

### УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА МЕНТАЛЬНІСТЬ

---

Щоб визначити особливості ментальності українців як нації, необхідно було б прослідкувати історію культури України як історію ментальностей (в дусі школи “Анналів”) і зробити узагальнюючі висновки, які б годилися для всіх історичних етапів. Треба сказати, що такої широкомасштабної роботи на європейському матеріалі не виконали і найбільш схильні до узагальнень історики ментальності. Як приклад універсального погляду можна згадати книгу Жака Ле Гоффа “Цивілізація середньовічного Заходу”, в якій загальним чином, під усіма кутами зору проаналізовано ментальність західноєвропейського Середньовіччя<sup>1</sup>. Але саме Середньовіччя як епохи, а не Франції чи Німеччини цього періоду зокрема. Подібної праці з окремих епох української історії поки що немає; і залишається відкритим питання, чи не виходить за рамки науки в сферу публіцистики сама постановка питання про загальні риси української національної ментальності для всіх часів. Однак цілком можливо хоча б провести певні паралелі з іншими культурами, і спробуємо це обережно зробити.

#### Ментальність як “спосіб мислення”

Виходячи із сказаного в попередньому розділі, будемо мати на увазі дихотомію “культура сорому — культура вини”, тобто орієнтуватися при характеристиці ментальності не просто на “спосіб мислення”, а на *різні* виміри людського буття і насамперед на силовий (імперативний, сугестивний) вимір ментальності.

Писемна культура розширює кругозір людини так, що робить індивіда здатним запитувати про речі, які далеко виходять за межі кругозору, безпосередньо доступного для людського погляду. Принципи писемної культури давно утвердилися в українській історії; однак, при цьому дов-

го залишаються чинними інтелектуальні механізми, властиві архаїчній дописемній культурі. Кожній культурі, в якій є протиставлення “видиме — невидиме”, властиве нерозуміння того, що відбувається поза межами повсякденного досвіду.

Довго переживає архаїчну ментальність той підхід, який звичайно пов’язують з *символічним* “способом мислення”. Ле Гофф характеризує мислення людини західного Середньовіччя насамперед як мислення символами. «Символізм був універсальним, мислити означало вічно відкривати приховані значення, безперервно “священнодіяти”»<sup>2</sup>. Символізм мислення означає, що кожна спостережувана річ та подія оцінюється з точки зору того смислу (значення, сенсу, змісту), які вона нібито має в світопорядку, і тому річ як матеріальне, “тварне” єство є не більше ніж символ, умовний знак для спілкування людини з вищими силами. Це відноситься не тільки до західного Середньовіччя і не тільки до європейської культури, а взагалі до традиційного суспільства. Людина архаїчної культури насамперед “*розуміє*” реальність, і “розуміння” полягає в нібито відкритті (“розпізнаванні”) прихованого сенсу об’єктивних, наявних подій. Цей “другий шар реальності” є невидимим простому оку, але розумове, умоглядне “бачення” зводить видиме до певних умоглядних схем, близьких до ментальності людини традиційної культури. Зокрема, для такого “розпізнавання” достатньо *назвати* об’єкт; так, лише показавши на обвинуваченого і вигукнувши: “еретик!”, інквізитор “переконував” аудиторію і без допомоги будь-яких раціональних аргументів.

У дописемній культурі за видимим вбачається “приховане” — таке ж в принципі тварне, але безпосередньо зором не сприйняте; коли людина цієї культури пояснює, що таке “насправді” грім та блискавка, вона апелює до образів реальності, настільки ж тварної і близької до побутового кола, як і та, що її оточує (людиноподібні боги на колісницях тощо). За умов книжної, християнської культури прихований сенс є щось *принципово* невидиме, — подібно до того, як невидимий сенс слова не складається з написаних літер, а є чимось інтелігібельним, духовним, чимось цілим, яке є більшим від суми його частин. Критерієм прийнятності з цієї точки зору, як і в дописемній культурі, є не доказовість, а зрозумілість — пояснення повинне вписатися в схему, звичну для даної культури. Із альтернативних пояснень події вибирається таке, яке ближче до звичних образів реальності; відбір за аргументами за і проти, як у доказі, тут не діє. І це споріднює символічну ментальність християнської культури з наївними “поясненнями” дописемних архаїчних культур: так, колір мінерала є для середньовічного християнина ознакою, що говорить про приховані надприродні властивості каменя і дозволяє лікувати та передбачати майбутнє — так само, як у практиці ворожби та

магії в архаїчної людини, поза жодним раціональним контролем і спробами емпіричної перевірки альтернативних пояснень.

Можна сказати, що повсякденні практики середньовічної української (“руської”) людини демонструють її некритичність і високу наближеність до “верхнього полюса” одномірності, що означає також зближення сфери *ratio* з силовими, сугестивними вимірами. Це, власне, і означає той вплив *влади, чуда і авторитету* на мислення, про який говорив Достоєвський у “Великому інквізиторі”. На рівні побутової свідомості це означало насиченість практик, у тому числі техніко-господарських, різного роду фантастичними прикметами і забобонами. Однак у християнській культурі апеляції до супранатурального все ж виходять за межі повсякденності, залишаючись в основному в високій сфері вірувань і загальних пояснень світобудови і людського буття.

Щоправда, знайомство з теологічною літературою повинно б привчати віруючого до порівнянь з канонічними текстами, самостійною оцінкою і міркуванням, в ході якого використовуються різні аргументи і відкидаються непідтвержені версії. Стандарти української освіти, що склалися як в уніатському, як і православному регіонах України, будувалися за системою *disputatio*, що розвивалася в європейській схоластиці з XII століття. Ця діалогічна система готувала ґрунт для європейського раціоналізму. Однак тут виникає питання, що саме могло служити аргументом? Для середньовічної ментальності, як зазначає Ле-Гофф, аргументами залишалися чудо і авторитет. “Гніт авторитетів відчувався не тільки в інтелектуальній сфері. Він відчувався в усіх областях життя. Зрештою, це печатя традиційного селянського суспільства, де істина і таємниця передаються з покоління в покоління, заповідаються “мудрецем” тому, кого він вважає гідним її наслідувати, і поширюються здебільшого не через писемні тексти, але з вуст у уста”<sup>3</sup>. Можна сказати, що подібний етап, притаманний традиційному суспільству, пережила і українська національна ментальність.

Слід зазначити, що масове сприйняття богословсько-релігійних смислів, принаймні в перші століття після християнізації, величезною мірою спирається на традиційні уявлення. Яскравою ілюстрацією може бути сприйняття і пояснення тогочасною духовною і світською елітою розколу між західною та східною церквами (див. в “Києво-Печерському патерику” “Въпрос благовернаго князя Изяслава о Латынех. Слово 37”). У відповідь на питання князя Изяслава про природу “варяжської” віри Печерський ігумен Феодосій перераховує багато неприйнятних для християнина рис, нібито властивих католицтву, — вони буцім і “ядять бо с псы и с кошками, пияють же свой сець”, “и женящиеся поимають сестреници”, і врешті ігумен повчає князя: “Християном же своих дщерей не достоит давати за них, ни поимати у них за себе, ни брататися с

ними, ни кумитися, ни целованіа с ними имети, и не ясти с ними, ни пити из единого съсуда”<sup>4</sup>. Тобто католики характеризуються як традиційні *чужі*, що з ними, на відміну від *своїх*, не можна мати *спільну трапезу і шлюбних зв'язків*, бо *чужі* взагалі не мають твердих *наших* заборон в їжі та шлюбних стосунках. Ці аргументи були цілком переконливими для напів'язичницької свідомості великого князя, принаймні були ближчими, ніж теологічні тонкощі відносно опрісноків та принципу *filioque* (походження Св. Духа і від Христа).

Юридична практика залишалася найбільш світською сферою застосування аргументації, а, отже, найближчою до “нормального” абстрактного мислення. Проте і тут вплив авторитету на умовивід залишався вагомим. Щоб зрозуміти характер судової аргументації і висновків у правовій свідомості людей далекого минулого, ми повинні визначити, де закінчувалося коло тих, хто був для них “своїм” і міг користуватися необхідним для спілкування авторитетом. Тільки тоді, коли авторитет не стає на перешкоді цілераціональній діяльності, можна апелювати до розуму при розв'язанні різного роду конфліктів. Цілераціональна діяльність можлива лише в середовищі “своїх”.

Ми сьогодні сприймаємо апеляцію “Люди добрі!” як само собою зрозумілий зворот — адже хто б апелював до людей злих! Н. М. Яковенко показала всю нетривіальність цього виразу з погляду тодішнього “способу мислення”. Виявляється, тільки “добрі люди” в давній українській історії могли бути свідками в суді (юридична формула: “а при том были светки, веры годные”). *Добрі люди* (і тільки вони) гідні довіри, і лише їхні свідчення можуть бути аргументами в справі. Формули, в яких свідки згадуються поряд з “добрими людьми” як соціально однопорядкові особи, датуються 90-ми роками XIV ст., а починаючи з кінця XV ст. свідки — а вони обов'язково мали бути “добрими людьми” — набувають власного, окремого юридичного статусу і *доповнюються* в суді просто “добрими людьми” як публічними представниками суспільства<sup>5</sup>.

В “Литовських статутах”, — правових документах XVI ст., чинних на території України до XVIII ст., — з “людей добрих” виключалися іновірці; Антоній Радивилівський у проповідях пояснював, що “злими людьми” є всі “непобожные жидове, турки, татари и прочие еретики”. В “Саксонському Зерцалі”, — давньому німецькому правовому джерелі, яке справило вплив і на “Литовські статuti”, — “безпорочність” добрих людей визначається таким чином: безпорочні — це ті, “чиї права не були зганьблені впродовж чотирьох поколінь з боку обох дідів і обох бабів і батька та матері”<sup>6</sup>. Якщо хтось із прямих предків мав якусь справу з судом, тінь падала на нащадків *доброго імені*. В народній звичаєвій культурі українців трималося уявлення про кровну спорідненість, згідно з

яким шлюби не дозволялися при близькості *до чотирьох поколінь* включно.

Тут з'являється мотив, що поєднує різні культури й епохи. В Україні поняттю безпорочності, за Яковенко, відповідало уявлення про “значну” людину (шляхта Володимир-Волинського повіту воліла б на посаду “тутешнього возного поветового, добре значного, оселого мети, а не такого, который ани урядови тутошнему и никому в земли Волинской знаемый не ест”<sup>7</sup>). “Значність” або “безпорочність”, яка дозволяє вважатися “віри гідним” і свідчити в суді, вимагає, щоб людина була осілою і предки її були *знані* впродовж кількох поколінь. Чим більше поколінь відомо даному локальному осередку, тим “значніший” та *знатніший* рід. В XVII столітті засновник української гомілевтики (теорії проповіді) Йоаникій Галятівський повчав, що в жалобі за покійним треба похвалити увесь його рід “от старожитности, же то ест старожитній дом, юж килка сот албо тысячу албо и болше лет на свете трвает”<sup>8</sup>. Давність роду відігравала виняткову роль у визначенні “респектабельності” і авторитету; найвищий ступінь авторитету мала правляча династія.

У “Саксонському Зерцалі” також нормується число поколінь, які роблять людину “*тутешньою*”. Це число теж відповідає чотирьом. Це також мало наслідком особливості права носіння жалоби, майнових претензій і т. д. Тобто *тутешні* не входили до кола “своїх”-*родичів*, але лишалися в колі “своїх”-*земляків*, а разом вони утворювали осереддя, за яким визнавалися усі прийняті в спільноті права і норми. Територіальна спільнота формується як квазі-родова. Відчуття групової солідарності пов’язане з довірою до давно знаних родин, що становили серцевину “своїх”, до “людей добрих” і у вузько юридичному, і в неокреслено-загальному розумінні цього слова. Всі інші знаходяться під сумнівом (*підозрілі*), а дехто (зокрема іновірець) і завідомо поза межею (чужий, не *віри гідний* — і, напевно, не гідний потрапити в рай після смерті).

