рухом вигадливим до химерності — відбилися зовсім ясно крута, сувора воля великороса, його практичний ум, широкий розмах натури й удалість. Тоді як у мелодії малоросійській, здебільшого (коли можна так сказати) "сугубо мінорній",

[1] У кн.: *Модест Менцинський.* Спогади. Матеріали. Листування. — К., 1995. — С. 282.

[2] *Зденек Неедлы.* Избранные труды. — С. 154.

з мелізмами, що нагадують не фантастичність прикраси, а більш надірване тужіння, з малими інтервалами та характерними, несподівано-сміливими підвищеннями, з малюнком симетричним та правильним, ритмом здебільшого сталим — відбився як у дзеркалі, тип малороса, спокійного й глибокого по характеру, палкого й пристрасного по натурі, з естетичним слухом і філософічним умом» [1].

Тут хочеться звернути увагу не на конкретність характеристик, а на принципове обстоювання самобутності українських джерел музичної культури. Це питання багато важило, і не випадково Іван Франко в листі від 13 грудня 1885 р. просить Лисенка подати до редагованого ним часопису «Зоря» статтю на тему: «Характеристика української народної музики в порівнянні з московською» [2].

Великого значення надавав Микола Лисенко популяризації української музики, зокрема пісенної, в Європі і докладав до цього багато зусиль. У цьому він бачив і можливість проломити ту стіну, якою царський режим відгороджував Україну від європейської культури. Характерним є з цього погляду його листування з Модестом Менцинським.

Модест Менцинський глибоко шанував Лисенка і розумів його роль не лише як центральної постаті в українській музичній культурі, а й як діяча національного відродження, що плекав дух свого народу. «Я не в силі висказати Вам сих чувств, якими душа моя до Вашої геніальної особи палає, — писав він у листі з Ельберфельда, дня 31 грудня 1903. — Я щасливий, що, зрозумівши Вас, могу виспівати, що Ви приносите в дарі свому бідному народові... Дай Боже, щоби пісня Ваша, прибрана в святочну одежу, назад вернула там, звідки вийшла бідна, прибита горем — під стріху найменшого брата і щоби дух Вашого духу отворив — розкрив заслонені його очі, заковані його руки» [3].

У своїх листах до Лисенка Модест Менцинський просить надсилати «останні і найновіші» твори, які він міг би виконати («щоби Вашу музу світові в Відні показати!» [4]); просить подбати про німецькі переклади текстів: «бо у Вас слово, як у Вагнера, разом

[1] Див.: *Ревуцький Д.* Українські думи та пісні історичні. — К., 1919; перевид. К., 2001. — С. 88. Ревуцький посилається на працю: *Лисенко Н.* Характеристика музыкальных особенностей малорусских дум и песен, исполненных О. Вересаем. — З. Ю.-З. О. И. Г. О. — Т. I. — К., 1874. — С. 363.

[2] *Іван Франко.* Зібр. тв. у 50 т. — К., 1986. — Т. 48. — С. 589.

[3] *Модест Менцинський.* Спогади. Матеріали. Листування. — С. 272—273.

[4] Там само. — С. 277.

з музикою говорить, одне друге доповняє-малює, одно з другим нероздільне!» [1].

Лисенко й сам застановлявся над цим, але драматизм ситуації намагається пояснити Менцинському в кількох листах — адже галицький співак не сповна уявляє трагічне становище українського митця в Україні: «Вашим словам я цілком спочуваю, — пише Лисенко, — що коли б українські співи були перекладені на європейські мови, то вони мали б поширення й узнання, відповідне їх вартості. Але ж... у цій варварській державі не вільно жодних перекладів з українського й на українське робити: спеціальний закон 1876 р. заборонив усякі переклади. Це зроблено звичайно в меті душити й задушити продукцію українську літературну, бо й найосвіченіших народів літератури не виживають з самих оригінальних творів, лишень черпають життя з сусідніх літератур» [2]. А одержавши повідомлення про великий успіх концерту Менцинського в Стокгольмі, де він співав і українські пісні (докладний звіт подала «Кіевская Газета»), Лисенко відписує: «...Ваша слава є разом і наша загальна слава... Дякуючи Вашому високому артистичному поспіхові і мого світу прибуло серед тутешньої публіки, і взагалі кожне підкреслювання шансів українського продуктивного духу й творчості в сфері штуки, має тут, в краї, та й прецінь у цілій російській державі, що все ж хвостом волочиться за європейською культурою і живе її світом, велике значіння» [3].

Питання про культурні зв'язки з Європою і про збагачення здобутками європейських культур було одним із ключових для діячів українського відродження кінця XIX — початку XX ст.

Слідом за своїм наставником Михайлом Драгомановим Леся Українка гостро виступає проти українсько-російської провінційності, називаючи це «шкаралупництвом», і, проголошуючи «антишкаралупницький напрям», гуртує своїх молодих друзів навколо «Плеяди» із завданням перекладати модерну літературу з європейських мов.

Важко переоцінити значення зусиль Миколи Лисенка у популяризації української культури поза межами України, зокрема і в Росії (згадаймо хоча б організацію поїздки в Петербург Остапа Вересая). Але не менше, а в певному сенсі й більше, важили його хорові концерти мало не по всій Україні, де він, його сло-

[1] *Модест Менцинський.* Спогади. Матеріали. Листування. — С. 279.
[2] Там само. — С. 275.
[3] Там само. — С. 283.

вами, «будив заспаних земляків піснями»[1], як і діяльність очоленого ним Українського клубу в Києві.

Миколі Віталійовичу Лисенку належить велика, а часто й провідна роль в організації всеукраїнських культурних заходів, що стали історичними віхами в утвердженні національного самоусвідомлення — таких, як свято 100-ліття нової української літератури 1903 р. в Полтаві, відзначення 50-х роковин від дня смерті Тараса Шевченка, яке хоч і було заборонене в Україні, але відбулося в Москві й Курську.

Лисенко був одним із тих, хто і символізував, і наповнював конкретним діяльним змістом українську громадянську і культурну соборність, пов'язуючи своїм авторитетом, своєю працею, своїми ідеями і особистими стосунками дві гілки нашого народу — Наддніпрянську Україну з галицькою і буковинською. Ця його місія бере початок ще від 1867 р., коли він, їдучи на музичні студії до Ляйпціґа, познайомився з Олександром Барвінським, а пізніше порадив йому звернутися до Пантелеймона Куліша у справі укладання унікального підручника з української літератури (листування Барвінського з Кулішем тривало 20 років і є надзвичайно цінним джерелом із культурної історії України). Протягом багатьох років Лисенко підтримує інтенсивні зв'язки з галицькими діячами, особливо ж із Франком, який на той час став уже першорядною величиною для всієї України.

Є багато вимірів нашої культурної історії, щодо яких можна і слід говорити про плідні реформаторські ініціативи Миколи Віталійовича Лисенка. І не в останню чергу це — організація професійної мистецької освіти. Я говорю мистецької, а не тільки музичної, тому що приклад успішної роботи Лисенкової Музично-драматичної школи у Києві (пізніше — Музично-драматичний інституту ім. Лисенка), як і чернівецької музичної школи, патроном якої він був, Вищого музичного інституту ім. Лисенка у Львові, напевне ж давав підстави для створення Академії мистецтв та інших мистецьких навчальних закладів в УНР.

З Миколою Лисенком пов'язана творча доля багатьох діячів української музичної культури молодших поколінь: Михайла Вериківського, Порфирія Демуцького, Климентія Квітки, Кирила Стеценка, який брав участь у студентському хорі Лисенка; Олександра Кошиця, яким опікувався від 1893 року і якого він протегував Кубанському відділу Російського етнографічного

[1] *Лисенко О.* М. В. Лисенко. — С. 158.

товариства для експедиції 1903–1905 років, коли той записав понад 500 пісень; Якова Степового, який за порадою М. Лисенка (як і Микола Леонтович, Кирило Стеценко) звернувся до обробок українських народних пісень («Ви дуже мало з народним матеріалом мали знайомство, – писав Микола Віталійович Стеценку. – Дуже важно перейти школу народної етнографії, записати не одну сотню пісень.., і це мимоволі має одбитися на власній творчості» [1]; слідом за Лисенком Степовий звернувся до Шевченка, до теми героїчного минулого українського народу. А в Галичині Сидір Воробкевич за прикладом Лисенка створює хорові в'язанки з українських народних пісень; Станіслав Людкевич очолює 1908 р. Вищий музичний інститут ім. Лисенка.

Але, повертаючись до початку нашої розмови, мусимо ще раз наголосити, що і успішність своєї культурно-організаторської діяльності, і свій величезний авторитет серед різних поколінь української інтелігенції на всьому українському терені Микола Віталійович Лисенко завдячує своїй творчості, яка заклала підвалини модерної національної музики. І хоч у великій музичній спадщині Лисенка не все рівноцінне, хоч, на думку деяких критиків, його оперні та фортепіанні твори поступаються перед хоровими й солоспівами, – але навіть такі прискіпливі критики, як Антін Рудницький, визнавали, що «вага й значення Лисенка в розвиткові української музичної культури, як першого справжнього многостороннього українського композитора – величезні. Ідеали, які запалювали його до творчої праці, – подати українську музику в якнайкращому вигляді й вибороти для неї якнайбільші права – були високі, й він намагався, в межах своїх обдаровань і можливостей, здійснити їх з найбільшою любов'ю і чесністю» [2].

Тут хочеться тільки додати, що ота «многосторонність», яку відзначає Рудницький, і «високі ідеали», – це, знов-таки, те, що відповідало на запити всієї української культури. Адже не випадково на самому початку XX ст. і Леся Українка, і Коцюбинський, і Микола Чернявський, а трохи згодом і молодші – Микола Вороний, Володимир Винниченко та багато інших – так наполегливо розширювали жанрові й тематичні обрії української літератури, прагнучи до універсалізації.

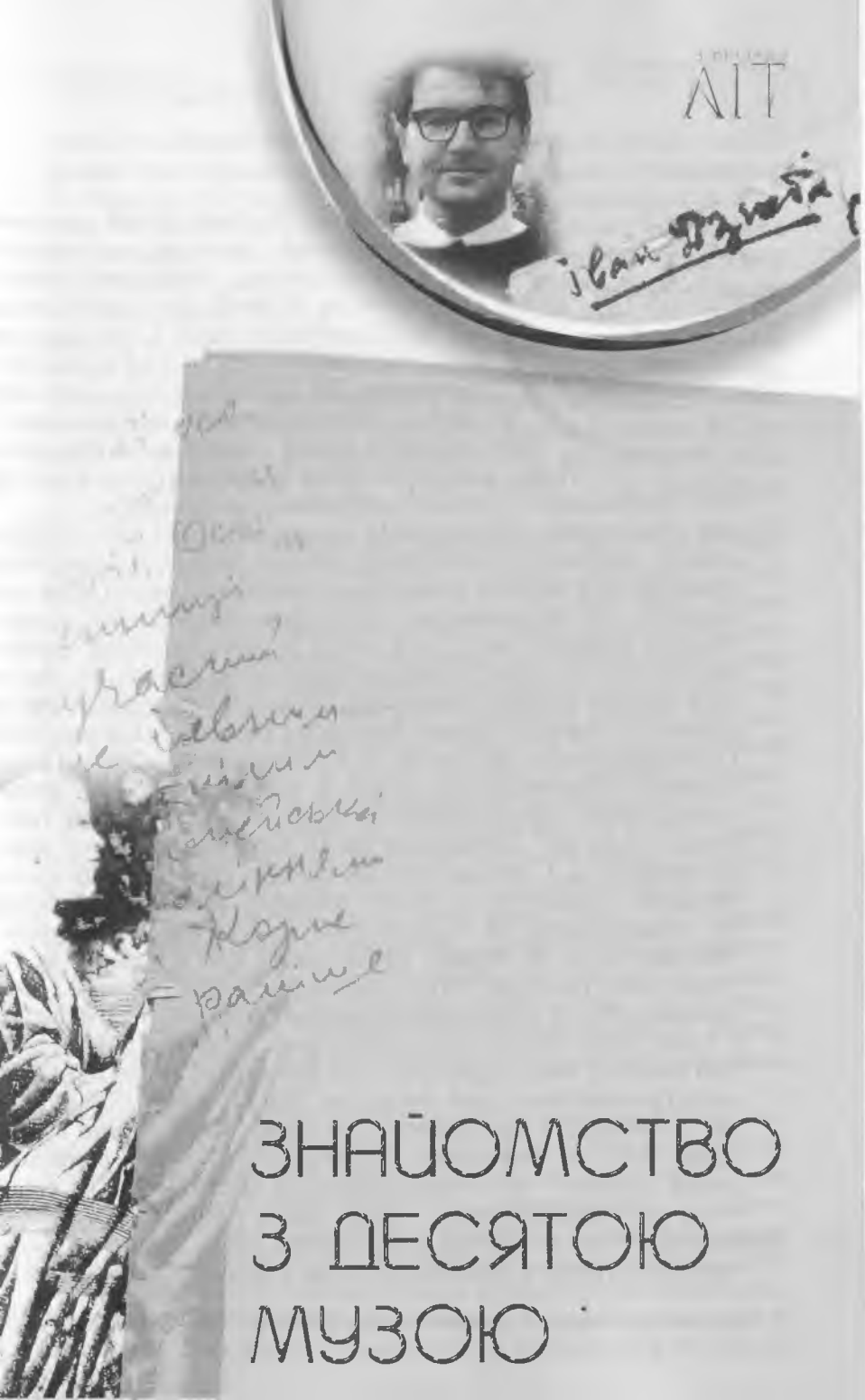
Закінчити хочеться словами Івана Франка: «...Ваше ім'я зв'язане нерозривно з відродженням української пісні, української му-

[1] Див.: *Лисенко М. В.* Листи. – К., 1964. – С. 396–397.
[2] *Антін Рудницький.* Українська музика. – Мюнхен, 1963. – С. 117.

зики. Ви, як ніхто перед Вами або обік Вас, вникнули глибоко в ту душу нашого народного генія, окрилили нашу народну пісню своїм талантом і рознесли її славу широко по Слов'янщині. Та не досить того: Ви сотворили нашу національну музику, і ім'я Ваше, осяяне всіми чарами рідних мелодій, стоятиме повік високо в ряді творців, у ряді тих, що підносять душу своїх сучасних понад буденність, в ряді тих майстрів живих типів, що вміють однаково зрозуміло говорити до своїх людей і всіх поколінь...» [1].

Це було сказано майже сто років тому, з нагоди 35-літнього ювілею творчої діяльності Миколи Віталійовича Лисенка. Відтоді суворий поцінувач людських діянь — час — тільки помножував його славу.

[1] *Іван Франко*. Зібр. тв. у 50 т. — К., 1986. — Т. 50. — С. 235.



ЗНАЙОМСТВО З ДЕСЯТОЮ МУЗОЮ

фільмів, особливо «Коліївщини», негативно позначилося запроваджуване тоді вульгарно-соціологічне спрощенство в освітленні української історії).

Широке світове визнання й славу українському кіно принесла творчість Олександра Довженка, що його фільми «Звенигора» (1928), «Арсенал» (1929), «Земля» (1930), а певною мірою й пізніші: «Іван» (1932, перший український звуковий художній фільм), «Аероград» (1935), «Щорс» (1939), були новим словом у розвитку світового кінематографічного мистецтва взагалі й увійшли в його золотий фонд. Тут немає потреби доводити, як високо цінує весь кінематографічний світ Олександра Довженка — поряд з великими російськими режисерами С. Ейзенштейном та В. Пудовкіним.

Світовий геній Довженка невіддільний від України. Бо Україна — не просто його батьківщина і не одне з його уподобань, навіть не лише його незабутній біль. Довженко весь є Україна, від початку до кінця Україна, що відкрилася для людства і людству належить. Подібно до іншого великого митця XX ст. — свого співвітчизника і тезки Олександра Архипенка, велетня модерної скульптури, він міг би сказати, що навряд чи мислив би й почував так, як мислить і почуває, — «якби українське сонце не запалило в мені туги за тим, чого назви я й сам не знаю».

Дума про Україну супроводжувала все його нелегке життя. Уже на схилі свого віку, у записній книжці під датою 19 вересня 1952 р., він записує гіркий спомин-роздум, який пізніше увійшов в його останній твір — автобіографічну повість «Зачарована Десна»: «Батько мій... не знав, до якого народу він належав, як не знали і всі, з ким він дружив, з ким працював до революції. Руські люди, проте, в нього були окремі. По Десні сплавляли плоти орловщики. "То руські". "А ми які?" — питали ми, тоді ще малі діти. "Ми які?" — перепитував батько, не знавши, що одповісти, але невиразно почуваючи якусь важку і прикру пелену на своїх очах. "Ми мужики... Хлібороби ми, прості собі люди, одним словом, мужики — й квит". Ми примовкали. Мовчав далі й батько. Він міг би для розвитку нашої національної свідомості добавити, що ми "хахли", але він не любив сього образливого слова і, чувши його не раз од надзирателя, мовчав. Ми були єдиним народом в Європі, що не знали, хто ми є. І я належав до цього народу, щоб ви знали».

Цьому народові, в якого відібрали навіть ім'я (чи можна знайти більшу історичну трагедію?), треба було розповісти про нього самого — і розповісти світові про нього. За таку працю взялася плеяда молодих українських письменників і митців, а серед них

і Довженко. Рішучість і сила до такої праці визрівали в Довженкові ще за юнацтва. Зразком йому було подвижництво видатних діячів української культури минулого, про одного з яких — Миколу Лисенка — він так зворушливо і з таким розумінням писав згодом у своїй статті «Українська пісня», наголошуючи, що Лисенко у найпохмуріші часи «не залишив народ свій, а ціле життя присвятив» йому.

Кажучи про Миколу Лисенка, Довженко мов би про себе говорив — таким було і його ставлення до свого народу — так і він присвячував йому свою працю. В одному з своїх пізніших виступів він зізнавався, що в своїй творчості керувався бажанням розповісти «людям усього Радянського Союзу: ось Україна, ось вона яка», і пишався тим, що «в моїх старих художніх фільмах (тобто фільмах 20—30-х рр. — *І. Дз.*) певною мірою представлена Україна».

Не просто «певною мірою», скажемо ми, а щедрою мірою, густо і епохально. Народ, про який Довженко з болем говорив, що він навіть не знав свого імені, — на початку XX ст. по тривалім упокоренні знову піднявся до драматичних історичних діянь. Його боротьба за своє соціальне та національне визволення злилася з найбільшою революційною бурею, що охопила всі народи Російської імперії. Довженко був запалений нею і сповнений ілюзій. Про свій настрій після повалення самодержавства у лютому 1917 р. він згодом писав у «Автобіографії»: «Я вигукував на мітингах загальні фрази і радів, мов собака, що зірвалася з цепу, щиро вірячи, що вже всі люди брати, що вже все цілком ясно, що земля у селян, фабрики у робітників, школи в учителів, лікарні в лікарів, Україна в українців, Росія в росіян...».

Однак усе виявилося набагато складнішим і трагічнішим. Настав цілий історичний період розчарувань і розмежувань, затьмарень і класових битв. І знову — грандіозні соціальні перетворення, звані звичними для нас словами: колективізація, індустріалізація, п'ятирічки, ударництво... знову історичні драми і всенародні випробування... У цих випробуваннях і катаклізмах «розпався наш древній хліборобський рід» («Потомки запорожців») і різко окреслилося нове обличчя нових людей. Початок XX ст. породив таке багатство глибоких людських типів, що було б неймовірно несправедливо, якби їх не було кому живописати. Але розбуджені сили народу одночасно явили світові і цілі плеяди талантів у всіх сферах мистецтва, виразників визвольного піднесення, справжнього ренесансу українського життя — від

Тичини до Яновського, від Курбаса до Бойчука. Серед них Довженко був одним з найяскравіших і наймасштабніших.

Захоплений ідеалом соціалістичної перебудови світу, він прагнув передати засобами кіномистецтва своє розуміння її історичного сенсу, її самоусвідомлення, її людський зміст, її духовні барви та емоційні тони. Бо він сприймав її не абстрактно, не в голих політичних і соціологічних формулах, а як реальну долю свого «древнього хліборобського роду», як зрілі відчутні муки, зіткнення й осягнення тисяч близьких йому людей, що за них він відповідальний перед історією і перед своїм «відчуттям вітчизни». Сьогодні українці можуть пишатися тим, що завдяки Довженкові («Звенигора», «Арсенал», «Земля», «Битва за правобережну Україну», сценарій «Повісті полум'яних літ» та ін.) всесвітньо-історичні процеси і драми явилися світові, так би мовити, в українському обличчі, в розрізі української історії та української душі. Хоче світ знати про це чи не хоче, але його духовність уже збагачена через Довженка (і не лише через Довженка) цими відсвітами української трагедії. Так само, як світова кіномова через Довженка збагачена еманаціями української психіки, потужним складом її мовлення, одухотвореною філософічністю і чистою довірливістю розуму, простодушною епічністю і драматизмом народної думи та цнотливим ліризмом народної пісні, неповторним ритмом душевних порухів, що диктував таку ж неповторну пластику виразу (досить хоча б згадати, як у довженківському «Івані» повільний, тягучий, величний, здавалося б, нескінченний і гнітючий у своєму могутньому лінивому спокої плин Дніпра, нарешті, розроджується дикою і прекрасною несамовитістю водоспадів і порогів; або згадати місячну ніч у «Землі», або як наближається зі степу і відходить у степ натовп, в яких ракурсах взагалі подається степ у «Землі», — щоб відчути це невловимо-національне в кіноритмах та кінопластиці Довженка).

Довженко весь був націлений на сучасність. Однак його уявлення сучасності вищою мірою об'ємне. Він включав її в грандіозну історичну панораму. За його словами, «сучасне лежить по дорозі з минулого в майбутнє». Високий і зрілий історизм — основний нерв життєсприймання Довженка і його творчого самопочуття. Глибоке переживання тисячолітньої української історії живило його чудодійними земними токами і осявало його розуміння сучасності, визначало масштаб для її оцінки, надавало епічного розмаху думам про справи й долю свого народу. Такий Довженко не тільки в «Звенигорі» та п'єсі «Потомки запорожців», в «Арсеналі» й «Землі». Такий він і в кінці життєвого шля-

ху по багатьох роках вимушеної відірваності від рідної землі. Повернувшися вже після смерті Сталіна в Україну, він з гарячковою енергією береться за перервану роботу, плекає не один дорогоцінний задум і, збираючи матеріал для суто, здавалося б, сучасного і актуального фільму на «конкретну» тему («Поема про море»), не може встояти перед «напливом» історичних марень: «Замовлю собі дві картини: двір Кравчини (героя фільму. — *І. Дз.*) з деревом роду і Камінь Святослава. Камінь Святослава написати з верхньої точки, щоб було видно Дніпро і хмари врочисті. Аби почувалася у пейзажі тисяча років нашого життя на Дніпрі», — нотує він у записнику 19 вересня 1952 р. І там же записує ідею епізоду «Сіркова могила» (Сірко — знаменитий кошовий Запорізької Січі) до задуманого фільму («Поема про море»): «Епізод високого патріотизму, цілковито сучасного, невмирущого змісту, вийде грандіозним. Він виникне в фільмі напливом, уночі, серед степів широких за Асканією, в розмові екскаваторників. На фоні пісня. Хай їм розповість про Сірка! Про Святослава! Про скіфів... Святослав може прийти, як у "Повісті полум'яних літ"».

Коли перечитуєш зараз щоденникові записи, статті, виступи Довженка останніх років його життя, ще раз пересвідчуєшся, як глибоко відчував він свою зобов'язаність перед рідним народом, перед своєю вітчизною — Україною. Рано й надовго відторгнений від неї сталінським піклуванням, як багато ще хотів він для неї зробити — набагато більше, ніж робилося і робиться на всіх кіностудіях України!

Тут і мрії про великий фільм з національної історії, підготовка до постановки «Тараса Бульби»: «Українські степи... і Дніпро, і Запорізька Січ, і місячні ночі, і військові походи запорожців, і сила їхньої любові до батьківщини, помножена на зненависть до ворогів, і своєрідний неповторний гумор, що не залишав запорожця в найважчі хвилини життя...», — причому Довженко хотів подати козаків так, щоб глядачі побачили в запорожцях не стилізовану масу голоти і безпросвітних гульвіс, а живих людей, справжніх лицарів, щоб глядач побачив і відчув якусь спадковість, якісь кревні зв'язки з ними.

Тут і задуми творів про сьогодення України, про нове життя українських степів. Тут і план «зняти Україну по ріках» («...один фільм буде — Дніпро, другий — Псьол, Ворскла, Черемош, Буг і т. д. Беру життя річки: річка літня, осіння, зимова, весняна, вона ж буденна і святкова, ранкова, денна і вечірня... річка дітвори і старих, річка дівчат, річка праці; річка рибалок, річка подвигів, річка героїки, річка пісень. На кожній річці є свої

пісні...»), і відтворити українську жінку («...жінку, матір, сестру... Нашу Ярославну... Катерину... Нашу геніальну українську хазяйку, господиню України... Про красу України, і багатства, і роль жінки в усьому цьому... Хто виміряє твої муки, хто виміряє глибину твоїх сліз і відчаю... хранительнице нації!»).

Не випадково Довженко в останні роки життя так постійно і сильно наголошував на українській національній тематиці, національних образах, мотивах, колоритові. В цьому був, крім усього іншого, глибокий і принциповий, воістину мужній полемічний смисл. Річ ось у чому. Якщо в 20-ті роки багато робилося для піднесення української культури, для забезпечення її гегемонії в Україні, зокрема і для розвитку українського національного (і в творчому, і в економічному плані) кінематографа, — то після сталінського розгрому української інтелігенції в 30-ті роки національне кіно зовсім занепало. З усіх поглядів воно було позбавлене українського характеру.

Створювані на кіностудіях України фільми здебільшого мали тільки «паспортний» стосунок до України. Якщо раніше ВУФКУ (створене в 1922 р. Всеукраїнське фотокіноуправління) було повним господарем у справі кіно в Україні, продавало українські фільми в інші республіки і цілком контролювало прокат в Україні фільмів з інших республік, даючи їх неодмінно в українському дубляжі, — то тепер створилася протилежна картина. Українська кінематографія і в творчому, і в економічному плані була позбавлена будь-якої самостійності. Українські студії майже не ставили фільмів українського характеру, майже всі фільми ставилися російською мовою, переважно у виконанні російських акторів; на екрані переважали фільми московських студій, що їх, звісно, ніхто не збирався дублювати на українську мову; навпаки, якщо в Києві і доводилося інколи з політичних міркувань відзняти якийсь фільм українською мовою, то на екранах самої України він демонструвався не в «оригіналі», а в російському дубляжі (що робився паралельно з, так би мовити, «оригіналом»).

Неважко здогадатися, що це аж ніяк не стимулювало ані розвитку національних кіномистецьких кадрів, ані піднесення авторитету й рівня українського кіно, не кажучи вже про виконання його національно-культурної і політичної місії щодо українського народу. Щоб зрозуміти, яку загрозу несе така ненормальна, несоціалістична ситуація навіть для суто мистецького боку справи, порівняймо її, скажімо, з становищем (хоч і малою мірою подібним) французького національного кіно в перші повоєнні роки та з позицією прогресивної французької інтеліген-

ції щодо проблем національного кінематографа. У 1946 році почався наплив до Франції американських фільмів. Частка французьких фільмів на екранах Франції впала до 30 відсотків, а збір за них у загальному зборі кінотеатрів — до 50 відсотків. Звісно, це ще далеке від становища українського кіно, але французьку інтелігенцію і це налякало. Прогресивні кіномитці вимагають обмежити ввезення голлівудських фільмів, забезпечити пріоритет французьких стрічок. «Через апетити могутніх сусідів опиняється під загрозою навіть саме існування національних кінематографій»[1]. «Зовсім необхідно зберегти французьке кіно як кіно національне, зберегти ті його якості, які відбивають національний характер, темперамент, смак»[2], — такі голоси безупинно лунають у прогресивній французькій пресі.

Видатні кінорежисери протестують зокрема і проти так званих «спільних постановок», які за нерівності сторін часто є лише ширмою для чужої культурної експансії: «Хіба це спільні постановки? Та ні ж! Це іноземні постановки, здійснені у Франції тому, що їхня собівартість у нашій країні нижча». «Це відмова від фільму — носія національної культури»[3]. Було створено Комітет захисту французького фільму, до складу якого ввійшли найвидатніші режисери (Гремійон, Дакен, Отан-Лара та ін.) і артисти (Габен, Граве, Жан Баро та ін.). У 1950 р. цей комітет виступив з маніфестом, у якому заявив, що «спільні постановки є небезпекою, а участь у них — зрадою національних інтересів, оскільки йдеться про створення лише формально французьких фільмів, зміст яких у дійсності буде провідником ідей, думок і смаків»[4], нав'язуваних сильнішою стороною.

У ці ж роки на захист національного кіно став знаменитий Рене Клер. Він обороняв його з погляду творчого — ідейного та мистецького: «...Що національнішим є фільм, то вище його міжнародне значення. Справжній інтернаціоналізм у мистецтві не в колонізації, не в знищенні національних мистецтв, замінюваних для заспокоєння сердець та розумів так званим європейським мистецтвом під гаслом "мистецтво не має вітчизни". Тільки вільний розвиток національних культур веде до справді міжнародної культури, заснованої на обміні, на зустрічах, на братньому змаганні багатств усіх національних культур. Всяка

[1] Див.: Французское киноискусство: Сборник статей. — М., 1960. — С. 169.
[2] Там само. — С. 168.
[3] Там само. — С. 171, 172.
[4] Там само. — С. 172.

спроба ущемлення однієї з них є ущемленням міжнародної культури»[1].

Отже, як бачимо, турботи і вболівання Довженка за національне кіномистецтво зовсім не були чимось провінційним і анахронічним — навпаки, вони перегукувалися з турботами і вболіваннями найбільших діячів світового кіно. Саме завдяки самовідданій боротьбі за своє національне обличчя французькі кіномитці змогли незабаром створити національне кіномистецтво міжнародного значення, збагативши тим світову культуру.

Саме про таке національне кіномистецтво світового масштабу — звернене до всього людства і для всього людства, важливе та необхідне — і мріяв Довженко. При цьому він не раз застерігав від обмеження та профанації національного, від небезпеки видавати за національне — щось «архієрейське, монастирське, щось архаїчне, провінційне, етнографічне». Сам же й етнографічного не боявся, й етнографічне високо мислив, і в етнографічному знаходив неперехідне, духовно сучасне й плідне, — мріяв створити етнографічний фільм про Україну, щоб розкрити «красу рідної землі, що годує нас не тільки хлібом, маслом, але й багатьма звичаями, уявленнями, піснями, думками, відчуттям вітчизни наших батьків, дідів, прадідів і наших нащадків».

Хіба це не патетична програма для великого митця, що живе «відчуттям вітчизни» в світі і має що повісти людству?

Тяжко сьогодні від думки про те, що Довженко так і не дістав можливості втілити більшість своїх задумів, від думки про те, якої незмірної шкоди завдали українському мистецтву, зокрема кіномистецтву, ненормальні обставини так званого «культу» і як багато було втрачено назавжди.

Адже не лише Довженкове творче життя було скалічено на півдорозі. Не зміг реалізувати своє незвичайне обдарування інший першорядний український кінорежисер — Ігор Савченко, автор фільмів «Дума про Козака Голоту», «Вершники», «Богдан Хмельницький», «Третій удар», «Тарас Шевченко» та ін., що посіли визначне місце не лише в українському, а й в усьому радянському кіномистецтві.

У роки Великої Вітчизняної війни українські радянські кіномитці переживали величезне патріотичне і творче піднесення. Суспільна атмосфера стала сприятливішою, і митцям менше чинилося перешкод, вони вільніше почувалися в своїх задумах. Однак фашистська окупація позбавила українське кіномистец-

[1] Див.: Французское киноискусство: Сборник статей. — С. 166.

тво матеріально-технічної бази. Лише завдяки братній допомозі митців та організацій братніх республік вдалося продовжувати роботу, поставити ряд фільмів, у тому числі і таких значних, як «Райдуга» (1943) і «Нескорені» (1945).

У перші післявоєнні роки було проведено величезну роботу для відродження матеріально-технічної бази українського кіномистецтва; робилися зусилля щодо нової активізації творчого життя. На жаль, вони великою мірою паралізувалися через важку ідейну атмосферу, що склалася, починаючи року з 1947–1948, внаслідок відомих нескінченних сталінських кампаній з боротьби то з «українським буржуазним націоналізмом», то з «космополітизмом», то з так званим «низькопоклонством», то ще з якимсь проявом живої думки. До того ж спеціально на українських кіностудіях адміністративними заходами штучно було створено важку, по суті нестерпну для талановитих людей атмосферу, внаслідок якої не тільки Довженко не міг повернутися до Києва, а Савченко – посісти там належне місце, а й чимало обдарованої молоді просто тікало з українських студій до Москви, де були все-таки трохи кращі умови. Так залишили Україну Г. Чухрай, що згодом уславився фільмами «Сорок перший», «Балада про солдата», «Чисте небо» (на київській же кіностудії його тримали тільки так званим другим, допоміжним режисером, і не довіряли самостійної роботи), Ф. Миронер і М. Хуцієв, О. Алов і В. Наумов та ін.

Звісно, творчі процеси не припинялися, і в такій несприятливій обстановці створювалися час від часу фільми, які здобувалися на широкий і тривалий успіх. Крім згаданого уже твору І. Савченка «Тарас Шевченко» (1951), тут можна ще назвати такі фільми, як «Подвиг розвідника» режисера Б. Барнета (1947), «Тривожна молодість» (1954) О. Алова і В. Наумова, «Весна на Зарічній вулиці» (1956) Ф. Миронера і М. Хуцієва (в їхній київський період). Певне пожвавлення вніс режисер В. Івченко своїми фільмами «Надзвичайна подія» (1958) та «Іванна» (1959). Тимофій Левчук створив перший в Україні широкоформатний фільм «Закон Антарктиди» (1962). Повернувся до роботи в кіно І. Кавалерідзе, хоч у своїх нових стрічках («Григорій Сковорода», 1958, «Повія», 1961) він і не виявив властивої йому раніше індивідуальності й формальної гостроти.

Потроху режисери знову починають звертатися до екранізацій творів української літературної класики. З-поміж таких значним успіхом були «Земля» (1954, режисери А. Бучма та О. Швачко, сценарій В. Василька за однойменною повістю О. Кобилянської)

та «Дорогою ціною» М. Донського (1957, за М. Коцюбинським). Менше щастило з екранізаціями творів сучасних українських письменників. З-поміж них важко поки що назвати визначні кінотвори. Не дуже вдалася і режисерові М. Макаренкові (який взагалі заслуговує всілякої підтримки за цілеспрямовану роботу в цьому напрямі) спроба створити фільм-думу на матеріалі роману М. Стельмаха «Кров людська — не водиця». Проте слід розцінювати як позитивний фактор дедалі ширшу співпрацю між режисерами українських кіностудій та українськими письменниками. Останніми роками з Київською кіностудією творчо співпрацюють Василь Земляк, Олександр Сизоненко, Павло Загребельний, Олесь Гончар, Михайло Стельмах, Юрій Збанацький, Олександр Корнійчук, Дмитро Павличко, Ліна Костенко, Іван Драч та ін. Пробують свої сили в створенні кіносценаріїв і молодші, як-от Павло Мовчан, Юрій Пархоменко. Широкий прихід до українського кіно молодих літераторів, режисерів, акторів, композиторів мав особливо важливе значення і є першою необхідністю для його піднесення.

Ознаки справжнього зламу в післявоєнному українському кіно стали помітні десь у роки 1964—1966, коли на Київській кіностудії сформувалася значна група свіжо мислячої та естетично підготовленої, мистецьки своєрідної молоді, у чималій своїй частині не байдужої до традицій національного мистецтва; коли було здійснено постановку «Тіней забутих предків», що дістала світове визнання; коли з'явився непересічний фільм «Сон», а слідом за цими двома творами було розпочато низку інших новаторських спроб.

Фільм «Сон» принципово відрізняється від пересічного рівня київської кінопродукції — перш за все значущістю завдання, поставленого перед собою його авторами (сценарій Д. Павличка і В. Денисенка, постановка В. Денисенка). За їхнім задумом, це мала бути не просто біографічна кінострічка про Т. Г. Шевченка, а перш за все — фільм-роздум про вічну і вічно актуальну проблему; відповідальність перед народом сина цього народу, і не лише відповідальність перед народом, а й відповідальність перед історією за свій народ. Задум цей не цілком вдалося втілити в фільмі, але й за всіх своїх упущень та огріхів «Сон» — визначний твір кіно. І притому явище українського національного кіно. Фільм істотно національний і своєю причетністю до важливих тем і явищ української історії, до неперехідних національно-політичних ідейних шукань, що склали епоху в духовному житті України, відчутно національний він і своєю художньою характерністю.

Справжнім, уже без усяких застережень, тріумфом українського кіномистецтва став фільм «Тіні забутих предків», поставлений за однойменною повістю М. Коцюбинського. Хвилююча історія гуцульських Ромео і Джульєтти — Іванка та Марічки — стала своєрідним «провідником» у світ народних переказів та легенд, народного побуту, мистецтва, обрядів, демонології, в прадавнє підґрунтя національної духовності, — а все це, своєю чергою, поставало вже не просто як минуле, а як джерело сучасного, його духовних проблем і загадок, як арена для постановки вічних і вічно актуальних проблем людського буття, для відшукання постійних цінностей людського духу. [...] *

Фільм «Тіні забутих предків» своєю глибокою і, я б сказав, «інтенсивною», продуктивною, мужньою національністю протистоїть як псевдонаціональним маскарадним профанаціям, провінційній рутині і солодкавості запічково-сентиментальних хуторян, так і безстатевим позанаціонально-всеміщанським кінопокручам, всесоюзній пошлості і номенклатурному «космізмові» циніків від канцелярійного «общечеловечества». В якостях національної психіки й естетики він розвивав корінні загальнолюдські мотиви, вічні питання життя і смерті...

Наступним фільмом Сергія Параджанова мали бути «Київські фрески» за власним сценарієм — неймовірна фантасмагорія, що подекуди примушує згадати Сальватора Далі, але при тому річ і зовсім небувала, і разом з тим правдива і щира. На жаль, С. Параджанову завадили закінчити знімання цього фільму, і він, зрештою, змушений був шукати роботи деінде. Зараз він ставить у Єревані фільм про Саят-Нову — великого поета трьох народів: вірменського, грузинського та азербайджанського. Проте С. Параджанов не пориває зв'язків з Україною і мріє повернутися до роботи на Київській кіностудії. Якщо йому не заважатимуть, він ще зможе багато зробити для українського мистецтва, якому відданий усією душею.

Творчий подвиг колективу, що створив «Тіні забутих предків», докорінно змінив усю атмосферу на Київській кіностудії і став великим стимулом для мистецької молоді. Протягом 1965—1966 рр. молодий режисер Юрій Іллєнко (що був оператором у «Тінях...») зняв за сценарієм Івана Драча фільм «Криниця для спраглих». Це дуже насичена філософська, соціально гостра і формально новаторська, напружена кінострічка. Фільм ставить проблему смислу життя — народного й особистості, проблему відриву від національного й народного ґрунту і шукання цілющих

* Див. статтю «А на этот раз — перелом настоящий?».

народних джерел. «Я і мій народ» – ось що в центрі роздумів, і це питання постає в ряді різних і протилежних аспектів. Форма «кінопритчі», сміливих і містких кінометафор дає змогу досягти величезної сконденсованості думки і сили враження. Досить згадати, наприклад, вражаючу картину, як сини подають батькові замість води відро піску і миють ним його обличчя й спину, гадаючи, що то джерельна вода, або як вони ж величезним неводом до незмоги ловлять рибу в піщаній пустелі! Хто знає хоч трохи українську історію й українське життя, проблему винародовлення молоді й інтелігенції тощо, спустіння й виродження сіл тощо, – той легко збагне, який глибокий і гіркий зміст виявляє ця відчайдушна в своїй простоті й наочності кінометафора... На жаль, фільм «Криниця для спраглих» поки що не випущений на широкий екран і не став надбанням масового глядача, – обмежилося демонструванням його у вузькому колі спеціалістів, де він дістав високу оцінку. Безперечно, він мав би не менший світовий резонанс, ніж «Тіні забутих предків». Зараз Юрій Іллєнко закінчує знімати широкоформатний фільм «Вечір напередодні Івана Купала», що, за словами режисера, має бути варіацією на теми Гоголя і українських народних казок*. Судячи з усього, це буде неабиякий твір.

Буквально останнім часом в українському кіно з'явився ще один талановитий режисер – зовсім ще молодий і багатообіцяючий Леонід Осика, який звернув на себе увагу дипломною короткометражкою «Та, що входить у море». Нещодавно він створив свій перший повнометражний художній фільм «Нас не треба жаліти» («Хто вернеться – долюбить»). Фільм знімався за надзвичайно важких виробничих умов (коли попередніми режисерами було випробувано кілька варіантів і зірвано всі графіки), а тому й не вийшов дуже вдалим. Та все ж і в ньому відчувається дуже оригінальний і симпатичний талант молодого режисера. Зараз Л. Осика береться до знімання фільму за творами Василя Стефаника (сценарій І. Драча). Можливо, що ми нарешті діждемося кінотвору на матеріалі цього великого українського новеліста, якого дивним чином обходило наше кіно, хоч він дає для нього такий матеріал, як мало хто інший з письменників (українські кіностудії геть зовсім забули про Стефаника, змагаючись з московськими в екранізації творів російських авторів!).

*Див.: «На екранах Києва» від 1 липня 1967 р.

Згадуваний уже Володимир Денисенко (постановник «Сну») зараз знімає за власним сценарієм фільм «Дума про місто», присвячений часам оборони Києва від фашистських окупантів.

Серед фільмів, які вийшли на екрани протягом 1965–1967 років, можна назвати ще «Хлопчиш-Кібальчиш», «До уваги громадян та організацій...», кінокомедію «Ключі від неба», пригодницький «Ракети не повинні злетіти» та ін. Це непогані фільми, проте вони не стали помітним мистецьким явищем.

Нарешті, щойно вийшов на екран фільм «Бур'ян» режисера А. Буковського за однойменною повістю Андрія Головка – про події в українському селі кінця 20-х років, напередодні колективізації. В головній ролі Давида Мотузки знімався молодий український кіноактор Іван Миколайчук, відомий вже з успішного виконання головних ролей у фільмах «Сон» і «Тіні забутих предків». Фільм вийшов досить яскравим і напевне матиме успіх.

Слід дещо сказати й про українських кінодокументалістів, які останніми роками створили низку визначних документальних стрічок, серед яких треба назвати фільми вихованця Київського театрального інституту Р. Нахмановича «Невідомому солдату», «Син солдата» (відзначений премією на міжнародному кінофестивалі у Ляйпцігу) та «Вас, двадцятирічні»; фільм вихованця того ж інституту Ігоря Грабовського «Листи Люби Молдаван»; О. Ковальчука «Ми – будівельники» та особливо – підготовлений молодим режисером Роланом Сергієнком документальний фільм «Освідчення в коханні» – про українських жінок (щось внутрішньо близьке до того задуму О. Довженка, про який ми говорили вище – твір великої мистецької сили, змістовності й драматизму).

Отже, українське кіно переживає зараз період багатонадійливого творчого піднесення, як і українська література, малярство, музика. Але це тільки один бік справи. З іншого ж боку – воно й досі перебуває в нелегкому і складному становищі. І досі занадто багато зустрічають митці непотрібних бюрократичних перешкод, внаслідок яких деякі фільми не доходять до глядача зовсім, а деякі доходять у спотвореному вигляді. І досі надто багато фільмів, які знімаються на українських студіях, ні тематично, ні по суті не мають жодного стосунку до українського національного кіно, і досі більшість фільмів на студіях України ставляться не українською, а російською мовою, і досі мало використовуються національні виконавські кадри. Говорячи про це останнє, ми зовсім не пропагуємо якоїсь «відрубності» українського кіно від російського. Ні, не про це йдеться. Кожному зрозуміло, що справжня творча співпраця неминуча і корисна. Кожному

зрозуміло, як багато дали українському кіно вплив Ейзенштейна і Пудовкіна, та й видатних режисерів пізнішого періоду; робота на українських студіях таких російських режисерів, як Я. Протазанов, В. Гардін, П. Чардинін та ін., ряду визначних російських акторів, від Мозжухіна до Андреєва. Але є межа між необхідним творчим співробітництвом та взаємодопомогою — і рутинним утриманством, низькопоклонством. Ця межа в нас нерідко переходиться. Без усякої потреби, за звичкою і задля «благополучія» запрошують досить пересічні виконавські сили збоку, замість того, щоб дати собі праці пошукати справжні таланти відповідного профілю в себе, замість того, щоб виховувати власні кадри. Досі в Україні немає власного навчального закладу, який би готував кадри кіномитців (тільки недавно при Київському театральному інституті відкрито невеличке кіновідділення).

Нарешті, не все ще гаразд і з творчим та громадянським рівнем багатьох кіномитців. Тому в продукції останніх років представлені і ще, мабуть, тривалий час будуть представлені водночас три, так би мовити, етапи творчого життя нашої кінематографії, які дивним чином співіснують, хоч, звісно, далеко не мирно. [...]

(1967 р.)

А на этот раз – перелом настоящий? *

На протяжении нескольких последних лет у нас в Украине не раз возникали слухи или слышались патриотические намеки насчет намечающегося будто бы на Киевской киностудии художественных фильмов им. А. П. Довженко решительного перелома. Им хотелось верить: ведь бурный расцвет самобытного украинского кинематографа в первые десятилетия после революции был и остается фактом, и не находилось оснований думать, что оскудели творческие силы той земли, которую в 20-е годы с удивлением «открывала» для себя Европа как «новую кинематографическую державу мира». И мы верили в новое чудо: ведь вся история украинского искусства на протяжении столетий по «независящим обстоятельствам» была не столько цепью закономерностей, сколько, частой или редкой, цепью больших или меньших чудес, вдруг нарушавших ответственные предначертания. И это-то в прошлом! А теперь в самый-то век чудес, в век кинематографа и т. д. и т. п. И, как мобилизующее заклинание, повторялась ходячая теоретическая хохма о том, что в нашу эпоху уровень духовной жизни нации выражается в уровне ее кинематографа.

А тем временем из загадочных глубин киевских кинопавильонов снова появлялось какое-нибудь «Возвращение Вероники» или очередная «лауреатская» экранизация – и скромно подтверждали постоянство наибольшего чуда: чуда рутины.

Увы, дурная слава Киевской киностудии мало убывала, хотя, как и всякая дурная слава, она тоже была рутинной и даже не совсем справедливой: ведь, в конце концов, в последние годы «средний уровень» киевских фильмов существенно не отличался от «среднего уровня» кинопродукции других центров, ведь появлялись иногда и хорошие фильмы. Но, видимо, однажды скомпрометировав себя публично, нельзя вновь завоевать высокую репутацию просто «приличным поведением», а только – подвигом.

Ныне, мне кажется, такой творческий «подвиг» совершен на Киевской киностудии. Он имеет, так сказать, коллективный характер

* Надруковано в журналі «Искусство кино» (1965, № 5).

и «складывается» из нескольких произведений 1964 г., среди которых самое значительное — «Тени забытых предков», а также «Сон». Этот «подвиг» имеет огромное значение не только для репутации студии, но и для ее внутренней творческой жизни: он своим моральным авторитетом и эстетической ценностью, самой своей возможностью ставит под сомнение «законность» и неизбежность прежних «норм поведения», лишает их оправданий. Хотя, к сожалению, не лишает реальности. И весьма своеобразно выглядит продукция Киевской студии за 1964 г.: в ней представлены, так сказать, три этапа в творческой жизни студии. Позавчерашний день, когда мирно благодушествовал импозантный примитив и счастливая бездумность плодотворно развивала свой номенклатурный «реализм»; вопрос о творческой и гражданской совести художника на этой стадии представлялся праздным. Вчерашний день, когда наметились первоначальные элементы осознания потребностей жизни и требований современного киноискусства, когда появились первые признаки и желания и готовности преодолевать ту «дистанцию огромного размера», на которую разошлись студия и жизнь, студия и зритель. И, наконец, день истинно сегодняшний, день творческих открытий и постижений, день постановки больших художественных задач, день смелого поиска, хорошего профессионального тонуса и борьбы за свою художественную самобытность. Будем надеяться, что именно этот истинно сегодняшний день и станет реально и единственно «сегодняшним» на студии им. А. П. Довженко. А пока что ее реальный сегодняшний день складывается также из вчерашнего и позавчерашнего, он «триедин», и об этом, может быть, излишне поучительном и затянувшемся триединстве приходится говорить. Творческое обличье студии твердо не определилось, и не совсем еще ясно, что «случайнее»: удачи или срывы; работникам студии приходится мириться с фильмами, несостоятельность которых им самим очевидна, и вновь появляются «новинки», морально устаревшие еще до своего рождения.

Фильм «Сон» принципиально отличается от «среднего» уровня нынешней киевской кинопродукции — прежде всего значительностью задачи, поставленной перед собой его авторами: сценаристом Д. Павлычко, сценаристом и постановщиком В. Денисенко. По их замыслу, это должна быть не просто биографическая кинолента о Т. Г. Шевченко, но прежде всего — фильм-размышление о вечной и вечно актуальной проблеме:

ЛІТ

ответственности перед своим народом сына этого народа, и не только ответственности перед народом, но и ответственности перед историей за свой народ. Жизнь Т. Г. Шевченко дает неисчерпаемый и редкостный материал для многообразной постановки этой проблемы, в том числе и средствами кино.

У многих вызвало недоумение и нарекания то обстоятельство, что В. Денисенко и Д. Павлычко взяли, казалось бы, наименее «выигрышный», вроде бы наименее драматичный и значительный период жизни Шевченко – его молодость, когда он, дескать, еще не был тем, кем стал впоследствии и каким вошел в память народную. Такие упреки совсем неосновательны и порождены элементарной невнимательностью к предмету суждения. Именно такой выбор авторов фильма говорит об оригинальности и серьезности их замысла и обеспечил им многие преимущества (хотя, забегая вперед, скажем, и не вполне ими использованные). И дело не только в том, что обратившись к эпизодам шевченковской биографии, не отраженным в известных ранее созданных фильмах, авторы нового произведения обеспечивали себе и приоритет, и большую «свободу действий», и творческую независимость. Дело также не только в том, что Д. Павлычко и В. Денисенко последовательно полемизировали с некоторыми традиционными представлениями о Шевченко (например, представлением о будто бы «мужицком» облике Кобзаря) или, по крайней мере, хотели, чтобы наряду с исторически закрепленным образом Шевченко – гонимого Кобзаря, солдата, ссыльного; исстрадавшегося, но несгибаемого борца, гневного и грозного пророка (мы говорим о настоящем Шевченко, каким он предстает в своей поэзии, – но таким далеко не всегда предстает он в теперешних произведениях о нем: как часто получается слащавый и сентиментальный образ заурядного мужицкого поэта и неудачника, канонизированного «друга народа»!), – чтобы наряду с таким образом Шевченко, истинным и исторически народу необходимым, существовал, в чем-то его дополняя, также по-своему истинный и по-своему необходимый иной образ Шевченко: образ одухотворенного, «боговдохновенного» юноши, красивого, всесторонне талантливого, увлекающегося, преисполненного всех тревог, иллюзий, слабостей и грехов молодости, преисполненного ее порывов и надежд, притязающего на весь открывшийся ему огромный мир и уже прозревающего к своему горькому и святому сыновнему долгу...

Да, таким был Тарас Шевченко, вчерашний крепостной, в первые годы «свободы» (которую он в «Сне» назовет «сном», поняв, что не может быть ни свободы, ни успеха, ни счастья, что все – суета сует, пока твой народ порабощают и растлевают), – таким он предстает из многочисленных мемуаров современников и собственных биографических повестей, из своей поэзии тех лет, – и напрасно некоторые удивляются, увидев на экране не привычную согбенную фигуру и легендарные усы, а ясный взгляд и открытое лицо блестящего интеллигентного юноши. Да, таким был Тарас Шевченко и в рабстве, у пана Энгельгардта: ведь он был не обычным «гречкосеем», а вышколенным «казачком», его готовили в доходные «интеллектуальные» рабы, из его таланта рассчитывали извлекать прибыль. Его высокий дар – в руках тупых приказчиков и солдафонов-помещиков, – так видят его положение авторы фильма и в этом находят (вспомним «Эзопа» Фигейреду!) особый и ужасающий трагизм, источник очень сложных и тяжелых нравственных и психологических коллизий (и когда Рустемас, учитель рисования, проникновенно говорит о Божьем даре, которого сподобился Тарас, тот горько напоминает ему о том, что Бог подарил его самому пану; а когда Брюллов восхищается картинами Тараса, предвидя в нем гения, его отрывает от вдохновенных разговоров о «божественном искусстве» весть о том, что этого «будущего гения» приказано высечь на конюшне кнутом).

Но не только в этом, мне кажется, причины обращения В. Денисенко и Д. Павлычко к молодому Шевченко. Главное в том, что им нужен был тот Шевченко, который начинал осознавать трагическое положение своего народа и огромность своего долга перед ним, – это фильм о прозрении, о пробуждении чувства своей принадлежности Украине, о нахождении своего пути к родному народу и одновременно об искании исторического пути для всего народа (мы говорим пока о том, на что отважились авторы фильма, а не о том, как они с этим справились). И это – принципиально новый подход, незнакомый современным «шевченковедам». Распространено мнение, будто Шевченко тем и отличался от всех других великих поэтов, что ему не приходилось искать пути к народу, т. к. он сам-де был народ, в народе обретался и из него выходил. Увы, это верно только в известном, весьма и весьма ограниченном смысле, и этот взгляд связан с невольным сужением объема исторического урока Шевченко и грандиозности его личности. Шевченко – это великое открытие Украины человеком, которого Украины лиши-

ли. Разве не его подростком взяли в панские покои, а затем увезли в Варшаву, Вильно, Петербург? Разве не в Петербурге, вдали от родного народа, проходила его молодость, наступало мужание? И разве не приходилось ему, как и многим другим молодым украинским интеллигентам из народа, заново «отыскивать» свой народ и нести ему «новое слово», новое историческое сознание? Разумеется, этот путь Шевченко подсказывали и в этом пути его укрепляли и воспоминания детства, и голоса прошлого, и общность его судьбы с судьбой многих украинских крепостных, согнанных в Петербург, и близость к землякам, и какие-то стихийные эмоциональные задатки, и на редкость развитые социальные чувства и, видимо, многое другое, — но сам путь был сложным, тяжким и поучительным. И многие его характерные, емкие моменты с пониманием, а порой и размахом, отражены в фильме.

Наконец, как принципиально важную сторону фильма следует отметить отказ от прижившейся в украинском искусстве упрощенно-прямолинейной, а то и просто приторно-сентиментальной трактовки проблемы «Шевченко и народ». Общность Шевченко с народом рассматривалась как простое тождество, а не как сложный синтез, а любовь к Украине осмысливалась на уровне некоей чувственной слабости, поскольку из нее устранялся момент поэтически насыщенной ненависти. Говорим не о ненависти к угнетателям и врагам Украины, которая в данном случае не требует обсуждения, — говорим о еще большей его ненависти к недостойным сынам самой Украины, «славних прадідів великих правнукам поганим», говорим о наибольшей его ненависти: к рабству своего народа. Это то самое чувство, которое диктовало Шандору Петефи горькие оскорбления жалкому существованию своих соплеменников — наследников свободных и гордых предков; то чувство, которое излилось в знаменитых словах Чернышевского о великороссах: «Жалкая нация, нация рабов! Сверху донизу все рабы»; то чувство, которое недоступно благомысленным потомственным «патриотам», но которое неизбежно возникает из великой любви к своему народу — и неизбежно эту любовь еще в тысячекрат громадит.

По недомыслию часто считают «неприличным» вспоминать об этой ненависти Шевченко, а ведь без нее нет великого поэта, а есть только расписной патриот и безвредный малоросс. Хорошо, что В. Денисенко и Д. Павлычко решительно отмежевались от этого трусливого предрассудка: В их фильме есть элементы истинной постановки проблемы «Шевченко и народ»

(хотя во взятый ими отрезок жизни поэта она и не могла «уложиться»; тогда она еще не выросла во всю свою величину).

В этом отношении, например, кинодраматургически сильно решена сцена обеда в людской пана Энгельгардта, композиционно напоминающая «Тайную вечерю», но эмоционально иначе окрашенная. Пылкая проповедь Тараса – и напряженная, неловкая сосредоточенность слушающих; открытое, доверчивое, вдохновленное лицо юноши контрастирует с многообразно характерными лицами челяди: угрюмые, мрачные, скептические, простодушно-доверчивые, возбужденные, тупые, язвительные, со следами боли, горя, страстей, унижений и нужды... (При этом нет патетического «нажима»: во всей сцене сохранена бытовая натуральность...) «Не говори так, Тарас...» – сдерживает юношу его добровольный опекун дядько Иван, хлебнувший на своем веку горя и познавший науку молчания. «Среди нас всегда найдется такой, что продаст тебя... Вот он!» – и показывает на кучера Сидорку. И тут Сидорка, этот с виду мудрый старикашка, но по психике типичный раб и панский прихвостень, – как бы припертый теперь к стенке, вдруг сбрасывает личину достоверной покорности «и нашим и вашим» и возвышается до своеобразного пафоса, до злой мудрости и честности иуды: «Продам. И ты его отречешься... Прежде чем петух трижды пропоет, ты скажешь: я его не знаю». И снова: «Продам. И буду продавать. Потому что все вы друг от друга отрекаетесь, когда приходит время». Прискорбную силу последней фразы может оценить тот, кто знает историю Украины и способы, которыми царизм разлагал ее освободительную борьбу... И говорит это Сидорка с таким вызовом, даже с какой-то своеобразной силой духа, что веришь: продаст, и будет продавать не только за серебренники, но из чувств, из принципа, из мести за свое же предательство, за свою неспособность не продавать, – и за свое право доносить и продавать на плаху пойдет, до героизма возвысится. Увы, скольких таких знала украинская история! И перед этой иудиной внезапной силой духа никнет и отступает простодушный дядько Иван, только и найдясь на виноватое оправдание своему бессилию: «Потому и воли нет, что такие, как ты, плодятся словно тля». Тяжко Тарасу среди этих людей. «Рабы! Немые рабы» – тихо говорит он. А мы вспоминаем Шевченковы нескончаемые поэтические проклятия сервилизму своих соотечественников: «О роде суєтний, проклятий, коли ти виздохнеш...».

С большой силой поставлена и сцена «встречи» Тараса с предками (видение Тараса). Изможденному работой в мастерской

Ширяева, ему являются родные образы. И радостная встреча неожиданно перерастает в драматическое «сведение счетов» двух разных поколений, двух исторических эпох. Когда испачканный краской Тарас, успокаивая немую тревогу матери, спешит пояснить, что у него на лице не кровь, а краска, его казацкий предок Гордий (удачно стилизованный в духе романтического запорожского лыцаря) саркастически переводит диалог в иной, более существенный план: «Я бился за волю. А ты в ярме падаешь, и воли, будто милостыни, просишь». И на этот тяжкий и справедливый упрек (по сути — голос его собственной совести) Тарас отвечает не менее тяжким и справедливым: «Не смейтесь! Не смейтесь! Миновали сабли, пушки, сечь, пожары! Миновало!.. А что оставили? Что? Могилы на полях...»

По сути это внутренний диалог Тараса, его спор с самим собой, его поиск нового исторического синтеза из противостояния двух взаимосвязанных эпох: староказацкой, при всем своем героизме не обеспечившей конструктивного решения национальных проблем, — и эпохи, получившей умиротворение уже как прочное наследие, но пробуждающейся и ищущей новых форм борьбы, ищущей и традиций (это одна из главных дум Т. Шевченко, впоследствии подхваченных Иваном Франко и Лесей Украинкой). Этот внутренний диалог при кинопереложении мог потерять свою остроту и содержательность, его легко было опошлить; но в данном случае мастерская и темпераментная, с размахом и добрым пристрастием проведенная «кинообъективизация», фильмовое разыгрывание внутренних голосов — именно и придают думе предметную логику и жизненное богатство образов, делают ее чувственно непосредственной и эстетически воспринимаемой. Это пример того, как кино, даже не выходя за рамки чисто описательных приемов, может с ему одному только присущей эмоциональной силой и картинностью воплощать сложные и значительные духовные акты.

О «Сне» можно говорить много. Можно еще приводить доказательства весомости его идейных мотивов. Можно обсуждать отдельные впечатляющие, интересно интерпретированные режиссером эпизоды (например, волнующая картина революционного митинга в Варшаве, хорошо передающая исторический аромат события; сцена моления в костеле — как поражает страстностью своего «Езус Кристе» старый поляк; встреча Тараса с Ядвигой на озере и характерный разговор; обоз в Петербург, сцена в людской, когда Тарас вбегает с отпускной, и многие, многие другие, — кстати заметим, что В. Денисенко проявил немалый режиссерский диапазон, в ряде случаев с равным

вкусом и «вживанием» ставя и массовые сцены и интимные эпизоды, находя и эпические, и камерные решения).

Но следует сказать и о том, что помешало «Сну» стать фильмом первоклассным, адекватно передающим существо и величие Тараса Шевченко.

Начать хотя бы с элементарного: авторы фильма оказались не настолько щепетильными и взыскательными (или бесхитростными?), чтобы совершенно избежать художественной, да и не только художественной, фальши и натяжек. Например, многих покоробит чрезмерная «драматизация» предполагаемого участия Шевченко в похоронах Пушкина и «эффектное» перерастание этого эпизода в видение Шевченко своего погребения на Каневской горе. Само по себе это видение снято сильно и звучит впечатляюще, но его привязка к смерти Пушкина слишком груба (не говоря уже о фактической натяжке в трактовке эпизода) и потому хотя бы безвкусна, что слишком «хитра». Неприятно и явное превышение меры в «щеголянии» всякого рода «случайными» столкновениями юного Тараса с особами царствующего дома и возникающими отсюда пассажами (эпизод у Зимнего Дворца – пикировка Тараса с престолонаследником; визит императора Николая в мастерскую Брюллова и Тарасовы ему продерзости...). Немало в фильме киноизобразительных «пустот» или разжиженных мест, кинематографической вялости и неэкономности, порою доходящей до очевидных погрешностей (например, после того, как мы слышим разговор Тараса с Николаем I в мастерской Брюллова, этот же разговор пересказывается Тарасом вошедшему Брюллову, – вещь совершенно недопустимая! Экономнее следовало бы подать и локальные эпизоды Тараса и Ядвиги). Здесь попросту режиссер оказался не на высоте.

Но хочется сказать и о более существенных вещах. Фильм не достиг высокой художественной целостности, не раскрылся в каком-то своем принципиальном стилевом «ключе», в какой-то своей кинематографической доминанте, равноценной эстетическому открытию, – он остался эклектичным. Режиссер и оператор (М. Черный) довольствовались рядом разобщенных находок по части кинотроп и киноизобразительности, но не утвердили их как рабочий уровень постановки. Их кинокамера часто бывает сугубо информационной и призвана лишь «задокументировать» актерские выходы; сплошь и рядом все нужды возлагаются на голос актера, а не глаз кинокамеры; фильм слишком диалогичен в ущерб динамике и зрительной экспрессии.

В большой степени тут, видимо, «виноват» и сценарий: он сугубо диалогичный, причем надо оговориться, что значительная часть диалогов остра и содержательна, насыщена подтекстом и ассоциациями (Д. Павлычко показал себя незаурядным мастером живого и непринужденно-образного диалога), — и это прекрасно. Но если бы и драматургия сценария была на том же уровне, если бы сценарий давал больше простора киноизобразительным, киномыслительным поискам, чисто фильмовым решениям и фантазии оператора! Впрочем, нам неведомо, кто и что упустил, мы констатируем факт: порою до боли редкостные возможности не использовало тут кино!

Вот, например, эпизод на переправе, один из самых ярких и волнующих. Тарас с обозом на пути в Варшаву; дорога пролегает по местам, овеянным народными легендами о славных борцах за волю Украины,— о них рассказывает дядько Иван, и Тараса посещают видения... И вот на переправе он, может быть, впервые встречает живого кобзаря и видит, как тот слагает песню о том, что до сих пор только далекой луной доносилось до него...

«Мати-Україна по лісі блукає... Своїх синів вірних до себе скликає...»

И вдруг на склоне холма появляется блуждающая, полубезумная от отчаяния дева в желтом венке, — мы узнаем в ней «Причинную», героиню одноименной шевченковской баллады. Она уже однажды появлялась в фильме как бытовой образ, — тут же, в этом зрительном и музыкальном окружении, в этом эмоциональном контексте она могла прозвучать как потрясающий символ растерзанной, растленной царизмом Украины, — и какой это шевченковский был бы символ! Надо было только ввести в действие «все мощности» киновидения, кинотрактовки. Но тут-то кино и перешло на холостой ход. Едва успевший поразить зрителя, образ был низведен в бытовой план, аккуратно отфотографирован и в этом своем бытовом, натуралистическом качестве и в дальнейшем появлялся надоедливо часто.

И вот что еще удивительно. Кинофильм в композиционном отношении построен как цепь воспоминаний, грез, «снов», фантазий (недаром — «Сон»). Но почему эти «сны», грезы, фантазии столь прозаичны по своей поэтике, по внутренней образной структуре, логике? Почему это «беллетристические» грезы, а не «киногрезы»? Почему это только мнимые «сны», в которые вкладываются весьма трезвые логические построения и весьма тощие сколки с прямолинейных воспоминаний? Почему так

мало той дерзкой фантастической «бессмыслицы», того насмешливого превышения «трезвомыслия» и бытовой логичности, которые дали настоящий «Сон» — поэму Т. Г. Шевченко — и благодаря которым на нескольких страницах поэт создал целый сатирический эпос царской России?! Мне кажется, что если бы авторы фильма отыскали в богатейшем арсенале киноизобразительных средств (или дерзнули заново создать) нечто адекватное поэтике Шевченкового «Сна», — они достигли бы большего результата (напомним, что даже элементарное, прямолинейное перенесение в фильм шевченковской гротескной картины «генерального мордобития» — в финале — дает хороший эффект) и гораздо более существенного идейно-художественного обобщения.

Ведь как трудно было им свести концы с концами — при огромности материала и, сравнительно с ним, малой емкости изобразительных средств (да если учесть еще и «разбазаривание» метража). И не потому ли в фильме, композиционно (и «концептуально») решенном как воспоминание Т. Г. Шевченко, в каземате III отделения, обо всем том, что его привело сюда и что впредь будет вести дорогой борьбы, — отсутствует именно то, что в первую очередь решило его судьбу и привело в этот каземат: поездка в Украину и пребывание в Украине в 1843—1845 гг., знаменитые «Три літа», которые составили эпоху в его творчестве, затем археографические поездки по Украине и участие в Кирилло-Мефодиевском братстве (ведь и арестован-то он был в Киеве!) и все с этим связанное... Странно: для Шевченко-Миколайчука мысли о том, что его освобождение и все — «сон», пока в неволе родной народ, должны были вырасти из свежих впечатлений этой неволи — там, на Украине, а не в Петербурге, как в фильме. Так ведь было исторически. Скажут: фильм ведь не биографический. Да, но зачем он тогда так биографичен во второстепенном? Зачем чуждается (или не ищет) тех способов обобщения и «сгущенной», емкой кинематографической подачи, которые позволили бы лаконично выразить существенное?

К числу обстоятельств, понизивших художественный «индекс» фильма, следует отнести и «несыгранность» его творческого ансамбля. Скажем, оставляет желать лучшего колористическое решение фильма: художник Н. Резник далеко не использовал и возможностей, представляющихся в связи с темой Шевченко-живописца. Не всегда на высоте и исполнители ролей. Превосходно натурален дядько Иван, с его крестьянским скепсисом, горьким юмором и осторожностью, сложный характер

Ширяева хорошо вылепил Н. Талюра, выразительные черты есть у Дубельта — В. Белокурова и Прехтеля — Е. Копеляна. Гораздо бледнее и приблизительнее «царствующая династия» (Николай — В. Стржельчик, Александр — А. Иванов), как и все «великосветские» сцены в фильме; не вполне справился М. Державин с ответственной ролью Брюллова. Он дает только внешний и притом весьма неуклюжий рисунок блестящего и импульсивного «баловня муз», но не проникается его внутренней вдохновенностью; потому, глядя как Брюллов-Державин в порыве негодования изрезывает недописанный портрет императрицы, трудно освободиться от впечатления, что это картинный, наигранный бунт и что вообще все его эффектные эскапады — скорее позерство, чем светскость и божественность.

Трудная задача выпала на долю молодого артиста Ивана Миколайчука, исполнителя главной роли. Вообще 1965 год был «его» годом: он сыграл и главную роль в «Тенях забытых предков», и сыграл прекрасно. В роли Т. Шевченко он непривычно свеж, непосредственен, обаятелен. Как целомудренно душевен, сердечен и стыдлив он в лирических сценах, как благородно сдержан он и в боли, и в достоинстве. Такова, например, сцена на озере, когда Ядвига хочет выстирать ему рубашку, а у него вся спина исполосована после панского внушения, и он отвечает: «У лакеев всегда чистые рубашки». Или вот один из наиболее впечатляющих эпизодов фильма, где Миколайчуку удалось выразительно передать сложное переживание Тараса. Речь идет об эпизоде, в котором выкупленный из неволи Тарас вбегает в порыве радости в людскую, к людям, с которыми прожил столько лет одной жизнью, — и размахивает отпускной. Ослепленный счастьем, он забыл о чужом горе и невольно оказался бестактным. Мгновение, и другое, и третье длится тяжкое молчание челяди, и вдруг Тарас начинает ощущать, что между ним — вольным — и ими — крепостными — впервые образуется пропасть, непроходимая пропасть. В течение нескольких томительных мгновений обоюдного молчания зрителя крепко «держит» медленно меняющееся выражение лица Тараса-Миколайчука... Это была большая человеческая драма; это было зарождение той мысли, которую он выразит позже: невозможность быть свободным, когда в неволе народ.

Но вот бурные эффекты меньше даются Тарасу-Миколайчуку. Довольно неубедительными выглядят его неоднократные бунты против Прехтеля; они скорее мельчат и портят его образ, вносят даже элемент фальши. Как-то так выходит, что Тарас все

мечется, все порывается к мести, и все для того, чтобы быстро смириться, освоиться с безысходностью протеста: бунт на коленях. В конце концов, эти метания несколько утомляют своей «заданностью».

Не вполне передал Миколайчук и человеческую значительность, масштабность личности молодого Шевченко, диапазон его гражданственности и силу духа. В некоторые ответственные моменты он просто-напросто пассивно «проговаривает» важные реплики, не переживая их. Весьма малосодержательно звучит его голос в финале, где на «обобщающие» идейный смысл ситуации зловеще-пророческие вопросы («Ты напишешь пасквиль?..», «Ты напишешь...») судей и палачей — царской фамилии — Миколайчук отвечает с мальчишеской поспешной готовностью: «Напишу, напишу, напишу».

Да, многое «утеряно» в фильме. Но ведь многое и найдено, и открыто. И потому все-таки фильм был встречен в Украине с радостью, и он такую встречу заслужил.

При всех своих упущениях, «Сон» — значительное произведение кино. И притом явление украинского национального кино.

Фильм существенно национален и своей причастностью к важным явлениям национально-исторической жизни, непреходящим национально-политическим идейным исканиям, составившим эпоху в духовной жизни Украины; ощутимо национален и своей художественной характерностью (особенно — лиро-эпический «распев» фильма: ряд картин, то щемяще-грустных, то молчаливо-грозных, вдруг резко возносятся к стилистике и ритмам украинских народных дум и исторических песен, — в первую очередь тут нужно назвать проводы обоза крепостных в Петербург, Тарасовы видения на Черном шляху — батальные сцены и потрясающая картина связанного Гонты на возу); своим своеобразным сочетанием сердечного лиризма и горько-лукавого юмора; немало способствует созданию национальной характерности фильма и музыка Александра Билаша (а о песне «Лелеченьки» можно наперед сказать, что она станет народной; собственно, она и воспринимается в фильме как народная).

* * *

Настоящим, уже безо всяких оговорок, триумфом украинского киноискусства стал фильм «Тени забытых предков», поставленный по одноименной повести М. Коцюбинского. Фильм ничего общего не имеет с привычными «иждивенческими» экрани-

зациями и представляет собою совершенно самоценное произведение искусства. Своей художественной смелостью и «непредусмотренностью» он привел в глубокое смятение ту часть «ценителей», которой в кино более всего по душе фотомонтажное благообразие и повествовательная рутина. Незамедлительно вознеслись дружные, хотя и немногочисленные на этот раз, голоса, горестно уличающие в формализме, а стало быть и «абстракционизме», — но вскоре притихли, не получив поддержки и, видимо, смутно почувствовав комизм своего теоретизирующего троглодитства. Тогда вступила в бой тяжелая артиллерия буквенно-академического патриотизма: фильм-де отступает от повести М. Коцюбинского. Да это мнение и до сих пор бытует: пусть уж, дескать, будет такой фильм, но пусть все знают, что это «не совсем по Коцюбинскому».

Нет ничего пустоватее этого самоуверенного мнения. Оставляя в стороне вопрос о том, так уж важно и важнее ли всего, чтобы было именно «по Коцюбинскому», скажем, что после экранизации — довольно театральной — «Земли» Ольги Кобылянской (1955) «Тени забытых предков» — первый фильм из числа поставленных по классическим произведениям украинских писателей, верно передающий дух первоисточника и соответствующий его сокровенной идее. Ведь какую задачу ставил перед собою Коцюбинский? Волнующая история гуцульских Ромео и Джульетты — Иванка и Марички, — при всей своей поэтичности и самоценности, послужила ему своеобразным «путеводителем» в мир народных преданий и сказаний, народного быта, искусства, обрядов, демонологии, в прадавнюю подпочву национальной духовности, — а все это, в свою очередь, интересовало его не просто как прошлое, а как источник настоящего, его духовных проблем и загадок («Предок живет в нас, мы носим его в себе, его инстинкты, обычаи и наклонности, мы тоскуем по нем», — писал Коцюбинский в одном из писем, объясняя замысел своей повести), как арена для постановки вечных и вечно актуальных проблем человеческого бытия, для отыскания постоянных ценностей человеческого духа. Именно это и увидели в повести авторы фильма. Потому и не столько стремились к скрупулезному откопированию «сюжетных линий», сколько вдохновлялись пафосом размышления о жизни, находили «отправные» для своей кинофилософии о человеке и жизни.

Именно как кинофилософию воспринимаю я «Тени забытых предков», несмотря на широкую струю декоративности в фильме. А разве декоративность в живописи, в народном искусстве не

бывает насыщена мыслью и обобщением? Не бывает монументальной? Так и в «Тенях забытых предков». Щедрая, красочная, могучая декоративность ведет к поэтической философии о плотской наполненности бытия и к монументальности кинофрески. Но ведь этот фильм не только декоративен, – он в первую очередь метафоричен, он представляет органическое сочетание, взаимопереход, «взаимосообщаемость» метафоричности и предметности; он не просто апеллирует к зрению, слуху и моторному чувству, но мыслит фактурой, цветом, рисунком, ритмом, натурой, звуком, композицией кадра – и всей их крепкой совокупностью.

Это последнее обстоятельство – может быть, решающее для фильма. Насколько «Сон» потерял от неровности и «несансамблированности», от неравноценности различных компонентов и слабости ряда профессиональных звеньев, – настолько «Тени забытых предков» выиграли силой слитности всех изобразительных средств, хорошим профессиональным взаимодействием почти всех компонентов и почти всех участников творческого ансамбля и их включенностью в единый художественный тонус.

Фильм создавался на редкость интересным и разносторонне талантливым коллективом «одержимых» Гуцульщиной людей и людей большой творческой меры. Ярко одаренный, безудержно темпераментный С. Параджанов, «изнывающий» от стихии своей неукротимой фантазии, кажется, не мог бы найти лучшего «повода» проявить, наконец, свою режиссерскую личность, что не удавалось ему в предыдущих, изрядно вицмундирных, фильмах. Причем тут ему посчастливилось решить, хоть и в неравной степени, обе свои «личные» задачи: и дать себе волю, исполнить свою меру, и организовать, соразмерить, дисциплинировать (почти что!) свою творческую стихию. Сам влюбленный в краски и пристрастный к живописи, он сумел оценить «необходимость» для своего фильма большого художника Георгия Якутовича с его эпическим диапазоном видения, монументальной чеканкой и целомудренным национальным колоритом. Неизгладимые следы его графического почерка, его колористических, а особенно композиционных решений легко различимы в фильме. С его и художника М. Раковского помощью С. Параджанов заставил краски сполна участвовать в создании предметного и эмоционального богатства фильма, в лепке его символов и метафор; это фильм действительно цветной, а не просто раскрашенный: цвет тут «мыслит» и призывает зрителя мыслить, честно обращаясь к художнику в зрителе.

Захватывающую виртуозность и большую интеллигентность видения проявил молодой оператор Ю. Ильенко.

Молодой композитор М. Скорик, широко используя богатства гуцульского музыкального фольклора и мелодии народно-религиозной обрядности, создал насыщенный и содержательный музыкальный образ фильма. Немало стараний, вкуса и художественного чутья проявила звукооператор С. Сергиенко, «совладавшая» с необычной звуковой и шумовой «густотой», интенсивностью фильма, составляющей его важный изобразительно-эмоциональный компонент, — и добившаяся того, что ни один звук не теряется в огромной звуковой панораме, ни один не звучит бесцветно и банально, безлико и каждый — будь-то стук таинственного топора в лесу, тревожные голоса полонин, шум дождя или хруст раскусываемого Иваном символического яблока — есть своего рода звуковое откровение и открытие явления — и глубоко впечатляет резкой натуральностью и неповторимостью звуковой «фактуры».

Сценарий фильма был написан С. Параджановым совместно с писателем И. Чендеем, творческим интересам и манере которого близки и тема, и материал «Теней забытых предков», а консультировал этот коллектив молодых творческих работников — один из старейших и самобытнейших украинских художников, человек до сих пор еще не оцененного по достоинству таланта, закарпатец Федор Манайло, несравненный знаток и «чародей» народного быта, обрядности, демонологии, искусства. И нельзя не сказать о нем, когда констатируем тот факт, что огромная насыщенность фильма фольклорным материалом и атрибутами народной эстетики не только не привела к приторному этнографизму или эмоционально-эстетической архаичности, но, наоборот, создала атмосферу эстетического полнокровия и возвышенности, эстетической подлинности развертывающихся образов и действ, наконец, как это ни парадоксально: атмосферу эстетической современности и художественного дерзания, ибо высокая условность и классическая культура стилизации в народном искусстве, вкупе с чувством времени и чувством формы, — всегда были и всегда будут сродни поиску нового синтеза в искусстве профессиональном (а не послушному натурализму, благонадежному консерватизму или убогому «удобопонятизму»), как это подтвердил давний опыт самого Ф. Манайло и недавний опыт авторов «Теней забытых предков».

Потому фильм своей глубокой и, я бы сказал, «интенсивной», продуктивной, мужественной национальностью противостоит как

лженациональным маскарадным профанациям, провинциальной рутине и сладкогласию запечно-сентиментальных хуторян, так и бесполым вненационально-всемещанским киноублюдкам, всесоюзной пошлости и номенклатурному «космизму» циников от канцелярийного «общечеловецтва». В качестве национальной психики и эстетики он развивает коренные общечеловеческие мотивы, вечные вопросы жизни и смерти, собственно и «материализующиеся», существенно обогащенно, в этом своем национальном бытовании. Потому весьма никчемным делом было бы паспортизировать отдельные «национальные моменты» или «национальные штрихи»: национально тут самое существо, национальна сама жизнь, сама правда народных характеров и судеб.

...С раздвигающегося экрана доносится зловещий, западающий в душу стук невидимого топора — будто слепая и неотвратимая секира судьбы; падает могучая сосна, и страшно вскрикивает маленький Иванко: «Олексо! Братику!»; и вот уже серебрянно сеют тревогу трембиты, задыхаются колокола, вестуя великому безмолвию гор о привычной непостижимости смерти,— и с этих нескольких первоначальных мгновений мы, еще, может быть, не понимая, по какому-то внезапному спазму, какому-то властному холоду в душе чувствуем, что нам предстоит причаститься к большой человеческой трагедии, дыханию вечных тайн бытия...