У західній Європі універсалізація звичаєвих структур “своїх” відбувається насамперед через культуру міст. Саме тут формується той спосіб діяльності, який Макс Вебер назвав цілераціональним. У містах, особливо північно-європейських, формуються нові принципи “безпорочності” і “гідності довіри” (*доблесті*). Макс Вебер у книзі “Місто” (1922) вперше показав, у чому була відмінність “буржуазних” міст Західної Європи від міст усіх інших типів і цивілізацій. А саме, північно-європейські міста були *корпораціями*, де представлені інтереси *всіх громадян* як членів міської спільноти. “Західне місто, точніше — середньовічне місто, ...було не тільки економічним центром торгівлі й ремесла, політичною (як правило) фортецею і часто місцезнаходженням гарнізону, адміністративно-судовою округою, але також скріпленням присягою братством”<sup>9</sup>. На Заході всі окремі локальні, цехові й родові

культу поступаються місцем культу міського святого і загальноміських символів. Європа створює *universitas civium* (спільноту городян) і загальноміську репрезентацію. Тривалий час в Європі тільки євреї залишалися поза цією системою, але асиміляційні процеси Нового часу поволі, з конфліктами включають і їх у міську громаду.

Місто завжди було зібранням на одній території людей, первісно чужих. Середньовічне західноєвропейське місто породжує процедуру *conjuratio* — спільної присяги членів бюргерського союзу, який перетворюється таким чином на *братство*. Поєднання “по крові” відступають на другий план. В основі об’єднання-*conjuratio* лежить спільний інтерес окремих індивідів, а не місцепроживання чи походження, не “земля і кров”. Це відкривало шлях до раціональних критеріїв вирішення конфліктних ситуацій, де на перешкоді не стають упередження типу “свій — чужий”. Вперше приналежність до міської корпорації стала визначальним чинником у соціальній позиції і затьмарила усе інше. Таке суспільство можна назвати *урбаністичним*.

Пізніше в Європі поступово відмирає цехова організація разом із своєю корпоративною мораллю, що підпорядковувала особу колективу, а гідність буржуа виражала як “культуру сорому”, і починає утверджуватися індивідуалістична підприємливість з її “культурою вини”. Хоча торгівля й ремесло в ті часи вважалися “нижчими” заняттями порівняно з війною і державною службою, представники цих міщанських професій теж могли бути *гідними довіри*. Кожна людина й кожна спільнота в ті перехідні часи мусила визначити, хто є для неї *свої* і якою мірою вона повинна приймати корпоративні життєві стандарти *своїх* за власні норми життя та діяльності. І лише в наступну епоху, з утвердженням приватно-власницької урбаністичної культури, європейська цивілізація в цілому набуває виразних рис “культури вини”. У всіх інших цивілізаціях в містах зберігаються кастові, родові тощо ритуальні та міфологічні ознаки приналежності до різних союзів, табуйовані перегородки між кварталами, кастами чи іншими елементами міської структури, які виявляються міцнішими, ніж загальноміські зв’язки.

В Україні XVI—XVIII ст. міста зберігають конфесійний і національний поділ, а *братства* формуються на етнорелігійній православно-українській основі.

Відсоток міського населення в південній полові осідлості, що стала областю інтенсивної колонізації, був надзвичайно високий — до третини від загального числа. Однак концентрація населення в містах була явищем тимчасовим — за міськими стінами люди ховалися від воєнних степових нападників, і при першій можливості освоювали омріяну землю. В культурі України зрушення в характері ментальності пов’язані передусім не з містами, а з особливою роллю *козацтва*.

В Україні — як лівобережній, так і правобережній — до 40-х років XIX ст. діяло магдебурзьке право, за яким жила більшість міст. Це право німецького походження, і у випадку спірних судових справ вищою апеляційною інстанцією для європейських міст, що прийняли магдебурзьке право, був суд міста Магдебурга. Насправді в українському варіанті міське самоврядування значно відрізнялося від німецьких першовитоків, спиралося переважно на польські його тлумачення і було не зовсім магдебурзьким, та й мали його на Лівобережжі переважно поліські міста Подесення. Сотенні й полкові містечка і міста підлягали відповідно сотенним та полковим урядам і судилися їхніми судами. І в самоврядних магдебурзьких, і в підпорядкованих безпосередньо козацьким військовим канцеляріям містах та містечках різниця між соціальними станами була більшою, ніж солідарність міщан як членів міської громади.

“Литовські статuti” були для свого часу дуже передовим правовим здобутком. В Європі тільки ставилося завдання вибудувати таку конструкцію держави й права, яка була б незалежною від місця застосування і станової приналежності громадян. Польська (і українська галицька в тому числі) шляхта дружно виступала проти введення правових засад у повсякдення, розраховуючи насамперед на свою “шабельку”. Однак, готуючись до державної унії, вищі класи Литовсько-Руського князівства хотіли забезпечити правові гарантії свого стану. В судочинстві, що ґрунтувалося на “Литовський статутах”, проголошувалося рівне для всіх станів право на життя. Вперше було проголошено рівну відповідальність за вбивство як для шляхтича, так і простого посполитого, — смертна кара. Однак, з умовою, що мала велике значення: для шляхтича — в разі, якщо він буде спійманий “на гарячому”. Справа в тому, що для підтвердження слів простої людини був потрібен *доказ*, а *слово шляхтича апріорі вважалося істинним без доказів*. Отже, якщо шляхтич заперечував свою вину, їй треба було довести, що на практиці найчастіше виявлялося неможливим. Соціальний лад і відповідна до нього правова культура, утверджена на українських теренах напередодні Люблінської унії, містили суперечність, що не вживалася ані з шляхетською ментальністю, ані з ментальністю посполитих — для перших вона створила загрозу звичній безкарності, але другим не надала можливостей захисту гарантованих законом прав. Опір козацтва і був тією силою, яка знаменувала рух до раціональної ментальності правового суспільства.

В результаті в українській національній ментальності склалося двоїсте ставлення до права: з одного боку, були створені правові засади, що забезпечували цілераціональну діяльність особистості, з другого — реально панували не вони, а право сильного. Це сприяло утвердженню індивідуалістичного начала, прагненню розв’язати свої проблеми власними силами, хоч би й ігноруючи закони.

Шлях України до цілераціонального індивідуалізму урбаністичної культури був утруднений тим, що на перешкоді стояв станова-бюрократичний устрій Російської імперії, яка невдовзі повністю знищила зародки міської автономії, самоврядування й солідарності, що трималися зокрема на магдебурзькому праві, і перенесла на українську територію, в тому числі на українське місто, всі соціальні перегородки, передбачені Петровською “Табелью о рангах”.

### ***Владні виміри в українській ментальності***

Владний вимір людського буття, всупереч гіпотезам “економічного матеріалізму”, має власні витoki в організації первісних людських колективів і не визначається економікою. Владні відносини, що складаються в сім’ї, є прекрасною моделлю владних відносин суспільства взагалі. Як показав Е. Фромм, людські виміри етносів, незважаючи на спільність господарського укладу, можуть бути дуже різними. Навряд чи комусь вдасться визначити особливості української сім’ї як такої, незалежно від історії, але про деякі особливості владних стосунків у сімейному укладі українців на різних етапах історії можна говорити цілком обґрунтовано.

Зокрема відомі особливості сімейного розподілу влади предків сучасних українців, які відобразилися в колядках та інших архаїчних текстах<sup>10</sup>. Давно помічено, що батьківська влада у великоросійській сім’ї традиційно мала необмежений і деспотичний характер; подібні владні відносини переносилися на всю “*челядь*”, що в давнину означало і своїх — членів сім’ї, і залежних підлеглих (як у римській *familia*). Як у Римі *paterfamilias*, так у Росії *домовладыка* мав необмежену владу над членами сім’ї. Необмеженість влади *домовладыки* переносилась на владу царя (*батюшки*). Мимоволі згадується різниця між римлянами та еллінами; у перших юридичний статус синів у принципі (аж до імператора Августа) не відрізнявся від статусу раба, а вбивство раба було так само законним, як псування своєї власності, а в давній Греції убивство раба, хоча й не каралося, але засуджувалося і розглядалося як нещасний випадок.

Оскільки позначення космічними символами основних елементів сім’ї — батька, матері та дітей — мало глибокий сенс, можна відмітити різницю в осмисленні владних відносин між південними (“україно-руськими”) й північними слов’янськими етносами. Цікаво, що в українському архаїчному фольклорі сонячна символіка твердо стосується матері, місячна — не дуже виразна — батька, а діти скрізь символізуються “ясними зорями” та іншими знаками множинності й багатства. У великоросійській традиції батько виразно символізується сонцем



(“Ой ты схожо красно солнышко, / да мой кормилец ты, батюшка!”)<sup>11</sup>; мати невиразно символізується у весільних співах росіян світлом-“зорею”. Завжди символізується сонцем (“красным солнышком”) князь. Однак якщо в українській сімейній обрядовості широко представлена князівська символіка (фігурують князь і княгиня, бояри, шлюб та шлюбні церемонії уподібнюються ловам — традиційно князівському заняттю), то в російському весіллі ця символізація практично відсутня, шлюб представляється як купівля-продаж. Як це розуміти? Якщо до цього додати, що в Україні популярним був святий Георгій (Юрій), який заміщував у народній свідомості бога з військовими функціями — Перуна, а в Росії популярнішим був святий Миколай, асоційований з Велесом — “нижнім” противником Перуна<sup>12</sup>, то складається враження, що Україна перейняла від Київської доби свідомість верховенства князівських, владних функцій над усіма іншими. Зокрема, може здатися, що саме військово-владні функції князя переносяться на главу сім’ї в українській традиції. Чому ж тоді сонячним знаком символізується в українській сім’ї не батько, а саме мати?

Однак досить уявити, що російське весілля імітує дії і функції царя-самодержця, як неправомірність прямолінійних аналогій стане очевидно. Царська символіка в протонародному весіллі була б блюзнірством. В українському весіллі таке блюзнірство — чи принаймні легковажність — щодо князівських символів припустиме. Побутовий акт пошлюблення піднімається до високого державного акту й навіть до космічної структури, — або, іншими словами, високі державні відносини *опускаються* до сімейного рівня. В російській символіці такого немає, зате батько розуміється і як *домовладька*, і як *кормилець*, відбираючи останній статус у матері разом з сонячним символом, а шлюб уподібнюється до продажу в *неволю*.

При цьому матеріал, на якому проілюстровано ці весільні звичаї, взято з північно-російського весілля; за походженням російська Північ була наслідком колонізації Новгородсько-Псковської території, на цих теренах був створений “Домострой”, але звичаї, в тому числі шлюбні, в Північно-Західній і Північній Русі були набагато м’якші, ніж у межиріччі Волги й Оки, — на етнічній базі Московської держави. Тут, у Новгородсько-Псковській землі, довше трималися норми, згідно з якими шлюб вимагав згоди нареченої (“хоцу — вскоцу, не хоцу — не вскоцу” — наречена на знак згоди зіскакувала з печі), тоді як у межиріччі Волги й Оки рішення належало винятково батькові. В Україні, як і в Росії, шлюб дедалі частіше ставав елементом сімейної шлюбної стратегії, але все ж згода нареченої залишалася обов’язковою.

Зазначені обставини жодною мірою не свідчать про “пережитки матриархату” в українському побуті. Слабкість, нерозвиненість силової

складової в сімейних і взагалі суспільних відносинах безпосередньо говорять лише про *порівняно малу значущість ролі сили й влади в національній традиції*. Важко сказати, добре це чи зле; порівнюючи за аналогією грецьке і римське суспільства, ми лише констатуємо, що сила в останньому відіграла більшу роль, ніж у греків. Еллада була м'якшою, але Рим добився в деяких відношеннях більшого. Можливо, Євген Маланюк, сумуючи за “державною бронзою” і називаючи Україну “Елладою степовою”, мав рацію навіть більше, ніж думав.

Якщо йдеться про владні функції давньослов'янських богів, то доречно зазначити їхній розподіл між Перуном і Велесом. Перун був князівсько-дружинним богом, Велес, як бог худоби (“скотий бог”), радше асоціювався з торгівлею, але може впевнено бути співвіднесеним і з жрецькою діяльністю. З іншого боку, поняття *влада, власність, волость* тощо мають етимологічне походження від імені Велеса (Волоса). Розподіл владних функцій між Перуном та Велесом радше нагадує різницю між Варуною і Мітрою<sup>13</sup>. Обидва втілювали владну функцію, але сила Варуни спрямована, так би мовити, згори вниз, з небес на землю і людей, і тому має каральний характер, тоді як сила Мітри є силою “медіатора” — посередника між світом людей і верхнім світом, отже, спрямована знизу вгору з проханнями до вищих сил.

Образ Мітри прийшов до східно-слов'янської міфології з іранськими впливами; іранський варіант його імені *Mihr* перейшов у слов'янське *мир*. Велес виразно втілює жрецькі функції, спрямовані знизу вгору, і в цьому сенсі близький до Мітри; тому “нижній” характер впливу Велеса сам по собі не означає його зв'язку зі злом. Велес пов'язаний з *миром*, тобто з громадською організацією. В християнській свідомості Велес став близьким до змія, що його вражає списом Георгій Побідоносець; міфологічна свідомість стародавнього слов'янства не знала такого контрастного “чорно-білого” світобачення. Ця властивість української народної свідомості, що дозволяла компроміси з “нечистою силою”, знайшла відображення в творчості Гоголя — особливо в повістях “Сорочинського ярмарку”, де “нижній світ” не такий уже й ворожий до людей. Принаймні співвідношення “влада — підвладний світ” не набуло в народній свідомості характеру чіткої полярної опозиції добра і зла, порядку й хаосу. Це може свідчити на користь припущення про вихідну слабку диференційованість владного, силового первня в східно-слов'янській свідомості.

Традиції влади і владних відносин пов'язані з традиціями обміну, даріння/віддавання. Саме тут, у перерваному акті даріння, здається, треба шукати вирішення старої суперечки Ю. М. Лотмана й А. А. Зіміна про поняття “честь” і “слава”. З погляду Лотмана, князь давав своїм воїнам *честь* як “заробітну платню” (честью тоді називався і трофей), а дру-

жина своїми перемогами віддаровувала князеві *славою*. Змін же наводив контрприклад з літописних текстів, які свідчили, що в поняттях сучасників дружина віддавала князеві й честь. Заперечення Ю. М. Лотмана спиралися на західноєвропейські джерела, що свідчили про логічність його гіпотези, але були недостатньо переконливими для давньоруського матеріалу.

Пояснення ситуації слід шукати не у відсутності чіткої структури феодалних відносин<sup>14</sup>, а в характері зобов'язань та уявлення про *долг*. *Долг* є не річ (гроші і т. п.), а *стан*, в якому опиняється людина, що одержала дар і не відповіла на нього своїм даром. Зрозуміло, що трофей не є самоціллю як матеріальна річ, він є також (і насамперед) символом — не дивно, що грецьке *φσρβίηη* означало не саму по собі річ-трофей, а *на-м'ять* про перемогу на полі бою. Трофей як честь належав воїну-переможцеві, але чому ж він віддавав *честь* князеві? Чим невіддарованим він *зобов'язаний* князю, військовому вождеві, що ж такого князь подарував воїнові? Адже скрізь ми читаємо, що князь має *обов'язок* годувати і поїти дружину в нескінченних бенкетах у своїй грідниці, як він дає їй і іншим своїм підлеглим під час поїздок на полюддя. Що ж винна грідь своєму князеві?

Відповідь зрозуміла: князь є (мусить бути) носієм військової удачі, владної харизми, містичної сили, яка забезпечує успіх. Зокрема, для підвищення його надприродної сили *співалася слава*. Пізніше “співати” означало на Русі “правити (в церкві)”: це вже була “слава Богові”, як зовсім недавно — “слава КПРС”.

Отже, *слава* є атрибутом такої надприродної сили-харизми, яка має належати князеві (хоча частину її може здобути — від князя чи власними силами — простий воїн-переможець) і завдяки якій князь перемагає. Честь одержує і воїн, і князь; честь — це (крім матеріальної здобичі) ще й стан особистості, в якому вона виконує *долг* перед князем (якщо воїн не виконує *долгу*, він — в стані *безчестя*). Ці уявлення перейшли і в наступну епоху, коли йшлося вже не про князя і дружину, а про руську, литовську і польську аристократію та шляхту.

Ці загальні міркування підтверджує аналіз відповідних понять на широкому індоєвропейському матеріалі і зокрема на матеріалі Гомерової Греції. Е. Бенвеніст показав, що Гомерове г'Есбт — “це блага в натуральному вигляді, зібрані всіма членами соціальної групи при пограбуванні міста; складена воедино спільна здобич, потім вона підлягала поділу, при цьому з неї виділявся г'Есбт — частина, що належала вождю”<sup>15</sup>. Давньогрецьке г'Есбт, таким чином, аналогічне слов'янському *честь* принаймні в матеріальному вимірі. Зрозуміло, що честь-г'Есбт здобуває собі воїн в “*чесному* бою” і почасти віддає вождю як плату-від-

дарування... за що? Грецьке кэдпт, яке одностайно перекладається як *слава*, точніше слід розуміти як надприродну силу, джерело перемог. “Набувати кэдпт” — [це] діяння людини, рідко народу..., в той час як “давати кэдпт” незмінно, як ми бачили, справа божества”<sup>16</sup>. Слово кэдпт споріднене із слов’янським *чудо*, пізніше в грецькій воно в значенні *слава* витісняється словом клЭпт.

Колонізація лісостепу і степу в тій південній полосі, яка, власне, називалася тоді Україною, забезпечувалася не військом феодального типу, як внутрішня колонізація в усій Європі, а козацтвом — напівселянським, напіввійськовим вільним населенням. Козацтво боролось за статус, рівний статусові шляхти. Духовним і військово-політичним центром козацтва була Запорізька Січ, завдяки чому також “городове” козацтво входило хоча б номінально до “війська Запорізького”, а запорожці мислилися як носії духу “справжнього козацтва”. Можна говорити про особливий карнавальний, сміховий характер козацької (насамперед запорізької) самосвідомості<sup>17</sup>, що пов’язано, очевидно, як з маргінальним положенням Січового “низу” на межі з ворожим “нижнім світом”, так і з лімінальним (пороговим, проміжним) соціальним положенням козацтва між шляхтою та селянством. На фольклорному матеріалі простежується зміна ставлення до свободи індивіда від корпоративних і навіть родових зв’язків, до якої спричиняється соціальний статус козацтва.

Архаїчне ставлення до волі як до протилежності неволі, а також як до протилежності “злій долі”, було, очевидно, однаковим як на “україно-руському” Півдні, так і на “великоруському” північному заході і північному сході східного слов’янства. “Воля — одне з ключових понять народного світогляду, що співвідноситься з поняттям *мир* (порів. з рос. *мир и воля, мирвольть, мир-батюшка* и *воля-матушка* т. п.). В фольклорних текстах і сімейних обрядах мотив волі пов’язується насамперед з дівчиною, з атрибутами дівочтва тощо”<sup>18</sup>. Як і інші прояви владного виміру людського буття, воля-свобода характеризується насамперед через сімейні параметри. Автор цитованої статті А. В. Гура зазначає далі, що воля співвідноситься з поняттям долі: “Что моя-то, видно, волюшка, / золотая воля девичья, / улетела в лес и скрылася, / и досталась мне долюшка, / доля злая, доля горькая”<sup>19</sup>. *Воля*, яку має дівчина в рідному домі, в своїй сім’ї, *в своєму роду*, протиставляється *долі*, при цьому *гіркій долі=недолі*, в чужому домі. Застосувавши ці поняття до спільноти “своїх”, маємо волю в *миру*, а поза своїм *миром* — *гірку долю*. Характерний опис цього *чужого* світу у весільних заплачках:

Отдаєшь меня, батюшка,  
За чужого чуженина,



Д. С. Ліхачов. — Це родове уявлення про долю рідко персоніфікувалося, рідко набувало індивідуальних контурів. Лише з пробудженням інтересу до людини кристалізується нове уявлення про долю — індивідуальне. Доля прив'язується до людини за випадком або за його власною волею. Такий, наприклад, мотив рукописання, виданого дияволу; це рукописання стає джерелом нещастя людини, її кінцевої загибелі... Відірвавшись від своїх батьків, відходячи все далі й далі від рідного дому, безвісний молодець “Повісті про горе-злочастя” живе власною індивідуальною долею”<sup>22</sup>. Це породжує, зазначав Ліхачов, мотив *долі як двійника людини*, що став однією з наскрізних тем російської літератури. Проте зазначимо суто песимістичну оцінку “роздвоєння особистості” в “Повісті”: обравши власний шлях всупереч заповітам роду, батька-матері, герой вчинив майже те, що персонаж “Повісті про Саву Грудцина”, майже те, що Фауст, — і був покараний — вихід він може знайти тільки в смерті або в монастирі.

В “Повести о Горе-Злочастии” відобразився мотив *блудного сина*, що в ранньо-християнській житійній літературі знайшов вияв у “Житті і діянні чоловіка Божого Алексія”<sup>23</sup>. Візантійська повість про християнського святого Алексія була дуже поширеною у фольклорі і росіян, і українців у вигляді духовного вірша. Розрив із *своїми* і блукання світом не є в даному випадку гріхом тому, що святий Алексій здійснює *аскезу* мученицької втечі від своєї родини і свого міста, втікаючи з багатого дому одразу після весілля і мандруючи невпізнаним, у тому числі своїми близькими й своєю дружиною. Позбавлення родинного, родового коріння є великим нещастям для людини тієї епохи, і добровільне приречення самого себе на муки безрідності й безіменності (невпізнаності) розцінюється як самопожертва у славу Божу і великий християнський подвиг. При цьому воля як індивідуальний вибір своєї долі засуджується і в християнсько-житійному, і в світському варіанті печальної історії блудного сина; “чоловік Божий” Алексій не засуджується саме тому, що він не “самовільний”, а повністю, як чернець, віддав свою волю в руки Божі.

Зміна оцінок виразно видна в серії українських козацьких дум, присвячених сюжетові *бурі на морі*. Свого часу гострі суперечки викликала проблема походження образу Олексія Поповича з дум цього циклу. Публікатори і пізніші дослідники, включаючи Веселовського, вбачали в ньому відображення билинного богатиря Альоші Поповича, хоча той-таки Веселовський зазначив спорідненість з універсально поширеними сюжетами чудесного уникнення загибелі в морській бурі аж до євангельських сюжетів про утихомиріння Христом бурі на морі. Відповідні фольклорні сюжети, в яких бурю утихомирює принесення людської

жертви, відомі в усіх європейських культурах і явно є старішими від християнської літератури.

Сучасна фольклористика менше переймається питаннями про реальні або міфологічні прообрази персонажів, зосереджуючись передовсім на їхніх функціях і виявляючи в такий спосіб структуру творів. Це, в свою чергу, дає можливість порівняти ідейні зміни в рамках однієї і тієї ж структури. Повертаючись, однак, до Олексія Поповича, можна припустити вплив на характер цього персонажа образу Алексія — Божої людини, а витоки сюжету “бурі на морі” простежуються у сюжетах, пов’язаних зі святим Миколаєм. Останній вважався покровителем подорожніх на морі, і в повісті Симеона Метафраста (X ст.) наводиться кілька епізодів про чудесне врятування св. Миколаєм грішних матросів під час бурі. Однак сюжети із св. Миколаєм, на відміну від повісті про Алексія — чоловіка Божого, не пов’язані з ідеєю блудного сина. В українському фольклорі Олексій є в певному сенсі чоловіком Божим — він пирятинський попович і читає козакам Святе Письмо. Порятунки на морі козакам приносить його покаяння, що також виділяє його з козацької маси.