Ничего не сказано нам о случившемся, никак оно не прокомментировано кинокамерой, которая целомудренна и малословна, когда говорит о горе, и на человеческую смерть смотрит издали (позже потрясающе прозвучит сцена, в которой Иван находит погибшую Маричку: в дальнем от распростертого Ивана углу кадра — срезанное кадром вполовину неясно виднеющееся тело...). Но даже ее «пропуски» продуманы и таят в себе огромную эмоциональную силу, «накапливают» ее для отобранных из повествовательной последовательности «перешагивающих» эту последовательность многозамещающих кадров. И одна тихая мольба старой Палийчучки: «Боже мій милосердний, сохрани мені хоч останню дитину, мого Іванка... Боже...» — говорит нам все о жизни этой многострадальной матери и о случившемся горе. Трудно было вложить в эти простые слова больше безнадежной любви и отчаянной надежды, чем это сделала Н. Алисова. Роль ее скупа и поразительна. Еще однажды, когда на обрядовом игрище маленький Иванко заглядится на кривляния юродивого, она испуганно бросится к нему, будто защищая от всех злых сил: «Іванку! Іванку! Ходи сюди, дитино! Не треба диви-

тися. То скажений. Не треба дивитися...» — и в ее лихорадочном, прерывистом голосе столько всепоглощающей тревоги и исступленно-нежной преданности, что уже все предчувствуется: нет, не будет властна даже ее великая материнская любовь над злой долей, не уберечь ей последнего сына, ибо слишком чиста и открыта миру его душа, слишком беззащитен он перед собственным сердцем и самой судьбой избран для необычной жизни, необычных страданий и необычной смерти. Этим лаконичным эпизодом фильм умело и естественно определяет зрителю средоточие своего внутреннего размышления: судьба Ивана, и отныне зритель будет целиком поглощен ею. До того последнего кадра, в последней «главе» — PIETAS, когда, после всех жизненных апофеозов и смертей, после жуткой и мудрой сцены хмельного веселья, от которого дрожит лавка с едва успевшим остыть телом Ивана, всеми тут же забытого (и снова трагически звучит мотив одиночества, так потрясший в главе «Самотність»: и на фоне этого исступленного галдежа, этого пароксизма, казалось бы, противоестественной радости — бессознательной попытки изгладить в своих душах след близко прошедшей смерти, — страшно звучит чей-то безразличный и бесцветный голос — единственный, вспомнивший об Иване: «Як ми колись з Іваном вівці пасли, він просив поховати у тій білій сорочці, в якій парубкував» — и только зритель, а не сказавший, понимает все значение этой просьбы); когда после всего этого водоворота звуков, красок и страстей, круговорота жизни и смерти вдруг все смолкает, а сквозь стекло окошка (на весь экран) глядят на нас, как спокойно вопрошающая и безответная вечность, несколько пар чистых детских глаз...

Удивительно, как органически сливаются в фильме, как «взаимопоручаются» и «вдохновляются» друг другом — народно-поэтический философизм с его веками выработанной всеохватывающей и непреходящей символикой, чувственно обобщающая експрессия современной живописи и огромные, поистине неизведанные еще аналитические и синтетические возможности современного кино.

Тонкие, я бы сказал, изящные — по трактовке, но одновременно по своей предметности полновесные, налитые теплой плотью — символы — проходят через весь фильм, составляют его драгоценную ткань. Причем эти символы, большей частью почерпнутые из народно-поэтического обихода, отнюдь не взяты в «готовом виде» и не просто обыгрываются на экране, — нет, они обретают индивидуальную «биографию» в фильме, творящуюся на наших глазах. Вот, например, где-то вначале фильма —

мы об этом уже вспоминали — юродивый пугает маленького Иванка: «Нема овечки! Бе-е-е!». Это не случайная химера: овца или коза для гуцула, полжизни проводящего на высокогорных выпасах-полонинах, — символ благополучия, достатка, символ жизненного начала вообще в противовес смерти. Потеря овцы — символ большой жизненной утраты. У Иванка погиб брат, погиб отец; его, маленького, как последнюю свою надежду, прижимает к груди одинокая Палийчучка. И к ним адресуется незлобиво, но жутко паясничающий безумец (а юродивые, по народным поверьям, ясновидцы): «Нема овечки! Б-е-е-е!». Разумеется, не следует искать в этом эпизоде комментария к предыдущим,— речь идет о поэтической ассоциации и развитии эмоционально-образного мотива. И потом в продолжение всего фильма этот символ, этот образ будет ненавязчиво, «незаметно» сопровождать жизненное «действо», представая многолико, совсем по-разному и развертываясь в большое поэтическое обобщение в сцене смерти Марички. А сколько многозначительного смысла и боли и тяжкой скорби в «неожиданном» и «нелепом» вопросе, прорвавшемся у Ивана к колядникам: «Де мої кози, де?». Это крик души человека, потерявшего мечту, потерявшего счастье и покой, все в жизни потерявшего (напрасно после смерти Марички хотел найти он утешение в любви Палагны, не лежит к ней его душа, не может он забыть Маричку, и уже Палагна ему изменяет), — и как много утратит тот, кто будет воспринимать этот вопрос буквально! Параллельно развивается и другой, сходный символ: горная лань — как неуловимое счастье, недостижимая мечта... Не раз и не два появляется она в фильме, прекрасная и трепетная, — и ускользает... Вот в глубине кадра, на вершине холма, на горизонте, отсекающем щемяще узкую полоску уходящего в бесконечность неба, Иван в бесстрастии горя утаптывает крест на свежей могиле Марички... И снова видит он неотступный образ: настороженную лань. Как полубезумный, с отчаянной тоской раскинув руки, медленно приближается он, шатаясь, к ней — то ли ловит, то ли молит ее идти к нему навстречу, — но она, подпустив поближе, навсегда исчезает... И снова исстрадавшимся голосом Ивана звучит один из лейтмотивов фильма: «А чи будемо ми парою?» — на этот раз он уже предвещает, что скоро Иван будет искать свою Маричку в мире смерти, уйдет следом за нею...

Мы отметили только один-два из густо сплетающихся в фильме «сквозных» символов-образов. Одни из них более заметны, другие — метафоричны и фантастичны. Мощная метафорич-

ность фильма уже обратила на себя внимание кинокритики, и во многих рецензиях найдем ссылки на отдельные наиболее впечатляющие и многосодержательные метафорические решения. Хотелось бы, однако, подчеркнуть, что речь идет не об отдельных ярких находках, а о постоянном стилистическом ключе фильма, о «рабочем уровне» его поэтического дыхания.

О кинопоэтике «Теней забытых предков» следовало бы писать специальную статью. Тут еще лишь отметим, как широко и плодотворно, часто смело и неожиданно, использован в фильме один из фундаментальных законов всякого искусства, всякой выразительности: закон контраста. Тут и постоянно «играющий» контраст между многообразной людской суетой и великолепием безмолвных пейзажей, извечной думой гор; и контрасты киноритмов, и контрасты колористические, и звуковые, и, наконец, сложные эмоционально-смысловые контрасты, возникающие из наложения двух различных планов кинодействия. Образцом последнего, кроме упомянутой уже сцены PIETAS, может быть глава «Самотність» (кстати, прекрасно играющий весь фильм Иван Миколайчук здесь особенно выразителен). Известный, банализированный уже прием «закадрового» голоса обнаружил тут новые возможности. Густо вписав поток разнообразных бытовых голосов — бесстрастно-азартно судачащих о злосчастии Ивана — вынеся их на экран, режиссер на экране, вдруг ставшем аскетично-однотонным, дает крупным планом, в медленно сплывающихся картинах, самого молчаливо страдающего, опустившегося Ивана... И этот, «по живому», стык крикливого, по сути бесчувственного сочувствия и — молчаливой скорби, праздничной сутолоки и — тупеющей неприкаянности, звучности и беззвучия, довольства и безучастия — с огромной силой передает заброшенность человека среди людей, то одиночество, которое только углубляется даже сочувственной заботой толпы (и эта отрешенность еще подчеркивается «удалением» голосов за кадр). Какие-то большие глубины вечной коллизии между «Я» и «не-Я» отверзаются здесь и тогда, когда мы видим, как опошляется и «отчужается», орнаментируясь разноречивым человеческим комментарием, большая трагедия Ивана Палийчука, его сокровенное страдание.

Неиссякаемую пищу режиссеру, оператору и художникам давали народные празднества, обряды, обычаи, не однажды превращающиеся на экране в оргию красок, звуков и движения. Иногда тут, может быть, даже несколько потеряна мера, но в общем тягостного впечатления перегруженности нет. Именно потому,

что это не внешняя экзотика, но внутренняя эстетика жизни и — фильма, «эмансипация» плотского полнокровия бытия в эстетическую полноту его. Кто бывал в Карпатах, тот знает, что реальная жизнь гуцула от рождения и до смерти — так велось испокон веков — эстетически осмыслена и обставлена: традиционными ритуалами, обрядами, обычаями. Весь его быт — искусство, искусство слова, резца, кисти. Вместе с тем ему свойственна редкая душевная возвышенность, неповторимый и суровый аристократизм духа: он щепетилен и требователен в делах чести и совести, безжалостен и беспощаден там, где уязвлено достоинство, и самое жизнь ставит ни во что перед гордостью и твердо запечатленным в душе самобытным рыцарским кодексом. Такой первозданный «максимализм» человеческой натуры — то, что всегда искали большие художники для масштабной постановки главных проблем бытия и духовности. Тем и увлек мир Гуцульщины М. Коцюбинского. И при всей несхожести фильма и повести — авторы фильма следовали за ним.

* * *

Итак, мы остановились на шести фильмах * из числа выпущенных Киевской студией им. А. Довженко в 1964 году. Разумеется, это лишь незначительная часть ее продукции (за пределами нашего разговора осталось еще множество «благополучных» фильмов из ежегодного «вала», благополучно же отбывших в Лету; не возвращались мы и к нескольким более или менее удачным фильмам недавнего времени, как «Мы, двое мужчин» или «Трое суток после бессмертия»). Но мы избрали фильмы, по-различному характерные для студии, и по ним можно вполне судить как об уровнях ее творческой жизни (от «низшей» черты до «высшей»), так и о наиболее ощутимых тенденциях или инерциях. При этом мы несколько «сдвинули» пропорции, фильмы с «минусовым» индексом не получили в нашем разговоре того места, какое они занимают в продукции студии — не потому, что мы хотели ее приукрасить, а потому, что нет нужды обозревать все плохие произведения. Они однообразны и однотипны при всем возможном различии в тематике и жанровых установках, а потому по одному-двум можно судить о многих.

* Статтю подано в скороченому варіанті.

ЛІТ

Для них характерна прежде всего удручающая идейно-художественная мелкотравчатость, полное отсутствие сколько-нибудь значительного замысла — так сказать, «нулевой» замысел. На экране происходят какие-то действия, произносятся какие-то слова, проплывают какие-то пейзажи, но все эти нищенские звуко- и фототехнические ухищрения призваны (и только и могут) преподносить столь же нищенское представление о жизни, почерпнутое из скоротечной газетно-басенной «морали». «Нулевой замысел» с неизбежностью и купностью (скопом!) гриба-поганки растет на грунте гражданской спячки, идейного иждивенчества и нравственного беспамятства. Где пробуждается малейшая гражданская тревога и нравственный интерес к действительности, там омрачается святая простота «нулевого замысла», дает трещины его испытанное казенное целомудрие и в образовавшиеся бреши пробивается немистифицированное жизненное содержание.

Разумеется, замысел есть порождение творческой личности автора и адекват его творческого потенциала, т. е. — следствие, а не причина. Но он в свою очередь диалектически становится причиной — не только мизерности той или другой определенной вещи, но и общей деградации творца. Ведь творческие мускулы можно наращивать только на больших усилиях, на предельных напряжениях, на исчерпывающем счете к действительности, — а всякого рода уступки, отписки, увиливания или «отключения» (хотя и будто бы временные) от главных проблем жизни неизбежно приводят к постоянной и все более безнадежной всеобщей отключенности творца от духовных токов времени и к полнейшей анемии даже первоначально больших талантов. Таланту нужен всерасширяющийся жизненный простор («разбегающаяся вселенная» астрофизиков), а на таком просторе в свою очередь и мужает талант. И мы видели случаи, когда режиссер, найдя смелость поставить себе большую задачу, — так сказать, превосходил самого себя и эту «превзойденность» утверждал как свой уже новый уровень.

Другим характерным пороком «валового» кино Киевской студии является, так сказать, чрезвычайно низкий коэффициент профессионального, по назначению, использования кинематографа, его изобразительных возможностей, «мощностей» кинокамеры. В большинстве случаев авторы фильмов не выходят за пределы сугубо беллетристического подхода и иллюстративных решений. Задачи, которые они ставят, даже и не требуют усилий киноискусства, кинематографа — они вполне удовлетворяются кинобеллетристикой, пассивным

переложением повествовательной фабулы на фотоописательное «наречие». Могучий язык кино немеет в бездействии – увы, это уже не «великий немой» недавнего прошлого! – или же его просто ампутируют за ненадобностью, как хлопотный рудимент. «Десятая муза» превращается то ли в вороватую побирушку, то ли в чванливую пенсионерку-нахлебницу при своих трудолюбивых сестрах.

И наоборот – мы видели успехи тех режиссеров и операторов, которые делают выводы из обязывающей самостоятельности настоящего кино, которые одарены специфическим талантом кинопостижения и киноинтерпретации, которые имеют свой выношенный сокровенный «киносчет» к жизни и дерзают его предъявить, умеют, так сказать, дать бой действительности на жизненном пространстве кинематографа.

Далеко не всегда фильмы Киевской киностудии могли представлять украинское национальное киноискусство, имеющее за собой блестящие достижения 20-х гг., – а те, которые претендовали на такое представительствование, далеко не всегда имели для этого основание. Скорее они компрометировали самое идею национального киноискусства, и столь плачевная практика давала повод для недобрых обобщений. Понемногу начали избегать и самого понятия «национальный», а то и полегоньку придавать ему уничижительное значение.

Обратите внимание: когда говорят о национальном, как часто употребляют автоматически-негативные формулы: «национальные перегородки», которые необходимо преодолеть, «национальная односторонность», которую следует превзойти, «национальные пережитки», которые следует изжить (в свое время тут апеллировали к пресловутому «каленому железу») и т. д. Только для разговоров об искусстве выработана смягченная формула: «национальная специфика» (или: «национальный колорит»), причем последние многими мыслятся как желательный довесок или вынужденная доплата, как корректная уступка со стороны великодушной интеллигентности – домогательствам обидчивой традиции или как возможность даровой попутной орнаментировки. Редко и неохотно вспоминаются у нас глубокие мысли А. В. Луначарского, его широкая и мощная концепция взаимодополнения национальных культур и невосполнимости, необходимости каждой из них; концепция, совпадающая со взглядами всех больших марксистских теоретиков культуры от Поля Лафарга до Зденека Неедлы; концепция, интересно перекликающаяся с естественно-научным принципом Нильса Бора о «дополнительности» различных «человеческих культур, развиваю-

щихся при разных условиях жизни» («Атомная физика и человеческое познание»).

Многообразие и взаимооплодотворение самобытно развивающихся культур — это не только прошлое, но и будущее человечества. Величие этой непреложной реальности должно вдохновлять художника, чуткого к современности и к бытию в этой современности своего родного народа.

И только движимое таким высоким идеалом полноценного выражения всей совокупности национального существования своего народа, — а не как вороватая подмалевка или навязчивый антураж — и может быть плодотворным национальное кино, призванное сказать миру новое слово. Это — что касается кино украинского — доказал Довженко. К сожалению, тяжелый удар, нанесенный украинской культуре в 30-е годы, особенно губительно сказался на национальном кинематографе, надолго его парализовав. Только постепенно оправлялось украинское кино после этого удара. Сейчас, как показывает, в частности, опыт «Сна» и «Теней забытых предков», есть возможность (и необходимость!) возродить его былую добрую славу. Но нужно помнить о том, что эту славу создало: большие идеи, большое дерзание и новаторство, огромное чувство принадлежности своему народу — и через него — всему человечеству.

(1965 р.)

Відкриття чи закриття «школи»? *

Статтю М. Блеймана «Архаисты или новаторы» в журналі «Искусство кино» (1970) без перебільшення можна назвати подією в сьогоднішній кінокритиці й у творчому житті нашої кінематографічної громадськості взагалі. Нарешті зроблено спробу серйозного аналізу й узагальнення досвіду, пошуків, які виразно окреслилися в останні роки у радянському кінематографі, і навіть мовлено, з приводу низки нібито споріднених явищ, сакраментальне слово «школа», що давно

* Статтю цю було написано у відповідь на виступ М. Блеймана в № 7 журналу «Искусство кино» за 1970 рік. Відомий і висококваліфікований кінодраматург і кінокритик, виражаючи своє суб'єктивне неприйняття низки яскравих новаторських творів українського кіно 60-х років, очевидно, і не передбачав, що його думку буде використано для придушення талантів. Поки я працював над своєю статтею, ситуація в Україні набула такого характеру, що я не став пропонувати її для публікації, тим більше, що мене на той час уже перестали друкувати. Стаття побачила світ через багато років у газеті «Культура і життя» (1989, 26 березня — 2 квітня); в журналі «Искусство кино» (1989, № 14).

побутувало в усних, щоправда, деклараціях і полеміках з цього приводу, але не мало офіційних повноважень. Нарешті, вголос висловлені, висловлені з великим умінням і яскраво, зведені у продуману систему побоювання, застереження, докори щодо цих явищ.

Водночас і автор статті, і сама редакція «Искусства кино», вочевидь, чудово усвідомлювали, що така широка, складна і посвоєму делікатна тема не могла бути ні вичерпана, ні остаточно чи безпомилково витлумачена в одному виступі, хоч би яким він був серйозним, і розглядали його, мабуть, як початок дискусії, як «запрошення до суперечки» (під таким девізом і опублікована стаття). Та ось минуло кілька місяців, з'явилися вже три наступні номери журналу, а ніякого продовження розмови немає. Невже ніхто з діячів кіно, його цінителів і шанувальників не захотів прийняти «запрошення»? Це тим паче дивно, що до суперечки спонукає не тільки тема і проблематика статті, а й сама її сутність, її естетична логіка і характер стверджуваних у ній творчих принципів. Треба сподіватися, що така дискусія за участю авторитетів і фахівців все-таки відбудеться, а в очікуванні її нехай буде дозволено висловитися і нефахівцеві, тобто просто дилетантові.

Нагадаємо про предмет статті М. Блеймана. Увагу маститого автора привернула низка дещо незвичних фільмів, створених в останні роки на різних студіях країни. Він побачив у них щось спільне, що дало йому підставу говорити про цілісну «школу», яка стоїть чи ставить себе осібно в радянському кіномистецтві. Серед творів «школи» М. Блейман знаходить непересічні й деяким її творцям явно симпатизує, однак, попри це, головне її творче спрямування вважає несхвальним, більш того, безперспективним і безплідним. Такий сенс публікації, яка з'явилася в «Искусстве кино».

Особисто в мене — скажу одразу — викликають заперечення і визначені М. Блейманом межі нової «школи» — коло її явищ, і дана ним характеристика її творчої сутності, і оцінка її місця в радянському кінематографі, а відповідно — її перспектив. Усі ці три групи питань тісно пов'язані між собою і взаємозумовлені, але починати, певно, слід з того, в чому вбачає М. Блейман творчу сутність, естетичне обличчя «школи» — адже від цього залежить і коло зарахованих до неї явищ, і уявлення про її можливості, шляхи і перспективи.

Отже, у чому вбачає М. Блейман ті пошуки і ті естетичні принципи, які дають йому підставу об'єднати низку творів кіно остан-

ніх років, наче такі, що мають щось спільне, і говорити про них як про «школу»?

Власне, основним предметом розмови у Блеймана стали фільми С. Параджанова. Навряд чи це буде для когось несподіванкою. Зрештою, всі більш-менш непевні балачки останніх років про нову «школу» були так чи інакше пов'язані з іменем Параджанова, а «шумування» серед молодих кінематографістів було безпосередньо збуджене вибуховою силою його «Тіней забутих предків». І ними, «Тінями забутих предків», і датує М. Блейман народження нової «школи», з них насамперед виводить її творчі принципи. Але в такому разі все витлумачення сутності «школи» в нього вирішальним чином зумовлене тим, як він розуміє «Тіні...». Подивимося як.

Послухаємо автора. «Мені треба, — пише він, — визначити основні принципи побудови "Тіней забутих предків", визначити своєрідні риси поетики цієї картини.

Вони — в лаконізмі сюжету, в утинанні психологічних характеристик, у виокремленні етнографічних, фольклорних, екзотичних мотивів, у концентрації основної уваги на видовищних компонентах кінематографа, у нехтуванні діалогом і взагалі мовною виразністю».

За всієї вдумливості й доброзичливості цієї характеристики вона, мабуть, засмутить багатьох із тих, хто добре пам'ятає фільм «Тіні забутих предків» і кому він дорогий. Засмутить не тільки тим, що тут багато чого (і часом найістотнішого) не сказано, а й тим, що сказане, — не зовсім справедливе і не завжди точне.

«Лаконізм сюжету»? Похвала це, докір чи проста констатація об'єктивної естетичної ознаки певного твору? У вустах більшості теоретиків і практиків світового й вітчизняного кіно така оцінка звучала б високою похвалою, оскільки неодноразово і справедливо зазначено, що сюжетна перевантаженість, надмірна деталізація сюжету погано узгоджуються зі специфічними художніми завданнями кінематографа, відволікають від його справжніх художніх можливостей. Однак в устах автора обговорюваної статті «лаконізм сюжету» — хиба: почавши з такої ухильної характеристики, він поступово підмінює її іншими, вже осудливішими і врешті-решт категорично звинувачує і С. Параджанова, і «школу» в ігноруванні сюжету. А тому не зайвим буде уточнити справжні обставини справи. Для початку звернемося до самої статті М. Блеймана. У ній непогано переповідано «лаконічний сюжет» фільму, і на саме лише згадування тільки найважливіших епізодів цього сюжету автору статті довелося витратити

не так уже й мало рядків. І вже з цього навіть переказу видно, що сюжет фільму охоплює цілу історію людського життя, в його одвічні вирішальні моменти: дитинство, змужніння, кохання, розлука, самотність, смерть (в їх добротному сюжетному вияві та послідовності). Отже, мабуть, правомірніше було б говорити не про лаконізм сюжету в розумінні його «урізаності» або пунктирності, або невиявленості, або в розумінні зниження його ролі — а про лаконізм вираження сюжету: у розумінні особливого, концентрованого узагальненого способу його опрацювання і подання. Звернувшись до самого фільму, побачимо, що в ньому справді немає незмінно докладного і вичерпного показу всіх перипетій життєвого шляху героя і його взаємин з іншими людьми; зовнішню механічну описову сюжетність С. Параджанов справді не пошанував і не віддав їй належне. Замість цього він подбав про те, щоб у продуманому і внутрішньо складному зображальному ряді подати історію людської душі, людську долю в усій її цілісності та повноті, як вони виявляються в зримій «матерії» психофізичної поведінки людини. Це і є сюжет «Тіней забутих предків»: не перевантажений подробицями подійової біографії, проте місткий і цілеспрямований у розкритті внутрішньої «біографії» душі. Сюжету белетристичному, «лінійному», який послідовно і поперемінно оповідає, знайдено еквівалент у сюжеті вибірково схоплюючому, вражаюче-експонуючому. Натуральний перебіг людського життя в ньому перетворений і втілений у реальність іншої якості та інших вимірів, у таку послідовність і плетиво кінематографічних вирішень, які розвиваються одне з одного, і в такий внутрішньо зумовлений плин екранного матеріалу, — що складаються у вичерпну чуттєво-образну цілісність і викликають «широке», естетично повноцінне і закінчене переживання.

Далі в статті йдеться про «утинання» психологічних характеристик. І з цим можна було б погодитись, якби мався на увазі особливий спосіб психологічної інтерпретації: адже кіномистецтву взагалі властиве «утинання» як художній принцип, прийом (частина замість цілого, інтенсивність замість екстенсивності). Однак у контексті цих суджень М. Блеймана і у світлі трохи вище висловленої ним думки про те, що автори фільму, мовляв, «зосередили увагу не на перипетіях історії персонажів, не на дослідженні їхньої психології, а на демонструванні середовища, в якому відбувається дія», — ця формула набуває негативного забарвлення і повинна означати, вочевидь, брак психологізму в «Тінях забутих предків». Утім, як і в першому випадку,

автор недовго затримується на цій евфімістичній формулі і навіть дуже швидко зісковзує до категоричного твердження про принциповий апсихологізм С. Параджанова і «школи» взагалі. А коли так, то і на цьому доводиться зупинитися.

Звісно, у «Тінях забутих предків» немає і — відповідно до творчих принципів С. Параджанова — не могло бути самодостатнього «ігрового» психологізму або романічного, немає і не могло бути розгорнутих психологічних «характеристик», психологізуючих монологів, белетризованого викладу мотивів тих чи інших вчинків, скрупульозного простежування нюансів окремих переживань тощо. Психологічна інтрига не є тут пружиною руху кіноматеріалу... І все ж таки фільм глибоко психологічний. Він увесь є історія душевних і емоціональних станів героїв, фіксування і «матеріалізація» цих станів мовою кінопластики. Людина, її пристрасті, її надії, її кохання, її горе, її внутрішня боротьба, її відчай — ось що живе на екрані, але не в побутовій чи театралізованій «натуральності», не в ілюзорній «справжності», а в поетичній експресії, у напруженій образності. Згадаймо, що навіть формальне членування фільму підпорядковано психологічному осягненню його головних героїв — розділи фільму мають назви: «Кохання», «Самотність», «Смерть» тощо. Згадаймо, як вражаюче показано у фільмі кохання Івана та Марічки, як щемливо постали потім його самотність і неприкаяність, з яким співчуттям розкрито трагедію несамовитого і, на жаль, безплідного пошуку героєм іншої рідної душі. А жахлива боротьба між новою пристрастю — до Палагни і пам'яттю про Марічку? А вражаюча сугестивність Іванових видінь — смілива та яскрава об'єктивізація складних і тонких психічних комплексів? Як же після цього можна говорити про неувагу до психології і долі героїв («У центрі фільму не любовна катастрофа, не трагічна загибель героїв...») і т. ін.? Ні, йтися могло про інше — про відмову від споживацького використання вироблених белетристикою і театром, пасивно сприйнятих «оповідним» кінематографом способів зображення психологічних станів і процесів та про знаходження для цього власне кінематографічної мови. Становлення цієї мови триває вже кілька десятиліть, багато великих митців кіно та теоретиків (і чи не першим С. Ейзенштейн) вважають, що, на відміну від інших мистецтв, йому доступне безпосереднє демонстрування картини свідомості. Кіно ніби може вилучати і закріплювати ззовні самий чуттєвий зміст душевних уявлень і процесів, говорити самими цими уявленнями та їх комбінаціями. Внутрішнє бачення героя, яке в літературі опосередковується через слово, а в театрі —

через слово, рух і міміку, в кіно може бути безпосередньо об'єктивоване і незаперечно показане, може стати тканиною твору або його більш чи менш значним формо- і структуротворчим елементом. Це відкриває нові, ще порівняно маловикористовувані можливості проникнення в механізм душевного життя людини. С. Параджанов — один із тих режисерів, які усвідомлюють хвилюючу глибину цієї проблеми. Він шукає в цьому напрямі, але й шукає по-своєму, по-параджановському: його захоплює не натуралістичне експонування картини психічного процесу, а його поетична трансформація, його, так би мовити, мимовільна чи «вгадувана» метафорика: ті випадки, коли кадри свідомості героя, будучи «документальними» щодо змісту цієї свідомості, водночас метафоричні для нашого сприйняття цього змісту і в собі містять його ширший поетичний образ. Яскравий приклад — сцена в корчмі, коли камера починає дивитися очима смертельно пораненого Івана: у гарячковому ритмі, який дедалі прискорюється, кружляє світ, що дивно нахилився, гуде і водночас застиг, досягаючи — у барвах, звуках, зміні обрисів — граничної емоційної напруги, і раптом усе стихає та порожніє. І в цій містичній порожнечі й безмовності екраном повільно, заворожливо, в один-два поштовхи пропливають потойбічно-двомірні густо-червоні коні (вони нагадують тих, які вже з'являлися у сцені закляття Мольфара), аж поки і вони не розпливаються у кров... Тут безпосереднє зображення смерті стає одночасно поетичним образом смерті — тим, чого вимагав від кіно Ейзенштейн і над чим далеко не всі замислювалися.

Однак поетична транскрипція цього чуттєвого змісту душі й душевних актів — не єдиний засіб психологічного розкриття і психологічних характеристик у С. Параджанова. Сюди можна було б додати і привнесену вже авторську інтерпретувальну метафорику, і звукомовні засоби створення настроїв, еквівалентних внутрішньому стану, і мімічну виразність, і глибоку емоціональну місткість пейзажів (а «психотлумачні» можливості пейзажу в кіно незрівнянно більші й органічніші, ніж у літературі).

Усе це могло б стати предметом спеціального дослідження, але в цьому разі нам доводиться обмежуватися констатацією того, що твердження М. Блеймана про непсихологічність «Тіней забутих предків», про неувагу їх творців до душевного життя своїх героїв — цілком довільні та не враховують реального матеріалу і реальної специфіки фільму; що фільм саме цілеспрямовано

психологічний. Уся творчість Параджанова — а тут про нього ще неодноразово доведеться говорити — підтверджує, що цього режисера найбільше цікавить саме сфера душевного життя людини. Але психологізм С. Параджанова особливий: не стільки описовий, демонструючий і скрупульозно аналітичний, скільки, сказати б, узагальнено осягаючий, поетично сумарний. У фізично зримих, чуттєво невичерпних образах (а не абстрактно і скудно) він являє погляду тілесному і духовному одночасно — найзагальніші й найстабільніші, за всієї своєї нібито винятковості — стани людської душі, кинутої у вир докорінних питань буття і смерті. Так, психологічність С. Параджанова нерозривно пов'язана з його філософічністю. Але про це йтиметься далі.

А поки що повернімося до наступного твердження М. Блеймана, який знаходить у поетиці «Тіней забутих предків» «виокремлення етнографічних, фольклорних, екзотичних мотивів». Тут ми дозволимо собі зовсім не погодитися з критиком. У «Тінях забутих предків», як, мабуть, у жодному творі радянської кінематографії досі, широко та щедро використані етнографічні, фольклорні мотиви і матеріал, однак вони цілком підпорядковані завданню осмислення життя народу і розкриття долі героїв. Вони активно залучені до естетичної концепції авторів фільму і перетворені в ній. У цьому «Тіні забутих предків» якраз прямо і принципово протистоять фільмам екзотичним, фільмам, у яких етнографічні фольклорні елементи або навмисне «виокремлені», або просто відіграють декоративну і видовищну роль. Один із великих здобутків авторів «Тіней забутих предків» саме і полягає в тому, що вони на практиці показали: етнографічний матеріал, фольклорні мотиви не є чимось мертвим і зовнішнім для сучасного кінематографа, сучасний кінематограф може виростати — як з одного із найглибших і найплодотворніших своїх джерел — з національної образотворчої культури народу, з естетики його побуту, із випробуваних часом форм його художнього мислення, які втілилися в багатстві його матеріальної культури, у барвах і формах його фантазії, у поезії його звичаїв і обрядів. Звідси шлях і до високої та місткої умовності сучасного мистецтва, і до його глибинної, внутрішньої, неподільної національності. Проблеми, які тут виникають, звісно ж, нічого спільного не мають з декоративним використанням чи, як каже М. Блейман, з «виокремленням етнографічних, фольклорних, екзотичних мотивів».

Далі однією з найважливіших рис поетики фільму «Тіні забутих предків» М. Блейман називає «концентрацію основної уваги на видовищних компонентах кінематографа». І тут необхідні

уточнення. Видовищність вважають органічною якістю і достоїнством кінематографа. В усякому разі тією його можливістю, якою не слід нехтувати. Не кажучи вже про те, що багато видатних майстрів світового кіно свідомо використовували принципи видовищних вистав і жанрів — цирку, фарсу, ревю, карнавалу, масових ритуальних та інших дійств тощо. У статті Блеймана видовищність розуміється спочатку трохи зневажливо, а потім і взагалі негативно. Тому варто звернути увагу на те, що видовищні компоненти в «Тінях забутих предків» не самодостатні, а покликані створювати настрій, ліпити образ, розвивати дію і внутрішню думку фільму — вони глибоко змістовні й, можливо, доречніше було б говорити не стільки про видовищність, скільки, наприклад, про картинність чи зображальність. Картина падаючого дерева на початку фільму, картина похорону старого Палійчука, сцена в церкві і рух Марічки на тлі іконостасу, ритуал вінчання з його символами, свята і «колядки», картина Мольфарового заклинання і бурі, своєрідне «покладення в домовину» і танець гуцулів у хаті, де лежить мертвий Іван, нарешті, заключні кадри фільму: німий ряд запитливих дитячих очей у квадратах віконниць — все це, звісно, найвищою мірою видовищно, але сказати, що це лише видовищно — означає нічого не сказати чи сказати щось недоречне. Адже всі ці та інші картини активно «беруть участь» у створенні образного ладу і емоціональної напруги фільму, всі вони не тільки показують щось, а й дають поетичний образ показуваного, у самих собі містять ключ до їх символічного, або метафоричного, або іншого ширшого прочитання, що і є властивістю високого кіномистецтва.

Зовсім не з «концентрації основної уваги» на видовищних компонентах кінематографа народилася чудова видовищність довженківських «Звенигори» і «Землі» — вона лише один із наслідків їхньої особливої кінометафорики, особливого поетичного складу мислення та уяви їх автора. Так само і видовищність «Тіней забутих предків» є похідною від їх образного ладу, від їх предметної і живописної насиченості і ще, мабуть, наочності та картинності авторської думки — від параджановського розуміння народного побуту як ритуальної та естетичної кристалізації народної історії, а особистості як величини, включеної в цю ритуальність і естетичність.

Сьогодні, коли минуло п'ять років, можна сказати, що фільм «Тіні забутих предків», хоч і здобув найвищі оцінки та визнання, хоч і поклав початок новим стильовим пошукам, з іншого боку,

ЛІТ

став жертвою традиціоналістського тлумачення, неглибоких похвал з погляду усталених уявлень і шаблонів. Багато хто прочитав у ньому «красиву» легенду кохання, але не прочитав пристрасного роздуму про сенс життя; побачив фільм видовищно-етнографічний, побачив барвистість і фантазію, але не помітив ствердження нових принципів кіновиразності: композиційно і живописно осмисленої картинності, яка набуває ширшого, «примножувального» естетичного звучання і значення; утвердження кінометафори як самої тканини кіномови, а не як її епізодичної оздоби або гострої приправи; подолання натуралістичного екстенсивного використання кольору і звуку — побудови глибоко взаємодіючого кольоро-звуко-динаміко-композиційного кадрового комплексу як значущої одиниці кіномови.

Так само і національність «Тіней забутих предків» зводили до зовнішнього, до атрибутики та обрядовості, і, задовольнившись, за звичаєм, цим, недооцінювали внутрішню емоціональність поетики фільму (адже весь його образний лад виріс з розгортання і «оживлення» народнопоетичної символіки), не помічали і національно значущого його змісту: адже весь фільм є дума про долю народу чи гілки народу (і цим Параджанов, за його неодноразовими висловлюваннями, особливо дорожить) і томління за його духовністю, сум за незворотними формами цієї духовності. І навіть до ліричної теми фільму критика виявилася неуважною. Всі критики швидко і дружно звели її до мотиву «гуцульських Ромео і Джульєтти», за змоги надавши такій констатації характеру похвали (в якій наївне замилування неминуче поєднувалося з наївною поблажливістю). І зовсім без відгуку залишилися принаймні два інші мотиви. Один — мотив неповторності, унікальності великого кохання, непоправності втрати ідеалу — мотив трагічний і щемно безвихідний. Він зароджується ще до смерті Марічки — він закладений у самому апофеозі кохання Марічки та Івана; він проймає весь фільм; він розгортається у зусиллях Івана «відокремити» себе від загиблої Марічки, звільнитися від пам'яті про неї, що тягне до смерті, і ствердити себе як особистість і без неї життєздатну; він розв'язується в смерті Івана, який відчув, що з Марічкою він втратив і самого себе, і світ. Другий мотив, друга тема — це колізія кохання ідеального, духовного — і любові плотської; любові «небесної» — і любові «земної», пристрасті одухотвореної і пристрасті тільки чуттєвої: Марічки і Палагни. Це «вічна тема», яка йде від біблійних Марії та Марти (сам Параджанов визнає щось подібне, стверджуючи, що на задум ліричної лінії «Тіней...»

його наштовхнув Тиціан своїми «Двома жінками...»). Різні її варіації і розробки знайдемо в багатьох творах світової літератури — з тієї простої причини, що в ній змінено відобразилося протиборство і взаємодія двох великих і корінних сил людського єства. В українській літературі ця колізія особливо цікавила Лесю Українку і породила, крім мотивів її лірики і деяких біблійних драм, один із найдивовижніших творів драматургії — феєрію «Лісова пісня». До її протиставлення — Мавка — Килина,— мабуть, і найближче параджановське протиставлення Марічка — Палагна (досить підкреслене і в самій повісті Коцюбинського). Якщо не помітити цього, зміст фільму можна значно збіднити.

Як бачимо, визначаючи характерні риси «основоположного» для «школи» фільму «Тіні забутих предків» з погляду його поетики і життєвого змісту, М. Блейман багато істотного випустив з уваги, а багато що витлумачив досить упереджено чи однобічно. Внаслідок цього «початкове уявлення» про «школу» виявилося дещо викривленим і, мабуть, дивним. Здивування наше посилюється, коли автор переходить до фільмів, у яких вбачає спробу розвинути принципи, втілені в «Тінях забутих предків», отож і, так би мовити, перший етап становлення «школи». І на наш великий подив називає два посередні фільми, які зовсім не вимагали для своєї появи такої солідної передумови, як феномен «Тіней...», фільми, подібних до яких чимало з'являлося і в допараджановський час. Це «Зайвий хліб» В. Гов'яди та «Арена» С. Самсонова і В. Капітановського. Чому їх зараховано до творів «школи» — лишається таємницею. Ті ознаки, що у статті названі («абстрактна символіка», «абстрактна драматургія», «алегоризм» і «суха прямота притчі» — у «Зайвому хлібі»; «скупчення живописного», «історичного», «еклектизм» — в «Арені»), тільки з непорозуміння можуть бути пов'язані з «Тінями забутих предків». (А що далі ці ознаки поширюються на всю «школу», так і це не посилює логіки статті, а швидше сприймається як підганяння, відшукування раніше сформульованих ознак.) Безпідставність такого дивного зіставлення абсолютно непорівнянних і різноякісних речей є настільки очевидною, що М. Блейманові у випадку з «Ареною» довелося вдатися до такого дивовижного логічного ходу: «Фільм еклектичний, і в ньому не порушені хоча б якоюсь мірою нові проблеми нової для кінематографа поетики. При розгляді фільмів "школи" його можна було обминути. Але цього робити не треба (! — *І. Дз.)*. Хоч би яким було ставлення до невдачі С. Самсонова, картина якоюсь мірою від-

повідає потребі утвердження нового стилю, і її виникнення не випадкове». Як примирити першу і останню фразу цього пасажу: міркування, спочатку категорично відкинуте, потім помалу відновлюється у правах! (Скільки таких і гірших суперечностей у статті!) І чому будь-які вдалі й невдалі шукання свого стилю неодмінно «треба» пов'язувати саме з цією «школою»? Хіба тільки вона одна, на весь радянський кінематограф шукає — зокрема, в галузі стилістики? І чи не можна такі пошуки, особливо ж неспроможні, віднести на рахунок власної відмінності та на власну відповідальність того чи іншого автора?

Але бажання М. Блеймана бачити «Арену» і «Зайвий хліб» у числі фільмів «школи» дуже велике. Доведеться «зважити» на нього. Тільки ж, якщо і за його словами «Арена» — «еклектична», а «Зайвий хліб» — «лише відтворює чужі задуми, чужу манеру», то чому за чийсь добровільний еклектизм, епігонство і наслідувальність повинен нести творчу відповідальність майстер, який іде своєю дорогою? Чому про певні творчі принципи треба судити з того, що є (у кращому разі) їх спотворенням, мимовільною пародією на них?

А тим часом М. Блейман, цілком справедливо і переконливо показавши неспроможність і малоцінність двох — чергових — невдалих фільмів, присуд проте виносить не їм, а «школі»: «Здавалося б, принципи "школи" зазнали невдачі. Однієї значної картини мало, щоб утвердити принципи нової поетики, її прихильники могли переконатися в тому, що ця поетика неспроможна».

Боже, яке все тут довільне і надумане. Такий важливий присуд був би якоюсь мірою доречний хіба що в тому разі, коли б, скажімо, певна група діячів кіно висунула якусь свою естетичну програму, обстоювала її, але, спробувавши вмістити, створювала б раз у раз лише недолугі речі. Нічого подібного у цьому випадку немає, тут ще взагалі вся розмова попереду, ще треба довести саме існування і «школи», і «прихильників», і «поетики». Поки що у цьому місці статті М. Блеймана є тільки «Тіні забутих предків» — талановитий і своєрідний твір кіномистецтва. Його одного цілком досить для «утвердження» його власної поетики, як одного тільки «Броненосця "Потьомкіна"» було цілком досить для утвердження поетики «Броненосця "Потьомкіна"», одного тільки «Арсенала» було цілком досить для «утвердження» поетики «Арсенала» і т. д. ... У новому фільмі, що ставить нові завдання, майстер утверджуватиме нову поетику. З чиїх і яких фільмів можна висновувати про «удачу» чи «невдачу»

творчих принципів, втілених в окремих видатних творах, крім самих лише тих окремих видатних творів?

Висновки М. Блеймана настільки поспішні і, врешті-решт, нелогічні, що важко знайти їм інше пояснення, крім того, що критик захопився наперед вибудованим сюжетом своєї думки і свою тезу загострив тільки наперед смакуючи свою антитезу. Адже слідом за процитованим пасажем іде такий: «Але ось ніби всупереч логіці (?! – *І. Дз.*) майже одночасно були поставлені фільми, які наочно утверджували основні принципи "школи", їх силу і їх слабкість. Це фільми "Ніч на Івана Купала" І. Драча та Ю. Іллєнка, "Благання" А. Квесалави і Т. Абуладзе, "Камінний хрест" Л. Осики і "Колір граната" С. Параджанова».

Якщо абстрагуватися від тієї дрібниці, що принципи «школи» існували і були відомі М. Блейману задовго до появи самої «школи» і тому вся її практика звелася до утвердження тих наперед відомих Блейману принципів у їх силі та слабкості (переважно все-таки в їх слабкості, правду кажучи), – то все вийшло ефектно і врешті-решт цікаво. Нібито питання було вже вичерпано, та раптом виявляється, що тільки тепер воно по-справжньому постає. Але одне не враховано: те, що «попередній вирок», винесений так передчасно і так категорично, віднині затьмарюватиме весь хід розгляду і невидимо впливатиме на нього, непомітно обмежуватиме «свободу маневрування» думки критика, нав'язуючи їй деякі випереджувальні орієнтири. Та й читачеві, мабуть, важко буде позбутися підозри, що «школі», так легко і красиво «посланій» у нокдаун уже в першому раунді, лише для того дозволено підвестися і навіть набути видимості припливу сил, щоб тим показовіше «нокаутувати» її в наступному раунді...

Втім, давайте відкинемо таку підозру.

У тій частині статті «фронт» розмови значно розширюється і набуває глибини і ґрунтовності, що викликає повагу. Автор усвідомлює складність порушених ним проблем, труднощі та небезпеки, які чатують на того, хто першим починає принципову, фахову розмову «на чистоту» про такі різні й незвичайні фільми.

«Щоб оцінити достоїнства і вади "Камінного хреста" Л. Осики, в основу якого покладена вільна композиція новел українського класика В. Стефаника, треба було б вивчати стиль письменника, знати, у чому етнографічна та історична своєрідність зображеного ним життя українського села».

«Важко судити і про "Ніч на Івана Купала". ...Фільм зовсім не проста екранізація... а, якщо хочете, реконструкція повісті, втілення мотивів українського фольклору, які використав Гоголь. Щоб

вести суперечку з авторами фільму чи з'ясувати їхні права на ширше тлумачення Гоголя, треба добре знати матеріали фольклору, використані у картині».

«Благання» А. Квесалави і Т. Абуладзе — екранізація поем великого грузинського поета Важа Пшавели. Тут треба знати «особливості стилю Пшавели» і «життя загублених у горах племен, яке зображує поет».

Нарешті, «Колір граната» С. Параджанова. Фільм «створює нову версію біографії поета. Про Саят-Нову складено багато легенд і треба знати їх усі, щоб оцінити вірогідність, поетичну правду трактування С. Параджанова. Мало того, треба знати не тільки біографію Саят-Нови, а й давнє мистецтво Вірменії, мотиви якого втілені у фільмі».

Мало коли в нашій критиці можна зустріти такий відповідальний, уважний і обережний підхід. І дуже шкода, що і в цьому разі він залишився великою мірою тільки декларацією. Адже про «Камінний хрест» (і «Колір граната») говориться зовсім без урахування окреслених самим М. Блейманом обставин і проблем, а в обговоренні «Благання» і «Ночі на Івана Купала» вони залучені лише почасти. Одразу ж за процитованими вище дуже привабливими методологічними міркуваннями знаходимо застереження, що позбавляють їх сенсу і знімають саме завдання. «Мені, критику, важко аналізувати ці фільми по суті, я не компетентний судити про їх літературну, живописну і навіть історичну вірогідність»,— запевняє М. Блейман. Звісно ж, це сказано зі скромності, і з нашого боку було б непристойно цю скромність піддавати випробуванню, якби не те, що, всупереч власній самообмежувальній заяві, М. Блейман судить про згадані речі. І дуже категорично. І кожен, хто читав його статтю, підтвердить, що не просто буде знайти компетентніший виступ у нашій кінокритиці. Отже, у тих випадках, коли в статті не враховано дуже суттєві обставини «літературного», «живописного», «історичного» — та й «кінематографічного»! — порядку, то річ тут, звичайно ж, не в компетенції, а в цільовій установці автора. «Моє завдання не в критиці фільмів, і аналіз потрібен лише для того, щоб встановити естетичні принципи творчої "школи", що виникла в нас», — от як обмежує він рамки свого розгляду. І далі: «Мені важливо показати, що перелічені картини, різні за характером таланту їх авторів, різні за змістом, належать до одного напрямку. Аналізуючи їх, я обмежусь розглядом принципів спільної для них поетики».

Справді, завдання не з легких. Адже тут є внутрішня суперечність. Аналізуючи низку різноякісних явищ в їх «самодостатності», можна і не виявити якихось спільних для них принципів, тобто не побачити чогось дуже важливого і загальнозначущого в кожному з них. Але аналізуючи кожне з них лише чи переважно з погляду «спільних принципів», можна спотворити не тільки ці явища, це ще півбіди, бо тут можна виправдатися застереженнями на зразок вищенаведених, – а й самі «спільні принципи». Адже виходить хибне коло: у низці явищ вважатимемо істотними лише ті ознаки, які ми наперед вирішили вважати такими. Тоді не тільки реальна вага цих ознак, а й навіть їх зміст мало визначатимуться конкретним матеріалом явищ і не будуть ним збагачені та перетворені. Не випадково вже після суворого попереднього вироку «школі» М. Блейман, ніби раптом схаменувшись, повертається назад: «Адже те, що "школа" справді існує, треба ще довести».

У науці існують робочі гіпотези. Дослідження або підтверджують їх, або спростовують, чи доповнюють, обмежують, вносять корективи до них. Але і в разі повного підтвердження робочої гіпотези її зміст незмірно збагачується і поглиблюється. Істина не випливає із робочої гіпотези, навіть істинної. Саме дослідження є процесом осягнення і «розгортання» істини. Проста відповідність вихідного і підсумкового моментів була б пустою тавтологією.

Наступна частина статті, власне розмова про згадані фільми, має одну дивну особливість, що впадає у вічі. У кожному випадку М. Блейман спочатку переповідає сюжет, розкриває зміст того чи іншого фільму, витлумачує його основні компоненти – і робить це об'єктивно, чутливо, з великим розумінням. І вже після того він, ніби згадавши про своє критичне «надзавдання», чинить суд, дуже, правда, доброзичливий за формою і приємний в усіх розуміннях, але суд над щойно витлумаченими фільмами, суд з погляду неодмінного виявлення в них рис і естетичних принципів, які інкримінуються «школі».

Оскільки автор статті ще перед аналізом більшості фільмів «школи» умовився вважати її визначальними прикметами алегоризм, притчевість, брак розвинутого реалістичного сюжету, «принциповий апсихологізм», «неувагу до деталізації», «статичність», «героя, який не розвивається» тощо, то все це він знаходить у кожному фільмі, що потрапив до списку.

Здавалося б, найменше підпадає під таку характеристику «Камінний хрест» Л. Осики. У ньому є яскраво виявлений сюжет, по-жи-

тейському простий і страшний, сюжет великої реалістичної історичної конкретності й водночас — великої узагальнювальної сили (це «провина» В. Стефаника), сюжет, який прекрасно переказаний і самим М. Блейманом. Фільм показує гострі соціальні та моральні колізії в старому покутському селі, розкриває тяжку драму селянина, якого невблаганне життя виганяє з рідної землі, але який не хоче її залишати (одна новела); внутрішню боротьбу людини, котру немилосердний звичай примушує жорстоко скарати злодія, але якій людяність, сердечна доброта не дозволяє цього робити (інша вставна новела). Але послухаймо самого М. Блеймана: «Перша новела фільму розповідає про те, що в селі спіймано злодія... У хаті старого, який більше за всіх постраждав і тому виконує обов'язки головного судді, збираються люди. Злочин доведений, залишається визначити кару. Але суддя несподівано вагається, несподівано відмовляється винести вирок. Йому дорікають за порушення закону, за порушення старих святих звичаїв. Інші судді не погоджуються з ним. Злочинця постигає сувора кара.

Друга новела оповідає про інший епізод з життя старого. Він більше не може і не хоче поратися на кам'янистій і безплідній землі і вирішує їхати до Америки. Він приймає це рішення нелегко. Він відданий цій землі, її людям, могилам предків. Він болісно і урочисто прощається з односельцями і все-таки виїжджає».

Не все тут викладено точно, у повному обсязі соціальної і моральної проблеми фільму. Але і сказаного досить, щоб скласти про нього певне уявлення. І здивуватися: до чого ж тут «алегорична нерухомість героїв»? Душевна статика? «Принциповий апсихологізм»? І т. ін., і т. ін. Адже зміст фільму викладено М. Блейманом у поняттях, що не узгоджуються з ними, виключають їх.

Або ось ще прекрасні слова зі статті: «Пристрастю, якщо хочете, психологічними переживаннями насичені портрети і пейзажі. Емоціональні реакції героїв лаконічні, щедрі пейзажі. Вони показані ніби очима героя, і в тому, як він їх бачить, є все — і любов, і скорбота, радість пізнання, вдячна пам'ять». Це теж «принциповий апсихологізм»?

Через три абзаци після того, як було сказано про героя, що він «несподівано вагається», «несподівано відмовляється винести вирок», — стверджується цілком протилежне: «Автор фільму не розмірковує разом з героєм, не показує його вагань, його сумнівів».

Протягом усієї статті М. Блейман приписує «школі» алегоризм і пов'язану з ним нерухомість образу. Але ось йому треба звину-

ватити «школу» ще й у суб'єктивізмі та незрозумілості образу. З алегоричністю це не в'яжеться, бо за алегорією закріплено певне значення, і М. Блейман веде мову про те, що у фільмах «школи» алегорія під тиском уявлень і асоціацій, які не вміщуються в неї, перетворюється на складну суб'єктивну метафору. Саме собою спостереження про метафоричність фільмів слушне (хоча думку про походження цієї метафоричності зі зруйнованої алегорії можна віднести тільки до «Кольору граната», та й то частково). Але як же бути в такому разі з нерухомістю образу (алегорією), з якою суб'єктивна метафора не може співіснувати, яку вона, за словами самого М. Блеймана, руйнує? Що ж є принципом поетики «школи»? Алегоричність, суб'єктивна метафоричність чи, так би мовити, самий процес перетворення алегорії на суб'єктивну метафору? Якщо два принципи виключають один одного, то в межах однієї поетики панувати може тільки один із них. Якщо ж присутні обидва протилежні принципи, – то в динаміці боротьби, взаємовитіснення чи ще в якомусь складному співвідношенні, що виключає зведення не тільки обох, а й одного з них у визначальний принцип. Звісно, спокусливо приписати одному і тому самому адресатові всі можливі гріхи. Але, якщо, скажімо, марнотратство і скупість виключають одне одне, то треба обирати щось одне.

М. Блейман неодноразово дорікає «школі» у прихильності до поетики притчі, не утруднюючи себе доказами і не конкретизуючи свою думку. Можливо, він зробить це у заключній, узагальнювальній і теоретичній частині своєї статті? І справді, тут знаходимо кілька разючих абзаців на цю тему. Але які приблизні й неточні судження автора, які поспішні його витончені теоретичні побудови, як явно суперечить він сам собі на кожному слові – як підводить його бажання будь-що підтримати апріорну схему!

Вчитаємося уважно в кілька його пасажів. «Моє твердження, що "школа" відмовляється від літературної образності, було умовним (ось тобі й маєш! чому ж було не зазначити відразу? для чого було страхати нас протягом усієї статті? – *І. Дз.*). Коли її майстри звертаються до літературних джерел, вони використовують найвищі зразки – Гоголя, Пшавелу, Саят-Нову, Коцюбинського. Біда у тому, що поетика "школи" ігнорує всю багатоманітність літературних жанрів і зводить їх до найпростіших епічних форм. Поетика "школи" орієнтована тільки на сказання, притчу».

Вибачте, тут не зовсім зведено кінці з кінцями. Не говоритимемо про «сказання» — воно, вочевидь, згадане (двічі) про всяк випадок, по суті про нього в статті не йдеться. Поговоримо про притчу. Названі М. Блейманом літературні зразки, які використала «школа», до притчі стосунок мають досить віддалений. Отже, висновок про біду, якої зазнала «школа», висновок, що йде після подібної констатації, з неї зовсім не випливає. Можливо, автори фільму викривили поетичний лад літературних першоджерел і трактували літературний матеріал не в тій манері, до якої він схиляв? Тоді це і варто було спеціально зазначити. Можливо, це зроблено в іншому місці? Хіба що з приводу «Ночі на Івана Купала» і лише частково — «Благання». А як з іншими фільмами? Адже нас запевняють, що йдеться не про стилістичні прийоми того чи іншого режисера, у тому чи іншому фільмі — йдеться про принципи поетики цілої «школи»! А для цього окремих «влучань» надто мало — вони можуть бути і випадковими.

Там само М. Блейман кваліфікує моралізаторський характер притчі у зв'язку із сутністю фільмів «школи».

«Автору притчі про блудного сина зовсім не важливо, чому той залишив батьківську домівку, де мандрував, яких пригод зазнав. Йому важливо тільки те, що він пішов, постраждав, розкаявся, повернувся і одержав прощення. Згадаємо фільми, які розглянуто у статті, і ми переконаємося, що демонстративно моральна не тільки позиція їх авторів, але моральні, повчальні і їхні сюжети.»

Даруйте: чи справді авторові притчі про блудного сина «зовсім не важливо» і тощо? Чи такий уже він затятий формаліст був, що його цікавила тільки абстрактна конструкція дійства: пішов, ходив, повернувся і т. д.? І ніякої моральної філософії, і ніякого життєвого і морального змісту, ніякого психологічного резону в мотивах залишення домівки, у враженнях мандрів, в акті повернення? Ніякого узагальнення важливого матеріалу життя, ніякої «відкритості» в особистий досвід мільйонів людей? І якщо «зовсім не важливо, чому...» — то звідки ж узялася мораль, яка ж повчальність в абстрактній конструкції? І що спільного з тими позбавленими мотивів конструкціями у розглянутих у цій статті фільмах: адже так чи інакше — краще чи гірше, але в них герої діють за певними спонуками, їхні вчинки чимось зумовлені, і саме ця зумовленість і досліджується на екрані: у «Тінях забутих предків» герой страждає тому, що втратив кохану; у «Ночі...» поневіряння героя зумовлено тим, що

він порушив народну моральну заборону; у «Камінному хресті» герой наважується їхати до Канади тому, що рідна земля не може його прогодувати; у «Благанні» моральна колізія спричинена боротьбою між загальнолюдською мораллю і родовими заповітами і т. д. — тобто всюди маємо справу не з абстрактною темою, механічною конструкцією гріха і спокути, а з живим моральним пафосом, що випливає з конкретного соціального чи історичного матеріалу. І чому треба дорікати авторам за моральність їхніх позицій і їхніх сюжетів? Який зміст цього докору? Чи багато у мистецтві неморальних авторських позицій і неповчальних сюжетів? Можливо, йдеться про такий ступінь і таку якість моральності та повчальності, які не сумісні з художністю, не сумісні із завданнями мистецтва? Але тут уже потрібна спеціальна розмова, в якій критик повинен переконати нас раніше, ніж давати такі рішучі оцінки. А він це питання обминає, як обминає і питання про те, чому, власне, негоже розглядуваним авторам звертатися до поетики притчі (якщо вони справді до неї звертаються, чого він не довів і що ми повинні, бачте, брати на віру!). Але ж він і сам визнає, що сучасне мистецтво в особі своїх визначних представників активно використовує цю поетику. А якщо так, то не варто було збуватися кардинального в цьому випадку запитання: чому сучасне мистецтво тяжіє до цих форм? — відпискою: «не важливо», «не моя тема». А що ж тоді «важливо»?!

Не варто було і змішувати дві абсолютно різні речі: притчу як таку, як певний фольклорний і літературний жанр — і використання теми чи прийому притчі в інших родах мистецтва. Одна річ — євангельська притча про блудного сина, а інша — рембрандтівське «Повернення блудного сина». Одна річ — притчі середньовічного збірника, інша — брехтівська притчевість. Не варто було і «вкотре повторювати» вельми спірну і неглибоку думку про те, ніби притча зводить все розмаїття життя до моральної абстракції (а раніше було: «притча відтворює не життя, а моральну тезу»).

В будь-якому разі поетична картина, що міститься в притчі, значно багатша за будь-яку окрему моральну тезу чи абстрактну ідею, хоча водночас говорить про них, викладає їх, загострює, «емоціоналізує». Ось чому притчу з успіхом використовували в агітаційній і політичній боротьбі оратори, трибуни, релігійні проповідники. Тим-то і художники, в яких сила наочного уявлення поєднується з тяжінням до глибокої філософічності, охоче зверталися до теми притчі, до форм притчі, мотивів притчі. Тому

Рембрандт зміг на матеріалі притчі порушити найглибшу моральну проблему, втілити трагічний моральний конфлікт; «моралістичний» сюжет притчі зазвучав у нього цілою симфонією людських переживань, в яких милосердя і любов долають помилки й образи. Тому Брехт може, використовуючи мотиви і поетику притчі, активізувати мислення глядача і читача, націлюючи його на самостійне узагальнювальне осягання життя і додумування пропонованих автором ситуацій.

І тому довільні та необґрунтовані докори М. Блеймана низці талановитих митців кіно в тому, що вони звертаються до поетики притчі, а це, мовляв, призводить до апсихологізму, бідності життєвого змісту і відходу від реалізму.

Дивно, як багато в заключній, теоретичній частині статті М. Блеймана поспішних суджень, термінологічних неточностей і просто недбалості.

Ось він, скажімо, мимохідь іронізує з якогось «анекдотичного теоретика, який намагався звести все розмаїття літератури чи то до тридцяти двох чи то до тридцяти трьох сюжетів». Тим часом ідеться про фундаментальний напрям у світовій науці та літературі, репрезентований цілою низкою блискучих імен; про спроби встановити сюжетотвірні константи літератури, елементарні «одиниці» сюжету. Якщо звернутися до більш популярного формулювання цієї ідеї, то й тоді до неї причетні такі не зовсім «анекдотичні постаті», як, скажімо, Анатоль Франс, який стверджував, що в літературі існує лише кілька десятків мотивів, і важливо не те, хто висловив їх першим, а — хто краще; або ще раніше Ґете, який у бесіді з Еккерманом називав, із посиланням на Гоцці, навіть точну цифру драматичних ситуацій, які фігурують у світовій літературі: «тридцять шість». «Шиллер чимало потрудився, щоб знайти їх більше, — додавав Ґете — але не зміг нарахувати і стільки, скільки Гоцці». Вже у XX ст. Жорж Польті присвятив цілу працю доведенню цієї думки, розглянувши під цим кутом зору понад тисячу творів...

Зрозуміло, ми не збираємося повертатися до цих поглядів; ми тільки хочемо нагадати, що питання про наявність обмеженої кількості найзагальніших постійних сюжетних схем не таке просте та анекдотичне. І зрозуміло, не було б особливої потреби вступатися за честь «анекдотичного теоретика», наводячи цю довідку (її можна було б і розширити), — якби справа не торкалася сутності одного з основних звинувачень М. Блеймана проти «школи». Бо, на думку М. Блеймана, новатори «школи»... зводять мистецтво до трактування моралістичних «вічних» сюжетів.

Знову і знову повторює він докір в алегоризмі й повчальності, нібито властивих «школі» і нібито протипоказаних кіномистецтву.

Далі М. Блейман говорить, що в живописі поворот від канонічних до реальних життєвих сюжетів здійснили «передвижники», які постали проти «академістів», котрі, мовляв, «зверталися до все нових і нових варіантів споконвічних, схематизованих ситуацій», і звідси робить висновок, що, «хоч як це парадоксально, новатори "школи" виступають як завзяті "академісти" і, подібно до них, зводять мистецтво до трактування моралістичних "вічних" сюжетів, минаючи їхню ж справжню реальність».

На перший погляд, думка автора розвивається логічно і переконливо. Однак це лише на перший погляд. Придивімося до цієї логіки уважніше. Піддаймо максимальній перевірці її теоретичні обґрунтування – і ми переконаємося в їх довільності й неточності. Насамперед відзначимо пряму суперечність: те, що на початку наведеного роздуму визнано «органічним» для живопису взагалі, після того стає негожою властивістю одного з його напрямів. Далі нагадаємо, що трактування сюжету як «граничного вияву конфлікту» властиве не тільки живопису (чи алегоричному живопису), а й, скажімо, трагедії, взагалі патетичному мистецтву, у тому числі й творам кіно певного характеру (згадаймо відповідні судження С. Ейзенштейна). Далі, характер «виявлення» моралі зумовлюється зовсім не характером сюжету. Шахрайський роман дав «велику різноманітність» сюжетів «випадку», але мораль у ньому «виявляється у застиглому стані», навіть якщо це «зворотна» мораль. А от «канонічні», невласні сюжети Шекспіра ніяк не обмежували його можливості щодо розкриття моралі «в русі». І Брехту сюжет «прикладу» не завадив аналізувати мотиви людських вчинків і реальний зміст моральних критеріїв глибше, ніж те могли зробити ті, в чиїх сюжетах значно більше «випадку» і «різноманітності життя». А поряд з картинами-притчами Рембрандта, Тиціана і Леонардо да Вінчі хіба не здадуться схоластично повчальними багато «образів реального світу» найправдивіших жанристів? Так само і ступінь життєвої змістовності не визначається канонічністю чи неканонічністю сюжету. Більше того, в історії літератури неодноразово відзначено факти, коли могутні (реалістичні!) таланти уникали розробляти «свій» сюжет, сюжет «випадку» і свідомо зверталися до «споконвічних», канонічних сюжетів: від Плавта і Теренція до Корнеля і Расіна, від Шекспіра і Лопе де Веги до

Шоу і Брехта, Жіроду і Ануя! (Дещо інше місце посідають тут такі твори, як «Улісс» Джойса та «Кентавр» Апдайка.)

М. Блейман, на мій погляд, даремно відносить до алегорії і тільки до алегорії деякі загальнозначущі поетичні та композиційні прийоми. Наприклад, він пише: «Якщо у звичайній композиції можна розташувати двох людей не в одній площині, а так, що один буде на підвищенні, а другий внизу, то їх розташування може бути тільки формальним і не буде нічого виражати. Не те в алегоричній композиції — тут неодмінно виникнуть значення верху і низу, той, хто перебуває вгорі, матиме перевагу, над тим, хто перебуває долу. Композиція означатиме нерівність, владу». Але ж описана М. Блейманом побудова ніколи не буває тільки формальною і незалежною до змісту, вона завжди значуща, завжди щось говорить про стосунки двох людей — навіть у композиціях натуралістичних і описових, не кажучи вже про експресивні та патетичні композиції, про поетичні вирішення взагалі. Зрозуміло, таке розташування постатей не обов'язково повинно «означати нерівність, владу». Воно може нести значно складніше ідейне і емоціональне навантаження, розв'язувати духовні проблеми і зображальні завдання вищого порядку. Цікаво, що С. Ейзенштейн, який багато розмірковував про живопис Ель-Греко і багато з нього взяв для своїх композицій у кінокадри і для своєї «Кінопатетики», говорив, що з усіх творінь Ель-Греко він не любить тільки одного — «Вигнання гендлярів із храму», і пояснював це тим, що, на його думку, «постать Христа ніяким чином не могла залишатися на одному й тому ж рівні висоти з іншими персонажами цієї сцени» і що вона «повинна була б підноситися над ними».

Можна стверджувати, що розкрита В. Пудовкіним, С. Ейзенштейном, О. Довженком зображальна сила ракурсу, яка стала могутньою зброєю в поетичному арсеналі кінематографа, генетично пов'язана з тими «ієрархічними» композиціями, про які говорить М. Блейман; принаймні вона може вирішувати схожі художні завдання (згадаймо хоча б «Кінець Санкт-Петербурга»). Звісно, найпростіше віднести і всі такі вирішення на рахунок алегоризму, але тоді алегорія розростається до обсягів поетичності взагалі. І тоді вже незрозуміло, чому вона негожа, якщо вона просто неминуча в мистецтві.

Взагалі треба бути дуже обачливим при застосуванні в кіно естетичних категорій, вироблених в інших мистецтвах. Уникнути їх застосування, мабуть, неможливо (там, де кіноестетика не

виробила власних) і, може, і не треба уникати, але доводиться пам'ятати, що їх зміст і значення в кіно значно змінюються.

Уже йшлося про те, що навряд чи варто надто впевнено оперувати такими термінами, як «психологізм», «психологічний аналіз», «дія», «рух» тощо — оскільки значення цих категорій у кіно і форми їх вияву не повністю вивчені й не повністю збігаються з тим, що мається на увазі у випадку традиційних мистецтв.

Ще більше це стосується образності кіномистецтва, його тропів. Кіноестетика і кінокритика змушені були скористатися термінами, запропонованими теорією літератури і живопису (в тому числі й обговорюваними тут алегорією, метафорою). Спочатку їх ввели умовно, потім вони прижилися, і тепер їх застосовують з такою ж визначеністю, як і в теорії літератури, не задумуючись над тим, чи справді така визначеність є.

Тим часом відомо, що образ, троп у кінематографі ґрунтується на зовсім іншому матеріальному субстраті, ніж у літературі і навіть у живописі, а тому й уся структура і «фактура» образного мислення у кіно будуть інакшими. Механічне слідування у кіномисленні тим асоціативним і метафоричним ходам, які властиві літературно-поетичному мисленню, могло б привести до абсурду, а нерідко просто неможливе. Ще Рудольф Арнхейм зазначив, що коли у поетичному образі речі предметного світу присутні тільки окремими своїми рисами та якостями, то в образ кінематографічний вони входять усією своєю матеріальністю. У зв'язку з тим він вважав невдалою і неприродною відому сцену радості у «Матері» В. Пудовкіна, бо літературні асоціації набули в ній самодостатнього значення і не створюють цілісного образу. Можна, звісно, погоджуватися чи не погоджуватися з цим конкретним судженням, але загальна кіноестетична проблема, яка стоїть за ним, дуже серйозна і, на жаль, майже зовсім не розроблена.

...Однак повернімося до конкретних оцінок М. Блейманом фільмів «школи». Безліч суперечностей виявляється в його судженнях про «Камінний хрест». Скажімо, твердження про те, ніби «автор фільму не розмірковує разом з героєм», суперечить попередньому аналізу самого М. Блеймана, в якому він показує, що Л. Осика не тільки стверджує моральні цінності в поведінці свого героя, а й розкриває їх витоки, — тобто, не тільки показує героя, а й розмірковує про героя! Так само суперечить аналізу долі героя твердження про його «нерухомість». Таких суперечностей можна навести багато. Однак не в цьому лише річ. Адже таким шляхом ми ніколи не досягнемо головного — в

чому джерело і причина такої кількості очевидних суперечностей. Це ж не простий недогляд.

Але ще важливіше те, що М. Блейман постійно суперечить не тільки самому собі, а й матеріалу фільму, якості фільму! Він не знаходить у ньому якраз того, що в ньому саме і є, на чому він побудований. «Герой даний ніби у готовому стані, — пише М. Блейман. — Його дії не вмотивовані. Ми так і не дізнаємося про хід розмірковувань героя, про те, як визрівали його рішення. Він нерухомий. Ми бачимо не вчинки, а реакцію, бо вчинки — результат складного руху думки. Образ героя повинен виникнути у фільмі не з руху, а із зіставлення вчинків. З того ж зіставлення ситуацій повинна вирости і думка фільму, його основний образ». Не казатимемо про догматичність цих постулатів, які можуть поширюватися на фільми одного роду, але на фільми іншого роду — аніскільки, але річ і в тому, що тут претензії безпідставні і з фактичного боку. Герой даний у «готовому стані»? Але ж він — не хлопчик, який починає життя, а шістдесятилітній старий, який не може не мати усталеного характеру, запасу «готового» в собі. Однак ця «даність» є у фільмі тільки вихідним, чому суджена фатальна мінливість, злам. Про нерухомість героя (внутрішню психологічну нерухомість) годі й говорити, бо він показаний саме у зламний момент своєї долі, і цей злам у долі має не зовнішній характер, а зумовлений прийняттям рішення самим героєм. Внутрішня боротьба в душі героя, пов'язана з цим рішенням, і є темою фільму, предметом дослідження. Весь фільм є роздумом автора (разом із героєм) про те, що робити, як бути далі; є мотивуванням рішення з глибоким переживанням усіх «за» і «проти». Спочатку сувора панорама безплідної землі. Довго і повільно піднімається герой на свій жалюгідний клапоть ниви на крутій горі. Потім камера панорамує догори, в небо. Над загубленим і жалюгідним старим на загубленому і жалюгідному клаптику землі — безмежна й бездонна синь неба, і нібито споконвічний і на все небо безтурботний спів жайворонка. Спів ллється і ллється, довго, невичерпно, прекрасний у своїй позачасовій нескінченності... Він «провокує» старого, він повинен вивести його з тупого забуття праці, примусити його відірватися від нескінченної борозни, що триває все життя, і глянути вгору, в небо, у простір, зіставити свою малість і свої муки з величчю і безстрасністю природи; нескінченну людську суєту — з її спокійною самодостатністю; свій клаптик землі включити до безмежної матері-землі, світу. Він дорікає і мучить запитаннями: «Навіщо?»,

«Чому?», «Як довго?». Старий повільно піднімає голову вгору: «Дурний птах... Скажи своєму Богу, хай не посилає мені такого дурного птаха...» Але це не богохульство... Це крик душі, яка любить і цю землю, і людей, і Бога, – але позбавлена можливості дати вихід своїй любові, доведена до відчаю і на хвилину втрачає контроль над собою. І потім – заспокоєння, очищення. Старий повертається додому в печальному умиротворенні. Він переконується, що не обминути йому того, чому він усім своїм єством противиться – доведеться за прикладом багатьох своїх безземельних земляків емігрувати до Америки, поділити їхню долю...

Це лише експозиція фільму. Власне, наша спроба «своїми словами» відтворити частину зорово-емоційного змісту експозиції фільму, дещо з вражень від неї. Можуть заперечити, що цього у фільмі не сказано. Так, словами не сказано, у понятійних категоріях не зафіксовано. Однак у зоровому матеріалі, кінематографічних образах сказано і це, і значно більше цього. Є тут і міркування автора про долю героя, і «хід роздумів» його, і «складний рух думки», і все інше, що відмовляється визнати за фільмом М. Блейман. Але є не в понятійно-словесній формі, не в деклараціях і коментарях, не в монологах чи «закадровому голосі», а в самому зоровому матеріалі кадрів. Як, власне, і повинно бути в кіно, чи принаймні, як теж може бути в ньому. Скажімо, Л. Осиці немає потреби говорити про те, як болісно Іванові Дідуху розлучатися з рідною землею; немає потреби і щось вкладати в його вуста з цього приводу. Він знаходить інші художні засоби, коли герой, нарешті, після довгих тих важких вагань (всупереч твердженню М. Блеймана про відсутність таких!) зважується їхати до Америки і скликає на прощання все село – тут настає кульмінаційна сцена. Обійшовши з чаркою всіх гостей, Іван Дідух із сім'єю зникає у своїй хаті. Напружене мовчання і чекання. Всі погляди спрямовані на двері. Вони розчиняються, повільно виходять Іван Дідух і один по одному всі члени його родини. Натовп кам'яніє, хоч глядач не встиг ще зрозуміти, в чому річ. Нарешті глядач помічає: переселенці зняли свої звичайні народні строї і переодяглися у «панське», «американське» вбрання – у безособові чорні костюми. У них вони почуваються так, ніби влізли у чужу шкіру, їм соромно, і тяжко, і просто ніяково. І в їхніх позах, у виразі облич ще й зухвалість відчаю, виклик від відчаю: якщо вже поривати, так одразу і демонстративно. Дивіться, люди добрі, до чого дійшла людина, що їй судилося! Люди дивляться і розуміють...

Ось якою мовою «розмовляє» з глядачем Л. Осика, якою мовою «міркує» він про долю свого героя і «разом з героєм». І чи його провина, що цю мову, — власну мову кіно! — було дещо призабуто після того, як пішли Ейзенштейн, Пудовкін, Довженко...

А втім, серед усіх, віднесених М. Блейманом до «школи», саме Л. Осика менше за інших заперечує чи ігнорує і «чужу мову», щедро опановану кінематографом, скажімо, мову сценічного діалогу і полілогу. Важко погодитися з М. Блейманом у тому, що нібито в «Камінному хресті» діалог «покликаний стати тільки, хоча і яскравою, але барвою у характеристиці підкреслено архаїзованого, екзотичного життя (до слова, у фільмі звичайна «історизація», а не архаїзація, а екзотичне це сільське життя не більшою мірою, ніж будь-яке інше історично і етнографічне вірогідне життя. — *І. Дз.)*. Він майже не забарвлений психологічно, хоч і характерний. Ця виразність мовних есенцій якоюсь мірою подібна до сказової мови персонажів Лєскова, в якого вона служила не стільки характеристиці персонажів, скільки розцвічуванню оповіді в цілому».

Звернімо увагу на неточність і тому несправедливість оцінки «переказової мови персонажів Лескова». І свідчення самого Лєскова, який охоче і ґрунтовно мотивував свої мовні принципи і пишався своїми «знахідками», і матеріали його художніх текстів говорять про щось інше: про те, що особлива мова героїв у нього породжена саме потребою характеризації персонажів, якщо не індивідуальної, то вже принаймні прошаркової та фахової.

Інша річ, що це специфічна характеризація — стилізаторська і не стільки індивідуалізує, скільки типізує. Але ж і такого роду «характеристика персонажів» і припустима в реалістичному мистецтві, і пребуде в ньому! А стилізація, є, скажімо, і в самого Достоєвського.

...Вище ми описали експозицію фільму, і ось після тяжкого та сповненого гірких роздумів трудового дня Іван Дідух повертається додому, настає ніч. Вона нібито перекреслює, заступає собою все, що буде вдень, усю невблаганну реальність. Вона несе відпочинок, забуття, оновлення, можливість іншого життя та інших душевних станів. Змінюється вся тональність фільму. Зникають жорстокість, суворість, драматизм. Барви і звуки стають м'якими, загадковими, плинними. Світ розпросторюється і добрішає. Він хоче належати людині, хоче приголубити її і привласнити її собі, втягти її в себе, у свою споконвічну природність — подолати очужіння. Але це — тільки кілька хвилин, навіть секунд. І ось знелюднююча реальність завойовує і цей

нічний світ, руйнуючи його ілюзії. Знову зростає тривога, спочатку незрозуміла.

Ритм фільму стає нервовим, лякаючим. У щойно м'якій і ліричній напівтемряві, яка тепер одразу стає зловісною, помітна постать людини, яка невпевнено і напружено перебігає від схованки до схованки. Це — злодій. Поки що він сам, ми нікого більше не бачимо, і він не бачить нікого. Але вже відчувається, що він приречений. І справді, темрява породжує й іншу постать: цупким поглядом стежить за злодієм Іван Дідух, точно реагуючи на всі його рухи. Швидка сутичка, жорстока, нещадна. Злодія спіймано. У хаті Івана Дідуха збираються родичі, щоб учинити традиційний суд і розправу. Жахливий спокій ритуалу: сідають, кидають ліниво ущипливі (спросоння!) репліки, розпитують чужака про рід, плем'я і навіщо пожалував, неспішно п'ють для психологічної сталості по одній, другій, третій чарці і злодію пропонують. І тут починається сцена, забути про яку, не оцінити якої критик просто не мав права. Якщо вже повів розмову про «Камінний хрест». Залишаю осторонь прекрасну гру К. Степанкова, В. Брондукова та інших акторів. Головне: «протистояння» господаря-старого і злодія — невпевнене, невміле, навмання намацування людини один в одному, чудове за силою психологічного осягнення глибин, «підпілля» душі, яке змушує пригадати Достоєвського. Злодій не просить пощади, не заперечує справедливості розправи і не сподівається її уникнути. Він тільки просить, щоб старий простив його гріх перед тим, як його позбавлять життя. Старий схвильований і розчулений: він не жорстокий, а душогубом і зовсім бути не хоче. Він лише неохоче кориться ритуалові. Його озлоблення вистачило лише на момент боротьби зі злодієм. Тепер він готовий простити. Злодій просить дозволу поцілувати руку. Старому ніяково, він страждає. Родичі бачать у цьому лише хитрість, викрут злодія: він, мовляв, хоче розжалобити суддів. Але це неправда, і старий, і злодій вже забули і про крадіжку, і про розправу, і про п'яних суддів. Вони самі в усьому світі, один перед одним і перед Богом. Двоє людей, винних один перед одним і перед Богом (не забудьмо, що Бог дещо важить у житті обох). Двоє людей, однаково нещасних, які однаково заплуталися в житті, однаково відчули людину один в одному — всупереч тій випадковій ролі, в якій їх зіштовхнула доля. Вони не знаходять виходу із ситуації, яка склалася поза ними, — вихід «знаходять» сторонні, що нарешті брутально обривають безладне, але сповнене глибокого смислу белькотання злодія, який поспішає безладно

виговоритися, висловити все, що тільки може сказати за свої останні хвилини розгублена, збита з пантелику людина, яка знає свій кінець і все-таки хоче жити, не мириться з безглуздою смертю і хоче перед смертю повного прощення і любові, людського визнання... Варто тільки пригадати цю вражаючу сцену, щоб судження про незабарвлений психологічно діалог, а тим більше про «принциповий апсихологізм» фільму виявилися чи то сумним, чи то смішним непорозумінням.

«Жертва цілує ката» — так називається один недоброзичливий відгук про фільм. Але, даруйте, хто жертва і хто кат? Який же кат старий? Він тільки захищав себе і не його особиста провина, що цей захист повинен був вилитись у таку жорстоку форму — не він цю форму обрав. Більше того, він, як бачимо, не хотів її: це вже всупереч йому. У тім-то й річ, що В. Стефаник, а за ним і Л. Осика показали, що річ навіть не в справжніх катах (якими тут виступають родичі старого), а в соціальній неправді життя, яка ставить людей у нелюдські стосунки один до одного. Але навіть у тих вимушених стосунках вони можуть побачити один в одному людину і прагнути до людського рішення, нехай навіть і без успіху, і це їх підносить.

Висновок М. Блеймана: «Найпростіше сказати, що в стилі "Камінного хреста" відчувається вплив "Тіней забутих предків". Але це нічого не пояснить. Якщо згадати про принципи поетики С. Параджанова, то стане ясним, що очевидні не тільки вплив, але й єдність творчої, естетичної позиції».

Вплив безумовний. Могутній імпульс — так. А ось єдність естетичних принципів і вирішень — навряд чи. У характеристиці М. Блеймана обійдено мовчанкою ті риси фільму «Камінний хрест», які різко відрізняють його від «Тіней забутих предків»: те в поетиці Л. Осики, що навіть цілком протилежне естетиці С. Параджанова. Наприклад, С. Параджанов метафоричний, а Л. Осика «демонстраційний», «прямо» зоровий; С. Параджанов у «Тінях забутих предків» лірично-імпресіоністичний, а Л. Осика у «Камінному хресті» — «епічний». Епічний розмах, епічна міцність фільму — одне з основних його достоїнств. С. Параджанов дуже емоціональний і темпераментний, а Л. Осика сухий і стриманий, часом аскетичний і підкреслено безсторонній. Параджанов колористичний, а Осика графічний. Параджанов зосереджується на окремій людині, окремому предметі, він уникає здебільшого масовості та загального, заглиблюється в частковості, в конкретне, а Осика — майстер загального плану і масових сцен: сцена прощання біля хати Івана Дідуха, яка займає добру третину

фільму і тримає глядача в напрузі тільки за рахунок «огляду» натовпу і прискіпливого вдивляння камери в обличчя, — зразок режисерського і операторського (В. Квас) мистецтва. Параджанов «просторовий», він любить розмах, дає відчуття безмежності гір, лісу, неба... Осика зрідка «вихоплюється» у простір, як правило, він локальний, більшу частину дії «замкнено» на невеличкому майданчику, на безжально урізаному клаптику землі: створюється враження тісняви, граничної насиченості, задухи, від яких шукає порятунку герой; і водночас у цьому клаптику землі з однією хатою і одним напівзасохлим деревом «закладена» і відчувається вся безкінечно рідна земля, так само як у натовпі односельців, який скупчився на цьому клаптику, видимий весь народ — вражаюча сила цього зорового образу, що стає метафорою незалежно від волі режисера, — одне з великих досягнень Л. Осики і В. Кваса у цьому фільмі.