А я больше зо всіх вас гріхов маю,  
 От як я з города Пирятина виїжджав,  
 Отця-матір не вважав,  
 Отця-мати сльози проливав,  
 Старшого брата ні за що не мав,  
 Середульшу сестру безобразно поругав,  
 Й близького сусіда ні за що в себе мав,  
 Добрим конем гуляв —  
 Діток малих розбивав,  
 Кров святу на святу землю проливав,  
 Проти церкви проїжджав —  
 Слічка з глави не зняв,  
 На лице своє християнське  
 Христа не покладав,  
 Проти муж громадських проїжджав —  
 Шапки не зняв,  
 “Помагай Бог” не сказав,  
 От велику собі гордість мав...<sup>24</sup>

(В іншому варіанті “їхав мимо *святого Миколая*, шапки не знімав”). Як бачимо, перелік гріхів має той самий характер, що й у “Повести о Горь-Злочастии” та інших російських творах. Вплив християнської моралі виявляється в тому, що чудесну силу Олексію Поповичу дає саме по собі покаяння. Але характерно інше: козаків — блудних синів “за покликанням” — не зобов’язують до покори долі, замикання від світу в монастирі чи іншої форми аскези, вони готові продовжувати своє життя на Хортиці, і вимагається від них небагато:

От-тим би то, панове, треба людей поважати,  
 Пан-отця й пані-матку добре шанувати:  
 Бо котрий чоловік теє виробляє,  
 По вік той щастє має,  
 Смертельний меч того минає.

Формула повернення до світу “своїх” у невільницьких думках — “визволь, Господи, невольника з неволі, / на прості дороги, / на ясні зорі, / на руський берег, / на край веселий, / меж мир хрещений”<sup>25</sup>. Це зовсім не обов’язково повернення до рідні — визволені козаки, як правило, повертаються через острів Гендер на Січ. Але своїм світ стає тому, що він є “руським берегом” і “краєм хрещеним”, а тоді вже і дороги стануть не “кривими”, а “простими” (прямими), і край веселим, освітленим “зорями ясними”.

Українська земля в часи формування національної (козацької) легенди знаходилася в постійному русі; XVI—XVIII століття — часи колонізації більшої частини сучасної української території. Частина шукачів “щастя-долі” йшла в козаки, але більшість неприкаянними жили десь по дворах селян, козаків та міщан *підсусідками*, працюючи за харчі та житло. Підсусідки жили, як правило, в “людській хаті” на жилomu дворі. Деякі знімалися і йшли далі, хтось зачепився десь у хуторі, назбирав грошей, купив або й зайняв вільну землю (і таке було тоді ще можливим), хтось займався кравецьким, ковальським, склярським чи іншим яким ремеслом, поставив свою хату... Звичайно, перекотиполе-підсусідок не мав соціального престижу і не належав, по-старовинному, до “людей добрих”. Хоча серед бідніших прошарків населення авторитет могли мати саме асоціальні елементи — гайдамаки, якщо вони сприймалися як бунтівні носії справедливості, на зразок українських Робін Гудів.

Треба зважити і на особливий обрядовий і навіть сакральний статус мандрів у культурі старої України. Про це найкраще свідчить побут ремісничого міського середовища.

На Лівобережжі ритуальна сторона цехової організації не засвідчена документами, хоча важко сумніватися в тому, що ремісничі цехи ще у XVIII ст. діяли за певними традиціями, дотримуючись старих обрядів. Краше задокументований цеховий побут на Правобережжі і особливо в Галичині. Це й не дивно: саме тут був всеукраїнський центр цехового життя. Як і магдебурзьке право, цеховий устрій прийшов на Україну з Німеччини через Польщу, і центри українських цехів знаходилися в Західній Україні. Цехи (ремісничі корпорації) мали структуру, узгоджену зі статусом корпорацій-*universitas*, що діяли в Європі за римським правом. Однак живучість архаїчних рис обрядової системи цехового устрою



дозволяє припускати, що ці європейські форми побуту своїм корінням сягали глибокої давнини, часів таємних чоловічих товариств.

В Україні цехи мали статус *братств* (релігійні братства виникли пізніше і на традиції ремісничих братств). Цех складався з майстрів (по-старому *містрів*), підмайстрів і учнів, на чолі його стояв старший майстер (*цехмістр*). Цехи були замкненими солідарними групами зі своїми законами і таїнствами; прийом до учнів та посвята в майстри супроводжувались складними ритуалами. Зокрема, перед “екзаменаційною роботою” — виконанням ремісничого виробу, який у Франції називався *шедевром*, а у нас — *штукою* або *містерією*, — підмайстер мусив здійснити мандрівку (*вендрувати*) по різних чужих і далеких містах. Такі мандри вважалися необхідним випробуванням (із викраденням таємниць майстерності) на території чужинців, щось на зразок подорожі через “країну смерті”, неначе вмирання і нове народження. “Смерть і нове народження” є ознакою *ініціації* — обряду переходу в новий соціальний статус, наприклад, переходу з дитячого віку в дорослий. Ініціація як правило супроводжувалася одержанням нового імені; перейменування підмайстра здійснювалося при переході його в статус майстра, коли він повертався з вендрівки <sup>26</sup>.

Варта уваги й та обставина, що козацьке *товариство* теж було структуроване так, як і цехове братство: верхівку його становила *старшина* — очолювані отаманом власне старшини та ветерани-*діди*, або *сивовусі старики*; далі середній стан — *чернь*, або *сіромахи*, аналог підмайстрів; нижчий ранг становили наймолодші, учні, — *хлопці* або *джури*. *Хлопець* означає теж саме, що й “хлоп” або “раб”, *джура* по-татарськи значить “полонений”, тобто наймолодша частина громади була повністю позбавлена самостійності, волі і підпорядкована повноправній частині, яка, таким чином, власну волю мала. Процедура прийому хлопців до товариства теж була по суті ініціацією <sup>27</sup>. Без уясування ритуальної ролі мандрів неможливо зрозуміти, чому особливою повагою на Україні користувалися *мандровані дяки*.

Мандри як часткова соціальна смерть, як відмова від комфорту перебування “у себе вдома”, тобто як *аскеза*, мали ритуальне значення лише як символ перехідного, порогового стану. Людина, яка *віри гідна*, як вже зазначалося, мала бути осілою і добре знаною, бажано, щоб знаними були і її предки, принаймні батьки. Селяни і рядові козаки (не низовики-запорожці, а козаки-землероби, *городові* або *сидні*) мали вищий соціальний статус, якщо вони були укоріненими в даній місцині. Але статус козака-запорожця визначався також його дивним “низовим” станом; його шанували і побоювалися як напівчаклуна-*характерника*.

Можна припустити, що різниця між селянами і козаками з точки зору побутової культури полягала саме в тому, що перші тяжіли до сімей-

но-кланової організації і корпоративної “культури сорому”, а другі — до індивідуалістичної “культури вини”. Йдеться тут не лише про козацьку верхівку, а й про рядових козаків-землеробів. Незалежно від того, чи був козак багатий, чи бідний, у нього формувалась інша психологія, ніж у *посполитого* (простого селянина). Не випадково героєм народних пісень є саме козак, — саме з ним стоїть дівчина до світанку, він їде кудись “на Україну” або “за Дунай”, оплакуваний матір’ю та дівчиною, зі славою перемагає ворога або гине в бою, і чорний ворон жалібно кричить на його степовій могилі. І, крім ореолу воїна-захисника та — що стосується запорожців — змішаної зі страхом пошани до напіввоїна, напівчаклуна, у козака в очах посполитого був ще й ореол шляхетного селянина або селянина-шляхтича, вільного і гордого тим, що сам, власною кров’ю здобув собі свободу.

В традиціях господарського побуту відмінність козацького та селянського дворів ледве проглядається, але все ж вона помітна. Так званий *козацький* двір — це двір, типовий для всіх районів України і для всіх землеробів, не тільки козацького стану. Найцікавіше, що в забудові селянського двору і в селах, і в міських підварках відрізняло його від козацького, — це *декілька* хат, що в них жили *батьки і одружені сини*. У дворі посполитого мешкала переважно велика нерозділена сім’я, а козацькі малі сім’ї прагнули будуватися в окремих дворах. Бувало, звичайно, що в багатому козацькому дворі будувалися і хати для родичів, а в селах або в передмістях (*підварках*) козаки теж часом жили великими сім’ями. І все ж як тенденцію можна зазначити переважання в козацькому побуті *малої розділеної сім’ї* і відповідно у козацькому дворі — однієї хати для сім’ї господарів.

Ця обставина по-різному інтерпретувалася істориками. В радянській літературі переважно перехід від великої нерозділеної до малої розділеної сім’ї пов’язувався із становленням приватної власності на землю. Однак, велика нерозділена сім’я теж може бути приватним власником, продавати і купувати землю. Як показник переважання колективної чи приватної власності розмір сім’ї не має вирішального значення. Зате великий розмір сім’ї і спосіб життя всіх членів сімейного клану в одному дворі виразно свідчить про *владу* над членами сім’ї, яку мав її глава. *Розмір сім’ї — показник не власності, а влади*.

В протоколах, написаних російськими військовими писарями, імена простолюду наведені за російським звичаєм: “Марка, Григорев сын Мамай”, чи “зовут ево Никифором Амеляновим, сыном Федоренком”. В Росії XVIII ст. селяни прізвищ не мали і називалися по імені батька. Олексій Розум у царську співацьку капелу був записаний як “Алексей Григорьев”, а вже через декілька років, ставши таємно вінчаним чоловіком царівни Єлизавети, звався “Алексеем Григорьевичем Разумовс-

ким”. По-батькові на *-ович, -евич* у Росії могли величати тільки дворян, а на Україні це було так само звично, як і закінчення прізвища на *-енко*. Дворянські прізвища в усьому світі напочатку походили від назви місцевості, якою володів дворянин (і тому в Польщі й у Росії часто закінчувалися на *-ський*). У нижчих верствах населення на прізвища перетворились *прізвиська*, які відрізнялись від прізвищ тим, що, по-перше, вони давалися індивідуально кожному, а по-друге, їх могло бути кілька.

Аналіз реєстрів козацького війська часів Богдана Хмельницького привів істориків до висновку, що сучасна антропонімічна система “ім’я — прізвище” в тогочасній Україні в основному уже склалася або принаймні утверджувалася. В реєстрах декого звать “син такого-то”, “брат такого-то” чи й “зять такого-то” (це ще, звичайно, не прізвище, а кличка-прізвисько). В реєстрі Чорнухинських сотень подибуємо прізвища — посилання на батьків (Васько Ярошенко, Радко Ващенко) і навіть інших родичів — “Панько Клишин зять”, “Федор Касіянов зять”; відсилання до професій (“Юрко Тесля”) або до місця походження (“Хома Білоцерковець”), а частіше типово козацькі прізвиська-клички (“Степан Півторакожуха”, “Роман Рог”, “Петро Вовк”, “Семен Мороз”), що в деяких випадках явно є спадковими (“Стецько Убийвовч*енко*”). Більшість козаків мала прізвиська-клички, уже спільні для роду по батьковій лінії.

І в козацькому, і в селянському середовищі антропонімічна система ще тільки утверджується. “Матвій Ляшенко” — ще не прізвище, бо рівноцінне іншим кличкам (“он же Бобошко и Крепак”). Люди самі дають собі прізвиська (Мамай назвав себе Огорем). Прізвисько батька часом переходить на сина через додавання закінчення *-енко*, це може бути і “Федоренко”, і “Стороженко”, і “Ляшенко” — інколи воно вказує лише на те, як звався батько, часом вже залишається усталеним прізвищем нащадків. Дід Тараса Шевченка, посполитий, що жив у кінці XVIII століття, мав прізвисько Грушевський; хтось там у роду був швець, і інше прізвисько було Шевченки, що для Григорія, Тарасового батька, вже стало *прізвищем*.

У селянському середовищі ці процеси продовжуються в XVIII столітті, тоді як у козацькому вони в основному закінчені в попередньому.

Чи не свідчить вільний вибір власного прізвиська про більшу індивідуальну свободу і незалежність, ніж прив’язаність до сімейно-родового прізвища й, через нього, — до сімейно-родової традиції?