Отже, по суті, у цих фільмах несхожого більше, ніж схожого. Питання про «вплив» і «єдність творчої, естетичної позиції» виявляється набагато складнішим, ніж здавалося. Та чи є тут взагалі і цей вплив, і ця єдність? Особисто я не можу сприйняти запропонованої М. Блейманом відповіді.

Реальні якості фільмів, які, на думку М. Блеймана, складають «школу», далеко не завжди і не в усьому збігаються з тією характеристикою, що дає їм критик. Якщо «школа» справді існує, то бажано відшукати такі ознаки і принципи, які і спільні — більш чи менш — для всіх її творів, і мають для них вирішальне «формотворче» значення. Якщо немає школи, а є низка різних творів, які об'єктивно засвідчують якусь невдоволеність існуючим станом кінематографа, потребу нового і пошук цього нового, то варто спробувати встановити причини цієї невдоволеності, характер цієї потреби і напрями цього пошуку. Мені здається, що М. Блейман більшого успіху міг би досягти на іншому шляху. Принаймні, на початку тієї частини своєї статті, де він від огляду окремих фільмів переходить до узагальнення сутності проблеми, він переконливо показує, що спонукальною причиною нових пошуків був протест проти образотворчої гіпотонії сучасного масового кінематографа, потреба відродити й оновити специфічну мову кіно. (У числі таких спонукань я б назвав ще невдоволеність «белетризацією» кіно, його споживацтвом і пасивною описовістю; невдоволеність дрібнотем'ям — потребу у «вічних» людських темах, у великих узагальненнях і філософуванні мовою кіно.) Сказавши про зростаючу потребу у пошуку, М. Блейман, проте, на мій погляд, напрями, діапазон і

якість цього пошуку показав збіднено і часто викривлено, бо йому заважали наперед визначена схема і наперед відомий присуд «школі». Тому деякі, дуже істотні риси фільмів упущені, а іншим надано часом невластиві їм значення і межі; в окремих випадках вони просто «додані» до тих чи інших творів.

От і вийшло — незалежно від намірів М. Блеймана — не стільки «відкриття», скільки «закриття»... не скажу: «школи» — її, на мій погляд немає, — але низки найцікавіших явищ українського кінематографа на найперспективніших шляхах його розвитку.

(1970 р.)

Світовий контекст естетики Довженка *

І творча, і громадянська доля Олександра Довженка складалася трагічно. Його новаторська кіномова наражалася на нерозуміння і неприйняття з боку рутинерів; його глибока філософія життя піддавалася осудові з боку офіціозу як буржуазний ідеалізм, біологізм, пантеїзм чи ще якісь відхилення від марксизму-ленінізму, а органічний національний характер творчості й синівська любов до України раз у раз викликали брутальні політичні звинувачення в «українському націоналізмі»; фактично його, зрештою, відлучили від українського кіно і після війни заборонили повертатися в Україну, на що він гірко скаржився у своїх щоденниках.

Особливої гостроти конфлікт Довженка з владою набрав під час війни, коли Сталін скликав спеціальне засідання Політбюро ЦК ВКП(б), щоб засудити Довженків сценарій «Україна в огні» — знов-таки за «націоналізм». Насправді ж Довженко сказав правду про страждання українського народу не тільки від фашистської окупації, а й від бездарного ведення війни радянським командуванням, від ненависницького ставлення влади до українців як «неблагонадійних» і потенціальних «зрадників».

Трагічним документом доби є «Щоденники» Довженка часів війни, опубліковані повністю лише в останні роки. Глибиною розуміння історичних катаклізмів і гостротою критики Сталіна вони не мали собі рівних, хіба що за винятком аналогічних щоденникових записів великого вченого Володимира Вернадського, так само,

* Надруковано у книзі: *Дзюба І.* Між культурою і політикою. — К., 1998. — С. 78—96.

як і Довженко, відлученого від України. Лейтмотивом Довженкового щоденника є думка про глибоку історичну кривду, що чинилася і чиниться українському народові: «Україна поруйнована, як ні одна країна в світі» (запис від 6 грудня 1943 р.); «Український чесний наш народ поніс найтяжчі жертви в цій війні» (запис від 12 липня 1942 р.). Багато Довженкових міркувань просто вражають своєю історичною прозірливістю – ось, скажімо, запис від 6 липня 1942 р.: «Звичайно, "побєдім" (іронічне вживання офіційного пропагандистського гасла. – *І. Дз.).* Але ми (в рукописі закреслено десять слів. – *І. Дз.)* в кінці кінців самі переможені ходом історії і економічної кон'юнктури» [1].

Довженкове творче життя було трагічно деформоване, йому не дозволено було здійснити свої численні задуми, зокрема, поставити фільми з української історії, про які він мріяв (у тому числі й «Тараса Бульбу»). Але й те, що він встиг зробити, вивело його в число корифеїв світового кіно. Є він і одним з найоригінальніших письменників XX ст., а також творцем самобутнього жанру «кіноповісті».

Щоб передати глибину та характер враження від творів Довженка, його сучасники згадували в різних контекстах Гофмана і Рабле (С. Ейзенштейн), Гомера і Бетховена (Іраклій Андроников), Бальзака (Анрі Ланглуа), Шекспіра (І. Маневич) та ін. Звісно, поки що це лиш емоційні або «престижні» образні характеристики, не сперті на розгорнутий порівняльний аналіз тих чи інших рис згадуваних митців. Однак вони засвідчують очевидність світового масштабу особистості й творчості Довженка, потребу в світовому естетичному контексті її інтерпретації.

Довженко – як письменник, поет слова і кадру, віртуоз монтажу, міфотворець, мислитель, теоретик – творив на тих висотах духу, де зустрічаються не лише великі сучасники, а й великі всіх часів. І не лише сусіди по художньому цеху, а й майстри всієї світової робітні мистецтва.

Цікаво, що Довженко сам не раз давав ключ до свого естетичного масштабу. Звичними були для нього аргументи античного ідеалу краси, аргументи від духовного гігантизму творців Відродження, від драматургії Шекспіра. Задумавши роман «Золоті ворота», писав у щоденнику в листопаді 1945 р.: «Я хотів би померти після того, як напишу одну книжку про український народ. Коли я обводжу зором межі цієї книги, сусідні, так би

[1] *Довженко О.* Україна в огні: Кіноповість. Щоденник. – К., 1990. – С. 234, 205, 201.

мовити, з нею держави, я бачу Дон Кіхота, Кола Брюньйона, Тіля Уленшпігеля, Муллу Насреддіна, Швейка»[1].

Деякі естетичні принципи та ідеї Довженка можна об'ємніше уявити, звертаючись до співвідносних позицій великих митців минулого та сучасності під кутом зору як аналогій і притягань, так і відмінностей та «антипатій».

Його міфопоетика, що виросла з української національної міфотворчості й збагачувала світову кіномову еманаціями української психіки, потужним складом образного мовлення, простодушною епічністю і драматизмом народної думи (унікального жанру українського фольклору) та цнотливим ліризмом народної пісні, неповторним ритмом душевних порухів, що диктує таку ж неповторну пластику вираження, — ця його міфопоетика водночас співвідноситься і з міфотворчістю європейського модернізму початку XX ст. А вужче беручи — Довженкова зорово-предметна асоціативність і кінометафорика перегукуються з виражальністю експресіонізму, особливо німецького, *який* Довженко добре знав.

Однак Довженкова експресивність пов'язана з патетичною спрямованістю на ствердження краси й істини (порівняймо оцінку Айвора Монтегю: Довженко був «поетом у кіномистецтві, який не має собі рівного за силою впливу, за вмінням бачити і подавати *істину*»[2]). Це зумовило, зокрема, особливий стиль мислення і мовлення його персонажів. Довженкова позиція в питанні (віддавна дискутованому) про стильову координацію авторської і прямої мови (мови персонажів) могла б стати предметом спеціального дослідження в історико-естетичному плані, оскільки є невипадковим моментом у світовій еволюції стилів; вона має і аналогії, і альтернативи у світовому мистецтві. Функціональне навантаження авторської мови в його фільмах, сценаріях, кінопоемах змушує згадати європейський просвітительський роман XVIII ст. Пристрасні узагальнювальні монологи героїв, часто звернені до всього людства, об'єктивно, в історико-літературному плані, співвідносяться з монологами романтичної драми, особливо Шиллера, монологами, які «перевищують» безпосередню дію, виходять за її межі в «загальне» і покликані втілити не щось інше, а глибоко усвідомлені світопояснювальні ідеї. Шиллерові монологи Бєлінський називав «полум'яними дифірамбами», а саркастичний Брехт — «прекрасними аріями». На висотах поетичного узагальнення стиралися грані між авторською

[1] *Довженко О.* Україна в огні. — С. 293.

[2] *Монтегю А.* Довженко — поэт вечности жизни // Искусство кино. — 1957. — № 12. — С. 137.

мовою і мовою героїчного персонажу. Що ж до Довженка, то він прямо стверджував своє естетичне право говорити за свого героя, «сформулювати його думки й почуття так, як він сам, можливо, сформулювати їх не може»[1], — і тим самим, на Довженкову думку, правдивіше: так, як герой носить їх у своєму серці, поза побутовим спотворенням.

Особлива близькість в естетиці прямої мови між Довженком і Роменом Ролланом. Обидва, не ігноруючи мовної індивідуальності персонажа, вважали за можливе і потрібне — там, де цього вимагало художнє завдання, — доводити її пафос до авторського.

Водночас не можна не згадати й узагальнювальні монологи персонажів Бальзака, Стендаля, Діккенса, Теккерея (та й Золя, особливо періоду створення «Чотириєвангелія» — романів «Плодючість», «Праця», «Істина», «Справедливість»). У них також персонаж нерідко «перевищує себе», бере на себе майже авторські функції аналізу й характеризування суспільства. Згадаймо хоча б монологи Гобсека у Бальзака або Люка Фромана у «Праці» Золя.

Багато закидів і перекручень випало на долю Довженкової ідеї високої поетичної правди, відрази до низького, брудного, сірого. Багато хто вбачав тут заклик до прикрашання дійсності, штучної романтизації, ледве чи не намагання накласти табу на показ натуральної буденщини. Тим часом за цією Довженковою ідеєю тягнеться довгий шлейф в історії естетичної думки. Річ не тільки в уподобаннях національної вдачі або в тих особливостях «слов'янського реалізму», на які вказував колись Шарль Летурно: «Слов'янський реалізм схожий на французький лише назвою: він високого лету, тоді як французький стелеться по землі. Поза сумнівом, на світі є бруд і твань, і слов'янські письменники їх бачать, але є також і глибокий ефір, і вони залюбки ширяють у ньому»[2]. Річ складніша — і в часі, і в просторі. У різних кінцях світу і в різні часи багато митців, які тяжіли до великих узагальнень, філософічної патетики або романтичної піднесеності, до універсальних істин, — сповідували ідеал «високої», «красивої» правди, протиставляючи її «низькій» натуральності приземленого побутописання. Шиллер з обуренням писав про «підніжних реалістів»: «Як життя крекче і як воно плюється — це ви добре помітили, але його дух, його геній — не там, де коло ваших спостережень». Чим не «довженківські»

[1] *Довженко О.* Твори: В 3 т. — К., 1959. — Т. 3. — С. 208.
[2] *Летурно Ш.* Литературное развитие различных племен и народов: Пер. с фр. — СПб., 1895. — С. 317.

слова?! Е. Гонкур у передмові до роману «Брати Земгано», прямо натякаючи на «низький» реалізм Золя, протиставляв йому реалізм, що ґрунтується на «вивченні прекрасного»: «...Завдання реалізму... не вичерпується описом низького, відразливого, смердючого. Реалізм з'явився в світ також для того, щоб утілити за допомогою артистичного письма високе, красиве, духмяне...»[1].

І пізніше митці, зорієнтовані на високі цінності та узагальнене відтворення сенсу життя, чутливі до краси світу, звинувачували «натуралістів» у зниженні людського й безкрилості. Своєю чергою, прихильники «суворої» або «низької» (в полемічному значенні) правди дорікали їм риторичністю, ходульністю, відірваністю від конкретної реальності, моралізаторським догматизмом тощо. У кожному окремому випадку ця естетична бінарна опозиція мала свій особливий зміст. Часом обидві сторони бували взаємно несправедливі, бо ж талановиті представники різних стильових тенденцій могли робити і робили цінні внески в художнє осягнення життя. Здається, нині цю проблему зняв постмодернізм, — але чи надовго?

Довженкова естетика була націлена на відтворення явищ та образів у самій їхній суті, в ідеї, в ідеалі, а не у випадкових і другорядних, дисгармонійних рисах. Він посилався на красномовні історичні прецеденти. «Мікельанджело, — казав він, — на зауваження папи, що статуя Медичі не схожа на оригінал, відповідав: через п'ятсот років нікому не буде цікаво, схожа вона чи не схожа»[2]. Однак внутрішнім змістом своїм художній образ людини повинен хвилювати і через п'ятсот років. А це можливе тоді, коли в ньому відбилося істотне.

Ця тенденція (як одна з альтернативних) простежується від геніїв Відродження до видатних поетів живопису XX ст. Рубенс (якого нерідко помилково вважають поетом тілесності, тоді як він — поет духовності) прямо говорив, що хоче дати не скалки реальності, а саму ідею життя. Гете розрізняв Дійсність (як предмет наслідувального мистецтва) і Правду (як предмет вільної творчості). А на початку XX століття його співвітчизник естетик Е. Ельстер говорив про два стилі в історії літератури: такий, що індивідуалізує (характеризує), і такий, що типізує (ідеалізує: у значенні сконцентрованості на головній ідеї образу). Один із найцікавіших художників XX ст. Корнеліу Баба зазначав: «Мені хочеться створити свого роду "синтези", які

[1] Литературные манифесты французских реалистов.— М., 1935. — С. 91.
[2] Из истории кино: Материалы и доклады. — М., 1959. — С. 22.

містили б у собі частку вічної суті життя... Я прагну до відтворення в людині широких понять, а не випадковостей»[1]. Про те саме часто говорив Довженко: там, де образ «не проникнутий до самих глибин світлом творчого осягання того, що є в цій людині значущого, а не тільки значного, там не шукайте мистецтва»[2].

Великими іменами репрезентована в світовому мистецтві й протилежна тенденція — до «урівняння» в правах головного і другорядного, високого і низького. Глибокий естетичний демократизм Золя невід'ємний від принципового визнання рівності (перед художником) не тільки всіх людей, а й усіх явищ, предметів, почуттів, поглядів, якостей, — що всі повинні знайти своє місце в художній картині світу. Важливо виразити не лише основу, не якісь найістотніші сторони явища чи предмета, а всю їх багатоманітність і суперечливість, хоч би вона й була відразливою для буденної свідомості («Натуралізм — це жага правди будь-що, навіть ціною почуття огиди»[3]). Багато в чому аналогічної естетичної позиції дотримувався і Уїтмен, хоч у нього «низьке» не стільки урівняне з «високим», скільки піднесене до нього за рахунок скоряючої сили поетичного переживання, осягання.

На Довженкову естетичну позицію «озивається» в історії мистецтва багато різних голосів, солідарних і заперечних; вона може «обростати» в нашій пам'яті різними історико-літературними асоціаціями. І це — також якась частина Довженкової естетичної «біографії».

Довженкові заклики дивитися в небо, бачити зорі змушують згадати давню — наївну, але глибоку — думку Дж. Віко про походження поезії: вона почалася з того, що «Гіганти підняли очі і помітили Небо...»[4].

Довженкову віру у виховну силу кіно (яке стане керуватися ідеалом краси) та відповідні його ідеї (і практику) не можна розглядати поза багатовіковою традицією гуманістичної думки, яка в особі багатьох великих мислителів і митців і покладала надію на силу мистецтва у справі перетворення життя та людини. Згадаймо патетичну віру Гогарта в те, що за допомогою живопису він зможе виправити і врятувати людство. Згадаймо «релігію краси»

[1] Иностранная литература. — 1963. — № 8. — С. 248.
[2] *Довженко О.* Твори. — Т. 3. — С. 108.
[3] *Шюккинг Л.* Социология литературного вкуса. — Л., 1928. — С. 53.
[4] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. — М., 1940. — С. 133.

ЛІТ

Дж. Раскіна. Згадаймо, зрештою, і грандіозні театральні задуми й естетичні ідеї Шиллера...

Три високі адреси Довженкової естетичної спорідненості (і водночас відмінності) здаються мені найцікавішими: Шиллер, Роллан, Брехт...

Довженко і Шиллер

Довженко — поет краси. Він і її філософ. Роздуми про красу, про її місце в житті та мистецтві, про її виховну, перетворювальну силу, про те, як цю силу використати, — живий нерв усієї його творчої діяльності. Пафосом, інтенсивністю, цілеспрямованістю цих роздумів мало хто з сучасників може з ним зрівнятися. Коли ж шукати «споріднену душу» в минулому, на думку спадає насамперед ім'я Фрідріха Шиллера. Довженко не лише внутрішньо близький до Шиллера отією пристрасністю сприймання та енергією осягнення і втілення краси, а й перегукується з ним у розумінні низки моментів відповідної проблематики. Тут, мабуть, немає несподіванки, швидше, може, закономірне, тобто, деяка суб'єктивна і, може, випадкова спорідненість духовної, художньої організації обох наклалася на елементи схожості в об'єктивному змісті творчих завдань, які вони перед собою ставили.

Обом їм — хоч, може, різною мірою і в різній формі — було властиве те «напруження сил за допомогою ідей», яке, за словами Канта, «дає душі... розмах» [1]. Про Довженка можна сказати те, що Брехт сказав про Шиллера: «Він не знав нічого більш захоплюючого і приємного, ніж проповідь ідеалів» [2]. Для цього в обох було досить і поетичного пафосу, і поетичної наївності, «з яких народжується мистецтво» [3].

І для Шиллера, і для Довженка суто естетичні, «професійні» ідеї — не щось прикладне, технічне, як для більшості митців, а елемент світогляду. Різниця в тому, що Довженкова філософія краси була швидше поетичною, ніж спекулятивною; тоді як Шиллер, почавши з емпірики, згодом зайнявся спеціальною теоретичною розробкою питань естетики, залишивши в цій галузі спадщину, співмірну з Кантовою. Втім, і щодо Довженка — не слід брати на віру його свідчення про те, що він нібито прийшов у кіно, «не виробивши ще теоретичного обґрунтування

[1] *Кант И.* Критика способности суждения. — СПб., 1898. — С. 131.
[2] *Брехт Б.* Театр: Пьесы, статьи, высказывания: В 5 т. — М., 1965. — Т. V. — Кн. 2. — С. 73.
[3] *Обюртен В.* Мистецтво вмирає / Пер. Леся Курбаса. — К., 1918. — С. 8.

своїх шукань у галузі форми»[1]. Такі його застереження пояснювалися, по-перше, скромністю, по-друге, тим, що він над усе боявся «послідовників» і профанаторів. Крім того, він вважав надмірним і небезпечним для митця те переважання теорії, яке відзначав у Сергія Ейзенштейна. З погляду масштабів захоплення естетичною теорією до Шиллера ближчий Ейзенштейн. Зате Довженко – істинний «шиллеріанець» за пафосом ідеалу краси й морального ідеалу.

Історик німецького мистецтва Куно Франке говорив, що Шиллер належить до «великих людей, покликаних вести людство до ідеального життя»[2]. Силою мистецтва, звісно. Мабуть, до такого роду людей належав і Довженко. Принаймні, найбільшою його пристрастю було мріяти про такі ідеальні форми життя й людських відносин, кликати до них, знаходити їхні елементи в дійсності.

Ріднить Довженка з Шиллером свята нетерпимість до здрібнення й опошлення ідеалу або його втрати, до холодного й безкрилого псевдомистецтва, гнівна полемічність щодо нього. Шиллер своєї зрілої пори програмно протистоїть міщанській драматургії Іффлянда, Коцебу, Шредера з її обмеженістю й дріб'язковістю проблематики, персонажів, думок. Він ставить завдання створення героїчної драматургії, високої історичної трагедії, герої якої стали б урівень зі своїм віком. Так само й Довженко постійно вибухає гнівом проти плаского, позбавленого високого натхнення мистецтва: «Причини сірості, безкрилості, нудної буденності нашого мистецтва полягають головним чином у тому, що автори творів стоять холодні і байдужі в одній площині з фактами, з предметами своїх творів. Високе "умственное плоскогорье", висота і ясність точки зору художника-митця і глибина його світогляду під впливом тридцятилітньої ентропії уступили своє місце ділячеству, байдужості і спекуляції на реалізмі плазунів, безідейних і дрібних»[3].

Він прагне мистецтва натхненної думки, потужних узагальнень: «Нам треба творити мистецтво, що несло б у собі високу, передову мисль, показати людей душевно багатих, мислячих, не піддаючись спокусі пустих сюжетів, натуралізму, буденщини і т. ін. Треба боротися з безконфліктністю та банальним лакуванням життя, але не треба боятися показу гармонійних благород-

[1] *Довженко О.* Твори. – Т. 3. – С. 178.
[2] *Франке К.* История немецкой литературы в связи с развитием общественных сил. – СПб., 1904. – С. 382.
[3] *Довженко О.* Україна в огні. – С. 409.

них почуттів, бо в них — краса людини»[1]. Потреба гармонії і краси не означала для Довженка ігнорування невідповідності ідеалу й реальності, навпаки, саме з висоти ідеалу, на його думку, поставала найповніше побачена і найглибше історично витлумачена картина життя в історичному русі. Йому ненависний був «благополучизм», чиновницьке недобачання біди народної. Його власні твори, особливо такі, як «Арсенал», «Земля», «Щорс», «Повість полум'яних літ», п'єса «Потомки запорожців», кіноповість «*Поема про море*» — це по суті історичні трагедії, героїчні драми. Вони багато в чому співмірні з Шиллеровими. Як і Шиллера, Довженка хвилюють історичні долі народів, людства — такий «шиллерівський» масштаб його задумів, такий предмет його творчої пристрасті.

Шиллер схилявся до поетичного образу як поетичної персоніфікації ідей та сил буття. Справжніми героями багатьох його лірико-філософських і драматичних творів були етичні й філософські категорії-сутності, у стосунку до яких і розкривалися персонажі. Від абстрактності рятувала величезна сила конкретизації загального. Це було велетенське зусилля генія саму думку зробити художнім образом. (Пізніше Бальзак скаже: «Ідея, що стала героєм, це — мистецтво вище».)

Через століття з чвертю генієві кіно Сергієві Ейзенштейну здалося, що предметне унаочнення сутнісних понять під силу фільмові більше, ніж літературі, і він поставив за мету перекласти мовою кінокадрів соціально-економічні категорії Марксового «Капіталу».

Натомість Довженка ніколи не вабило художнє втілення абстракцій. Він ішов від чуттєвої конкретності, але підносив її до великих узагальнень. Якщо Шиллер казав, що він «символізує», то Довженко швидше «міфологізував»; його міфопоетика була свого роду гібридом українського національного міфу і міфу більшовицько-радянського, чи, може, точніше буде сказати: міф український він намагався легалізувати, координуючи з емблематикою міфу більшовицького. Він не любив, коли його образи називали символами, заперечував їхню символічність: «Ще й досі говорять про символіку "Арсеналу". Я заявляю, що ніколи не думав про символи, і навіть тоді, коли розстрілюють і не можуть розстріляти мого героя, я володів тією мірою творчої простодушності, яка дозволяла вірити в це, як у цілком законний і реальний факт»[2].

[1] *Довженко О.* Твори. — Т. 3. — С. 8.
[2] Там само. — С. 178, 179.

Проте об'єктивно його кінометафори були так чи інакше «голосами» великих поетичних ідей автора. Своєрідність Довженка полягала у надзвичайній пластичності й чуттєвому багатстві таких образів-ідей, метафор-ідей, як і всього письма взагалі. «Система метафор, система поетичних розв'язань кожного кадру безмежно розширює сюжет, надає подіям алегоричного і філософського змісту, який не береться до уваги і не декларується у фіналі картини, а становить предмет картини, її сюжет, її основну ідею»[1].

Довженко і Роллан

Задумавши роман «Золоті Ворота», Довженко серед його персонажів бачив і співмірного з Кола Брюньйоном. Здійснити свою творчу мрію він не встиг. Однак згадка про Кола Брюньйона не залишилася випадковою, «периферійною» для Довженкової естетичної свідомості. Вона — лише побіжне й мимовільне свідчення глибшої і постійнішої спорідненості з Роменом Ролланом. Як і у випадку з Шиллером, спорідненість ця має свою об'єктивну зумовленість.

Естетика Ромена Роллана формувалася як естетика «героїчного реалізму», «героїчного оптимізму» (тобто, по суті, з виразною присутністю «непаспортизованої» романтики) і була глибоко зорієнтована на народне мистецтво. Довженко, також «реаліст» героїко-патетичного складу (який, власне, важко відмежувати від романтизму) і органічної народної традиції, не міг розминутися з нею. І справді, знаходимо в нього численні «зустрічі» з Ролланом, перегуки і в принципових положеннях, і в деяких цікавих подробицях.

Трапляються і дивовижні текстуальні збіги. Наприклад, у «Щорсі» є сцена, коли бійці перед боєм трохи ніяково зізнаються один перед одним у своєму казковому талані: все вдається, усе виходить, усе слухається. Схожий епізод є у Роллановому «Жан-Кристофі», коли герой у радісному збудженні життєвої сили «повеліває» хмарами, дотиком «чарівної палички» перетворює квітку на золоту карету тощо. Тут в обох — віра в те, що саме стан високої поетичної піднесеності, радісно-доброї удачливості — і є істинно людський стан духу, який помножує сили людини. Але в Роллана це «персональна» могутність героя,

[1] *Андроников І.* Поезія Довженка // Олександр Довженко: Збірник спогадів про митця. — К., 1959. — С. 159.

а в Довженка складніша мотивація: юні бійці всесильні як суб'єкти революції: «Історія заворожила нас...»[1].

В естетичних поглядах обох митців бачимо чимало співзвучного. Для Роллана «справжній реалізм» невідривний від «мрії мистецтва» (це його улюблений вислів), від високого ідеалу і краси; в цьому джерело духовного здоров'я мистецтва: «Істинне здоров'я — краса. Прекрасні бажання. Прекрасні думки і прекрасний порив волі»[2]. Йому особливо близькі люди, які поєднували «моральну висоту з енергією дії»[3]. Тут Довженкові погляди нерідко дослівно перегукуються з Роллановими. Однак, на відміну від Роллана, Довженкові доводилося долати нерозуміння і спротив ультрареволюціонерів, які оголошували красу поняттям «буржуазним», чужим пролетарській свідомості, а її наголошення — розкладовим для соціалістичного суспільства. Так що Довженків пафос краси мав і свій політичний резонанс.

«Героїчний реалізм» Роллана відкидав буржуазно-ідеалістичне протиставлення людини суспільству, ізоляцію людини від історії, «атомізацію» особистості. Він шукав включення людини в героїчну колективну дію, в історичний час, у творення суспільного прогресу. Та коли для Роллана це було шукання особистої гуманістичної програми, то Довженко свій ідеал намагався пов'язати з практикою соціалістичних перетворень у СРСР, з грандіозним більшовицьким експериментом. Це була одна з причин його внутрішньої драми. І його постійні нарікання на те, що влада його не розуміє, що бездушні чиновники чинять йому перешкоди, — це лиш суб'єктивне відбиття об'єктивної невідповідності Довженкового ідеалу тій історичній практиці, яку він мріяв цим ідеалом облагородити. А там, де Довженко намагався зробити пафос більшовизму своїм внутрішнім пафосом, — відповідні моменти в його творчості сьогодні сприймаються як фальшиві («антинаціоналістичний» гротеск у «Арсеналі», антикуркульський — у «Землі»). Втім, Довженко настільки міфологізував історію, що глядачі сприймають саме поетичний чар міфу, а не історичні реалії, що його спровокували.

Внутрішній духовній настроєності, моральній структурі, інтелектуальному масштабові людини Роллан надавав величезного значення. На його думку, саме від цього духовного субстрату залежить якість життя будь-якої ідеї. «...Хоч би як змінювалися ідеї, люди завжди люди; і зрештою вся справа в них; вони накладають свій відбиток на ідеї. Якщо люди нездарні, раболіпні,

[1] *Довженко О.* Твори. — Т. 1. — С. 188.
[2] *Роллан Р.* Собр. соч.: В 14 т. — М., 1958. — Т. XIV. — С. 535.
[3] Там само. — С. 22.

то навіть геніальні ідеї, пройшовши через їхні душі, стають абиякими»[1].

І Довженко багато роздумував про те саме. Його твори, статті, а особливо щоденники сповнені гнівних тирад проти різних профанаторів великих політичних і мистецьких ідей. Схоже, що так він шукав пояснення трагічній невідповідності комуністичних ідей та прожектів — і вбогої, а часом страшної реальності. Більше того, в щоденникових записах він часом навіть «жаліє» Сталіна за те, що історія не підготувала йому гідний людський контингент для здійснення комуністичних програм. Думка про хибність, злочинність самої більшовицької ідеї та ідеології в прямій формі у Довженка не простежується, — попри ризиковану одвертість його щоденників, — хоч уся сукупність його критичних і сатиричних випадів об'єктивно підводить до такої думки всупереч риториці самого Довженка.

Багато спільного має Довженко з Ролланом у поетичній філософії народного життя; насамперед це стосується розуміння коренів життєздатності народу як етнічної цілості, його сприйняття природи, краси, його моральних уявлень, напруженого протистояння понять про добро і зло, ставлення до життя і смерті. Довженкові діди (про яких він говорив, що вони в його фільмах — «призма часу») теж мають спільне з Кола Брюньйоном: як втілення народного історичного досвіду, невмирущості, історичного оптимізму.

Обидва глибоко успадкували не лише світоглядні й етичні сторони народної культури, а й її естетику. Маю на увазі не тільки національно особливе в кожній народній культурі, а й те, що є типологічно спільним, сутнісним для неї як світового явища. Йдеться, наприклад, про особливу міру поєднання загального і конкретного в художньому образі, масштаб і рухливість художнього часу і простору, «первісну» гармонію духу та плоті (на відміну, скажімо, від постійного «конфлікту між матерією і духом» у Шиллера)[2], активність оціночного судження, нарешті, деяку перевагу типізації над індивідуалізацією.

Обидва ж не лише засвоювали народну культуру як традицію минулого, а й розглядали її як актуальне і перспективне явище. Роллан величезного значення надавав створенню народного театру, ідею якого розвинув у програмній історико-теоретичній праці «Новий театр». В його розумінні це не просто театр для народу, а й театр у народних формах, театр народної моралі й

[1] *Роллан Р.* Собр. соч. — Т. IV. — С. 84.
[2] *Франке К.* История немецкой литературы... — С. 391.

естетики. По суті це був розвиток і модифікація великих ідей Дідро, Лессінга й Шиллера про національно-виховний театр.

Для Довженка таким народним мистецтвом мало стати кіно, і, чекаючи від нього роботи у «найглибшому, найдорожчому і всеосяжному розумінні цього слова»[1], він хоче виховання не за допомогою моралізації, а за допомогою радості, тобто насолоди від мистецтва, від того доброго, що воно несе. Про добро і радість, про покликаність мистецтва нести їх народові Довженко говорить, мабуть, не менше, ніж про красу.

Довженка споріднює з Ролланом і природність високого ступеня концентрації всіх стильових елементів. Це зумовило і спільні моменти в характері мовлення — авторського і персонажів, у способі використання народної мови. Авторська мова обох, за багатства інтонацій і барв, інтелектуальної наснаженості та емоційної гнучкості, влягає широкому патетичному подихові. Обидва відмовилися від звичайної для реалізму мовної самохарактеристики персонажів у межах правдоподібності — на користь такого рівня мовлення, який перевищує емпірику і по суті зливається з авторським пафосом. Щоправда, щось подібне було властиве всім дореалістичним стилям, як почасти і пізнішим романтикам та неоромантикам, експресіоністам, імпресіоністам. Однак порушення мовної натуральності героя в загалом нібито реалістичному стилі — «зухвалість», яка по-справжньому вдавалася лише великому талантові, що творить образи високої міри узагальнення.

Довженко вмів вийти за межі свого героя і стати над ним, щоб краще його зрозуміти і посутніше відтворити. Мав він і інший «великий хист» «істинного творця», як казав Роллан про свого Кристофа: «умів одним поривом відійти від самого себе»[2].

Тут підходимо до того творчого акту, який в естетиці Бертольда Брехта дістав назву «очужіння».

Довженко і Брехт

На перший погляд, ці два великі сучасники — Довженко і Брехт — можуть видатися антиподами під оглядом їхніх естетичних уподобань і стилістики. Справді, Брехт послідовно і саркастично розвінчував усі оті поняття, на яких возвів свою естетику Довженко: ідеал, гармонія, краса тощо, і не було для нього більшої насолоди, як дошкулити романтиці й пафосу, показати фальш високих слів. Але які ідеали, яку красу й гармонію, чиї

[1] *Довженко О.* Твори. — Т. 3. — С. 206.
[2] *Роллан Р.* Собр. соч. — Т. III. — С. 406.

високі слова розвінчував Брехт? Не ті, що гримотіли «на одній шостій земної кулі». Енергія Брехтового заперечення, зривання «красивої» машкари була спрямована проти тогочасної буржуазної дійсності та буржуазного мистецтва, а особливо проти фашистського «нового світу», фашистської ідеології та естетики з її «героїзмом», «сталевою романтикою» «духовних штурмовиків», «великим мистецтвом», «героєм-гігантом», «образом вождя», «великим пафосом» тощо. Дивовижна схожість цих гасел і стилістики з більшовицькими не бентежила лівацьку європейську свідомість, оскільки фашизм і більшовизм не порівнювали, а протиставляли, вбачаючи в останньому порятунок від першого.

Фашизм намагався узурпувати і взяти на озброєння чимало понять зі сфери героїки і романтики, у тому числі традиційних німецьких цінностей минулого, — перетворивши їх на порожню декламацію, облудну риторику. Цим і пояснюється Брехтова нетерпимість і сатирична в'їдливість щодо них. Та і вся його естетична система, підпорядкована тотальному викриттю буржуазного суспільства, буржуазної моралі, буржуазної «краси», ставила під сумнів піднесеність і екзальтацію, віддавала верховні повноваження суворому скептичному аналізу. Натомість Брехт стверджував класову пролетарську правду як істинний гуманізм.

Чи був Довженко вільний від цього сектантства? Так, був вільний від цієї його форми. Однак його цілковита зануреність у соціалістичний ідеал могла б бути другою стороною такого сектантства, якби Довженко не наповнював його національною духовністю і загальнолюдським гуманізмом.

Брехт по-новаторському розвивав могутню просвітительську традицію театру Ґете і Шиллера, а потім театру «діалектичного», «реферуючого»; він зізнавався, що побудову драматичних творів вивчав за Лессінгом і Шиллером, а «риторику — за Ґете і Шиллером»[1]. Втім, суть його реформи театру не стільки в цьому, скільки в принципово новому ставленні до глядача («Глядач повинен не співпереживати, а сперечатися»[2]), тобто в новому розумінні функції мистецтва, у створенні нового «механізму» його дії (типи замість індивідуальностей, процеси замість станів, витлумачення замість психології), зближенні творчого методу з науковим аналізом.

Як цілість естетична система Брехта була далека від тих завдань, які ставив перед собою Довженко і які диктувалися зовсім ін-

[1] *Брехт Б.* Театр. — Т. V. — Кн. 1. — С. 204.
[2] Там само. — Кн. 2. — С. 41.

шими соціальними та естетичними обставинами. Проте і ця віддаленість цікава з погляду її характерності. Брехт основним своїм завданням вважав демістифікацію капіталістичного ладу, хотів навчати трудівників викривати форми обману та експлуатації в несправедливому суспільстві. Для Довженка ж основне завдання – захопити глядача (у потаємній мрії – весь народ) ідеалом створення нового гуманістичного суспільства, благородних відносин між людьми; ідеалом соціальної, громадянської, наукової та іншої активності й творчості (певна річ, матерія історії змушувала його скоординовувати цей ідеал з програмними гаслами більшовицької партії). І тут головним засобом була емоційність, краса, поетично-філософська образність, патетична думка, метаметафорика, що переросла в міф: химерний гібрид міфу українського національного і міфу більшовицького.

Однак саме настановлення на революційно-виховне, повчальне у високому гуманістичному сенсі, активне мистецтво, яке зміцнювало б дух і розум людини, – було в них схожим. Цей пафос соціально-гуманістичного мистецтва, пафос впливу на масу в напрямі певного світорозуміння (в негативному плані це можна б назвати і маніпулюванням свідомістю), наступальність авторової думки – споріднювали Довженка з Брехтом. Як і зосередженість на великих проблемах та ідеях доби, на закономірностях (точніше, на тому, що їм здавалося закономірностями) руху історії. Тому знайдемо у Довженка і перегуки з Брехтом, і окремі елементи естетичної спорідненості, співмірності.

Цікаво порівняти способи композиції і деякі специфічні зображальні засоби Довженка і Брехта, тим більше, що п'єсам останнього властивий по суті близький до кіномонтажу принцип компонування.

У Брехта сюжет сценічної дії позначений художньою умовністю; він «являє собою не просто якусь низку подій соціального життя, що копіює їх реальну послідовність, а визначений автором ряд процесів, у яких виражаються його думки про людське суспільство»[1]. Довженка також не задовольняв сюжет як певна послідовність подій, як лінійність зв'язків між персонажами й епізодами; він об'єднував величезний матеріал своїх фільмів і кіноповістей багатоємною поетичною думкою, неподільністю душевного стану, творчою волею, підпорядкованою потребі виразити складну неосяжну цілість. Довженка могли б стосуватися слова

[1] *Брехт Б.* Театр. – Т. V. – Кн. 2. – С. 213.

Ромена Роллана про бетховенські симфонії: «На безмежній рівнині розтягнена, як корпуси незлічимої армії, тема»[1].

На відміну від раціоналістично продуманої композиції Брехта і його «вирахуваних» умовностей, у Довженка потік матеріалу і пристрасті з трудом уміщався (або й не вміщався) в кіноформу. Як казав С. Ейзенштейн, на ньому завжди тріщав «люстриновий піджак кіноформи».

Проте творча воля Довженка зрештою виявлялася рівно-потужною розмахові його поетичної уяви та думки, і безмежна стихія матеріалу влягала понадсюжетній єдності. Як зауважив Д. Г. Лоусон, «жодному художникові кіно не пощастило ще перевершити Довженка в умінні встановити інтимний людський контакт між зображеннями, що не мають сюжетного зв'язку»[2]. Цей ліричний і поетичний монтаж дав початок тому, що згодом вилилося у принципово нове завоювання світового кіно, яке називають інколи «психофізичним монологом», інколи «внутрішнім монологом» (за аналогією до відомого літературного прийому). Однак є в ньому і патетична якість, ще, здається, ніким у світовому кіно не підхоплена.

Окремої розмови потребує голосний Брехтів «ефект очужіння». Він покликаний руйнувати ілюзію достеменності сценічної дії, підсилювати її ігровий характер, показувати багатолике явище з різних поглядів, а найзагальніше кажучи — звичайне, нібито зрозуміле явище подати незвичайним, дивним і незрозумілим, щоб поглибити його розуміння. Брехт підкреслював, що не вигадав цей ефект, а знайшов його у давніх театральних культурах, зокрема китайській та індійській, у народній театральності, у творчості Ч. Чапліна і німецького коміка К. Валентіні та ін.

Деяку відповідність цьому ефектові маємо у Довженка в його улюблених переходах на погляд із майбутнього: в «ігрових» метафорах, що переводять дію в умовний план, вириваючи її з побутової площини, з натуральності (скажімо, в «Арсеналі»: кінь, що раптом говорить слова докору Іванові; портрет Шевченка, який «оживає» і задуває величальну свічку, та багато інших такого роду); в епізодах-припущеннях (уявна смерть Катерини в «Поемі про море»), які створювали паралельну дію, робили предметом зображення не лише певну доконану дійсність, а й різні можливості її розвитку.

[1] *Роллан Р.* Избранные музыкально-исторические сочинения: В 9 т. — М., 1938. — Т. VII. — С. 73.

[2] *Лоусон Д. Г.* Фильм — творческий процесе, или язык и структура фильма. — М., 1965. — С. 449.

Є щось схоже і між Довженковим прийомом роздуму вголос про події, зображувані на екрані (або описувані в сценарії), його зосередженістю на самому перебігу авторової думки — і Брехтовим оголенням думки, «показом показу».

Та чи не найбільше споріднює Довженка й Брехта їхній авангардизм, новаторство. Обидва не терпіли в мистецтві вузькості, шаблону, регламентації. Обидва обстоювали широту і багатоманітність форм того мистецтва, яке вони називали соціалістичним реалізмом (хоч ортодокси соціалізму з підозрою — і не без підстав — ставилися до обох).

Естетичні погляди і принципи Довженка, як і характер його творчої практики, — наслідок і результат взаємодії багатьох об'єктивних і суб'єктивних чинників. Серед них: суспільно-політична атмосфера доби великого соціалістичного експерименту з усіма її очевидними або усвідомленими пізніше трагедіями та суперечностями; ідейний і естетичний авангардизм революційного («лівого») мистецтва початку XX ст.; гуманістичні традиції світового мистецтва минулого; національні традиції, мистецька і поетична спадщина українського народу, його міфологія; тягар невирішених історичних проблем України; масштаб і можливості таланту Довженка; особливості його творчого шляху, його долі та вдачі.

Сталінський тоталітарний режим душив геній Довженка. Щоденники митця перейняті мукою нездійснених задумів і мукою спотворення здійснюваних — унаслідок брутального втручання тупих чиновників, політичних функціонерів і особисто Сталіна, який враховував значення Довженка і пильно контролював його.

Але й те, що зумів створити Довженко за цих нелюдських умов, — стало епохою в українському кіно і збагатило кіно світове. Спадщина Довженка надовго збереже свій великий естетичний і етичний потенціал.

Наївно було б намагатися абсолютизувати досвід і уроки Довженка. Недоречно було б шукати в них якусь мірку для сучасного кіно. Однак можна і варто бачити їхню повчальність. У тому числі — і з погляду їхньої невід'ємності від багатства мистецьких форм та ідей про мистецтво, з погляду Довженкової співзвучності з великими світовими явищами, його вписаності у світовий естетичний контекст.

(1984, 1991 рр.)

"БО ТО НЕ ПРОСТО МОВА, ЗВУКИ..."

Не полегшуймо собі справи*

Хотілося виступити на останній сесії Головної Ради Товариства української мови імені Тараса Шевченка (ТУМ). Але я не виступив. Чому? По-перше, за регламентом промовцеві давалося три хвилини. А що можна сказати за три хвилини, надто коли ти далеко не в усьому згоден із настроєм, який панує в залі? По-друге, цей настрій. Багато було емоцій і набагато менше — вдумливого аналізу стану речей. Багато було КРИКУ. Можуть заперечити: кричимо, бо болить. Наче й так. Проте часом кричимо й через невміння говорити, підмінюючи аргументи децибелами. Або й від власного безсилля. Не знаю, як хто, а я не люблю, коли з трибуни кричать. Бо коли людина кричить, вона перестає думати. А нам є про що подумати.

Ну, наприклад, хоча б про те, чому Товариство української мови не стало або не скрізь стало тією наймасовішою національно-культурною організацією, якою воно уявлялося нам на початку; чому подекуди його осередки навіть занепадають? І що можна й треба зробити, щоб зупинити процес атрофії та надати роботі нового імпульсу?

Я не маю на ці питання відповіді, яка здавалася б достатньою мені самому, тим більше — іншим. Але деякими міркуваннями поділитися хочу.

Протягом останнього року-півтора ситуація в Україні дуже змінилася. І якщо під час свого оформлення ТУМ було на першій лінії боротьби, в авангарді національно-культурного руху, то сьогодні є сили набагато радикальніші, принаймні, своїми деклараціями. Вони видаються привабливішими тим, хто шукає «ризикованішої», романтичнішої або просто активнішої позиції. ТУМ втрачає багатьох діяльних людей — вони відходять до інших неформальних організацій та до політичних партій.

Проте бачимо й інший бік справи. В багатьох областях та районах Товариство й далі залишається «крамольною» і переслідуваною організацією. Печерно-троглодитський антиукраїнський рефлекс начальства «на місцях» далеко не вигас і не послабився. Як і раніше, сама вже постановка питання про українську мову, а тим більше якісь практичні дії на її захист в очах таких сталінсько-брежнєвських «перебудовників» — це щось вороже й підривне. Отож у багатьох регіонах діяльність

* Надруковано у газеті «Слово» (1990, червень).

ТУМу й далі сприймається під кутом зору політичним. Та й фактично боротьба за українське слово, поки це слово не відроджене й поки державне конституційне гарантування його залишається малодієвим, – має характер політичний (невипадково ж осередки ТУМу відіграли таку важливу роль у передвиборній кампанії). А останнім часом політичний аспект мовного питання знову загострився у зв'язку з відомими імперськими актами верховної влади – наданням російській мові статусу «офіційної» (фактично обов'язкової державної) в усьому досі не реформованому, не десталінізованому Союзі. Отже, помиляються, мабуть, ті люди, які вважають, що діяльність Товариства втрачає свою актуальність і вагу, значення для національного буття українського народу. Ні, воно й далі має нести на своїх плечах чималу частину тягаря нашої спільної роботи, спрямованої на національно-культурне відродження та національно-політичне самоусвідомлення.

І все-таки в міру активізації суспільно-політичного життя, намноження неформальних культурницьких і політизованих організацій та створення політичних партій функції ТУМу, природно, звужуються. В цьому може не бути нічого загрозливого, якщо ТУМ не розчиниться в масі нових формувань, не розтратить свої сили й кадри на них, а знайде своє особливе місце й свої особливі, ніким і нічим не заміщені форми роботи. Навіть за максимальної ефективності неформальні організації неспроможні зробити те, що по силі тільки державі. Отже, головне все-таки в тому, щоб використати й мобілізувати можливості держави, щоб стимулювати діяльність її інституцій та повернути їх обличчям до національно-культурних потреб українського народу. А товариства й асоціації можуть бути не лише допоміжною силою в цій справі, а й тими структурами, які пробуджують, орієнтують і консолідують якнайширші кола громадськості. У цій їхній функції чи не найважливіший аспект – формувати громадську думку, допомагати усвідомлювати реальність *такою, яка вона є.*

Та, на жаль, ми ще й самі далеко не завжди до цього здатні. У нас велика спокуса пояснювати стан речей у найпростіший і найзручніший спосіб. Часом нам просто бракує інтелектуальної чесності в поясненні фактів, особливо прикрих для нас. А без чесного погляду на дійсність не може бути й розуміння її, не кажучи вже про можливість впливу на неї.

Що я маю на увазі? Насамперед, ті стереотипи, за допомогою яких ми пояснюємо мовну ситуацію в Україні та особливо повільні темпи й малі масштаби змін у ній навіть після конституювання

української мови як державної. Ось ці стереотипи: «бюрократи заважають» («партократія чинить опір»); «міщанство не хоче»; «Закон (про мови) поганий», («та й той не виконується»). Немає сумніву, що всі три групи причин наявні й належать до числа найважливіших. Та чи тільки до них усе зводиться? Стереотип тим і відрізняється від істини, що характеризує явище наче й правдоподібно, але охоплює лише те, що лежить на поверхні. Чи тільки в бюрократах річ, коли йдеться про безуспішні або малоуспішні спроби відновити українське шкільництво, скажімо, в Донецьку, Харкові або інших промислових центрах, та й у самому Києві? Чому ми обходимо питання про те, як ставиться до українського шкільництва саме населення, в тому числі й українське? І хіба серед тих, хто в Україні не вживає української мови, очужів до неї, – самі лише «міщани»? Ми оминаємо цю та багато інших проблем тому, що аналіз їх спростував би зручну для нас схему: народ – за українську мову, а бюрократія, партократія, уряд – проти. Якби ж усе було так просто... Щоправда, ми інколи говоримо ще й про тих «бездуховних» (вони ж, знов-таки, «міщани»), які не здатні оцінити краси й живлющості української мови, – на них, природно, падають наші гнів і зневага.

Оскільки стан мови й культури – наслідок державно-політичного становища народу, – найпростішим і найприроднішим шляхом до їх відродження був би такий: починати не з закликів возлюбити рідну мову, а з вибудовування національної державності, політичного й економічного суверенітету України. Тоді й мова українська поступово вернулася б повсюди сама собою, як сама собою поширилася б і українська культура. І піднеслася. Та біда наша в тому, що повертати політичний та економічний суверенітет нам іще важче, ніж мову. А тому сподіватися на природний хід подій, чекати, поки державна й політична емансипація приведе й до емансипації мови та культури, – не доводилося. Доводилося починати «не з того кінця», – сподіваючись, однак, і на «зустрічний рух», який теж уже розпочався. Ідея суверенітету України дістає дедалі більшу підтримку в різних верствах народу, вона на наших очах визріває до рівня загальнонародної, об'єднуючи всіх громадян України, незалежно від національності, а часом і політичних орієнтацій; окреслюється і практичний рух у цьому напрямі. Тож можливе створення і сприятливішої атмосфери для мовного самоусвідомлення, для нової ціннісної орієнтації в мовному питанні. Ось тут для Товариства української мови, на мій погляд, і є площина поєднання політичних і культурно-виховних аспектів роботи.

Але й у цій «виховній», «агітаційній» роботі нам варто поглиблювати аргументацію. Зокрема, більший наголос робити на логіку, а не лише на емоції; переконувати, а не збиватися на крик. Не агітувати й розпалювати самих себе, чим ми переважно й займаємося, а шукати шляхів до людей, які думають інакше, ніж ми, й інакше зорієнтовані в житті. Й не протиставляти гордовито свою «духовність» чиїйсь «бездуховності», не принижувати природні життєві, матеріальні інтереси людей нібито в ім'я вищих і патріотичних, а шукати зв'язку між ними та пояснювати людям цей не завжди очевидний, але завжди наявний зв'язок. Пам'ятаймо незаперечну класичну істину: ідея була завжди посоромлена, коли суперечила інтересові.

Добре відомо, що частина недоброзичливо налаштованих до української мови людей досить агресивно вдається до аргументів на зразок: «А что мне даст украинский язык? Лучше жить станет, что ли?». Пам'ятаємо брутально-визивні слова «простого донецького шахтаря» (який виявився... членом бюро обкому компартії, тепер уже колишнього бюро) на зустрічі трудящих Донецька з М. С. Горбачовим, — про те, що він, «простий шахтар», вивчив би українську мову, якби від того додалося ковбаси в крамницях. Зрозуміле обурення нашої громадськості, викликане цією, м'яко кажучи, нетактовністю. Одначе, на мій погляд, ні обуренням, ні карикатурами, що їх багато з'явилося в нашій пресі, тут не відбудешся. Адже явно чи потай так або схоже думає чимало людей. Отож тут потрібна розмова по суті. Є спільна причина наших бід. І вона полягає в тому, що було створено суспільство, в якому ні особистість, ні нація, ні Союз народів не могли розкрити своєї сили, були пригнічені. Ось чому у нас немає ні ковбаси, ні мила, ні мови. Все це буде, якщо вдасться створити суспільство, в якому і особистість, і нація, і всі народи зможуть виявити свої можливості.

Недооцінюємо ми значення чинника культури й у національному самоусвідомленні, в його поглибленні чи втраті — в питанні про русифікацію. Адже значна частина інтелігенції, етнічно української, керується російською культурною свідомістю, оскільки виросла в атмосфері панування російської культури. В різні часи й за різних режимів держава, під якою ми жили, все зробила, щоб українська культура «звільнила місце» в Україні для культури російської. І сьогодні для багатьох інтелігентів, а тим більше напівінтелігентів, російська культура є набагато привабливішою за українську, — і навіть про те, що можна поєднувати цінності *обох,* збагачуватися *обома* (і ще багатьма), вони не думають. Те, що повинно бути співпрацею і

взаємодією культур, на рівні масового споживання нерідко обертається, на жаль, конкуренцією. І в ній російська культура як сильніша й багатша, з більшими творчими, кадровими й матеріальними можливостями, й далі витісняє українську, часом безжалісно (досить подивитися реклами й афіші в підземних переходах Києва, не кажучи вже про міста Східної України, щоб уявити масштаби цього витіснення). Малорозбірлива свідомість національно нечутливої людини сприймає це як природний вияв і результат органічних, «вроджених» переваг російської культури. І це на сьогодні — чинник русифікації, могутніший за будь-яке «крючкотворство» зловмисної «партократії».

За цих умов, мабуть, варто, по-перше, спростувати уявлення, ніби йдеться про стихійний, природний, а не державно спрямовуваний і регульований процес. По-друге, генерувати в суспільній свідомості думку про те, що кожна культура цінна своєю унікальністю, а не масштабами. В емансипації нації (та її мови) культура — далеко не «вторинний» чинник. Вона і збуджує цей процес, і вивершує його. Культура — основний виразник творчої потенції етносу та основна мета історичного розвитку. Тож генерування культури й поглиблення культурної самосвідомості — чи не найважливіше у самоствердженні нації, в національному відродженні. Звідси — важливість культурної роботи в діяльності Товариства української мови. Поки що вона не має розмаху й глибини. Якоюсь мірою це пояснюється недостатністю кадрів. Нам бракує людей, які могли б кваліфіковано й цілеспрямовано проводити цю роботу, особливо на рівні місцевих осередків. А може, річ і в тому, що ці місцеві, первинні осередки (принаймні, багато з них) не стали головними точками докладання сил, основою діяльності Товариства.

Замиканню в собі, на мій погляд, сприяє і певна забюрократизованість нашої роботи. Не знаю, як у областях і районах, але коли судити по республіканському правлінню, то наше Товариство може перетворитися на найбюрократичнішу з організацій. Тричі на місяць засідає правління — хто ще може похвалитися такою «активністю»?! А якщо врахувати, що в ньому переважають люди, так само «задіяні» ще в багатьох справах, то коли ж їм працювати? Найприкріше те, що здебільшого на засіданнях обговорюють питання, які можна й треба вирішувати в робочому порядку, й нескінченні «дискусії» та суперечки ведуться навколо геть дріб'язкових речей. З таких засідань виходиш із гнітючим почуттям: знову втрачено дорогоцінний час, знову бачиш нашу безпомічність...

І останнє. Прикро, що проблема суспільного функціонування української мови часто змішується з принципово іншим питанням — про індивідуальне мовокористування кожного окремого громадянина. Друге зумовлене першим. І вимагати від конкретної людини, не знаючи її та обставин її життя, аби вона на твою вимогу негайно переходила на українську, — це дикунство. Змінити мову — це не те, що змінити костюм. Це змінити своє найінтимніше «я». А таке можливе лише в результаті тривалого процесу внутрішньої духовної роботи.

Не здрібнюймо справи порятунку національної мови, зводячи її до питань «приватного» характеру або відриваючи її від питань культури, від суспільного розвитку, від руху історії.

(1990 р.)

Доля мови — доля народу*

Хочеться нагадати знаменний історичний факт: автор першої граматики живої української мови (1805 р.) Олексій Павловський мотивував потрібність своєї праці тим, що мова ця ось-ось зникне і треба поспішати зафіксувати для історії її риси.

Минуло майже два століття. Українська мова не зникла. Нею створено величезний корпус літературних і наукових текстів, її визнано рівноцінною в сім'ї мов народів світу, прийнято в сім'ю розвинених писемних мов. Нині їй надано статус державної в незалежній Україні. Але глибока тривога за буття і майбуття української мови, яка не зникала протягом цих двох століть, не зникла й сьогодні, — навпаки, хоч як це парадоксально, набрала нової гостроти і гіркоти.

У чому ж тут річ? Коли говоримо про минуле, все більш-менш зрозуміле. Україна втратила була свою державність, її жорстоко й послідовно перетворювали на «окраїну» Росії, маса українців утрачала свою національну, а отже, й мовну ідентичність, переставала бути носієм української мови, а в радянський час таких носіїв, принаймні найактивніших з них, ще й по можливості фізично знищували.

Але сьогодні? Чи виправдана ця тривога за долю української мови, тобто, чи є реальні підстави для неї, і, якщо є, чим пояснити наявність таких підстав у незалежній Українській державі?

* Надруковано у журналі «Сучасність» (1999, № 4).

Пригадаймо, що мотиви та емоції мовно-культурного характеру були одним із важливих стимулів у боротьбі за відновлення Української державності, з якою пов'язувалися надії на розквіт національної культури і, сказати б, тріумф рідної мови після століть притлумлення. Чи справдилися ці надії? Запитання риторичне.

Але спробуймо, приглушивши розчарування, неупереджено оцінити мовну картину нашого теперішнього суспільства. Безперечно, деякі зміни на краще відбулися. Українська мова трохи потіснила російську в офіційній сфері, сфері державного життя. Вона вживається в державній і адміністративній документації, почасти у службовому листуванні тощо. Трохи помітнішою стала в міському побуті (бодай на мікроскопічні дози). Збільшилася кількість українських дитячих садків, шкіл з українською мовою викладання (хоч у багатьох регіонах зрушень так і не відбулося); українська мова почала зміцнювати свої позиції в ряді вищих навчальних закладів. Звісно ж, це мінімальні успіхи, неадекватні державному статусові української мови і неспівмірні з тими надіями, з якими ми входили в 90-ті роки. Напрошується думка, що ці надії були перебільшеними й нереальними, не враховували глибини зрусифікованості суспільства, консервативності мовного життя, непіддатливості мовної практики як регулятивним заходам, так і моральним орієнтаціям, зрештою, не враховували фактору часу: деформаційну роботу століть не можна скоригувати за кілька років; треба запастися терпінням і проектувати довготривалий процес мовного одужання суспільства як складової частини загального національно-культурного поступу.

Все це так, і можна було б на цьому й стати. Якби ж цим проблема вичерпувалася. На жаль, це лише її частина, і навіть не вирішальна. Набагато важливіше для долі мови те, що діється в інших сферах суспільного життя. Насамперед у сфері культури (як «високої», так і «масової»), книгодрукування, засобів масової інформації. Ми бачимо, що тут українська мова нерідко втрачає навіть ті позиції, які вона мала за радянських часів. Російська книга (здебільшого далеко не кращого ґатунку), російська газета, російський шоу-бізнес майже безконкурентно панують в Україні, даючи російське ословлення світового і нашого власного життя, створюючи атмосферу «природної» російськомовності українського суспільства. На сумні роздуми наводить і мовне самоусвідомлення — часто нульове або мінусове — значної частини громадян України, яке робить можливи-

ми моторошні інсинуації в мовному питанні з боку політичних демагогів певного спрямування.

Усе це не є якоюсь автономною частиною нашого життя, це формує якість суспільства, це визначатиме долю держави — і водночас залежить від неї: тут маємо взаємопов'язані сторони цілості.

Пригадаймо кінець 80 — початок 90-х років. Хвиля сподівань, пов'язаних з відновленням української державності, помітно позначилася і на ставленні до української мови. Притихли кпини з неї, побільшало доброзичливості, чимало людей почало переходити на українську мову спілкування, українську мову багато хто почав асоціювати з протестом проти гніту, з прагненням до демократії і справедливості, до кращого життя, до свободи з утвердженням власної гідності.

Однак ущербність української державності, засилля комуно-номенклатурної мафії, соціально-економічна катастрофа кинули зловісну тінь на цю нестійку репутацію української мови серед маси зрусифікованого населення. Нині справедливе невдоволення і навіть озлоблення понурою реальністю легко переносяться на образ української держави та її символи і не в останню чергу — на українську мову. Вона знову виявляється без вини винуватою, їй доводиться розплачуватися за слабкість, недолугість і нещирість державних структур, які лише декларують підтримку національної культури і мови, проте реально підтримати їх неспроможні й не дуже охочі.

За цих умов вирішальними стають два чинники: по-перше, колосальна сила інерції того механізму русифікації, який створено і розкручено за кілька століть і який тепер діє вже в режимі самовідтворення, як хвороба у важкій стадії, що сама себе генерує; по-друге, дикий ринок, який постав на фундаменті радянської корупції та хабарництва і який орієнтується тільки на швидкий зиск, а в мовно-культурній сфері принципово паразитує на «досягнутому рівні» зрусифікованості городян. Треба усвідомити, що такий «ринок» несе безумовну смерть українській культурі, він без вагань і зволікань довершить ту справу, якої не змогли довершити царський урядник, московський піп і більшовицький комісар. Потрібні державні та суспільно-громадянські механізми захисту української культури від такого ринку, механізм підтримки її — і підготовки до функціонування за умов майбутнього цивілізованого, соціально і культурно зорієнтованого ринку, якщо такий колись буде.

Коли ж нині пропонують українській культурі й українській мові «змагатися» на ринкових умовах за ситуації цілковитого

панування російськомовних інтересів, — то це або непродуманість, або цинізм, такий же безстидний цинізм, як, скажімо, пропонувати ставити на ринг проти професійного боксера-чемпіона — малолітка, який щойно тільки спинається на ноги. Адже на ринкові змагаються не культурні, а ринкові цінності. В українській культурі є (і постійно створюються) цінності, які можуть витримати конкуренцію з цінностями інших культур, але ринкова цінність — це зовсім інша категорія, що формується і багатьма позакультурними чинниками та обставинами (рутина сприйняття, звичність, відлагоджені канали розповсюдження, фінансові вкладення, реклама і створений нею імідж та багато іншого). Тому доводиться відхилити як демагогію або некомпетентність «поради» на зразок: «Хай (сучасні) українські письменники створять світові шедеври — тоді їх читатимуть». Так, ніби світові шедеври створюються незалежно від об'єктивного становища відповідної національної культури і читаються незалежно від мовної компетенції аудиторії, і так, ніби нинішня публіка і сам порадник читають тільки світові шедеври.

На жаль, такі приятельські поради можна почути не лише від байдужих до української культури діячів. Не утримався від них і наш видатний науковець, академік Петро Петрович Толочко, якого останнім часом непокоять... ну, не так біди української мови, як недоречні, на його думку, бідкання її надмірних ревнителів. У брошурі «Що або хто загрожує українській мові?» (К., 1998) (вже в самому заголовку подано прозорий натяк: ніхто і ніщо, крім самих ревнителів) натрапляємо на таку ось зворушливо-доброзичливу пораду: «Пишіть красиво, шановні поети і письменники, і вашими віршами чи романами люди будуть зачитуватися». Не підказуватиму Петрові Петровичу — певен, він і сам може назвати не один десяток «віршів і романів» українських поетів і письменників, написаних «красиво», але якими люди чомусь сьогодні не зачитуються. Чому це так, пропоную поміркувати самому порадникові. Не зайве було б йому запитати і декого з колег по Верховній Раді України, хоча б і з тієї ж «Громади», — чи вони за своє життя хоч одну українську книжку подужали. З написаних «красиво», якщо такі є українською мовою, звісно.

Друга порада: «Робіть високовартісні переклади найкращих зразків світової літератури, і вони, переконаний, не залежаться на полицях книжкових крамниць». Дорогий Петре Петровичу! На якій планеті, в якій частині світу, в якій країні «озвучено» цю пораду? Невже ви не знаєте: 1) що «високовартісний переклад»

шедеврів світової літератури – річ, яка потребує певної організації всієї справи, а крім того – тривалої і тяжкої праці перекладача, який повинен щось мати на прожиття, тобто одержувати хоч якусь винагороду, хоч невеличкий гонорар, а наші видавництва й журнали вже давно ніяких гонорарів нікому не сплачують; 2) що, незважаючи на це, українські перекладачі ціною жертовної праці створили не один десяток «високовартісних перекладів», але їх немає кому видати або перевидати (ось і нещодавно відбулася презентація тому перекладів Ф. Кафки – довгенько рукопис пролежав, а переклади ще чотирьох томів лежать без перспективи); 3) що навіть ті переклади, які пощастило видати, до читачів не доходять, бо систему книготоргівлі в Україні геть зруйновано, а вуличні крамарі й кіоскери торгують чим завгодно, крім української літератури, на яку в більшості з них невиліковна алергія.

Третя порада Петра Петровича Толочка: «Якщо немає снаги створити високовартісний літературний твір, пишіть хоч пригодницькі чи детективні романи, історичну белетристику, як це роблять ваші російські колеги. Витісніть з українського ринку їхній "непотріб" своїм, українським». Порада знов проста, але принаймні наївна. Залишмо осторонь ту, зрештою, недрібну обставину, що є в українській літературі і давні, і нові пригодницькі, детективні, історичні твори, хоч і не в такій кількості, як у потужнішій літературі російській. Але ж мова тут про «непотріб». Усякий «непотріб» завойовує ринок, експлуатуючи рівень смаків і спираючись на свою фінансову потугу та рекламу. І якщо він уже завоював ринок, то спробуйте витіснити його простою пропозицією свого найвишуканішого товару. Спробуйте, наприклад, «витіснити» американську пепсі-колу добрим українським яблучним соком. Навіть оболонському пиву це нелегко дається... Жарти жартами, але подумаймо, чому, наприклад, найкраща українська газета «День», трохи повиходивши українською мовою, зробила звичний уже для наших ЗМІ хід: перейшла на російську мову, залишивши український варіант для пристойності та для статистичних звітів про немалу кількість україномовної преси. І чому навіть львівські «Галицькі контракти» та «Високий замок» постаралися підкріпити себе російськомовними варіантами. Чому респектабельне видавництво «Фоліо» в Харкові видає книжки (в тому числі й переклади шедеврів світової літератури й філософії) російською мовою, звівши видання українською мовою до кількох для «пристойності». Ці «чому» можна продовжувати до нескінченності. І відповідь відома... От вам і ЩО або ХТО загрожує українській

мові. Зрозуміло: ніхто і ніщо, крім самої ж мови. Сама собі загрожує і сама себе потроху виїдає, «витісняє».

Ущербність реального, – а не юридичного, законодавчого – статусу української мови відбиває неповноцінність української теперішньої державності, її політичну, економічну, адміністративну дисфункціональність, слабкість державної волі і брак морально-політичного авторитету. Йдеться не про якості тих чи інших державців, а про стан суспільства. Тобто ущербність державності – це й ущербність національного буття народу.

І тут я знову змушений звернутися до брошури Петра Петровича Толочка. В ній багато слушного і розважливого, такого, до чого слід прислухатися, особливо з погляду необхідності тактовного ставлення до російської мови і культури, як мови і культури не лише великого сусіднього народу, а й значної частини суспільства самої України, як, зрештою, мови і культури, якими більшою чи меншою мірою володіємо ми всі, навіть найбільші «націоналісти» з-поміж нас, і для кого вона становить велике інтелектуальне і духовне багатство, – але є і речі малопереконливі або й просто дивні. До них належить несподіване заперечення відомої тези про те, що «без мови немає народу». Ось як її спростовує П. Толочко: «Зрозуміло, що не взагалі без мови, а саме без своєї власної. Але ж усі добре знають, що у світі мов менше, ніж народів. Латиноамериканський континент, наприклад, цілком послуговується європейськими мовами, але це зовсім не означає, що, скажімо, кубинський, чилійській чи бразильський народи вважають себе іспанцями та португальцями і не усвідомлюють своєї національної окремішності. Так само і щодо країн Північної Америки, де панування англійської мови зовсім не означає, що в США або Канаді проживає англійський народ. Ілюстрування цього очевидного факту можна продовжити на прикладах арабської, тюркської, німецької та ряду інших мов, але навряд чи в цьому є необхідність. І так зрозуміло, що мова не є єдино-визначальною ознакою народу».

У всьому цьому можна погодитися хіба з тим, що мова справді не є *єдиною* визначальною ознакою народу, є й інші важливі ознаки. Що ж до цілого пасажу, то тут, попри видиму «залізну» логіку, насправді є неприпустимі логічні «перескоки». Мов менше, ніж народів? Але ж перелічено народи-держави і мови народів-держав. І не всіх, а специфічних, колонізованих народів. Насправді ж мов у світі на порядок (якщо не на два) більше, ніж народів-держав. Та головне в іншому – варто звернутися до всіх згада-

них сюжетів, щоб побачити: вони не мають нічого спільного з нашою українською ситуацією, це зовсім інший історичний казус, і дарма в ньому шукати аргументів чи то для оцінки становища й перспектив української мови, чи то в питанні про мову і народ взагалі. Адже латиноамериканські народи послуговуються європейськими мовами тому, що високоцивілізовані європейські конкістадори вогнем, мечем і обманом винищили місцеві культури і силою утвердили своє панування і свої «вищі» мови, – тож тепер це вже не ті народи, яких колись «відкрили». Це вже нові народи, що історично постали із суміші креолів із залишками індіанців та пізнішими різномовними переселенцями з Європи, які разом і утворили своєрідний «букет» у кожній з країн Латинської Америки. Хіба такий варіант «підходить» нам і хіба ми можемо згадувати його як щось таке, що має силу аргументу або взірця для нас? Таким самим чином утвердилася англійська мова в Північній Америці, що стала плавильним казаном для емігрантів з усього світу, які проте намагаються, особливо останнім часом, зберегти і власні мови та культури. Навіть незручно нагадувати ці загальновідомі факти. Що ж до арабської і тюркської мов, то вони історично є «своїми» – з певними варіаціями – для кількох споріднених народів, кожен із яких вважає її, у своєму варіанті, власною. Отож так чи інакше кожен народ має *свою,* а не чужу мову. Якби слов'янські народи не виробили кожен *свою* мову, може, вони вважали б кожен своєю якусь спільну загальнослов'янську. Але вони мають кожен власну. Свою мову – українську – має і український народ. Тож яка є потреба втрачати її і переходити на чужу, хай і близьку, споріднену? І яка є потреба доводити, буцімто може бути народ і без своєї мови? Може бути, але це вже буде не той народ, інший народ. Більше того, історія свідчить, що коли народ втрачає *свою* мову, коли йому силою меча або силою культурної гегемонії нав'язують іншу мову, то це залишає таку глибоку травму, яка не дає перспектив примирення з сусідом, що нав'язав свою мову (і культуру). Приклад – Ірландія й Англія.

На сторінках брошури Петро Петрович Толочко не раз легенько полемізує з тим, кого він вважає за І. Дзюбу. Тон полеміки толерантний, тактовний, а все-таки мені, власне І. Дзюбі, здається, що Петро Петрович інколи мене з кимось плутає – і то з кимось не дуже мені симпатичним. Наприклад, стверджуючи, що «у 85 % загальноосвітніх шкіл України російська література вивчається у перекладі на українську мову», він додає: «Цікаве

пояснення дав цьому явищу І. Дзюба. Згідно з ним, російська мова нині спокутує гріхи її великодержавних носіїв, що завдавали стільки кривди нашому національному розвиткові в минулому. За такого підходу аналогічні історичні порахунки можна ставити і до деяких інших мов, наприклад, польської, турецької чи німецької». Облишмо мови турецьку й німецьку, які тут ні до чого (та й польська давно вже своє «спокутувала», коли вжити вираз, який Петро Петрович приписує мені). Але я хочу сказати інше. По-перше, не міг я пояснювати (так, як сказано, чи якось інакше) явище, в існування якого не вірю (в Україні 38,8 відсотків учнів навчаються в школах з російською мовою викладання — див. Довідку департаменту зі здійснення мовної політики Державного комітету у справах національностей та міграції: «Проблеми розвитку і застосування мов в Україні», Київ, 1998, с. 59; а ще ж і в багатьох школах, які називаються українськими, частина предметів викладається російською). По-друге, я ніде і ніколи не говорив і не міг би сказати («за визначенням»), що російська мова спокутує чи має спокутувати чиїсь гріхи. Говорив зовсім інше: що нинішня мовно-культурна ситуація в Україні склалася в результаті довгої низки історичних несправедливостей, придушування, а зрештою й терору проти носіїв і творців української мови та культури, і тому не можна її розглядати як нормальну, гідну нашого народу, а тим більше увічнювати її, як цього прагнуть добре всім нам відомі політичні сили. І бажане поступове розширення суспільного функціонування української мови було б просто природною нормалізацією мовної ситуації, а не якимось «покаранням» російської мови. Тож річ не в спокутуванні гріхів, а в урахуванні законних інтересів іншої мови на її етнічній території. І не в «ображеній історичній пам'яті», хоч і вона знайома кожному народові (можна проконсультуватися з будь-яким із них, у тому числі і з росіянами), а в тому, що життєздатна нація не може не прагнути позбутися слідів насильства, не може не прагнути повноти культурної самореалізації, а якщо цього не прагнутиме чи не досягне, — залишиться нереалізованою.

Що мене ще дивує, так це те, що Петро Петрович Толочко якось ніби ставить себе в позицію віддаленого і незворушного спостерігача. Тривоги мовно занепокоєних? Вони даремні. Ну, «надто повільна переможна хода української мови в Україні» (!), ну, «ще досить сильні позиції російської» (!), — оцінімо це суперделікатне визнання, хоч сильно нагадує воно прісноПам'ятні формули радянської «критики і самокритики»: ...але подекуди

інколи часом зрідка досі ще зустрічаються поодинокі нетипові нехарактерні недоліки... і т. д. І Петро Петрович зовсім не проти того, щоб поодинокі недоліки стали ще поодинокішими і щоб «переможна хода» української мови стала ще трохи переможнішою і менш «надто повільною». Але це немовби не зовсім і його клопіт, для цього є спеціальні дбачі (з його опонентів?), їм і карти в руки: «пишіть красиво», «перекладайте», «витісняйте», дайте «прийнятний рецепт»... Усе це не без іронії та зверхності: звертання ж до сумнівного люду. Але ж, Петре Петровичу, хіба вам це не болить? Знаємо ваш великий внесок в українську науку, він дає вам право стати осторонь злободенних суперечок: роблю свою наукову справу. Проте ж ви добровільно пішли в політику, ввійшли в ці злободенні суперечки, написали цілу брошуру на спеціальну тему: що або хто загрожує українській мові? І тут, природно, хотілося б почути, хто і що загрожує, крім самих «безкомпромісних ревнителів» (невже й справді тільки «О. Пономарьов (Пономарів. – *І. Дз.),* С. Плачинда, П. Мовчан, В. Чорновіл та інші»? Чи, може, я неправильно вас зрозумів, і «інші» – це Мойсеєнко, Чародєєв, Алексєєв, Лузан і несть їм числа? Так?). Хотілося б почути не тільки саркастичні пропозиції іншим (дайте «прийнятний рецепт»), а й щось ваше... ну, не «прийнятний рецепт», а просто якісь власні міркування про шляхи емансипації української мови у суспільному вжитку, про, сказати б, вирівнювання отієї вами спостереженої «переможної ходи». Бо ваші висновки (в розділі «Замість післямови»), даруйте, не зовсім «на тему». Цитую формули, в яких квінтесенція вашого підходу: «Переконаний, що визнання двомовності, за якої державною і першою в Україні буде українська, а другою російська, зніме психологічну напругу в суспільстві і розблокує шлях до становлення української політичної нації. Законодавча пріоритетність української мови створить усі умови для її повнокровного розвитку і внутрішньої конкурентоспроможності. Але це відбудеться лише за однієї неодмінної умови, якщо ми припинимо недолугі втручання у природний процес її формування і не зруйнуємо її зсередини».

Я б погодився з усім цим, якби не кілька сумнівних моментів, на які я не знайшов відповіді в брошурі. Ось вони. Хіба «недолугі втручання» (справді небезпечні і шкідливі) йдуть лише «зсередини»? Хіба не більше їх «збоку»? Почитаймо пресу, особливо регіональну, послухаймо народних депутатів, звернімо увагу на відродження і широку популяризацію «теорій» царських часів

про маловартісність української мови – «наречия общерусской» тощо. Це не є «недолугі втручання»? І вони вас не зачіпають? А саме наявність і злобна енергія, що наростає, цих «недолугих втручань» змушує засумніватися у здійсненності вашого припущення про «першу» і «другу» мову як панацею: не погодяться на «другу» ті, хто звик і хоче бути першим. І гасло двомовності для них – фальшивий хід. Гасло двомовності, якщо не дати йому адекватного тлумачення, тільки заплутує справу, бо за наших умов його висувають *одномовники* (російські) не для того, щоб вивчити українську мову і стати двомовними, а, навпаки, щоб на віки вічні затвердити за собою право не знати української мови, тобто залишатися одномовниками (російськими ж) і нав'язувати свою російську одномовність усьому суспільству. Ті ж, хто нібито проти двомовності – хто за українську мову, – насправді є двомовними, бо здебільше добре володіють російською мовою, і немає чого їм від неї відмовлятися, вони тільки проти *гегемонії* російської мови (за винятком окремих збоченців, звісно). Якщо ж двомовність означатиме вільне володіння обома мовами, то хто ж буде проти і кого тоді обмежуватиме державність української мови, навіть реальна, а не декларативна, як тепер? А щодо «законодавчої пріоритетності української мови» – так вона залишатиметься пустим звуком доти, поки не буде підтверджена добре продуманою і добре профінансованою програмою реального забезпечення цієї пріоритетності. Не треба нікого силувати до української мови, вона такої ганьби не заслуговує, а треба створювати обставини, які зробили б її потрібною і бажаною в усіх сферах життя. Це – на історичну перспективу. А сьогодні – нікому не треба «ламати язика» (і зрозуміло ж, скільки у нас є достойних громадян України, яким звична для них російська мова аніскільки не заважає бути ані лояльними, ані патріотичними). Хай тільки не запускаються в інформаційний простір і не отруюють нашого буття байки про переслідування росіян в Україні та про пригнічення російської мови і культури.

Ось про це б поговорити, а не вертатися до понадсторічної давності суперечок «наддніпрянців» із «галичанами» (розділ «Яку українську мову ми маємо плекати?»), які були неминучими за умов кількавікової роз'єднаності українців, розшматованості української території між різними імперіями, але які сьогодні, після шести десятиліть спільного життя, є неприпустимим анахронізмом, хоч як цю тему підігрівають охочі знов роз'єднати і послабити українство, розпалити галичанофобію.

...Але вернімося до мирної розмови. Читаючи або слухаючи тих, хто прямо або завуальовано проводить ідею безперспективності і «неважливості» української мови, неважко помітити, що байдужкувате або легковажне ставлення до мовного розвитку свого народу, долі його мови великою мірою зумовлене буває і поверховим розумінням сутності мови, зведенням її ролі, її функції до однієї – комунікативної. Це справді важлива функція мови, особливо в наш час інформатизації і комп'ютеризації, і тут у нас багато проблем і прогалин, треба дуже багато чого зробити для забезпечення ефективного, повноцінного функціонування української мови в системі сучасних інформаційних технологій. Але все-таки це не єдина і не головна роль мови в бутті народу. Великі мислителі людства всіх часів і народів були про мову набагато вищої думки! Зокрема, лінгвісти, психологи, педагоги, культурологи, філософи XIX–XX ст. незмірно поглибили розуміння рідної мови як носія всієї історичної спадщини народу, всього його духовного досвіду, його світогляду, його способу мислити й відчувати. Гердер говорив про мову: «Від приведеного в рух малого коливання повітря залежить усе, що коли-небудь люди на землі думали, хотіли, чинили і ще вчинять». Гегель розумів мову як «зажилість у світ». Потебня вважав рідну мову умовою прогресу народів. Великий філософ XX ст. Гайдеґґер доводив, що мова і є саме духовне буття людини і народу, є єдиний спосіб для особистості і для народу бути собою, більше того – мова творить людину: «Основою людського буття є мова», «Світ стає словом». А його співвітчизник Ґадамер стверджує, що в рідній мові здійснюється вживання в світ, артикуляція світу, Ролан Барт говорить про «ерос мови», про те, що «слово є форма влади» і що сильна мова зберігає набуту енергію навіть «усупереч нікчемності реальних носіїв мови». Для Сен-Жон Перса мова – дивовижне «велетенське дерево». А Мірча Еліаде стверджує, що «в кінцевому підсумку світ розкриває себе як мова». Нині загальновизнаним є те, що мова має і гносеологічну, і культуротворчу функції, є засобом консолідації суспільства; що кожна національна мова є унікальною загальнолюдською цінністю як неповторний спосіб пізнання світу.

Зрозуміла річ, нам ніколи не вдасться зорієнтувати всіх учасників мовних дискусій, всіх ігнорантів української мови на таке філософське розуміння мови, – егоїстичний інтерес завжди поб'є будь-яку філософську тезу чи й саму істину.

Однак нам немає чого боятися і дискусій на тому політичному чи соціологічному полі, яке пропонують ті, хто своє неприйняття

української мови формулюють у тезах нібито захисту росіян та російськомовної частини населення України. Більше того, ми зацікавлені в тому, щоб вести спокійну і посутню дискусію, а не збиватися на запальні емоційні тони, хоч, правду кажучи, важко стримувати емоції, коли маєш справу з таким документом, як резолюція чергової конференції «Диалог русской и украинской культур» (Київ, 12–13 листопада 1998 року), що має далеко не діалогічний, а затято монологічний характер і містить абсолютно непристойні своєю голослівністю твердження про нібито насильницьку українізацію, планомірне силове витіснення російської культури і мови в Україні і навіть політично провокаційну тезу про те, що українська мова стала символом гноблення.

Отож запропонуймо нашим опонентам облишити політичну демагогію і звернутися до спокійного аналізу реальної ситуації. Попросімо тих мужніх українoборців, які тепер у багатьох газетах і в Росії, і в Україні кричать про переслідування росіян в Україні, подати бодай один приклад такого переслідування, взагалі переслідування в Україні людини за мовною ознакою. Якщо такі приклади знайдуться, то це будуть хіба приклади – гіркий парадокс! – приклади недоброго ставлення в деяких регіонах України до людини, яка вживає українську мову.

Запропонуймо «їм» (а за ними ж – небідні фонди, комісії Верховної Ради і, як виявляється, деякі наукові інституції) – запропонуймо «їм» програму спільних соціокультурних і статистичних досліджень книговидання, засобів масової інформації (включно з аналізом їхнього поширення і функціонування в різних регіонах України), мовної ситуації в різних сферах культури, адміністрації і виробництва, побуту, шкільництва (не за звітністю, а за фактичним станом), професійної і вищої освіти, телебачення, шоу тощо – і тоді побачимо, чиї мовно-культурні права насправді порушуються – українців чи росіян? Хто більше відчуває мовний дискомфорт: той, чия рідна мова російська, чи той, чия рідна мова українська? І хто зрештою справді є в Україні – мовно і психологічно – національною меншиною... Сором сказати.

Улюблений аргумент тих, хто не хоче емансипації української мови, – аргумент від «досягнутого рівня». Мовляв, так історично склалося... Але з'ясуймо, *що ж воно* історично склалося і як *воно* історично складалося. А історично склалося провінційне, другорядне, підколоніальне становище української культури і мови. Складалося ж воно внаслідок довгого історичного періоду утисків, переслідувань, терору і фізичного винищення носіїв

і творців української культури. І ось цей «досягнутий рівень» хочуть увічнити, а найменшу спробу бодай трішки розширити сферу функціонування української мови, відкрити хоч одну українську школу в Донецьку або Сімферополі, ввести екзамен з української мови при вступі до вузів чи вимагати знання української мови від тих, хто балотується до Верховної Ради України (!), – все це розцінюється як злобний український націоналізм, бандерівщина і утиск російської людини. Так питається: хто ж сіє зерна міжнаціональних непорозумінь?

Ось і Олександр Ісайович Солженіцин, може, повіривши своїм інформаторам, пише: «Уже сейчас украинские власти выбрали путь усиленного притеснения русского языка... Его энергично вытесняют из радиовещания, телевидения, из печати. Идут чередой должностные увольнения за невладение украинским. В вузах от вступительного экзамена до дипломного проекта – все только по-украински...».

Мабуть, не тільки українці, а й багато хто з росіян та «російськомовних» здивовано або й гірко посміхнуться, читаючи таке...

Взагалі ж постає питання: чи й справді автори резолюції конференції «Диалог украинской и русской культур» висловлюють думку більшості росіян та «російськомовних» в Україні? Може, це думка дуже специфічної частини їх, а інші, як громадяни України, з розумінням ставляться до потреби *реального* урівняння української мови з російською в житті українського суспільства (бо саме про це *насправді* йдеться: досі українська мова залишається другорядною, маргінальною в Україні, – коли брати весь обшир суспільного життя, а не лише красне письменство та офіційні ритуали). Очевидно, назріла потреба об'єктивного і системного (а не спорадичного і хаотичного, як здебільше досі) вивчення громадської думки – як шляхом представницьких соціологічних опитувань з коректним формулюванням запитань, так і шляхом публічних дискусій та обговорень.

Нещодавно Національна Рада з питань мовної політики при Президентові України завершила розроблення проекту Закону «Про функціонування мов в Україні». Немає жодних надій на те, що нинішній склад Верховної Ради, з промосковською більшістю, його ухвалить: у ньому передбачено деякі заходи на підтримку української мови. Але було б дуже бажано його опублікувати і провести широке громадське обговорення. Тоді можна було б побачити, чи справді український народ байдужий до долі своєї мови і чи справді росіяни та «російськомовні» громадяни України вважають себе національно ущемленими і не

хочуть емансипації української мови. І хто якими мотивами при цьому керується.

Може, це була б одна із форм того «діалогу української і російської культур», за який нібито ратують автори згаданої резолюції. Звісно, потрібен такий діалог і на науковому рівні. Однак це має бути таки діалог, а не монолог, як досі (українська сторона теж, на жаль, обмежується здебільшого монологами). На згадану конференцію не одержали запрошення ні Інститут мовознавства ім. О. Потебні, ні Інститут української мови, ні Інститут літератури ім. Т. Шевченка, ні Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Рильського, ні Інститут суспільствознавства... Який же це «діалог»?

Звісно, і деякі оборонці української мови виступають не кращим чином, даючи підстави запідозрити їх у недоброзичливості до російської мови, російської культури, та й до російського народу. Зрештою, сам собою мовний патріотизм ще не гарантує ні надійного інтелекту, ні високої культури, ні морального благородства – так воно є в кожного народу. Проте позиція основної маси українських мовних патріотів була б набагато спокійнішою, якби з іншого боку не було шалених зусиль зберегти непохитну гегемонію російської мови в Україні. Якби українська мова в Україні *фактично* була б *бодай на рівних* з російською – більшість політичних та інших пристрастей навколо мовного питання вигасла б.

І «діалог культур» буде нормальнішим і пліднішим, якщо речники російських інтересів (маю на увазі не політичні або геополітичні, а культурні інтереси) зрозуміють: у той час, як за ними – велика держава і велика культура, традиція якої не зникне, – українці жили і живуть під загрозою втрати і держави, і культури, і мови. І ця їхня багатосотлітня тривога, спроектована, на жаль, і в майбутнє, мусить бути врахована і пошанована: у нас немає іншої землі, де могли б розвиватися українська мова і культура, і ніхто інший про нас не подбає.

Ми раді будемо діалогові. Проте на діалог треба йти зі щирим бажанням порозумітися і взаємно збагатитися, а не з тим єзуїтським задумом, який пропонує великий (в іншому) Солженіцин: «...Надо широкодушно предложить Украине интенсивный “культурный обмен”. (Националисты отшатнутся? Тем и покажут, что русский язык и русская культура – их Державе опаснее всяких ракет)». Вдумаймося в ці слова всі: і українці, і росіяни, і російськомовні, і українонемовні. Нам пропонують культуру в ролі зброї масового знищення...

(1998 р.)

Мова і гримаси суспільства*

Тема мого виступу — сучасна мовна ситуація в Україні. Про це сьогодні багато говорять, і може скластися враження, що це суто наш, український, безнадійний привілей у добу високих технологій і розквіту гендерних студій. Але насправді це не так. Уся історія людства сповнена конфліктів і трагедій на мовному ґрунті; фіксує безліч і героїчних, і безглуздих, і героїчно-безглуздих вчинків та форм поведінки і окремих людей, і більших або менших суспільних груп. І в сучасному світі вогнища різнорівневого мовного напруження можна бачити на просторі всіх континентів, за винятком хіба Антарктиди.

Раціоналістична свідомість схильна зводити пояснення цього феномена до живучості архаїчної психіки, колективного егоїзму, душевної нерозвиненості та інших виявів гуманістичної недостатності. Ілюзорне і небезпечне пояснення! Воно випливає з абсолютизації комунікативної функції мови — як засобу спілкування між людьми. Насправді ж мова — явище незмірно глибше і важливіше, вона не зводиться до жодної із багатьох своїх функцій. У мові концентрується сама сутність людського буття людини, історичного буття народу. Це переконливо довели філософія, психологія, соціолінгвістика XIX і особливо XX століття. Звідси фундаментальна цінність мови як основи самоідентифікації людини і народу. Звідси ж і її провокативна роль у конфліктах самоствердження на особистісному рівні та на рівні національних спільнот.

Певна річ, людська думка завжди шукала виходу з лабіринту мовних колізій. Пропонувалися і паліативи, і радикальні рецепти. До останніх належать насамперед різні прожекти досягнення мовної єдності людства. Попри принципову можливість використання штучної або природної міжнародної мови у спеціальній вузькоінформативній функції, — в ширшому, буттєвому розумінні всі ці прожекти виявлялися утопіями, а спроби їх примусової реалізації нерідко призводили до непоправних духовних втрат і ставали концентрованим вираженням національного гніту.

Нині гуманістична свідомість людства шукає інших підходів до цієї світової проблеми. В основу пошуків має бути покладено принцип, прийнятний для всіх. Він є. Це — принцип абсолютної

* Доповідь на парламентських слуханнях «Про функціонування української мови в Україні» 12 березня 2001 року. Надруковано в газеті «Літературна Україна» (20 березня 2003 р.).

самоцінності кожної мови і кожної культури, відповідно до абсолютної самоцінності кожної людини і кожного народу. Але від загального принципу, навіть прийнятного для всіх, — шлях до конкретних розв'язань конкретних проблем тяжкий, плутаний і часом нездоланний.

Об'єктивну складність питання, як і суб'єктивні його ускладнення, можемо бачити на прикладі України.

Почнемо з очевидного. Очевидним у нашій українській ситуації є те, що українська мова може повноцінно розвиватися лише в Україні, на відміну від російської, яка основну свою «базу» має в Росії, як угорська — в Угорщині, польська — в Польщі тощо. Очевидним є і те, що в Україні українська мова — мова так званої титульної, корінної і найчисленнішої нації — не є повноприсутньою в суспільному житті. Вона витіснена на периферію засобів масової інформації, наукового життя, зрештою і міського побуту — за винятком міст Західної України. «Працездатність» української мови паралізується, а таким чином гальмується і її внутрішній розвиток, звужується простір спілкування нації. Відповідно панівні висоти посідає — або, щоб уникнути асоціацій, пов'язаних зі словом «панівний», — переважною в багатьох сферах життя є російська мова, російська культура, звісно, не в їхній натуральності, а у специфічній редукованості запозичення.

Постає кілька запитань: чи це нормально; чи це справедливо; як це пояснюється; як може розвиватися ця ситуація далі?

Тут існує суто прагматичний підхід — прагматичний з погляду інтересів комфортно влаштованих груп: оскільки маємо справу з певною реальністю, треба її санкціонувати і з неї виходити. Однак цей видимо простий і зрозумілий підхід насправді є принципово конфронтаційним і принципово безперспективним: адже не всяка реальність є розумною і морально легітимною, а з цією реальністю багато українців — власне, всі українці, які зберегли свою національну і мовну ідентичність, ніколи не погодяться. Не кажу вже про те, що ця реальність суперечить самій ідеї української держави. Адже зникнення мовно-культурної ідентичності — це зникнення нації.

Є прямо протилежний підхід, зумовлений гостро дискомфортним самопочуттям інших суспільних груп: використовуючи всю потугу держави (насправді малопотужної!), рішуче змінити реальну ситуацію в бік забезпечення українській мові належного їй домінантного місця в усіх сферах суспільного життя.

За всієї виправданості й невідкличності цієї мети, засоби, що випливають з такого романтично-волюнтаристського підходу, здаються, по-перше, малопродуктивними — з огляду на принципову обмеженість адміністративних можливостей нетоталітарної держави; по-друге, морально і психологічно небездоганними; по-третє, також здатними провокувати конфронтаційність, з огляду на непоступливість частини так званого російськомовного населення, підігріту відповідною пропагандою всередині України й ззовні.

Але є й третій підхід, елементи якого і були, і будуть предметом багатьох обговорень та дискусій.

Мовне питання не можна розглядати ізольовано від усієї політичної, соціально-економічної та культурної ситуації.

Нині втрачено ту ініціативу в мовній політиці, яка починала народжуватися в час здобуття незалежності.

Причини — і в об'єктивних обставинах (кризовий стан суспільства, зниження престижу українськості внаслідок соціальних розчарувань), і в суб'єктивних (незацікавленість державних структур, «втома» громадських інституцій, пряма політична протидія з боку певних груп).

Закон про мови не виконується, програми підтримки української мови (як і культури) не здійснюються — як через брак належного фінансового, технічного, організаційного забезпечення, так і через брак або невиявленість державної волі. Ми відкинені назад навіть порівняно з кінцем 80-х років.

У нинішній складній ситуації державна мовна політика має поєднувати цілеспрямованість і рішучість із розсудливістю, тактовністю і навіть обережністю в засобах.

Цей підхід полягає в поступовому створенні об'єктивних обставин, які робитимуть українську мову потрібною і престижною для всіх, а українську культуру — привабливою і конкурентоспроможною на всіх рівнях. Зробити це непросто, з огляду на глибину зрусифікованості українського суспільства та могутню дію стихії дальшої русифікації. Тут науковці — політологи, культурологи, соціологи, соціолінгвісти — повинні запропонувати систему дій, виґрунтувану на аналізі реальності й передбаченні перспектив.

Ніде й ніколи в світі для жодного народу — в усій його масі — мовокористування не було й не буде справою патріотизму, — а справою життєвої необхідності, доцільності. Запановує та мова, яка необхідна в житті. Керуватися патріотичними почуттями чи міркуваннями *всупереч* життєвим обставинам можуть лише одиниці

або більші чи менші групи, але не переважна маса населення. І коли користування рідною мовою стає справою патріотизму та його ознакою (а не єдино природним поводженням) — це засвідчує дуже небезпечний ступінь виродження суспільства.

Отже, корінь питання — в *обставинах*, які змушують людей користуватися тією або тією мовою. І змінити ситуацію можна не закликами полюбити рідну мову, а змінивши обставини. Роль законів важлива, але лише постільки, поскільки й вони допомагають змінювати обставини.

Багато що зміниться, якщо знання української мови, володіння нею стануть справді необхідними для державної та службової кар'єри, для роботи у сфері обслуговування та засобах масової інформації, — як це є у всіх країнах світу щодо мов відповідних народів.

Але це далеко не все.

Ми дуже спрощуємо драму української мови, обговорюючи її переважно в стосунку до тих сфер функціонування мови, які піддаються державному або культурно-нормативному регулюванню — офіційне мовлення, засоби масової інформації, писемна продукція.

Однак є не менш важлива сфера — і вона не піддається жодному безпосередньому регулюванню. Це — сама стихія життя, щоденний побут мільйонів. Якщо мова вільно чується в цій стихії життя, то рано чи пізно опанує всі інші сфери. Але якщо вона вигасне в цій стихії («вмре в устах народу» — О. Потебня), то більше вже ніколи не відродиться. І тут мені згадується трагічний заголовок листа читача, опублікованого в одній з українських газет: «Як злодій, криюсь з рідним словом». Це точна характеристика статусу української мови і україномовного українця в міському побуті незалежної України.

Маємо великий парадокс. Згідно з даними останнього перепису населення 70 % назвали своєю рідною мовою українську. Проте в публічних місцях вони нею не говорять, скоряються владі традиції: «не принято». Можна собі уявити: коли б якимось дивом на вулицях Києва, чи Дніпропетровська, чи, не дай Боже, Харкова 20 відсотків люду одного дня та возговорили по-українському, то наступного ж дня отверзлись би замуровані українські вуста в усіх 70-ти відсотків. Бо ж усі вміють, та не хочуть «чудити». Потрібна лиш невеличка критична маса «сміливців», — але як її створити? Ні закликами, ні пропагандою її не створиш. Щось міг би зрушити приклад інтелігенції, але вона такого прикладу не дає. Трохи могло б зарадити виховання

культури мовної поведінки, але у нас таким вихованням не займаються. Зверніть увагу: у широкій сфері обслуговування нині працює молодь, яка закінчила українські професійні навчальні заклади, – але її не навчили елементарного: розуміння того, що коли до тебе звернулися українською, мусиш українською й відповісти. Та що говорити про дівчаток, скажімо, з якогось торгівельного центру чи аптечного кіоску, коли мовного такту позбавлені й чимало інтелектуалів зі ЗМІ. Хіба не були ми – й не раз – свідками пікантних епізодів на телеканалі «Інтер», коли молоді журналісти беруть інтерв'ю у керівників держави – наприклад, у прем'єр-міністра Анатолія Кириловича Кінаха, який добре опанував українську мову, – а вони, ці молоді люди, непохитні у своїй нездатності сказати кілька слів українською і в своїй неповазі до старшої за них літами і не останньої в державі людини. А що вже казати про те, що коли така телебригада виїздить на село, то не вона говорить з людьми їхньою мовою, а малий школярик і старий дідусь прилаштовуються так-сяк до мови «столичных штучек». Це «дрібниці», яких мільйон. Це стиль нашого культурного убожества, в якому нерідко змагаються різні сторони.

Ми повинні прагнути до єдності в обстоюванні української мови, але ця єдність має ґрунтуватися не на самому лиш уболіванні за українську мову, а й на певному рівні теоретичної та емоціональної культури в ставленні до мовної проблематики. Вболівання за мову – цінна людська якість, але її самої сьогодні недостатньо для конструктивної роботи у сфері мовних відносин. Не підкріплена широтою світогляду й чесністю аналізу, вона може породжувати і породжує то паралізуючий песимізм, то легковажний оптимізм, то різного роду верхоглядські прожекти, то спроби розв'язання мовного питання способом хапання за комір співрозмовника. Зрештою, серед людей, які вважають себе мовними патріотами, є й ті, про кого Леся Українка писала: кажуть, що N. – «наш» чоловік, бо говорить українською; а як послухати, що він говорить, то краще б він говорив китайською. Ми не зобов'язані солідаризуватися з тими, хто тільки компрометує українську мову і українство взагалі. Наше мовопочування, наш мовний патріотизм повинні виводити нас на найвищий рівень гуманістичних загальнолюдських цінностей. А для цього нам потрібна самокритика, потрібне культивування самих себе, культивування молодих поколінь української інтелігенції, бо нині сили української гуманітарної інтелігенції

трагічно невідповідні масштабам роботи, яка перед нею стоїть, її історичному призначенню.

Роль національної інтелігенції вирішальна не тільки у створенні культурного, інтелектуального потенціалу суспільства, а й у формуванні етикету, культури мовної поведінки громадян.

Нас не повинна втішати втішна статистика щодо збільшення кількості загальноосвітніх закладів з українською мовою навчання та учнів у них (від 47,5 відсотка від загальної кількості учнів у 1988/89 рр. до 73,5 відсотка у 2002/03 рр.). Ці показники характеризують поверхню реальності, під якою криються не такі радісні явища. По-перше, багато з цих шкіл тільки звуться українськими, насправді ж низка предметів у них викладається російською. Та головне інше – навіть якщо викладання справді проводиться українською, то поза класним уроком в цих школах (як і у вузах) української мови не чути, мовної атмосфери в них не існує. Цьому є багато причин. Але одна з них – школа сьогодні, за поодинокими винятками, нездатна виховати в учнів любов до української мови, бо вивчення її зводять до визубрювання правил граматики, замість плекати відчуття слова, його краси, вщеплювати сприйняття лексичного і стилістичного багатства мови, розвивати вміння красиво висловлювати думку. Може, слід увести в навчальних закладах риторику, яка принаймні не менш важлива, ніж граматика, бо, зрештою, і грамотність забезпечується не так знанням правил, як сприйняттям духу мови, її природи.

Не є престижним предметом у багатьох школах українська література. У шкільних програмах ще зберігається інерція радянської соціологізованості. Не враховується психологія сучасних підлітків, які не люблять нав'язування готових схем. Натомість треба розкривати учням здатність української літератури відгукуватися на весь обшир людських переживань, здатність уводити в драматичний світ самопізнання особистості, – тоді легше буде зацікавити і пізнанням суспільства та історії. Можливо, в програмах з літератури й мови варто враховувати особливості сільської школи і школи міської, регіональні особливості, ширше використовувати ближчий учням місцевий матеріал.

Усяке явище осягається в його генезі й динаміці. Нинішнє становище української мови й культури зумовлене тяжкою історичною спадщиною – століттями бездержавності, коли різні імперські режими послідовно проводили політику обмежень, переслідувань, заборон української мови, культури, а то й будь-

яких форм українського національного життя. В історичних архівах зафіксовано десятки — багато десятків! — офіційних актів, що декретували таку політику, і тисячі — тисячі! — фактів терору проти українських культурних організацій та носіїв української мови. Все це було складовою системної асиміляції українського народу.

Але парадокс: сьогодні, в незалежній Україні, дедалі частіше й наполегливіше лунають голоси — окремих політичних діячів, специфічних громадських організацій, органів преси і навіть людей із науковими ступенями — про те, що ніяких переслідувань чи обмежень українська мова ніколи не зазнавала. В одних випадках це невігластво, в других — цинізм, у третіх — свідома політична пропаганда, мета якої: вщепити суспільству думку про нормальність «реальності», зняти її історичну, соціокультурну і моральну оцінку. Тому, на мій погляд, важливого значення набувають дослідження «історії хвороби», публікація відповідних документів, широке інформування громадськості про дію механізмів витіснення української мови та культури, — а це сприятиме формуванню захисних реакцій.

Адже хвороба зайшла так далеко, що відбувається її поглиблене самовідтворення. На ній спекулює наш так званий «ринок»: книговидавці, видавці газет, шоумени тощо в гонитві за негайним прибутком орієнтуються тільки на російськомовну продукцію. До того ж, в Україну могутнім потоком ідуть книги і газети з Росії. В результаті навіть у Києві, не кажучи про інші міста й периферію, російське друковане слово (як і ефірне) майже повністю заглушило українське. Естрадні зірки з Росії, часто сумнівної величини, заполонили сцени наших міст. Усе це не стихійний процес, а здійснення продуманої політики культурної експансії, і цього в Росії вже ніхто не приховує.

За цих умов абсолютно необхідною стає рішуча і широка державна підтримка української культури та українського слова (книга, газета, радіо, телебачення), української освіти — за допомогою ринкових і законодавчих механізмів. Однак державі бракує волі прийняти її і здійснювати. Роками не ухвалювалися законопроекти, покликані створити умови для відновлення і розвитку українського книгодрукування, зняти податковий зашморг з української книги, нині вони наче й схвалені, але ще не запрацювали; не наведено лад у ліцензуванні й оподаткуванні іноземної естрадної навали, яка сьогодні спустошує і фінансові джерела української культури; заблоковано системні заходи, які пропо-

нувала Рада з мовної політики при Президентові України, чомусь ліквідована.

Однією з причин стагнації, а навіть регресу є те, що кожен, навіть найобережніший крок у бік розширення сфери функціонування української мови наражається на протести з боку відомих внутрішніх і зовнішніх політичних сил, звинувачення в придушенні російської мови і культури, у порушенні прав людини, – причому до прав людини відносять усе, крім права українця на українську книжку, українську газету, освіту рідною мовою, зрештою – права на майбутнє своєї мови, своєї культури, своєї держави.

Мовно-культурна сфера сьогодні перенасичена політичними й ідеологічними спекуляціями, довільні журналістські версії, міфи та міфоподібні утворення витіснили наукову інтерпретацію явищ і коректність понять. На всі лади оперуємо поняттям «російськомовне населення», але де наукові дослідження, в яких було б розкрито зміст цього поняття під кутами зору статистичним, культурологічним, соціолінгвістичним, соціопсихологічним, мотиваційним – тобто показано його масштаби, регіональну локалізацію, якісне наповнення, діапазон виявів і градації, ситуаційну зумовленість, вплив на якість культурного життя суспільства і на перспективи української культури й українства взагалі. А тим часом у засобах масової інформації дедалі напористіше виступають самозванні речники так званого «російськомовного населення» як нібито монолітної новонаціональної групи, що одностайно відторгається від української мови і тільки й мріє про приєднання до Росії, звісно ж, у формі «слов'янського союзу». Більше того, дедалі організованіше лунають голоси про страждання «російськомовного населення», якому, виявляється, в Україні забороняють користуватися російською мовою. «...Тепер нам забороняють вживати рідні мови навіть у повсякденні. Такого вже давно немає ніде у світі. Окрім "європейської" країни України», – читаю в одній газеті, більша частина накладу якої, до речі, виходить російською мовою. Не називаю газети й авторки, бо це типова для певного кола заява. Але хотілося б побачити бодай одну людину, якій в Україні забороняють говорити російською – чи то в повсякденні, чи то «на свята».

Із метою політичного тиску на Україну активно використовуються застарілі, ще радянського походження, статистичні дані про національний склад населення України, – тоді як демографічні дослідження останніх років засвідчують сталу

тенденцію до зростання кількості осіб, що ідентифікують себе як українці.

Зразком політичної тенденційності може бути недавня заява міністерства закордонних справ Росії про нібито утиски в Україні російської мови, яку міністерство, слідом за деякими російськими газетами, називає рідною мовою більш ніж половини українців. Крім фантазії авторів, тут «спрацювало» й елементарне змішування зовсім різних понять — «рідна мова» і «мова повсякденного вжитку». Мільйони українців під тиском обставин справді користуються в суспільному, а часто й приватному побуті російською, але рідною вважають українську і не мають наміру від неї відмовлятися. Навіть багато хто з тих, що нею не володіють, жалкують про це і хотіли б, щоб їхні діти не зазнали такої кривди. Це проблема, яку ще мають дослідити соціолінгвістика, лінгвопсихологія і педагогіка, — як і те явище, що його можна назвати вимушеною російськомовністю: коли люди, які добре володіють українською мовою і хотіли б нею користуватися, через різні зовнішні обставини не можуть цього зробити.

Аналізу потребує і поняття двомовності, яке у нас парадоксальним чином узяли на озброєння принципові одномовники — ті, хто не знає і не хоче знати української мови, тоді як ті, кого вони називають націоналістами, власне і є двомовними, бо володіють і користуються обома мовами. Коли ж говорити про двомовність у ширшому аспекті, то треба бачити принципову різницю між іманентним культурним білінгвізмом та ідеологічно запрограмованою двомовністю радянського типу, якій призначалася роль перехідного етапу до тріумфальної одномовності. Це питання у нас недостатньо досліджено, як і низка не менш важливих: вплив руйнації національної мови на духовно-психологічні та соціальні параметри суспільства; функціонування та розвиток мови в параметрах елітарного мислення та масового вжитку; функціонування мови як кардіограма історичного буття нації; можливості і форми впливу національно-культурної політики держави на мовну практику різних верств суспільства; зрештою: міра впливу державного статусу української мови на мовну дійсність.

Що ж до вимог надати російській мові статус другої державної, то варто б спочатку спрогнозувати наслідки. На мій погляд, позиції російської мови це мало змінить, оскільки не зайнятого нею простору майже не лишилося, зате на другий день зникнуть

українські декорації нашої держави – вивіски, реклама, офіційні документи українською мовою. Воно-то картина стане «прозорішою», але жаль розлучатися з ілюзією, що живемо в українській державі. На мій погляд, усерйоз про державний статус російської мови в Україні можна буде говорити тоді, коли українська досягне фактичної, а не формальної рівності з нею – в Україні-таки.

У зв'язку з цим постає питання про плутанину, а часом і демагогію навколо «національних меншин» в Україні. Під цю категорію підводяться зовсім різні національні групи – як ті, які справді є субдомінантними і за долю культури і мови яких маємо нести відповідальність ми, українці, так і та вельми умовна національна меншина, яка насправді домінує у мовній сфері завдяки позиціям, здобутим унаслідок жорстокої русифікації України в Російській імперії і в СРСР. Якщо дивитися правді в очі, то сьогодні в Україні найбільш загроженою національною меншиною є україномовні українці. Цього не можуть зрозуміти в європейських організаціях, що здійснюють свій тиск на Україну і в мовній справі. І тим українським політикам і політиканам, які бігають з доносами на Україну до Страсбурга чи Венеції, як колись їхні предки до Москви і Санкт-Петербурга, чи не краще було б свої зв'язки використати для роз'яснення західним колегам своєрідності української ситуації, яка не завжди вкладається в ті стереотипи, що нам механічно нав'язують?

Звісно, це не знімає з української держави обов'язку піклуватися про мови національних меншин, особливо малих національних груп. До задоволення їхніх мовно-культурних потреб ще далеко, – за винятком хіба тих меншин, які мають досвід самоорганізації і підтримку з боку держав походження (угорці, поляки, молдавани і румуни, євреї). Набагато гірша ситуація у тюркомовних груп, у греків Приазов'я, гагаузів, а найтяжча – у кримських татар, реальний мовно-культурний статус яких зовсім не відповідає їхній ролі корінного народу, конституційному статусові кримськотатарської мови як однієї з трьох державних у Криму.

І все-таки треба підкреслити: ключем до цілковитої нормалізації мовної ситуації в Україні є емансипація української мови. Коли вона функціонуватиме як мова повноправного державного народу, задовольнятиме всі потреби суспільного життя, – її «визнають» і ігноранти, як принципові, так і ситуаційні, її поважатимуть і свої, і чужі, а головне – зникнуть непорозуміння, зникне напруження, бо все стане на свої природні місця.

Зазвучати повноцінно в міському і всьому суспільному побуті українська мова зможе лише в результаті тривалого процесу її соціально-культурної емансипації, починаючи зі створення відповідної мовної атмосфери в дошкільних і шкільних закладах, підвищення привабливості й інформативної та інтелектуальної насиченості українського друкованого слова, впровадження української мови в комп'ютерні й Інтернет-технології, які є побутом уже не майбутнього, а сучасності. Однак велике, може, навіть вирішальне значення матиме всебічний прогрес України як держави: тільки він зможе піднести почуття національного достоїнства в масі населення, а отже, й почуття відповідальності за свою культуру й мову.

Ще сто років тому Михайло Грушевський сказав: «Якщо ми, українці, хочемо, щоб нас поважали інші народи, то треба, нарешті, почати з поваги до самих себе».

Навколомовна мла серед білого «Дня» *

Багато разів зарікався писати на мовні теми — на захист української мови. Марна справа. І сприкрилося. Скільки можна? Все своє свідоме життя чую занудливу колотнечу навколо української мови. Одні випробовують супроти неї можливості своєї інтелектуальної зверхності та високолобого цинізму, а коли цього недосить — то й випробуваної братерської «ненормативної лексики». Другі — злякано і мляво захищаються, а у вужчому «своєму» колі компенсують цю зляканість розчуленими руладами про «друге місце в світі за милозвучністю — після італійської» (а віднедавна вже й про унікальну давність української мови: «вісім тисяч років»). Нарешті треті — і їх найбільша більшість — мовчать: їм байдуже (але їхнє мовчання ой яке голосне і як резонує!). Коли ж хтось намагався дати посутнішу інтерпретацію становища української мови як мови народу «на нашій, не своїй землі», то ним тут же «адресно» займалося КГБ і ставило масну крапку на мовних проблемах.

Не мавши такого твердого серця, щоб бути байдужим до долі української мови, намагався і я стати в її обороні. Не йшлося мені ані про солов'їність, ані про благословення від Адама та Єви, —

* Друкується вперше.

а тільки про те, щоб вона не була зганьблена й дискримінована і щоб ті, хто хоче нею користуватися, мали таку можливість. Адже корінь питання саме в цьому: не в тому, щоб змусити говорити по-українському того, хто не хоче, а в тому, щоб той, хто хоче, мав таку можливість. Він її не мав уже в довгій низці поколінь і не має й сьогодні – в повсякденному житті (хіба тільки у «своєму» колі або з офіційної трибуни, але ж то інша річ: спробуйте з українською мовою хоча б по Києву походити, якісь справи владнати, не те що по Україні поїздити).

Тоді мене оголосили українським буржуазним націоналістом, ворогом радянської влади і мало не агентом американського імперіалізму. Це не дивно. Здивувало мене інше. Вже в добу «гласності», здається, року 1988 чи 1989, я видрукував у «Вечірньому Києві», на пропозицію газети, велику серію статей, де у формі діалогу з читачами намагався обґрунтувати культурне значення володіння українською мовою. Писав як міг тактовно, з повагою до будь-якої мовної орієнтації, але переконуючи в необхідності поваги і до української мови, у важливості її функціонування для майбутності національної культури і самого народу. Але й цього виявилося досить для того, щоб частина читачів засіла за листи, в яких мене називали петлюрівцем (недобитим, звісно ж), бандерівцем (а цей джентльменський набір титулів мав тоді інакший, ніж тепер, присмак), фашистом, а дехто запевняв мене в тому, що це я в 40-ві роки заповнював дитячими тілами колодязі на Волині і ще десь. Водночас були й листи, в яких із не менш праведним гнівом мене інформували про те, що я русофіл, малорос, а може, й московський запроданець.

І я ще і ще раз зрозумів, що обставати за справедливість до української мови – наражатися на помиї з усіх боків. І матимеш травму за травмою. (Нині, звісно, така брутальна нетерпимість принаймні в респектабельних органах преси не допускається, але скільки є рафінованих форм інтелектуалізованого жлобства!)

Та не в тім, зрештою, біда. А біда, і біда безвихідна, в тім, що в мовній сфері ніякі аргументи ні на кого не діяли, не діють і ніколи не діятимуть. Узвичаєна практика – тут вищий закон, рутина – священна мірка. Тобто, це справа емоцій, житейського інтересу, ледачкуватої зручності. І лише інколи – совісті, почуття справедливості – для тих, у кого вони є. Але мало хто за рутинним, освяченим звичкою нехтуванням української мови, за зручністю і вигідністю особисто для себе такої ситуа-

ції — здатен побачити довготривалий історичний злочин, глибоку травму національного організму. І ще менше таких, хто вгадує власну вину за цю історичну кривду, навіть попри особисту непричетність. Бували і є й такі, але їх мало: доба не сентиментальна, доба прагматизму.

Отож минають десятиліття, минають століття, а українці, як збереться їх троє-четверо, тільки й роблять, що допікають один одному жалями про мову та новинами про те, де які українофобські речі виголошено або надруковано. Людство вже й хтозна про що думає, а ми все розробляємо чергові програми то відродження, то розвитку української мови, що сприймаються як хвилинні ритуальні жести. І ті, хто для свого комфортного самопочування у світі мислі та культури зовсім не потребує української мови, мають усі можливості заявляти, що українська периферія цього світу їх не цікавить. Хай, мовляв, українська культура спершу досягне такого і такого-от рівня... (залишаю осторонь питання про те, що часом у такий спосіб просто блефують особи, які не мають жодного уявлення про культуру взагалі). *Споживачів* цікавить якість *товару* і тільки. Питання про власний внесок і власну відповідальність не сприймається, як і моральна проблема, що криється в цьому самовідстороненні. Взагалі про моральні виміри суспільних процесів наче й непристойно говорити в нашу добу морального редукціонізму. До речі, саме оті національно «розкріпачені» українці найбільш агресивні в зневажанні української мови; етнічні росіяни здебільше розважніші...

...Майже проти своєї волі пишу ці нотатки, під'юджуваний не так голосною добіркою «Яка двомовність нас чекає» у газеті «День» від 9 вересня 1997 р. (чотириголосий монолог протестантів проти... насильницької українізації, жертвою якої стає нині український народ!), — як розгублено-розпачливою статтею В. Кулика «Яка двомовність нас не чекає» (9 жовтня 1997 р.) — ініціатора тієї добірки.

Одразу хочу сказати: газету «День» читаю з першого числа; з її появою пов'язувалися певні надії (зокрема й на те, що вона згуртує навколо себе українських інтелектуалів і візьме на себе місію розкриття національно-культурних і цивілізаційних перспектив України, навіть якоюсь мірою і просвітницьку місію); попри деякі розчарування, вона залишається в моїх очах (як, певен, і в очах багатьох читачів) однією з кращих газет в Україні. Але тривожить мене те, що, слушно відмежовуючись від різних

крайніх політичних тенденцій, орієнтуючись на плюралізм, дбаючи про толерантність і збалансованість, вона, однак, часом хоче досягти цього останнього за рахунок невиразної й уникливої позиції в питаннях, що є «доленосними» для української культури і мови, часом і для української державності. І не стала вона символом української інтелектуальної потуги — російський інтелектуальний потенціал у ній переважає, як і в більшості інших газет в Україні. Україномовний варіант газети не тільки накладом поступається перед російськомовним, а й виглядає не завжди вправним перекладом з російської. Газета не створює власного рафінованого стилю української газетної мови (за винятком окремих статей молодих українських письменників: Ю. Андруховича, Іздрика та інших, а в політології — матеріалів С. Грабовського, В. Кулика). Не стала газета і носієм сучасного цивілізованого погляду на місце української мови в українському суспільстві — її позиція пасивна, споглядальна; таке враження, що над усе вона боїться закидів у надмірній «українськості»: це ж бо «необ'єктивність», а може, не проти ночі кажучи, й відсталість...

Якщо «День» свою місію вбачає все-таки не лише в тому, щоб доносити до читачів усі наявні «точки зору» безвідносно до їхньої змістовності й компетентності, а й також і в тому, щоб співвідносити їх з історичними й актуальними реаліями (не кажу вже — з інтересами української державності, з політичними і культурними інтересами українства — сподіватися цього від «об'єктивістського» органу було б надмірністю), — тоді він мав би подумати і про свою альтернативу деяким «точкам зору» — бодай у межах «об'єктивізму».

Візьмімо для прикладу таке. Далеко не всім нашим громадянам добре знана багатосотлітня історія русифікації України, її механізми та відповідні історичні факти. На цьому незнанні вправно грають ті, хто хотів би звільнити українців від тягара української мови: мовляв, свою безперспективність вона завдячує власній недолугості; мовляв, народ сам її не хоче. Стало модним заперечувати систематичне придушування українства та його мови й культури в царській Росії та в СРСР. А один із дописувачів «Дня» пан Олександр Лузан, заступник голови Громадянського конгресу України, навіть доводить до відома читачів, що «українська мова ніколи не зазнавала такого нищівного тиску, як нині зазнає російська» (див. згадану добірку в «Дні» від 9 вересня). Це, певно, принципова позиція ГКУ: на аналогічному рівні розуміння проблеми та знання історії зроб-

ЛІТ

лено чимало заяв лідерів цієї політичної організації. Отож, може, й годилося б «Дневі» колись розповісти і своїм читачам, і знавцеві української історії панові Лузану принаймні частину з довжелезного ряду історичних фактів, — починаючи від того, як Петро І заборонив українське друкарство, а Катерина ІІ ліквідувала українське шкільництво, і кінчаючи тим, як у 1918 році більшовики розстрілювали на вулицях Києва перехожих, зачувши їхню українську мову, або як на початку 30-х років винищували всіх «шкідників на мовному фронті», або як уже в недавні, благословенні брежнєвські часи стежили за тими, хто перевищував допустиму дозу користування українською мовою, і що було з тими, хто виявляв «упертість»...

І годилося б попросити пана Лузана навести бодай один аналогічний випадок, пов'язаний зі становищем російської мови в Україні. Та що там «аналогічний» — бодай просто не з режиму «найбільшого сприяння»! Може, когось звільнили з роботи чи на роботу не взяли за знання і вживання російської мови? Може, «прикрили» якусь газету за те, що вона виходить в Україні російською мовою? Може, заборонили конгрес російських общин чи «Русское собрание»? Може, не дозволено агітувати денно й нощно за надання російській мові статусу другої державної? Може, в Донецьку натовп українських шовіністів пікетує спробу відкриття єдиної в місті російської гімназії, а не зовсім навпаки? Може... може... може...

Коли чуєш дедалі зростаючий шквал політиканських волань про пригнічення росіян та російської мови в Україні, — мимоволі хапаєшся за голову: люди добрі, хто з нас божевільний? Чи всі ми непритомні?

Вийдімо на вулицю: всюди російська. Гляньмо на книжкові розкладки: все російське, на газетні кіоски — майже все. Подивімося на театрально-концертну рекламу (хоча б у підземних переходах), на рекламу гастролей, естради, шоу-бізнесу тощо... Увімкнімо телевізор... Послухаймо по радіо наших державотворців з парламентської трибуни...

Певно, панові Лузану ніколи не доводилося шукати в столиці українську дитячу книжечку онукові чи онуці на день народження. От намучився б! І, певно, взяв би одну з безлічі прекрасно виданих російських... І після цього знов би безстрашно возглашав про засилля українства в Україні та про «нищівний тиск», якого зазнає в Україні переслідувана російська мова? Напевне, так і було б, бо тут не про логіку йдеться...

Зрозуміла річ, ні пана Лузана, ні його однодумців з високогромадянських конгресів ці сторони нашого національного буття не цікавлять і «не колышат», отож відповідних пізнавальних рейдів столицею України містом-героєм Києвом вони не робитимуть.

А от соціологічна служба «Дня» могла б і мала б зробити. Їй-право, це було б, принаймні, не менш корисно і повчально, ніж публікувати дані опитування «1466 респондентів» невідомої репрезентативності (див. той же «День» від 9 вересня 1997 р.). До речі, не всякі суспільні настрої, навіть якщо вони виразно переважають, є незаперечною мудрістю і прийнятні з гуманістичного погляду. Скажімо, якщо провести сьогодні опитування з приводу правоможності й доцільності кари на смерть, то 80 або й 90 відсотків громадян підтримають її. Мабуть, у такій ситуації газета не вважатиме цей аргумент достатнім, а послідовно роз'яснюватиме своїм читачам ілюзорність такого розв'язання проблеми. Свою громадянську і культурну місію газета вбачатиме в тому, щоб ставити під сумнів стійкі стереотипи... Чому б такий підхід не поширити і на складну мовно-культурну проблематику? Або: якщо вже проводити опитування на теми становища російської мови в Україні, то можна б поставити запитання посутньо: чи вона таки дискримінується в Україні? І можна було б окремо опитати самих росіян...

Особливо вражає довільність аргументів і сумна сміховинність «фактів», якими оперують автори добірки. Скажімо, пан Лузан пише: «У Росії ставлення до української культури набагато краще, ніж до російської в Україні». І наводить «лише один яскравий приклад»: «Понад три роки тому дві країни домовилися виділити приміщення в Москві для українського, а в Києві для російського культурних центрів. Росія одразу виділила величезний будинок на Арбаті. У Києві російського центру нема й досі». Сутужно у пана Лузана з «яскравими прикладами», якщо йому доводиться навести лише цей. Поясню читачам: Росія виділила не одразу і не «величезний будинок», а величезну руїну, на відбудову якої Україна витратила фантастичні як на нашу бідність кошти, і клопоти на цьому ще не скінчилися. Звісно, Росія зробила те, що мала зробити, погано, що Україна зволікає з аналогічним подарунком. Має бути і в Києві *спеціальний* російський культурний центр. Але хай пан Лузан порахує, скільки було і є в Україні *фактичних центрів російської культури* — від Національного Академічного театру російської драми ім. Лесі Українки в Києві до будь-якого заводського клубу на

Донеччині. І хай пошукає щось аналогічне для української культури в Росії. А тоді хай сам оцінить інтелектуальну і моральну вагу свого «розмашистого» твердження.

Але найбільше здивувала мене Валентина Іванівна Єрмолова, талановита російська письменниця, голова «Русского собрания». Знаю її розважність і лояльність до української культури. І раптом читаю про... «заборону на російську мову, яку передбачає проект Закону про розвиток мов в Україні...». Валентино Іванівно, де Ви таке вичитали в тому проекті? Може, навели б для переляканих читачів відповідну норму з проекту Закону? Натомість українська мова, вважає Валентина Іванівна, не потрапляла в такі тарапати, як оце російська. «Хіба, – питає вона, – за соціалізму заборонялися українські школи? Хто хотів, той ходив до них. А от феномен переваги – зовсім інша річ». Так, Валентино Іванівно. Хто хотів... Тільки треба було *дуже* хотіти. А щоб *дуже* хотіти, треба було бути «націоналістом», бо хіба ж «нормальна людина» стане *дуже* хотіти того, проти чого діють усі обставини життя і всі настрої офіційного суспільства. А хто такі «націоналісти» і до чого вони зрештою довипендрюються – відомо. Отож-бо... [...]

Певно, публікація добірки викликала не зовсім ту реакцію, на яку сподівалася редакція. І рівно за місяць, 9 жовтня, з'являється стаття В. Кулика, в якій зазначено, що слід шукати компроміс між «двомовниками» і «одномовниками». Під «одномовниками» пропонується розуміти прихильників державності української мови, під «двомовниками» – тих, хто домагається статусу державної в Україні і для російської.

Мені здається, дарма Володимир Кулик прийняв ці умовні терміни, запропоновані опонентами, не уточнивши їх. Адже маємо парадоксальну плутанину, що затемнює суть справи, ставить речі з ніг на голову. «Двомовниками» називають себе принципові й затяті одномовники: ті, хто не знає і не хоче знати української мови, хто *протиставляє себе українській культурі*. І «друга державна мова» потрібна їм не для того, щоб користуватися нею нарівні з першою, українською, а для того, щоб утвердити законодавчо своє незнання і невизнання «першої». Хіба не знаємо ми, яку «двомовність» демонструють у парламенті України нардепи типу Мойсеєнка «со товарищи»? Або в якій «двомовності» «СЛОНяються» інтелігенти певного кшталту? Або яка «двомовність» панує в Донецьку чи Луганську і яка «тримовність» – у Криму? Такої ж плаской

«мовності» бажають «двомовники» чи «п'ятимовники» й решті України.

Натомість презренні «одномовники» принаймні на практичному рівні мало не всі є «двомовними», бо добре володіють і російською мовою, знають російську культуру, часом і краще, ніж свою власну. Більшість із них чудово розуміє, що російська культура — одне з великих джерел думки і духовності. І більшість з них зовсім не проти російської мови, а якщо проти офіційного утвердження її як «другої державної», то тільки тому, що за наших реальних обставин це означало б увічнення її цілковитої гегемонії в Україні і було б останнім «демократичним» чи «ліберальним» цвяшком у демократичну ж чи ліберальну труну української мови.

Елементарна справедливість полягає в тому, щоб давнє і традиційне переважання російської мови та російської культури в Україні як наслідок колоніального становища нашого народу протягом століть — бодай трохи врівноважити бодай деякою підтримкою мови і культури української. Цього поки що немає (ритуальна риторика не рахується).

Товариші комуністи, ну загляньте хоч раз у житті в Леніна, яким ви клянетеся і якому квіти покладаєте. Почитайте в нього і про «насильника і хама», яким завжди був російський великодержавник, і про різницю між формальною і реальною рівністю, про те, що реальну нерівність, яка неминуче складається в житті між дужчим і слабшим, треба компенсувати поступками щодо меншого, слабшого. Хіба не відомо, що позиції української мови протягом століть були незрівнянно слабшими порівняно з російською і хіба не зрозуміло, що залишаються такими й тепер, тим більше — за умов цілковитої політичної, культурної, інформаційної, мовної відкритості перед великим сусідом? Я певен, що коли б українська мова дістала перевагу або досягла б паритету з російською мовою *в Україні* (!), її носії не були б такими немилосердними, якими є наші опоненти щодо мови української. Власне, й сьогодні «колективний носій» української мови хоч і слабший, та великодушніший...

А втім — кого я хочу переконати, до кого волаю??? Хіба можна переконати того, хто певен: «Враховується тільки фактичний стан речей» (О. Лузан: «Історія цього питання для Європи також не має значення»). Може, для «Європи» чи для О. Лузана й справді «не мають значення» мільйони жертв і моря крові, якими позначена історія колоніального минулого України, історія

придушення української самостійності, української культури й мови. Має значення тільки «досягнутий рівень» — досягнутий за допомогою «кальоного желєза». Але Україна має право не погодитися з О. Лузаном і навіть з його сумнівною «Європою».

От тут би «Дневі» й нагадувати час від часу своїм читачам про те, як той рівень досягався. Повірте, це було б не менш важливо, ніж просто закликати до порозуміння. Бо порозумітися ж можна на якійсь основі, на основі знання фактів.

Благородна логіка апологетів «реального стану» чи то «досягнутого рівня» — це переклад на псевдосоціологічний жаргон вічного *принципу* братерства: «Спочатку з'їмо твоє, а тоді — кожен своє».

Але якщо комусь нічого не говорять поняття про історичну кривду цілого народу, то підійдімо з іншого боку — з боку взятого ними на озброєння поняття про права людини.

Під правами людини вони розуміють своє право. Але, панове і товариші одномовні двомовники чи двомовні одномовники, є не тільки ваше право, а й моє. Право українця говорити на своїй землі своєю мовою, — а він цього права не має, тобто має теоретично, а практично скористатися не може, бо на кожному кроці «обставини» *змушують його переходити на російську.* Право почуватися вільною людиною, не зазнаючи тиску атмосфери, що нівелює його історично-культурне самопочування, — а українцеві в Україні до цього права зась. Право, нарешті, найголовніше людське право — бути спокійним за історичну долю своєї Вітчизни, свого народу, своєї культури, своєї мови, — а українець цього найбільшого, найголовнішого права людини ніколи не мав, не має і сьогодні, бо загроза втрати державності, втрати національно-культурної і мовної ідентичності залишається. Тож чому права людини-«інтегратора» або людини-байдужника важливі, а права людини, яка потребує самоідентифікації, — неважливі?

...Не так давно з величезними труднощами «пройшов»-таки у Верховній Раді в Законі про вибори пункт, що передбачав вимогу володіння українською мовою для кандидатів у народні депутати. Дивом-дивним Президент України зарахував його до тих, які не відповідають Конституції України і мають бути скасовані. Верховна Рада з ентузіазмом викреслила ненависний багатьом депутатам пункт. Причому за аутодафе проголосували не тільки професійні україноненависники, а й деякі професійні українські патріоти, у тому числі й найлютіші з них, майже на-

ціональні герої. Мовляв, треба рятувати Закон про вибори – навіть ціною української мови.

От і подумалося: в так званому цивілізованому світі, на який наче ж молимося, навіть громадянства не дадуть без знання мови, а в нас державою керувати можна. І прийматимеш закони про долю мови, якої не знаєш і не хочеш знати, яка тобі кісткою в горлі.

Не дивно, що одразу ж «правильно» відреагувала на цей Закон Верховна Рада Криму, оголосивши російську мову в Криму єдиною офіційною. Кримські «тримовники» тонко перехопили естафету від київських «двомовників». Хто наступний?

...Наближаються вибори. Немає сумніву: за рахунок капітуляції в мовному питанні, за рахунок української мови намагатимуться компенсувати політичні та економічні прорахунки, соціальні біди. Українською мовою торгуватимуть у передвиборній тягомотині. На українській мові як емблемі українства окошиться невдоволення багатьох наявним станом речей. І те, чого не встигли доконати царський урядник, московський піп і більшовицький комісар, – докінчать рідні шаромижники «общерусскости», компрачікоси «комуністичної» ідеї та коновали «лібералізму».

Не хочу більше говорити про українську мову. Печаль. Стидоба. І безнадія.

Гряде 32-е мартобря...

(1998 р.)

Відкрита репліка на «Відкритий лист» *

До редакції газети «День»

Шановна редакціє!

Прочитав у Вашій газеті від 29 січня «Відкритий лист» 72 київських та харківських інтелектуалів у справі рівноправності двох мов (чомусь тільки їх) в Україні, а власне на захист утискуваної російської та її безправних носіїв. Сам я вже давно зарікся брати участь у дискусіях на мовні теми, бо, щоб говорити про долю української мови в Україні, мало вже того брому, вживати який радив В. Винниченко читачам української історії, – тут треба волячої дози знеболювального.

* Надруковано в газеті «День» за 3 лютого 2005 року.

Мені особисто вистачить того, що я як невиправний український буржуазний націоналіст усе життя шанував обидві мови й обома непогано (так мені здається) володію – в цьому і є докорінна відмінність націоналіста від радянського і пострадянського інтернаціоналіста.

Але тут я не дотримався свого зароку. Бо дуже припали мені до душі дві високогуманні тези авторів листа, серед яких є далеко не чужі мені люди, і я хочу публічно з ними солідаризуватися.

Теза перша. «Рівність можливостей носіїв російської й української мов в Україні ми вважаємо однією з необхідних умов становлення України як цивілізованої демократичної держави».

Дорогі друзі-підписанти! Коли б Ви знали, як я з вами згоден! І як я щодня змушений думати про це, – шукаючи на 26 телеканалах якусь українську програму (крім новин та інтерв'ю з політиками), шукаючи українську книжку в системі книгарень «Буква», шукаючи оголошень про гастролі якогось українського мистецького колективу чи окремого виконавця – на рясних рекламних щитах з іншими гастролерами – і т. д. і т. п. У самісіньке «сонячне сплетення» проблеми – рівність можливостей! – ви вцілили.

І вже зовсім, геть до сліз, розчулила мене друга ваша теза: «На наше переконання, на сьогодні ставлення до проблеми української мови в Україні – своєрідний "лакмусовий папірець", що виявляє наявність чи відсутність живого морального почуття, вірності духовним традиціям справжньої інтелігенції».

Свята правда! Нарешті ми почули те, чого чекали півстоліття! Мій уклін представникам справжньої інтелігенції!

P. S.: Ой леле («Увы»)! Захоплений гуманістичним пафосом «Відкритого листа», я все переплутав. Насправді там написано: «ставлення до російської мови в Україні – своєрідний "лакмусовий папірець"»... Ну то що ж – і це правда. І з цим згоден. Тим більше, що говорив і писав про це задовго до авторів «Відкритого листа» і підписантів. Але чи діждемося ми колись від них чогось подібного про українську мову? Ну хоча б протесту проти бахарєвщини та інших українофобських поглумок?

Іван Дзюба,
1 лютого 2005 р.

Ще до судилища над «суржиком» *

Шановний пане редакторе!

У «Літературній Україні» за 17 червня я прочитав короткий репортаж Анастасії Богуславської «Суржик засудили, але жити дозволили» — про шоу-суд над суржиком, який у Молодому театрі вчинила група наших колег. Ще місяців зо два тому організатор цієї акції Олесь Доній звернувся до мене з пропозицією взяти в ній участь. Я охоче погодився, оскільки проблема «суржика» давно мене цікавить. Попросив Олеся Донія, який ще не знав, коли і де «суд» відбудеться, попередити мене хоча б за кілька днів наперед. Однак речник молодого покоління діяв у суто радянському дусі, тобто заходився шукати мене в останню «ніч перед боєм» і, звісно, не знайшов. Обійшлося без мене — мабуть, і на краще.

І все-таки мені хотілося б висловити і деякі свої міркування про отой горезвісний «суржик», що всім нам у печінках сидить.

Отож прошу — якщо буде така можливість — опублікувати цей мій невиголошений виступ, як я його тоді задумував.

Шановне товариство!

Усі ми знаємо — і події останніх місяців це особливо виразно підкреслили,— що в «українському» суді шукати правди дарма. І мала честь — бути причетним до цієї гнутої-перегнутої «гілки влади». Мене заспокоює хіба те, що я присутній тут лише як незалежний свідок!

Отож мої свідчення.

Вперше я познайомився з підсудним ще в дитинстві, на своїй Донеччині. В багатій, виразній і дуже образній мові моєї мами, моєї бабусі, родичів і сусідів раз у раз траплялися чудернацькі слова — як пізніше зрозумів, переінакшені з російської мови: «самошетчий» (від «сумашедший»), «малахольний» (від «меланхоліка»), «парцменки» (від «спортсменки» — тодішнє літнє парусинове взуття) та ін. У побуті робітничого селища вони звучали природно і часом надавали мовленню «неолітературненого» люду особливої індивідуальної виразності. На дозвіллі мої земляки любили поговорити «про життя» (були серед них і охочі «пофілософствувати»),— і коли їм бракувало слів, вони творили свої, найнесподіванішим чином вивертаючи десь чуті «вчені» російські (яких у навколишньому повітрі носилося більше, ніж українських) або контамінуючи їх з українськими і міцно впечатуючи їх в українську синтаксичну структуру, що й забезпечувало загалом український характер мовлення.

Муки вираження думки, муки слова наших сільських «філософів», лексико-стилістична напруженість їхнього мовлення змушує згадати Григорія Сковороду (про це я писав понад сорок років тому (1962 року) в статті «Перший розум наш» — у «Літературній

* Надруковано в газеті «Літературна Україна» за 1 липня 2004 р.

Україні», і мене, пригадується, підтримав тоді Семен Михайлович Шаховський). Сковорода у своєму філософуванні не міг задовольнитися побутовою лексикою українського села і виходив далеко за її межі, творячи *свою індивідуальну* мову, зокрема і з резервів книжної староукраїнської. Вона діставала різні, часом дуже суперечливі оцінки (згадаймо хоча б Шевченкові), але говорити про її «засуржикованість» не можна.

Суржик — це калічення мови, мовна безпорадність, брак чуття слова, хапання за перший-ліпший сурогат з чужої мови, пасивний перехід на вторинний ширвжиток. А у Сковороди, пізніше в Драгоманова, Франка та й Грушевського (скільки мовних негараздів міг би відловити в них пізніший мовний пурист — тільки не наважується: авторитети!) — у них маємо напружене творення своєї філософської, наукової, публіцистичної мови, за умов, коли відповідні стилі в українській літературній мові не були розвинені.

Нині вони досить розвинені. І підстав для використання непереваренної чужомовної лексики (суржикового чи напівсуржикового характеру) немає. Тут мовний пурист зі своїм каральним кодексом матиме рацію. Але він чинитиме кривду, воюючи з «суржиком» у літературі як елементом мовного самовиявлення персонажа. От, приміром, діалог двох пияків у Винниченка: «— Ваня, Ваня, будь челаєком! — Нік-када!». Кілька слів — і маємо вичерпну картину. Як інакше можна було б досягти такого ефекту правдивості? Письменник не може ігнорувати мовну реальність життя, не може всіх своїх персонажів силувати на мову рафінованого інтелігента або класичного селянина. Зрештою, це давня традиція української літератури — від Квітки-Основ'яненка до Андрія Головка; без обігрування «суржика» важко уявити і український гумор, скажімо Степана Олійника або Павла Глазового (хоч останній, на відміну від Степана Руданського, не завжди дотримує міри). А от Микола Хвильовий інколи свідомо вводив русизми і в свої авторські романтично екзальтовані пасажі, але робив це дуже артистично (згадаймо хоча б його улюблене «м'ятежний»: як адекватніше міг би він відтворити свою власну особистість в атмосфері часу?).

Робив це і Олександр Довженко — і мав з того великий клопіт. Бо на сторожі «чистоти української мови» стояв пильний радянський редактор.

Ось що писав великий українець про екзекуції, яким піддавали його мову менші українці. Це — з листа (4 вересня 1956 року) до тодішнього директора видавництва «Радянський письменник» О. Дяченка з приводу редагування «Поеми про море»:

«Особа, яка займалася нею, не знає мови. Видно по всьому, що вона українською мовою не говорить. На кожній сторінці сліди словників, механічно прочитаних, а часом і безглуздо. В деяких

місцях сценарію створились внаслідок цього такі словесні хащі, що продиратися до нормального смислу не так легко.

...В деяких місцях я навмисне залишив русизми. Вони потрібні мені як знаки живої мови. Тільки чистоплюям і естетам здається, що вони засмічують мову. Ні, в невеликій кількості вони придають їй життя, як вкраплення хімічних елементів у воду, від чого вона, вода, стає хоч і неправильною, не дистилірованою.., але животворящою, живою».

Тут ми виходимо на парадокс, який є, мабуть, головним у проблемі «суржика». В радянський час вона була цілеспрямовано політизована – і не на користь української мови. Подумаймо. Відбувається процес витіснення української мови з усіх сфер життя. «Недобитки» національної інтелігенції хоч і мовчать (за деякими винятками), але всевидюще око і всечутне вухо знають про їхні настрої. Тоді пропонується компенсація: маєте можливість боротися за «чистоту» української мови. Не за її повноцінне побутування в усіх сферах життя (для цього є «мова міжнаціонального спілкування»!), а за її чистоту в творах літератури (а водночас, будь ласка, викорінюйте «архаїзми», «діалектизми», «галицизми» тощо). Таким чином, по-перше, головною небезпекою виявляється не потужний процес русифікації в повному обсязі, а лише один із його неминучих наслідків (протистояти якому, не зупинивши самого процесу – дарма); по-друге, заохочується відірваність української літератури від життя суспільства; по-третє, залишки національної інтелігенції можуть тішити себе ілюзією, що вони не тільки самі розкошують у рідній мові, а й обстоюють її для всього суспільства; по-четверте – і це не останнє за значенням і наслідками! – риторична атака на суржик велася так і за таких умов, що «суржикомовний» прагнув якомога швидше позбутися рудиментів українськості і перейти на «правильну» російську мову. Парадокс: «суржик» залишався таким-сяким притулком українського слова, від нього ще можна було повернутися до українства. А за його межею повороту вже практично не було. Цілком втративши (з якихось об'єктивних причин) українську, повернутися до неї може тільки людина високої культури і тільки в результаті глибокого світоглядного самооновлення. А чи багато у нас *таких* людей?

Фактично всі ці проблеми стоять перед нами і нині. Чи знає хто, як з ними бути? Я не знаю. Можу тільки поділитися деякими своїми міркуваннями. Тут – у конкретній справі про «суржик»: адже йде «суд» над ним.

На мою думку, «суржик», як і будь-яке інше мовне явище, не підлягає принципові «колективної відповідальності». Потрібен «індивідуальний підхід». І не все, що ми зазвичай тавруємо як

«суржик», ним є. Одна річ — мовна нерозбірливість, нерозвиненість, брак смаку, полон вульгарної мовної стихії. Інша річ — свідоме використання (в міру, за потреби, зі смаком) русизмів чи інших макаронізмів задля досягнення зображального і стилістичного ефекту. Не тільки в літературі, а й у живому спілкуванні. Скажімо, досить часто в колах української інтелігенції, особливо мистецької, можна почути навмисне вжиті російські вирази — в іронічному контексті, з інтонаційно-стилістичним знаком відстороненості; в деяких випадках це своєрідна відповідь на глузливе використання українських лексичних окрушин в устах і писаннях певної категорії наших російських друзів.

І останнє. Санацію суржикової мовної сфери треба провадити так, щоб прилучати «суржикомовних» до *української* літературної мови, а не штовхати їх у протилежний бік.

Взагалі ж проблема «суржика» — похідна від становища національної мови в суспільствах. Дарма думають, що така доля випала тільки українській та білоруській мовам. Свій «суржик» виникав скрізь, де стикалися різні мовні стихії, особливо близькі, — і сам собою зникав, коли національна мова ставала *своєю* для свого суспільства. І у нас він зникне, залишиться як історико-літературна пам'ятка, — коли (і *якщо*) українська мова стане... не державною (не люблю формули «державна мова»; хай комусь вона і буде державною, а мені вона просто моя, рідна), — а *своєю* для всього суспільства.

P. S. У справі «суржика» називали на судилищі і Леся Подерв'янського. Мені здається, це зовсім інша річ. Подерв'янський зробив унікальний експеримент: спробував відтворити світ своїх «героїв дна» їхньою примітивною, але ситуативно емоційною лексикою — віртуозною комбінацією кількох десятків матюків та матюкальних метафор. Свого роду пекельний виворіт людського духу, максимально драстичне представлення того соціального підземелля, якого рекомендується не помічати. Але всякий унікальний експеримент — одноразовий, тиражування його нікому не потрібне, в тому числі й самому експериментаторові. Можна як завгодно ставитися до того, що шокуюче продемонстрував Лесь Подерв'янський, але в нього, на мій погляд, є одна безперечна заслуга перед сучасною українською літературою: він раз назавжди вичерпав цю золотоносну жилу (нагадаймо: «золото» — це не лише універсальний еквівалент мінової вартості, а й — в народній українській мові — певний продукт людської фізіології). І тепер ті інтелігентствуючі поети і прозаїки, поетеси і прозаїкеси, які полюбляють, задля пікантності, причепурити одну-другу свою фразу цнотливим матючком (озираючись на всі боки — яке враження?!),— можуть «відпочивати». План перевиконано. Можна вже писати нормальною людською мовою, не зазираючи в словники ненормативної лексики...

ТЕРНИСТІ ДОРОГИ ПОРОЗУМІННЯ

З історії літературних контактів народів Російської імперії *

...Щонайглибшого значення процеси тривали протягом XIX століття. У складній і суперечливій обстановці, що характеризувалася, з одного боку, посиленням колоніального гніту царизму та прямого придушення національного життя і культури «інородців», удосконаленням системи заборон, а з іншого, нагромадженням елементів національного пробудження, зародженням і розвитком національно-визвольних тенденцій під впливом загальноєвропейських суспільних рухів, кризи феодально-кріпосницької системи в Росії, піднесення антифеодальних сил та поширення передової, революційної ідеології в Росії, — відбувається відродження ряду національних літератур, що мали давні традиції (української, білоруської, вірменської, грузинської, азербайджанської, татарської, узбецької, таджицької, литовської), самоствердження порівняно молодших (латиської, естонської) або тих, які порівняно пізно перейшли від усної традиції до писемної (башкирської, казахської, киргизької, абхазької, осетинської, кабардинської та ін.). Представники відроджуваних національних літератур у своїх зусиллях вивести їх на рівень потреб історичного прогресу звертаються до досвіду російської літератури як найрозвиненішої та найбагатшої в цьому колі, до досвіду літератур європейських.

Своєю чергою російська література, особливо починаючи з Пушкіна, дедалі ширше «відкриває» для себе матеріал і тематику, пов'язані з життям інших народів Російської імперії, почасти збагачується за рахунок використання специфічних мотивів їхнього фольклору, народного епосу, історичних переказів тощо. В російській літературі (а по-своєму — і в літературах інших народів) поволі відбувається процес відкриття і усвідомлення «багатоплемінності» Російської держави не лише в аспекті рясноти титулів її монархів та розлеглості підвладних їм обширів і земель (чим-чим, а цим офіційна література завжди похвалялася!) і не тільки як етнографічного чи й політичного факту, а й з погляду художнього осягнення історичних доль народів, їхньої етнічної і культурної самобутності, їхнього права на історичне буття, їхніх взаємин з російським народом; воно протистояло офіційному уявленню про «єдину і неділиму Росію».

* Фрагменти з книги «Грані кристалу» (К., 1978).

Характерно, що освоєння інонаціонального матеріалу в російській літературі було щонайінтимнішим чином пов'язане з утвердженням і поглибленням демократичних та визвольних ідей (тема України, тема Кавказу та ін.). Це не випадково: адже й сам собою спочутливий інтерес до життя інших народів уже передбачає певний рівень демократизму, гуманізму в розумінні етнічної «багатоскладовості» людства та поокремих державних утворень, суспільних і житейських стосунків між народами — і своєю чергою живить цей демократизм і гуманізм, розвиваючи поняття про суверенність народів, їхні особливі інтереси й долі, їхню рівноцінність та однакове право на майбуття. До того ж, ішлося про народи, які так чи інакше боронили своє національне існування, чинили опір колоніальному гнітові, не зжили ще глибокої традиції волелюбності, — а до цього не могла залишитися байдужою література, що виношувала в своєму лоні передові, визвольні ідеї (згадаймо хоча б «Наливайка» і «Войнаровського» К. Рилєєва, кавказькі вірші О. Полежаєва, М. Лермонтова).

За всіх відмінностей у громадському та національно-культурному розвитку пригнічених народів Російської імперії, у рівнях і завданнях літератур, різноманітності їхніх традицій, неоднаковості ступеня причетності до загальноросійського духовного життя, міри їхньої доступності інонаціональним колам тощо, — в об'єктивному становищі цих народів була корінна спільність, яка зводилася насамперед до схожості потреб соціального та національного визволення. Тим-то можна зауважити, по-перше, співвідносні процеси в їхньому культурному розвитку, по-друге, поступове встановлення контактів і налагоджування зв'язків поміж ними.

У числі невипадково схожих процесів можна назвати спалах (не в останню чергу під впливом європейського романтизму, політичного і естетичного) інтересу до народної історії та етнографії, зрозуміння цінності фольклору, необхідності його збирання й вивчення, а далі — створення на його основі (і з урахуванням досвіду власної та інших писемностей) літератури, яка була б не лише національною, а й демократичною, приступною і близькою народові, сприяла б його розвиткові, говорила б йому про його життя, боронила його інтереси (при цьому під народом розуміється переважно селянство). Такого роду тенденції в різний час і з різним ступенем гостроти і зрілості виявляються в українській, білоруській, вірменській, грузинській, литовській, латиській, естонській літературах.

Ще виразніше ця спільність тенденції простежується в історичному акті емансипації народної мови, усвідомлення і ствердження її як основи майбутньої національної новолітературної. Певно ж, не випадкова поява таких своєрідних мовно-літературних маніфестів (що мають аналогії і в багатьох європейських літературах), як передмова Т. Шевченка до «Кобзаря», передмова Х. Абовяна до роману «Рани Вірменії», передмова Ф. Богушевича до збірників «Дудка білоруська» і «Смик білоруський». Не випадкове й те, що, написані в різній тональності (з упевненістю, гідністю, дошкульною іронією на адресу недругів – у Т. Шевченка; з намаганням зворушити, переконати, розкрити очі співвітчизникам – у Ф. Богушевича; полум'яно і з патетичною символікою – у Х. Абовяна), вони дуже близькі, а часом і дослівно збігаються в аргументації та настановленні, в закликах. За цією ненавмисною близькістю – той факт, що в історії багатьох народів дореволюційної Росії мовне питання було однаковим або майже однаковим чином пов'язане з боротьбою за національне самоусвідомлення, об'єднання, за національну незалежність і самобутність.

Ідеал національної мовою і духом, демократичної і прогресивної змістом, зрозумілої і близької народові літератури, яка висвітлювала б корінні питання його життя, відповідала б на його духовні запити, сприяла б його громадянському і духовному розвитку, – ідеал, майже одночасно висунутий Т. Шевченком і Х. Абовяном, – був у той час (40-ві роки XIX століття) передовим і актуальним не тільки для літератур народів Російської імперії, які пробуджувалися до нового життя, а й для російської, для майже всіх європейських літератур, а слов'янських особливо.

Звернення до народного життя в цей час означає, що в літературу входить селянство як основа нації; образ простого селянина стає центральним у літературі, що є глибоким зрушенням у бік її демократизації. Це зрушення в українській літературі починається ще в творчості І. Котляревського і Г. Квітки-Основ'яненка, у вірменській його здійснює Х. Абовян, у білоруській та литовській воно відбувається пізніше (хоча в литовській ще в XVIII ст. був К. Донелайтіс з його «Порами року»).

У романі Хачатура Абовяна «Рани Вірменії» селянин Агасі виступає як борець проти деспотизму, як живе втілення фізичних і духовних сил нації та гарант її поступу; навколо нього розгортається широкий спектр гуманістичних ідей, з ним пов'язано пафос розкріпачення волі і думки народу, пафос суспільної і – що теж дуже важливо – духовної свободи, яким полум'яно ди-

хає роман. За умов миколаївської реакції та феодально-кріпосницького гніту це було слово нове, несподіване і мужнє (сказати б: наївно-зухвале у високості свого ідеалу!). Взагалі ж у той час рівноцінного образу: селянина, що вивищується над суспільством, виростає на борця, народного героя,— не було в інших літературах Росії, та й усієї Європи, за винятком Яреми Галайди з Шевченкових «Гайдамаків». З Т. Шевченком же об'єктивно близький, споріднений Х. Абовян і поетичним темпераментом, характером поєднання патетики і простонародної звичайності, лірики і сатири; і палкою емоційністю визвольних ідей, «біблійною» потугою голосу; і органічним сплавом елементів реалізму з революційним романтизмом; і «високотемпературною» конгломерацією патріотизму, національної самокритики та братерського ставлення до інших народів; і, нарешті, вільною новаторською композицією твору, *що не визнає* канону і скоряється лише могутньому творчому духові автора. Близькість Шевченка й Абовяна в *багатьох ідейних і творчих* моментах випливала, звісно, зі схожості ролі обох у своїх національних літературах *як геніальних творців їхнього нового обличчя* та борців за соціальне і духовне розкріпачення, визволення своїх народів.

Сили вони черпали насамперед у моральному здоров'ї, багатстві духу і тверезій мудрості трудового селянства, в героїчних історичних традиціях та давній культурній спадщині народу, в його волелюбності і невгасимій боротьбі проти гніту. У почутті свого обов'язку перед ним та вірі в свою місію просвітителів нових поколінь народу. Але також — і в найпередовіших ідеях своєї доби, у знаннях і духовних здобутках, що їх нагромадило людство.

Народність відроджуваних літератур, таким чином, укладалася досить своєрідно і на порівняно ранній стадії розвитку. Адже нерідко вони і народжувалися саме як «мужицькі», бувши відповіддю (бодай почасти) і на естетичні запити простолюду, бувши його «голосом», протистоячи відщепленості (в тому числі й мовно-культурній) верхніх соціальних шарів, панівних верств від свого народу. Переважними діячами в них були люди з «низів», близькі до трудового народу й самі — виходці з нього, і тому елементи побуту, психології, світогляду народу, плідне «плебейське» начало у відроджуваних культурах пригнічених націй, як правило, різкіше підкреслені, ніж у соціально репрезентативніших культурах «державних» народів. Згадаймо хоча б соціальний статус низки основоположників і класиків нових національних літератур: кріпак, а потім викуплений із кріпацької

неволі Тарас Шевченко; син сільського коваля Іван Франко; немаєтний чернець Хачатур Абовян; син орендаря Ян Райніс; дружина колишнього кріпака Юлія Жемайте; син орендаря із безземельних селян Янка Купала; сільський учитель-чуваш Іван Яковлєв; безпритульний блукач Габдулла Тукай; син сільського вчителя, рано осиротілий, Мажит Гафурі і т. д. і т. п. Цей ряд можна було б продовжувати і продовжувати: «низьке» соціальне походження або становище характерів для більшості діячів культур пригнічених націй, і це, звісно, не випадково.

Певна річ, не слід перебільшувати значення цього факту самого собою: глибина ідейно-художнього демократизму, ступінь прогресивності творчості письменника, звичайно ж, складніше зумовлені. (Ще складніше зумовлений рівень демократизму тієї або іншої культури, літератури в цілому; прогресивність її ідей, здатність проникати в глибини проблем суспільства і, відповідно, відбивати корінні інтереси народу не завжди прямо співвідносна з мірою її «безпосереднього» стихійного демократизму, «мужицької», чи що, народності.) Але він свідчить про специфічне співвідношення представництва «низів» і «еліти» в культурах пригнічених націй, про особливу роль «селянського» начала в них.

У своєрідності соціальної структури, соціального ґрунту літератури — зокрема, і одна з розгадок парадоксу «випередження» деякими менш розвиненими літературами літератур розвиненіших в окремих аспектах «народознавства», наближення до адекватнішого відтворення життя народу, — як і в гостроті невирішених національних завдань. Один із найцікавіших феноменів такого випередження дала литовська література XVIII ст. в особі Крістіонаса Донелайтіса. Його поема «Пори року» широчінню і точністю зображення життя, народністю поетичного духу й мови, гострою соціальною критичністю і сатиричністю, гуманістичною ідейністю (хоч авторові й притаманні свої суперечності) — стоїть вище типологічно споріднених творів його іменитих європейських попередників і сучасників («Пори року» Д. Томсона, «Сільські радощі» Е. Х. Клейста, «Мессіада» Ф. Клопштока). Мабуть, крім особливостей Донелайтісового обдарування тут позначився і демократизм його світопочування, багато в чому зумовлений становищем його батьківщини, належністю автора до соціально й національно пригніченого люду, а також і специфіка завдань литовської літератури та, можливо, менша залежність її від канонічних поетик (своєрідна «перевага» менш розроблених, а тому й менш регламентованих літератур!).

У давній українській літературі академік О. І. Білецький знаходив прориви до рівня сучасних їй європейських літератур та широкі ділянки співмірності з їхніми явищами в творчості Івана Вишенського та інших українських полемістів кінця XVI – початку XVII ст., у творчості Григорія Сковороди; а в новій українській літературі на етапі її становлення – певне випередження, провіщення деяких із тенденцій, що крили в собі загальне значення і лише згодом виявилися в розвиненіших літературах, – у творчості І. Котляревського (поєднання ліро-епічного, героїчного, романтичного і побутово-бурлескного начал та соціальної сатири), Г. Квітки-Основ'яненка (увага до побуту і душевного складу простолюддя, повага до його моральних норм і традицій), Марка Вовчка.

Зрозуміла річ, це – лише часткові моменти в загальному історико-літературному процесі, де головне слово належало все-таки розвиненішим літературам. (Траплялося таке плідне «забігання вперед» і пізніше. Скажімо, створений Іваном Франком у повісті «Борислав сміється» образ свідомого робітника, ватажка, організатора, – один із найранніших, якщо не перший, у європейських літературах. М. Коцюбинський один із перших показав налагоджування зв'язків між пролетаріатом та найбіднішим селянством у революції 1905 року, вплив революційного міста на село. По-новому розкрив тему землі та праці на ній, поетично-філософськи осягнувши в образі селянина повноту людського, Якуб Колас у поетичній епопеї «Нова земля». В романі «Хаос» О. Ширванзаде ряд сторін капіталістичної дійсності зобразив раніше, ніж це було зроблено в західноєвропейських літературах. Кожен із цих випадків мав своє пояснення і, на жаль, не компенсував загального, теж зумовленого своїми причинами, відставання цих літератур від найрозвиненіших європейських та російської.)

Однак українська література дала і приклад могутнього виходу творця – завдяки насамперед органічному демократизму його генія – до найпринциповіших ідейно-естетичних позицій світової літератури: в творчості Т. Шевченка. Не в останню чергу та обставина, що Т. Шевченко вийшов із найбільш пригніченого стану – кріпаків – і належав до поневоленої нації з історичною традицією боротьби за свободу, забезпечувало йому такий органічний демократизм і таку глибину розуміння народу, його соціальних та національних інтересів, таку чутливість до долі інших народів, які нелегко і не зразу давалися навіть найпередовішим і найблагороднішим людям з інших кіл. Про це говорили М. Добролюбов, М. Горький, А. Луначарський, Г. Плеханов.

Поезія Т. Шевченка знаменувала собою найвищий злет антикріпосницького протесту народу і духу свободи; в ряді моментів вона провістила ідейно-політичні позиції російської революційної демократії, чим у першу чергу й пояснюється живий інтерес до неї та палка підтримка Т. Шевченка з боку Герцена, Чернишевського, Добролюбова, Некрасова, Прижова, Щапова та інших.

Ідеологія російської революційної демократії вироблялася в процесі політичного осмислення багатоманітної практики та опанування і переробки всього передового і цінного, що досі було створене суспільною думкою в Росії та в усьому світі. Настрої, уявлення та ідеї, що їх несли демократичні національні сили в усіх пригнічених «провінціях» та «окраїнах» Російської імперії, також не могли не живити революційну демократію. Крім Т. Шевченка, тут слід згадати насамперед М. Налбандяна, чиї глибокі праці були помітним внеском у теоретичну розробку соціально-економічних та національних проблем, як і питання про народність та національність літератури. Чинником загальноросійського ідейного життя ставали і політичні прокламації Кастуся Калиновського, Антанаса Мацкявічюса та багато що інше. На роздуми наводили і численні повстання та хвилювання «інородців» тощо.

Можна сказати, що демократичні, прогресивні сили літератур і громадськості багатьох народів Росії роблять відчутний внесок у формування спільної стратегії революційно-демократичного табору в його боротьбі проти царату, зокрема, у формування програм російської революційної демократії з національного питання. Вже тоді рух політичних, а почасти й естетичних уявлень не зводився до однобічного; можна говорити про зародження взаємозв'язків та взаємовпливів. В аспекті ідейному та загальнодуховному один із найяскравіших прикладів цього саме й пов'язаний із Т. Шевченком.

Завдяки Т. Шевченкові українська література знову піднялася до рівня вимог доби, ввійшла в європейське літературне життя. Але вкрай несприятливі історичні та суспільні умови, справжнє цькування після придушення Польсько-литовсько-білоруського повстання 1863–1864 рр., пряма заборона українського друкованого слова за валуєвським указом 1863 року, – все це щонайтяжчим чином стримувало її розвиток. Не могли цілком реалізувати свої потенційні творчі можливості і літератури інших народів Росії. Тому на новій хвилі піднесення, в кінці XIX ст., їхнім передовим діячам доводиться докладати героїчних зусиль, щоб, так би мовити, наздогнати час.

За цих умов великий вплив на розвиток національних літератур справляла російська. Якщо в 50-ті та 60-ті роки такий вплив вона завдячувала в першу чергу передовій ідеології революційної демократії, то в 70–80-ті до ідеологічного чинника долучився ще один дуже важливий. Маю на увазі ті глибокі відкриття в художньому осягненні людини та суспільства, які здійснював російський соціально-критичний реалізм, особливо соціально-психологічний роман та роман, що досліджував «діалектику душі».

Цікаво, що, попри відмінність національних «точок зору», особливості в становищі кожної з літератур, в її власному досвіді, потребах, завданнях, характері контактів з іншими тощо, — письменники народів Росії тяжіють загалом до одних і тих самих постатей у російській літературі (насамперед це Гоголь, Тургенєв, Толстой, Достоєвський, Чехов), а також схожим чином оцінюють значення для них російського досвіду, уроків російської літератури. Зокрема, О. Ширванзаде підкреслював, що зразки смаку він знаходив у французьких романістів, а життєвість і правдивість — у російських. Аналогічну думку висловив І. Франко: «*Коли твори літератур європейських* вам подобались, порушували наш смак естетичний і нашу фантазію, то твори росіян мучили нас, порушували наше сумління, будили в нас чоловіка, будили любов до бідних та покривджених».