В козацькому вільному середовищі ім’я-кличка іноді обиралося самотійно, але частіше його *давали*, і це була справжня фольклорна мініатюра: прізвисько було, як правило, сміховим, у будь-якому випадку вкрай виразним і влучним, чіплялося назавжди. Звідси такі неповто-

рні запорізькі прізвиська, а потім українські прізвиська, як Семи-Палка, Сторча-Вус, Стріляй-Баба, Не-ридай-мене-мати, Часник, Барабан, Башмак, Гнида, Півторакожуха, Непийпиво, Неїжмак, Лупиніс, Задержіст тощо<sup>28</sup>. Це дійсно було виявом особистої свободи, бо нове ім'я чи прізвисько означало нібито нове життя. Але воно не прив'язувало — на початку — козака до його предків.

Однак, уже у XVIII ст. знатне військове товариство трималося за свої родові прізвиська так само, як дворяни. І причиною тут була вже зазначена обставина: бути *знатним* означало бути *знаним з діда-прадіда*.

Ще одна обставина заслуговує на увагу. В час перебування в Києво-Могилянській академії спудеї міняли прізвиська, додаючи закінчення *-ський*. Невелика переробка імені додавала шляхетності і ніби переводила освічену людину до вищого статусу. Але козаків це не стосувалося: спудей козацького роду залишався при своєму власному прізвисьці. Очевидно, воно сприймалось саме по собі як достатньо шляхетне.

Хоч би як складалась доля вихідця з козацького середовища, він з гордістю говорив: “Я — козацького роду”. Хоча в пісні додавалося жартидливе “...п'ю горілку, як воду”, це не самоіронія і не самоприниження, а відгомін сміхової культури низовиків-характерників, де сміхове і демонстративне пияцтво й неробство вважалося невід'ємною частиною життя небезпечного і героїчного “низу”. Бути козацького роду — означало бути внутрішньо вільним, здатним на самостійний вибір своєї долі і суворо дотримуватися кодексу своєрідної лицарської честі.

Анна Вежбицька зазначає<sup>29</sup>, що в російській культурі, як і в англійській чи німецькій, є різниця між поняттями *свобода* (аналогії — в латинському *libertas* і похідних від нього словах європейських мов, як, напр., англ. *liberty*) і *воля* (в англ. *freedom*). Свобода-*liberty* є інституційним явищем, тоді як відповідник національного походження (*freedom*, *Freiheit*, *воля*) має значення насамперед звільнення, незалежності від чогось. Дійсно, порів. у О. Пушкіна: “...темниці рухнут, и *свобода* вас встретит радостно у входа” — якби зустрічала *воля*, це був би акт особистого звільнення, не більше, але декабристів має зустріти суспільство з правовими інституціями *свободи*. Зате у рядках “на свете счастья нет, а есть покой и *воля*” еквівалент особистого щастя розуміється не як соціальний інститут, а як суто особиста незалежність. На відміну від *freedom*, *воля* в російській культурі має присмак незалежного вибору, свавілля, *вольниць*.

У польській культурі, як зазначає А. Вежбицька, *воля* відносилась саме до юридичних (чи, точніше, некодифікованих традиційних) привілеїв і вольностей шляхетського стану (*ziota wolność*). Коли ж Поль-

ща втратила незалежність і була поділена сусідами, *ziota wolność* стала насамперед державною самостійністю, незалежністю.

Саме ранньо-шляхетським було розуміння свободи (“вольності”) в давні козацькі часи і на Україні. Касіян Сакович у “жалоснім вірші на погріб зацного рицаря Сагайдачного” писав:

Золотая вольность, так єї называют,  
Доступити єї всі пилне ся старают  
Леч она не каждому может бити дана,  
Толко тим, што боронят Ойчизни і пана.  
Менством єї рицери в войнах доступуют,  
Не грошми, але крв'ю ся єї докупуют.

Свобода-“вольность” у авторів барокових творів аж до Г. Сковороди оспівується як “ліпше і зацнійше добро” (Антоній Радивилівський) і завжди протиставиться “неволі”. Але це добро, що може бути здобуте лише власною кров'ю, впродовж віків набуває в Україні на-самперед соціальних, а не національних характеристик.

В українських “культурних сценаріях”, як і в розумінні *волі*, переважає незалежність у соціальному плані. Більше того — це незалежність від пана й панського. Пригадаємо Шевченкове: “*На вольній*, бачиться, бо й сам / уже не панський, а *на волі*”. Воля в першу чергу протистоїть кріпаччині-рабству (*неволі*). І як логічне продовження теми волі — “і на *своім* веселім полі *свою* ж таки пшеницю жнуть”.

### Експресивні виміри в українській ментальності

Взагалі кажучи, експресивний вимір не має безпосереднього відношення до ментальності. Ментальність — це, врешті-решт, “спосіб думання”; можна визнати вплив способу дії і разом з тим силового виміру на “способи думання”, але в експресивному вимірі комунікація і взагалі культура розглядаються як *вираження* певного емоційно забарвленого стану. Такий емоційний стан може впливати на практичний *чин*, на вибір способів *дії*, але не на інтелектуальну діяльність і способи розв'язання ментальних задач. Між тим, якщо експресивні акти — це *жести* в найширшому розумінні слова, якщо до них належать не лише найпростіші вирази емоційних оцінок, як от вигуки, сміх чи сльози, а й вилив емоцій у літературні тексти, в яких наявні всі інші виміри, а експресія є лише компонентом, хоч і найважливішим, то до цього виміру можна віднести художню культуру взагалі. І сміх та сльози у такому широкому розумінні — це *культура сміху* і *культура сліз* (трагедія). Література і мистецтво залишаються головними сферами вияву національних особливостей. Тому при характеристиці національної

ментальності не обійтися без звернення до експресії в зазначеному сенсі. В рамках цієї розвідки обмежимося кількома прикладами культурних настанов, які належать нібито до сфери чистого вираження внутрішніх позицій індивіда, але насправді є результатом тривалої і складної культурної еволюції, в якій синтезовано і когнітивні, і спонукальні виміри.

Тематика експресивних вимірів є найделікатнішою, оскільки йдеться про емоційний стан та його репрезентацію в культурі. А такий кут розгляду дає привід для різних напівпоетичних побудов щодо природи “української людини” і “української душі”. Найпоширенішою із таких уможливаючих концепцій щодо будови “української душі” стала концепція “кордоцентризму”, нібито притаманного українській ментальності і українській культурі, зокрема політичній. Особливістю української філософії в її історичному розвитку вважається “філософія серця”, що щедро ілюструється образами серця в українських культурних джерелах.

“Філософією серця”, строго кажучи, в українській історії можна вважати тільки вчення Григорія Сковороди. Точніше, загальна концепція Сковороди ґрунтується на християнському вченні про тіло і душу, розвинутому апостолом Павлом і означеному символікою серця. Душа (“серце”) у людини, за Сковородою, не одна, — адже в кожному, у відповідності з апостолом Павлом, є дві людини. Цілком виразно Сковорода говорить, що *духовна* людина — “другого”, “горнього” походження, “сверх от плоти”, а *душевна* — походження плотського, від “нижніх”. Усі люди мають душу, та не всі — душу і дух (така людина, “душевна вкупі і духовна”, на жаль, рідка — “не всім знакома”).

“Серце” для філософа є еством людини не в буквальному розумінні. Г. Сковорода керується біблійним розумінням слова “серце”, яке зовсім не співпадало з романтичним уявленням про протистояння “серця” і “розуму”. В біблійній мові серце, а також нирки, розглядаються як “розумовий центр” (див. у Єремії: “Але, Господи Саваофе, Ти Суддя справедливий, що досліджуєш нирки та серце, — хай над ними побачу я помсту Твою, бо справу свою я довірив Тобі!”<sup>30</sup>). Помста Божа над “нирками і серцем” є просто помстою над особистістю, її суттю-“душею” чи інтелектуальним внутрішнім (“нирки”=нутро) осердям, “*серединою*”. Сковорода не розрізняє в “серці” його чуттєвої і раціональної сторін: “...утаенная мыслей наших бездна и глубокое сердце — все одно”<sup>31</sup>. Як сутність і натура людини серце співставляється з головою: “Сердце твое есть голова всех внешностей твоих”<sup>32</sup>.

Сковородинське “Всяк есть тем, чье сердце в нем” говорить не про чуттєвість і чутливість *на протизвагу розуму, ratio*, а про необхідну відповідність способу *існування* даної людини до її *сутності*. В європейській схоластичній традиції йшлося про єдність *essentia* та *existentia*. Посила-

ючись на Єремію, Сковорода говорить про серце якраз як про *essentia*. “А как научил нас Иеремия, и ему веруем, что истинным человеком есть *сердце в человеке*, глубокое же сердце и одному только Богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть истое существо, и сушая иста, и самая ессенция (как говорят), и зерно наше, и сила, в которой единственно состоит [родная] жизнь и живот наш, а без нея мертвая тень есмы...”<sup>33</sup> Висловлюючись ближчою до нас філософською термінологією, що має корені в європейській схоластиці, у Сковороди йшлося про проблему *сутності і існування* стосовно людини, а зовсім не про відношення чуттєвості (“серця”) до розуму (“голови”). Сковорода радше протиставить серце *устам*, як протиставить смисл — словам (пор. в “Разговоре пяти путников”: “Богословские уста, а не богословское сердце. Хорошо ты говоришь о Боге, а желаешь нелепаго”<sup>34</sup>).

Вчення Сковороди про серце як осердя людської особистості має бути зрозумілим в іншому контексті, далекому від уявлень про холодний розум та сердечну сентиментальність. Йдеться за великим рахунком про шляхи розвитку української професійної культури XVI—XVIII ст., її західницькі та російські орієнтації. А ці орієнтації безпосередньо пов’язані з участю України в тому інтелектуальному і культурному повороті, який сьогодні називають Модерном і який знайшов найповніший вираз у філософії (“проекті”) Просвітництва.

Західниками були переважно елітарні прошарки козацтва і духовенства, тоді як російська орієнтація була властивою — принаймні напочатку — низовим, демократичним рухам. В українській церковній еліті завжди були діячі, які орієнтувалися на вищі культурні зразки, зокрема західні, і більш демократичні і при цьому менш освічені ієреї, ближчі до безхитрисної простонародної віри. Яскраво фундаменталістською і антизахідницькою була спрямованість творчості так званих полемістів, насамперед найвидатнішого з них Івана Вишенського. Петро Могила, освічений аристократ і перший офіційно визнаний польським урядом після акту унії православний митрополит, вів досить важку боротьбу з козацько-міщанськими спробами контролювати через братства церковні справи, які інколи доводили його до сліз безсилового гніву. Серед церковних ієрархів консервативну опозицію Петрові Могилі представляв Ісаєя Копинський. Підтримку козацтва Могила мав передусім тому, що твердо і важкою рукою відстоював позиції православної церкви проти уніатів. Західницькі й екуменічні орієнтації митрополита заходили настільки далеко, що він таємно листувався з папою на предмет можливого об’єднання християнських церков — щоправда, на основі конфедерації, що в ту пору було неприйнятним для католицизму.

Митрополит помер незадовго до вибуху Хмельниччини, але неважко уявити, якою могла бути його позиція. Наступником Петра Могили був його багатолітній помічник Сильвестр Косов, ченець, привезений митрополитом з Галичини. Косов висловлював відверто західницькі орієнтації свого вчителя і покровителя: “Первая причина, почему нашему народу потребная латинская наука, та, чтобы нашей Руси не называли глупой Русью... Не нужно нас загонять до греки, мы и сами стараемся и постараемся о ней при латыни; Бог даст грека будет *ad chogum*, а латынь *ad forum*” (тобто грецька для церковного, а латина для світського вжитку)<sup>35</sup>. Саме митрополит Косов, підтримуючи Хмельницького в його війні з Річчю Посполитою, в той же час категорично відмовився присягати в Переяславі російському цареві.

Розвиток подій у добу Руїни був таким, що після різних митарств української церкви митрополит Святополк князь Четвертенський попри опір значної частини ієреїв прийняв зверхність Московського патріарха і його духовну та адміністративну владу. Треба сказати, що частина найінтелігентніших православних ієреїв та професорів (так званий “гурток Лазаря Барановича”) довго і так само рішуче підтримувала курс на приєднання до Москви, як і український простолюд та низи духовенства. Однак пізніше саме твори людей цього кола були заборонені московським патріархом.