* * *

Процеси літературного запозичення, навчання, взаємодії завжди діалектичні, суперечливі. В них усвідомлюються або неусвідомлено виявляються не лише моменти схожості й тяжіння, а й моменти відмінності та відштовхування. Діалектичним є саме звернення однієї літератури до досвіду іншої: воно має своєю метою не уподібнення інонаціональному, хоча б і глибоко спорідненому, а власне самоствердження в самобутності — за допомогою, зокрема, і уроків цієї інонаціональної, спорідненої літератури. Цього не слід випускати з уваги й тоді, коли йдеться про безперечно велику «участь» російської літератури в оновленні, відродженні або народженні національних літератур народів Російської імперії в XIX ст. Знаходячи підтримку, а часто й натхнення в її ідеях та досягненнях, творці цих літератур водночас усвідомлювали відмінність завдань та об'єктивних умов, підкреслюючи специфічність своєї літературної справи та її національну суверенність, докорінну співвіднесеність

з історичним життям власного народу. «У них народ і слово, і в нас народ і слово», — афористично висловив цей неминучий підхід Т. Шевченко.

Діалектичне поєднання моментів спільності і моментів відмінності та відштовхування характерне не тільки для об'єктивного становища та завдань літератур (російської — й інших народів імперії), а й для суб'єктивного боку справи — самосвідомості цих літератур. Самоусвідомлення, зокрема розуміння своєї місії, свого обов'язку перед народом у письменників пригнічених, особливо пригнічених малих націй, багато в чому істотно відрізнялося від самоусвідомлення письменника західноєвропейського або російського кінця XIX ст. Так чи інакше, їхню думку, їхню совість мучила і проблематичність самого національного існування їхніх народів, загроженість їхньої національної майбутності й долі, ущемленість національної культури. Згадаймо, як багато говорить цей «національний біль» у поезії Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, Ф. Богушевича, М. Богдановича, Янки Купали, Якуба Коласа, Майроніса, Коста Хетагурова, О. Туманяна, А. Церетелі та багатьох інших. Національність для письменника неповноправного, пригніченого народу, природно, означала щось інше, ніж для письменника народу «державного», національно забезпеченого.

Письменникам пригнічених народів було властиве також особливо загострене почуття відповідальності за добре ім'я свого народу, яке зазнавало третирування й паплюження, за репутацію своєї літератури, якій нерідко відмовлялося навіть у праві на існування, не кажучи вже про кричущу нерівність умов розвитку. Свого часу Леся Українка говорила про «тяжкий і тернистий шлях українського літератора» за умов колоніального гніту царизму. Ці слова дають деяке уявлення про самопочуття її власне та її побратимів, нагадують про подвиг, здійснений світлою когортою лицарів української культури, які не дали заплямувати імені свого народу і оборонили його духовне буття.

Вимушена зосередженість на проблемі національного існування, національному питанні взагалі, може до певної міри стримувати розвиток та обмежувати ідейний діапазон літератури (згадаймо, як Роза Люксембург пояснювала «відставання», деяку вузькість польської літератури другої половини XIX ст. порівняно з російською та західноєвропейськими); призводити до деякої ідейної й естетичної замкненості. Перед цією небезпекою так чи інакше стояли всі літератури, обтяжені проблемою національної долі, що випливала з колоніального становища їхнього суспільства. Отож типовою ситуацією в національних літерату-

рах на межі XIX і XX ст. є глибока незадоволеність їхнім станом з боку найбільших майстрів і національно-самокритичних «нетерпеливців»-новаторів («максималізм» Лесі Українки та М. Коцюбинського на Україні, М. Богдановича в Білорусії, В. Теряна у Вірменії, Г. Ібрагімова в Татарії та ін.). Це своєю чергою свідчило про внутрішнє визрівання, нагромадження сил для якісних змін, для виходу на рівень, досягнутий найпередовішими літературами. Письменникам, які очолили розвиток у цьому напрямі, доводилося, крім об'єктивних труднощів, долати й труднощі суб'єктивні для тієї чи іншої літератури, породжені її власною атмосферою, наражатися на нерозуміння й ворожнечу з боку консервативно налаштованих співвітчизників тощо.

Цю енергію прагнення до ідейно-художніх висот, що знаменують передові рубежі світової літератури, як і силу опору суспільної і мистецької рутини; нелегку і небезболісну діалектику традицій та новаторства можна бачити на прикладі боротьби Івана Франка, Лесі Українки, М. Коцюбинського, О. Кобилянської, В. Стефаника та інших за оновлення української літератури. В літературі вірменській багато в чому аналогічну роль відіграли творчі шукання й звершення О. Ширванзаде, В. Папазяна, Нар-Доса, О. Туманяна, А. Ісаакяна, В. Теряна, грузинській – Важа Пшавели, а потім Е. Ніношвілі, Д. Клдіашвілі, Шалви Дадіані; латиській – Р. Блаумана, Я. Райніса, Е. Бірзнієка-Упіта, А. Упіта; литовській – Ю. Жемайте, Й. Білюнаса; білоруській – М. Богдановича, Янки Купали та Якуба Коласа.

Таким чином, у багатьох літературах Російської імперії під кінець XIX та на початку XX ст. тривають процеси оновлення, ідейного самоозначення та стилістичної диференціації, поглиблюється тенденція до повноти функціонування їх як органів народного життя, переважним стає прагнення вивести їх на рівень потреб доби.

Про це свідчить не лише самосвідомість цих літератур та їх видатних представників, а й напрям практичних зусиль. Одне з явищ, типологічно спільних для ряду літератур неросійських народів Російської імперії в другій половині й особливо в кінці XIX ст. – гостре відчуття потреби в розширенні культурних контактів, вивченні досвіду найрозвиненіших літератур, прилученні до світового духовного життя. Зокрема, прогресивні літературні кола в Україні, Вірменії, Грузії, Білорусії, Литві, Латвії, Естонії, Татарії докладають багато зусиль для ознайомлення читачів зі світовою літературою в перекладах рідною мовою, що водночас

мало велике значення і для піднесення рівня національної писемності.

Водночас зростає інтерес національних літератур одна до одної та до життя сусідніх народів Російської імперії. Тут почасти існували свої давні регіональні зв'язки, свої традиції, свої точки тематичної дотичності, які збереглися і в новий час. Зокрема, «поля зору» української, білоруської, литовської, а до деякої міри і латиської літератур (не кажучи, звісно, про універсальнішу і з цього «географічно»-тематичного погляду російську) нерідко прилягали одне до одного або частково взаємонакладалися. Те саме (часом і більшою мірою) можна сказати про літератури закавказьких народів, народів Поволжя, Казахстану й Середньої Азії.

Та не лише в регіональних масштабах відбувається освоєння національними літературами інонаціонального матеріалу. Вони дедалі більше цікавляться не тільки «ближніми», а й «дальніми» народами, поза етнічною чи культурною спорідненістю. Це засвідчує творчість І. Франка, Лесі Українки, М. Коцюбинського, М. Богдановича, Я. Райніса (з його, зокрема, інтересом до Вірменії) та інших.

І цим також поступово набували національні літератури певних елементів загальнозначущості (принаймні з боку змістового) для всіх народів Російської імперії. Хоча, зрозуміло, головним шляхом набуття такої загальнозначущості є не спроби тематичної універсалізації, а збільшення внутрішньої ідейно-естетичної місткості літератури. Площа і глибина її супричетності до життя інших народів тим більші, чим щедріше вона породжує художників, які в «матеріалі» життя і долі свого народу порушують корінні, спільні для багатьох народів питання доби. Такого роду загальнозначущість для всіх народів Росії здобув Т. Шевченко, і цей факт уже в другій половині XIX ст. усвідомлювався повсюдно. Але, мабуть, іншу таку постать у літературах неросійських народів назвати в XIX ст. важко. (Хоча тут далося взнаки і недостатнє знання одним одного; сьогодні багато з класиків цих літератур стали вже добре відомими, «потрібними» далеко за межами своєї батьківщини, і тим самим також розширилося їхнє значення.)

Більше було письменників, чия творчість діставала резонанс, що виходив за національні межі — в регіональний масштаб. Такою, наприклад, усвідомлювали ще сучасники творчість О. Ширванзаде. «Ширванзаде як письменник, художник, як визначна творча постать, — писав у своїх спогадах про нього С. Зорян, — належав не лише Вірменії, а й усьому Закавказзю, тому що яскраві-

ше й ширше, ніж будь-хто інший, відобразив у своїх чудових творах життя закавказьких народів».

Багато українських письменників, крім Шевченка, – І. Котляревський, Г. Квітка-Основ'яненко, Є. Гребінка, Марко Вовчок, І. Франко, М. Коцюбинський, Леся Українка, В. Стефаник та інші – були достатньо відомі або й дуже популярні серед російських читачів, своїх сучасників, а також у літературних колах Білорусії, Литви, Грузії тощо. (Ось, наприклад, свідчення П. Кропоткіна: «В ті роки вся освічена Росія впоювалася повістями Марка Вовчка і ридала над долями її героїнь-селянок».)

Поряд з таким розширенням «виходу» національних літератур у життя інших народів та в їхню читацьку аудиторію, відбувається і розширення зв'язків та взаємозв'язків самих літератур, внутрішньолітературних стосунків, – також спершу в регіональних, а потім і в міжрегіональних масштабах. Скажімо, литовська література здавна підтримувала тісні зв'язки з сусідніми – польською, латиською, білоруською, українською. В кінці XIX – на початку XX ст. ці регіональні зв'язки набувають активнішого і цілеспрямованішого характеру: виявляється особливий інтерес до передових, революційних тенденцій у громадському та літературному житті сусідів; у налагодженні зв'язків вбачається одна з форм взаємопідтримки, зміцнення власної національної літератури.

Але взаємодіють тією чи іншою мірою і віддаленіші – географічно та духовно – культури. Наприклад, українсько-вірменські зв'язки, що сягають своїми коренями часів Київської Русі, в період національного відродження та національно-визвольного руху XIX ст., в період піднесення революційної демократії набирають нової якості. Символом спільності інтересів та ідеалів, спільності боротьби за майбутнє народів стають імена Т. Шевченка і М. Налбандяна. «Пророком свободи» назвав Мікаел Налбандян Тараса Шевченка, поезія якого завойовує любов вірменських читачів, викликає захоплені відгуки видатних вірменських митців, стає предметом досліджень літературознавців; уже навіть дореволюційна вірменська шевченкіана широка й вагома. Дальший розвиток українсько-вірменських літературних контактів пов'язаний з іменами А. Навроцького, П. Грабовського, І. Франка, І. Іоаннісяна, О. Туманяна, А. Ісаакяна та багатьох інших.

Немалу й цікаву історію мають українсько-естонські, українсько-грузинські літературні взаємозв'язки (тут один із найприкметніших документів – вітальний лист українських письменників Іллі Чавчавадзе від 5 червня 1898 року), що також стали вже

предметом багатьох спеціальних досліджень. Кінець XIX і початок XX ст. характеризуються розширенням та інтенсифікацією двобічних і багатобічних, внутрішньорегіональних і міжрегіональних зв'язків літератур народів дореволюційної Росії.

* * *

Дуже своєрідним був літературний (як і взагалі культурний та ширше — суспільний) розвиток мусульманських народів Поволжя та Приуралля, Казахстану й Середньої Азії, азербайджанського народу.

У другій половині й особливо в останню третину XIX ст., під впливом російської культури, а до певної міри й культури європейської взагалі, в азербайджанській, татарській, башкирській, а потім казахській, узбецькій, таджицькій, туркменській, каракалпацькій літературах розвивається просвітительство більш або менш виразного революційно-демократичного характеру. Цей рух породив у літературах своєрідний просвітительський реалізм, в якому правдивість побутописання поєднувалася з викриттям відсталості, забобонів, релігійного обскурантизму, моральної зіпсутості можновладців та з одвертою соціальною дидактикою, наполегливою пропагандою суспільного «здорового глузду», передових поглядів. Певна річ, літературне просвітительство цього періоду і, вужче, просвітительський реалізм — явище широке, різнорідне і суперечливе, самобутнє в кожного з народів, за спільних тенденцій та чинників. На ньому позначалися і попередні національні традиції та рівень громадського і культурного життя народу, ступінь і характер близькості до загальноросійського визвольного руху.

Нова хвиля культурного піднесення серед мусульманських народів Росії в кінці XIX ст. не в останню чергу пов'язана з відродженням татарської літератури, з широкою просвітительською діяльністю татарської інтелігенції. У другій половині XIX ст. в Татарії нагромаджуються елементи національно-культурного відродження, розвивається просвітительський рух, репрезентований такими іменами, як Хусаїн Файзханов, Шингабутдін Марджані, а особливо — великий татарський учений-енциклопедист Каюм Насирі. Татарські просвітителі, зокрема, виступали проти засилля мусульманської схоластики, за світський характер школи, за вивчення природничих наук, вироблення національної мови на основі розмовної мови свого народу (що відповідало доконаному віддиференціюванню татарської нації з аморфної пантюркської спільноти).

Особливо полум'яно, патріотично обставав за татарську мову Каюм Насирі, який присвятив боротьбі за неї багато енергії, наражаючись на нерозуміння й ворожий опір багатьох своїх одноплемінників, які вперто вважали себе «тюрками». «Коли я називав свою націю – татарами, – з гіркотою писав Насирі, – мене за це не любили, коли став називати нашу мову татарською – мене за це зненавиділи». І все-таки натхненна діяльність Насирі та його сподвижників дала свої плоди. Минуло небагато часу, і вся татарська література цілком перейшла на народну, національну мову, обробивши її як літературну, що мало величезне демократичне значення. Татарська мова тривалий час відігравала важливу історичну роль посередника в поширенні сучасних знань, передової європейської і російської культури, а також східної класичної спадщини на широких просторах від Кавказу до Уралу, від Волги до Іртиша й Аму-Дар'ї. Про це з повагою і вдячністю не раз говорили представники культур багатьох народів.

Однак «татарський ренесанс» кінця XIX – початку XX ст. був явищем неоднозначним. Порівняно молода й енергійна татарська буржуазія намагалася використати його як знаряддя утвердження своєї гегемонії серед мусульманських народів Росії, що несло загрозу стирання їхньої національної самобутності. Тому взаємовідносини культур і літератур у цьому регіоні не вільні були від деякої суперечливості: відчуваючи широкий і загалом плідний вплив татарського відродження, культури і літератури інших тюркських і мусульманських народів Росії водночас прагнули до власної емансипації, боронячи свою самобутність, підносячи народну мову до рівня національної літературної і не погоджуючись бачити в такій якості саму лиш татарську. Особливо цікаві з цього погляду процеси, що точилися в башкирській літературі й підготували ґрунт для переходу писемності на національну мову, що стався вже остаточно в радянські часи.

* * *

Величезну роль у громадському та культурному піднесенні й розвитку буквально всіх народів царської Росії відіграла революція 1905–1907 років. З нею пов'язаний і якісно новий етап у розвитку всіх національних літератур. І справжній розріст або злет таких видатних письменників, що надали своїм літературам нового обличчя, як Янка Купала і Якуб Колас, Андрій Упіт, Й. Білюнас, Ю. Яноніс, А. Сабір і Мамедкулізаде, Акоп Акопян,

Мажит Гафурі, Садріддін Айні та інші, розквіт творчості Лесі Українки, М. Коцюбинського, А. Тесленка, Е. Вільде, Я. Райніса; утвердження нових ідейних концепцій та принципів витлумачення й зображення дійсності, принципове поглиблення розуміння зв'язку літератур з життям народів, ролі літератур у революційному оновленні суспільства, в його перебудові на засадах соціальної та національної справедливості.

Картина цих складних і напружених процесів у різних літературах позначена діалектичним поєднанням моментів своєрідності і моментів спільності. Певною мірою це було зумовлено й особливостями протікання революції в різних регіонах — за схожого характеру її основного соціально-політичного змісту.

Візьмімо, наприклад, Білорусію. Оскільки відроджувана білоруська література орієнтувалася в основному на трудове селянство, не дивно, що революція впливала на її розвиток насамперед, так би мовити, через село; її здійснення, її переживання селом і дало основний зміст творчості в ті роки Янки Купали і Якуба Коласа. Другим стимулом був розвиток демократичного і національного руху інтелігенції, пробудження національної самосвідомості, викликане революційним піднесенням. За словами М. Богдановича, «витворився величезний попит на ідеологічні цінності». Все це веде до ідейного поглиблення білоруської літератури, зумовлює інтерес до різних сфер суспільного життя, до проблематики робітничого класу; з'являються і перші поети робітничої теми: Алоїза Пашкевич (Льотка), Цішка Гартний, Тодор Чарнушевич, Алесь Гарун.

Трохи інакше складалася літературна ситуація в Литві. Під час революції 1905 року та після неї починає формуватися литовська пролетарська література, що виявляє велику активність. В 1914 році у Вільнюсі вийшов перший збірник пролетарської літератури «Наую таку». Велику роботу провадив один із засновників Комуністичної партії Литви, письменник, основоположник литовської марксистської критики В. Міцкявічюс-Капсукас (1880—1895). Розквітнув — на жаль, ненадовго — яскравий талант Юлюса Яноніса (1896—1917), видатного поета-революціонера.

Стан латиської літератури на початку XX ст. характеризується різкішим, ніж у Білорусії чи Литві, ідейним розмежуванням, що відповідало й більшій диференціації суспільного життя; сильнішою тут була буржуазія, численнішим і організованішим, зрілішим — робітничий клас. Період початкового «спокійного» розвитку національної літератури і культури, період молодолатиського руху (К. Валдемар, А. Кронвальд, Ю. Алунан) та «народ-

ного романтизму» (М. Крогземіс-Аусекліс, А. Пумпур) був уже позаду, як і перші кроки реалізму. Жваво розвиваються белетристика і преса буржуазної ідейної спрямованості. Але великою мірою обличчя латиської літератури визначають видатні письменники-реалісти Рудольф Блауман, Е. Бірзнієк-Упіт, перший латиський пролетарський поет Едуард Вейденбаум, такі письменники демократичного напряму, як А. Доку, Е. Зейболту, А. Екаб, поетеса і драматург Аспазія; з кожним роком міцнішає голос Яна Плієкшана, котрий ввійде в літературу як великий поет-революціонер Ян Райніс. Прогресивне крило латиської літератури групується навколо газети «Дієнас Лапа», яку очолювали П. Стучка, Ян Райніс, Ф. Розінь, П. Дауге; близько до них стояв літературний критик-марксист Я. Янсон-Браун. Вони посідали дуже активну, наступальну громадсько-політичну позицію і піддавали буржуазне суспільство всебічній критиці. У сфері ж культури вони боролися за високоідейне мистецтво, яке служило б інтересам трудового народу, було перейняте пролетарським духом.

І в Закавказзі успіхи робітничого руху, розповсюдження і розвиток соціалістичного світогляду внесли відчутні зміни в усю духовну атмосферу. Знаменним був творчий шлях зачинателя вірменської пролетарської поезії Акопа Акопяна (1866–1937). Розпочавши свою літературну діяльність як національний романтик, послідовник Р. Патканяна і Раффі, він на початку 1900-х років звертається до робітничої тематики. Оспівує працю, трудівника взагалі, але потім переходить до відтворення світу саме пролетарія, фабрично-заводського робітника, що було вже принципово новим. Спершу для нього, як і для письменників-демократів, завод був жахливою потворою, а робітник – його беззахисною жертвою. Але невдовзі завод постає в його поезії вже і як вогнище соціальної творчості, як організуюча ланка нової, всесвітньо-історичної сили – пролетаріату. В роки першої загальноросійської революції А. Акопян стає її співцем, створює революційні гімни та поезію свідомої боротьби робітничих мас.

Революція 1905–1907 років викликала ентузіазм не лише у пролетарських письменників Вірменії (серед них виявили себе ще поетеса Шушанік Кургінян, талановитий прозаїк Мовсес Аразі, прозаїки і драматурги П. Петросян, А. Варданян), а й у більшості демократичних письменників. Вона зумовила і значні зрушення в світогляді, а почасти й художній практиці багатьох із них. Насамперед з'являються політичні заяви революційного характеру. Революційні гасла широко лунають і в поезії – у Сіаманто, А. Цатуряна, Варужана. (Такі ж голоси звучали і в

грузинській, азербайджанській літературах. Популярності зажив вірш А. Церетелі «Геть!» із закликом повалити самодержавство; з революційними поезіями виступає І. Євдошвілі; з успіхом розвиває жанр політичної поезії й сатири М. А. Сабір). Глибокий відбиток революційне піднесення поклало на творчість О. Туманяна. Саме в цей час з'являються такі його твори, як «Крапля меду» (1905), «Кінець зла», «Велет», «Так не залишиться», «Хазяїн і робітник» (1908), «Хоробрий Назар» (1909) та інші, перейняті ідеями народної свободи, соціальної справедливості та боротьби проти деспотизму. Естетичні принципи і художня практика О. Туманяна стали вершиною соціально-критичного реалізму у вірменській літературі.

* * *

Також і подальший етап літературного відродження в Середній Азії й Казахстані прямо пов'язаний з суспільними рухами, настроями та ідеями, що ширилися на Сході під впливом російської революції 1905—1907 років та стимульованих нею революцій у Туреччині й Ірані.

На межі двох століть передова мусульманська інтелігенція гостро усвідомлює кризу мусульманства в усьому світі. За її раціоналістичною позитивістською критикою ісламського догматизму та клерикалізму нерідко стояла незадоволеність мусульманської буржуазії своїм неповноправним, колоніальним або напівколоніальним, становищем, її прагнення завоювати вигідніші позиції. В різних мусульманських країнах і суспільствах вона намагається виступати від імені нації, як репрезентаторка національних інтересів. Цей рух буржуазії, змикаючись у ряді випадків з просвітительським рухом інтелігенції та складно співвідносячись із боротьбою щойно пробуджуваних мас, по-різному виявляє себе в різних країнах. Зокрема, у Туреччині він виступав як сильний рух молодотурків, а серед мусульман Росії та деяких інших країн — як джадидизм (оновленство).

У цілому джадидизм виражав інтереси «прогресистської» національної буржуазії, водночас був дуже неоднорідний. Його ліве крило розвивало традиції просвітителів мусульманських народів Росії — Шигатбердіна Марджані, Акмулли, Ібрая Алтинсарина, Чокана Валіханова, Ахмада Доніша. З лівим крилом джадидизму так чи інакше були пов'язані більш або менш тривалий час Каюм Насирі і Габдулла Тукай у Татарії, Мухамметсалім Уметбаєв у Башкірії, Хамза Хакім-заде Ніязі в Узбекистані, Садріддін Айні в Бухарі та ін. Частина лівих, революційно налаштованих

джадидів згодом перейшла до більшовизму (можна тут бачити певну аналогію з еволюцією українських боротьбистів).

З цього погляду характерним був ідейний розвиток Нарімана Наріманова (1871–1925). Почавши з культурницької «національної» діяльності, а в літературі – з типово просвітительської критики феодальних пережитків у сфері побуту і звичаїв, релігійного обскурантизму і неосвіченості, він прийшов до революційної демократії, а потім до більшовизму. Його шлях знаменний як свідчення революційних потенцій пригнічених царизмом націй.

Багато в чому аналогічно складався і шлях основоположника узбецької радянської літератури Хамзи Хакім-заде Ніязі, і одного з основоположників казахської радянської літератури Сакена Сейфулліна, і багатьох інших.

Прикладом благотворного впливу на національного письменника революції 1905–1907 років може бути творча доля класика башкирської літератури Мажита Гафурі. В його поезії одним із центральних стає поняття, якого не знала стара література і філософія мусульманського світу, – поняття свободи, в значенні суспільному, як громадянської категорії, як найбільшого особистого і суспільного блага, як найприроднішого і найнеобхіднішого стану людства. З цим глибоким і оновлюючим, запліднюючим для громадянського духу поняттям, яке вводили в поезію та в політичну свідомість татаромовного читача Мажит Гафурі і Габдулла Тукай («Про свободу», 1905), у коло ідей тюркської суспільності входили ідеї соціального блага і прогресу, соціального гуманізму і демократії. У обох поетів виразно видно зв'язок ідеї свободи з ідеєю соціальної та національної справедливості, боротьби за них; їхня лірика насичена злободенними політичними мотивами. Вона була новим явищем у тюркомовній поезії, знаменувала величезне зрушення в суспільній і естетичній свідомості.

Своєрідним шляхом визвольні ідеї проникали в середовище якутського народу. Для підготовки суспільного і культурного розвитку Якутії, для освіти й пробудження народу, збирання й вивчення пам'яток багатющого фольклору, для створення і підтримки національної писемності багато зробили численні політичні засланці – передові росіяни, поляки, українці та сини інших народів, серед яких у різний час були і декабристи, і М. Чернишевський, П. Грабовський, В. Короленко, автор унікального словника якутської мови Едуард Пєкарський; Вацлав Сєрошевський, етнографічне дослідження якого «Якути» здобуло світове визнання; і Орджонікідзе, Ярославський, Петровський, Скрипник, багато з яких були в числі організаторів революційного руху в Якутії. Могутній поштовх розвиткові якутської літератури дала революція 1905–1907 років.

У творчості письменників-просвітителів, демократів О. Кулаковського, О. Софронова, М. Неустроєва відбувається перехід від просвітительського реалізму до критичного. А незабаром прийде талановитий Платон Ойунський, який стане основоположником радянської якутської літератури.

Значне піднесення переживає в цей час чуваська література, а література марійська зобов'язана йому своїм народженням: в 1905–1907 роках розпочали свою творчу діяльність її основоположники – С. Чавайн, М. Мухін, М. Герасимов-Мікай, В. Васильєв, Г. Кармазін-Евайн.

* * *

Отже, протягом усього XIX ст. і на початку XX відбуваються широкі процеси оновлення і відродження національних літератур народів Російської імперії, виникнення та становлення нових літератур. На основі спільності або схожості ряду елементів соціально-економічного, політичного, суспільного життя цих народів, спільності або схожості проблем і завдань соціального та національного визволення відбувається також певне зближення цих літератур як з погляду ідейного рівня, концептуальних та світоглядних моментів, так і з погляду художнього методу, художніх форм зображення життя. Всі національні літератури розвиваються під значним впливом російської літератури, великих майстрів західноєвропейського романтизму і критичного реалізму; разом з тим навчання і творче запозичення, засвоєння досвіду розвиненіших літератур мають національно вибірковий характер, зумовлені власними особливими традиціями, станом, потребами, і, таким чином, національні літератури відмінні між собою в тому, в кого, що і як вони запозичують, засвоюють. А головне – цей процес у цілому сприяє виявленню їхніх власних внутрішніх можливостей, самобутньому розвиткові. Таким чином, певне зближення і типологічне вирівнювання конкретно реалізуються в розгортанні дедалі ширшого ідейно-художнього розмаїття, ідейно-художнього багатства літератур.

Об'єктивно складаючись в ідейно-художньому розвитку, ця картина починає знаходити відбиття і в суб'єктивному самоусвідомленні літератур, що теж дуже важливо, оскільки впливає на інтенсивність і цілеспрямованість процесу. Національні літератури чимраз більше відкривають для себе одна одну, поступово налагоджують зв'язки поміж собою; прагнучи пізнавати інших, краще пізнають і самих себе, свої власні завдання та можливості, перспективи; почасти й знаходять підтримку в усвідом-

ленні схожості свого становища та своїх доль, в успіхах та в досвіді інших, взаємно надихають одна одну.

Прогресивні діячі національних літератур надають великого значення як ознайомленню свого читача зі становищем, проблемами та досягненнями інших літератур пригнічених народів, так і популяризації власної літератури серед сусідів.

Російська література сприяла ознайомленню та обміну ідеями й цінностями між самими національними літературами, бо в російській періодиці друкувалося порівняно багато, як на ті часи, матеріалів про національні літератури та перекладів з них; російська мова з багатьох причин відігравала до певної міри роль посередника в духовному спілкуванні народів, хай і обмеженому, спотвореному умовами колоніалізму.

До числа таких об'єктивно об'єднавчих факторів належить і досить широка розробка в російській літературі та прогресивній публіцистиці тематики з життя інших народів Росії, а особливо — здійснені передовими вченими фундаментальні дослідження природи, історії, фольклору і етнографії багатьох народностей. Слід підкреслити, що ця наукова робота російських та інших дослідників набувала величезного культурного значення, сприяючи і взаємопізнанню, і зближенню, і пробудженню народів, розвитку їхніх власних літератур — усупереч розрахункам офіційних кіл, які при цьому мали на увазі стратегічні та морально-політичні інтереси царату, зокрема так зване «нравственное завоевание» інородчих «окраїн» або «єдиновірних» племен.

Отже, певні елементи схожості в об'єктивному становищі літератур Росії, їхній природний інтерес одна до одної та взаємне тяжіння доповнювалися — з суб'єктивного боку — і почуттям поваги до інших народів, розумінням їхніх потреб та особливостей, необхідності об'єднання для боротьби з царизмом, політичним деспотизмом, кріпосницькою та буржуазно-капіталістичною експлуатацією.

Ідеї боротьби проти імперіалістичного гніту, ідеї національного визволення були важливою складовою частиною пафосу літератур народів Росії.

Революція 1905—1907 років (а також і суспільне піднесення, яке їй передувало) дала початок новому етапу в розвитку національних літератур, у формуванні деяких рис їхньої спільності. Певна річ, риси спільності, знов-таки, конкретно реалізуються у зростаючому багатстві самобутності, в багатоманітності шляхів і форм ідейно-художнього розвитку.

У XX століття — в епоху великих суспільно-історичних випробувань та перетворень — більшість національних літератур (в особі своїх кращих майстрів) увійшли як розвинені сучасні літератури,

переважно реалістичного спрямування, перейняті почуттям відповідальності за свій народ та пафосом служіння йому — насамперед шляхом тверезого і чесного дослідження всіх сторін його буття та пошуку дійового соціально-гуманістичного ідеалу; з прагненням збагнути характер і напрям історичного руху та місце свого народу в ньому, осмислити взаємозв'язок минулого і сучасності, прозріти майбутнє. Виростаючи з національної дійсності та національного ґрунту, вони разом з тим розмикають їхні рамки, в особі своїх найталановитіших і найпроникливіших творців пориваючись до світових горизонтів думки та орієнтуючись на світовий рівень естетичної свідомості. В них розпочинаються і тривають складні процеси пошуків, випробовування, конфронтації та контамінації різних художніх форм і стильових систем; взаємодії, диференціації, синтезу різних зображальних засобів, різних естетичних принципів.

Усе це більшою або меншою мірою характерне для таких літератур, як українська, вірменська, латиська, білоруська, литовська, естонська, грузинська, азербайджанська.

Окреслюється певна спільність і з літературами Поволжя, Казахстану та Середньої Азії, Сибіру, чимало з яких тільки народжувалося і водночас тільки прилучалося до загальноросійського ідейного та духовного життя. Вже при своєму народженні вони могли певною мірою спиратися не лише на власні сили, а й на досягнуте іншими, апелювати до нього і ним запалюватися. Таку можливість полегшувала і принципова спільність потреб, прагнень, завдань соціального, національного, політичного визволення, духовного розкріпачення, створення повноцінної сучасної демократичної культури.

Літератури народів СРСР в Україні (Надбання, упущення, проблеми) *

Перш ніж обговорювати сьогоднішній стан нашої ознайомленості з літературами неросійських народів СРСР та міри їхньої присутності в нашому духовному житті, треба зробити бодай дуже короткий екскурс в історію. Культура українського народу в усі часи розвивалася в плідних зв'язках як з культурами російського, білоруського, інших слов'янських народів, так і сусідніх народів неслов'янських — Прибалтики, Подунав'я, Кавказу, Закавказзя. В кожну історичну добу ці зв'язки набували особливого характеру; народ щоразу

* Надруковано в збірнику «Літературна панорама 1987». — К., 1988. Подається в скороченому варіанті.

по-новому «відкривав» для себе своїх ближчих і дальших сусідів, залежно від того, як змінювалося його власне становище і об'єктивні можливості духовного самовиявлення та спілкування. І коли, скажімо, щодо часів Київської Русі можна говорити і про етнічний, і про культурно-художній, і про державно-ідеологічний рівні контактів; якщо в XVI–XVIII століттях, крім фольклорної та елементів народно-політичної свідомості, важливу роль у залученні цінностей інших народів відігравала гуманістично-просвітительська думка, то в XIX столітті чи не єдиним каналом духовного спілкування стає художня література, що перетворюється на головний (поряд із фольклором) «орган» соціального та національного самоусвідомлення народу [...].

Поглибленим розумінням спільності історичної долі та завдань боротьби, як і співчутливою зацікавленістю життям інших народів, зумовлена дедалі ширша розробка інонаціональної тематики в українській літературі (Т. Шевченко, І. Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський, Б. Грінченко, А. Кримський та ін.). Поряд з «виходом» на життя інших народів, активізуються і суто літературні зв'язки, в яких бачиться форма взаємопідтримки, засіб зміцнення демократичних і революційно-демократичних тенденцій та сил у власній літературі і в друзів. Тут можна послатися на лист-привітання українських письменників Іллі Чавчавадзе від 5 червня 1898 року або, скажімо, на інтерпретацію культурних зусиль молодої татарської інтелігенції в оповіданнях М. Коцюбинського. Чи на той факт, що ініціаторами ознайомлювання й контактування були, зазвичай, демократичні, прогресивні літературні діячі (нерідко політичні в'язні або засланці), і адресувалися вони до так само прогресивних, демократичних діячів. Такого роду ідейна цілеспрямованість внесла, особливо наприкінці XIX – на початку XX століття, принципово нову якість навіть у давні й традиційні українсько-білоруські, українсько-вірменські, українсько-грузинські літературні зв'язки.

Певна річ, як на теперішню мірку, ті стосунки не були дуже інтенсивними – з причин об'єктивних. І все-таки українська літературна громадськість, ставлячи одним із першочергових завдань опанування через художні переклади надбань світової літератури, дедалі більше усвідомлює і необхідність обізнання з духовними скарбами народів Російської імперії та успіхами їхнього красного письменства, що можуть дати і науку, і стимули. Той факт, що робилося це і в часи цілковитої заборони українського друкованого слова, зайвий раз підкреслює і енергію самовідданості діячів української

культури, і їхнє розуміння важливості цієї справи. Творчим подвигом залишаться в історії української літератури праця О. Навроцького над перекладом геніальної поеми Шота Руставелі, П. Грабовського на засланні – над перекладами, зокрема, з естонської та грузинської літератур. Із вдячністю згадуємо і про внесок Б. Грінченка, О. Олеся, А. Кримського, С. Васильченка (перекази осетинських казок), В. Щурата (переклади з білоруської) та інших. І. Франко у своїй титанічній перекладацькій праці не оминув тюркські літератури, вивчив грузинську. Крім того, він редагував і сприяв публікаціям багатьох перекладів інших українських літераторів, зокрема й П. Грабовського.

Важливо й те, що поряд з перекладанням розпочиналося і науково-критичне освоєння духовних скарбів та фактів літературного життя деяких народів Росії. Згадаймо праці М. Гулака про Нізамі, Руставелі, пам'ятку давньогрузинської літератури «Вісраміані»; статтю О. Лотоцького «Історико-літературні перспективи Грузії» (1894), брошуру І. Л. Свєнціцького (І. Л. Святицького) «Відродження білоруського письменства» (1908) – взагалі першу і найґрунтовнішу на той час розвідку про нову білоруську літературу; праці й статті І. Франка, М. Сумцова, Лесі Українки, А. Кримського.

Таким чином, хоч головним каналом ознайомлення української громадськості з життям та літературою сусідніх народів залишалася російська література й журналістика (яка давала порівняно багато матеріалів на ці теми), докладалося багато зусиль для безпосереднього виходу української писемності на це коло питань. Щоб по справедливості оцінити їх, треба врахувати ще й те, що упродовж десятиліть друкування україномовних наукових праць та перекладів на території царської Росії було неможливе, а друкування в Галичині – пов'язане з труднощами.

Чи все ми знаємо сьогодні про працю перших подвижників літературного спілкування з братніми народами? Досліджено чимало сторінок історії українсько-грузинських літературних зв'язків (*Баканідзе О. А.* Грузинсько-українські літературно-мистецькі взаємини. – К., 1984; *Мушкудіані О. Н.* З історії українсько-грузинських літературно-культурних взаємин XIX – початку XX ст. – К., 1986; збірник «Райдужними мостами» (К., 1968); українсько-вірменських (Исторические связи и дружба украинского и армянского народов: Вип. I. – Єреван, 1961; вип. II. – К., 1965; складена С. Г. Амірян бібліографія «Армяно-украинские лите-

ратурные связи», Єреван, 1976); українсько-білоруських («Наукова конференція по вивченню білорусько-українських літературних зв'язків»: Вип. І. – Гомель, 1969; вип. ІІ. – Львів, 1972; праці П. Охріменка; Б. Чайковського; кандидатська дисертація Т. Кобржицької «Українсько-білоруські літературні зв'язки початку XX ст.», захищена у Львові 1971 р., та ін.); українсько-естонських (*Ісаков С. Г.* З історії українсько-естонських літературних взаємин // Радянське літературознавство. – 1959. – № 1; та інші розвідки цього автора). Менше вивчено українсько-литовські, українсько-латиські літературні зв'язки дореволюційного періоду; щодо літератур народів Північного Кавказу маємо лише працю І. Луценка про Коста Хетагурова; майже нічого не знаємо ми про репрезентацію творчості тюркомовних народів Росії в тогочасному українському письменстві (крім доробку А. Кримського). Щоправда, тут матеріал не такий багатий, як у зазначених вище випадках, але й той недостатньо висвітлений, тож виявлення нових фактів цілком можливе.

Отже, ще потрібні зусилля для відтворення повної картини засвоєння дореволюційною українською літературою цінностей письменства народів Російської імперії. (Це, до речі, допоможе зняти уявлення про нібито національну обмеженість низки діячів, таких, наприклад, як Б. Грінченко, та окремих видань, таких, як «Українська хата».) А потім слід подумати про узагальнене осмислення цієї картини під кутом зору як її об'єктивного значення, так і тих суб'єктивних тенденцій та концепцій, якими керувалися перекладачі та популяризатори й дослідники сусідніх літератур. Адже маємо справу не зі стихійним процесом, а зі свідомими зусиллями дати своєму народові знання про інших, донести до нього бодай дещо з їхніх духовних скарбів, а водночас робити власну літературу багатшою, наснаженою ширшим досвідом людства; з зусиллями до взаємопідтримки у спільній справі боротьби проти соціального та національного гніту.

Принципово нової якості й розмаху набрало спілкування української літератури з літературами народів колишньої Росії в перші роки радянської влади.

Визволена до соціально-культурної творчості величезна революційна енергія народів зумовила бурхливий розвиток національних літератур. Утверджувалися вони, певна річ, за різних конкретних суспільно-історичних передумов і традицій, кожна в атмосфері специфічних уявлень, ідей, проблем соціального та національного буття відповідного народу, нарешті, на тлі і в

обстановці своєрідного перебігу революції, громадянської війни, перших кроків мирного будівництва. Та, за всієї складності й багатоманітності умов розвитку, схожі завдання диктували схожі ідейно-художні вирішення та шукання. І спільне, й відмінне загострювало потребу взаємопізнання: перше живило усвідомлення правоти єдиного для всіх революційного підходу до творення нової культури, друге — збагачувало уявлення про її багатоманітність та про особливості кожного; в обох же випадках ішлося про розширення спільних обріїв та помноження спільного досвіду.

Цікаво й повчально, що вже перші українські радянські літературно-художні часописи прагнули дати своєму читачеві інформацію про мистецьке життя сусідніх народів. Наприклад, перша книжка «Шляхів мистецтва» (1921, № 1) містила сім таких повідомлень, у тому числі з Грузії — про діяльність групи літераторів і художників «Блакитні Роги», з Латвії — про перший альманах латиської пролетарської поезії. З часом такі інформації та публікації з інших радянських літератур стають досить систематичними, особливо в «Житті й Революції», «Червоному шляху», «Молодняку». Приміром, протягом 1925 року в «Житті й Революції» подано велику інформацію про сесію ЦВК у Тифлісі (з обговоренням «національної політики Радвлади») та про перебування М. І. Калініна в Грузії, Г. В. Чичеріна у Вірменії, причому підкреслено, що частину своєї промови у Єревані Чичерін проголосив вірменською мовою, виділено його слово: «Кожна радянська республіка для нас рідна» (№ 3); статтю Є. Перліна «Дискусія про художню літературу в РСФРР» та «Листи з Ленінграду» Д. Вигодського, де йшлося і про досвід російської літератури в опануванні інонаціонального матеріалу (№ 4); вірш М. Чарота «Болотом сніжним», перекладений з білоруської Д. Фальківським (№ 6—7) та ін.

Найбільше матеріалів присвячувалося (після російської) білоруській літературі. Наприклад, «Молодняк» 1927 року друкує рецензію Т. Масенка на видання: *Алесь Якімовіч*. Гул бубна. — Менск, 1926; інформацію «Серед білоруського літературного молодняка» — про нові твори М. Зарецького, К. Чорного, Я. Пушчі, П. Труса, А. Бабареки, К. Крапиви, А. Якимовича (№ 1); інформацію з Білорусії та рецензію Вол. Кузьмича на щойно надрукований у Білорусії роман Якуба Коласа «На простори життя» (№ 4); вірші А. Александровича в перекладі Т. Масенка, статтю Т. Глибоцького «Шляхом Жовтня. Про розвиток білоруської літератури за 10 літ», рецензію І. Райда на видання: *Андрей Александровіч*. Угрунь. — Менск, 1927 (№ 11). Того ж 1927 року

в «Житті й Революції» (№ 1) Л. Воронич дає огляд білоруського часопису «Полымя», наголошуючи, зокрема, що воно регулярно інформує білорусів про українську літературу і що українцям треба не відставати в цій справі. Щоб слово не розминалося з ділом, редакція «Життя й Революції» майже весь № 7 свого журналу за 1928 рік присвячує Білорусії. А ще через одне число подав цікаву статтю «Творча путь Цішки Гартного» (Л. Воронич).

Слідом за білоруською ідуть (за кількістю матеріалів про них) літератури єврейська (зокрема, широко було відзначено десятиліття з дня смерті Шолом-Алейхема 1926 року), грузинська, вірменська. З'являються і перші інформації про літературне життя Киргизстану («Молодняк», 1927, № 4), Татарії («Молодняк», 1929, № 10). Свідченням інтересу до бурхливого розвитку порівняно молодих літератур може бути стаття К. Маслівця «З історії осетинської літератури» («Молодняк», 1929, № 12). Друкують журнали і художні та нарисові твори з життя інших народів СРСР, поступово розширюючи географію таких звертань (вірш Н. Щербини «Адигейка» в № 12 «Життя й Революції» за 1926 рік; нариси А. Вияснівського «По Імеретії» в № 8—9 того ж журналу за 1928 рік та М. Криничного «По степах Казахстану» в № 10 «Молодняка» за 1929 рік та ін.).

У постанові ЦК КП(б)У «Політика партії в справі української художньої літератури» (1927) було висловлено побажання про тісніший зв'язок між літературними організаціями України, Росії, Білорусії, Грузії та всіх інших республік; про збільшення кількості перекладів творів письменників народів СРСР та зарубіжних, обмін письменницькими делегаціями тощо. Після цього значно активізувалися літературні контакти та видання українською мовою творів письменників інших народів Союзу.

Згідно з першим бібліографічним покажчиком «Чужомовне письменство в українських перекладах», що його видрукував журнал «Життя й Революція» (1929, кн. IV), всього до 1929 року (враховуючи дореволюційний час) зафіксовано близько 450 публікацій з російської літератури, 38 — з єврейської, 31 — білоруської, 22 — грузинської, 15 — естонської, 9 — вірменської та по одній — з литовської і латиської. Здебільшого це були журнальні публікації (причому, наприклад, усі 15 з естонської — дореволюційні: переклади П. Грабовського). Як бачимо, набуток ще не великий, навіть якщо врахувати можливу неповноту бібліографії. Проте вже починають з'являтися і перекладні книжки з інших літератур країни. Наприклад, 1923 року виходить

антологія «Нова єврейська поезія» в перекладах В. Атаманюка. (Ще раніше, 1918 і 1919 років, виходили осетинські казки, але то були не переклади, а записи С. Васильченка з уст в'язня-осетина). А 1929 року з'являється одразу низка книжок з білоруської: альманах «Молода Білорусь», збірка поезій М. Богдановича «Вінок» з перекладами і вступною статтею М. Драй-Хмари, книжки оповідань З. Бядулі й М. Чарота, дві — Цішки Гартного (раніше, 1928 року, вже вийшла його збірка оповідань «Червоноармієць Панкел» та збірка байок «Крапивині байки» К. Крапиви у перекладі С. Пилипенка). Того ж 1929 року побачила світ і перша перекладна книжка з грузинської літератури — повість П. Дгебуадзе «На руїнах щастя» (переклад а грузинської М. Дгебуадзе за редакцію Л. Пахаревського).

Треба відзначити, що більшість із цих видань дуже оперативно прорецензовано: в рік виходу (чого в наш час майже не буває). Так, І. Райд у рецензії на українське видання М. Богдановича дає високу оцінку перекладам М. Драй-Хмари і пише: «На Україні, оскільки нам відомо, не було ще й досі білоруської книжки в українському перекладі. "Вінок" Максима Богдановича — це перша ластівка, що перелетіла з Білорусії на Україну. Сподіваємося, що такий переліт — не в один тільки, а в той і в той бік триватиме й надалі»[1]. Рецензент рекомендує видати насамперед переклади з Янки Купали, Якуба Коласа, Цішки Гартного. А от вибір грузинської книжки рецензент, який підписався криптонімом К. М., вважає невдалим: на його думку, авторка спотворила картину революції в Грузії, а під виглядом революціонерів показала міщан-еротоманів. Далі говориться, що хоч важливу справу розпочато невдало, її треба продовжувати, тільки продуманіше; із новітніх, грузинських письменників для перекладу рекомендує таких: «Церетелі, Євдошвілі, Нікошвілі, Яшвілі, Табідзе, Нафурадзе, Рубоадзе, Вакелі, Коркій, Зомлетілі, Джавахішвілі тощо»[2]. Той же автор висловлює побажання, щоб Державне видавництво України подумало про видання «Бібліотеки літератур народів СРСР» (це, здається, перша згадка про таку ідею, ідею, що була реалізована лише через кілька десятиліть!), підкреслюючи її значення для інтернаціонального виховання: «У нас по інерції від царської національної політики ще проявляється в деякій мірі національна ворожнеча. А між тим кожна, хай і дрібна кількісно народність,

[1] Молодняк. — 1929. — № 11. — С. 115.
[2] Там само. — № 8. — С. 118.

має дуже багатий історично-соціальний матеріал для інтернаціонального виховання мас. Треба, щоб народи СРСР взаємно були обізнані з побутом, бідуванням і боротьбою за царату, бо "ничто так не расширяет кругозора людей, как знание того, что есть люди, живущие иначе" (Л. Толстой)»[1].

Про потребу взаємопізнання народів і літератур чимало говорилося й писалося в тодішній літературній періодиці. Такі виступи та рецензії на окремі перекладні видання буди першими спробами організації літературно-критичної думки про письменство народів СРСР, яка, поряд із перекладацькою практикою, була ще однією формою освоєння художніх надбань цих народів. З цього погляду пізнавальне, а часом і наукове значення мали передмови до деяких перекладних видань. Це можна сказати, наприклад, про грунтовну передмову М. Драй-Хмари до своїх перекладів поезій М. Богдановича — вона займала майже третину всієї книжки (27 сторінок із 93).

Робилися й перші кроки для наукового вивчення культур і літератур народів СРСР. А сходознавчі дослідження вже встигли набрати великого розмаху. Певно, тут відіграла роль і наявність традиції, пов'язаної з іменем А. Ю. Кримського. 1926 року почала діяти (в Харкові, з філіалами в Києві й Одесі) Всеукраїнська Наукова Асоціація Сходознавства (ВУНАС), яка ставила своїм завданням вивчення і популяризацію культур Сходу в світлі революційного пробудження східних народів і того історичного прикладу, який подають їм радянські республіки Закавказзя та Середньої Азії: «Знати Схід, радянський і зарубіжний, знайомити всі народи Союзу з народами всього Сходу — таке живе гасло, висунуте життям»[2]. Очолював ВУНАС О. Г. Шліхтер, її фундаторами й активними членами були А. Ю. Кримський, А. П. Ковалівський, П. Г. Тичина. Асоціація підтримувала зв'язки з численними науковими установами СРСР (у тому числі — Грузії, Вірменії, Азербайджану) та зарубіжного Сходу. В друкованих органах ВУНАС — журналі «Східний світ» (потім «Червоний Схід») та «Бюлетені ВУНАС» — побачили світ і матеріали про ці республіки та переклади зі східних літератур.

У 20-ті роки започатковуються й особисті контакти між українськими письменниками та літераторами братніх народів. Спершу вони мали індивідуальний характер. Зокрема, П. Тичина,

[1] Молодняк. — 1928. — № 8. — С. 117.
[2] Східний світ. — 1927. — № 1.

перекладаючи твори О. Ованесяна (І. Іоаннісяна), А. Акопяна, Є. Чаренца, Г. Маарі, листується з багатьма вірменськими письменниками. Цікавий епізод розповів у своїх спогадах Гурген Маарі: «Мій перший вірш був опублікований 1917 року, а перший прозовий твір — "Історія однієї пари черевиків" — 1923 року. Великим щастям було для мене те, що того ж року я одержав від Павла Тичини листа й український журнал з перекладом названого сатиричного твору. Може бути, цей несподіваний успіх став стимулом, щоб паралельно з поезією я писав і прозові речі» [1]. П. Тичина та В. Мисик побували у Вірменії, зустрічалися з О. Ованесяном, А. Ісаакяном та іншими діячами літератури.

Наприкінці 20-х років узвичаюється нова форма творчого спілкування — організовані колективні поїздки, обмін делегаціями, присутність на різних форумах тощо. Наприклад, у лютому 1928 року до Харкова приїздили Янка Купала, Якуб Колас, Ц. Гартний, М. Чарот, М. Зарецький, а в травні з візитом-відповіддю в Білорусії побували І. Кулик, П. Тичина, В. Сосюра, П. Панч, А. Панів, В. Поліщук, С. Пилипенко, П. Усенко. Чимало гостей з республік прибуло на II з'їзд ВУСППу, що відбувався в Харкові з 26 по 31 травня 1929 року. Цікаво, що на цьому з'їзді було заслухано низку доповідей про розвиток національних літератур: білоруської, грузинської, єврейської, молдавської, російської і татарської. З ними виступили гості — керівник білоруського комсомолу Платон Галавач, уже відомий і як талановитий прозаїк; голова асоціації татарських пролетписьменників Гумер Галієв, грузинський критик Беніто Боачідзе, представник РАППу О. Селівановський та ін. [2] Влітку того ж року Україну відвідала делегація письменників Татарстану у складі «Гумера Галієва — голови АППТ, поетів: Такташа, Фахті, Кутуя, татарського класика Шаріфа Камала, журналістів-письменників: Закіра Галі, Каві Наджмі» та ін. [3] «Мета приїзду — зазнайомитися з культурно-економічним надбанням УРСР та зав'язати стосунки з українськими літорганізаціями». Делегати також цікавилися діяльністю Асоціації Сходознавства та «справою видання підручників для татарських шкіл та заведення латинської абетки в культосвітніх татарських на Україні» [4].

[1] Вопросы литературы. — 1964. — № 11. — С. 107—108.
[2] Молодняк. — 1929. — № 7. — С. 127—130.
[3] Там само. — № 10. — С. 93.
[4] Там само.

Визначними подіями, що сприяли розширенню і зміцненню контактів української літератури, стали Тиждень української літератури, проведений у Москві взимку 1929 року, друга Міжнародна конференція революційних письменників, що відбувалася в Харкові з 6 по 15 листопада 1930 року. Поштовх процесам взаємопізнання дала і підготовка та проведення І Всесоюзного з'їзду радянських письменників, який став історичною віхою в становленні й консолідації багатонаціональної літератури соціалістичного реалізму. І в доповіді М. Горького, і у співдоповідях з національних літератур, і у виступах Т. Табідзе, Є. Чаренца, І. Джансугурова та багатьох інших делегатів гостро й по-діловому ставилося питання про взаємодію представлених на з'їзді понад 40 національних літератур, значна частина яких оформилася тільки після революції, в 20-ті роки; про взаємне обізнання й популяризацію один одного, а водночас утвердження національної самобутності.

Кінець 20-х та перша половина 30-х років були періодом великої активності української літератури у справі як художнього освоєння інонаціонального життєвого матеріалу, так і прилучення українського читача до багатств братніх літератур завдяки перекладам, популяризації засобами критики, а почасти й науковому вивченню. З'явилися такі твори, як «Чорне озеро» В. Гжицького, «Роман міжгір'я» Івана Ле, «Аул Іргиз» О. Донченка, «Тургайський сокіл» О. Десняка, твори І. Багмута про Карелію, Біробіджан, тундру, «арктичні» твори М. Трублаїні, «таджицькі» поетичні цикли В. Мисика і Л. Первомайського, «Подорож у Дагестан» та інші книжки Майка Йогансена, нариси про Казахстан І. Сенченка тощо.

Упродовж 1929—1936 років вийшло 22 книжки в перекладах з білоруської, 28 — з грузинської. Щоправда, чимало з них — це невеличкі збірки оповідань. З'являються перші видання з вірменської (1930: «Безпритульний Аршо» С. Зоряна; 1931: «Вовк» та «Гікор» О. Туманяна, «Новели» К. Мікаеляна), азербайджанської (1930: збірник «Молодий Азербайджан», збірка оповідань С. Гусейна «На шляху до нового життя»), казахської (1934: збірка оповідань «В казахських степах»), калмицької (1932: повість А. Амур-Санана «Мудрешків син»), таджицької (1931: повість С. Айні «Дохунда» в перекладі доброго знавця таджицької мови й літератури Є. Ребрика; 1934: роман С. Айні «Дохунда» в його ж перекладі; ґрунтовні передмови Є. Ребрика поклали початок вивченню таджицької літератури на Україні; двічі ж — 1932 та 1934 років — виходили поезії Г. Лахуті в перекладах відповідно Б. Нікітіна і Т. Масенка). Знаменно те, що звернуто увагу й на

молодописемні літератури «малих» народів: 1930 року виходить збірка оповідань адигейського письменника Ібрагіма Цея «Самотній», а 1935 – перший твір щойно народженої юкагірської літератури – повість Одулока Теккі «Життя Імтеургіна Старшого» в перекладі О. Ходька. Це був відгук на процес народження нових літератур у нашій країні та вияв інтересу до них.

У перекладанні й виданні творів літератур народів СРСР було ще чимало стихійного, хоч відчувалася орієнтація на краще з класичної і сучасної писемності. Суто науковий підхід до справи впроваджувала згадувана вже ВУНАС, яка запропонувала серію видань «Східні письменники у перекладах на українську мову» (взагалі українське сходознавство посідало тоді передові позиції в Союзі). На жаль, у середині 30-х років видання серії було припинено, а ВУНАС ліквідовано.

Після 1936 року настає значний спад у виданні перекладів з літератур народів СРСР, зумовлений вилученням із творчого життя багатьох письменників та перекладачів і неминучою у зв'язку з цим дезорганізацією видавничої справи. Наприклад, з білоруської літератури тільки 1937 року видано «Вибрані твори» Янки Купали за редакцією Т. Масенка, а в наступні роки – нічого. Таку саму картину побачимо і щодо більшості інших літератур. Складається враження, що перекладацька і видавнича практика в ці роки майже не реагувала на нові явища в художній творчості народів СРСР, відгукуючись лише на великі культурні ювілеї. І саме тут – треба віддати належне – досягнуто певних успіхів, випущено низку принципово важливих видань, що збагатили уявлення українського читача про духовний світ інших народів, стали здобутками самої української культури. Назвемо видання «Витязя в тигровій шкурі» Шота Руставелі в перекладі М. Бажана (1937 і 1940); вірменського народного епосу «Давид Сасунський» (1939), підготовлене колективом перекладачів за загальною редакцією П. Тичини; вибраних пісень із калмицького героїчного епосу «Джангар» (1940) за редакцією П. Тичини; вибране Шолом-Алейхема (1940), А. Церетелі (1940), згадані вже «Вибрані твори» Янки Купали.

Помітно занепала і справа наукового вивчення та критики й рецензування явищ художньої літератури народів СРСР. У часописах майже не знайдемо статей про розвиток тих чи тих національних літератур, про тогочасну творчу ситуацію в них. Зрідка зустрінемо рецензії на окремі перекладні видання (як-от рецензія на «Вибрані поезії» Давида Гофштейна в перекладах П. Ти-

чини, М. Рильського, М. Бажана, Л. Первомайського, С. Голованівського, Л. Дмитерка та ін.[1]). Зате газети й журнали друкували чимало матеріалів до різних літературних ювілеїв. Зокрема, у пресі широко відзначалися 1000-ліття вірменського народного епосу «Давид Сасунський», 750-ліття «Витязя в тигровій шкурі» Шота Руставелі, 500-річчя калмицького героїчного народного епосу «Джангар», 100-ліття з дня народження Іллі Чавчавадзе та Акакія Церетелі, 90-ліття — Коста Хетагурова та інші ювілеї. Серед численних ювілейних статей були такі, що сприяли вивченню творчості відповідних письменників, а почасти зберігають інтерес і сьогодні (назву деякі, опубліковані в журналі «Літературна критика»: М. Еріке «Що ми цінимо в Менделе» — 1936, № 2; Я. Мороза «Творчість Михася Чарота» — 1936, № 5; його ж — «Якуб Колас» — 1936, № 9; І. Шкаровського «Життя і творчість Шолом-Алейхема» — 1939, № 4; А. Тростянецького «Джамбул» — 1939, № 10). Взагалі ж всесоюзне святкування великих культурних ювілеїв мало велике значення для усвідомлення і збагачення спільного духовного фонду, духовного світу всіх братніх народів — як і широко практиковані тоді й пізніше національні декади літератури й мистецтва.

Під час Великої Вітчизняної війни можливостей для видання перекладної продукції не було, але це не означає, що зв'язки української літератури з братніми послабилися. Навпаки, вони зміцніли, як ніколи. Спільна робота у фронтовій пресі і в тилу, розробка в усіх літературах співзвучних патріотичних мотивів — усе це зближувало і літератури, і письменників особисто. Був і один специфічний аспект поглиблення літературних зв'язків. Як відомо, більшість державних та культурних установ Української РСР було евакуйовано до Башкирії; там, а також у республіках Середньої Азії перебувала і значна частина літераторів. Природним наслідком цього стала і краща взаємна обізнаність, і дружба між багатьма українськими письменниками та письменниками цих республік, і зростання творчої зацікавленості одних одними, не кажучи про глибоке почуття вдячності українських письменників до народів, які дали притулок сотням тисяч наших земляків, — почуття, що наснажить не один художній твір. Хоч умови не сприяли перекладацькій праці, все-таки в періодичній пресі з'являлися окремі переклади. А 1942 року в Уфі вийшла українською мовою книжка Сайфі Кудаша «Слово матері». Переклад був не лише літературною подією, а й свого роду знаком вдячності українських письменників башкирсько-

[1] Літературна критика. — 1939. — № 1.

му народові. Великий резонанс мала відома праця П. Тичини «Патріотизм у творчості Мажита Гафурі», видана 1942 року українською, башкирською та російською мовами. Провідні українські письменники в ці роки часто виступають у пресі та по радіо зі словом про видатних діячів культур братніх народів.

У перші ж повоєнні роки видання перекладів з літератур народів СРСР поновлюється (з найпомітніших явищ назвемо вихід 1947 року поем Нізамі Гянджеві «Лейла і Меджнун» у перекладі Л. Первомайського та «Фархад і Шірін» Навої у перекладі М. Бажана). А в 50-ті роки воно сягає чималих, принаймні раніше не знаних, масштабів.

Ось деякі, вибіркові, дані. З білоруської літератури впродовж 50-х років видано 44 книжки, в тому числі такі солідні видання, як вибрані твори К. Чорного, Ф. Богушевича, Я. Коласа, Я. Купали (всі – за редакцією П. Тичини), П. Бровки (за редакцією М. Бажана), М. Танка (за редакцією М. Нагнибіди), А. Кулешова. З азербайджанської – 13 книг, у тому числі романи Мехті Гусейна «Апшерон» та «Ранок», «Оповідання» Мір Давала. З грузинської – 21 книжку, в тому числі двічі (1950 та 1955) «Давитіані» Гурамішвілі в перекладі М. Бажана, роман Лео Кіачелі «Гваді Бігва» (1950) та перевидано (1953) «Вибрані твори» А. Церетелі. З вірменської – 16 книг, у тому числі С. Зоряна «Повісті. Оповідання» (1955, за редакцією П. Тичини) та «Історія одного життя» (1958); А. Ісаакяна «Твори» (1956; вступна стаття М. Рильського), О. Туманяна «Вибрані твори» (1952); вступна стаття П. Тичини); О. Ширванзаде «Хаос» (1956); Н. Зар'яна «Ацаван» (1958); перша книга роману Ахавні «Ширак» (1957).

Взагалі-то як на десятиліття це не так і багато. Але зауважується три такі моменти. По-перше, йдеться вже нерідко про солідні видання, покликані донести до українського читача важливі, першорядні явища з класичної спадщини і сучасної творчості. По-друге, відчувається прагнення до послідовності й систематичності. По-третє, намітилася тенденція до охоплення якомога ширшого кола літератур. Принаймні, з'являються перекладні книжки з літератур, які раніше були майже або зовсім не представлені: «Вибране» Сулеймана Стальського (1953); роман киргизького письменника Т. Сидикбекова «Люди наших днів» (1953); туркменського – Б. Кербабаєва «Вирішальний крок» (1953; переклад Л. Первомайського); з якутської видано романи М. Мордінова «Весняна пора» (1957) та М. Якутського «Золотий ручай» (1955; переклад О. Кундзіча); з чуваської – «Сталеву віру» М. Сеспеля (1952), твори О. Талвіра (1957) та

поему класика чуваської літератури К. Іванова «Нарспі» (1953; переклад Я. Шпорти); з узбецької — «Сатиру та лірику» Мукімі (1954; переклад М. Терещенка), романи Айбека «Навої» (1950) та «Вітер Золотої долини» (1956); з татарської — «Моабітський зошит» Муси Джаліля (1957); з осетинської — «Осетинську ліру» Коста Хетагурова (1950; переклади за редакцією П. Тичини і його ж вступна стаття) та «Осетинські казки» С. Британєва (1956); з чукотської — двічі (1955 і 1958) виходили твори Ю. Ритхеу; з тувинської — «Слово арата» С. Тока (1952); з адигейської — повість Аскера Євтиха «У нас в аулі» (1955) та роман Тембота Керашева «Дорога до щастя» (1956); з башкирської — п'ять книг, у тому числі «Вибрані поезії» Мажита Гафурі (1955; за редакцією П. Тичини); з казахської — 10 книг, у тому числі «Вибране» Джамбула Джабаєва (1952; вступна стаття П. Тичини), книги перша і друга роману М. Ауезова «Абай» (1952; переклад Івана Ле) та роман у двох книгах «Шлях Абая» (1955; 1959; переклад Д. Гринька)... До цього варто додати, що коли не широким, то помітним потоком пішли перекладні книжки з літератур Прибалтики. Скажімо, з естонської протягом 50-х років видано 13 книг, у тому числі романи Е. Вільде «В суворий край» (1953), «Війна в Махра» (1955; переклад І. Сенченка), «Ходоки з Анія» (1957) та кілька п'єс А. Якобсона.

В 60—70-ті роки помітного збільшення загальної кількості видань з літератур неросійських народів СРСР не спостерігається. Але відбулися зміни якісного і структурного порядку. Досягнуто більшої координації між видавництвами республіки у випуску цієї літератури, впроваджено серійні видання, з яких наймасштабнішими були завершена 1972 року 50-томна серія «Джерела дружби» та завершена 1982 року 60-томна серія «Скарбниця братніх літератур», поетична бібліотека «Братерство», яку веде видавництво «Радянський письменник»; низка поетів народів СРСР представлена і в серії «Перлини світової поезії» видавництва «Дніпро». Видавництво «Молодь» випустило в світ 15 — за числом республік — антологій молодих поетів. Вийшли двотомна антологія білоруської радянської поезії (за редакцією М. Нагнибіди), антологія вірменської радянської поезії (за редакцією В. Кочевського й Г. Татосяна), молдавської радянської поезії (за редакцією А. М'ястківського й Г. Воде), литовської радянської поезії, антологія литовського радянського оповідання, грузинського радянського оповідання та ін. Велике культурне значення мав вихід ще раніше «Антології літератур Сходу» (1961), а також двотомової антології «Поезія грузинського народу» (1961).

Тут, певна річ, немає можливості назвати бодай найвизначніші видання. Згадаємо лише деякі з тих, що донесли до українського читача його рідною мовою кращі твори тих чи тих літератур. З абхазької це романи Д. Гуліа «Камачич» (1979) та Б. Шинкуби «Він був останній» (1983), обидва в перекладі Є. Іщенка. З аварської – «Мій Дагестан» Р. Гамзатова (1968; 1972; 1978; переклад Д. Бобиря) та його ж «Пісні гір. Вірші, поеми, проза» (1986; упорядкування та передмова П. Засенка). З вірменської – «Вардананк» Д. Демірчяна (1986; переклад Л. Задорожної); «Вибране» Є. Чаренца (1957; за редакцією М. Рильського та Л. Первомайського; 1977); «Людина на долоні» П. Севака (1979; переклад І. Драча); «Альпійська фіалка» А. Бакунца (1973; переклад А. Манукяна); вибрані поезії А. Ісаакяна (1970, переклад М. Терещенка та ін., вступна стаття М. Рильського; 1975, упорядкування та вступна стаття В. Кочевського); «Горда любов» С. Капутікян (1982; упорядкування та передмова В. Кочевського); «Ми і наші гори» Г. Матевосяна (1980; переклад О. Божка); «Поезії» Г. Еміна (1981). З башкирської – вибране Сайфі Кудаша (1974), Мажита Гафурі (1980), Мустая Каріма (1981). З білоруської – «Вибране» Янки Купали (1982; упорядкування та передмова Р. Лубківського), трилогія Я. Коласа «На розстанях» (1982); твори І. Мележа, В. Короткевича, В. Бикова, Я. Бриля, П. Бровки, А. Адамовича. З казахської – «Кров і піт» А. Нурпеїсова (1977); перевидано епопею М. Ауезова про Абая. З узбецької – «Священна кров» Айбека (1971); вибране Хаміда Алімджана (1982). З туркменської – «Поезії» Махтумкулі (1983; переклад П. Мовчана). З литовської – «Земля-матінка» П. Цвірки (1969); «Продані літа» Ю. Балтушіса (1972); «Втрачена домівка» Й. Авіжюса (1976; переклад О. Петровського); романи О. Бубніса (1981; переклад О. Градаускєнє); поезії Ю. Марцінкявічюса (1981; передмова П. Мовчана); нове видання поезій Е. Межелайтіса (1983; упорядкування Д. Чередниченка, переклад Д. Білоуса та В. Бичка); «В тіні вівтарів» В. Міколайтіса-Путінаса (1985; переклад Н. Непорожньої). З латиської – «Новели» А. Упіта (1980); «І під книгою річка тече» М. Бірзе (1978; переклад Г. Коваленко); «Відземське шосе» О. Вацієтіса (1965) та «Бурштиновий оберіг» (1981; передмова та переклад І. Драча); «Мемуари молодої людини» З. Скуїня (1986; переклад І. Липовецької). З естонської – «Земля і народ» Р. Сірге (1973; переклад Е. Лисецької); «Новий Нечистий з самого пекла» (1978; переклад О. Завгороднього); «Два "я" Енна Кальма» П. Куусберга (1978; переклад А. Спрогіс); «Маленькі романи» Енн Ветемаа (1984; переклад О. Завгороднього); особливо слід від-

значити видання естонського народного епосу «Калевіпоєг» (1981; переклад А. Ряппо). З молдавської — «Сила доброти нашої» та «Останній місяць осені» Й. Друце (1972; 1979; переклад Марини Слов'янової). З таджицької — «Бухара» та «Смерть лихваря» С. Айні (1972; 1978). З азербайджанської — «Поезії» Расула Рзи (1976); «Серце планети. Вірші та поеми» Дж. Новруза (1983; упорядкування та вступна стаття Б. Олійника); «Перване» Й. Ібрагімова (1979; переклад В. Ціпка). З грузинської — «Грона життя» Г. Табідзе (1976; упорядкування та переклад Рауля Чілачави); «Вітри в долині Ріоні» І. Абашідзе (1982; колективний переклад); «Дата Туташхіа» Ч. Аміреджибі (1984; переклад О. Василенко); «Лірика» Важа Пшавела (1968; переклад А. Малишка); «Правиця великого майстра» К. Гамсахурдіа (1971; переклад О. Синиченка); «Давитіані» Гурамішвілі (1950; 1955; 1980; переклад М. Бажана); «Закон вічності» Н. Думбадзе (1981; переклад О. Синиченка); його ж твори в двох томах (1985); «Поезії» Г. Леонідзе (1985; переклад і передмова Г. Халимоненка); поезії О. Чіладзе (1968; переклад І. Драча), Т. Чіладзе (1968; переклад Д. Павличка) та ін.

Звісно, тут названо далеко не все. Але й цей короткий перелік найвагоміших здобутків нашого перекладацтва дав можливість відчути і розмах роботи, і обсяг тих духовних багатств братніх народів, які стали доступними українському читачеві його рідною мовою, а тим самим і збагатили духовну ємкість української словесності, обсяг дії нашого слова. За цим стоїть величезна праця українських письменників і професійних перекладачів, серед яких чимало самовідданих трудівників та добрих знавців і ентузіастів своєї справи; наполегливі зусилля видавничих працівників. Зроблене становить добрий фундамент для подальшої розбудови каналів нашого духовного збагачення.

Але те, що вже маємо, — і що викликає законне почуття гордості, — треба порівняти також і з тим, чого ми ще не маємо. І от з цього другого погляду картина постає трохи інакше, в інших вимірах. І викликає інші почуття, часом досить прикрі. Та перш ніж говорити про це, вдамося трохи до статистики. Власне, статистики, як і бібліографії, перекладних видань у нас фактично немає. Бібліографічний покажчик «Співдружність літератур» (Харків, 1969) охоплює тільки період 1917—1966 років і, крім того, статистичного аналізу матеріалу не дає. А після 1966 року взагалі доводиться користуватися тільки довідниками-щорічниками Книжкової палати УРСР «Книги видавництв України». Я спробував підрахувати, скільки видано українською мовою книг перекладів з літератур народів СРСР протягом десяти

років: з 1974 по 1983 рік включно (взяти період 1976—1985 років, що було б логічніше, я не зміг, бо в ЦНБ АН УРСР не виявилося покажчика за 1984 рік, отже, послідовність уривалася б). Вийшла така картина (помилки можливі, але наймінімальніші):

Рік	*Назв книг*	*Тис. прим.*
1974	66	3542,1
1975	53	2915,6
1976	48	3163,8
1977	53	4406,8
1978	42	2779,2
1979	56	4705,8
1980	47	5590,5
1981	49	2686,7
1982	51	5088,5
1983	50	4327,0
Всього	515	41106

Цифри солідні, але не забуваймо, що це за десять років, а не за один. Щодо динаміки видань по роках якусь певну тенденцію простежити важко — принаймні тенденції до збільшення не видно. Дані по окремих літературах зайняли б надто багато місця, тому зазначу лише, що в середньому на рік припадає: з білоруської — п'ять-шість книжок; з грузинської — три-чотири; з азербайджанської і вірменської, латиської, литовської, естонської — по дві-три; з молдавської, казахської, узбецької, таджицької, киргизької, туркменської — по одній-дві; з решти — од випадку до випадку. Важко сказати, чи таке співвідношення складається стихійно, з наявного перекладацького потенціалу, чи тут діють певні видавничі пріоритети, чи й те, й друге. Тут звернімо увагу на іншу обставину, що вносить відчутні корективи в оцінку загальної картини. Річ у тім, що від третини до половини назв перекладних видань (є коливання по роках і літературах) та близько двох третин або й трьох чвертей тиражу становлять видання дитячої літератури (видавництво «Веселка»). Це чудово, що так багато робиться для ознайомлення нашої дітвори з казками, фольклором тощо інших народів. Але уявімо, як небагато з того загального, на перший погляд здатного викликати оптимізм, «валу» залишається для «дорослих» видань, власне — для основного фонду національних художніх літератур та для

солідної, науково підготовленої їх репрезентації! Я не закликаю до зміни пропорцій за рахунок зменшення кількості дитячих видань – навпаки, їх треба збільшувати. Я лиш звертаю увагу на факт: вирахувавши з загального балансу дитячі видання, залишаємося бідненькі.

Мало підстав для вдоволеності й заспокоєності дає і спроба з'ясувати, чого ми ще не маємо українською мовою з кожної з національних літератур. І річ не в тім, що неперекладеного незмірно більше, ніж перекладеного (це зрозуміле і саме собою природне), а, головне, в тім, що серед цього неперекладеного забагато творів та імен, без яких репрезентація відповідної літератури не є повноцінною. На цьому, мені здається, варто бодай трохи зупинитися.

Почнемо з літератур, яким у нас порівняно найбільше пощастило.

Білоруська. Досі не маємо головного поетичного твору Якуба Коласа – роману у віршах «Нова земля». Взагалі, час, мабуть, подумати про кількатомові видання Я. Коласа та Я. Купали – інакше їхня творчість не може бути представлена гідно. Після 1932 року не виходили у нас Цішка Гартний та Міхась Зарецький, які були серед фундаторів білоруської радянської прози. Та й творчість К. Чорного, В. Короткевича, В. Бикова, А. Адамовича варто б подати ширше – окремі видані у нас книжки її далеко не вичерпують. Те саме можна сказати і про багатьох провідних білоруських поетів.

Грузинська. Нічого не перекладено з Д. Клдіашвілі – визнаного класика. Після 30-х років не видавано М. Джавахішвілі – одного з найвидатніших прозаїків. Тільки один роман перекладено і видано з величезної високомистецької спадщини К. Гамсахурдіа. Недостатньо представлені Т. Табідзе, Й. Гришашвілі, Ш. Нішніанідзе, Анна Каландадзе, – а все це зірки першої величини. Давно заслуговують на «свою» українську книжку Дж. Чарквіані та М. Лебанідзе. Дещо з поезії братів Отара і Тамаза Чіладзе перекладено українською, але зовсім не маємо їхньої блискучої прози.

Вірменська. Назріла потреба «присутності» в нашій культурі великого Григора Нарекаці, блискучої плеяди поетів XIII–XVIII ст., від Фріка до Саят-Нови (окремих поезій у антологіях сьогодні вже замало). Нічого не маємо з багатющої спадщини «вірменського Вальтера Скотта» Раффі, «вірменського Стефана Цвейга» Нар-Доса, В. Папазяна та багатьох інших письменників XIX ст.; В. Тотовенца, Г. Маарі; з західно-вірменської поезії («турецьких» вірмен). Недостатньо представлені О. Ширванзаде, С. Зорян, Д. Демірчян, В. Терян, Є. Чаренц, та й навіть О. Туманян,

А. Ісаакян. Варто б ще повернутися до П. Севака, цей великий поет того заслуговує. Збагатили б нас і книжки, скажімо, таких ще майже «не відкритих» на Україні сучасних авторів, як поет Размік Давоян, прозаїк Манук Мнацаканян та ін.

Азербайджанська. Залишається відкритою проблема українського Нізамі (з його «П'ятериці» маємо лише «Лейлу і Меджнуна»). Не дійшла ще черга до окремих видань класиків — Вагіфа, Фазеха, Сабіра, Джаліла Мамедкулізаде, одного із засновників радянської азербайджанської літератури Нарімана Наріманова, таких її перших творців, як Джафар Джабарли, Мікаїл Мушфік, М. С. Ордубади та ін. На більше заслуговує Самед Вургун, а з сучасних авторів — Чингіз Гусейнов, Акрам Айліслі, Анар, Ельчін та ін.

Татарська. Порадувало недавнє видання Габдулли Тукая (1986; упорядкування й передмова О. Шокала). Уявляються такі ж видання Хаді Такташа, Сібгата Хакіма, Фатиха Хусні, Шаріфа Камала, Фатиха Амірхана, Галімджана Ібрагімова — татарська література одна з найбагатших у Союзі на блискучі таланти. Та й такі сучасні автори, як прозаїк Едуард Касимов, поети Ренат Харіс, Рафіль Файзуллін давно заслужили нашої уваги.

Литовська. Досі не дійшла черга до видання Монтвіли, Саломеї Неріс, Юлюса Яноніса, Майроніса, поезії В. Міколайтіса-Путінаса... втім, розмову можна було б починати від Донелайтіса... Вселяє оптимізм поява книжок Ю. Марцінкявічюса, А. Малдоніса, нового видання Е. Межелайтіса. Тут багато зусиль докладають Д. Білоус, Д. Чередниченко, П. Мовчан, Д. Павличко, А. Непокупний та ін. Нещодавно в «Києві» (1986, № 5) опубліковано три новели А. Поцюса в перекладі Тетяни Пушкаренко. Варто б ширше подати і його, і інших сучасних авторів — Р. Кашаускаса, Й. Мікелінскаса, братів Пятраса і Повіласа Діргел тощо. А хіба не заслуговують уваги нові гостропроблемні твори М. Слуцкіса, Й. Авіжюса з їхнім пафосом соціального і морального критицизму — з тих, що по-своєму готували зміни в нашому суспільному самоусвідомленні?

Естонська. Не маємо окремими виданнями Лідії Койдулли, Фрідріха Крейцвальда, Йоганнеса Барбаруса, Йоганнеса Семпера, Фрідеберта Тугласа, Дебори Вааранді, Юхана Лійва і ще багатьох і багатьох; та й з величезної спадщини Антона Таммсааре у нас видано всього лиш один роман. Із сучасної прози на ширшу репрезентацію заслуговують П. Куусберг, Еме Беекман, Володимир Беекман, Енн Ветемаа, Яан Кросс, Віллем Гросс, Л. Промет, Юрі і Юло Тууліки (добре, що з'явилася, нарешті, перша публікація Юло Тууліка — повість «Високе небо» в пере-

ЛІТ

кладі М. Слабошпицького: «Вітчизна», 1986, № 5); з поезії — Бетті Альвер, Я. Каплінські, Пауль-Ерік Руммо, Матс Траат (втім, він і визначний прозаїк). Час заново, з оригіналу, перекласти «Льодову книгу» Ю. Смуула.

Латиська література. Ще не народилася українською мовою низка чудових книжок — від Олександра Чака до Візми Белшевіц; та й хіба те, що маємо з Андрія Упіта й Яна Райніса, хоч якоюсь мірою дає уявлення про їхню колосальну спадщину? Майже непоміченими залишилися піднесення латиського роману в 70—80-ті роки (Е. Лів, А. Бел, Р. Езера, З. Скуїнь, В. Лам, І. Індране) та досягнення латиської «малої прози» (Е. Вілкс, В. Кайяк, М. Бірзе, А. Бел, Р. Езера). З поетів по-справжньому не «відкриті» ще Імант Аузінь, Яніс Петерс, Маріс Чаклайс та ін.

Молдавська. Сучасна проза репрезентована у нас порівняно непогано, а з поезією гірше. Не прозвучали ще належним чином Лівіу Даміан, Павел Боцу, Аурелiку Бусуйок, Архип Чиботару, Віктор Телеуке, у трохи кращому становищі Григорій Вієру.

Таджицька. Добре, що готується нове видання А. Лахуті, який не виходив з 30-х років. У поезії ждуть своєї черги Мірзо Турсунзаде, Мумін Каноат, Міршакар, Бокі Рахім-заде, з молодших — Гулрухсор Сафієва, Бозор Собір, Х. Файзулло; в прозі — Джалол Іkрамі (насамперед «Дванадцять брам Бухари»), Рахім Джаліл, Фатех Ніязі, Юсуф Акобіров, Сорбон, Фазліддін Мухаммадієв, Мухіддін Ходжаєв.

Узбецька. На черзі — Хамза Хакім-заде Ніязі. Заслуговують на окремі видання поети Гафур Гулям, Шукрулло, з молодших — Абдулла Аріпов та Еркін Вахідов; поет і прозаїк Мірмухсін; прозаїки Хамід Гулям, Аскад Мухтар, Тімур Пулатов, Ульмас Умарбеков, з молодших — Еркін Агзамов. Варто б згадати і талановитого кримськотатарського письменника, який живе в Узбекистані, Шаміля Аладіна, автора роману «Ліхтарі горять до світанку».

Цей сумний рахунок до самих себе можна було б вести й вести. Він, звісно, не применшує зусиль, часом героїчних, багатьох наших перекладачів та видавничих працівників. Але він засвідчує, що, на жаль, і перекладацькі сили, і видавничі можливості у нас поки що малі. А часом і робота ведеться хаотично, підпорядковується кампаніям та випадковим обставинам, а не науково обґрунтованій комплексній перспективній (на десятиліття вперед) програмі.