Згодом — уже за Петра I — ситуація набула дещо інших рис, продовжуючи, проте, давню традицію протистояння аристократичної й низової культур в українській церкві. Тепер боротьба проходила на новому політичному тлі — підтримки модернізаційних реформ Петра чи консервативного опору вестернізації Росії. При цьому інколи вирішальну роль відіграв культурний рівень ієреїв, але нерідко лідерами низової церковної течії ставали високоосвічені церковні діячі через свої консервативні переконання.

Ігноруючи істотні розбіжності між вищими українськими ієреями, сьогоденні дослідники нерідко схильні називати всіх освічених ієреїв *просвітителями*, не дуже вникаючи в глибинні причини розходження між ними. За Петра I і особливо після його смерті ці розходження набували такого важкого характеру, що йшлося іноді про життя й смерть, як у зіткненні між Стефаном Яворським та Теофаном Прокоповичем.

Обидва ієреї і професори були людьми високої філософської та релігійної культури і як церковні інтелігенти протистояли обмеженому й фанатичному провінційному клірові, в тому числі російському. Семен (в чернецтві Стефан) Яворський походив з Перемишлянщини і належав до тих численних вихідців із Західної України, що їхня московська орієнтація наснажувалася традиціями гострого православно-католицького протистояння в Речі Посполитій і особливо в Руському воєводстві.



Цих гарячих захисників православної ортодоксії і прихильників московської орієнтації можна назвати ідейними праотцями пізніших галицьких москвофілів. І Яворський, і Прокопович мали добру католицьку освіту, яку здобули для використання її в інтересах православної церкви і “руської науки”. Яворський особисто дружив з Мазепою, 1689 р. написав йому панегірик. І пізніше простежуються його зв’язки з “мазепинцями” — Пилип Орлик писав чомусь листа до Стефана Яворського з поясненнями причин переходу Мазепи на бік Швеції<sup>36</sup>. Теофан Прокопович був набагато самостійнішим, самолюбнішим і енергійнішим діячем та мислителем західницького напрямку, з недвозначно вираженою політичною орієнтацією на просвітницький абсолютизм Петра I. Він став найактивнішим членом його “вченої дружини”, ідеологом і організатором реформаторських заходів Петра в галузі освіти й у церковних справах; саме він підготував організацію (за протестантськими зразками) Святейшого Синоду замість Патріархії і, сказати б, ідеологічно оформив проголошення Російської імперії 1722 р. Промова Прокоповича на погребі Петра I під красномовною назвою “Lacrimae goholanae” (“Сльози українські”) була опублікована також німецькою мовою в Гамбурзі 1926 р. *Просвітництво (“Модерн”) і західницька орієнтація набуває в Україні форм підтримки російського “освіченого абсолютизму”*.

Що ж до Стефана Яворського, то його підтримка просвітницької політики Петра мала свої межі, визначені принципом незалежності церкви від держави, що його Яворський послідовно захищав. Коли Теофан Прокопович висунув ідею управління церквою за протестантськими та єзуїтськими зразками, Яворський заперечував, скільки міг. У творах Яворського подибуємо зразки високої релігійної культури, але аж ніяк не західницької орієнтації; він підтримував реформи Петра I як освічена людина і як православний противник західної церкви, але з просвітницькою ідеологією “розумного абсолютизму” це не мало нічого спільного. Що ж до Прокоповича, то саме він глибоко цікавиться протестантизмом, підтримує особисті зв’язки з Франке та іншими пієтистами.

Серед тих, кому покровительствував Прокопович, зазначимо Симона Тодорського, який, між іншим, на гроші Прокоповича переклав і видав товсту книгу Йогана Арндта “Чотири книги про справжнє християнство” (1735). У свою чергу, Тодорський був учителем В. Лашевського, Д. Нащинського, Г. Сломинського, Я. Блонницького і, врешті, й самого Григорія Сковороди. Тодорський і Лашевський, кваліфіковані сходознавці, що вчилися в пієтистському Галле, мріяли про текстологічний аналіз Біблії і її фахове видання “словенською” мовою; ці мрії нібито і виповнилися, бо саме вони (разом з видатним лінгвістом

Блоницьким та іншими) підготували “Єлизаветинське” видання Біблії (1751). Однак насправді це видання залишилось досить тривіальним через опір Синоду новаціям і не реалізувало амбітних проєктів Тодорського та його однодумців. Характерно, що всі згадані учні Тодорського, крім Варлаама Лашевського, мали великі неприємності в церковній кар’єрі.

Протестантизм у різних його формах мав однакове ставлення до тієї частини ідеології католицької церкви, яка “славянороською” мовою називалась *преданіє*. До *преданія* входило все офіційне богослов’я; а протестантизм відкидав усе, крім першоджерела — Біблії (включаючи Старий і Новий Заповіти). На протилежність католицькій ортодоксії протестантизм дотримувався принципу *sola Scriptura* (“тільки Письмо”). Щоправда, подекуди протестантські ідеологи відступали від цього принципу і будували власне традиційне богослов’я; Лютер визнав необхідність катехізації під тиском хаосу Селянської війни, а брати Соціні взагалі вернулися до раціоналістичного тлумачення догмату Троїчності в дусі Арія. З іншого боку, і католицизм, і православ’я наполягали на тому, що без *преданія* сенс біблійних першоджерел буде незрозумілим, що, між іншим, теж спонукало до текстологічних досліджень.

Можна твердити, що в цілому своєрідний *біблійний фундаменталізм* був протестантською альтернативою як православному, так і католицькому богослов’ю. Орієнтація на Біблію як виняткове за своєю цінністю джерело знань та світорозуміння властиве всім реформаційним рухам і зокрема Англії часів революції XVII ст. Біблія стала доступною масам простого народу, і це було безпосереднім наслідком перетворення книги на товар масового вжитку. Звертання до Біблії було виявом вільнодумства, бо давало змогу кожній письменній людині на власний розсуд тлумачити Святе письмо.

Протестантський фундаменталізм вступив у конфлікт з філософією Просвітництва, однак при цьому зазнавши її впливу.

У XVIII ст. в академічних курсах дедалі більший вплив має філософія і теологія послідовників Ляйбніца — Вольфа. Ця просвітницька концепція заперечувалася містично налаштованими протестантами-пієтистами, в результаті конфліктів із якими Вольф покинув університет у Галле.

І в світських, і в церковних колах України західне Просвітництво з’являється насамперед у вигляді філософії Вольфа. Просвітництво впливало на українську філософсько-релігійну думку через орієнтацію на раціоналізм Ляйбніцевої теодицеї. Водночас воно породжувало інші тенденції, зближуючись з містичною ідеологією пієтизму.

В протестантській літературі працями Г. Е. Лессінга, присвяченими проблемі розходження текстів чотирьох канонічних євангелій, розпо-

чавсь у 70-х роках XVIII ст. аналіз текстів Нового Завіту. З того часу вивчення євангелій *як літературних творів*, за аналогією з літописами та іншими архаїчними текстами, привело до визначних наукових результатів. Якщо спочатку спроби аналізу священних текстів були спрямовані на те, щоб знайти реальну історичну основу біблійних сюжетів, то сьогодні така задача перед дослідниками не ставиться — текстолог може тільки встановити характер *вірувань* тих людей, які писали ці тексти і для яких ці тексти писалися. Аналіз найбільш супранатуралістичних сюжетів євангелій, в яких оповідається про творимі Христом чудеса, показав їхню безперечну стильову спорідненість із низовою візантійською літературою.

Визнання сакральних текстів рукотворними та їх текстологічний аналіз з метою вивчення їхнього походження і літературної історії розвивалися напочатку в руслі ідей Просвітництва, але вже сама по собі наукова постановка питань не могла залишити байдужими теологів. Якщо оповіді про чудеса й інші містичні перетворення в “історичних” частинах Святого Письма слід розглядати не більше ніж символічні свідчення про стан вірувань епохи, якщо з буквальної точки зору сакральні тексти є не більше ніж чутки і байки, то де ж шлях до справжнього Бога? Виходить, що уявлення про Бога кожен створює своє власне і суб’єктивне, і якщо опора на оповіді про творіння світу за шість днів, чудесне народження Христа, його муки та воскресіння і інші подібні речі надто хитка для величній християнській релігії, то на що ж може віра спиратися?

В староукраїнській школі риторики і богослов’я визнавалася багатозначність смислу будь-якої символіки. При цьому провідні теологи різних напрямків завжди наполягали на буквальному, *літеральному* смислі тих текстів, які Стефан Яворський відносив до історичної частини Біблії. Теофан Прокопович, симпатизуючи західним ліберально-просвітницьким тенденціям, приймав інший, відносний критерій: оскільки для християнства вся старозаповітна частина Біблії є не більше, ніж передвісником і символом Нового Заповіту, то і в Старому Заповіті можуть бути прийняті *буквально* тільки ті тексти, які більш-менш прямо збігаються із новозаповітними. Однак для більшості староукраїнських богословів Святе Письмо залишалося буквальною оповіддю про історію Всесвіту і Боготвілення. На цьому прямо наполягали, крім Стефана Яворського, св. Дмитро Ростовський (Туптало) і учитель богослов’я в класі Сковороди Георгій Кониський, а сучасник Сковороди Паїсій Величковський закликав триматися тексту Святого Письма “крепще, аки слепец за тын”.

“На противагу цьому Сковорода, здається, взагалі не схильний визнавати жодної рації, окрім знакової, за буквальною та моральним сенсами Святого Письма”<sup>37</sup>.

Рішучий поворот, який у розумінні теології і філософії здійснює Григорій Сковорода, полягав у відмові від традиційних претензій філософів на створення загальної картини світу і зосередженні філософської думки навколо питання, що таке щастя та чи може кожен досягти його. Висловлюючись звичними для сьогодення словами, Сковорода вбачав основну задачу філософії в побудові філософської *антропології* (вчення про людину), а філософську *онтологію* (вчення про буття), що її розвивали лйібніціанці, не вважав ефективним шляхом до розв'язання проблем філософії людини. **В цьому й полягала його “кордоцентристська” “філософія серця”.**

Сковорода іде далі найсміливіших прихильників критичного мислення в православній теології: не заперечуючи священного і богонатхненного характеру Біблії, він повністю відкидає літеральний смисл Святого Письма. Ніби відповідаючи С. Яворському, Г. Сковорода заперечує прямий сенс “історичних” частин Біблії: “Біблія єсть источник. Народня в ней історія и плотскіи имена єсть то грязь и мутная иль”<sup>38</sup>. Для нього всі біблійні образи, не виключаючи оповідей апостолів, є не більше ніж “фігури”, символи з глибоким непрямим, інакомовним смислом. Цю його позицію Л. Ушкалов називає *всезагальним “фігуративізмом”*. Можна сказати, що напрям мислення Сковороди є *радикально критичним* щодо текстів і буквального смислу Святого Письма, в чому він розходився з *усіма староукраїнськими богословами*.

Подібний “антропологічний поворот” здійснює набагато молодший від Сковороди філософ романтизму Фрідріх Шляермахер. Він був першим західним філософом і теологом, який прийняв висновок про рукотворний характер Святого Письма й необхідність пошуку нетрадиційного шляху богопізнання. На його думку, опорою релігійної *соборності* віруючих індивідів має бути виключно *релігійний досвід* — Бог присутній у житті людини саме через сукупність переживань, що виводить закинутого в світ індивіда з замкненості у власному кінченному і смертному бутті у вселюдську духовну соборність.

Безпосередні витоки філософії релігії Шляермахера слід шукати в протестантській теології і, конкретно, *саме в пієтизмі*. Адже Шляермахер починав з навчання в богословській семінарії гернгутерівської пієтистської громади, основним педагогічним принципом якої було особисте переживання кожним вихованцем щоденно і щохвилино ідеї гріховності й покутування. Після важкої кризи релігійного світогляду Шляермахер покинув громаду і перейшов в університет Галле, але філософ і в повсякденному житті, і в теорії залишився вихованцем пієтистів, сповненим глибокого релігійного почуття.

“Філософію серця” Григорія Сковороди ніяк не зрозуміти, якщо намагатися просто співставити її з позачасовими засадами української мен-

тальності, з нібито притаманним типовому українцю сентименталізмом. Ключем до її розуміння має бути складна культурна історія, як українська національна, так і загальноєвропейська.