Виразно відчувається певний острах чи то видавців, чи то самих перекладачів перед «авангардистською», експериментальною, взагалі в чомусь для нас незвичною літературою. Час би познайомити

українського читача з гострогротесковою прозою естонців А. Валтона (повість «Час переходу», оповідання), М. Унта (роман «Осінній бал», повісті «Говорять і мовчать», «Голий берег»), Т. Салурі, Т. Калласа; прозою, що зосереджена на перипетіях думки і тяжіє до іронічної притчі, хоч у ній уже й відбувається перехід від умовного моделювання до психологізму (а ще якби ми мали можливість порівняти їхню міфологію сучасного міста із, скажімо, зовсім інакшим образом містечкового життя у вірмен Агасі Айвазяна, Рубена Овсепяна, азербайджанця Сабіра Азері). З фольклорно-міфологічними й філософськими романами латишів М. Заріня «Фальшивий Фауст», В. Лама «Кукла і комедіант», «Геній хатнього вогнища» з їхньою «параболічною» формою. Зі «Спогадами Калевіпоега» Енн Ветемаа. З міфологічно-історіософськими романами грузина Отара Чіладзе; з інтелектуальною прозою азербайджанців Анара і Ельчіна; зі своєрідними «умовно»-історичними, по-східному орнаментальними романами таджика Тімура Пулатова тощо. Мабуть, не варто обходити й твори, навколо яких точаться суперечки — якот романи Й. Авіжюса «Хамелеон», З. Скуїня «Ліжко з золотою ніжкою».

Не знайшов відображення в нашій перекладацькій продукції і ряд важливих ідейно-тематичних та стильових «хвиль», характерних для окремих регіонів, а то й для всіх літератур народів СРСР. Зокрема, дуже бідно репрезентований історичний роман, який бурхливо розвинувся в 60—80-ті роки в більшості літератур, а особливо в таких, як казахська, вірменська, грузинська, естонська, маючи в кожній з них своє оригінальне обличчя. В багатьох літературах з'явилася низка історико-біографічних романів про видатних діячів національної культури і літератури («Скарб Улугбека» А. Якубова, «Хамза» К. Яшена, «Тукай» А. Файзі, «Райніс» М. Калніня, «Син ерьзянський» К. Абрамова — про великого скульптора Ерьзю, «Фатальний Фаталі» Ч. Гусейнова — про М. Ф. Ахундова, «Сталеве перо» Ш. Бейшеналієва — про киргизького просвітителя Тоголока Молдо, «З думою про вас я прийшов» Анара — про Дж. Мамедкулізаде, автобіографічна трилогія Сайфі Кудаша, що надзвичайно цікаво розповідає про багатьох башкирських і татарських письменників, та ін.). Перекласти і спопуляризувати їх було б дуже важливо для пізнання духовної історії цих народів, їхніх культурних традицій. На жаль, крім раніше виданого «Абая» М. Ауезова, можна назвати тільки перекладену Б. і К. Хоменками книжку В. Муравйова «Перші пісні» — про засновника комі літератури, просвітителя Івана Куратова. Останніми десятиліттями в ряді літератур наро-

дився особливий прозово-публіцистичний жанр — узагальнений роздум про історичну долю свого народу, про його національний характер, культурну спадщину. У нас перекладено «Мій Дагестан» Р. Гамзатова та «Пісню на два голоси» осетинського письменника Н. Джусойти. А можна б видати і «Сім пісень про Вірменію» Г. Еміна, і «Книгу про Бурятію» Африкана Бальбурова, і «Книгу про Чувашію» М. Юхми, і «Мій край Литвою зветься» В. Петкявічюса, і ще ряд книжок такого характеру (за це годилося б узятися видавництву «Молодь»), а може, й Ю. Смуула «Листи із села Сигедате» та «Дивовижні пригоди мухумців на святі пісні», хоч це вже речі з трохи інакшим внутрішнім завданням.

Нині, коли взято курс на перекладання з оригіналу і коли є, хоч і не досить, перекладачів (зокрема молодих), які можуть це робити, — очевидною стає застарілість багатьох перекладів, особливо виданих у 50-ті роки (переважно з російських перекладів), і необхідність нового опанування багатьох явищ братніх літератур. Але це вже окреме питання. Як і питання про переклади з російської літератури. Варто лише сказати, що останнім часом увиразнюється тенденція до видання російської літератури мовою оригіналу. Навряд чи вона виправдана: кращі твори російської літератури повинні існувати і українською мовою, це питання повноти й ефективності її функціонування, питання повноцінності нашої власної літератури, її здатності задовольняти інтереси читача книжковою продукцією рідною мовою. Інша річ, що неприпустимо, коли з міркувань нетворчих видаються в українських перекладах речі другорядні, тоді як немає (коли говорити лиш про сучасну літературу) багатьох творів Л. Леонова, В. Катаєва, В. Каверіна, В. Астафьєва, Ф. Абрамова, Д. Граніна та багатьох-багатьох інших, не кажучи про видатних сучасних поетів. Не забуваймо також, що не все населення України (як свідчать дані переписів) вільно володіє російською мовою.

Та особливо незадовільно стоїть у нас справа з перекладанням, виданням і популяризацією літератур «малих» народів, літератур молодописемних народів. Сьогодні це цілий великий духовний світ, у якому витворено літературні цінності, що мають значення для всього нашого суспільства, а часом викликають інтерес і в усьому світі (досить послатися на творчість Р. Гамзатова, Ю. Ритхеу, В. Сангі, Г. Ходжера, Ю. Шесталова та ін.). На Україні виходили окремими виданнями деякі твори і названих авторів, і Аліма Кешокова, Хачіма Теунова, Кайсина Кулієва, Мажита Гафурі. Крім того, виходили колективні збірники, трохи творів цих літератур надруковано в альманасі «Сузір'я».

Останнім часом народилася нова цікава і в принципі перспективна форма взаємоперекладання і взаємообміну: обласні філії СП України обмінюються взаємними перекладами (збірниками) з письменницькими організаціями автономних республік, областей і округів. А дніпропетровське видавництво «Промінь» подарувало читачам невелику серію маленьких, але з любов'ю зроблених поетичних антологій: башкирської поезії («Мелодії Агіделі»), калмицької («Тюльпани з-над Каспію»), абхазької («Квіти Абхазії»). Кілька книжечок зладило і кримське видавництво «Таврія». Але важливо, щоб у такі збірники добиралися справді кращі твори, які гідно б репрезентували і українську, і відповідні інші літератури, і щоб перекладачів залучали кваліфікованих, — інакше виходитиме таке собі аматорство задля задоволення чиїхось амбіцій. Є у нас і справжні ентузіасти молодописемних літератур та літератур «малих» народів — такі, як С. Тельнюк, Є. Іщенко, Б. і К. Хоменки, П. Ребро, П. Скунць (автор гарного перекладу віршів комі поета Ананія Розмислова — збірка «Зоряниця», Харків, 1985) та інші, — хоч їх ще й мало.

Проте загалом ні масштаби, ні якість перекладання з літератур малих народів та з молодописемних літератур українською мовою сьогодні не можуть задовольнити. Переклади робляться, за окремими винятками, не з мови оригіналу і часто-густо приблизні й безбарвні. Поза окремими поетичними добірками, мало що видрукуване в нас із літератур народів Поволжя, більшості народів Північного Кавказу, а з деяких — інгуської, чеченської, даргинської — майже нічого. (Не маємо, наприклад, видатного інгуського поета Джемалдіна Яндієва; не маємо і дагестанських класиків — кумика Ірчі Казака, даргинця Омарли Батирая, лезгина Етіма Еміна, аварця Махмуда з Кахабросо, які по праву вважаються великими народними поетами). Так само майже нічого не маємо з карельської, алтайської, хакаської, ненецької, тувинської, комі літератур. А в кожній з них є сьогодні яскраві таланти, гідні серйозної уваги і годні нас духовно збагатити (назву хоча б комі прозаїка Івана Торопова, багато в чому близького до нашого Григора Тютюнника). А як бідно репрезентовані українськими перекладами, скажімо, такі багаті літературі, як осетинська, чуваська, якутська, бурятська! Поодинокі переклади з них вийшли 25-30 років тому. А за цей час вони досягли великих успіхів (втім, і зачинателів їхніх ми не показали як слід — з якутів, наприклад, не маємо навіть таких видатних поетів, як О. Кулаковський, П. Ойунський); з пізнішого покоління не маємо Л. Попова, Семена Софронова, Софрона Данилова, автора епічної міри роману «Красуня Амга». З бурятів назву

хоча б прозаїка Володимира Мітипова, автора численних фантастичних і історичних творів та історико-філософського роману «Долина безсмертників», і поета Дондока Улзитуєва, про якого його російський побратим Станіслав Куняєв сказав: «...скоряє всіх, хто знає його вірші, широчінню почуттів, масштабом думки, несамовитою людяністю, якоюсь дивовижною здатністю суміщатися з усім і співпереживати все, що відбувається у світі».

Щодо більшості літератур малих народів Далекої Півночі ми розщедрюємося хіба на тонюсіньку книжечку з однією-двома казками, а тим часом у них (не кажучи про дивовижно щедрий і мудрий фольклор) є чудова поезія юкагира Улуро Адо, чукчі Віктора Кеулькута, евенків Олексія Платонова, Алітета Немтушкіна, евенів Платона Ламутського і Василя Лебедєва, ескімоски Зої Ненлюмкіної; є перекладена на багато мов дилогія Семена Курилова «Ханідо і Халерха». А хіба можна вважати (як ми вважаємо!), ніби видали Г. Ходжера чи С. Току, коли з їхніх трилогій у нас вийшло лиш по одній книжці? А це теж твори непересічні, перекладені на багато мов. Або й таке: хіба оті невеличкі поетичні збірочки Давида Кугультінова, Кайсина Кулієва, Сайфі Кудаша можуть дати хоч приблизне уявлення про справжній масштаб творчості цих видатних письменників сучасності? Досить сказати, що до збірки Кугультінова не ввійшли найголовніші з його філософських поем-казок — вони й досі не перекладені українською мовою.

Майже немає в нас перекладачів, які постійно б і професійно працювали в царині тієї або іншої молодописемної літератури або літератури малого народу й завдяки цьому глибоко знали його культуру, історію, реалії побуту тощо — почасти й через це українські переклади здебільшого поступаються якістю перед російськими (з яких переважно й робляться), і з них не завжди відчуєш, що читаєш талановиту річ — особливо коли йдеться про поезію. Втім, те саме великою мірою стосується і нашої перекладацької ситуації взагалі: перекладач-професіонал високого класу поки що швидше виняток, ніж правило.

Певна річ, усе це має свої об'єктивні та суб'єктивні причини. До об'єктивних належать насамперед відсутність будь-якої системи підготовки перекладацьких кадрів та слабкість матеріальної бази, малі видавничі можливості. До суб'єктивних можна віднести недостатню продуманість і організованість перекладацько-видавничої практики, брак наукового перспективного планування, недостатній професіоналізм, який інколи підмінюється любительством, а то й заробітчанством; нерозробленість

теоретичних питань перекладання з мов народів СРСР, яке в багатьох випадках має свою специфіку; нарешті, відсутність професійної критики перекладів — аж до того, що лише мізерна частка їх рецензується, а якесь ширше обговорення перекладацької практики відбувається хіба спорадично, раз на кілька років. Лише коли-не-коли з'являється в наших часописах докладний аналіз стильової тканини перекладу з мови якогось народу СРСР — на зразок того, що дала Н. Непорожня книжці поезій А. Малдоніса (стаття «І дух, і буква першотвору» — «Вітчизна», 1986, № 9).

Максимальна й продумана репрезентація літератур народів СРСР у високоякісних українських перекладах потрібна не лише для того, щоб краще й повніше доносити до нашого читача їхні художні багатства, — вона конче потрібна й для розвитку самої української літератури й мови, для повноти її функціонування, для її суспільної та естетичної значущості: адже сьогодні жодна з національних культур не зможе бути повноцінною і повносущою, не зможе дати належне духовне забезпечення своїй національній читацькій аудиторії, якщо не вбиратиме в себе досягнення інших; не кажемо вже про те, що перекладання з цих літератур сьогодні є великою школою майстерності та розкриття нових граней стилістики й образності в самій українській мові. Так само — не лише для належної інформації про те, що діється в братніх літературах, не лише для справедливого поцінування та популяризації їх, а й для нас самих, для нашого власного творчого самоусвідомлення, для здорового тонусу нашої національної культури потрібні нам систематична критика та літературознавчі дослідження в цій царині. Маємо не лише знати ці літератури, а й включати це знання у своє розуміння проблематики, шукань і перспектив української літератури. Останнім часом і письменники, і критики наші частіше стали звертатися до уроків окремих майстрів інших літератур (з критиків, скажімо, охоче роблять це Л. Новиченко, М. Жулинський, М. Слабошпицький, С. Гречанюк, В. Брюховецький), але все-таки відповідні публікації досі мають спорадичний характер, літературні органи приділяють їм мало місця. А узагальнювальними працями взагалі не можемо похвалитися. Тут нам вчитися і вчитися — у російської критики та літературознавства насамперед. Російська критика уважно стежить за новими з'явами в літературах народів СРСР і швидко робить їх приявними в нашому спільному духовному житті. Водночас здійснюється аналіз ідейно-естетичних процесів становлення і розвитку цих літератур, раз у раз з'являються спеціальні дослідження. Усе це стає

важливим аспектом духовної повноти і активності самої російської культури. Не тільки російської, звісно. Це є, по суті, всесоюзна критична арена, на якій виступає чимало авторів з усіх національних літератур. Однак наявність і велике значення такої арени не усувають потреби й необхідності прямого виходу літературознавчої думки кожного народу на духовне життя всіх інших.

Це добре, що за останні десятиліття у нас вийшло кілька книжок про взаємозв'язки української літератури з літературами російського та інших народів СРСР. Однак за своїм характером вони аж ніяк не можуть замінити спеціальних досліджень про історію літератур народів СРСР та сучасні ідейно-художні процеси в них, про побутування в українському культурному середовищі інонаціональних явищ, засвоєння нашою культурою духовних багатств інших тощо. Нам потрібні і загальні дослідження, і праці про регіональні явища та групи літератур (наприклад, про літератури Поволжя, Північного Кавказу, Прибайкалля, Далекої Півночі тощо), про певні ідейно-стильові течії, що охоплювали багато з цих літератур (наприклад просвітительство), про окремі літератури, про окремих письменників (літературні портрети) тощо. Наше літературознавство і критика повинні створити «свій» образ кожної з літератур народів СРСР — «образ», який би збагачував їх прочитання: так само як критичне опанування наших літературних явищ в середовищі інших народів вносить нові аспекти в «образ» нашої літератури. Пізнаючи одні одних, ми поглиблюємо і самоусвідомлення одні одних.

Це добре, що є у нас ґрунтовні передмови М. Рильського, П. Тичини, М. Бажана, Л. Первомайського, Д. Павличка, Б. Олійника, І. Драча, В. Кочевського, П. Мовчана та інших до низки перекладних видань — передмови, що вводять у ту чи ту літературу, малюють яскравий образ того чи того автора: це теж наше культурне багатство. Але сьогодні цього вже мало. Потрібні спеціальні розвідки, потрібні книжки про найвидатніших письменників братніх народів, їхні літературні портрети. Дещо вже робиться (в серії літературних портретів, яку видає «Дніпро», починають з'являтися нариси про життя і творчість майстрів літератур народів СРСР; кілька брошурок вийшло у виданні товариства «Знання»), але поки що це крапля в морі. Добру справу зробило видавництво «Радянський письменник», випустивши книжку В. Кочевського «Глибинний передзвін» (1982) — збірку його статей про вірменську літературу. І тут мимоволі думається, що в нас є й інші письменники та перекладачі, все

життя яких пов'язане з тою чи тою літературою — хай з'явиться і їхнє слово про неї: таке «особисте» відкриття якогось народу, його культури є чи не найкращим способом прилучення до неї і читача. І тематичні збірники, присвячені зв'язкам з однією якоюсь культурою (на зразок згадуваних раніше «Райдужних мостів»), повинні стати традицією.

Нарешті, гостро відчувається необхідність поліпшення інформування про новини національних літератур та рецензування їх (по можливості і не чекаючи їх перекладу — адже є у нас знавці принаймні деяких мов та літератур), поточних оглядів тощо. Нині цю справу вкрай занедбано, «Літературна Україна» геть про неї забула, а «Радянське літературознавство», «Вітчизна», «Київ», «Дніпро», «Жовтень», «Прапор» згадують коли-не-коли, без усякої системи й плану.

Першочерговою потребою є і налагодження бібліографічної справи — без цього ми блукатимемо потемки, борсатимемося в потоці книжок та публікацій без усяких орієнтирів і маючи дуже приблизне уявлення про реальність літературного життя.

Звісно, це справа дуже складна й важка — створювати картину того, що відбувається в усіх літературах нашого Союзу. Нещодавно Матс Траат у відповіді на анкету «Дружбы народов» висловився навіть украй скептично: «...у СРСР література створюється 78 мовами, думаю, навіть ЕОМ, а тим більше людина, не може мати об'єктивного уявлення про те, що насправді твориться в національних літературах» [1]. Так, одній людині це не під силу. Але колективними зусиллями це можна зробити. Принаймні, треба робити.

Свого часу Дмитро Павличко, ревний трудівник на ниві взаємозбагачення культур, висунув ідею створення на Україні журналу типу всесоюзної «Дружбы народов», слушно доводячи, що саме такий орган і тільки він дасть могутній поштовх освоєнню нами надбань братніх літератур. Цю ідею поділяють і підтримують усі, кому дорога ця справа. Та поки її не здійснено, ми повинні максимально використовувати всі інші можливості, в тому числі й можливості тих періодичних органів, які у нас є, періодичних збірників типу «Сузір'я» і нових — «Отчий край», «Гроно», що їх започаткувало видавництво «Молодь». А для цього потрібне, зокрема, і глибше усвідомлення важливості пізнання та опанування величезного світу братніх літератур — для нашої власної духовної повносущості.

[1] Дружба народов. — 1987. — № 2. — С. 231.

Усі ми взаємопов'язані і взаємозобов'язані. І культурні успіхи, літературний розвиток кожного з братніх народів — це надбання всіх, це стимул для всіх. Вони говорять за нас, і ми говоримо разом з ними. Вболіваймо за них, як за себе, і за себе, як за них. І те, що для них робимо, — робимо для себе.

Україна — Росія: протистояння чи діалог культур?*

I. Через минуле до майбутнього

Не лише на політичну, а на всю сучасну, в тому числі й мовно-культурну ситуацію в Україні істотно впливає російський фактор. Те, що діється в Росії, наочно засвідчує, що значна, якщо не переважна, частина її політичної еліти і громадськості ніяк не хоче змиритися з втратою України — саме як втрата, з погляду російських імперських інтересів, сприймається самий факт існування незалежної Української держави. Цілковито відкидається бодай якась можливість існування інтересів українських. З роками, в міру утривалення державного статусу України, дедалі хитромудрішою стає «аргументація» необхідності реваншу, «реінтеграції», нового «возз'єднання» тощо... Тож варто звернути увагу на деякі нові мотиви у старих піснях, покликані надавати їм привабливішого і сучаснішого звучання.

Коли читаєш російську публіцистику відповідного штибу, насамперед вражає те, що вона незворушно ігнорує реальний стан людської спільноти наприкінці XX століття, а натомість і далі гарячково оперує категоріями «холодної війни», сталінськими категоріями «ворожого оточення» або й чорносотенськими категоріями світової змови проти Росії — всілякої: чи то жидомасонської, мондіалістської, мусульманської, чи то неозначеної бісівської взагалі. Характерною в цьому сенсі є назва статті одного із високих православних достойників, опублікована в «Нашем современнике»: «Силы зла идут на нас». Іншим поширеним найменуванням цих диявольських сил є «мировая закулиса», що день і ніч кує підривні інтриги проти Росії. У діалозі двох видатних представників цього напряму російської думки — Ігоря Шафаревича та Володимира Бондаренка — стан країни

* Надруковано в збірнику «Україна—Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин» (К., 2001).

названо «Третьей Отечественной». Ігор Шафаревич додає: «У меня такое чувство, что эта война теперь проиграна»[1].

Уся історія Росії інтерпретується в імпер-патріотичній літературі як постійне протистояння ворожому світові й мало не Всесвіту. Одні автори зберігають при цьому традиційний мажорний тон і зазвичай вихваляються «неизменными победами русского оружия над несметными полчищами»[2]. Інші приперчують гординю страждальної винятковості ностальгічною скорботою: «Наша русская история прямо-таки пишется кровью: нашествие за нашествием. Подсчитано, что из каждых пяти лет жизни мы три года воевали. В последнее время, позволив развалить могучую страну, мы в одночасье сузили свои национальные границы и тем самым отдали во вражеский полон около 30 миллионов своих сородичей»[3]. А ще інші — погрожують: «Вооруженный русский придет и возьмет свое»[4]. Це, сказати б, пострадянська профанація Достоєвського: «...Русские люди берут свои посохи и идут сотенными толпами, провожаемые тысячами людей, в какой-то новый крестовый поход»[5]. Або й таке сакраментальне згадується: «Русский народ потому и владеет шестою частью земного шара, что этому убогому, бедному народу дано от Бога то, чего нет у многих более культурных племен: инстинкт государственности»[6].

На жаль, усе це стосується не лише минулого, а й проектується на майбутнє.

Віктор Кочетков:

Пророчество о будущем России
в грядущее небесное окно.
Державе этой в смуте и бессилье
прожить остаток века суждено.
Но только век закончится двадцатый,
Господь ее захочет возродить,
вернуть ей все потери и утраты
и беды все поможет победить.
Восстанет вновь она необорима,
в деяниях и помыслах чиста.
Законною наследницею Рима,
воительницей грозного Христа[7].

[1] Книжное обозрение. — 1998. — 13 января. — С. 5.
[2] *Парфенов В.* Три искушения // Москва. — 1997. — № 1. — С. 161.
[3] *Кузьмин Н.* Возвращение к роднику // Молодая гвардия. — 1997. — № 11. — С. 5.
[4] *Кротов А.* Русская смута. Книга вторая // Молодая гвардия. — 1997. — № 4. — С. 7.
[5] *Достоевский Ф.* Искания и размышления. — М., 1983. — С. 327.
[6] *Чистяков П.С.* Речи октябриста. 1905—1907. — СПб., 1907. — С. 44.
[7] Наш современник. — 1996. — № 6. — С. 7.

Таке, з дозволу сказати, політичне мислення, – а воно значною мірою впливає і на зовнішню політику уряду Росії, – становить велику небезпеку для сусідніх держав, зокрема, а може й особливо – для України, оскільки фактично заперечує її право на власне буття, власну орієнтацію в світі, самостійну зовнішню політику. Її кроки або й лише наміри, продиктовані життєвими національними інтересами, розглядаються як спрямовані проти Росії, як такі, що, в контексті усе тієї ж світової змови, стратегічної облоги Росії, обмежують імперські її можливості. Ось як, наприклад, відома літераторка Ксенія Мяло інтерпретує ідею Балто-Чорноморського транспортного коридору: «Замком является Черное море, и сегодня проект создания Балто-Черноморского (или Черноморско-Балтийского) санитарного коридора, запирающего Россию в геополитической ловушке, очевиден для всех» [1].

У згаданому вже діалозі з В. Бондаренком І. Шафаревич висловив претензії до зовнішньої політики не лише України, а й Грузії та Молдови: «Все эти три страны – и Грузия, и Молдова, и Украина – принимают участие в маневрах НАТО. Причем на Украине маневры длятся так долго, что уже утрачивается различие между маневрами и оккупацией (! – *І. Дз.*). Маневры носят подчеркнуто антироссийский характер».

Припустімо, що це приватні думки публіцистів, а не державних діячів. Та хіба не схожим чином мислять і політичні керівники Росії, протидіючи і створенню Балтійсько-Чорноморського коридору, і нафтового коридору Азербайджан – Грузія – Україна – Молдова, і зближенню України з ЄС та НАТО, і проведенню спільних українсько-натовських військових навчань тощо. Можна зрозуміти, що це, звісно, не в інтересах Росії, але ж не все, що не відповідає інтересам якоїсь країни, є ворожими діями проти неї. З таких позицій ніякого порозуміння між державами світу не можна було б досягти.

Для певної частини російської публіцистики саме існування України як держави є неприпустимим викликом Росії. І сама ідея незалежності України подається як виплід тупого егоїзму невдячних і темних «хохлов-салоедов»: «Тихо жужжал телефакс рядом со столом Родионова... Снова какой-то далекий и неведомый Рух жаловался: "Москаль з'ив твой хлиб. Москаль випив твою горилку". С того самого дня, когда впервые был установлен в кабинете телефакс, он нестанно и регулярно посылал этот сигнал бедствия, к которому все давно уже

[1] *Мяло К.* Там, далеко, на Днестре... // Наш современник. – 1997. – № 2.

привыкли»[1]. (До речі, неодмінна в українофобів «знущальна» згадка про хохлацьке сало є неусвідомленим виявом специфічної закомплексованості на ньому — компенсацією глибокої кривди, втрати. Порівняймо із отими недолугими кривоустими «кпинами» романіста Владислава Артемова просту і щиру патетику «Романа без вранья» Анатолія Марієнгофа з часів революції, щоб усе стало на свої місця: «В весеннюю ростепель собрались в Харькове. Всякий столичанин тогда втайне мечтал о белом украинском хлебе, сале, сахаре, о том, чтобы хоть недельку-другую поработало брюхо, как в осень мельница»).

Та, на жаль, нерідко навіть «респектабельні» автори не проминають нагоди повправлятися в сарказмі на українські теми. В повіданні Юрія Кузнецова «Випадок у Дублінському готелі» вчений папуга виголошує модні гасла перед екзальтованою аудиторією: «...демократические свободы, цивилизованные страны, ще не вмерла Украина (в зале самостийный крик: "Юрко, повтори!")»[2].

Взагалі ж примітивно-фарсовий рівень пародіювання української незалежницької аргументації панує в російській імпер-патріотичній публіцистиці й наперед відкидає будь-яку перспективу вислуховування і зрозуміння.

Специфічну російську дрімучість щодо розуміння України виявляють і деякі автори «ліберального» штибу: «Сегодня я вижу, как украинские националисты, добиваясь прежде всего не процветания страны, не блага Петрусей да Пидорок (! — *І. Дз.*), а независимости, приводят Украину к бедности, культурной изоляции, к разрыву связей между миллионами людей, окружая страну феодальными таможнями, давно рухнувшими между странами, в которых слово "националист" обозначает дикого реакционера и обскуранта»[3].

Що ж, наївно було б сподіватися адекватного уявлення про реальні проблеми України від сусіднього інтелектуала, який гадає, що то країна, в якій живуть пейзани Петрусі та Підорки з літератури початку XIX століття і якою керують озвірілі «націоналісти»...

Натомість на рівень національного завдання Росії виводиться сьогодні завдання об'єднання Росії, Білорусі й України, тобто,

[1] *Артемов В.* Обнаженная натура: Роман // Наш современник. — 1998. — № 1. — С. 66.

[2] *Кузнецов Ю.* Случай в Дублинской гостинице // Наш современник. — 1996. — № 6. — С. 18.

[3] *Андреев Г.* Обретение нормы // Новый мир. — 1994. — № 2. — С. 155.

фактично, нового приєднання їх до Росії. Спочатку про це говорили літератори певного штибу, тепер заговорили й політики комуністично-імперського табору. Офіційна російська політика поки що не акцентує це питання, але фактично формується під великим тиском подібних тенденцій.

Оскільки ідея повномасштабного відновлення СРСР втрачає свою перспективність навіть в очах її пропагаторів, розробляються ідеї більш модернізовані, розраховані на порівняно більше наближення до реальності. Випробовуються і різні варіанти євразійського проекту (до слова, новітні євразійці дуже вибірково використовують ідеї автентичного євразійства 20-х років: зокрема, «забуто» основоположну тезу батька євразійства М. С. Трубецького про те, що Київська Русь не була предком Росії, оскільки ще за сто років до монгольської навали розпалася на вісім суверенних держав), і проект відновлення імперської Росії без релігійно і культурно несумісних з нею Прибалтики, Закавказзя і Середньої Азії. Але з Україною розлучення не передбачається в жодному з цих проектів. Приміром, Сергій Фомін у статті «Русский вопрос и будущее России» визначає три рівні спільності народів колишнього СРСР. Найнижчий, з найменшою міцністю зв'язки, — це корінні народи Північного Кавказу, Закавказзя, Середньої Азії, Прибалтики і Молдови (за винятком Придністров'я). З ними, вважає Фомін, краще перестати морочитися. Другий рівень спільності — народи Поволжя, Уралу, Сибіру: вони хоч і не одне ціле з Росією, але мають з нею «тесные культурные и бытовые связи»; «большинство этих народов никогда не имели иной государственности», ніж російська. Але найвищий рівень спільності у Росії, Білорусі й України, вони — «органическая общность» і, отже, існувати можуть тільки разом, в одній державі[1].

Ідеологи-реваншисти намагаються призвичаїти свою аудиторію до формул «славянорусский народ», «русские народы» і узаконити їх як можливе відмикало до душ українців і білорусів. «Русским народам надо срочно начать взращивать и воспитывать своих — русских детей!» — щедро ділиться з нами своїм патріотизмом Веніамін Башлачов[2]. В іншій своїй статті він з особливо зворушливим щиросердям викладає суть ідеї «русских народов»: «В неразберихе "развода" белорусские и украинские "кони"

[1] *Фомин С.* Русский вопрос и будущее России // Москва. — 1996. — № 6. — С. 119.

[2] *Башлачев В.* У русских выбора нет // Молодая гвардия — 1997. — № 11. — С. 83.

потеряли в "Русь-тройке" прочную связь с "коренником". Вполне понятно, что "кони" потянули – каждый по себе. Ясно, что в таком состоянии "кони" потратят уйму сил впустую. Ясно, что русские народы в конце концов все равно потребуют одного "ямщика", чтобы он "наладил постромки"»[1].

Але треба мати на увазі, що далеко не всі інтегратори висловлюються з такою прямолінійністю і тупуватою одвертістю. Не всі зі старту декларують давню ієрархію – «корінника» і «припряжних». З'явилися тут нові й дуже цікаві ноти. Частина імпер-патріотів раптом забула про другосортність українства і заходилася робити йому шалені компліменти як споконвічному співтворцеві російської держави, культури і мови. Все це наше спільне, запрошують вони українців, то нащо ж вам обмежуватися малим, маючи таке велике багатство.

З першого погляду, це скидається на простісіньку облуду. Проте, як на мене, справа може бути і складнішою. Російська імперська свідомість, захитавшись від втрати України, справді відчуває потребу переглянути її, так би мовити, статус у російській історії, оскільки з нею і тільки з нею пов'язані будь-які можливості просування Росії в південно-західному стратегічному напрямку, в напрямку т. зв. «греко-православного Заходу», що уявляється частині російських ідеологів як реальна альтернатива нереальному євразійству. Тут можна піти і на широкомовне визнання українських заслуг у минулому, сподіваючись підбити на нові заслуги в майбутньому.

У цьому зв'язку час звернути увагу на нові аспекти в інтерпретації значення приєднання України до Росії в 1654 році. Загальновизнано, що ця історична подія докорінно змінила геополітичну ситуацію в Східній Європі на користь Росії. Однак ці зміни розглядаються переважно в аспекті зміцнення державної могутності Росії, її стратегічних і мілітарних можливостей, збройного просування на Південь, а також – почасти – під кутом зору залучення до творення Російської держави і культури українського інтелектуального та духовного потенціалу, київської вченості, з якою впроваджувалися в Росії елементи європейської освіченості.

Однак є ще два аспекти, які раніше не привертали великої уваги, але тепер несподіваним чином набувають нової актуальності. Перший з них: прорив на Південь, на терени серцевинної Київської Русі, дав могутній поштовх розвиткові російського

[1] *Башлачев В.* Отныне вам не щит... // Молодая гвардия. – 1997. – № 4. – С. 59.

національно-імперського самоусвідомлення в напрямі самоідентифікації з усією духовною і культурною спадщиною Київської Русі, а не тільки в плані вибудовування генеалогічного древа російських монархів, як переважно було до того. Другий: вихід через Україну до Чорного моря відкрив новий напрям експансії — у простір південного слов'янства та греко-візантійського православ'я. Для цього потрібна була не тільки *мілітарна сила*, а й модернізована ідеологія. Росія мала постати на Південному Заході й Півдні носієм православ'я у формі, більш-менш прийнятній для народів, від яких це православ'я, а власне християнство, і прийшло в саму Росію. І тут саме й знадобилася часткова асиміляція київської духовності, масове залучення «малоросійських» учених до церковних реформ і «виправлення книг», до духовної освіти тощо. Росія готувалася до «духовного возз'єднання» з православними братами Заходу і Півдня.

Ось саме цей немовбито безнадійно архаїчний мотив і почав набувати нової артикуляції в певній частині російської публіцистики — в тій, яка не вірить в успіх євразійства, а ідею «реінтеграції *східного слов'янства*» вважає за необхідне підкріпити ідеєю православного греко-візантійського Заходу. Без Заходу сьогодні не обійтися хоча б тому, що стихійне озирання на Захід стало масовим рефлексом, якщо не елементом буденного самоусвідомлення, — не кажучи вже про політичні стратегії та загравання. Але «нам» потрібен «наш», «свій» Захід, альтернативний ворожому західному Заходу. Цей припряжний Захід зусиллями деяких російських публіцистів нарешті знайдено: ним має стати православний греко-візантійський Захід, дарма що і з географічними, і з духовними координатами тут не все гаразд. А шлях до цього південно-західного Заходу лежить, звісно, через Київ. Звідси несподівані панегірики Києву — мовляв, греко-візантійському (не кажемо тут про спотворення духовно-культурного обличчя реального історичного Києва, який редукується під візантійську Москву), звідси і заклик визнати його первородство й провіденціальну роль, його велику місію в недалекому майбутньому.

Те, що має відбутися в цьому недалекому майбутньому під егідою Києва — і воно має бути великою втіхою для українців, компенсацією за всі їхні історичні поневіряння — називатиметься вже не приєднанням України до Росії, а... приєднанням Росії до України. Київ же буде ощасливлений роллю духовної столиці нової православної імперії (тягар політичного центру, природно, залишить за собою жертовна як завжди Москва).

Щоб хтось не подумав, ніби я шаржую чергових московських благодійників, наведу цитату з праці Олександра Панаріна «Похищение России», де цю та деякі інші концепції викладено особливо чітко. «Некогда вся Россия ходила на богомолье в Киев, в Печерскую лавру. Там еще витал дух византийской святости. Я убежден, что и сегодня путь в незримую Византию, в древнюю, глубоко родственную нам, материнскую Европу, лежит через Киев. Это не великодержавный путь нового присоединения Украины к России, а покаянный путь присоединения России к Киеву как центру возрожденческого византийского движения. ...При таком движении будет воссоздан великий принцип мировых религий: разделение духовной й политической власти. Политический центр воссозданной восточно-славянской федерации сохранится, по всей вероятности, в Москве. Но полностью независимый от нее общий духовный центр будет в Киеве. Нашим украинским братьям будет предложена великая вдохновляющая перспектива: стать новой Византией – хранительницей священного письма и священного авторитета всего православного мира – при полной политической автономии от Москвы. Тем самым будет исправлена трагическая "ошибка" или деформация нашей истории, когда, после падения Византии, центр православия переместился в Москву, а там попал в зависимость от политической власти. ...У Киева сегодня есть шанс возродить православие как мировую религию, не кланяющуюся земным авторитетам»[1]. («...Наша вера токмо одна душеспасительная, а другия от единства тоя веры развратительные» – так установив «воложанин Матфій Жданов» у трактаті «О единстве веры», який вручив Петру I 24 квітня 1720 року[2]).

Однак ця роль пропонується Києву, зрозуміло, не задурно. Попри все московське сладкогласіє, або, як казали запорожці, «ласкательство», чітко поставлено й конкретні передумови: «Для этого Киеву необходимо отстоять свою независимость как от Москвы, так и от собственных националистов, готовящих ему удел столицы незадачливого государства-маргинала Центральной Европы». І ще: «На Украине активно действуют силы, пытающиеся присоединить Киев к Галиции, а оттуда увести на романо-германский Запад. В униатском движении, сегодня ставшем политической силой на Украине, такая программа заложена. Но я верю, что у Киева – другая историческая судьба – стать

[1] *Панарин А.* Похищение России // Москва. – 1997. – № 1. – С. 156.
[2] Див.: *Логинов М.* Исторические материалы. – М., 1965. – С. 105.

духовной столицей восточного славянства, ищущего второй Рим (или вторую Европу), завещанную нам Византией»[1].

Як уже зрозуміло, для цього Києву треба пройти крізь московсько-візантійське чистилище, позбутися скверни «українського націоналізму» і галичанства. (Цікаво, що на початку століття галицьку карту намагалися розіграти в прямо протилежному сенсі. Так звані москвофіли бадьоро доповідали: «Идею единства русского народа исповедуют образованныи русскии галичане и буковинцы *сознательно* (курсив мій. — *І. Дз.*), массы же простонародья *стихийно* в силу исторических преданий и врожденного им чувства родства... Стоячи на общенародной почве, русско-народная партия в Австрии признает тоже все произведения на *местных наречиях* вкладом в *общенародную* культурную сокровищницу, но считает в то же время основанием существования и дальнейшего успешного развития русского народа в пределах Австрии его самое тесное *приобщение к общерусской культуре*, выражением которой есть и остается общерусский язык и общерусская литература»[2]. Як чудово все складалося! Та не вийшло... Підступний змій націоналізму спокусив галичан, і вони знехтували зусилля москвофілів та їхніх зверхників.)

Цей останній момент — антигаличанства — особливо знаменний. Інтегратори прекрасно розуміють, що не бачити їм Києва своєю «духовною столицею» (а по суті — лише духовним козирем у політичній грі), не доконати розколу українського народу, поки не вибито з нього національну самосвідомість, те, що вони називають «українським націоналізмом», вогнищем якого вважають Галичину. Саме тому в російській імпер-патріотичній публіцистиці посилено розробляється теза про дві України — істинну, вірну матушці-Росії, і зрадницьку, зіпсуту, західницьку. Ось який погляд пропонує, скажімо, згадувана вже «собирательница земель русских» Ксенія Мяло: «Украина бывает разной, и еще во времена Андрусовского мира XVII века она делилась на левобережную, тяготеющую к Москве, и правобережную, устремленную к Польше (Западу), заключала в себе и "Остапа", и "Андрия"». Вона закликає російських політиків «определиться, кто же выбирается нашей опорой на Украине — "Остап" или "Андрий"», а не «топить вопрос в словопрениях о "дружбе" и "Украине вообще"»[3].

[1] *Панарин А.* Похищение России... — С. 167, 156.
[2] Организация русско-народной партии. — Львов, 1900. — С. 1.
[3] *Мяло К.* Завещание адмирала Корнилова // Наш современник. — 1998. — № 1. — С. 207, 216.

Здається, чимало з цих політиків «определились» — з допомогою наших-таки «дядьків отечества чужого».

Деякі російські публіцисти згодні відмовитися від Західної України як безнадійно зіпсутої націоналізмом, відсікти її як суху гілку, але решту українського древа все-таки взяти в свої невилазні обійми.

Галичанофобія зайвий раз висвітлює весь фальш так званої «слов'янської ідеї». Адже від слов'янства відсікають більшість слов'янських народів, а ненависть до хорватів і поляків не знає меж. Деякі російські літератори далеко переплюнули тут найреакційніших царських трубадурів періоду польських повстань XIX століття. Ось що дозволяє собі писати сьогодні письменник Ніколай Кузьмін: «Польша, лукавая, двуличная, шипящая по-змеиному и по-змеиному же вечно щурившая свои жадные глаза, была мерзкой паршой на всем великом теле восточноевропейского славянства»[1].

У світлі цього політичного контексту варто, на мою думку, звернути увагу на нові моменти у традиційних для України мовно-правописних війнах. Одна з дуже наголошуваних нині тенденцій стає свого роду лінгвістичним акомпанементом, а може, й артсупроводом отих зусиль розщепити українську націю на «східняків» і «західняків», «галичан». Гіркий парадокс тут у тому, що по обидва боки «лінії фронту» лютують щирі українські патріоти. Одні з них під гаслом чистоти й автентичності української мови намагаються заперечити ті зміни, що відбулися в ній протягом XX століття, оголосити незаконними живі народні форми і впровадити мертві для більшості українського люду — на кшталт екзотичних «фльоти» і «кляси». Інші ж, навпаки, почасти слушно вказуючи на химери «діаспоризації» української мови в практиці окремих видань та авторів, але перебільшуючи масштаби цієї небезпеки, використовують це як ще один привід для атак на всяке розширення літературної української мови за межі т. зв. києво-полтавського діалекту. Пропонуючи законсервувати наддніпрянський стандарт, вони ігнорують ту обставину, що мова Наддніпрянщини не охоплює всіх мовних багатств українського народу; що мова наддніпрянських письменників XIX століття не могла врахувати мовної практики тих мільйонів українців, які перебували поза межами царської Росії; що протягом уже понад століття українська літературна мова збагачується і вдосконалюється та-

[1] *Кузьмин Н.* Возвращение к роднику... — С. 25.

кож і завдяки внескові талановитих письменників, учених, публіцистів Галичини, Буковини, Закарпаття, Волині, Поділля.

Після цього нав'язувати українській літературній мові київсько-полтавський мовний провінціалізм — прикрий анахронізм. Фальш аргументів від «шевченківської мови» блискуче показав ще Михайло Грушевський: «Сі земляки признають тільки мову Шевченка. Правда, що й тої мови не знають на ділі, бо й у Шевченка знайдуть не одне з того, що їх так гніває... А якби Шевченко встав та й став справді писати, міг би вийти скандал в благороднім сімействі. Писати так, як він писав у сорокових чи п'ятдесятих роках, Шевченко тепер певно не став би, бо життя йде і мова не стоїть, а змінюється. Прийшлося б і від Шевченка відректися». І ще: «...За нападками на слова "ковані" пішли в сих кругах глузування й нарікання на слова "галицькі". Ними виправдували свою байдужість і недбальство різні люди, які "не мали часу", а головне охоти познайомитися ближче з українським письменством, з літературою: не можуть, мовляв, стерпіти "галицьких" слів і через те не хочуть читати книжок чи газет, писаних такою незрозумілою мовою. І хоч потім виявлялося дуже часто, що слово, яке так образило народне чуття шановного земляка, зовсім не галицьке, а народне українське або утворене українськими письменниками на Україні, — дарма! Шановний земляк і український патріот, "не внимая аргументам", вже відкинув одну, другу, третю українську книжку, журнал, газету, загнав оцим сім кольок в печінку редакторам, авторам і видавцям, які будуть довго ломити собі голову, якою б такою українською мовою писати, щоб вона була зрозуміла, приваблива й мила українським землякам, що давно забули (або й не знали) українську мову, — почвалав собі до єдино зрозумілої, єдиної і близької усім таким "правдивим українцям" — російської книжки чи газети»[1].

Чи не правда — знайома картина, хоч і намальована 90 років тому.

Важко зрозуміти таку мовну оспалість. Адже незмірно збагатилася українська літературна мова в 20-ті роки, коли було зроблено широкий крок, хай і зупинений, на шляху культурної інтеграції роз'єднаного українства. Адже у 80-ті й 90-ті роки триває процес національно-культурної інтеграції, до нас вертаються твори майстрів українського слова, які репрезентують цілий пласт нашої позарадянської, позацензурної культури. То невже так

[1] *Грушевський М.* Про українську мову й українську справу // Великий українець. — К., 1992. — С. 28, 22.

важко зрозуміти, що це також реальний чинник змін і розвитку й літературної мови? Не кажу вже про те, якою безмежно багатою, гнучкою і досконалою стала наша мова під пером поетів і прозаїків XX століття, як розвинулися її наукові стилі, – і цей процес триває.

Протидія збагаченню і розвиткові української літературної мови, протидія інтеграції різних її допливів – це протидія інтеграції українства. Її режисери та діячі спираються на величезну силу мовного лінивства і мовної глухоти обивателя, на фундаментальні здобутки радянської практики «зближення української мови з братньою російською» – та на могутню підтримку з боку російського мовно-культурного гегемонізму.

А останній пропонує сьогодні нові концепції та проекти, які претендують на інтелектуальну рафінованість і респектабельність, культурологічну приманливість. Це, зокрема, ідея «великої писемної традиції», яка об'єднує народи і поза якою, мовляв, малі писемні традиції в сучасному світі безперспективні. «Великая традиция, – пише цитований уже О. Панарін, – это способ интеграции этносов в цивилизационную общность, создающую большое пространство (общность ареала) и большое время (общность исторической судьбы» [1]. Думка наче й безневинна, але висновок з неї відомий: нічого українцям силкуватися творити свою традицію, коли є в них велика – спільна з росіянами. Проте О. Панарін дуже дбає про те, щоб зробити таку перспективу привабливою для українців. Він підкреслює, що літературна російська мова не була і не є етнічною мовою великоросів (це не нова для науки думка), а є мовою книжного походження, у створенні якої українці брали не меншу участь, ніж великороси (про це також говорило багато вчених), отже, це мова, спільна для росіян, українців і білорусів, це їхня велика писемна традиція, це їхня православна (греко-візантійсько-східнослов'янська) цивілізація, яка тільки у своїй цілісності й може протистояти цивілізації чужого Заходу. Висновок відомий, той, про який уже йшлося: немає потреби українцям і білорусам мати власні національні мови. Більше того, їхнє намагання мати ці мови і власні національні культури (так, ніби вони не є вже доконаним фактом!) небезпечне для майбутнього всіх трьох народів, оскільки в сучасному глобалізованому житті здатні вижити лише народи, що репрезентують великі культурні світи, великі писемні традиції: германо-романську, мусульманську, греко-візантійсько-православну.

[1] *Панарин А.* Похищение России... – С. 150.

Тут можна було б звернути увагу на те, що сама історична дійсність заперечує такі поспішні й категоричні висновки. По-перше, причетність до великої цивілізаційної спільноти забезпечується не спільністю мови і не потребує цієї спільності, як свідчить приклад країн Європи або наявність у світі малих країн з блискучою і життєздатною культурою. По-друге, в межах цивілізаційної спільноти або великої писемної традиції існують різні ступені й форми інтегрованості в них чи причетності до них. По-третє, є народи, чия культура причетна не до однієї, а до кількох «великих писемних традицій»: скажімо, українська – і до церковно-слов'янської, греко-візантійської, і до латинської, католицької, не кажучи вже про загальноєвропейську секулярну. По-четверте, і східно-православна, і західнокатолицька традиції – все-таки складники єдиної християнської цивілізації. По-п'яте, ми живемо в добу формування загальноєвропейської цивілізації, яка в ідеї має об'єднати різні цивілізаційні світи зі збереженням їхньої своєрідності, – і смертельне протистояння цьому процесові коштом утвердження тієї «великої писемної традиції», яка заперечує право цілого народу (в цьому випадку українського народу) творити власну писемну традицію – безнадійний анахронізм.

А йдеться, власне, про це – про заперечення права українського народу мати власне місце у «великій писемній традиції». І тут аргументи й уявлення рафінованого культуролога О. Панаріна на диво невіглаські. Він просто повторює старі байки вчених російських культурекспансіоністів минулих часів – велемудрих, але глибоко темних в «українському питанні». Посудіть самі: з метою «отсоединения Украины от России и присоединения ее к Галиции», «...был замыслен отказ от великой письменной традиции, объединяющей наши народы, в пользу малой, местной. Задуман был проект создания нового языка на основе простонародной речи, почти сплошь сельской. И поскольку эта малая устная традиция не располагает лексикой, способной обозначать события большого мира, то приходится сочинять язык, чем и занимаются столь активно украинские националисты. Дело доходит до того, что предпринимаются попытки даже Церковь перевести с великого письменного языка на местную "мову". Греко-римские и библейские имена святых – заменяются простонародными кличками – Тимошь, Василь, Гнат, Горпина, Наталка, Полинорка». (Ось на цьому анекдотичному рівні сучасний інтелектуал О. Панарін солідаризується з «класиком» російського націоналізму М. Ульяновим (цитуючи з

недавно перевиданої в Москві його праці)[1]. Виявляється, він поняття не має про те, що Україна мала свою власну форму і міру причетності до «великої писемної традиції»; що українська Церква має досвід ритуального використання мови свого народу; що є низка перекладів Біблії українською мовою, які не поступаються точністю і виразністю перекладам будь-якою іншою мовою; що, крім духовних академій навчального типу, діє наукова Українська Богословська академія; що є велика бібліотека богословських праць українською, що українською мовою вийшла перша в світі «Енциклопедія кібернетики»; виходять наукові праці з будь-яких галузей знання; що українська мова під пером поетів, прозаїків, публіцистів, науковців XX століття досягла того рівня розвитку й досконалості, коли вона може виразити будь-які висоти й будь-які нюанси людської думки і почуття, а зусилля українських перекладачів з різних мов, здобутки української перекладацької школи дістали визнання і фахівців тієї ж Росії. Ми добре знаємо, скільки ще в нас проблем і бід в культурі і, зокрема, в національній писемності, — але вони лежать у зовсім іншій площині, аніж чванькуваті претензії культурімперіалістів.

До речі, про мову церковних богослужінь. В апостольському посланні «Світло сходу» Папа Іван-Павло II наголошує: «Христос говорить мовою різних народів»[2].

Питання про обмеження монополії церковнослов'янської мови в богослужінні обговорюється і в Росії: «Сам язык богослужения требует ощутимого обновления за счет перехода в ряде мест с церковнославянского языка к русскому — при значительном сохранении и церковнославянской торжественности. Однако этот труд не может быть выполнен только на основе квалифицированного богословия. Такое освежение богослужебного языка есть труд и боговдохновенный, и поэтический, требующий гениального чувства обоих языков»[3]. Отже, проблема ця актуальна і для росіян.

Ось так, на перший погляд, нібито нові акценти в антиукраїнській пропаганді й учених викладках російських імперців. Та коли придивитися, неважко помітити, що новизна цих акцентів відносна. Здебільшого це просто нова артикуляція старих настановлень російського націоналізму кінця XIX — початку XX століття. Тут и «русские народы», вони ж «единый русский

[1] *Ульянов Н. И.* Происхождение украинского сепаратизма. — М., 1996. — С. 268.
[2] Див.: Вопросы философии. — 1996. — № 4. — С. 52.
[3] *Солженицын А.* Доклад на рождественских чтениях // Москва. — 1996. — № 3. — С. 185.

народ», і «искусственный язык, который тщатся создать сепаратисты», і «галицийская интрига», вона ж польська, вона ж австро-німецька, і історична місія православної церкви, що має порятувати імперію, і «великая письменная традиция», яка має бути сторожем великої примусової спільності. Наймолодшим із цих аргументів не менше ста років. Їх давно спростувала наука, їх заперечила історія, їх перекреслили культурна і мовна енергія українського народу, інтелектуальні його здобутки. Але вони знову пропонуються в трохи підремонтованому вигляді для нових поколінь, які не знають їхнього старого обличчя і можуть сприйняти їх як нове слово. Вони знову на озброєнні потужних політичних сил — і в цьому їхня небезпека нової загрози для України.

Російська імперія завжди мала специфічні «секрети» супроти України, зокрема щодо того, як із нею вправлятися. Ще один із «птенцов гнезда Петрова» князь Б. І. Куракін в «Записке об отношениях России к Литве, Малороссии и Запорожью» (1722–1724) інструктував: «...К содержанию того народа малороссийского надобно некоторые пункты секретов иметь и всегда того смотреть»[1]. Князь визначив вісім «секретів»: від утримання московських гарнізонів в українських містах — до пильнування, аби гетьман «в полковники и в старшинства своих свойственников и согласных не ставил».

У XIX столітті на перше місце вийшов інший «секрет»: за будь-яку ціну не допустити розвитку нової української літератури і культури, повноцінного функціонування української літературної мови. Звідси і постійні заборони, і шалена кампанія дискредитації, і переконування українців у тому, що вони — частина єдиного з великоросами народу, єдиної культури, «роз'єднувати» яку — великий злочин («предательское отщепенство от русских наций, культуры, имени и родства», як скаже пізніше епігон безнадійного москвофільства в Галичині [2]). Все це тривало впродовж усього XIX століття: від «неистовства» Віссаріона Бєлінського супроти Тараса Шевченка і Пантелеймона Куліша з кирило-мефодіївцями — до відомих «прогресистських» тез П. Б. Струве про те, що історія велить українцям відмовитися від злохимерних мрій про власну культуру і визнати найбільшим щастям — брати участь у творенні все тієї ж єди-

[1] Архив князя Ф. И. Куракина. Книга третья, изданная князем Ф. А. Куракиным под ред. М. И. Семевского и В. Н. Смольянинова. — СПб., 1892. — С. 24.

[2] Див.: *Бендасюк С. Ю.* Историческое развитие украинского сепаратизма. — Львов, 1939. — С. 18.

ної російської. Не так звабливо, зате прозоріше пояснив велику ідею відомий борець із мазепинством С. Щоголєв: «Русская культура лучше пушек и штыков сохраняет целостность государства и всякий урон ей является угрозой для всякого звена великой империи» [1].

Інерція мислення в дусі «культурного імперіалізму» (формула Д. Лихачова щодо ролі російської культури в СНД) виявилася надто живучою. А втім, може це не інерція, може, це – з категорії тих «секретов», «к содержанию... народа малороссийского», які заповідав нащадкам прозірливий «птенец гнезда Петрова»?

Ось, скажімо, стратегічний прожект великого О. І. Солженіцина: «...Чтобы поднять украинскую культуру до уровня международной – сколько еще десятилетий понадобится», – а тим часом «надо широкодушно предложить Украине интенсивный "культурный обмен" (певно, не випадково Олександр Ісайович узяв цей вираз у лапки – своє під ним розуміє! – *І. Дз.*). Националисты отшатнутся? Тем и покажут, что русский язык и русская культура – их Державе опаснее всяких ракет» [2]. Кого введе в оману слівце «националисты» – слівце, яким розперезане братолюб'я припечатує кожного, кому дорогі українська мова і українська культура? Отож вдумаймося в слова великого «ненаціоналіста» всі – і українці, і росіяни, і російськомовні, і україномовні: на культуру хочуть покласти функцію зброї масового ураження, культурний обмін перетворити на культурну експансію (бачте, імперіалізм дредноутів – це негарно, а от «культурний імперіалізм» – це не те що благородно, а просто святе!). І чи не відбувається на наших очах така підміна – якщо оглянути хроніку культурних подій на терені Україна–Росія?

У зв'язку з вищенаведеними «підходами», – а вони є, хоча рідко висловлюються настільки одверто, – постає і необхідність теоретичного осмислення сутності і механізму взаємодії культур у сучасному світі, їхньої складної діалектики, яка не зводиться до успадкованої нами з радянських часів політично наснаженої тези про винятково благотворний вплив однієї культури на другу і банальної фрази «культури не воюють», тоді як насправді, по-перше, культури успішно використовуються у протистояннях і війнах держав, цивілізацій, рас; по-друге, взаємодія самих культур може передбачати і стимулювання однією другої, і за-

[1] *Щеголев С. Н.* Украинское движение как современный этап южнорусского сепаратизма. – К., 1912. – С. 540.

[2] *Солженицын А.* Славянская трагедия // Киевские ведомости. – 1998. – 11 декабря. – С. 6.

грозу знеособлення, і захисну реакцію, що теж можна розглядати як стимулювання від супротивного, і вибірковість у сприйнятті явищ інших культур.

(Цікаво порівняти: «Если бы ныне, здесь, нам русским, дана была возможность, в школах для нашего населения, учить и воспитывать молодежь по-русски, никакого украинского и белорусского сепаратизма бы не было, а малорусские и белорусские особенности нашего народа в культурном развитии, выражении и обогащении скорее бы от этого только выиграли... Украинцы знают это и пуще всего боятся этого. И на пункте этого они всегда весьма чувствительны. Всякое проявление и усиление здесь русской культуры они следят с явной тревогой, как смертельную для себя опасность»[1].)

II. Культуртрегерські ілюзії та реальні соціокультурні проблеми

1. Культури не ворогують. Але ворогують культуртрегери

Тезі «культури не ворогують, культури (тільки) здружують народи» — хтозна скільки років чи століть. І хтозна скільки в неї і славетних, і безіменних авторів. У радянські часи вона стала одним з догматів символу віри безвірного суспільства (допомагаючи «здружувати» народи способом поступового розчинення в «єдиній радянській культурі»), і сумніватися в ній було прикрою політичною сліпотою. Але й сьогодні скептичне ставлення до неї морально ризиковане — у нашому пострадянському локусі традиційних словесних ритуалів. Тож хай собі Шпенглер стверджує, що сильна культура може обмежувати розвиток слабшої сусідньої; хай Гантінгтон пророкує XXI століттю протистояння культур (ніби раніше його не спостерігалося), — нам краще погодитися з отією милозвучною тезою, що забезпечує добру репутацію в стані апологетів статус кво. Тим більше, що і йдеться, власне, не про що інше, як про милу кожному добре вихованому інтелігентові, неодмінно в розмовах на ці теми вживану і бозна-яку глибоку думку про те, що Шекспір «не воює» з Данте, Гюго з Ґете, Роллан з Тагором, Шевченко з Пушкіним, а Пушкін з Вергілієм, що всі вони мирно уживаються, а то й залюбки співпрацюють на культурному Олімпі чи

[1] *Бендасюк С. Ю.* Историческое развитие украинского сепаратизма. — С. 18.

й Евересті (за деякими винятками, щоправда: скажімо, Толстой «воює» з Шекспіром, але ж не від імені своєї національної культури, а від власного).

Однак за всієї неагресивної і миродайної природи культур якось важко винести їх за дужки реальної історії людства з війнами, переселеннями і взаємонищенням народів, – у чому брала участь уся їхня фізична і духовна енергія. «Идет война народная, священная война...» Отож «траплялися» в історії расові та релігійні війни і конфронтації, а раси та релігії – все-таки творці та носії певних культур і їх «пропагандисти». Деякі сумніви у фатальній приреченості культур на винятково миротворчу місію виникнуть, якщо поглянути на мапу, скажімо, Сибіру, або обох Америк, або й інших континентів, куди натхненні конкістадори принесли на своїх мечах сакральні символи і священні тексти високої культури, яка чомусь не побажала «дружити» з культурами «нижчими», внаслідок чого сліди колишнього існування цих останніх через кілька століть стали предметом захоплюючого інтересу вчених ентузіастів з вищих культур... А вже ближче до наших часів або й за нашої таки пам'яті «мали місце» такі явища, що їм дано респектабельні наймення: «германізація», «русифікація», «американізація». Функція здружування народів у цих термінах наче аж надто підкреслена...

Таж при чім тут культури? – обуриться апологет їхньої окремо взятої честі. І матиме рацію. Подиву гідне, що за всієї цієї головокрутної історіотворчої колотнечі народів, держав, вір, ідеологій тільки культурам щастило зберігати цнотливу безкорисливість і здійснювати розумно відведену їм роль неупередженого миротворця та благодійника на всі боки, передчуваючи пізнішу тезу: «Культури не ворогують».

А втім, годі про цю безнадійну тему. Звернімося до конкретнішого – відносин української та російської культур. Ці відносини справді не були ворогуванням, але й безконфліктними їх назвати не можна. Як, зрештою, і відносини більшості культур у світі.

Здається, що насамперед нам усім – і з українського, і з російського боку – треба усвідомити і визнати, що нам далеко ще до спокійного, об'єктивного і справедливого в своїх моральних вимірах обговорення всього комплексу проблем «Україна–Росія». Цей бажаний рівень думання й оцінювання стане можливим лише в далекому майбутньому, коли (якщо) Україна і Росія стануть справді рівноправними і добросусідніми державами-партнерами, в одної з яких загоїться рана на колишньому великодержавному тілі й вигасне імперська ностальгія настіль-

ЛІТ

ки, що вона «обустроится» у власних межах, без України, а в другої не стане підстав для страху перед рецидивом нестримної братерської любові великого сусіда. Тільки тоді можна буде спокійно і необтяжено говорити про те, що в нас спільного, що різного, чим ми одне одному зобов'язані, чому можна порадіти, а за чим із втраченого пожалкувати.

Нині ж навіть найстриманіші і «найзбалансованіші» — і з одного, і з іншого боку — можуть скільки завгодно вірити в свою безсторонність або й жертовну поступливість, але на рівні, може, підсвідомому, не уникнути їм потужного тиску реального масиву конфліктних обставин, — ці обставини є, хоч би скільки заперечували їх політичні лідери в своїх заявах і пактах і хоч би як не помічала їх окрема особистість. І вони непомітно «дезорганізують», викривлюють і суспільну свідомість, і свідомість індивіда, хоч би про що йшлося — чи високу політику, чи низькі будні. (Тут виявляється і загальна властивість людської істоти: «Ми не хочемо, щоб існував якийсь конфлікт між тим, у що ми віримо серцем, і тим, що шукаємо розумом» [1]).

Отож спробуємо поговорити про цю сферу, розуміючи, що й наші міркування — суб'єктивні.

2. Російська ідея. Українська ідея. Національні месіанізми

Національна ідея виникає в кризові або поворотні моменти національної історії як спроба осмислити місце і призначення та перспективу своєї нації в контексті власного досвіду та світової історії. Вона має об'єднати національне суспільство задля здійснення певної історичної місії. Національна ідея, хоч їй і може бути властива тяглість, не конче є величиною сталою. Більше того (і на це чомусь не звертають уваги) в певні поворотні моменти національного буття може з'явитися кілька протиборних проектів, що претендують на роль національної ідеї, і нації доводиться робити вибір між ними. Або ж протистояння і змагання між ідеями-претендентами може тривати цілу історичну добу. Щось такого було, скажімо, в Росії XIX століття, коли «західництво» (в ліберальному і в революційно-демократичному варіантах) не без успіху намагалося порушити монополію монархічно-православної ідеї (варіант: слов'янофільської) на роль національного абсолюту, але зрештою, зазнавши різних трансформацій, втратило свою альтернативність (хоч пізніше

[1] *Башляр Г.* Новый рационализм. — М., 1987. — С. 286.

деякі його елементи, як і слов'янофільські, невпізнанно озвалися в більшовизмі).

Тож російська ідея підтвердила свою тяглість насамперед як традиційний комплекс уявлень про особливе історичне призначення Росії, її особливий історичний шлях, про те нове слово, яке вона має сказати людству. Трансформація національного проекту в панросійський і панслов'янський та його контамінація з великодержавницьким (за умов зростання могутності російської імперії) надали російській ідеї месіанськи-есхатологічного характеру. Уявлення про богообраність російського народу для великої світової мети діставали «матеріальну» підтримку, шанс на реалізацію в державній могутності, у мілітарних, політичних і дипломатичних успіхах; водночас геополітичне і мілітарне протистояння з Європою кореспондувалося з протистоянням духовним, релігійним: у силовому полі цієї ідеї Росія сприймалася як твердиня православ'я супроти скверни католицького Заходу, а православ'ю як єдино істинній вірі належало об'єднати народи, насамперед хоча б слов'янські, в братерську християнську сім'ю під скіпетром російського монарха.

Існувала й інша, інтимніша й «смиренніша» версія такого хіліастично-есхатологічного варіанта російської ідеї — з апеляцією до народного послушенства і благості, до особливого духовного контакту російської землі з Богом, до особливої довірчої присутності Бога на цій страдницьки-смиренній і тому вподобаній ним землі:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа —
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!
Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.
Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя.

Втім, не випадково автор цього чудового вірша, Ф. Тютчев, один із найвидатніших російських поетів, був не лише в дипломатії, а й у поезії та публіцистиці апологетом імперської місії Росії, погрожував Туреччині, вимагав «повернення» Константинополя-Цареграда і оспівував криваве придушення польського пов-

стання 1863 року. Обидва варіанти месіанського міфу підтримували один одного...

Однак треба застерегтися, що релігійно-містична і релігійно-філософська мотивації виходять на перший план у російській ідеї та набувають самостійного значення здебільше в XIX столітті, завдяки внескові слов'янофілів. У добу ж Середньовіччя (від Івана III починаючи) релігійна і великодержавницька претензії ще не віддиференціювалися одна від одної, а у XVIII столітті великодержавницький «посил» виступає самостійно як раціональна теза (доба ж вольтер'янства!), не потребуючи релігійно-містичного покріплення (Г. Державін: «Зачем тебе союз, о Росс! Шагни – и вся твоя вселенна!»).

Втім, секулярні відгалуження месіанського міфу супроводжували російську ідею і в XIX столітті: економічний варіант («руська община», «сільський мир» як основа соціальної самобутності, соціальної рівності – й можлива основа російського шляху до соціалізму); історіософсько-геополітичний (право на Босфор і Дарданелли, «святу Софію», визволення «братів-слов'ян»); етнічний (теорія єдиного «русского» народу, русифікація інших народів імперії); духовний і морально-інтелектуальний (особлива «совісність» російської літератури, особлива «всесвітність» російської людини, братерська відкритість).

Нічого надзвичайного, унікального чи, тим більше, компрометуючого для репутації російської інтелектуальної спадщини в цьому немає. Месіанські (месіансько-профетичні, – есхатологічні, хіліастичні) настрої та ідеї в різні часи з'являлися у різних народів – або в добу релігійного опору гнітові чужих імперій (єврейський месіанізм; слабшою мірою – й багато інших релігійних рухів); або в добу особливого піднесення, апофеозу величі (Росія періоду становлення й розквіту імперії; республіканська і наполеонівська Франція, що несла гасла свободи, рівності й братерства для феодально-клерикальної Європи, Британська імперія, що брала на себе «тягар білої людини» на далеких континентах; зрештою, нинішні США з їхньою претензією на роль світового добровпорядника; особливо злоякісним варіантом месіанізму був гітлерівський «новий порядок для Європи»); або, навпаки, в добу випадання зі світового розвитку, в добу кризи чи національної агонії (Польща кінця XVIII – початку XIX століття; Україна першої половини XIX століття; зрештою, німецький ідеалізм і романтизм кінця XVIII – початку XIX століття, що дав могутній імпульс ідеї нації і «підштовхнув» слов'янське відродження, також був відповіддю на жалюгідне становище розшматованої німецької нації); або ж у добу,

коли гостро відчувається невідповідність між зовнішньою величчю і внутрішньою соціальною невлаштованістю, незабезпеченість «фізичної» сили адекватною духовною моделлю, відстороненість від загальноцивілізаційного розвитку і потреба самокомпенсати (Росія першої половини і середини XIX століття та й наступних часів).

Окремий випадок месіанізму — месіанізм великої (конче світорятувальної) загальнолюдської ідеї. Але оскільки її промотором стає якась конкретна нація, що ініціює світовий рух або найяскравіше його розбурхує, то й ця ідея набирає очевидного або неочевидного національного забарвлення, а в міру неминучого вигасання поступово перетворюється на банально-експансійну національну ідею (еволюція ідей Великої французької революції до ідеї наполеонівської імперії; еволюція більшовицької ідеї від ленінської «світової революції» до сталінського «тосту» «За великий російський народ» з усіма його ідеологічними наслідками).

Месіанська ідея може надихати сильного, може втішати слабкого, але цілковита зосередженість на позитивній (велич) або негативній (страждання) винятковості може спотворювати національний менталітет, стати історичною патологією.

Попри, здавалося б, історичну пережитковість месіанізму (його здебільшого відносять до «незрілого» стану політичної свідомості людства), він присутній в суспільних рухах і сьогодні, причому не тільки у світі ісламу або «чорної Америки», а й на добропорядному «старому континенті». З різною мірою виразності озивається він і в російській та почасти українській суспільній свідомості. Взагалі він є супутником усякої потужно акцентованої національної ідеї. І сьогодні російська ідея «озвучується» в силовому полі глибокої месіанської традиції.

Взагалі ж усякий месіанізм, а в нашому випадку російський, демонструє дивовижну історичну пластичність. Знайшовши своє фундаментальне оформлення у славнозвісній апокаліптичній тезі псковського ченця XVI століття Філофея про Москву як третій і останній Рим, він був перетрансплантований слов'янофілами середини XIX століття з державно-імперської площини в площину релігійно-імперську (як духовний порятунок для європейського людства); пізніше парадоксальним чином, через несподівану конфігурацію історичних процесів, наклався на ідею світової пролетарської революції та Москви як її енергетичного джерела, столиці Третього Інтернаціоналу (своєрідна трансформація Третього Риму в Третій Інтернаціонал!); нарешті, наприкінці XX століття в російській месіанській ідеї, під впливом

травм, яких зазнала великодержавницька гординя, на поверхню вийшла прихована раніше або витіснена в підсвідомість ксенофобія, крайня національна нетерпимість (до певної міри її можна розглядати і як реакцію на «розмивання» російськості, яке своєю чергою є зворотним боком російської експансії, русифікації інших народів: неминучою платою за імперію). Здавалося б, ксенофобія і месіанство — взаємозаперечні речі. Але виявляється, що месіанський стан свідомості настільки широкий у своєму діапазоні та пластичний у формах, що може й ксенофобію на стадії психозу зробити своєю «ударною силою».

У всякому разі ми бачимо, що в інтерпретації модерного російського націоналізму передумовою нової рятівної духовної (чи тільки духовної?) місії російського народу є його очищення від чужорідного елементу, насамперед єврейського («малий народ» усередині великого), визволення з масонської кабали, скинення «окупаційного уряду», відродження «истинно русского» духу тощо. (Втім, чимало з цього вже було — в останній третині XIX та на початку XX століття, коли «истинно русские люди» — цілком серйозна і гордовита самоназва! — головною метою офіційного державного націоналізму оголосили «защиту великорусского народа от угнетения инородцами», коли Столипін циркуляром від 20 січня 1910 року заборонив «инородческие организации», в тому числі й українські. «Святая Русь» завжди була об'єктом іноземних інтриг, а всі внутрішні розрухи, від повстання Пугачова до революції 1905 року, — а тим більше 1917, — очолювали інородці...) Деякі ідеологи «неомесіанства» вважають і християнство диверсією проти руського духу, а Біблію пов'язують зі світовою єврейською змовою (дивовижний перегук з ідеями українських «рунвірівців» тощо — про це нижче).

Звісно, це обертони російської ідеї сьогодні, але обертони надто гучні. І не можна сказати, що вони народжуються на периферії російського інтелектуального життя. Може, в трохи менш прозорому, а часом навпаки, в стрункішому вигляді їх можна зустріти в публікаціях учених міри знаменитого І. Шафаревича або цілком респектабельних письменників і публіцистів.

Не можна сказати, що вони не зустрічають заперечень. У гострих дискусіях навколо «російської ідеї» все-таки виразно чути й голоси, що відкидають перспективу повернення до імперії монархічного чи радянського зразка. (Цікаво, що ще в 1962 році Іван Соколов-Микитов, немов передчуваючи майбутній вибух імперсько- і монархо-ностальгійних поглядів, писав у щоденнику: «Ну, а что нам дала монархия? Миропомазанных палачей,

отце- и детоубийц, идиотов, распутников, б...й»[1]. А нині можна зустріти і такі ось несподівані форми невдоволення російською чи радянською моделлю імперії: «Какая-то ненастоящая была у нас империя... Я пробовал искать настоящую в книжках. Однако там попадалось "Но мы еще дойдем до Ганга, Но мы еще умрем в боях, Чтоб от Японии до Англии Сияла Родина моя": задорная нелепица одаренных бестолковых юношей, через полвека пародийно подхваченная Жириновским. Была еще империя Бродского — хаотичная ("ералаш перерос в бардак"), распадающаяся, унылая, не похожая на Рим и Британию. Такую не воспоет Вергилий, такая не вдохновит Киплинга»[2].

Значна частина російської громадськості поділяє думку (вона йде ще від Герцена, але дістала більш ніж переконливе підтвердження в пізнішій історії) про те, що манія територіального розширення нічого, крім страждань, російському народові не дала і що час, нарешті, впорядковувати власний дім, стати «нормальною», на собі зосередженою країною, перестати бути джерелом неспокою для сусідів.

Негація імперського варіанта російської ідеї розвинена досить широко і часом блискуче. Складніше з позитивною альтернативою. Адже, визнаймо по справедливості, «бути, як усі» — ця теза, за всієї своєї тверезої розумності, не може стати мобілізуючою національною ідеєю для будь-якого народу, цього замало не тільки з погляду національних амбіцій, а насамперед з погляду реальних можливостей і потреб такої країни, як Росія, з погляду міри реальної національної енергії, переведеної в творчий план. Чи не тому знову пошукуються шляхи духовного порятунку не менше як для всього людства? «Русский космизм» («русский», хоч і виводиться від українців В. Вернадського та С. Подолинського), «философия всеединства», «натурфилософский органицизм» і взагалі «русский цивилизационный синтез» пропонуються як нове слово для всього людства. Звісно ж, для західної думки це не є якісь зовсім незнані й недоступні горизонти, вона має свої підходи до них і свої здобутки (з приводу «російського космізму», наприклад, можна згадати «концепцію Геї» Джеймса Лавелока, що розглядає Землю як єдиний «живий» організм), — але такі «пріоритетницькі» перебільшення цілком природні і зрозумілі. Змагатися за такі пріоритети — це вже не те, що змагатися за «богоизбранность», «совесть мира» й «общую правду» (П. Палієвський: «Русские искали и

[1] Див.: *Соколов-Микитов И.* Из карачаровских записей // Новый мир. — 1991. — № 12. — С. 169.

[2] Див.: *Вайль П.* Очень Дальний Восток // Знамя. — 1996. — № 5. — С. 183.

добивались общей правды, так складывалась их история; порой вынужденно, чаще с громадными добровольными жертвами, особенно в XX веке» [1]).

Нікому не можна відмовити в потребі великої національної мети, великої національної мрії, великої національної ідеї. Їх пошук не припиняється в російському суспільстві. Це природно. Тільки б не за рахунок інших, тільки б не на шкоду іншим. Тут у нас, українців, є свої, «українські», тривоги й побоювання. Але ми повинні з розумінням поставитися до труднощів нової самоідентифікації в такій великій і до того ж багатонаціональній країні, як Росія (маючи не менші власні), і не втрачати ні доброзичливості, ні прозірливості.

Українська ідея, маючи протягом історії різні змістові модифікації, відрізнялася від російської насамперед тим, що була пов'язана із завданнями національного визволення або, в щасливішому випадку, утвердження державності, а не її розростання, чи реформування, чи боротьби за місце в геополітичних поділах світу. Це зумовлювало її більшу «заземленість», більшу соціальну демократичність (хоч аристократична компонента в окремі періоди теж була представлена). Від російської вона відрізнялася і меншим розмахом, ніколи не замахуючись на порятунок людства і задовольняючись локальнішою роллю. Інакшою була і її месіанська забарвленість (а ця забарвленість, різної інтенсивності, час від часу давалася взнаки). Український народ не розглядався як знаряддя утвердження Царства Божого на землі; відчуття богообраності було послабленішим, «скромнішим». Цей «лагідніший» месіанізм був стимульований не гординею великодержавності і не пафосом самодостатності (чи самовдоволеності), а скоріш страждальним відчуттям скривдженості, обійденості, самопочуттям жертви історичної несправедливості та жаданням «м'якого» реваншу (цей страждальний момент у російському месіанізмі з'явився лише після розпаду СРСР і втрати Росією «братніх республік» — знаменита теза: «Россия больше всех пострадала» — як підстава для ідеї реваншу далеко не м'якого). Український месіанізм не так творив історичні обставини (на відміну від російського, що був «співавтором» могутності й розросту Російської імперії), як адаптувався до них.

У часи козаччини елемент месіанізму присутній в усвідомленні України як форпосту християнства супроти «бусурманства»; водночас Запорозька Січ — і фортеця православ'я в обороні від католицької схизми. Тим часом Києво-Могилянська академія

[1] Див.: Искусство кино. — 1988. — № 6. — С. 122.

має амбіцію бути всеслов'янським світочем науки, а вчене київське духовенство схильне до місії модернізації московського зашкарублого православ'я. З другої половини XVII століття, після приєднання України до Росії, цей останній імпульс посилюється іншим: тодішнє українське вчене патріотичне коло сподівається просвітити Московію своєю наукою і, сказати б, духовно опанувати її, «українізувати» (коли вдатися до пізнішого терміна, що його вживали саме в цьому контексті і російські дослідники дорадянської пори), використати могутність московської держави задля здійснення свого «освіченого» православ'я і консолідації «руського» православного народу як спадкоємця величі Київської Русі. Цей «задум» було реалізовано, але трохи інакшим чином: Москва сприйняла «українізацію» лише тією мірою, яка потрібна була для її власних потреб, адже всякий здоровий і могутній організм залюбки долучає сторонні домішки, успішно їх перетравлює і вживає собі на користь (майже двома століттями пізніше це повторилося – в меншому масштабі – з українськими революційними народниками, а на початку XX століття – почасти з «боротьбистами» й «укапістами»). Невдовзі на «українізацію» наклалася «європеїзація» (Петра I) і поглинула її, затерла її сліди.

Ще один, і набагато виразніший, варіант українського месіанізму запропонувало Кирило-Мефодіївське братство під впливом націоромантичних, зокрема німецьких, ідей початку XIX століття, Міцкевичевих «Книг народу польського і пілігримства польського», прямо апелюючи до біблійного: «Камінь, який відкинули будівничі, стане наріжним». (Порівняймо пізніше Тагорове: «Усе ж я не втратив надії, що Рятівник прийде, і хтозна, може, йому судилося народитися в нашій убогій хатинці». Втім, і в Достоєвського таке: «...Нищая земля наша, может быть, в конце концов скажет новое слово миру».) З історичних кривд і страждань українського народу, з невідповідності його становища його чеснотам братчики виводили йому місію проводу у відродженні слов'янських народів, у створенні конфедерації слов'янських республік (альтернатива монархіям і деспотіям), що стане для всього людства зразком справедливого співжиття (цим, а також своєю «надконфесійністю» слов'янська ідея кирило-мефодіївців принципово протистояла московсько-гегемоністській і царистсько-православній ідеї російських слов'янофілів).

Легенький відблиск месіанства лягав на український демократичний рух кінця XIX – початку XX століття, про який свого часу А. Луначарський відгукнувся як про найбільш симпатичний з

усіх демократичних рухів народів Росії, а також на ідеї творців УНР.

Надія то на месіанський визвольний порив українського народу, то на неперсоналізованого українського Мойсея (або й українського Месію) озивалася в сокровенних мріях багатьох великих українців; тут може бути багато асоціацій — від Франкового «Мойсея» («Труснеш Кавказ, впережешся Бескидом, покотиш Чорним морем гомін волі...») до відчайдушного Тичининого: «Воздвигне Вкраїна свойого Мойсея, — Не може ж так буть!..» (Втім, тут ідеться про місію самовизволення і самопорятунку та самоствердження, а не про несення світової благодаті. І не порівняти цього з розмахом трансформації месіанської ідеї в поетичний міф у російській літературі — від Достоєвського, Тютчева, Бєлого, Клюєва, Блока, Волошина — до Даниїла Андрєєва...)

Теза боротьбистів-укапістів і «націонал-ухильницького» крила КП(б)У про особливу роль України, українського прикладу в пробудженні й революційному русі народів Сходу, будучи цілком реально обґрунтованою, набирала поетично-месіанського характеру в патетиці Миколи Хвильового з його «азіатським ренесансом» — за провідної ролі України.

Розмаїті, хоч і дуже приглушені відлуння українського месіанізму можна вчути в нинішньому духовному просторі України: від перенаголошених уявлень про виняткову роль України в розвалі СРСР (хоча взагалі можна сказати, що російський більшовизм справді постійно розбивав лоба об українську проблему, починаючи з 1918—1919 рр.), про особливий посткомуністичний шлях України (нереалізований!) — до втішних патріотичних, вульгарно-компенсаторських (на тлі комплексу меншовартості) ілюзій про наші фантастичних масштабів можливості, про незрівнянну стародавність українського етносу і його прометеївську роль як першотворця хліборобської цивілізації, про світове первородство української мови... (Тут, щоправда, ми, здається, трохи припізнилися. Ще 1799 року німецький учений Д. Г. Гассе довів, що Адам і Єва говорили німецькою. На початку XIX століття угорський учений Іштван Хорват знайшов сліди угорської мови в раю, а Йожеф Гіда 1837 року опублікував статтю «В часи Мойсея в Єгипті говорили угорською». Їх усіх підправив А. Кемпе: Бог говорив шведською, Адам — датською, а змій спокушав Єву французькою[1]. Тож у райських кущах не лунала ні українська, ні навіть хорватська, попри протилежні твердження...) Гідним виверщенням цього напряму

[1] Див.: *Рат-Вег И.* Комедия книги. — М., 1982. — С. 17—19.

патріотичної думки є численні публікації певної частини нашої преси на теми пророцтва знаменитого Нострадамуса про те, що нове відродження людства почнеться з берегів Дніпра. Дуже вчасна і дуже вагома підтримка нам у наших клопотах з постголодоморівською, постгулагівською, постчорнобильською і майже постукраїнською незалежністю...

Хоч месіанство загалом – породження християнського світонастрою, але, як і в сучасній Росії, і в Україні воно подекуди обертається войовничим антихристиянізмом – різного роду твердженнями (в тому числі й «рунвірівського» характеру) про те, що християнство – породження єврейського духу, що прийняття його було наругою над українським народом, спотворило його природну вдачу, викривило історичний шлях тощо...

Таким чином, якщо російська месіанська ідея, пройшовши фазу розквіту в XIX столітті і фазу пермутації в першій половині XX століття, нині вступила у фазу болісного старіння, набравши драматично-шовіністичних форм (хоч інколи й комедійних), то українська месіанська ідея, ніколи не діждавшись стадії реалізації і не вийшовши з фази інфантилізму, сьогодні в своїх імітовано-агресивних варіантах (на зразок «грізних» заяв лідерів УНА-УНСО, перед якими мали б здригатися сусідні народи) набирає трагікомічного характеру як суто фантастична ідеологія. А того змісту, який міг би забезпечити їй значення стимулу національного розвитку, ніхто нині їй ще не надав.

Однак фактична історична знятість національної ідеї з месіанським «захватом» як у Росії, так і в Україні, звісно ж, не означає, як уже говорилося, знятості, неактуальності «нормальної», адекватної національної ідеї. І російське, і українське суспільства перебувають у процесі її пошуку (кожен своєї), хоч пророчистих версій не бракує. В обох суспільствах цей процес ускладнюється болісною, на тривалий історичний період явленою «переідентифікацією», але різного змісту: в Росії – пов'язаною з необхідністю осмислити реальну втрату ролі етноса-суперстрата і труднощами з «освоєнням» ролі аутентичної сучасної нації в багатонаціональній федерації, а в Україні – пов'язаною з поступовим подоланням комплексу етносу-субстрата і «освоєнням» ролі так само сучасної нації (нації політичної – нації всіх громадян України).

При цьому російська ідея, звісно ж, орієнтуватиметься і на забезпечення максимально престижного місця Росії в сучасному світі. А українська? Яким може бути оптимальне місце України в світі? Чи може Україна в найближчому майбутньому здійснити якусь місію загальнолюдської чи загальноєвропейської ваги?

ЛІТ

Гадати важко. Стартові умови на сьогодні вкрай несприятливі. Проте історіотворчий і культуротворчий потенціали нашого народу не слід скидати з ваги. Та все-таки вже й сьогодні Україна, з її миролюбною політикою, відіграє неабияку роль у забезпеченні політичної стабільності та безпеки на Сході Європи.

Не виключено, що їй, з огляду на її стратегічне положення між Сходом і Заходом, між Півднем і Північчю, з огляду на її історичний досвід засвоєння і поєднання різних культурних традицій випаде нова роль у забезпеченні їх симбіозу — тобто, не сама по собі випаде, а може бути здобута завдяки відповідній політичній і культурній волі, відповідній інтелектуальній праці.

Україна в своїй історії стала ареною протистояння між католицизмом і православ'ям. Але ж вона має і досвід примирення двох конфесій (зокрема у т. зв. уніатській, чи греко-католицькій Церкві, католицькій Церкві східного обряду, що стала певним, хоч і не остаточним і не всіма однаково оціненим компромісом), досвід екуменічних спрямувань релігійної думки. Можливо, їй судитиметься зробити свій внесок у світовий екуменічний рух, що стає чимдалі усвідомленішою потребою принаймні християнської частини людства.

Мусить сказати своє слово Україна і в екологічному русі, у створенні нової екологічної свідомості людства. До цього зобов'язують її не тільки Чорнобильська трагедія та потворність успадкованої від СРСР структури промисловості зі страхітливою мірою навантаження на природну сферу, а й напівзабуті, проте придатні до регенерації традиції народної культури, народного світогляду...

Але найбільші надії можна було б покладати — за наявності відповідних сприятливих умов, звісно, про що далі, — на перспективи розвитку національної культури. По-перше, в Україні, як мало де ще в Європі, збереглися глибокі джерела автентичної народної творчості (у пісні, слові, малярстві, ремеслах тощо), які завжди були рятівним резервом для професійної культури і генерували, сказати б, сукупний мистецький талант нації (не випадково ж на наших співаків та інших виконавців був і неабиякий попит у багатьох країнах). Це обставина, що виходить далеко за межі самого лиш мистецтва. Нині в Європі чимраз більше усвідомлюють негативний вплив на духовні аспекти життя і на культуротворчий потенціал народів механічного засвоєння уніфікованих споживацьких стандартів. Це стимулює драматичний перегляд ставлення до традиційних культурних норм. Культурницький неоконсерватизм виходить із того, що

життя в своїх природних основах і людська психіка та поведінка змінилися значно менше, ніж передбачали модерністські проекти, і що народи, які не занехаяли свій історичний досвід і не позбулися своєї традиційної культури, більше здатні зберегти духовне здоров'я і відповісти на виклик майбутнього.

По-друге, українська культура з відомих історичних причин не мала безперервної лінії розвитку; вона багато разів мусила починати ніби все спочатку (хоч насправді нагромаджений потенціал, історична база все-таки були постійно присутні в «підсвідомості» культури). Це зумовило величезні втрати, проминання цілих етапів і стилів європейської культури. Але, з іншого боку, парадоксальним чином це, змушуючи національну культуру за нерівних умов конкуренції постійно «наздоганяти» і компенсувати втрати, сприяло оригінальній контамінації різних стилів і породжувало такі самобутні синкретичні явища, як українське бароко XVII–XVIII століть, як український неоромантизм кінця XIX – початку XX століття (не кажемо вже про універсалізм Шевченка і Франка – тут потрібні інші виміри), український авангард 20-х років; модернізм декого з «шістдесятників»; українське поетичне кіно; а нині – своєрідна рецепція постмодернізму та ін. Сюди долучається ще одна вагома обставина. Під страхітливим тиском ідеологічної та естетичної цензури і русифікаторської нівеляції, українська культура нагромадила величезну «стиснену» енергію невикористаних можливостей, загальмованих поривань, і ця «пружина», починаючи розпрямлятися, обіцяє неабиякий культурно-історичний прорив. Щоправда, тільки обіцяє...

Нарешті, по-третє, ще одна версія можливого розвитку ситуації. Культура – величина відносно самостійна і самостимульована в тому розумінні, що не детермінована безпосередньо матеріальним розвитком суспільства. Буває, навпаки, що в культурі концентрується національна енергія, нереалізована у практичних сферах історичної діяльності. «В истории нередок парадокс, – пише російський культуролог, – когда прорывы в культуре, в духовном, эстетическом, нравственном опыте осуществляют не наиболее преуспевшие по меркам материального благополучия и могущества, а, напротив, несущие бремя экономической или военной неудачи. Они развивают мощную компенсаторскую активность в сфере духа и, случается, "завоевывают" своих за-

ЛІТ

воевателей по меркам духовного превосходства, по критериям стиля и вкуса»[1].

Автор посилається на приклад Греції, завойованої Римом, післянаполеонівської Німеччини, але, без сумніву, має на увазі і нинішню Росію після поразки СРСР у «холодній війні» та його розвалу. (Думку про переваги російської безтрадиційності над європейською пригніченістю традиціями висловлював, усупереч іншим своїм оцінкам, П. Чаадаєв в «Апологии сумасшедшего»).

Виникає спокуса застосувати аналогічний критерій щодо України, яка, здається, має більші, хоч трохи й інакші, підстави підпасти під цей парадокс. І такі спроби робляться. Ось, може, найвиразніший зразок: «Богатство культурной традиции — далеко не всегда и не во всем преимущество. Традиция сковывает. И не Византия, сохранившая великую традицию, а более "варварский" Запад Европы (а в ней совсем "варварский" северо-запад, а не Италия) совершает прорыв к демократии и свободной экономике. И на Востоке первый успешный переход к современному обществу совершает не Китай с его величайшей *культурной традицией*, а *Япония*, с культурой более молодой и "провинциальной". Может быть, нечто подобное мы видим и при сравнении России и Украины. Само богатство и специфический характер российской культуры, формировавшейся в имперских и недемократических условиях, могут быть препятствием при решении задач построения демократии, а бедность и "плебейский" характер украинской — оказаться преимуществом»[2].

Важко сказати, чи це припущення має шанси скоординуватися з історичною реальністю (історичним майбуттям). Надто складна комбінація сприятливих умов потрібна для його справдження. (Ближчим до здійснення воно було на початку XX століття і в 20-ті роки, за потужного вибуху творчих сил українського народу, — до фізичного винищення «українського відродження»). Але — історія не спинилася, у неї в запасі завжди немало сюрпризів, і гірких, і втішних...

І тут, здається, варто враховувати ще один чинник. Змагальність (чи й боротьба) суспільств — стимул розвитку, гарантія від застиглості й тупиковості, але водночас вона може задавати примусовий напрям розвитку. В реальній історії національні цінності, ідеї, настановлення завжди зазнавали зовнішнього тиску, нерідко ставали жертвою конкурентності, не встигши або не

[1] *Панарин А.* О возможностях отечественной культуры // Новый мир. — 1996. — № 9. — С. 178.

[2] *Фурман Д.* Украина и мы // Дружба народов. — 1995. — № 3. — С. 162.

спромігшись розгорнути власні сутності. Картина історичної змагальності цих ідей та сутностей значною мірою спотворена в результаті диктату позаціннісних, прагматичних потреб. Однією з таких деспотичних прагматичних потреб в історії була (і залишається) потреба військової ефективності суспільств, що деформувало їхню структуру цінностей і позбавляло перспектив суспільства більш гуманістично налаштовані. Не менш зловісною була і ще більшою мірою стає дія споживацького імпульсу, гіпертрофія споживацького стандарту, що, апелюючи нібито до природних людських потреб, насправді або спотворює їх, або експлуатує їх зовсім не в напрямі розвитку людської особистості та духовних цінностей. У сучасному світі гору бере суспільство, налаштоване на нескінченне задоволення нескінченно самопороджуваних вигадливих, але примітивних потреб, а не суспільства, які могли б зосередитися на духовному розвитку своїх громадян при забезпеченні справді необхідних потреб.

Така глобальна ситуація вносила і вноситиме свої істотні, часом геть несподівані, корективи і в перспективи розвитку національних культур, і в їхні «діалоги».

III. Гострі і глухі кути взаємодії двох культур

1. Проблема порозуміння і стереотипи рецепції

«Діалог» української і російської культур триває вже кілька століть, набираючи часом полемічного характеру (згадаймо віршований «Разговор Великороссии с Малороссиею» Семена Дівовича). Більш-менш «на рівних» він відбувався лише в XVII столітті та хіба що на початку XVIII століття. У деякі історичні періоди (скажімо, кінець XVIII – перша третина XIX століття) окремі українські репліки геть потопали в російському монолозі. Трохи вирівняв ситуацію Шевченків голос, та й голоси Куліша і Костомарова, але царизм усе зробив, щоб їх заглушити (хоч у ширшому розумінні це йому не вдалося). До діалогічності наближалася комунікація двох культур наприкінці XIX – на початку XX століття (у тому числі в 20-ті роки). В часи розквіту «соціалістичних за змістом, національних за формою» культур діалогом виступав потужний хоровий спів, що часом досягав неабиякої віртуозності. Нині відбувається таки діалог, і він може повернути собі втрачену рівноправність, набувши більшої, ніж будь-коли, регулярності, розмаху і цілеспрямованості. Але цей процес щойно починається, і він переобтяжений істо-

ричними рахунками, ностальгійними спогадами, взаємними підозрами і стереотипами. Багато що тут — від суб'єктивізму репрезентантів обох культур, української і російської інтелігенції радянсько-пострадянської доби. Але є і поважні історичні обставини, що зумовлюють неоднакову оцінку й незгідливе розуміння певних історичних явищ.

Насамперед це неоднакова, а нерідко і протилежна оцінка багатьох моментів історичного минулого. Скажімо, нинішнє відродження монархічних настроїв у Росії справляє на значну частину українців прикре враження, а глорифікація царів — Петра I, Катерини II (а тепер уже й Миколи I, Миколи II та ін.) для нього принципово неприйнятна і викликає гіркоту: вони для українця залишаються тими, ким їх вважав і як їх назвав Шевченко: «Кати! Кати! Людоїди!». Це не предмет «діалогу», тут у кращому разі слід залишити одним одних у спокої. (Хоча — далеко ж не всі росіяни в захваті від своїх царів, значна частина демократичної інтелігенції дистанціюється від патріотичної кампанії з реабілітації монархії і не забуває авторитетних свідчень сучасників тієї монархії — від Герцена до Толстого).

Неоднаково, мабуть, поставатимуть в історичній пам'яті росіян і українців (власне, у типових репрезентантів відповідних суспільств) і такі події, як Полтавська битва (чи менш відома, протилежного результату, Конотопська), такі постаті, як Мазепа або, з іншого боку, Столипін. Певно, відмінною від російської (середньостатистичної) залишатиметься і українська оцінка національних аспектів революції 1917 року, УНР (зокрема постаті Симона Петлюри), режиму генерала П. Скоропадського, більшовицької національної політики 20-х років («коренізація», «українізація»).

І вже зовсім неможливе в Україні, серед української інтелігенції принаймні, те відродження культу Сталіна, яке ініціює сьогодні частина російської інтелігенції, в тому числі й відомі літератори. Ось послухаймо одного з них, М. Лобанова: «И здесь нам, русским, надо объясниться напрямую, как мы понимаем, как относимся к той истории государственности, от которой неотделимо имя Сталина. При этом имени некоторых искренне считающих себя патриотами начинает пробирать "мандраж": "тиран, тридцать седьмой год, солженицынский ГУЛАГ — что подумают о нас либералы?" Неужели эти люди не поняли до сих пор, почему разгрому нашего государства предшествовала в "демократических" средствах массовой информации (1988—1991 гг.) беспримерно ожесточенная кампания по "разоблачению Сталина"? ...Непреклонным государственником Сталин

был уже в то время, когда "ленинская гвардия" жаждала превратить Россию в костер мировой революции. В отличие от Ленина, ратовавшего в основном за федерализм ("Государство и революция"), Сталин был за унитарное (слитное) государство с сильной центральной Властью. ...Старый революционер, Сталин со временем все более отходил от революционизма, связав свою судьбу с Российским государством» [1].

Цікаво, що коли демократи свого часу протиставляли Сталіна Леніну для дезавуювання першого, то російські націоналісти роблять це з протилежним наміром: вивищити Сталіна. Леніну вони не можуть простити антинаціоналізму, його тези про великоруського колонізатора як хама і насильника. А в очах декого з імпер-патріотів Сталіна вивищує і сакралізує ще й його... православність. У тому ж «Современнику» С. Семанов повідомляє, що написав книгу про Сталіна, в якій показує, що Сталін: 1. Зберіг свою юнацьку, з часів семінарії, православність; 2. Мав рацію в суперечці з русофобом Леніним, заперечуючи принцип «права націй на самовизначення»; 3. Звільнив партію від євреїв... але не був антисемітом, бо терпів дружин Молотова і Ворошилова — єврейок [2].

Звісно ж, і неосталіністські, і неомонархічні ідеї в разі своєї реалізації в Росії означали б катастрофу для всього пострадянського простору. Але вже і фактом свого поширення нині вони є дестабілізуючим чинником, що, зокрема, не сприяє і зміцненню довіри між Україною та Росією. Адже пропагують такі ідеї не тільки соціальні й інтелектуальні люмпени, а й деякі респектабельні представники національної культури, патріотична еліта. Ось, наприклад, тирада Іллі Глазунова: «Нам остается уповать на приход сильной, исходящей из интересов государства и прежде всего русского народа власти рационально-мыслящего вождя, президента или государя, который наведет порядок и вернет воскрешаемой русской державе государственную честь, подлинную свободу и процветание» [3].

Не може не викликати тривоги оце плавне перетікання капризних плачів про нібито «гибель земли русской» у войовничу претензію на «воскрешение Русской державы?», під яким, звісно ж, розуміється «возвращение территорий». Насамперед «відрізаних по живому» — України та Білорусі. Віце-спікер Російської Думи

[1] *Лобанов М.* Единение. На чем? // Наш современник. — 1996. — № 7. — С. 175–176.

[2] *Семанов С.* Единство? Только во имя России // Наш современник. — 1996. — № 7. — С. 181.

[3] *Глазунов И.* Россия распятая // Наш современник. — 1996. — № 7. — С. 202.

М. Юр'єв не сумнівається: «Україна і Білорусія взагалі не є окремими націями... Я вважаю (! — *І. Дз.*), наприклад, що українська мова... це діалект російської, такий самий, припустимо, як московська вимова чи сибірський діалект... Питання має ставитися не про інтеграцію, об'єднання, а про повернення цих земель до складу Російської Федерації... Це має бути покладене в основу нашої зовнішньої політики»[1]. Ще виразніше висловився на пленумі правління Спілки письменників Росії в 1991 році письменник Анатолій Буйлов: «Однако не только гавани и пирсы теряем мы с утратой одной лишь Украины! Мы теряем примерно треть экономических ресурсов страны, больше трети современных производств, около трети — давайте говорить прямо! — наиболее ценного для будущего державы славянского генетического потенциала! Именно потому подготовка общественного сознания к скорейшему присоединению и на сей раз полному, органическому слиянию России, Украины и Белоруссии в единую Российскую империю есть первая и важнейшая задача русской национально-государственной идеологии»[2]. (Для повного розуміння «первой и важнейшей задачи» додамо сюди і вислів О. Мельникова, колишнього першого заступника голови Верховної Ради Автономної Республіки Крим: «Я и Украину считаю Россией, точно так же, как Белоруссию или, скажем, Казахстан...»[3].)

На щастя, час такої маячні безповоротно минає. Але імперський імпульс, що її породжує, не вигас остаточно і породжуватиме нові прожекти та ілюзії, здатні дезорієнтувати і російську, і українську громадськість, захаращувати «шумами» постійний *стихійний «діалог». До таких «шумів» належить* і різного роду злостива дезінформація, на кшталт безстидних і безглуздих тверджень про мало не бандерівський терор в Україні. Про «"незалежную Украйну", управляемую потомками бандеровцев», пише цитований уже С. Семанов: «...Народ братский жаль». Щоправда, завинив перед старшим науковим працівником Інституту світової літератури Російської академії наук і народ російський — і це трохи пом'якшує вину народу українського: «Виноват он, избрав своих бандеровцев, не больше, чем русские, избравшие... понятно кого»[4]. Адже: виявляється, що Л. Кравчук, Л. Кучма, Є. Марчук, Ю. Звягільський, О. Мороз

[1] Див.: Дніпро. — 1997. — № 1—2. — С. 131.
[2] Цит. за: Українська культура. — 1993. — № 2.
[3] Див.: Известия. — 1994. — 8 юиня.
[4] *Семанов С.* Единство?.. — С. 178.

разом з лівою більшістю Верховної Ради — якщо не бандерівці, то їхні нащадки...

Але якщо від зазіхань на всю «соборну» Україну багатьох утримує тверезий глузд чи моральний самоконтроль, то при вигляді лазурових (щоб не сказати блакитних) берегів Криму нерви не витримують і в деяких аристократів духу. «Крыма жаль», — щиро зізнався Андрій Битов. (До речі, в нього ж: «"Я умираю, Россия погибла..." — сказал ты в этом Страсбурге», — і дивуєшся, як високий інтелектуал і блискучий стиліст не відчув пародійності цього страсбурзького балакання про погибель Росії)[1]. Не встояв і Мстислав Ростропович: «Мене запрошують в Україну, але я не поїду, поки не віддадуть Чорноморський флот»[2]. Поети почуваються ще розкутіше. Ось Олег Чухонцев:

...Бедный Восточный Крым:
ларьки открыты еще, но редки, на пляже два-три варяга.
Катер с рыбой пришвартовался, жовто-блакитный дым
по водам стелется за кормой в сторону Кара-Дага...
Впрочем, духом нищая, грош ли прятать последний:
с пустым чулком
И спать спокойно, чем на купонах, Таврия там, Таврида —
Дальше, чем Гзак с Кончаком, туманность с Кучмой и Кравчуком...
...Это ли жизнь! Но какое дело до питерских москалей
Качкам заезжим и незалежным этрускам из Запорожья...
Вон из воды Поженян выходит, и с усов его на песок
Капли Понта падают. Он стоит, как осколок выбитого десанта...
Хрен разберешь, що це за краина, что это за страна...[3]

Дякувати Богові, кровна образа і праведний сарказм подвигли російського інтелігента на вивчення кількох українських слів, з рицарською великодушністю спотворених. Набагато гірше стали харчувати в Коктебелі, і причина — не в розвалі московського Літфонду, а все в тій же «незалежності» України («незалежність» треба брати в лапки).

Бідний Поженян, бідний Чухонцев! Заспокойтеся, дорогі наші москвичі (і пітерці, і хабаровці). Зміцніть Літфонд і приїздіть на кримські пляжі. Ніщо не захмарить ваш відпочинок, навіть українські газети, від яких вас ласкаво вбереже Крим. Хіба що мафіозі — так вони ж свої, патріоти Росії... І немає жодної потреби «опять кровью завоевывать Крым», як це припускає

[1] *Битов А.* Жизнь без нас. Стихопроза // Новый мир. — 1996. — № 9. — С. 68, 86.
[2] *Ростропович М.* Интервью «Литературной газете». Цит. за: *Ільїна Е.* Думи про Україну. Нотатки росіян. // Вечірній Київ. — 1997. — 30 вересня.
[3] *Чухонцев О.* Закрытие сезона // Новый мир. — 1996. — № 9. — С. 62—63.

В. Майоров («И проклянут нас потомки, которые вынуждены будут опять кровью завоевывать Крым»)[1].

У російських патріотів, «інтернаціоналістів» та інших великодержавників специфічне бачення і історії, і географії. Навіть Олександр Ісайович Солженіцин пише: «Украиной не были: две донецкие области, вся южная полоса Новороссии (Мелитополь – Херсон – Одесса) и Крым»[2]. Не будемо ставитимемо контрпитання: що було Росією кілька століть тому? Скажімо, до завоювань Івана Грозного? Що ж до України, то про козацькі паланки від Південного Бугу до Дінця можна прочитати в багатьох історичних дослідженнях і українських, і неукраїнських авторів. Крим справді не був Україною. Але подивіться на карту: до кого він ближче – до України чи до Росії? Хто були ті чумаки, які протягом багатьох століть торгували з Кримом? А Запорозька Січ, що не тільки воювала з Кримом, а й підтримувала з ним політичні, дипломатичні, торговельні відносини. Чи, може, це в російському, а не в українському фольклорі Крим є постійною темою – в історичних піснях, думах, прислів'ях? Про що це говорить?..

Дивне, політично скориговане уявлення про географію і в деяких оглядачів газети «Известия». Один із них запропонував нову версію відомого історичного припису «славянские ручьи сольются в русском море»: «Погода испортилась, похолодало, снегом завалило прежний, привычный пейзаж... но придет и весна, снег растает, ручьи потекут в реки, реки вольются в моря. ...А если они сегодня действительно потекли в непонятную сторону, все равно повернут обратно и вольются в то же самое море. Потому что на нашем ландшафте им больше некуда течь»[3]. Не знати, яким глобусом користується І. Литвиненко, але на нашому ландшафті Дніпро, Буг, Дністер, Дунай як текли, так і течуть у Чорне море. Чого не скажеш про Волгу, Неву, Північну Двіну, Об, Іртиш, Єнісей, Амур...

Серед частини російських літераторів і публіцистів, ба навіть рафінованих інтелектуалів стає модним глумливо вживати українські слова, що стосуються статусу нашої держави та її атрибутів («незалежність», «самостійність», «жовтоблакитний» та ін.), з відповідним орфопоетичним і правописним «очудненням». Дехто на цьому спеціалізується, а дехто так собі мимохідь хвицає

[1] Див.: Наш современник. – 1996. – № 7. – С. 197.
[2] *Солженицын А.* Славянская трагедия... – С. 6.
[3] *Литвиненко И.* Средь шумного «славянского базара» // Известия. – 1999. – 16 декабря.

звисока. Чи зміг би, скажімо, многомудрий Д. Галковський, автор унікального «Бесконечного тупика», пояснити, що означає його: «Когда в рожу бросают украинское "ты", это еще ничего. Вот когда говорят в лицо "он"...»[1]. А от коли говориться, що порівняно з Достоєвським у Гоголя «не то, хохляцкое, более примитивное, более узкое и монотонное», або що «легкая, ненавязчивая ироничность Пушкина перешла в серьезно сосредоточенную, упрямохохляцкую пародию Гоголя. В результате русская литература началась со зверского, бессмысленного хохота»[2], — тут усе зрозуміло.

Треба сказати, що українські література й публіцистика відстають від російських у цих джентльменських обмінах люб'язностями рівно настільки, наскільки загальний потенціал їх відстає від потенціалу російських. Ба навіть більше: в Україні ніхто з авторів великого формату (крім, хіба, Євгена Гуцала) у таке зведення рахунків не встрявав. Але на популярнішому рівні запалу не бракує. Він знаходить вихід переважно в газетах, що подають «голос народу», тобто листи читачів. Тут усе можна зустріти, аж до пропозицій змінити в столиці України назви площі Толстого і вулиці Пушкіна, бо перший «особисто воював проти турків, французів та англійців, які заступили шлях імперії до Середземного моря», «особисто брав участь у колонізації Кавказу», а другий «захоплено оспівував перемогу Азії над Європою під Полтавою, славив зрадника Кочубея»[3]. Одне слово, як, здається, зіронізував поет, «Росія — вітчизна слонів. Україна — батьківщина лебедів»[4].

Від «перепалок» такого рівня до бажаного «діалогу культур», звісно ж, далеченько. Але біда в тому, що й на поважніших рівнях маємо цілі «завали» упереджень, передсудів і стереотипів. Під стереотипом тут розуміється застигле уявлення, яке не встигає за динамікою реальних процесів, а отже і втрачає адекватність їм. Стереотип містить інформацію про явище, але ту, що є — або часом стала — неповною чи й спотвореною.

Кожна культура створює свої стереотипи. Крім стереотипів самої культури, є стереотипи її сприйняття, рецепції у власному, а надто ж у чужому середовищі. Взаємодія двох або кількох

[1] *Галковский Д.* Бесконечный тупик // Новый мир. — 1992. — № 9. — С. 81.

[2] *Галковский Д.* Бесконечный тупик // Наш современник — 1992. — № 1. — С. 147.

[3] *Миргородський І.* Про топоніміку нашого міста // Вечірній Київ. — 1997. — 15 січня.

[4] *Кремінь Д.* Тризубом по двоглавому горобцю // Київ. — 1996. — № 11—12. — С. 114.

культур завжди є, крім усього іншого, процесом створення, утвердження і подолання стереотипів, оскільки кожна культура сприймає іншу не адекватно, не в повному обсязі та питомій якості, а лише в тих компонентах і якостях, яких сама в певний період потребує або (і) які здатна перейняти, опанувати. Крім цих, сказати б, природно виниклих, стихійно-творчих стереотипів, є стереотипи ідеологічно нав'язувані державою або певними етнічними, соціально-політичними та соціально-культурними групами.

З цього погляду і реальна взаємодія української та російської культур, і особливо ідеологічне обрамлення, публіцистична, а почасти й теоретична інтерпретація цієї взаємодії дуже переобтяжені, навіть захаращені різного роду стереотипами.

Не говоритимемо тут про стереотипи самих культур і породжені ними стереотипи сприйняття, які часто виникають з утрирування їхніх реальностей і які легко спростувати, беручи ту реальність адекватно і в повному обсязі, — як-от, скажімо, стереотипи сільськості, «мужицькості», консервативності, вторинності, філологічності тощо української культури або «позитивний» стереотип її особливої демократичності (він з'явився у XIX столітті і не охоплює всіх її модифікацій), не кажучи вже про стереотип «солов'їної мови». Так само неважко спростувати і деякі стереотипи, що стосуються російської культури або в ній вироблені, — скажімо, знаменитий стереотип її особливої, не до порівняння з іншими, «всесвітності», відкритості до інших культур і здатності розуміти душу і геній інших народів (цей стереотип набрав агресивно-націоналістичної міри у відомій тезі Достоєвського про те, що «камни Парижа» росіянину дорожчі, ніж французові). Цей стереотип виняткової «всесвітності» неважко спростувати посиланням на реальності англійської (від Чосера і Шекспіра починаючи), французької, італійської культур або, скажімо, культури німецької, яка під оглядом своїх зацікавлень культурами інших народів та своїх здобутків у їх науковому вивченні й інтерпретації перевищує російську, якщо тут взагалі можливі такі порівняння. Тим часом слоган про вищість російської літератури під оглядом її нібито унікальної вселюдськості став неминучим загальником в устах багатьох учених мужів, які опиняються тут на рівні одного саратовського губернатора, який закликав інородців-лютеран: «У нас общая родина, общее отечество — Россия. Учите ваших детей любить Россию, ее богатый язык, нашу бесподобную литературу, которая, по своей сердечности, задушевности, по своей

народности в общечеловеческом смысле, не имеет себе равной»[1]. Втім, сам Ілля Еренбург на святкуванні свого 70-ліття урочисто оголосив: «Не было в мире литературы более гуманистической, чем русская». Що не завадило йому тут же підкреслити: «Мне ненавистно расовое и национальное чванство. Береза может быть дороже пальмы, но не выше ее. Такая иерархия ценностей нелепа». А як же тоді з ієрархією гуманістичності? Самі судіть...

Але тут зупинимося не на самих російській та українській культурах, а на картині і механізмові їхньої взаємодії та на деяких стереотипах усвідомлення і вивчення цієї картини й цих механізмів.

Як відомо, питання інтерпретації українсько-російських культурних відносин перебувало під особливо зацікавленим та пильним контролем і тиском радянських ідеологічних та каральних служб, які активно насаджували злоякісні форми стереотипів.

Одним із них був той, що його започаткував Віссаріон Бєлінський відомою тезою: тільки возз'єднавшись із Росією, Малоросія відчинила собі двері до європейської цивілізації. Треба сказати, що російська академічна наука дореволюційної доби спокійнісінько проігнорувала це «відкриття» і, навпаки, дуже активно досліджувала вплив старої української культури (XVII – початку XVIII ст.) на російську, роль першої у становленні другої, а також її роль як провідника європейських тенденцій, її загальнослов'янський резонанс. (Можна сказати, що ця традиція почасти зберігалася і в колах російських науковців-емігрантів початку XX століття; зокрема, пражанин М. С. Трубецькой говорив про те, що «на рубеже XVII и XVIII веков произошла украинизация великорусской духовной культуры»; щоправда, як ідеолог євразійства він робив з цього малообґрунтований, але любий йому висновок про те, що відтак великоруська культура перетворилася на єдину спільноруську, а українська стала всього лиш «особой индивидуацией русской культуры».)

Але вернімося до блискучої тези «неистового Виссариона». Проігнорована в XIX столітті, вона була взята на озброєння в XX столітті, в добу «неистового Виссарионыча», і набула статусу обов'язкової державної догми. Внаслідок цього не лише у тьмяній свідомості «общесоветского» обивателя, а й у працях професійних дослідників українська культура поставала принципово ізольованою від Заходу і перемкненою тільки на Росію,

[1] Циркуляры, указания и речи г. Начальника Саратовской Губернии Генерал-лейтенанта А. И. Косича. 1887–1891. – Саратов, 1891. – С. 70.

а образ її нерідко редуковано до образу своєрідного «Дикого поля» для російської культивації.

Звідси випливає наступний стереотип, на перший погляд більш «облагороджений», а насправді не менш вульгарний — стереотип винятково позитивного впливу російської культури на українську. Звісно, неможливо заперечити потужний вплив російської культури на українську в XIX—XX століттях. Але йдеться про інше.

Взаємодія культур у світі, будучи формою їхнього існування і розвитку, має свою складну діалектику і далеко не зводиться до благотворного впливу одних на інші. Вплив однієї культури може стимулювати розвиток іншої, а може і нести загрозу знеособлення, навіть асиміляції; може й викликати захисну протидію, що також можна розглядати як форму стимулювання від противного. Крім того, тут є своя вибірковість: щось приймається, а щось відкидається, відповідно до логіки власного органічного саморозгортання, та й самозбереження. Як писав К. Леві-Строс, «спорідненість може виявлятися у вигляді протиставлення і породжувати структури, що мають характер відповідей, протиотрут, виправдань і навіть докорів» [1].

Загадаймо хоча б виступи в демократичній німецькій культурі кінця XVIII — початку XIX століття, зокрема й Лессінга, проти панування французької придворної класицистичної літератури (за одночасного схиляння перед французькими просвітниками й революційними мислителями). Згадаймо, що далеко не всі французькі романтики солідаризувалися з Жерменою де Сталь у її ентузіастичному сприйнятті німецької романтичної літератури. Згадаймо пристрасну боротьбу Джакомо Леопарді проти впровадження в італійську літературу моделей німецького і французького романтизму; реакцію в багатьох європейських країнах проти «італійщини» в музиці й архітектурі; рух у вірменській, азербайджанській, узбецькій літературах у XVII, XVIII, XIX століттях проти засилля й рутини арабської та перської літературних форм; аналогічний рух у Грузії XVII—XVIII століть, коли Арчіл, Сулхан-Саба Орбеліані, Давид Гурамішвілі та інші патріоти звернулися до демократичних традицій національної літератури і розгорнули непримиренну боротьбу проти згубних іноземних впливів, що гальмували розвиток самобутньої національної культури. Зрештою, згадаймо могутній протест у Росії першої половини XIX століття проти «чужевластья мод», проти галломанії тощо.

[1] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. — М., 1983. — С. 215.

Тим часом історія української культури і літератури XIX та XX століть засвідчує, що її взаємодія з російською літературою та культурою не була однозначною, а мала дві сторони. Одна — це солідарне сприйняття гуманістичних і естетичних імпульсів російської культури, а друга — це захисна реакція, вироблення власної альтернативи, відповідь на виклик, виборювання власного культурного простору. Це неважко побачити і в творчості, і в теоретичних концепціях наших класиків, а дехто з них, як-от Шевченко чи Леся Українка, та й не тільки вони, підкреслювали це з полемічною загостреністю. Тобто, українська культура реагувала на вплив і, скажемо прямо, на експансію російської культури так само, як реагувала і реагує кожна життєздатна національна культура на вплив і експансію сильнішої, багатшої (як, зрештою, реагувала і російська культура на вплив і експансію української у згадуваний вже період XVII — початку XVIII ст.).

Але справа ускладнюється тим, що російська культура не була і не є для української просто культурою сусіднього народу, як англійська для французької чи німецька для італійської або навпаки. Це була культура, по-перше, етнічно і мовно близького народу, з низьким етнічним і мовним бар'єром, що в принципі може мати або позитивні, або негативні наслідки, або і ті, і ті; по-друге, це була також і культура імперська, яку імперія насаджувала силоміць з виразною політичною метою (не кажучи вже про те, що масовий відплив українських талантів до російської культури, починаючи з кінця XVIII ст., знекровлював культуру українську).

І тут ми стикаємося ще з одним, надзвичайно стійким, поширеним і, сказати б, підступним стереотипом — стереотипом, який звістує, що російська культура здобула своє виняткове і панівне становище в Україні (і суспільствах інших народів імперії) тільки завдяки своїй вищості, своїм питомим якостям, своїй інтеграційній силі.

Не заперечуючи цієї інтеграційної сили російської культури, мусимо, однак, визнати, що до неї справа не зводилася, і нагадати, по-перше, про те, що «приєднанню» до російської культури передувало як його передумова політичне приєднання до Російської держави; по-друге, про репресивне придушення української культури всією силою цієї держави протягом цілих століть, починаючи з експропріації української церкви наприкінці XVII ст. і заборон українського книгодрукування Петром I, через десятки (десятки! а не тільки відомий Емський) антиукраїнських указів царських часів і циркулярів, до нескінченних

радянських кампаній проти «українського буржуазного націоналізму».

Історичні факти незаперечно засвідчують, що тріумфальний шлях російській культурі в Україні розчистило жорстоке державне, імперське насильство. Чітко сказав про це відомий єврейський публіцист Володимир Жаботинський у своїй полеміці з лібералом-общеросом Петром Струве ще в 1912 р.: «Я написав, що коли російська культура тепер відіграє неприродну для неї роль культури всеросійської, то "причина полягає, головно, в споконвічному насильстві та безправ'ї". П. Б. Струве з цим незгідний. Російська, мовляв, культура переважає і в Києві, і в Могилеві, і в Тифлісі, і в Ташкенті "зовсім не тому, що там обов'язково тягнуть до участку розписатися в повазі до російської культури, а тому, що ця культура справді є внутрішньо владний факт самого реального життя в усіх частинах імперії, крім царства Польського та Фінляндії". Тут П. Б. Струве безперечно несправедливий до нашого благопіклувального російського начальства. Як же можна заперечувати його великі, невикорінимі з нашої пам'яті заслуги щодо насаджування російської культури за межами Великоросії? ...Це, звичайно, не заважає нам усім високо цінувати і навіть любити російську культуру, яка багато чого доброго нас навчила і багато чого величного дала. Але навіщо ігнорувати історію і запевняти, ніби все минулося без кулака і ніби успіхи російської мови на периферії доводять внутрішню безсилість інородницьких культур? Нічого ці успіхи не доводять, крім тієї старої істини, що підкутою закаблукою можна втоптати в землю найжиттєздатнішу квітку» [1].

Однак сьогодні треба сказати, що таке пояснення може бути більш-менш вичерпним лише щодо початкового етапу експансії російської культури. Насаджувана силоміць і добре доглянута, вона прижилася на сприйнятливім ґрунті і почала давати плоди, привабливі й для українців. Вона зробилася і залишається самостійним чинником і чинником неоднозначним, широкий діапазон дії якого лежить між полюсами асиміляційності та індукування внутрішніх струмів самої української культури — в імпульсах як притягування, так відштовхування. Можна по-різному до цього ставитися, але вона глибоко увійшла в життя українського суспільства, і українська культура мусила виживати в масовому оточенні російської, і співпрацюючи з нею, і конкуруючи на нерівних умовах.

[1] *Жаботинський В.* Вибрані статті з національного питання // Бібліотека «Прологу» і «Сучасності». — Ч. 156. — Перевидання: К., 1983. — С. 67, 69.

2. Для діалогу треба мати власний голос

Відзначена вище глибока культурна залежність виходить за межі нормальної взаємодії і містить у собі загрозу утривалення колоніального культурного статусу вже і всупереч політичним обставинам. Водночас вимальовуються і нові небезпеки, зумовлені механічним перейманням західної мас-культури, насамперед американської.

Самостійне історичне буття українського народу має бути забезпечено культурно, інакше залишиться ущербним. Ідеться не про витіснення російської культури (це було б драматичним самозбідненням, і в цьому зв'язку варто сказати про нерозумність новомодного українського патріотичного стереотипу про російську мову як «мову іноземної держави»: адже це рідна мова багатьох українських громадян, вона змалку знайома майже всім українцям, подобається це комусь чи ні, і тому її нинішній статус не можна порівнювати зі статусом англійської чи будь-якої іншої), – отже, йдеться не про витіснення російської культури, а про оптимізацію її взаємин з українською, про збалансування її присутності – присутністю інших культур світу. А головне – про конкурентноспроможність самої української культури, її здатність давати тон інтелектуальному і культурному життю свого суспільства, адаптувати для суспільства культурну реальність світу. Тільки тоді надійно зміниться співвідношення між потенціалами обох культур і взагалі, і в самій Україні.

Серед багатьох передумов досягнення такого стану можна назвати: опанування суспільством власної культурної спадщини (тут ми ще безтурботні невігласи); подолання культурних стереотипів (і названих у цій статті, і неназваних); активну культурну політику держави на основі наукової концепції національної культури; розбудову інфраструктури культури; активний вихід у світове культурне життя за умов адекватного функціонування «імунної системи» власної культури; потужну і цілеспрямовану матеріальну і моральну підтримку національної культури як дискримінованої і утискуваної протягом століть.

Треба визнати, що на кожному з цих напрямів мало руху і забагато перешкод. Про матеріальну підтримку – не те що потужну, а бодай скільки-небудь помітну – сьогодні не доводиться й говорити. Та й моральна (в сенсі створення сприятливого клімату, солідарного суспільного ставлення) обмежується малопродуктивною риторикою у великі національні свята. Українська

держава ухиляється від найменшого протекціонізму щодо української національної культури. До того ж навіть перспектива таких кроків у майбутньому – перспектива проблематична – викликає активне неприйняття з боку російськомовної політичної еліти в Україні, з боку частини інтегрованої в російську культуру інтелігенції та частини росіян і російськомовних громадян, які чомусь перспективу зменшення сфери домінування російської культури в Україні сприймають як її ущемлення і як вияв злоякісного українського націоналізму, хоч насправді річ зовсім в іншому.

Ідеологи культурного лінивства, які не хочуть дати собі праці хоча б трохи прилучитися до української культури і мови (хоч дуже багато говорять про «двомовність» як нібито бажаний і рокований Україні стан), останнім часом пустили в хід емоційно насичений термін «видавлювання» (російської мови й культури) для характеристики процесів, що нібито відбуваються в Україні. Дивно (щоб не сказати цинічно) звучить цей термін на тлі того, що справді бачимо навкруги. Але припустімо фантастичне на сьогодні: що справді українська мова і культура почала займати якісь позиції, де раніше була тільки російська. Чи було б це «видавлюванням»? Хочеться запросити авторів і користувачів цього терміна до спокійного роздуму. Скажіть, якщо в середині XIX століття в чеських містах панувала «вища» німецька мова і культура (настільки, що народилася відома притча: якби в хаті, де зібралися «змовники»-будителі впав дах, то від чеської мови й сліду не лишилося б), – а на початку XX століття чеські міста були вже чеські мовою й культурою, – то процес, у результаті якого це сталося, ви назвете «видавлюванням» німецької мови і культури? Дискримінацією численної німецької людності? І чи від того, як ви цей процес назвете, зміниться його рятівний для чеської нації, позитивний для всього людства (як утвердження ще однієї грані світової культури) зміст і визнання його історичної неминучості? А таких прикладів в історії народів, зокрема слов'янських, немало. Та й про «видавлювання» латини можна згадати, і про «видавлювання» французької мови з побуту освічених класів Росії протягом XIX століття.

Звісно, мовно-культурна ситуація в Україні інакша, тут немає прямої аналогії навіть з чеським сюжетом. Але спільне в тому, що ніякий (у цьому випадку мовно-культурний) статус-кво не є вічним, рано чи пізно він зміниться (особливо якщо він неприродний).

Елементарна історична і моральна справедливість полягає в тому, щоб давнє і традиційне, державно забезпечене переважання

російської мови і російської культури в Україні як наслідок колоніального становища України протягом століть — бодай трохи врівноважити хоч якоюсь підтримкою мови і культури української. Поки що цього немає (ритуальна риторика до уваги не береться).

Очевидно, крім тривог самої російської інтелігенції в Україні, які почасти можна зрозуміти, насамперед у контексті деяких націократичних органів преси (втім, малотиражних і маловпливових), маємо відгомін згадуваних уже настроїв у самій Росії, що дістають вияв у риториці великодержавників, які інтерпретують закономірний неминучий крах імперії як нібито «національне приниження», «національну катастрофу» Росії, закликають до реваншу, роз'ятрюють давній синдром національно-релігійного месіанства, ніяк не погоджуючись з роллю нормальної держави і нормальним місцем свого народу серед інших народів.

Ця моторошна історична обставина тяжіє над усіма нами. І сюди долучається ще один стереотип, який постійно нагадує про себе в нашій пострадянській культурній свідомості.

Маємо на увазі стереотип єдиного культурного простору, який, мовляв, був за Радянського Союзу і який трагічно втрачено.

Такий простір справді був, але він був дуже політично напружений, цілеспрямовано напружуваний і «завихрений», він мав ознаки спотвореності, що дають підставу назвати його в певному сенсі антипростором.

По-перше, він був спроектований по вертикалі, а не по горизонталі; рух у ньому був переважно односпрямований — з московського центру в національні периферії, зворотний рух не міг зрівнятися з ним інтенсивністю; потоки ж між національними периферіями пролягали переважно через Москву і там дозувалися (хоч водночас не можна недооцінювати величезної роботи російських перекладачів і дослідників).

По-друге, з кожної національної культури для спільного споживання рекомендувалася тільки ідеологічно процензурована і далеко не завжди краща продукція, що не давала адекватного уявлення про відповідну національну культуру.

По-третє, в цьому почасти історично сформованому, але ще більше політично формованому просторі держава генерувала напругу уніфікації з метою створення в історичній перспективі єдиного радянського народу і єдиної радянської культури, тобто так чи інакше — анігіляції національних культур.

По-четверте, цей радянський культурний простір був драматично ізольований від світового культурного простору і мав підмінити його собою.

Однак і в межах цього спотвореного простору, чи псевдопростору, чи антипростору національні культури завдяки своїй життєздатності і завдяки неоднозначності радянської культурної політики, яка мусила рахуватися з багатьма реальностями і дбати про певний інтелектуальний потенціал і дієздатність суспільства, престиж соціалістичного ладу, — зуміли досягти досить високого рівня взаємодії та обмінів.

Отож вириваючись із залізного тиску політично-нормативного радянського «культурного простору», слід було подбати про те, щоб не всі його силові лінії обірвалися, здійснити санацію деяких каналів культурної взаємодії, покласти вертикальні лінії на горизонтальну площину. Однак цього не сталося. І сьогодні маємо величезні інтелектуальні й духовно-естетичні втрати, збіднення нашого духовного світу від паралічу наукових і культурних обмінів, від непоінформованості про культурне життя сусідніх народів, що, як і ми, створили незалежні держави як результат спільних зусиль. Водночас нестримно зростає потік псевдокультури. Сучасна російська культура представлена на українському ринку майже як американська — тобто не своїми вершинними явищами, а переважно відходами, особливо це стосується книжкової продукції: переважно низькопробно-ажіотажне, кримінально-пригодницьке та порнографічне чтиво, а не, скажімо, кращі зразки російської художньої літератури чи наукової думки. Щоправда, інколи, дякувати Богові, трапляються цінні культурологічні праці, перевидання класичної філософії, переклади світових новинок — але то дуже рідко і за недоступними цінами. Та все одно — бібліотеки України, в тому числі й найбільші наукові, вже кілька років практично не одержують книжкової продукції з Росії (як і російські — з України) та з інших країн світу. Але причина, знову-таки, не в якійсь нібито антиросійській культурній політиці, а в економічній катастрофі й у відсутності на її тлі будь-якої культурної політики.

Тож проблема набагато глибша, ніж її описання в політично забарвлених кліше. І наслідки глибші — вони призводять не лише до інформативного й інтелектуального голодування, а й до пониження духовного статусу російської культури, зрештою — до переважання у «сумі впливів» російської культури на українське суспільство негативу над позитивом, «низького» над «високим» (особливо коли врахувати ще й дев'ятий вал «необлагородженого» шоу-бізнесу).

Все це наслідок насамперед не якоїсь культурної політики (російської чи української), а хижацького і безнадійно антикультурного характеру «ринку» — і російського, і українського, відсут-

ності громадянськи відповідального книговидавця і книготорговця або скільки-небудь терпимих умов для них. Без відповідної культурної політики держав-сусідів, без міждержавних угод, що вирішували б ці проблеми, тут не обійтися.

Річ, звісно ж, не в тому, щоб відновлювати спотворений радянський «культурний простір», та це й неможливо, — а в тому, щоб будувати новий, розгорнутий в усі сторони світу, використовуючи, знову ж таки на новому рівні мислення, і раніше освоєні маршрути. Це справа років і десятиліть, вона потребує розуміння і зусиль як держави, так і культурної громади, хоч насамперед новий культурний простір укладатиметься в процесі дії сил самої культури.

Ще одне. Чомусь проблема українсько-російських культурних взаємин і їх майбутнього розглядається зазвичай тільки в одному аспекті: присутність російської культури в Україні. А другий бік справи, тобто присутність української культури в Росії? Вже сама спроба актуалізувати це питання висвітлює драматичну асиметрію українсько-російських культурних відносин і застиглість стереотипів нашого мислення. Насправді ж це питання не таке парадоксальне, як здається, а цілком реальне, якщо йдеться про те, щоб Україна і Росія були співучасниками світового життя, а не про увічнення другорядності й підпорядкованості України, однобічної культурної експансії Росії в український культурний простір.

Звісно, українська культура ще довго, а може й ніколи не зможе посісти такого виняткового місця в свідомості росіян, як російська — в свідомості українців (будьмо реалістами). Але принаймні якийсь необхідний мінімум інформованості про українську історію та культуру, якийсь мінімум розуміння українського народу як самобутньої частини людства — мав би бути? Коли хочемо бути добрими сусідами і гарантувати себе від непорозумінь, — а чи хочемо?

Сьогодні такої інформованості й розуміння немає ні на рівні маси російського суспільства, ні — часто — на рівні його еліти, до того ж не лише політичної, а й нерідко наукової, культурної, мистецької. Натомість на всіх рівнях лунають зворушливі зізнання про «жену-украинку» і «тещу-хохлушку» як вичерпний доказ того, що «всі ми слов'яни», «всі ми одно» (знамените єльцинське: «Вырвать из сердца то, что украинцы — свои, невозможно») і що «не можна різати по-живому».

Певна річ, сьогодні українська культура небагато що може запропонувати російському ринкові культури, мало що з неї може вписатися в такий насичений російський культурний простір —

вакууму там немає. Але все-таки маємо і в музиці, і в образотворчому мистецтві, і в театрі, і в літературі явища, які могли б здобути популярність у Росії і засвідчити російському суспільству (як уже засвідчили суспільствам деяких західноєвропейських країн) неповторність української культури та її історичну перспективність,— за умов, якби існували паритетні засади культурних обмінів, а не хаос шоуменського піратства.

До речі, не випадково ж Росія і на урядовому рівні цікавиться станом вивчення російської мови та літератури в Україні. Якщо мотивом цього є щире бажання будувати дружні відносини, ґрунтовані на знанні і розраховані на тривале майбутнє, то логічно було б і школярам та студентам у Росії давати хоча б елементарне знання про історію і культуру сусіднього українського народу. Тоді у майбутніх поколінь росіян та українців не було б багатьох із тих проблем, які багатьом каламутять голови сьогодні.

На закінчення — спроба спрогнозувати майбутню взаємодію російської та української культур. Два варіанти — песимістичний і помірно-оптимістичний.

Песимістичний варіант. Економічна криза триває. На цьому тлі глибшає розчарування в українській державності і відбувається розмивання й без того нечіткої національної ідентичності. Посилюється агресивна антиукраїнська спрямованість нинішнього «дикого» ринку, зумовлена як критичним рівнем русифікації суспільства, так і слабкістю українського підприємництва, його переважно компрадорським характером та експансією іноземного продуцента. Збільшується політична й економічна залежність від Росії. Відповідно зростають масштаби і енергія російської культурної експансії, звужується простір української культури, посоромлена українська мова ще більше втрачає престиж і в суспільному побуті виконує лише ритуальні функції. Все-таки українська національна культура не деградує якісно — наявність індивідуальної творчої свободи, відсутність політичних переслідувань і заборон за умов відносної демократії дає їй шанс бодай почасти використати і нагромаджений потенціал, і резерв природної талановитості ще не зденаціоналізованої частини (хоч і чимраз меншої) населення. Однак життєвий ареал її звужується, «територія» функціонування втрачається. Рятуючись від пережитої вже сумної долі бути провінційним додатком російської, вона гарячково шукає імпульсів у модерних і постмодерних західних культурах, але тим ще більше заганяє себе в елітарне гетто, яким почасти вже є — в деяких своїх зразках — і сьогодні. Українська масова культура остаточно занепадає,

поступившись місцем російській. Подекуди зберігаються ще елементи автентичної народної культури — як один із елементів надії на черговий поворот історичної долі і відродження національної свідомості — десь хіба в XXII чи XXIII столітті. Втім, якщо до влади прийдуть так звані «ліві сили» (що малоймовірно за умов зростання сили російського і українського кримінального капіталу, який готовий постояти за себе кримінальними ж засобами), можливе деяке тимчасове загравання з українською культурою, врахування національного фактора в політичній тактиці (на короткий час, задля опанування ситуації і пропагандистського протиставлення себе «антинародному» режимові попередників).

Помірно-оптимістичний варіант.

1. Економічна ситуація поліпшиться внаслідок реальної підтримки вітчизняного виробника та зменшення сфери тіньової економіки, зросте авторитет української держави, збільшаться її можливості всебічно підтримувати українську культуру, і вона почне, нарешті, здійснювати продуману активну культурну політику, впливаючи також і на «ринкове поле» культурного життя.
2. У цьому контексті загальної стабілізації і поступової оптимізації соціально-економічних процесів зростатиме сукупна національна культуротворча продуктивність, підвищуватиметься авторитет і престиж усіх елементів національної культури, в тому числі й української мови.
3. Природним чином зменшуватиметься домінування російської культури в Україні — як завдяки зростанню потенціалу та впливу в суспільстві української національної культури, так і через дедалі ширше засвоєння явищ інших культур Європи і світу (хоча тут буде серйозна загроза агресії низькопробної маскультури американського штибу — як і російського також).
4. Величезний масив російської наукової, літературної, мистецької продукції в Україні, що уклався впродовж століть, залишатиметься вагомим чинником нашого інтелектуального і естетичного життя, але втрачатиме свій денаціоналізуючий і русифікуючий вплив, оскільки не вимагатиме самоідентифікації з ним, входитиме у взаємодію з вираженою іншою самоідентифікацією — українською. У певному сенсі він буде нашим опанованим національним багатством, своєрідною компенсацією за присвоєння російським суспільством у минулому багатств української культури.
5. Окремо стоїть питання про явища російської культури, продуковані в самій Україні, про майбутнє російських форм культурного життя в самій Україні. Ймовірно, що в обговорюваному ви-

падку обсяг цих явищ поступово зменшуватиметься: по-перше, через зростання української освіти й культурного потенціалу, а отже, й привабливості української культури, по-друге, через повернення до української самоідентифікації та української культурної акцентуації частини зрусифікованих українців та їхніх нащадків; по-третє, через добровільну інтеграцію в українську культуру частини росіян, для яких вона даватиме духовні імпульси. Зрештою, людина реально буває включеною одночасно у велику кількість соціальних та культурних спільнот різного масштабу та різного рівня, і їхні цінності можуть не суперечити, а можуть і суперечити одна одній; можуть вести як до гармонії, так і до «розламу» особистості, та все ж розв'язувати цю проблему — і в цьому особиста відповідальність і особистий привілей людини, що, власне, і належить до сфери її прав та свобод.

6. Певна частина українських громадян різних національностей зберігатиме російську культурну орієнтацію і генеруватиме творення явищ російської культури в Україні. Можливо, в цьому пласті продукованих в Україні явищ російської культури спостерігатиметься наявна і нині диференціація між тими з них, які реагують на життя українського суспільства, відбивають його (чи певні частини) інтереси і до нього адресуються, — і тими, що воліють бути частиною «великоросійської» культури. Тобто, перші будуть партнером (а в ширшому значенні — і частиною) загальноукраїнської культури (вже як сукупної культури української політичної нації), а другі — регіональною субкультурою «великоросійської» культури, хоча в окремих видатних досягненнях — і її повноправним складником. А втім, розмежувати ці дві сфери важко, вони взаємонакладаються і взаємодіють.
7. Так чи інакше, всі активно присутні в Україні явища різних національних культур, у тому числі й російської (маються на увазі культури європейських і неєвропейських народів, які Україна засвоїла чи засвоюватиме через канали освіти і культурних обмінів), а також явища культур усіх національних меншин у самій Україні, будуть адаптовані культурною свідомістю в моделі нової національної самоідентифікації як реальне культурне багатство України. Тобто, аналогічно до того, як це має відбуватися в культурному діянні кожної повноцінної нації.
8. Так Україна зможе створити свій суверенний культурний простір уже не як припасований фрагмент спотвореного радянського простору, а як органічну частину європейського і світового культурного простору, де активним підпростором може і повинна

бути культурна сфера країн, що утворилися на місці колишнього Радянського Союзу.

Може, це тільки надії. Але хочеться вірити в такий більш-менш оптимістичний варіант (або в одну із можливих його модифікацій). І працювати для нього.

IV. Українська культура та її можливості у міжкультурному діалозі

Майбутнє України вирішуватиметься у сфері культури. Звісно ж, тут на думку спадають складні політичні й важкі соціально-економічні проблеми сучасної України, які нібито відсувають питання національної культури на другий план. Насправді ж, як ми розуміємо, це не так. По-перше, політична, соціальна, економічна і культурна сфери не просто взаємозалежні, вони взаємопроникаючі і взаємостимулюючі, позитивно чи негативно.

По-друге, саме в культурі і тільки в культурі, насамперед у духовній, дістають остаточну «санкцію», як і гарантію історичної бутності, національні суб'єктність й ідентичність, процес подальшого національного розвитку.

Творення, збереження і розвиток культури є головним змістом історичного процесу – принаймні в тому значенні, що лише здобутки культури здатні зберігати свою актуальність для всіх поколінь і таким чином брати участь у постійному самовідтворенні образу людства. В цьому сенсі культура є метапоняттям, яке реалізується в множинності форм культури, що відбивають багатоваріантність антропосфери. Так, культура – це самотворення нації в часі та просторі. Водночас це не лише сукупний продукт духовної діяльності, а й глибоко індивідуальний, глибоко інтимний феномен. Творення культури є найорганічнішою самореалізацією особистості, а вільна орієнтація людини-реципієнта у сфері культури є найнадійнішою гарантією її духовної суверенності.

З цього погляду українська національна культура є узагальненим вираженням творчих зусиль українського народу, його осягів у світорозумінні, релігії, моралі, художньому мисленні, науці й філософії. І водночас – способом самореалізації людини з усіма особливостями її психіки, темпераменту, творчої уяви.

Отже, саме культура, цілісна національна культура формує конкретну людину, вона ж увінчує й увічнює, освячує самоствердження суспільства, без чого можна говорити хіба що тільки про

«заявку» на історичне буття в людстві. А усвідомлення загальнонаціонального смислу існування відбувається у межах і формах культури, і тільки так. Міра культури є і мірою свободи. Сама культура конкретного народу є творчістю його самопізнання і самоствердження в матеріалі природи та історії, а в найзагальнішому — здійсненням його історичного покликання, як водночас і глибинним, базовим рівнем мотивації поведінки особистості.

Ми ще не звільнилися від заохочуваної в радянські часи редукції культури до мистецтва (варіант — плюс фольклор, плюс наука). Насправді ж культура — це і сфера буденної свідомості, і звичаєві надбання, і правові поняття, і моральні орієнтації; це також і етнічне світопереживання, і естетизація побуту, і технологічна освіченість або неосвіченість, і характер взаємодії з природою — одне слово, все, що формує стан духу і побут народу, спосіб його самореалізації у світі.

Найбезпосередніший стосунок до проблематики нашої культури, її якості та перспектив мають і ті загрози, що виникають з тенденцій до соціально-етичної деградації суспільства. Це передусім втрата в суспільстві соціальних сорому і сумління як найточніших індикаторів соціальної відповідальності особистості. Мається на увазі буквально кричуща комфортність самопочуття певного прошарку розкошуючих суб'єктів на тлі масового знедолення, страйків, голодувань, принизливих голодних походів, самогубств через безвихідь. Більшість отих новоспечених господарів становища захоплені публічним демонструванням свого розкішного способу життя, і мало кого турбує убозтво і ницість співвітчизників, мало кого спонукає прилучитися до бодай хоч найскромніших форм благодійництва.

Потреба переорієнтації нормативів соціальної етики на обслуговування совісті цієї категорії громадян породила нові пропагандистські гасла: бути багатим не соромно; чим більше багатих, тим краще для всіх; настав час уже остаточно звільнитися від допотопних етичних забобонів «совка». Що ж, як казав найбільший із отих класиків, «по форме правильно, а по сути — издевательство». Чому за наших умов ці «правильні» тези перетворюються на «издевательство» — пояснювати, думаю, не треба.

Ми часто тепер говоримо про жорстокість революцій — французької, російської, іранської тощо. Але забуваємо нагадати, що цій жорстокості передувала і її викликала інша — жорстокість тих, кому чужим і далеким був соціальний стид, хто не знав і не хотів знати, що таке соціальна відповідальність.

Дегуманізація практичної соціальної етики спричиняє дегуманізацію культури і мистецтва – в них з'являються явища і стилі, зорієнтовані на задоволення примітивних смаків нових хазяїв життя.

Не менше тисне на рівень культури і занепад соціально-побутової моралі. Це явище ми бачимо на кожному кроці. Втрачаються ті цінності й норми, що їх віками відшліфовувала народна мораль як передумови гармонійного співжиття людей у суспільстві. Втрачається нерідко й те, що відрізняє вид «гомо сапієнс» від решти живих істот, для яких не існує морально-естетичної оцінки сфери фізіологічних потреб. Втрачається розуміння культури як, зокрема, і системи плідних для людської еволюції заборон і стримувань, як зони сублімації, перетворення нижчих імпульсів на вищі. На збіднення душі та примітивізацію людської поведінки, тобто на створення суспільства душевної убогості, та й на регрес людини як біологічного виду взагалі працює нині потужна індустрія мас-медіа – принаймні та її частина, що прагне зиску і смакової нерозбірливості.

Не може, з погляду долі культури, не викликати тривоги й асиметрія в розумінні свободи і демократії, прав людини, – коли фундаментальні соціальні права і свободи не мають того ореолу, що, сказати б, «вербальні». Водночас і політичні свободи та свобода слова в масовій практиці нерідко втрачають свій творчо-конструктивний характер і набувають деструктивної спрямованості, оскільки не мають своїм орієнтиром соціальні, культурні, етичні цінності, а зводяться до примітивної, асоціальної розперезаності й уседозволеності. У випадках соціально-патологічних (а їх дедалі більшає) свобода обертається хаотичним бунтом раба, але не проти того, що робило його рабом, а проти тих культурних і моральних цінностей, яких не приймає його рабська сутність. За українських обставин це, зокрема, знаходить прояв у зневажанні та паплюженні історичних традицій народу, його культурних здобутків, його видатних представників.

Водночас нам ще далеко до використання всіх життєвих можливостей свободи – як через суб'єктивну внутрішню несвободу, так і через недостатню соціально-економічну забезпеченість вільного громадянського і житейського діяння.

Чи можна сподіватися на поліпшення морального – а отже, й культурного – клімату в країні? Цього ніхто обіцяти не може. Але згадаймо бодай про деякі з чинників, що зумовили його затруєння.

Це передусім чинники глобальні, що пов'язані з характером цивілізаційного процесу, ламанням традиційних поведінчих устано-

вок, банкрутством багатьох світоглядних і гуманістичних ілюзій, величезними масштабами ротації людських мас, ідей, культурних і антикультурних фактів, стереотипів поведінки. Далі це, звісно, страшні спустошення, яких зазнала Україна в XX столітті і які мали не лише непередбачувані демографічні та соціально-економічні, а й руйнівні духовні та моральні наслідки. Нарешті, це тяжкі розчарування і дезорієнтації, що викликані в суспільстві соціально-економічною катастрофою 90-х років, яка супроводжувалася небезпечним пониженням не тільки морального, а й дисциплінарного авторитету влади, політичних діячів і навіть громадських інституцій, прирекла національну культуру на сирітську долю в зубоженій країні.

На що можна сподіватися? Насамперед, здається, на те, що зазначені та інші негативні процеси відбуваються здебільше все-таки на поверхні суспільства і не скаламутили його глибин; принаймні, не набули ще незворотного характеру і не деформували до кінця моральне чуття і «практичну етику» українського народу, не всі його культурні корені підірвали. В основі своїй народ залишається позитивно зорієнтованим, здатним до соціальної солідарності та альтруїзму, спраглим правди і справедливості, не сприймає жорстокості, цинізму, безстидства, відчуває межу між морально дозволеним і недозволеним, між добром і злом, не втратив почуття краси і потреби в красі. Це головний соціально-етичний і культуротворчий резерв України, який треба зуміти використати і протиставити великомасштабній експлуатації розкладових тенденцій. Його потрібно розгорнути в усіх напрямах, і тут вистачить роботи і соціологам, і політологам, і культурологам, і політикам, і філософам, і журналістам. Попри все пережите, особливо у XX столітті, український народ значною мірою зберіг свою культурно-генеративну енергію, здатність породжувати нові творчі сили і давати ґрунт для інтелектуальних звершень і художніх шукань.

А це — разом із немалими наявними професійними культурними і мистецькими силами, разом із нагромадженим за минулі століття інтелектуальним потенціалом, корпусом класичних текстів і традиціями відзивності на виклик часу — може бути достатньою підставою для нового піднесення національної культури за умов державної незалежності України. Можливо, орієнтири такого майбутнього розвитку міг би дати, умовно кажучи, загальнонаціональний культурний проект.

Такий загальнонаціональний культурний проект мав би синтезувати головні підходи до проблематики та перспектив розвитку української культури в контексті викликів XXI століття.

На змісті й структурі цього проекту, на жаль, позначиться те, що і в XXI столітті нам доведеться віддавати борги XX і XIX століть, і не так просто буде не загрузнути в них, переключитися в інший часопростір, зберігши енергію для руху вперед. [...]

Елементами національного культурного проекту мають бути і реальне опанування всієї повноти культурної спадщини, перетворення її на дієвий чинник самоусвідомлення суспільства (важливе місце в цій спадщині належить цінностям, які створили українці в діаспорі — отже, йдеться про інтеграцію різних відламів національної культури); і подолання стереотипів сприйняття української культури; і модернізація інфраструктури культури, її технологічне переозброєння.

Однак необхідно визнати, що та переорганізація культурної свідомості й культурної реальності, яка нині відбувається, має багато в чому хаотичний характер, їй бракує структурності.

Наша культурна історія складалася так, що в ті порівняно сприятливі періоди, які випадали Україні не часто, творча енергія нації намагалася надолужити згаяне і за лічені роки пройти той шлях, який інші народи проходили за десятиліття і століття. В результаті, ми одержували інколи якісь певні спрощення, подеколи неперетравлені запозичення, а нерідко й поєднання різних стилів, що могло породжувати несподівані явища, здатні збагатити світову культуру оригінальним штрихом. Зокрема, в Україні кінця XVI — початку XVII століття майже водночас згрупувалися із запізненням впливи Відродження, Реформації і Контрреформації. На початку XX століття майже одночасово або в прискореному ритмі наше мистецтво пройшло або намагалося пройти такі різні етапи естетичної самореалізації, як символізм, імажинізм, футуризм, абстракціонізм. Нині маємо не так контамінацію, як механічну амальгаму класичної традиції і модних інновацій, елітарного модернізму і масового популярного постмодернізму та різних еклектичних стилів.

Змішування стилів і структур підсилюється постколоніальним синдромом. До цього долучається енергійний і молодечий дилетантизм. Сподіватимемося, що це стане процесом, хай і нелегким, але пов'язаним з народженням нової естетичної якості. Тим часом доводиться визнати, що поки що не мають успіху спроби піднесення культурної сфери на рівень, гідний незалежної європейської держави, особливо в тих ділянках, що мають індустріальний характер: телебачення, відео, кіно, радіо, видавнича сфера і друк, шоу-бізнес тощо.

Серед причин, крім зазначених вище, назвемо і такі. Надто низький стартовий рівень, особливо в матеріальній базі та кваліфі-

кації кадрів. Величезна інертність успадкованих від минулого структур за надзвичайно швидкісного їх пристосування до нової кон'юнктури. Бідність і застарілість теоретичних розробок у сфері культурної політики, брак свіжих концептуальних і творчих ідей.

У загальному річищі суспільних та господарчих реформ, що їх процес, сподіваємося, все-таки відбуватиметься в Україні, реформування культурної сфери має, на наш погляд, сконцентруватися на таких головних напрямах.

Перший. Демонополізація індустрії культури з певним, різним для окремих галузей, роздержавленням її, при забезпеченні адекватної державної підтримки «станового хребта» культурної інфраструктури. Водночас створення на законодавчому рівні системи матеріального, правового, психологічно-педагогічного і організаційно-методологічного забезпечення широкої доступності цінностей культури для всіх верств населення. Розробка державних гарантій захисту від надмірної комерціалізації культури та порушень принципу соціальної справедливості, особливо в естетичному вихованні дітей.

Другий. Технічне і технологічне переозброєння, абсолютно необхідне в такому масштабі для того, щоб кількісні різниці технічних параметрів не оберталися незворотним якісним відривом від передових культур.

Третій. Радикальне підвищення професійного рівня працівників індустрії культури.

Четвертий. Політичне, правове і матеріальне гарантування свободи творчості й плюралістичних тенденцій у культурі та мистецтві.

П'ятий. Радикальне піднесення теоретичного, концептуального рівня культурної політики і взагалі функціонування сфери культури, створення дослідницьких осередків сучасного світового рівня з аналітичними і прогностичними завданнями.

Шостий. Інтеграція в європейські та світові культурні процеси, міжнародні технічні та організаційні структури.

Серед основних напрямів культурної політики слід передбачити збереження, охорону і відтворення культурно-історичного довкілля, всебічне використання культурної спадщини, розширення культурної інфраструктури села та пристосування її до процесів децентралізації, роздержавлення і фермеризації, що змінюють структуру села. Інтенсивне насичення міського культурного побуту і дозвілля формами української національної культури. Розвиток молодіжної субкультури в національних формах, використання багатства альтернатив самої культури; різноманітності тенденцій і смаків. Підтримка культурних інновацій та пошукових,

авангардових, експериментальних тенденцій у мистецтві, збалансування консервативної, стабілізуючої і – динамізуючої новаторської функції культури. Підтримка культур різних національних груп, що є невід'ємною складовою частиною ширшого принципу захисту національних культур як сфери самосвідомості етносів, розумного відмежування цих культур від експансії інших і сильніших масовим потенціалом. При цьому не менш важливо уникнути загрози замкнутості, обмеження природного діалогу культур. Потрібна підтримка культурного життя в регіонах, регіональних форм культури.

У сучасній українській культурі недостатньо використано її регіональну багатоманітність і водночас ще не окреслено виразно її соборноцілісний образ.

Зміст і структура освіти мають спрямовуватися на формування особистості громадянина незалежної демократичної України, включеної до європейської та світової спільноти. Стратегія розвитку освіти в Україні на найближче десятиліття і подальшу перспективу – в створенні такої її системи, яка відповідала б вимогам сучасної цивілізації, визначальною властивістю якої є висока міра динамізму. В системі освіти має бути закладено здатність до саморегуляції, швидкого реагування й корекцій відповідно до вимог життя. Водночас повинні бути враховані й ті особливі умови, в яких перебуває Україна, ті специфічні завдання, що стоять перед нею. Пріоритетне місце в шкільних програмах слід забезпечити вивченню української мови й літератури, історії й географії України, народознавства й мистецтвознавства – тобто тих предметів, які формують в учнів національну самосвідомість, включають їх в український соціокультурний простір. Разом з тим система освіти й виховання має рішуче усувати національне вузькоглядство і самодостатність. Система освіти повинна створити передумови для формування особистості, вкоріненої в національний культурний ґрунт і водночас відкритої до інших культур, їхніх ідей та цінностей, здатної синтезувати національні й загальнолюдські цінності, спроможної давати адекватну відповідь на виклики доби.

Один із таких викликів – зміна форм функціонування культурних текстів. Зокрема, в міру того, як масового вживання набуває комп'ютерна і копіювальна техніка, як світ завойовує Інтернет – зменшується значення і незамінність книги, традиційну видавничу справу тіснить новітній «самвидав», статус якого урівнюватиметься зі статусом «тебевидаву» чи «всіхвидаву». Дедалі більшою проблемою ставатиме не пропозиція, а попит. Пропонувати зможе кожен, але хто на нього відгукнеться, хто його

почує, хто його знайде в океані інформації, хто про нього взагалі знатиме? Особливо тривожні тут перспективи для українського слова, української культури, коло реципієнтів яких і без того вузьке й неконсолідоване.

Тут потрібна система заходів, розрахована на історичну перспективу. В цьому контексті велике значення може мати здійснення Національної програми інформатизації України, доповненої проектом «Інформатизація гуманітарної сфери України», що його розроблено в Національній академії наук України і який передбачає, зокрема, створення цифрової он-лайнової бібліотеки наукової періодики України, випуск нового покоління фундаментальних академічних словників на оптичних дисках, підготовку електронної енциклопедії «Тарас Шевченко» тощо.

Варто особливо наголосити на необхідності модернізації словникарства. Сьогодні воно аж ніяк не відповідає суспільним потребам і не задовольняє запитів освіти, культури, науки, діловодства, через що на книжковому ринку з'являються різні словникові продукти надто сумнівної якості. Недорозвиненість української лексикографічної бази призводить і до відставання у галузі комп'ютерних систем опрацювання природної мови, що програмує відставання у галузі створення систем штучного інтелекту — ядра інтелектуальних технологій XXI століття. Сюди ж долучається і надзвичайно важлива проблема стандартизації наукової термінології, нерозв'язаність якої, крім усього іншого, гальмує і розвиток україномовної наукової продукції.

Загалом кажучи, одним із найважливіших завдань нашого культурного розвитку є введення української мови в коло сучасних комп'ютерних комунікацій.

У галузі культурології, літературознавства і мистецтвознавства невідкладними завданнями є розробка теоретичних засад наукового дослідження проблем культури і мистецтва, термінологічних нормативів, а також розвиток джерелознавчої бази (у тому числі повна каталогізація фондів українського мистецтва як музеїв, так і приватних колекцій в Україні й за кордоном, уведення відповідних даних до комп'ютерного обліку та комунікативних систем Інтернету); формування національної видавничої програми з культурології та мистецтвознавства; зближення культурології і мистецтвознавчої науки з освітою, видання підручників і посібників з культури та мистецтва для шкіл і вузів.

Тим часом доводиться сказати й про те, що, не без підстав нахваляючись методологічним переозброєнням в інтерпретації нашої літературної та мистецької класики, ми втрачаємо традицію ґрунтовного фактографічного і джерелознавчого забезпечення,

та й просто доброго знання предмета, втрачаємо людей, які були носіями такого знання, і не знаходимо рівноцінної компенсації. Соромно казати, але нам сьогодні бракує і шевченкознавців (це гостро відчувається при підготовці Шевченківської Енциклопедії), і франкознавців, і дослідників української музичної та малярської класики — маємо на увазі проблематичність забезпеченості на майбутнє цих найважливіших напрямів культурологічного українознавства кадрами з молодого покоління. Щось не видно нових фундаментальних чи принципово важливих праць і про такі ключові постаті української культури першої половини XX століття, як Володимир Винниченко, Микола Хвильовий, Микола Зеров, Михайло Бойчук, Олександр Архипенко, Анатолій Петрицький, Микола Леонтович. Бракує й узагальнювальних досліджень культурної продукції української діаспори, і концептуальної інтерпретації сьогочасних культурних процесів в Україні. Суворим іспитом для наших науковців стає робота над п'ятитомною «Історією української культури».

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського розробляє проект комплексної державної програми з екології етнокультури, яка передбачатиме державну систему охорони фольклорно-етнографічної спадщини нашого народу, сприятиме збереженню його традицій і духовних цінностей, залученню їх до обсягу культурного самоусвідомлення сучасного українця. Можливо, це допоможе трохи «загнуздати» монстра маскульту, «посадивши» його на міцний хребет народного мистецтва? Професіоналізація народного мистецтва загрожує втратою буттійного характеру його функціонування, але може допомогти збереженню його творчого духу і активності сприймання — на відміну від пасивного, споживацького сприйняття професійного мистецтва.

Які параметри культурної свідомості можуть гарантувати національну ідентичність особистості?

Такої гарантії не дає типове для значної частини інтелігенції «розчинення» деяких знань про українську культуру і відповідних ціннісних «віровизнань» — у більш або менш широкому обсязі переживань світової культури (а фактично — російської з елементами світової в російській задаптованості).

Не дає такої гарантії і культурна свідомість, що охоплює тільки явища української народної і почасти професійної культури. Певне коло суб'єктів такої свідомості, не збаламученої фактами інших культур і убезпеченої від них своїм порогом сприйняття, здається і собі, і багатьом непорушною фортецею української традиції, принциповим і демонстративним носієм національної

ідентичності, відповідно й поводиться непоступливо й часто агресивно. Однак насправді ущербними і безперспективними є свідомість та ідентичність, що не здатні вистояти в сучасному відкритому світі.

Справжню гарантію може дати лише та культурна самосвідомість, яка відповідає здатності національної культури бути інтерпретатором світового життя й опановувати, привласнювати світову культуру.

Три основні канали такого «привласнення»: перекладання рідною мовою текстів світової культури; впровадження через освіту знання інших мов; власна, очима своєї культури, інтерпретація світової культури.

Про це останнє. Сьогодні маємо деяке — хоч і зовсім ще недостатнє — посилення наукового інтересу до культур народів Заходу. Але чи не втрачаємо ми Шота Руставелі і Бараташвілі, Нізамі і Навої, Абовяна і Туманяна, Коласа і Райніса, Таммсааре і Юлію Жемайте? Я вже не кажу про Мележа і Бикова, Друце і Гамзатова, Айтматова і Авіжюса, яких розкріпачене невігластво вже мало не ототожнює з остогидлою радянськістю. Насправді ж ми втрачаємо цілі пласти культури наших добрих сусідів — і водночас історію нашої спільної з ними боротьби за самостояння, спільного протистояння царській і більшовицькій імперіям; затираємо пам'ять про нашу відзивність на болі один одного — і це тоді, коли перед нами знову стоять однакові історичні завдання.

Тривогу викликає і майбутнє славістичних досліджень в Україні. А тим часом ця тематика внаслідок низки причин, розібратися в яких доволі просто, набуває особливої ваги.

На наш погляд, одним із найважливіших завдань є розвиток в Україні русистики. Всяке суспільство виробляє власний погляд на світову культуру і, зокрема та особливо, на ті культури, до яких воно найбільш сприйнятливе, які в ньому найвагоміше присутні. Для нас такою культурою є російська. Тим часом у нас недостатньо розвинена власна інтерпретація російської культури — з погляду нашої національної перцепції, в контексті наших культурних процесів і перспектив. А в цьому є потреба, особливо сьогодні, коли культуру, культурні впливи подекуди намагаються використати в агресивних імперіалістичних планах.

Найсприятливішою для всякої національної культури є ситуація взаємодії не з однією, а з багатьма культурами світу. Для нас одним із чинників такої взаємодії є активна участь нашого літературознавства і мистецтвознавства у вивченні літератур і

культур світу. І хотілося б, щоб наші здобутки тут були цікавими і важливими не лише для нас самих.

Від часів Ґете існує поняття світової літератури — в двох аспектах: як література (національна), що порушує світові питання, звертається до всього людства; як сукупність (взаємодія) національних літератур. Але тепер з'явилася нова ідея «світової художньої літератури», пов'язана насамперед з іменами Салмана Рушді та Кадзуо Ісігуро. Йдеться про літературу, яка породжена масовою міграцією і відбиває ментальність «міжнародних позашлюбних дітей». Транскультурні письменники «звертаються саме до такого читацького загалу — безпритульного, еклектичного, перемішаного»[1]. Романіст Ісігуро проблему ідентичності розв'язує для себе так: «Коли мені буде зручно стати щирим японцем, я ним стану, та щойно забажаю, знову обернуся у звичайнісінького англійця». Та насправді ці трансформації не такі безболісні, принаймні для більшості, бо ж не дарма «романи, що беруть початок у традиції "багатобатьківщинства", сконцентровані на проблемі ідентичності й їх центральною темою стає скрутне становище тих, хто розривається між батьківщинами й рідними мовами»[2].

Творчість транскультурних письменників збагачує англомовну літературу, але водночас вносить у неї напругу розколу. І річ не тільки в тому, що, за словами одного з таких письменників, Маккрума, «вже не існує єдиної англійської мови, а є безліч англійських мов». Річ і в тім, що «відданість мові гнобителів для багатьох є джерелом страждань», отож англійська мова використовується для неанглійської, часом антианглійської ідентифікації. Втім, це стосується не лише англійської мови та англійської літератури. Відомий південноафриканський письменник Андре Брінк висловився на цю тему так: «Якщо для опору необхідно привласнити мову ворога, я скористаюся нею й зроблю своєю»[3].

Не шукатимемо прямих аналогій між явищем «багатобатьківщинства», чи «транскультурності», в англомовній писемності і деякими процесами в писемності російськомовній, що пам'ятні нам ідеями «нової історичної спільності», «єдиної радянської літератури», «двох різних мов», «мови міжнаціонального спілкування» тощо. Але деяких асоціацій важко позбутися, попри те, що в англомовному світі все називалося власними іменами,

[1] *Піко Айєр*. Письмова відповідь імперії // Всесвіт. — 1995. — № 5—6. — С. 142.
[2] Там само. — С. 143.
[3] Цит. за: *Піко Айєр*. Письмова відповідь імперії. — С. 145—146.

а в радяномовному — закодоване в компартійному ідеологічному жаргоні.

Складається враження, наче деякі з тих тенденцій, які виявляються останнім часом в англомовному світі стихійно, у світі «радяномовному» були запрограмовані ще від 30-х років і призводили до так само суперечливих наслідків, що далеко не завжди відповідали намірам державних програмістів. Курс на створення «транскультурної» єдиної радянської культури дав, з одного боку, відчутне «прирощення» російській культурі як фактичній основі отієї «єдиної радянської» — за рахунок допливу інонаціональних творчих сил та несиметричного культурного обміну, а водночас «забезпечив» збіднене, профільтроване представництво інонаціональних культур у цій «єдиній радянській»; з іншого ж боку, він передбачав таку ж само «фільтрацію» російської культури, адаптацію її до «загальнорадянської» рецепції, а освоєння російського літературного поля інонаціональними авторами відчутно змінило його духовну палітру, що викликало протидію з боку зорієнтованих на «ґрунт і кров» і спроби поділу на *істинно російську* і *російськомовну* літератури тощо; що ж до національних культур республік СРСР, то вони використали «діалектику» радянської політики для зусиль самозбереження і бодай скоригованого розвитку. (Тут не будемо торкатися репресивної сторони радянської культурної політики, йдеться лише про її догматику.)

Водночас дістає розвиток російськомовна література «націоналів» (від Ефенді Капієва до Фазіля Іскандера), які за допомогою російської мови виносять на російську і «загальнорадянську» аудиторію духовні світи своїх народів, хочуть російською мовою боронити майбутнє своїх народів, відвойовувати їм місце у свідомості людства.