Дійсно “кордоцентричною” стала культура романтизму, що розквітла в Україні з початком ХХ століття і найвищого рівня досягла в творчості Тараса Шевченка і Миколи Гоголя.

В обох випадках неможливо виявити справжній зміст творчості й ментальність обох великих письменників, не беручи до уваги стилістичну данину канонам романтизму, і водночас нічого не можна зрозуміти, якщо не враховувати, що романтична стилістика слугувала кожному з них лише засобом вираження власних ідейних та художніх позицій. На прикладі Шевченка і Гоголя можна показати не тільки характерні риси романтичного стилю, а й виходи цих великих митців за межі будь-якої стилістики в царину загальнолюдських інтелектуальних альтернатив, і, водночас, вияв у них глибоко традиційних і дуже давніх рис української ментальності.

Гоголь був російським письменником і навіть одним із основних творців російської прози. Проте він був і лишився також і представником української культури, за своїм світоглядом належачи до проросійського напрямку в українському панстві, який потім породив концепцію “двох вітчизн”: “великої” — імперсько-російської, та “малої”, української. Зауважимо, що пізніше до цього напрямку належали і такі видні представники українства, як Володимир Вернадський та інші ліберальні україно-російські діячі. В творчості Гоголя помітні й риси консервативного романтизму, і власні прозріння, що не піддаються жодній класифікації.

Гоголь продовжує національну традицію сміхової культури, особливо культивованої в козацькому середовищі. В оповідках удаваного простака “Рудого Панька” всі ознаки традиційної української карнавальності — переодягання, кожухи навиворіт, дотепні лайки, раблезіанська ненажерливість. На цей час уже почалася українська національна література, і символом її народження стала улюблена Гоголем “Енеїда” Котляревського, зразок сміхової культури і особливої іронічної ментальності. По суті, “Вечори на хуторі коло Диканьки” є своєрідною реакцією освіченого українського панича на столицю імперії, де він розпочав свою службу. Український світ “Вечорів”, забарвлений оптимізмом і радістю життя, є контрастною паралеллю до понурого буття Петербурга.

Образи Гоголя тісно пов’язані з найдавнішими міфологемами. Образ Дніпра розростається до символу світової ріки, що поєднує “наш світ” з “тим”, “нижнім”, зазирнути в який так само недозволено, як в очі зла. Ця тема посилюється в збірці “Миргород”, де Хома Брут здійс-

нює “шаманський політ” на панночці-відьмі, заглядаючи в середину Дніпра з “млосно-страшною насолодою” і врешті гинучи від погляду Вія. Образ *зустрічі поглядом* зі світовим злом бачимо й у Петербурзьких повістях (“Портрет”). Тут провідною темою стає імперська столиця; Гоголь створює водночас соціологічно точні реалістичні картини і своерідну “петербурзьку міфологію”. Місто набуває рис нереального простору-антисвіту, в якому сіра безбарвність дня-буденності зливається з примарністю ночі. На одному полюсі — свідомість, яка ковзає по поверхні абсурду буття, майже не затримуючись на безглуздість ситуацій, на другому — самосвідомість, що набуває рис відчуження від людини її другого “Я”, ніби *блудного сина*, що живе самостійним життям (“Ніс”).

Образ двійника породжений світовою романтичною літературою і сприйнятий україно-російськими попередниками Гоголя. Розмови автора зі своїм двійником подибуємо в “Малороссийских вечерах” Антона Погорільського (псевдонім Олексія Перовського, одного з нащадків гетьмана Розумовського). Тема роздвоєння і двійника звучить і в “Тарасі Бульбі” (Остап — Андрій), взагалі вона дуже значуща у Гоголя і сприйнята у нього Достоєвським. Двійником самого Гоголя став його безсмертний персонаж — Хлестаков. У “Ревізорі” є сатирико-викривальний моралізаторський, чисто просвітницький зміст, який і був сприйнятий публікою, але для Гоголя центральною постаттю там залишався Хлестаков. Він заповнює собою ту соціальну форму, що приготовлена для нього суспільством та в яку він потрапив випадково, і став для провінційного міста всім, лишившись нічим.

Образи *поєми* “Мертві душі” (аналогія до Данте) є ніби двійниками нормальних і навіть позитивних людей “середнього світу”, тільки спущені в “нижній світ” і тому мають карнавальні, сміхові сюрреалістичні риси. Торгуючи небіжчиками, Чічиков набуває рис антихриста, оскільки смерть робить кріпаків рівними їх власникам, а Чічиков немовби вдруге їх покріпає. Спроби Гоголя-романтика знайти опертя для веселої сили життя в прийнятій системі цінностей призводили до жалюгідних результатів. Продовження подорожі Чічикова повинно було стати раціоналістично-моралізаторським, у дусі Просвітництва, воно мало привести всіх до прозріння й порятунку, — але великої поеми очищення, яка мала потрясти всіх, у Гоголя не могло вийти.

Загалом консервативна і дуже багатослівна й маловиразна книжка Гоголя “Вибрані місця з листування з друзями” викликала обурення і у консервативних, і в ліберально-демократичних читачів. Проте варто звернути увагу на неортодоксальність його релігійно-політичних настанов. Гоголь формулює ідеї, від яких відштовхувались пізніше спроби реформувати філософію російського православ'я. Він навіть готовий при-

пустити, що Христос був не Богом, а людиною, але рівною Богові тому, що любив усіх “просто так”. Суть божественності, таким чином, полягає для Гоголя в безкорисливій любові — як у Сквороди і Шляермахера. Захищаючи самодержавство, він хоче бачити функцію царя в державі саме в цій любові до підлеглих. Але вчити кожного його власній майстерності ні цар, ані хто інший не може, бо кожен є “майстер своєї майстерності”.

Ця тенденція зниження Христа до людини — а тим самим вивищення людини до рівності з Богом — властива й Шевченкові, що був у багатьох відношеннях повною протилежністю Гоголю.

Якщо Гоголь був лояльним щодо режиму, то Шевченко, без сумніву, був настроєний революційно. Приїхавши з Петербурга до Києва і влаштувавшись в університет художником, Шевченко став членом таємного “Кирило-Мефодіївського товариства”. Шевченко був тоді уже знаменитою постаттю, відомою не тільки як художник, а й як автор “Кобзаря”. Молоді паничі з університету дивилися на Шевченка з поборжністю, як на пророка і месію. Шевченка фактично покарали за його поезію — “С любимыми стихами в Малороссии могли посеяться и впоследствии укорениться мысли о мнимом блаженстве времен гетманщины, о счастьях возвратить эти времена и *о возможности Украине существовать в виде отдельного государства*”<sup>39</sup>, писав царю глава III Відділення граф Орлов (курсив мій. — *М. П.*). Особлива жорстокість щодо Шевченка була справою особистої помсти царя, але головне полягало все ж у визнанні його небезпечності як поета — співця державної незалежності України.

Сам Шевченко дуже скромно оцінював свою, сказати б, теоретичну здатність щодо творення нового світогляду і нових програм. Найвиразніше це сказано ним у вірші, написаному в Кос Аралі:

Мій Боже милий! Як хотілось,  
Щоб хто-небудь мені сказав  
Хоч слово мудре: щоб я знав,  
Для кого я пишу? Для чого?  
За що Україну я люблю?  
Чи варт вона вогня святого?..  
Бо хоч зостаріюсь для того,  
А ще не знаю, що роблю.  
Пишу собі, щоб не міняти  
Часа святого так на так,  
Та іноді старий козак  
Верзеться грішному, усатий,  
З своєю волею мені  
На чорнім вороні-коні!  
А більш нічого я не знаю,

Хоча за це і пропадаю  
Тепер в далекій стороні.

Звичайно, в цій самооцінці, як завжди у Шевченка, чимало іронії, і її не варто приймати за “чисту монету”. Що, власне, і підтверджується зовсім уже жартівливим закінченням:

...Нічого, друже, не журися,  
В дулевину себе закуй,  
Гарненько Богу помолися,  
А на громаду хоч наплюй!  
Вона — капуста головата.  
А втім, як знаєш, пане-брате,  
Не дурень, сам собі міркуй.

(“Хіба самому написать...”)

Вусатий козак на чорнім вороні-коні як символ волі, вищої цінності для поета і людини, — ось той образ, який “верзеться” Шевченкові все життя й до якого, по суті, зводиться все, що надихає його. За ним стоїть безмежно люба йому Україна, що їй у жертву він віддає своє життя. Може, для іншого цього було б досить, але для Шевченка думи тільки починаються.

Одне з статутних положень вищезгаданого Товариства, до якого входив поет, було явно гуманістичним і нереволюційним: “Як все суспільство в сукупності, так і кожен член його повинні свої дії узгоджувати з євангельськими правилами любові, кротості і терпіння: правило ж “Мета виправдовує засоби” товариство визнає безбожним”<sup>40</sup>. Якою мірою воно було близьким до світогляду Шевченка, спадкоємця бунтарських традицій українського суспільства?

Що, власне, означає слово-поняття *Україна*? За що він її любить — і чи взагалі доречно питати, *за що*? Чи треба любити *за щось*? Інший бік цього ж питання: чи в ім’я цієї любові все дозволено? В тому числі пожежний “вогонь святий”, і гайдамацький ніж (“свячений”)? Це вже не юнацький порив “схватить, измять и бросить в ад” (“Тризна”) і не висока стилістика Заповіту — “пам’ятника собі нерукотворного”: це світоглядне питання, на яке поет *не має відповіді*. І не чекає, що хтось скаже йому “слово мудре”. Він зобов’язаний знайти його сам, бо громада для таких питань — лише “капуста головата”.

Чи жартома, чи серйозно поет говорить, що приступити до цієї роботи треба, спершу “гарненько Богу помолитись”? Тобто на шляхах християнської моралі і філософії? Щоб відповісти на це питання, треба вивчити особливості Шевченкового спілкування з Богом.

Перебендя ранніх творів Шевченка як рівний з рівним розмовляє з Богом. Перебендя ховається від людей у степу на могилі, щоб лишитися



з Богом віч-на-віч, бути абсолютно вільним і говорити з Богом своїм серцем і Божими словами.

Вслухаймося, як розмовляє з Богом уже зрілий поет, Шевченко-“кобзар”:

Наробив ти, Христе, лиха!  
А переіначив?  
Людей Божих? Котилися  
І наші козаці  
Дурні голови за правду,  
За віру Христову,  
Упивались і чужої, і своєї крові?  
А получчали?... ба де то!  
Ще гіршими стали...

Порівняймо з цим зверненням до Христа геніальний Шевченків малюнок Ісуса: величезні чисті очі, сповнений любові і здивування погляд — і ледь позначені безсилі ручки. Дивний Шевченків Бог — не холодний всевладний господар людських дол:

...Не хрестись  
І не кленись, і не молись  
Нікому в світі! Збрешуть люде,  
І візантійський Саваоф  
Обдурить! Не обдурить Бог,  
Карать і миловать не буде:  
Ми не раби його — ми люде.

Цей Бог — і не звичний церковний (“візантійський”), і зовсім не якийсь язичницький Перун чи Велес, як дехто тлумачить ці слова поета. Жодного сумніву не залишають численні посилання Шевченка на біблійні тексти — він був і залишився християнином. Але від язичницької непокори долі, що дивувала грецьких воїнів, для яких героїзм означав лише уміння стоїчно приймати її удари, — від цієї слов’янської прадавньої гордині залишилось Шевченкове ставлення до Бога як до рівні. Люди, вільні створіння, перебувають у постійному діалозі з Богом, й слова упокори, які інколи вириваються з Шевченкових уст (“не нам на про з Тобою стати, /не нам діла Твої судить, /нам тільки плакати, плакати, плакати /і хліб насущний замісить /кривавим потом і сльозами...” — це лише частина правди, це та правда, яка усвідомлює, що вона “п’яна спить”).