Цікаве явище спостерігаємо і тепер у незалежній Україні: частина органів преси і частина авторів російською мовою обстоюють ідеї української державності, українські національні інтереси, оскільки вважають, що з тією аудиторією, до якої вони звертаються, краще говорити російською. Але тут варто застерегтися: абсолютизація такого підходу загрожує увічненням статус-кво (тобто зрусифікованості нашого інформаційного простору). Я вже не кажу про те, що серед російськомовної преси в Україні не бракує і недоброзичливої щодо України або невігласьки-відчуженої.

А чи є в Україні тенденція до появи отієї «транскультурної» літератури, про яку йшлося вище? Численні твори росіян і російськомовних авторів, мабуть, некоректно було б до неї відносити: все-таки вони не позбавлені кореня або російської культурної

традиції, або української буттєвості. Однак у майбутньому для цих авторів може загостритися проблема «двох батьківщин», двох культур, двох мов, проблема ідентичності, і тоді може виникнути пострадянський варіант транскультурності.

Реальнішим і актуальнішим для України є варіант подвійної, або динамічної, гнучкої культурної самоідентифікації. Вона має чималу історичну традицію і властива частині висококваліфікованої наукової та мистецької інтелігенції, яка робила і робить значний внесок в інтелектуальний і культурний потенціал України. Звісно, можна говорити про різної міри асиметрії в цій подвійній ідентичності, але в динаміці історичного розвитку вони можуть піддаватися самокоригуванню. Йдеться не про те, щоб звужувалася сфера їхньої контактності з російською культурою, а щоб розширювалася сфера контактності з українською. Цей внутрішній процес самоорганізації інтелектуальних і духовних сил суб'єкта, за умов його включеності в перспективи життя українського суспільства, стимулюватиме перетворення саме українського вектора подвійної (чи плюралістичної) ідентичності (з усім багатством його імпульсів) — на провідний.

І дуже важливо, щоб цьому не перешкоджували тенденції до «етнічної чистоти» культури. Їх можна зрозуміти як форму самозахисту послабленого національного організму. Але насправді такі «ліки» можуть тільки ще більше його послабити. Нічого, крім шкоди і знекровлення українського мистецтва, не дали б спроби ділити його, за рецептами деяких критиків-сектатів, на «істинно» українське і «неістинно» — на підставі тих чи інших стилістичних рис або (і таке чути!) етнічного походження митців...

А хіба можемо ми вилучати з української культури тексти, писані російською мовою людьми, які проте відчували себе належними до українського народу і свою працю співвідносили з цією належністю? Маю на увазі не лише величезний корпус текстів з природничих і точних наук, а й тексти мистецькі. Так само, як не можемо вилучити з української культури праці Василя Горленка, так не можемо вилучити, скажімо, і теоретичний трактат Олександра Богомазова («Рит») або філософські есеї Валерія Ламаха («Книги схем»). Втім, вилучити не можемо, але й включити не спромоглися...

Великі культури і мови експлуатували всі доступні їм джерела, втягували в свою орбіту все, що могли, — і все перетравлювали на свій лад, усьому задавали свій алгоритм, а водночас збагачувалися самі й самоорганізовувалися в щоразу новій якості. Звісно, це були імперські культури. В української таких можливостей

не було. Вона сама була об'єктом експлуатації. До неї якщо і приходили одиниці з «чужих», то тікали з неї тисячі і своїх. Приваблювати не приманками й сентиментами, а резервами духу і просторістю перспектив.

Як і раніше, культура через Слово найменовує Світ, виносить із небуття й німоти, тобто творить Світ у національному Логосі. І ця твірна місія за нею буде завжди.

Отож багато що залежатиме від того, чи стане Українське Слово даром Божим, духовною Батьківщиною для інонаціоналів, як стало Російське Слова даром Божим, духовною Батьківщиною для Бориса Пастернака, Осипа Мандельштама, Анни Ахматової... Звісно, і ми можемо назвати деякі імена – від Марка Вовчка до Юрія Клена, від Леоніда Первомайського до Мойсея Фішбейна. Але – хто далі? Хто в XXI столітті?

Вибір особистості, рівнодіюча виборів особистостей визначить майбуття нашої культури.

Ми стоїмо перед необхідністю осмислення української культури в усій повноті і різнорідності її компонентів – від феноменів буденної свідомості до вищих феноменів духу; в усій здебільше непрямій і прихованій, але неуникненній взаємодії цих компонентів та оптимізації їхньої взаємодії і концентруватиметься потенціал української культури, а отже – і наше національне майбуття.

Багато говориться нині про пошуки втраченої самобутності нашої культури. Але, можливо, доречніше говорити не про відновлення втраченої, а про творення нової самобутності на основі не лише традицій, а й актуальної культурної свідомості, зорієнтованої на світовий культурний досвід. Культура має відповідати багатству і невичерпності ситуації вибору, необмеженості ініціатив за умов свободи.

Сьогодні маємо певну недостатність універсальних символів і міфів у нашій культурі, як і недостатню інтегрованість символів і міфів української культури у контекст світових цінностей, у загальнолюдську культурну символіку.

Найплідніший шлях до утвердження національної самобутності, можливо, пролягає через універсалізацію власного досвіду, через розкриття універсального первня в самобутності, тобто через таку інтерпретацію національного буття, яка зробила б його зрозумілим і важливим для людей усього світу.

Не маргінальна культура, а універсальна – ось наше гасло. Але універсальність – не в абстракції, а в конкретному: в широкому діапазоні національно самобутніх форм вираження, що збагачують багатоманітність людства. На цьому і має базуватися наш культурний оптимізм.

Іменний покажчик

Абашідзе І. *871*
Аббас-Мірза *372*
Абіх Г. *411*
Абовян Х. *164, 838–840, 943*
Абрамов К. *876*
Абрамов Ф. *877*
Абуладзе Т. *754, 755*
Аввакум, протопоп *541*
Авенаріус Р. *495, 642*
Авіжюс Й. *609, 870, 874, 876, 943*
Агафонов О. *683*
Агеєва В. *578*
Агзамов Е. *875*
Адамович А. *870, 873*
Адашев О. *207*
Адельгейм Є. *607*
Адісон Дж. *289*
Азері С. *876*
Айбек (Ташмухамедов Муса) *869, 870*
Айвазян А. *876*
Айзеншток І. *607*
Айліслі А. *874*
Айні С. *164, 850, 852, 865, 871*
Айтматов Ч. *609, 665, 943*
Айхенвальд Ю. *517*
Акмулла М. *164, 852*
Акобіров Ю. *875*
Акопян А. *849, 851, 864*
Аксаков І. *80, 82, 115, 132, 133, 214, 217, 233, 234, 236, 240, 242, 244–246, 248, 252*
Аксаков К. *53, 63, 80, 193, 194, 196, 206, 217, 232, 240, 243, 244, 248*
Аксаков С. *217*
Аладін Ш. *875*
Александрович А. *860*
Алексєєв В. *803*
Алімджан Х. *870*
Алісова Н. *736*
Алов О. *715*
Алтинсарін І. *164, 852*
Алунан Ю. *850*
Алчевська Х. *531*
Альвер Б. *875*
Аміреджибі Ч. *603, 871*
Амірхан Ф. *874*
Амірян С. *858*
Амосов М. *559*
Амур-Санан А. *865*
Анар (Рзаєв Анар Расул-огли) *874, 876*
Андерсен-Нексе М. *689*
Андрєєв Д. *909*
Андріяшик Р. *617*
Андроников І. *772*
Андрусів С. *581, 582*
Андрухович Ю. *622, 668, 822*
Анненков П. *69*
Аннінський Л. *604*
Анреп Й. *369*
Ансельм Кентерберійський *457*
Анський С. *531*
Антонович Д. *273, 606, 696*

Антоновичі Т. і О. *640*
Антонюк А. *683*
Ануй Ж. *763*
Анценгрубер Л. *544*
Апдайк Дж. *763*
Аппель В. *531*
Арагон Л. *546, 689*
Аразі М. *149, 851*
Арань Я. *41*
Аріпов А. *875*
Арістотель *277, 298, 456*
Арндт Е. *252*
Арнім Л. А. фон *283, 287*
Арнхейм Р. *764*
Арслан Гірей *384*
Артем (Сергєєв Ф.) *707*
Артемов В. *886*
Архипенко О. *550, 557, 572, 708, 942*
Арчіл *923*
Асаф'єв Б. *554*
Аскоченський В. *237, 241*
Аспазія (Розенберг Ельза) *851*
Астаф'єв В. *609, 620, 665, 877*
Атажукін К. *411*
Атаманюк В. *862*
Ауезов М. *869, 870, 876*
Ауербах Б. *544, 573*
Аузінь І. *875*
Афанасьєв В. *683*
Афанасьєв-Чужбинський О. *270*
Ахавні (Григорян Ахавні) *868*
Ахматова А. *947*
Ахундов М. *876*

Баадер Ф. К. фон *87*
Баба К. *775*
Бабарека А. *860*
Багалій Д. *515, 606*
Багмут І. *865*
Баджук *384*
Бажан М. *549, 707, 866, 868, 871, 881*
Байрон Дж. Г. *301, 304, 447*
Баканідзе О. *858*
Бакунін М. *89*
Бакунц А. *688, 870*
Балланш П. С. *298, 299*
Балтушіс Ю. *870*
Бальбуров А. *877*
Бальзак О. де *268, 654, 772, 774, 779*
Бальмен Я. де *21, 334, 350, 380, 386*
Бантиш-Каменський Д. *91, 109*
Баранов Є. *411*
Бараташвілі Н. *943*
Барбарус Й. *874*
Барб'є О. *273*
Барвінський В. *696*
Барвінський О. *701*
Барка В. *477, 615*
Барнет Б. *715*
Баро Ж. *713*
Барт Р. *805*
Бартенєв П. *60, 61*
Барщевський Я. *148*
Барятинський О. *338, 355*
Батирай О. *878*
Батюшков К. *62, 447*
Бахтін М. *513*
Бачані Я. *40*
Башлачов В. *887*
Башляр Г. *524, 671*
Башуцький О. *157*
Беекман Е. і В. *874*
Бейшеналієв Ш. *876*
Беккер О. *524, 635, 636*
Бекович-Черкаський (Бекович) О. *207, 355, 356*
Бел А. *875, 875*
Белшевіц В. *875*
Бенедиктов В. *529*
Бенкендорф О. *143*
Бенфей Т. *517*
Бер (Петров-Домонтович) В. *685*
Беранже П.-Ж. *163, 201*
Бергсон А. *682*
Бердах (Каргабаєв Бердимурат) *150, 164*
Бердник О. *650–652*

Бердяєв М. *60*
Березовський М. *220, 552, 574, 695*
Берже А. П. *345, 411*
Берзін І. *375*
Берія Л. *420, 421*
Берк Е. *289*
Беркутов А. *63*
Бернолак А. *99*
Бернс Р. *11, 227, 272*
Бестужев М. *529*
Бестужев О. *65, 70, 147, 364, 368, 372–376, 411, 529*
Бестужев-Рюмін К. *249*
Бетховен Л. ван *772*
Бецький І. *222*
Бешшенеї Д. *40*
Бєгічев С. *372, 373*
Бєлий А. *496, 526, 641, 909*
Бєлінський В. *42, 55–57, 63, 64, 69, 73, 97, 127, 128, 147, 160, 162, 176, 214, 220, 241, 242, 249, 281, 376, 409, 513, 529, 600, 606, 773, 897, 922*
Биков В. *870, 873, 943*
Битов А. *918*
Бичко В. *870*
Біконсфілд (Дізраелі Б.) *93*
Білаш О. *732*
Білецький І. *514*
Білецький Л. *273*
Білецький О. *8, 12, 16, 47, 49, 103, 224, 494, 497–531, 533–548, 573, 602, 604, 607, 638, 643, 644, 648–650, 678, 841*
Білозерський В. *217*
Білокінь С. *604*
Білокур К. *551, 561*
Білокуров В. *731*
Білоус Д. *870, 874*
Білюнас Й. *845, 849*
Біон *434*
Бірзе М. *870, 875*
Бірзнієк-Упіт Е. *845, 851*
Бірон Е. *67*
Бісмарк О. фон *319*
Бічер-Стоу Г. *173*
Бларамберг І. Ф. *411*
Блауман Р. *845, 851*
Блейк В. *299*
Блейман М. *743–746, 748–750, 753–759, 761–767, 769–771*
Блок О. *604, 909*
Блудова О. *173, 178*
Блумфілд Л. *644*
Блюмауер А. *542*
Боачідзе Б. *864*
Бобинський В. *605, 607*
Бобир Д. *870*
Боборикін П. *183*
Богданович І. *294*
Богданович М. *164, 844–846, 850, 862, 863*
Богомазов О. *557, 946*
Богомолець О. *559*
Богуславська А. *830*
Богушевич Ф. *164, 838, 844, 868*
Боденштедт Ф. *296, 375, 540*
Бодлер Ш. *268, 273*
Бодуен-де-Куртене І. *494*
Бодянський О. *52, 89, 115, 217, 302*
Божко О. *870*
Бойко В. *607*
Бойчук Б. *624, 640, 685*
Бойчук М. *549, 575, 688, 710, 942*
Бокаччо Дж. *284, 441*
Болівар С. *119*
Бондаренко В. *883, 885*
Бопп Ф. *517*
Бор Н. *742*
Борзенко О. *424*
Борисоглібська Г. *706*
Боровий В. *624*
Боровиковський Л. *219, 226, 302, 574*
Бороздін К. *370*
Бортнянський Д. *552, 574, 695*
Боссюе Ж. *186*
Ботев Х. *16, 310, 446*
Боцу П. *875*
Брандер Г. *546*

Бреме Л. П. ді *284*
Брехт Б. *260, 625, 689, 761–763, 773, 777, 783–787*
Бриль Я. *870*
Бритаєв Є. *360*
Бритаєв С. *869*
Брінк А. *944*
Бровка П. *868, 870*
Бродський Й. *906*
Брондуков В. *768*
Брюллов К. *149, 724, 728*
Брюнетьєр Ф. *517*
Брюсов В. *513, 514*
Брюховецький В. *880*
Брюховецький І. *137*
Брязгунов Ю. *425*
Бубніс О. *870*
Будилович А. *641*
Бузько Д. *707*
Буйлов А. *917*
Буковський А. *719*
Булаховський Л. *497*
Булгарін Ф. *529*
Буслаєв Ф. *384, 503, 517, 523*
Бусуйок А. *875*
Бучма А. *707, 715*
Бядуля З. *862*

Вааранді Д. *874*
Вагіф Молла Панах *874*
Вагнер М. *411*
Вагнер Р. *695, 699*
Ваєрт Г. *622*
Вакелі (Мегрелідзе Іона) *862*
Валдемар К. *850*
Валентіні К. *786*
Валіханов Ч. *151, 164, 852*
Валтон А. *876*
Валуєв Д. *53*
Ван-Тігем Ф. *520*
Варакін І. *65*
Варданян А. *851*
Варт Р. *524*
Варужан Д. *851*
Василевський Т. *244*
Василій Великий *440*
Василь III *60*
Васильєв В. *854*
Василько В. *563, 715*
Васильченко С. *862*
Васюков С. *402*
Вахідов Е. *875*
Вахнянин А. *246*
Вахтанг VI *353*
Вацієтіс О. *870*
Вацлав з Олеська (Залеський В.) *295*
Вацлік І. *91*
Вашингтон Дж. *119*
Вебер Ж.-П. *671*
Вебер К. М. фон *695*
Вебер М. *591*
Ведель А. *552, 695*
Вейденбаум Е. *851*
Величко С. *258*
Велієв С. *603*
Велькер М. *517*
Вельямінов О. *359, 369, 389*
Веневітінов Д. *70, 118, 119, 140, 141, 142, 208*
Венелін Ю. *89, 96*
Вервес Г. Д. *313*
Вергілій *267, 429, 899, 906*
Вергун Д. *246*
Вересай О. *700*
Верешмарті М. *41*
Вериківський М. *701*
Верн Ж. *268*
Вернадський В. *559, 771, 906*
Вертов Дз. *707*
Верхарн Е. *530*
Веселовський О. *494, 502, 503, 517, 519, 520, 523, 525, 604*
Ветемаа Е. *870, 874, 876*
Вєтухов О. *495, 526, 641*
Вигодський Д. *860*
Виготський Л. *644*
Винниченко В. *570, 575, 605, 649, 702, 828, 831, 942*

Вирган І. *605*
Висоцький В. *603*
Виспянський С. *273*
Вишенський І. *220, 510, 541, 548, 841*
Вияснівський А. *861*
Вієру Г. *875*
Війон Ф. *282*
Віко Дж. *776*
Віланд К. М. *299*
Вілкс Е. *875*
Вільде І. *605, 850, 869*
Віміна А. *108*
Вінграновський М. *551, 608, 611, 618, 625*
Вінкельман І. *290*
Вінчі Л. да *762*
Віньї А. де *287, 303*
Власов, отаман Донський *355*
Влизько О. *605*
Вовк В. *615*
Воде Г. *869*
Возняк М. *607*
Волошин М. *909*
Вольтер *25, 108, 137, 271, 276, 351, 529*
Вордсворт В. *284, 285, 313*
Воробйов М. *605, 610*
Воробкевич С. *702*
Вороний М. *514, 605, 702*
Воронич Л. *861*
Воронов І. *145*
Воронцов М. *208, 338, 355, 357, 359, 387, 406*
Ворошилов К. *916*
Враз С. *292*
Врховац М. *293*
Всеволожський Н. *111*
Вуйціцький К. *295*
Вундт В. *517*
Вургун С. *874*
В'яземський П. *63, 192, 394, 529*

Габен Ж. *713*
Габсбурги *14, 186*
Гавлічек-Боровський К. *100, 698*
Гай Л. *87, 89, 95*
Гай Саллюстій Крісп *435, 436, 443*
Гайдеґґер М. *460, 635, 638, 639, 681, 805*
Гайне Г. *163, 214*
Галавач П. *864*
Галі З. *864*
Галієв Г. *864*
Галковський Д. *920*
Гамалія М. *574*
Гамзатов Р. *352, 409, 870, 877, 943*
Гамсахурдіа К. *409, 427, 871, 873*
Ганжа О. *561*
Ганка В. *66, 89, 97, 108, 290*
Гантінґтон С. *899*
Гарданов В. *412*
Гардін В. *707, 720*
Гаркуша І. *544*
Гартний Ц. *850, 861, 862, 864, 873*
Гарун А. *850*
Гассе Д. Г. *909*
Гафіз *401, 429*
Гафурі М. *164, 840, 850, 853, 868, 869, 870, 877*
Гвешиані Г. *420*
Гегель Г. В. Ф. *83–85, 429, 517, 805*
Гельвецій *442–444*
Гельдерлін Й. Х. Ф. *304, 446*
Гемінґвей Е. *431*
Геник-Березовська З. *99*
Генріх IV *187*
Геракліт *456*
Герасим'юк В. *623*
Герасименко К. *605*
Герасимов-Мікай М. *854*
Гербарт Й. Ф. *517, 642*
Гербель *464*
Гердер Й. Г. *88, 108, 290, 292, 295, 299, 302, 517, 805*
Геррес Й. *287, 288*
Герцен О. *56, 57, 63, 64, 69, 71, 73, 74, 78, 89, 93, 97, 98, 103,*

128, 131, 142, 155, 161, 163, 228, 235, 245, 251, 409, 435, 842, 906, 915
Гершензон М. *160*
Гжицький В. *865*
Гіда Й. *908*
Гідаш А. *14, 15, 30, 41, 43*
Гізетті А. *406*
Гізо Ф. *86, 158, 181*
Гільфердінг О. *96, 240*
Глазовий П. *831*
Глазунов І. *916*
Глибоцький Т. *860*
Глинка Ф. *67, 241*
Глинка М. *696*
Глушков В. *559*
Гнатюк В. *49, 294, 295, 607*
Гнєдич М. *574*
Гнилицький О. *683*
Гов'яда В. *752*
Гогарт В. *776*
Гоголь М. *52, 62, 89, 117, 136, 214, 224–227, 238, 244, 245, 262, 279, 466, 512, 513, 542, 556, 574, 706, 718, 754, 755, 758, 843, 920*
Голобородько В. *605*
Голованівський С. *866*
Головатий А. *386*
Головаха Є. *565*
Головацький Я. *295*
Головинський П. *411*
Головко А. *423, 588, 619, 620, 719, 831*
Гомер *267, 300, 429, 433, 434, 772*
Гонкур Е. *775*
Гонорський Р. *89, 138*
Гончар О. *550, 559, 653, 716*
Гончаренко М. *564*
Горак Р. *618*
Горбаль М. *625*
Горбачов М. *793*
Гординський Я. *246*
Горленко В. *279, 606, 946*
Горнфельд А. *495, 526, 531, 641*
Горський В. *564*
Горький М. *151, 160, 161, 590, 688, 841*
Готьє Т. *502*
Гофман Е. Т. А. *772*
Гофштейн Д. *866*
Гоцці К. *761*
Грабович Г. *565, 646, 649, 650, 669, 685*
Грабовський І. *719*
Грабовський Л. *684*
Грабовський М. *314*
Грабовський П. *847, 853, 858, 861*
Грабовський С. *822*
Градаускєнє О. *870*
Гранін Д. *877*
Грановський Т. *63, 73*
Гребінка Є. *219, 224–227, 229, 230, 279, 280, 302, 556, 847*
Гремійон Ж. *713*
Гречанюк С. *880*
Гречулевич В. *233*
Грибоєдов О. *371–374, 417*
Григор'єв А. *156, 157*
Григорій (Постников), митрополит *237, 241*
Григорович Д. *573*
Гринько Д. *869*
Грифцов Б. *529*
Грицай О. *272*
Гриценко О. *576, 580*
Гришашвілі Й. *873*
Грищенко М. *707*
Грімм В. *287*
Грімм Я. *287, 517*
Грінченко Б. *531, 535, 606, 857–859*
Гросс В. *874*
Грушевський М. *569, 819, 831, 893*
Губа В. *551, 684*
Гулак М. *411, 858*
Гулак-Артемовський П. *42, 229, 696*
Гулий М. *559*
Гуліа Д. *870*
Гулям Г. *875*

Гулям Х. *875*
Гумбольдт В. *71, 494, 517, 642*
Гуменна Д. *615*
Гуменюк Ф. *683*
Гурамішвілі Д. *868, 871, 923*
Гус Я. *52, 125, 126, 307, 453, 541*
Гусейн М. *868*
Гусейн С. *865*
Гусейнов Ч. *874, 876*
Гуссерль Е. *635, 638, 682, 685*
Густавсон Г. *514*
Гуцало Є. *563, 601, 655–657, 663, 670, 920*
Гюго В. *134, 163, 266–279, 283, 287, 298, 300–313, 446, 447, 899*

Ґадамер Х.-Г. *681, 805*
Ґалаґан Г. *216, 217*
Ґете Й.-В. *76, 255, 273, 299, 313, 319, 325, 761, 775, 784, 899, 944*
Ґомбрович В. *484*
Ґощинський С. *313, 314, 316*
Ґріґ Е. *695, 696*

Давал М. *868*
Давид *267*
Давидов Д. *192*
Давидов І. *85*
Давидов Ю. *603*
Давоян Р. *874*
Дадіані Ш. *845*
Дакен Л. *713*
Далі С. *717*
Даль В. *148, 543*
Даміан Л. *875*
Данилевський Г. *182, 556, 574*
Данилевський М. *58*
Данилов С. *878*
Даніель-бек *340*
Данте А. *281, 282, 285, 323, 429, 441, 899*

Дантон Ж. Ж. *277*
Дауге П. *851*
Дгебуадзе М. *862*
Дгебуадзе П. *862*
Девлет Гірей *384*
Делакруа Е. *268*
Деліль Ж. *278*
Демидов П. *138*
Демірчян Д. *870, 873*
Демокріт *434*
Демуцький Д. *707*
Демуцький П. *701*
Денисенко В. *716, 719, 722–725, 727*
Денікін А. *420*
Державин В. *615*
Державін Г. *245, 335–366, 529, 903*
Державін М. *731*
Дерріда Ж. *644, 668*
Десняк О. *865*
Дєдков І. *251*
Дємєнтьєва І. *425, 426*
Джабаєв Дж. *869*
Джабарли Дж. *874*
Джавахішвілі М. *862, 873*
Джаліл Р. *875*
Джаліль М. *869*
Джамі (Абдурахман Нуреддін ібн Ахмад) *401*
Джансугуров І. *865*
Джойс Дж. *763*
Джонсон П. (Текагіонвейк) *414*
Джумагельдиєв Т. *603*
Джусойти Н. *877*
Дичко Л. *551, 684*
Дівович С. *914*
Дідро Д. *137, 351, 783*
Діккенс Ч. *774*
Дільтей В. *637*
Дімаров А. *563, 576*
Діоген Лаертський *434*
Діоген Сінопський *434*
Діргел Пятрас і Повілас *874*
Дмитерко Л. *867*

Дмитрієва В. *93*
Дмитрій Донськой *128, 393*
Добриніна Н. *537*
Добровський Й. *66, 89, 100*
Добролюбов М. *151, 211, 228, 244, 245, 363, 545, 606, 841, 842*
Довбуш О. *544*
Довгань К. *532*
Довженко О. *549, 561, 562, 573, 575, 609, 619, 628, 707–712, 714, 715, 719, 721, 722, 740, 743, 763, 767, 771–774, 776–787, 831*
Дожа Д. *32*
Доку А. *851*
Долгорукий І. *111*
Доленга-Ходаковський З. *291, 292*
Доленго М. *607*
Домонтович В. *615*
Донелайтіс К. *838, 840, 874*
Доній О. *830*
Доніш А. *164, 852*
Донський М. *716*
Донченко О. *865*
Дончик В. *576, 577, 611*
Дорошенко П. *333, 334*
Дорошкевич О. *606*
Досвітній О. *707*
Достоєвський Ф. *256, 306, 313, 396, 426, 512, 513, 767, 768, 843, 884, 908, 909, 920, 921*
Драгоманов М. *49, 52, 97, 117, 118, 125, 130, 234, 244–246, 270, 473, 487, 540, 554, 568, 573, 574, 694, 700, 831*
Драй-Хмара М. *862, 863*
Драч І. *550, 559, 561, 611, 716–718, 754, 870, 881*
Дробашенко С. *707*
Дрозд В. *563, 621, 658, 670, 685*
Друце Й. *871, 943*
Дубінін В. *347*
Дубовик О. *557*
Дудаєв Дж. *423, 424*
Дудзинська Є. *250*
Думбадзе Н. *871*
Дю Белле Ж. *282*
Дюбо, абат *289*
Дюбуа де Монпере Ф. *402, 411*
Дюма А., батько *268, 343, 344, 359, 374, 404, 406, 407, 412*
Дюма А., син *300*
Дюран Е. *270*
Дюфрен М. *636, 637*
Дяченко В. *577, 583*
Дяченко О. *831*

Езера Р. *875, 875*
Ейзенштейн С. *708, 720, 747, 748, 762, 763, 767, 772, 778, 779, 786*
Ейхенбаум Б. *496, 517, 520, 521, 529*
Ейхендорф Й. фон *287, 288*
Екаб А. *851*
Еккерман Й. П. *761*
Еко У. *644*
Еліаде М. *805*
Еллан-Блакитний В. *607*
Ель-Греко Д. *763*
Ельстер Е. *775*
Ельчін *874, 876*
Емін Г. *870, 877*
Емін Е. *878*
Енгельгардт П. *724, 726*
Енгельс Ф. *13, 75, 91, 94, 210, 252, 253, 338, 339, 435, 501, 523, 541*
Еннекен Е. *517, 531, 536*
Епштейн А. *578*
Еразм Роттердамський *256, 441*
Еренбург І. *41, 922*
Еріке М. *867*
Ерьзя С. *876*
Еткінд Ю. *677*

Євдошвілі І. *852, 862*
Євтих А. *869*
Єгоров Б. *245*
Єзерський Ф. *291*
Єлагін В. *53*
Єлашич Й. *24*
Єлизавета Петрівна *24, 66*
Єлісєєв Г. *86*
Єнсен А. *546*
Єрмак (Єрмолай) Тимофійович *54, 341*
Єрмолов О. *338, 345, 355, 359, 360, 367, 372, 373, 376, 389, 392, 395, 409, 417, 418*
Єрмолова В. *825*
Єсенін С. *688*

Жаботинський В. *925*
Жданов М. *590*
Жемайте Ю. *840, 845, 943*
Жинзифов Р. *244*
Жириновський В. *906*
Жирмунський В. *496, 517, 526*
Житецький Г. *606*
Жіроду Ж. *763*
Жолдак Б. *684*
Жубер Ж. *298*
Жуковський В. *128, 191, 196, 197, 204, 238, 294, 335–337, 366*
Жулинський М. *880*

Забіяка І. *272*
Забужко О. *565*
Завгородній О. *870*
Завітневич В. *60, 76, 241*
Завкі (Убайдулла Саліх огли) *164*
Загребельний П. *559, 599, 601, 654, 656, 664, 716*
Загул Д. *605, 607*
Задорожна Л. *870*
Закревський А. *239, 240*

Закревські *270*
Залєський Б. *314*
Заливчий А. *605*
Залізняк О. *561*
Заньковецька М. *694, 706*
Зар'ян Н. *868*
Зарецький М. *860, 864, 873*
Зарінь М. *876*
Засенко П. *870*
Затонський Д. *565, 677*
Збанацький Ю. *716*
Звягільський Ю. *917*
Здзєховський М. *52*
Зейболту Е. *851*
Зейме Й. Г. *16, 163, 169*
Земляк В. *563, 609, 716*
Зеров М. *538, 605, 607, 942*
Зиновіїв К. *295*
Значко-Яворський М. *324*
Золя Е. *268, 774–776*
Зомлетілі Н. *862*
Зонтгаймер К. *677*
Зорян С. *846, 865, 868, 873*
Зріні (Зріньї) М. *24*
Зубов В. *335*
Зубов П. *335*
Зуєв В. *111*
Зуєвський О. *615*

Ібрагімов Г. *845, 874*
Ібрагімов Й. *871*
Івакін Ю. *200, 241, 271, 273, 361, 387*
Іван III *903*
Іван IV Грозний *175, 207, 397, 919*
Іваничук Р. *617*
Іванов К. *868*
Іванов О. *731*
Іванов-Разумник Р. *517*
Іван-Павло II *896*
Іванушкін В. *532*
Іванцев-Платонов О. *54, 126*
Іванюк С. *576, 578*

Івченко В. *715*
Ігнатенко М. *537*
Іздрик Ю. *822*
Ізмайлов В. *111*
Ікрамі Дж. *875*
Іларіон, митрополит *453*
Іллєнко Ю. *717, 718, 735, 754*
Іловайський Д. *344, 345*
Ільницький О. *685*
Ільченко О. *664*
Інгарден Р. *524, 635, 636, 644*
Індране І. *875*
Іоаннісян І. *847, 864*
Іпполітов А. *411*
Ірчан М. *562*
Ісаакян А. *845, 847, 864, 868, 870, 874*
Ісаков С. *859*
Ісігуро К. *944*
Ісіченко Ю. *580, 581*
Іскандер Ф. *945*
Іффлянд А. В. *778*
Іщенко А. *295*
Іщенко Є. *870, 878*
Іщенко Ю. *684*

Йогансен М. *605, 607, 707, 865*
Йокаї М. *18*

Кавалерідзе І. *549, 707, 715*
Кавелін К. *57, 217*
Каверін В. *877*
Кавсан Д. *683*
Кагарлицький М. *550*
Казак І. *878*
Кази-Гірей Султан *147*
Кази-Мулла *375*
Кайзер В. *636*
Кайяк В. *875*
Каландадзе А. *603, 873*
Калинець І. *624, 660, 661*
Калиновський К. *152, 842*
Калінін М. *860*
Каллас Т. *876*
Калнінь М. *876*
Кальдерон де ла Барка *288*
Кальман І. *592*
Камал Ш. *864, 874*
Канівець В. *601*
Каноат М. *875*
Кант І. *83, 257, 261, 263, 777*
Кантемир А. *65*
Канторович В. *537*
Капієв Е. *422, 945*
Капітановський В. *752*
Каплінські Я. *875*
Капніст В. *574*
Капутікян С. *870*
Карабиць І. *551, 684*
Каравелов Л. *244*
Караджич В. *42, 66, 89, 283, 291, 292*
Каразін В. *79, 138, 222, 404*
Карамзін М. *67, 294, 397, 543*
Карім М. *870*
Карл V *185, 186*
Карл X *311*
Карл XII *25, 108, 319*
Кармазін-Евайн Г. *854*
Карманський П. *605*
Кармелюк У. *544*
Каронін-Петропавловський М. *513*
Карпенко Г. *199, 229, 230, 231*
Карпенко С. *229, 230*
Карпенко-Карий І. *588*
Касимов Е. *874*
Кассірер Е. *644*
Катаєв В. *877*
Катерина II *24, 67, 102, 112, 136, 137, 145, 174, 187, 193, 200, 318, 323, 327, 335, 339–341, 349–351, 353, 356, 382, 383, 393, 570, 579, 823, 915*
Катков М. *58, 82, 153, 158, 232, 234, 243, 245*
Кафка Ф. *799*
Качич-Міошич А. *293*

Качкан В. *618*
Кашаускас Р. *874*
Квас В. *770*
Квесалава А. *754, 755*
Квітка К. *701*
Квітка-Основ'яненко Г. *42, 89, 130, 139, 224–228, 230, 279, 386, 451, 471, 542, 543, 556, 573, 706, 831, 838, 841, 847*
Кемпе А. *909*
Керашев Т. *869*
Кербабаєв Б. *868*
Кешоков А. *877*
К'єркеґор С. *638, 681*
Кжижановський Ю. *320*
Киреєвський І. *69, 105, 127, 142, 143, 160, 182, 243, 248, 252*
Киреєвський П. *182, 243, 248, 252*
Кириленко Й. *25*
Кирило Туровський *453*
Кирилюк Є. *49, 102*
Кир'ян Н. *605*
Кишкін В. *216*
Кіачелі Л. *868*
Кім Ір Сен *586*
Кінах А. *813*
Кіплінг Р. *906*
Клапрот Г. Ю. *411, 412*
Клдіашвілі Д. *845, 873*
Клейнборт Л. *532*
Клейст Г. фон *304–306*
Клейст Е. Х. *840*
Клен Ю. *615, 947*
Клер Р. *713*
Клим Смолятич *453*
Клінген І. *403*
Клопшток Ф. *299, 840*
Клоччя А. *607*
Клюєв М. *909*
Кляшторний С. *342*
Княжнін Я. *65*
Кобилиця Л. *544*
Кобилянська О. *163, 547, 557, 573, 715, 733, 845*
Кобржицька Т. *859*
Ковалевський М. *574*
Коваленко Б. *606*
Коваленко Г. *870*
Ковалів Ю. *581, 583*
Ковалівський А. *863*
Ковальов С. *378, 427*
Ковальчикова А. *322*
Ковальчук О. *719*
Ковнір С. *220*
Кожинов В. *604*
Козачковський А. *129, 130, 475, 489*
Козьма Прутков *363*
Койдулла Л. *874*
Колас Я. *164, 243, 841, 844, 845, 849, 850, 860, 862, 864, 867, 868, 870, 873, 943*
Колесса О. *314*
Колісник Г. *618*
Коллар Я. *49, 87, 89, 99–101, 108, 244*
Колодуб Л. *551*
Колонтай Г. *292*
Колрідж С. *284, 285, 299, 300, 306, 313*
Колумб Х. *115*
Кольцов О. *11, 160, 161, 227, 228*
Коменський Я. А. *282*
Констан Б. *169, 298*
Копелєв Л. *677*
Копелян Є. *731*
Копітар В. *89*
Копнін П. *683*
Кордун В. *605, 610*
Кордюм А. *707*
Корнель П. *267, 276, 762*
Корнійчук О. *707, 716*
Короленко В. *574, 853*
Коротич В. *601*
Коротін О. *347*
Короткевич В. *870, 873*
Корсун О. *107, 198, 224*
Коряк В. *607*
Косач М. *165*

Косач Ю. *685*
Косинка Г. *272, 588, 605*
Коссович К. *53*
Костенко Л. *563, 605, 716*
Костецький І. *615, 685*
Костомаров М. *18, 68, 89, 102, 115, 125, 221, 222, 228, 236, 295, 296, 302, 460, 606, 914*
Костюк Г. *615*
Костянтин Острозький, князь *573*
Котельницький О. *542*
Котляревський І. *25, 99, 100, 221, 225, 229, 230, 274, 286, 451, 464, 542, 548, 563, 573, 648, 649, 659, 706, 838, 841, 847*
Котляревський Н. *517*
Котляревський П. *367*
Коуп Дж. *17, 18*
Кох К. *411*
Коцебу А. *778*
Коцюбинський М. *268, 535, 543, 547, 557, 563, 570, 573, 575, 588, 695, 702, 707, 716, 717, 732, 733, 740, 752, 758, 841, 845–847, 850, 857*
Кочевський В. *869, 870, 881*
Кочерга І. *562*
Кочетков В. *884*
Кочубей В. *920*
Кошелєв О. *53, 63, 133, 156, 160, 178, 182, 195, 240*
Кошелівець І. *646*
Кошихін (Котошихін) Г. *192, 193*
Кошиць О. *696, 701*
Кошут Л. *20*
Кравців Б. *615*
Кравчук Л. *917*
Крайцер Г. *517*
Краніхфельд Вл. *31, 43*
Крапива К. *860, 862*
Красицький І. *542*
Красінський З. *86, 87, 95*
Красовський З. *624*
Краус В. *673–677*
Крачковський І. *401*
Крейцвальд Ф. *874*
Крекотень В. *685*
Крижанич Ю. *87*
Крилов І. *227*
Кримський А. *857– 859, 863*
Кримський С. *564, 565, 683*
Криничний М. *861*
Кричевський В. *707*
Крогземіс-Аусекліс М. *851*
Кронвальд А. *850*
Кропивницький М. *544*
Кропоткін П. *847*
Кросс Я. *874*
Кроче Б. *644*
Крушевський І. *495*
Крушельницький А. *607*
Кугультінов Д. *879*
Кудаш С. *867, 870, 876, 879*
Кузнецов Ю. *886*
Кузьмич В. *860*
Кузьмін Н. *892*
Куїнджі А. *574*
Кулаковський О. *164, 688, 854, 878*
Кулешов А. *868*
Кулжинський І. *302*
Кулик В. *822, 825*
Кулик І. *607, 864*
Кулієв К. *877, 879*
Куліш М. *562, 628, 688*
Куліш П. *68, 115, 219, 226–228, 231, 236, 295, 313, 386, 460, 464, 606, 628, 694, 701, 897, 914*
Кунанбаєв А. *164, 876*
Кундзіч О. *868*
Куняєв С. *879*
Купала Я. *164, 840, 844, 845, 849, 850, 862, 864, 866, 868, 870, 873*
Куракін Б. *187, 352, 897*
Куратов І. *876*
Курбас Л. *549, 563, 572, 573, 575, 688, 707, 710*

Кургінян Ш. *851*
Курилов С. *879*
Курочкін В. *157, 163, 270*
Курочкін М. *270*
Кутуй А. (Кутуєв Адельша) *864*
Куусберг П. *870, 874*
Кухаренко Я. *386*
Кучма Л. *917*
Кюхельбехер В. *66*

Лабрюйєр Ж. де *445*
Лавелок Дж. *906*
Лавров П. *270, 271*
Лайєл Р. *411*
Лакер У. *256*
Лам В. *875, 876*
Ламанський В. *91*
Ламартін А. *270, 303, 311, 446*
Ламах В. *684, 946*
Ламетрі Ж. О. *442*
Ламутський П. *879*
Ланглуа А. *772*
Лао-цзи *437*
Лафарг П. *742*
Лахуті А. *875*
Ле І. *865, 869*
Ле Пле Ф. *412*
Лебанідзе М. *873*
Лебєдєв В. *879*
Левицький Д. *574*
Левич Я. *683*
Левідов А. *537*
Левідов М. *532*
Леві-Строс К. *670, 923*
Левчук Т. *715*
Левшин В. *294*
Левшин О. *111, 112, 222, 223*
Леже Л. *272*
Лезін Б. *495, 526, 641*
Лейтес А. *607*
Лелевель І. *89*
Лем С. *677*
Ленін В. *156, 194, 523, 578, 589, 690, 826, 916*
Леонідзе Г. *688, 871*
Леонов Л. *688, 877*
Леонтович М. *572, 696, 702, 942*
Леонтьєв К. *58, 248, 252*
Леопарді Дж. *284, 288, 382, 446, 450, 923*
Лепкий Б. *605*
Лермонтов М. *148, 209, 214, 272, 273, 336, 364, 366, 372, 374, 376–379, 416, 417, 447, 458, 837*
Лесевич В. *575*
Лессінг Г. Е. *163, 258, 495, 783, 784, 923*
Леся Українка (Косач Л.) *12, 28, 163–165, 268, 514, 543, 544, 554, 557, 563, 570, 573, 575, 659, 694, 695, 700, 702, 727, 752, 813, 824, 844–847, 850, 857, 858, 924*
Летурно Ш. *774*
Лєсков М. *504, 513, 767*
Лиман Л. *615*
Липинський В. *628*
Липовецька Е. *870*
Лисенко М. *550, 557, 573, 693–703, 709*
Лисецька Е. *870*
Лисяк-Рудницький І. *685*
Литвиненко І. *919*
Литвинов В. *565*
Литовченко І. *683*
Лихачов Д. *898*
Лишега О. *580, 625, 684*
Лів Е. *875*
Лійв Ю. *874*
Ліницька Л. *706*
Лісовий В. *565*
Лобанов М. *915*
Лобачевський М. *574*
Лозинський О. *295*
Ломоносов М. *65*
Лонг А. *517*
Лопатинський Ф. *707*
Лопе де Вега (Вега Карпьо Л. Ф. де) *762*

Лосєв О. *644*
Лотоцький О. *858*
Лотце Р. *642*
Лоусон Д. Г. *786*
Лубківський Р. *870*
Лузан О. *803, 822–824, 826*
Луї Філіпп *311*
Лукашевич П. *295, 464*
Лукіан *435, 436*
Луначарський А. *12, 37, 44, 151, 450, 546, 742, 841, 908*
Луценко І. *859*
Луцький Ю. *313, 685*
Людкевич С. *408, 702*
Людовік XIV *185–187, 282*
Людовік XV *278*
Людовік XVIII *311*
Люксембург Р. *844*
Лютер М. *441*
Ляпунов Б. *495, 526, 641*

Маарі Г. *864, 873*
Мазепа І. *24, 26, 316, 350, 573, 628, 915*
Майоров В. *919*
Майроніс (Мачуліс Іонас) *164, 844, 874*
Макаров А. *595, 685*
Макаров М. *463*
Макіавеллі Н. *187, 339*
Максимович М. *89, 115, 217, 235, 295, 302, 457, 460, 464*
Макферсон Дж. *289*
Маланюк Є. *624*
Малахов В. *565*
Малдоніс А. *874, 880*
Малик В. *617*
Малиновський П. *155*
Малишко А. *871*
Мальчевський А. *314*
Мамай *392*
Мамайсур Б. *624*
Мамедкулізаде Дж. *849, 874, 876*
Мамін-Сибіряк Д. *93*
Мамонтов Я. *563*
Манайло Ф. *735*
Мандельштам О. *947*
Маневич І. *772*
Мансур *350*
Манукян А. *870*
Манціні (Манчіні) П. С. *119*
Манштайн Х. Г. *108*
Мар'яненко І. *707*
Марголіс А. *49*
Марджані Ш. *848, 852*
Марієнгоф А. *886*
Марк Аврелій *436*
Маркевич А. *464*
Марко Вовчок (Вілінська М.) *227, 228, 236, 244, 451, 543, 841, 847, 947*
Марков Є. *405*
Маркович П. *68*
Маркс К. *13, 14, 40, 75, 120, 163, 164, 165, 261, 270, 338, 501, 523, 779*
Марлінський О. (див. Бестужев О.)
Марр М. *411*
Мартинович І. *24*
Марті Х. *16, 120, 163, 310*
Мархлевський Ю. *291*
Марцінкявічюс Ю. *842, 870, 874*
Марчук Є. *917*
Марчук І. *553, 683*
Масенко Т. *860, 865, 866*
Маслівець К. *861*
Масон Ф. *25*
Масоха П. *707*
Масхадов А. *425*
Матвієнко Н. *553*
Матевосян Г. *870*
Матушевський Ф. *49*
Мах Е. *495, 642*
Махмуд з Кахабросо *878*
Махтумкулі *164, 870*
Мачтет Г. *574*
Маяковський В. *688*
Мегрон Л. *531*

Медвідь В. *621, 684*
Межелайтіс Е. *870*
Меженко Ю. *607*
Межиров О. *252*
Мей Л. *270*
Мележ І. *870, 943*
Меллер В. *707*
Мельников О. *917*
Менделєєв Д. *346, 514*
Менедем *434*
Менцинський М. *697, 698, 700*
Мережковський Д. *530*
Меріме П. *273, 300*
Меріс П. *412*
Метлинський А. *295, 302, 464, 606*
Миклухо-Маклай М. *574*
Микола I *21, 74, 112, 113, 138, 140, 143, 153, 159, 174, 176, 189, 194, 195, 197, 198, 229, 234, 241, 323, 326, 327, 352, 355, 362, 387, 388, 728, 915*
Микола II *58, 59, 153, 248, 915*
Миколайчук І. *563, 719, 730–732, 739*
Миладинови К. і Д. *292*
Миронер Ф. *715*
Мисик В. *605, 864, 865*
Михайличенко Г. *605*
Михайло Федорович *192*
Михайлов М. *181, 183, 211, 226–228, 270, 464, 469*
Михайлов О. *359*
Михайловський М. *517*
Мікаелян К. *865*
Мікелінскас Й. *874*
Мікельанджело Буонаротті *273, 775*
Міклошич Ф. *89*
Міколайтіс-Путінас В. *870, 874*
Мілетич С. *66*
Міллер В. *411, 517*
Мілутинович С. *292*
Мільтон Дж. *267, 442*
Мілютін Д. *388, 391*
Мілютін М. *180*
Мірмухсін (Міршаїдов Мірмухсін) *875*
Мірчук І. *449*
Міршакар М. *875*
Мітипов В. *879*
Міцкевич А. *12, 16, 87, 89, 95, 102, 157, 163, 226–228, 281, 302, 309, 310, 313, 316, 317, 320, 326, 331, 446, 447, 450, 484, 908*
Міцкявічюс-Капсукас В. *850*
Мішле Ж. *159*
Мнацаканян М. *874*
Мо Цзи *437*
Мовчан П. *550, 553, 576, 577, 582, 583, 601, 610, 716, 803, 870, 874, 881*
Могила А. *229*
Могила П. *220*
Мойсеєнко В. *803, 828*
Мойсеїв І. *565*
Мойсієнко А. *471, 624*
Мокрієв Ю. *707*
Молдо Т. *876*
Молотов В. *916*
Мольєр Ж.-Б. *276, 533*
Монталамбер М. *86*
Монтвілла В. *689, 874*
Монтегю А. *773*
Монтеск'є Ш. Л. *412*
Морачевський Ф. *198*
Мордінов М. *868*
Мордовець Д. *223, 224, 229, 556, 574*
Мореллі, абат *263*
Мороз О. *917*
Мороз Я. *867*
Морошкін Ф. *192*
Моруа А. *269, 308, 309, 310–313, 447*
Москаленко М. *624*
Москалець К. *580*
Мостовщиков С. *423*
Мотиль А. *685*
Мочульський М. *313, 315, 319*

Музичка А. *538, 607*
Мукаржовський Я. *644*
Мукумі Мухаммад Амін-ходжа *164, 869*
Муравйов В. *355, 359, 876*
Муромцев Л. *179*
Мусін-Пушкін А. *346*
Мухаммадієв Ф. *875*
Мухін М. *854*
Мухтар А. *875*
Мушкетик Ю. *617*
Мушкудіані О. *858*
Мушфік М. *874*
Мюллер-Фрейєнфельс Р. *521*
Мюссе А. *273, 300*
Мяло К. *885, 891*
М'ястківський А. *869*

Навої А. *282, 868, 869, 943*
Навроцький А. *847*
Навроцький О. *858*
Нагнибіда М. *868, 869*
Надашді Ф. *24*
Наджмі К. *864*
Наєнко М. *608*
Налбандян М. *151, 164, 842, 847*
Наливайко Д. *565, 685*
Наполеон I *25, 54, 61, 65, 253, 299, 319, 330*
Наполеон III *74, 271, 309, 312*
Нарбут Г. *549, 573*
Нар-Дос (Ованісян Мікаел) *845, 873*
Нарекаці Г. *873*
Наріжний В. *574*
Наріманов Н. *853, 874*
Насирі К. *164, 848, 849, 852*
Наумов В. *715*
Нахманович Р. *719*
Неврлі М. *99, 100, 624*
Неєдлий З. *696, 697, 742*
Некрасов М. *11, 31, 161, 180, 181, 214, 244, 534, 694, 842*
Немирович-Данченко В. *243*
Немтушкін А. *879*
Непокупний А. *874*
Непорожня Н. *870, 880*
Нерваль Ж. де *286, 287*
Неріс Саломея (Бачинскайте-Бучене) *874*
Неруда П. *689*
Неустроєв М. *854*
Нечуй-Левицький І. *543, 707*
Нєвзоров О. *427*
Нєєдлий З. *698*
Нізамі Гянджеві *401, 858, 868, 874, 943*
Нікітін Б. *865*
Ніковський А. *538*
Ніношвілі Е. *845*
Ніцше Ф. *638, 682*
Нішніанідзе Ш. *873*
Ніщинський П. *696*
Ніязі Ф. *875*
Новаліс Ф. *86, 299*
Новиков І. *139*
Новиков М. *65, 137*
Новицький М. *607*
Новицький О. *275*
Новиченко Л. *880*
Новруз Дж. *871*
Ногмов Ш. *137, 411*
Нодьє Ш. *304*
Номис М. (Симонов М.) *236*
Нордау М. *415*
Нострадамус М. *910*
Нурпеїсов А. *870*

Ованесян О. (див. Іоаннісян І.)
Овідій *310*
Овсепян Р. *876*
Овсянико-Куликовський Д. *23, 30, 44, 487, 495, 515, 526, 531, 574, 641*
Огарьов М. *89*
Одарченко П. *646*
Одоєвський В. *66, 70, 73, 87*
Озеров В. *128, 393*

Ойунський П. *688, 854, 878*
Олександр I *19, 25, 66, 112, 138, 145, 198, 335, 355, 360, 382*
Олександр II *156, 189, 191, 193–195, 199, 217, 218, 239, 241*
Олександр III *58, 59, 153*
Олексієнко О. *706*
Олексій Михайлович *24, 192, 193*
Олесь (Кандиба) О. *858*
Олійник Б. *559, 601, 611, 871, 881*
Олійник С. *831*
Ольжич О. *624*
Орбеліані С.-С. *923*
Орджонікідзе Г. *853*
Ордубади М. *874*
Орест М. *615*
Орлик П. *574*
Орлов Олександр *509*
Орлов Олексій *20, 113, 114, 138*
Осика Л. *718, 754, 756, 764, 766, 767, 769, 770*
Осипов М. *542*
Остап Вишня (Губенко П.) *16, 169*
Островський О. *245*
Остроградський М. *574*
Осьмачка Т. *615*
Отан-Лара К. *713*
Охріменко П. *859*

Павлик М. *245, 246*
Павличко Д. *169, 414, 550, 559, 611, 716, 722–725, 729, 871, 874, 881, 882*
Павлишин М. *647–672, 685*
Павло I *174, 335*
Павловський О. *795*
Паламарчук Д. *382*
Палацький Ф. *90*
Палієвський П. *906*
Пальмер В. *72, 133, 211*
Пальмерстон Г. *20, 349*
Пальмов В. *557*
Панарін О. *890, 894, 895*
Панас Мирний (Рудченко І.) *543, 573*
Панів А. *864*
Панін Н. *356*
Паніна Н. *565*
Панч П. *864*
Папазян В. *845, 873*
Параджанов С. *717, 734, 735, 745–749, 751, 754, 755, 769, 770*
Пархоменко Ю. *716*
Паскевич І. *355*
Пассек В. *111*
Пастернак Б. *483, 947*
Пастернацький Ф. *402*
Патканян Р. *851*
Патони *559*
Пахаревський Л. *862*
Пачовський В. *605*
Пашкевич (Льотка) А. *850*
Пеленський Я. *685*
Пепа В. *550, 561*
Пеппер С. *671*
Первомайський Л. *8, 549, 865, 866, 868, 870, 881, 947*
Переверзєв В. *501*
Перегуда Й. *707*
Перетц В. *517, 518, 521*
Перлін Є. *860*
Перс С.-Ж. *805*
Персі Т. *289, 295*
Перфецький Є. *245*
Петерс Я. *875*
Петефі Ш. *8–19, 21–23, 27–43, 45–47, 61, 62, 163, 169, 201, 214, 310, 446, 447, 450, 725*
Петкявічюс В. *877*
Петлюра С. *915*
Петрарка Ф. *281, 441*
Петрицький А. *549, 942*
Петро I *24, 25, 65–67, 82, 102, 105, 109, 112, 115, 140, 153, 187, 200, 207, 237, 238, 323, 327, 338, 345, 346, 349, 356, 381, 570, 823, 890, 908, 915*
Петро III *335*
Петров М. *49, 219*
Петровський О. *870*

Петросян П. *851*
Печерін В. *444*
Пєкарський Е. *853*
Пилипенко С. *607, 862, 864*
Пипін О. *57, 89, 91, 494, 517, 525*
Пирожкова Т. *242*
Писаревський С. *219, 226*
Писарєв Д. *606*
Піаже Ж. *670*
Пігалєв В. *250, 251*
Підмогильний В. *605*
Підсуха О. *563*
Пікассо П. *550, 689*
Піко делла Мірандола Дж. *54*
Плавт *762*
Платон *299, 433, 434, 456*
Платонов А. *619*
Платонов О. *879*
Плачинда С. *550, 559, 611, 803*
Плеханов Г. *151, 501, 517, 841*
Плещеєв О. *270*
Плієкшан Я. *851*
Плотников М. *342*
Плужник Є. *605*
Плутарх *451*
Побєдоносцев К. *58, 153*
Погодін М. *65, 80, 88, 96, 112, 114, 133, 154–156, 189, 218, 239, 240, 244, 543*
Погодін О. *495*
Погрібний А. *576, 611*
Подберезький Ф. *148*
Подерв'янський Л. *833*
Подолинський С. *906*
Поженян Г. *918*
Покровський М. *407, 418*
Полежаєв О. *209, 374, 416, 837*
Поліщук В. *605, 607, 864*
Полторацький В. *358*
Польті Ж. *761*
Помяловський М. *513*
Пономарів О. *803*
Попов Л. *878*
Попов М. *294*
Попов О. *53, 68, 145, 177, 178, 204, 207, 240, 248*
Попович В. *683*
Попович М. *564*
Потебня О. *23, 494–505, 515, 517–521, 523, 525–528, 531, 554, 575, 604, 606, 636, 637, 640, 641–645, 678, 805, 808, 812*
Потьомкін Г. *349, 351, 382, 383*
Потьомкін П. *351*
Поцюс А. *874*
Прерадович П. *89, 95*
Прижов Г. *842*
Прийма Ф. *49, 52, 89*
Примаченко М. *561*
Прозоров В. *537*
Прокопович Ф. *155*
Прокоф'єв С. *550*
Промет Л. *874*
Протазанов Я. *720*
Пугачов О. *905*
Пудовкін В. *708, 720, 763, 764, 767*
Пулатов Т. *875*
Пуле Ж. *671*
Пулюй І. *439*
Пумпур А. *851*
Пушик С. *550, 561, 618*
Пушкаренко Т. *874*
Пушкін О. *11, 54, 62, 147, 148, 157, 219, 226, 227, 238, 243, 272, 273, 304, 335, 353, 365–368, 374, 376, 408, 409, 416, 447, 481, 499, 502, 512, 513, 529, 728, 836, 899, 920*
Пушча Я. *860*
Пшавела В. *755, 758, 845, 871*

Рабле Ф. *542, 622, 657, 772*
Радде Г. *411*
Радишевський Р. *313, 315*
Радищев О. *137, 172, 351*
Райд І. *860, 862*
Райніс Я. *455, 840, 845, 846, 850, 851, 875, 876, 943*

Раковський Г. *292*
Раковський М. *734*
Рамзей А. *289*
Расін Ж. *276, 762*
Раскін Дж. *777*
Распутін В. *609*
Рассадін С. *537*
Раффі (Мелік-Акопян Акоп) *851, 873*
Рахім-Заде Б. *875*
Ребрик Є. *865*
Ребро П. *878*
Рембрандт Харменс ван Рейн *761, 762*
Рєзанов В. *538*
Рєзнік М. *730*
Рєпін І. *542, 574*
Ржевуський В. *334*
Рза Р. *871*
Рибаков А. *665*
Рилєєв К. *70, 148, 294, 464, 837*
Рильський М. *169, 275, 549, 808, 866, 868, 870, 881, 942*
Ритхеу Ю. *869, 877*
Рігер Ф. *100*
Різників О. *624*
Рікер П. *524, 637*
Річардс А. *671*
Робесп'єр М. *277*
Родзевич С. *607*
Розанов В. *252*
Розеггер П. *544*
Розен А. *357, 390*
Розінь Ф. *851*
Розмислов А. *878*
Роллан Р. *163, 282, 689, 774, 777, 780–783, 786, 899*
Романови *14, 409*
Романовський П. *344, 362*
Ронсар П. де *282, 286*
Россеті Д. Г. *273*
Ростопчина Є. *178, 214*
Ростропович М. *918*
Роулі Т. *289*
Рубакін М. *531*
Рубенс П. *775*
Рубчак Б. *624, 640, 685*
Руге А. *164*
Руданський С. *831*
Руденко М. *624, 653, 656*
Рудиковський Є. *198*
Рудницький А. *696, 702*
Рудницький М. *272, 607*
Руммо П.-Е. *875*
Румянцев П. *339*
Руссо Ж.-Ж. *263, 299, 412, 529*
Руставелі Ш. *858–867, 943*
Рушді С. *944*
Рюккерт Ф. *446*
Рябчук М. *580, 602*
Ряппо А. *871*

Сааді (Мусліхіддин Абу Мухаммед Абдаллах ібн Мушрифаддин) *401*
Сабір (Мірза Алікпер Таїр-заде) *849, 852, 874*
Савіньї Ф. К. *287*
Савонарола Дж. *541*
Савченко І. *714, 715*
Савченко Я. *607*
Садовський В. *529*
Садовський М. *706, 707*
Сакович К. *451*
Сакулін П. *536*
Салтиков-Щедрін М. *156, 163, 172, 214, 234, 402, 428, 504, 529*
Салурі Т. *876*
Самарін Ю. *53, 54, 63, 68, 83, 133, 160, 175, 218, 241, 242, 248*
Самійленко В. *605*
Самійленко М. *624*
Самсонов С. *752*
Самчук У. *615*
Сангі В. *877*
Санд Жорж (Дюпен А.) *181, 307, 573*
Сапеляк С. *624*
Сартр Ж.-П. *256*

Сафієва Г. *875*
Сахненко Д. *706*
Саят-Нова (Саядян Арутюн) *717, 755, 758, 873*
Сбітнєв І. *111*
Свенцицький І. 607
Сверстюк Є. *624*
Свєнціцький І. (Святицький) *858*
Свідзинський В. *605*
Світличний І. *624*
Свіфт Дж. *622, 657*
Святослав І Ігоревич *711*
Сеа Л. *115*
Севак П. *870, 874*
Сейфуллін С. *853*
Селівановський О. *864*
Селюченко О. *561*
Семанов С. *916, 917*
Семашкевич М. *707*
Семашко О. *576*
Семевський В. *180*
Семенко М. *557, 605, 607*
Семенов В. *578*
Семеновський В. *31*
Семпер Й. *874*
Сенека *436, 438*
Сенкевич Г. *316*
Сенковський О. *529*
Сен-Мартен Л. К. *87*
Сент-Бев Ш. *286, 517*
Сенченко І. *588, 607, 619, 865, 869*
Сепір Е. *498, 644*
Сервантес Сааведра М. де *282, 542, 657*
Сергієнко Г. *102*
Сергієнко Р. *719*
Сергієнко С. *735*
Сеспель М. *868*
Сєрошевський В. *853*
Сивокінь Г. *537, 604, 611*
Сидикбеков Т. *868*
Сизоненко О. *716*
Сильвестр, протопоп *207*
Сильвестров В. *553, 684*
Симеон Полоцький *508*
Симиренки *265*
Симонід Кеосський *433*
Синиченко О. *871*
Сиповський В. *531*
Сіаманто (Ярджанян Атом) *851*
Сімашко М. *137*
Сінклер Е. *530*
Сірге Р. *870*
Сірко І. *711*
Сісмонді Ж. *284*
Скабічевський О. *57, 67, 97, 216, 238, 239, 606*
Скарга П. *541*
Скаррон П. *542*
Скассі Р. *411*
Скобєлєв М. *426*
Сковорода Г. *220, 457, 458, 469, 471, 510, 541, 575, 707, 715, 830, 831, 841*
Скорик М. *735*
Скоропадський І. *25*
Скоропадський П. *915*
Скотт В. *226, 304*
Скуїнь З. *870, 875, 876*
Скунць П. *878*
Скуратівський В. *550, 561, 565, 576, 577*
Слабошпицький М. *577, 875, 880*
Славейков П. *244*
Слісаренко О. *605*
Слов'янова М. *871*
Словацький Ю. *87, 89, 95, 313–318, 320–334*
Слуцкіс М. *874*
Смайльс С. *454*
Сметана Б. *695, 697, 698*
Смолич Ю. *549*
Смотрицький М. *220, 451*
Смуул Ю. *875, 877*
Собір Б. *875*
Совінський Л. *316*
Соколов-Микитов І. *905*
Сократ *433, 434*
Солженіцин О. *342, 807, 808, 898, 919*

Соловйов В. *64, 126, 254*
Соловйов С. *19, 55, 57, 110*
Соловйов Я. *180*
Соловян О. *149*
Соломка Ю. *683*
Сорбон *875*
Сорока Б. *683*
Соссюр Ф. де *644*
Сосюра В. *864*
Софокл *433*
Софронов С. *854, 878*
Спіноза Б. *442*
Спрогіс А. *870*
Срезневський І. *89, 97, 101, 222, 295, 302*
Стабовий Г. *707*
Сталін Й. *421, 582, 589, 590, 711, 771, 782, 787, 915, 916*
Сталь Ж. де *284, 298, 299, 443, 445, 923*
Стальський С. *868*
Станкевич М. *73*
Станкович Є. *551, 684*
Старицький М. *544, 706*
Старицькі *573*
Стельмах М. *716*
Стендаль Ф. *268, 278, 774*
Степанишин Б. *583*
Степанков К. *768*
Степовий Я. *696, 702*
Стерн Л. *657*
Стефаник В. *268, 543, 547, 563, 572, 573, 718, 754, 757, 769, 845, 847*
Стеценко К. *696, 701, 702*
Стецько Д. *683*
Столипін П. *487, 905, 915*
Стороженко М. *49, 517, 543, 606*
Стравинський І. *574*
Стрелкова І. *151*
Стржельчик В. *731*
Стріха М. *576*
Струве П. *897, 925*
Стус В. *624, 660–662*
Стучка П. *851*
Сулла Луцій Корнелій Фелікс *436*
Сульє Ф. *307*
Сумаков П. *111*
Сумцов М. *219, 494, 515, 525, 526, 606, 858*
Суслов О. *706*
Сю Е. *307*

Табідзе Г. *871*
Табідзе Т. *688, 862, 865, 873*
Тагор Р. *899, 908*
Такташ Х. *864, 874*
Талвір О. *868*
Талюра М. *731*
Таммсааре А. *874, 943*
Танк М. *868*
Тарнавський В. *622*
Тарнавський Ю. *624*
Тассо Т. *267, 442*
Татаркевич В. *331*
Татосян Г. *869*
Твардовський О. *606*
Тебу де Марін'ї Ж. *411*
Тейлор Е. *517, 519*
Текеллі П. *357*
Теккерей В. *774*
Теккі О. *866*
Телеуке В. *875*
Тельнюк С. *878*
Тен Б. (Хомичевський Б.) *605*
Тен І. *517*
Теодосій Печерський *453*
Теренцій (Варрон Марк Теренцій) *762*
Терещенко М. *707, 869, 870*
Терлецький О. *246*
Терян В. *845, 873*
Тесленко А. *588, 850*
Теунов Х. *877*
Тимірязєв К. *250*
Тимошенко Б. *619*, 620
Тимченко Й. *706*
Тинянов Ю. *66*
Тиховський П. *515*

Тихонравов М. *494, 525*
Тиціан (Тиціано Вечелліо) *752, 762*
Тичина П. *549, 551, 573, 607, 688, 710, 863, 864, 866–868, 869, 881, 909*
Тік Л. *87, 299, 446*
Тімірязєв К. *514*
Тобілевич І. *544*
Товянський А. *95*
Тока С. *869, 879*
Толочко П. *798–802*
Толстой Л. *209, 243, 313, 364, 365, 374, 376, 389, 408, 409, 417, 427, 452, 529, 621, 843, 900, 915, 920*
Томсон Д. *840*
Тополя (Тополинський) К. *230*
Торопов І. *878*
Тот Г. *41*
Тотовенц В. *873*
Траат М. *875, 882*
Тред'яковський В. *293*
Трентовський Б. *316*
Тригуб М. *683*
Тримбач С. *576, 582*
Тростановський Ж. *578*
Тростянецький А. *867*
Трубецькой М. *887, 922*
Трублаїні М. *865*
Трус П. *860*
Трутовський К. *574*
Туглас Ф. *874*
Тукай Г. *164, 840, 852, 853, 874, 876*
Туманян О. *164, 845, 847, 852, 865, 868, 873, 943*
Тургенєв І. *172, 243–245, 513, 673, 843*
Турсун-заде М. *875*
Тууліки Юрі і Юло *874*
Тютчев Ф. *197, 206, 214, 236, 335, 366, 902, 909*
Тютюнник Григір *563, 605, 609, 878*
Тютюнник Григорій *605*
Тягно Б. *707*

Уваров С. *114, 140, 154, 194*
Ужвій Н. *707*
Уїтмен В. *530, 776*
Улзитуєв Д. *879*
Ульянов М. *895*
Умарбеков У. *875*
Уметбаєв М. *852*
Умікашвілі П. *247*
Унт М. *876*
Уорф Б. *498, 644*
Упіт А. *689, 845, 849, 870, 875*
Уркуарт Д. *348*
Урсін М. *134, 249*
Усенко П. *864*
Услар П. *411*
Ушинський К. *291, 574*
Ушівський І. *295*

Фадєєв Р. *336, 345, 362, 406*
Фазех *874*
Файзі А. *876*
Файзуллін Р. *874*
Файзулло Х. *875*
Файзханов Х. *848*
Фальківський Д. *707, 860*
Фахті *864*
Федецький А. *706*
Федір Іванович *174, 175*
Федоров В. *425*
Федоров Г. *469*
Федько В. *683*
Федькович О. *543*
Фейгін М. *342*
Фейєрбах Л. *83, 517*
Филипович Б. *538*
Филипович П. *607*
Фігейреду Г. *724*
Фізер І. *584, 640–645, 685*

Філіпп II *185, 186*
Філомафітський Є. *89*
Філон Александрійський *456*
Філофей *904*
Філянський М. *605*
Фірдоусі Абулькасим *401*
Фіхте Й. Г. *83, 255, 259, 299, 302, 477, 517*
Фішбейн М. *947*
Флобер Г. *268*
Флоренський П. *577*
Фомін С. *887*
Фонвізін Д. *65, 192*
Фортунатов Ф. *494, 525*
Фосколо У. *12*
Фосслер К. *498*
Франке К. *778*
Франко І. *12, 16, 28, 49, 88, 97, 99–101, 118, 125, 152, 163, 164, 166, 243–246, 268–270, 314, 322, 487, 535, 538, 539, 542, 543, 547, 548, 563, 570, 573, 575, 588, 607, 628, 694, 699, 701, 702, 727, 831, 840, 843– 847, 857, 858, 909, 912*
Франс А. *268, 269, 761*
Францев В. *52*
Францоз Е. *306*
Фрейліграт Ф. *273*
Фрідріх II *189*
Фріче В. *501, 517, 523*
Фройд З. *681*
Фромм Е. *445*
Фуркат (Халмухамедов Закірджан) *164*

Хаджи-Мурат *340*
Хай М. *583*
Хайям О. *429*
Хакім С. *874*
Хакім-заде Ніязі Х. *852, 853, 875*
Халимоненко Г. *871*
Хан-Гірей С. *411*
Харіс Р. *874*
Харцієв В. *495, 526, 641*
Харчук В. *563*
Хвильовий М. *574, 605, 625, 660, 688, 689, 831, 909, 942*
Хвиля А. *607*
Хвостов Д. *62*
Хетагуров К. *164, 844, 859, 867, 869*
Хінкулов Л. *49, 361*
Хмельницький Б. *32, 258, 469, 473, 654, 714*
Ходжаєв М. *875*
Ходжер Г. *877, 879*
Ходько О. *866*
Хоєцький К. *123*
Холодний М. *584, 605, 624*
Хоменки Б. і Т. *876, 878*
Хомяков О. *48, 51–62, 64, 65, 68–77, 79–88, 90, 96–99, 104, 105, 115, 117–122, 126–128, 130, 132–134, 136, 140, 142–147, 152, 153, 155, 157–161, 163, 170–180, 182, 195, 196, 203–218, 232–237, 240–248, 250, 252, 254, 336, 366, 378, 379, 447*
Хорват І. *909*
Хорунжий Ю. *617*
Хоткевич Г. *605*
Храповицький О. *393*
Хусні Ф. *874*
Хуцієв М. *715*

Цатурян А. *851*
Цвейг С. *873*
Цветаєва М. *267*
Цвірка П. *689, 870*
Цей І. *866*
Церетелі А. *151, 164, 852, 862, 866, 867*
Цертелєв М. *295*
Цимбаєв М. *250*
Цицерон Марк Туллій *436, 441*

Циціанов П. *352, 354, 355, 359, 367, 388, 396, 406*
Ціпко В. *871*
Црнянський М. *381, 450*

Чаадаєв П. *143, 393, 444, 913*
Чавайн С. *854*
Чавчавадзе І. *164, 847, 857, 867*
Чайковський Б. *314, 618, 859*
Чак О. *875*
Чаклайс М. *875*
Чалий М. *280*
Чалмаєв В. *251*
Чаплін Ч. *786*
Чардинін П. *707, 720*
Чаренц Є. *688, 864, 865, 870, 873*
Чарквіані Дж. *873*
Чарнушевич Т. *850*
Чародєєв В. *803*
Чарот М. *860, 862, 864, 867*
Чарторийський А. *404*
Чаттертон Т. *287, 289*
Челаковський Ф. *225, 292*
Чендей І. *563, 735*
Череватенко Л. *550*
Чередниченко Д. *870, 874*
Черкасенко С. *570, 605*
Черкаський В. *80, 236*
Чернишевський М. *57, 69, 83, 89, 90, 97, 117, 125, 142, 156, 162, 163, 228, 234, 243, 244, 281, 406, 478, 529, 545, 606, 725, 842, 853*
Чернявський М. *570, 605, 702*
Черняхівський І. *49*
Чехов А. *505, 843*
Чжуан Чжоу *437*
Чиботару А. *875*
Чижевський Д. *256, 580, 642, 646, 649, 650, 669, 685*
Чингізхан *338, 400*
Чичерін Б. *55*
Чичерін Г. *860*
Чіладзе О. *871, 873, 876*
Чіладзе Т. *871, 873*
Чілачава Р. *871*
Чорний Георгій (Кара-Георгій) *61*
Чорний К. *860, 868, 873*
Чорний М. *728*
Чорновіл В. *803*
Чосер Дж. *921*
Чужбинський О. *225, 226, 280*
Чуковський К. *37*
Чулков М. *65, 294*
Чухонцев О. *918*
Чухрай Г. *715*

Шабешов Т. *423*
Шабліовський Є. *102*
Шагінян М. *49, 121*
Шаліков П. *111*
Шаміль *208, 336, 338, 343, 345, 347, 349, 352, 353, 370, 388, 418, 419, 427*
Шамрай А. *606*
Шаталін Є. *251*
Шатобріан Ф. Р. де *86, 298*
Шафаревич І. *883–885, 905*
Шафарик П. *17, 42, 66, 89, 96, 100, 101, 108, 117, 124, 125*
Шафір Я. *532*
Шах-Алі-хан *376*
Шахматов О. *495, 525, 641*
Шаховський С. *255, 607, 831*
Шашкевич М. *302*
Швачко О. *715*
Шевельов Ю. *615, 646, 685*
Шевирьов С. *54, 64, 65, 73, 76, 77, 88, 114, 153–155, 217*
Шевченко Т. *8–22, 25–32, 35–40, 42–53, 61, 62, 68–71, 80, 89, 93, 98–107, 110, 113–121, 123–126, 129–131, 134–136, 148–152, 157, 158, 160–171, 173, 180–184, 200–203, 206–209, 214, 216–219, 221, 224, 226–

228, 232, 233, 235–237, 241, 244, 246, 249, 254–276, 278–281, 285, 286, 295–298, 302–308, 310–334, 361, 370, 380–382, 385–387, 392, 398–400, 404, 405, 408–410, 413–417, 429–433, 439, 440, 447–456, 458–466, 468–491, 494, 514, 515, 525, 538, 539, 542, 543, 556, 559, 561, 572–575, 652, 662, 693, 694, 696, 700, 702, 707, 714–716, 722–732, 786, 790, 808, 831, 838–842, 844, 846, 847, 857, 893, 897, 899, 912, 914, 915, 924
Шевчук В. *550, 563, 658–660, 663– 665*
Шевчук І. *623, 624*
Шекспір В. *226, 278, 288, 299–301, 429, 442, 502, 529, 533, 621, 762, 772, 899, 900, 921*
Шелгунов М. *74, 78, 79, 97, 142, 174, 213*
Шеллер М. *635*
Шеллі П.-Б. *301, 304*
Шеллінг Ф. В. *83, 85, 87, 299, 517*
Шептицький А. *573*
Шереметьєв Б. *396*
Шерех Ю. (див. Шевельов Ю.)
Шесталов Ю. *877*
Шиллер Ф. *226, 255–266, 299, 313, 319, 381, 413, 445, 761, 773, 774, 777–780, 782, 783, 784*
Шинкарук В. *683*
Шинкуба Б. *419, 870*
Ширванзаде О. *841, 843, 845, 846, 868, 873*
Шишков О. *62, 66, 67*
Шишманов І. *244*
Шкаровський І. *867*
Шкловський В. *496, 500, 517, 520, 521, 526, 643*
Шкурат С. *707*
Шкурупій Г. *707*
Шлегель А. *87, 299*
Шлегель Ф. *285, 299*
Шлейєрмахер Ф. *637*
Шліхтер О. *863*
Шляйхер *517*
Шнель О. *114*
Шокал О. *874*
Шолом-Алейхем (Рабінович Ш.) *861, 866, 867*
Шолохов М. *619*
Шопен Ф. *463, 695*
Шопенгауер А. *86, 87, 681*
Шоу Б. *763*
Шпенглер О. *899*
Шпигоцький О. *219*
Шпорлюк Р. *685*
Шпорта Я. *869*
Штайн Г. *109*
Штейнталь Г. *517, 519*
Штонь Г. *602*
Штур Л. *89*
Шубравський В. *102*
Шукрулло *875*
Шульгін В. *249*
Шутова Т. *424*
Шюккінг Л. *531, 536*

Щапов А. *842*
Щеглов Б. *60, 126*
Щедрін М. (див. Салтиков-Щедрін М.)
Щепкін М. *466, 467*
Щербина Н. *861*
Щоголєв С. *898*
Щурат В. *607, 858*

Ювенал *435, 502*
Юнгман Й. *89, 291*
Юр'єв М. *917*
Юринець В. *607*

Юркевич П. *575*
Юрський С. *426*
Ющинський А. *487*

Яворівський В. *559, 563, 601, 611, 664*
Яворський С. *65*
Явс Г. Р. *662*
Ягич В. *89, 246, 495, 525, 641*
Язиков М. *208, 366, 393*
Якимович А. *860*
Якобі Ф. Г. *673*
Якобсон А. *689, 869*
Яков В. *427*
Яковлєв І. *840*
Якубинський Л. *520*
Якубов А. *876*
Якубовський Ф. *607*
Якубський Б. *607*
Якутович Г. *734*
Якутський М. *868*
Яловий М. *707*
Ян Чжу *436, 437*
Яндієв Дж. *878*
Яний Келб *342, 343*
Яновський Ю. *23, 32, 707, 710*
Яноніс Ю. *849, 850, 874*
Янсон-Браун Я. *851*
Ясперс К. *639, 681*
Яусс Г. *644*
Яхненки *265*
Яшвілі П. *688, 862*
Яшен К. *876*

Зміст

Від автора *5*

Шевченко і світ

Шевченко і Петефі *8*
Шевченко і Хомяков *48*
Шевченко і Шиллер: візія ідеального стану суспільства *255*
Тарас Шевченко і Віктор Гюго *266*
Шевченко і Словацький *313*
«Застукали сердешну волю...» *334*
Універсальні мотиви в Шевченковій поезії *429*
Алергія на Шевченка *480*
Шевченко вовіки насущний *485*

Естетика і культурологія

Білецький і Потебня (Ідеї О. О. Потебні в працях О. І. Білецького) *494*
Лицар літературної науки (До 90-річчя від дня народження О. І. Білецького) *503*
Олександр Білецький і проблема літературознавчого синтезу *516*
Читач як естетична проблема у працях Олександра Білецького *524*
Перед широким світом (О. І. Білецький про місце української літератури серед літератур світу) *538*
Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність? *548*
Дещо про культурологію в Україні *564*
Стереотипи сприйняття української культури *567*
Трохи одвели душу? *575*
Про «демократичний» нігілізм *585*
Критика — це «здатність розрізняти» *593*

Література – це все, що написано талановито *613*
До концепції розвитку української культури *628*
Уроки феноменології *635*
Потебнянська зоря Івана Фізера *640*
Крізь «постмодерністські окуляри» і без них... *645*
Оборонець зневажених ідеалів *672*
Метод – це насамперед розуміння *677*
Духовні спустошення і трансформації в українському суспільстві XX ст. *687*
Місце Миколи Лисенка в українській культурі *693*

Знайомство з десятою Музою

З історії українського кінематографа (До 50-річчя українського радянського кіно) *706*
А на этот раз – перелом настоящий? *721*
Відкриття чи закриття «школи»? *743*
Світовий контекст естетики Довженка *771*

«Бо то не просто мово, звуки...»

Не полегшуймо собі справи *790*
Доля мови – доля народу *795*
Мова і гримаси суспільства *809*
Навколомовна мла серед білого «Дня» *819*
Відкрита репліка на «відкритий лист» *828*
Ще до судилища над «суржиком» *830*

Тернисті дороги порозуміння

З історії літературних контактів народів Російської імперії *836*
Літератури народів СРСР в Україні (Надбання, упущення, проблеми) *856*
Україна – Росія: протистояння чи діалог культур? *883*
Іменний покажчик *948*

Наукове видання

ДЗЮБА
Іван Михайлович

З КРИНИЦІ ЛІТ

У трьох томах
Том II

В оформленні використано
фотоархів *Івана Дзюби*
та роботи *Марка Гейка,*
Сергія Якутовича
і Олі Погребняк (онуки автора)

Редактор *О. Г. Пазюк*
Художнє оформлення
Н. В. М'ясковської, О. С. Тичиніної
Технічний редактор *Т. М. Новікова*
Комп'ютерна верстка *Н. В. Єрмак*

Підписано до друку 25.07.2006. Формат $60 \times 90^1/_{16}$.
Гарнітура «Times». Папір офсетний № 1.
Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 61,0. Обл.-вид. арк. 59,0.
Зам. 6-117.

Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
Свідоцтво про реєстрацію № 1801 від 24.05.2004 р.

Адреса видавництва та друкарні:
04070, Київ, Контрактова пл., 4.
Тел./факс: (044) 425-60-92, 425-77-84.
E-mail: phouse@ukma.kiev.ua

Дзюба І. М.

Д43 З криниці літ: У 3 т. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006.

ISBN 966-518-366-4

Т.2: Шевченко і світ; Естетика і культурологія; Знайомство з десятою Музою; «Бо то не просто мова, звуки...»; Тернисті дороги порозуміння. — 976 с.: фот. — Парал. анот. англ.

ISBN 966-518-376-1

У другому томі вибраних праць Івана Дзюби подано компаративістські дослідження творчості Тараса Шевченка, її європейський контекст; статті з питань естетики й культурології, історії українського кіно; міркування про становище і долю української мови, а отже, й долю української культури. Майже піввіку українського літературного життя побачено очима його активного учасника, уважного і вдумливого літературного критика та дослідника. Книжка розрахована на студентів, викладачів гуманітарних дисциплін тощо.

ББК 83.34УКР.я44+71.4(4УКР)я44