Важко однозначно відповісти на питання, скільки в цій полеміці з долею і Богом викличного літературного романтизму, скільки традиційного селянського напів’язичництва, що проступає крізь поверхнево засвоєні церковні образи, скільки особистої непокірності — адже Шевченка-юнака шмагали на конюшні, щоб зламати в ньому людину і зро-

бити раба. Для нього слова “раб Божий” були так само нестерпні, як “раб панський”. “Ми не раби його — ми люде” — є ключовою фразою для розуміння Шевченкової релігійності і Шевченкового гуманізму.

У Шевченкових розмовах-суперечках з Богом можна вбачати пониження образу Божого (порів., наприклад, “У Бога за дверима лежала сокира. (А Бог тоді з Петром ходив по світу та дива творив)”). Насправді пафос творчості Шевченка — в героїзації простого смертного, у вивішенні образу Людини, страждання якої підносяться до страждання Прометея і страсної муки Христа. Як і в ренесансному гуманізмі, Бог набуває людських рис тому, що людина розуміється як образ Божий. До побутових сюжетів зведено сакральну християнську історію Богоматері, і архангел Гавриїл, і Син Божий перетворені мало не на пізніших народників-пропагандистів (поема “Марія”)... Можна не приймати ні художньої образності твору, ані задуму перекласти священну історію на “побутову мову”, але не можна не визнати, що тут немає й сліду пізнішого атеїстичного опошлення та створення релігійних сюжетів. Сакральне й високе небезпечно стикується з людським, “нижнім” світом, але це не принижує його, — тому, що людський світ піднято до космічної християнської трагедії. Ходіння “в народ” подається поетом читачеві як величний подвигіві, рівний подвигу Христа і Богоматері, набуває найвищого історичного сенсу.

В апокрифі Богоматір ходить по пеклу, бачить муки грішників і молить Бога помилувати їх. Мотив Матері-заступниці збережено поетом, хоча він пише не апокриф, не сакральний твір, а світську поему; і просить Шевченко Богоматір не про прощення “отих окрадених, сліпих”, а про те, щоб їхні страждання набули того ж великого історичного смислу, якого набули хресні страждання її Сина.

Смисл страждань людських був завжди величезною проблемою для Шевченка, і ми бачимо в цитованих рядках розв’язання цієї проблеми, як воно уявляється поетові. Темі смислу людського страждання присвячено його серію малюнків тушшю і бістрою 1856—1857 рр. Ці малюнки задумані були Шевченком як частина серії на тему євангельської притчі про блудного сина. Слова Шевченка про повчальність картин людських гріхів та людських страждань відображають пануючу моралізаторську риторіку, але у цих малюнках, в тому числі поетичних ілюстраціях, зовсім не все може бути повчанням в прямому сенсі, бо далеко не скрізь є людська вина. Зате скрізь є страждання, і скрізь ідеться про його сенс.

Згадка про притчу про блудного сина дає змогу зрозуміти сенс пошуків Шевченка — поета і художника. На притчі про блудного сина будувалися проповіді в один із пасхальних тижнів, оскільки вона була особливо значущою як повчальний сюжет про природу християнського прощення. В народній свідомості образ сина, що покинув рідну домівку і пішов шу-

кати щастя на чужину, асоціювався з ідеєю невмолимої долі-помсти, яка, наче чорна тінь-близнюк, переслідує людину, що відірвалася від свого коріння (згадаємо “Повість о горе-злосчастии”). Людина закинута в чужий світ і тим самим приречена на страждання, вихід із якого має знайти сама.

Страждання неспроможне убити Людину, якщо людина має внутрішню красу та силу Прометея: серце щоразу оживає “і сміється знову”, хоч би Людина була прикована до скелі чи посаджена, як козак, на палю. Щоб убити душу, треба “скувати душу живу і слово живе” й убити *волю*. Тому найстрашніше не страждання саме по собі, а млявий сон душі, інертність до радості і страждання, нерозрізнюваність добра й зла, — огидна духовна атрофія.

Сюжети синовбивств з “Гайдамаків” і нещадні заклики “Заповіту” мають бути зрозумілими саме з огляду на страшносудні, апокаліптичні образи в творчості Шевченка, що мали апокрифічне тло, як і образність Богоматері-заступниці.

“Заповіт”, “Гайдамаки”, “І мертвим і живим...” та всі інші відкрито революційні твори виражають передчуття приходу величезних потрясінь, що їх можна порівняти хіба що із страшним судом. Ці апокаліптичні мотиви властиві всій революційній літературі, яка очікувала не просто кардинальних соціальних змін, а повного очищення суспільства, приходу Нового Життя з реалізацією віковичних надій. Пізніше апокаліптичні мотиви ясно видні у соціалістів і комуністів (порів. “это есть наш последний и решительный бой” в російському перекладі “Інтернаціоналу” і “Чуеш, сурми заграли, час розплати настав” в українському, з явним натяком на трубні гласи з “Откровення Йоанна Богослова”). Революційний апокаліпсис став найпотужнішою утопією XIX і XX ст., і Шевченка не минули максималістські умонастрої. Все життя він чекав оновлення світу, неначе приходу месії:

І день іде, і ніч іде,  
І голову схопивши в руки,  
Дивуєшся, чому не йде  
Апостол правди і науки?

Однак його творчість аж ніяк не можна назвати апологією братовбивчої громадянської війни.

Найлегше побачити виправдання кривавого бунту в поемі “Гайдамаки”. Не варто розглядати цю юнацьку поему (надруковану вперше, коли її авторові було 27 років) як наукову версію подій 1768 р. Щодо історичних реалій, то Шевченкові було важливо довести, що гайдамаччина була не кримінальним рухом, а мала ідеологічне і політичне підґрунтя, причинно зумовлене становищем українського селянства та

козацтва. І в цьому, взагалі кажучи, з автором поеми можна погодитися і сьогодні. Що ж до моральнісної оцінки безмежно жорстокого повстання, то Шевченко, пояснюючи його мотиви, не виправдовує різанини і не робить із неї зразок для нащадків. Пояснення не тотожне виправданню. Світ гайдамаччини — кривавий карнавал, страшний бенкет з танками смерті. Тут нормою є і дітовбивство, і братовбивство. Гайдамаччина — ніби антитеза притчі про блудного сина: тоді як повернення молодшого брата маніфестує вищу цінність покаяння і прощення, то “покарання” молодших, дітей, які не мають жодної особистої провини, є неначе страшною карикатурою на тему прощення. Все це — антисвято, що підкреслено аналогіями з бенкетом, ритмами пісні і страшного танку. “Кругом пекло. Гайдамаки / по пеклу гуляють”.

Пізнішою реплікою до теми гайдамаччини був “Варнак”, написаний у Орській фортеці 1848 р. (всього літ через сім після “Гайдамаків”). Тут сказане знамените “я різав все, що паном звалось”, і тут говориться про неминучість згасання нестримного гніву і перетворення його на ту ж таки байдужість до життя і смерті, добра й зла:

Ходив три года я з ножами,  
Неначе п'яний той різник.  
До сльоз, до крові, до пожару,  
До всього, всього я привик.  
Було, мов жабу ту, на списі  
Спряжеш дитину на огні  
Або панянку білолицю  
Розіпнеш голу на коні  
Та й пустиш в степ —  
Всього, всього тойді бувало,  
І все докучило мені...

(“Варнак”)

Звернення Шевченка до страшних, апокаліптичних образів гайдамаччини не виглядає у нього ані як пророцтво, ані як заклик. Цими картинками можна тільки лякати, і у Шевченка страшносудні візії — це пересторога, а не віщування. Найкраще це видно в поезії, яку сам автор назвав “дружнім посланієм” і мертвим, і живим, і ненародженим землякам своїм: “Схаменіться, будьте люде, /бо лихо вам буде. / Розкуються незабаром / заковані люде, / *настане суд...*” Підкреслені слова ілюструють апокаліптичний характер образності, погрожують тим суспільним хаосом, коли будуть зруйновані всі підвалини життя, “потече сторіками / кров у сине море / дітей ваших” і “одцурається брат брата / і дитини мати”. Шевченко закликає не до крові, а до національної солідарності. І хоча він тут же зривається на гнівне і досадливе “щоб там і здихали, де ви поросли!”, суть заклику до братерської любові між “земляками моїми в Україні і не в Україні” залишається.

Уже незадовго до смерті, в травні 1860 р., Т. Шевченко пише вірш “Молитва” в різних варіантах. У перших двох він просить Бога покарати можновладців (“царів, кровавих шинкарів, / у пута кутії закуй, / в склепу глибокім замуруй”), а в третьому просить протилежного — “Злоначинающих спина, / у пута кутії не куй, / в склепи глибокі не муруй”, у дусі християнського прощення. Зате ж і собі, і всім добрим людям просить він тільки любові: “А всім нам вкупі на землі / єдиномисліє подай / і братолюбіє пошли”. Характерно, що епіграфом до “дружнього посланія” Шевченко взяв ті ж євангельські рядки, що їх так любив Достоевський: “Аще кто речет, яко люблю Бога, а брата своего ненавидит, ложь есть”<sup>41</sup>. Не можна любити високі сутності і водночас бути байдужим до конкретних людських долі — цю християнську моральнісну норму приймають обидва письменники і мислителі, але наскільки різняться у них висновки! Достоевський на цій підставі піднімає голос проти революційного тероризму, захищає консервативні ідеали “почвенництва”, тоді як Шевченко не зупиняється перед закликком “громадою обух сталить / та добре вигострить сокиру” уже в дні, коли готувались реформи Олександра II!

З цими застереженнями варто повернутися до проблеми, сформульованої Шевченком як “за що Україну я люблю, чи варт вона огня святого”. Якщо прийняти тлумачення образу Катерини з одноіменної поеми як символ України з її понівеченою долею, то відповідь видається простою: цінність матері-України є найвищою і абсолютною, за нею можна пролити і свою, і чужу кров, не замислюючись. Справа, звичайно, не зводиться до образу обманутої України-покритки, але доцільно звернутися і до нього. Тим більше, що в поемі “Марія” з її виразними аналогіями щодо “Ходіння Богородиці по муках” Пречиста виступає також у тій же ролі святої покритки. Проте було б явним перебільшенням вважати, що і Богородиця була для Шевченка не чимось іншим, як образом України.

Мотив “лютої матері” так само з’являється у Шевченка, як мотив осуду людству, не вартому Господньої любові (“І праведно Господь великий, мов на звірей тих лютих, диких, кайдани повелів кувать, глибокі тюрми покопать” — “Пророк”). Це слова відчаю, гніву і водночас заклику мати встид перед Богом за нікчемність свого існування (“бодай ті діти не росли, Тебе, святого, не гнівили, що у неволі народились і стид на тебе понесли” — “Один у одного питаєм...”).

Шевченко не творив політичних програм переходу до стану загального щастя і свободи. В руйнівній, деструктивній своїй частині його візії майбутнього обмежуються непримиренністю до пригноблення: “...Воно б може так і сталось, якби не осталось /сліду панського в Україні” (“І виріс я на чужині...”). Не більш виразна і позитивна про-

грама. Але одне, в що поет вірив і на що надіявся, можна окреслити ясно: майбутнє повинне принести такий лад, в якому пануватиме самовіддана любов між людьми, образом якої і була для нього Велика Матір:

І на оновленій землі  
Врага не буде, супостата,  
А буде син, і буде мати,  
І будуть люде на землі.

<sup>1</sup> *Jacques Le Goff*. La civilisation de l'Occident medieval. — Paris, 1977. Рос. переклад: *Жак Ле Гофф*. Цивілізація середньовекового Запада. — М., 1992.

<sup>2</sup> *Гофф Жак ле*. Цивілізація середньовекового Запада. — М., 1992. — С. 308.

<sup>3</sup> Там само. — С. 304.

<sup>4</sup> Києво-Печерський патерик. — К., 1991. — С. 190.

<sup>5</sup> *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI—XVII ст. — К., 2002. — С. 110 і далі.

<sup>6</sup> Там само. — С. 112.

<sup>7</sup> Там само. — С. 113.

<sup>8</sup> Там само.

<sup>9</sup> *Вебер М.* Избранное. Образ общества. — М., 1994. — С. 341.

<sup>10</sup> *Попович М. В.* Мироззрение древних славян. — К., 1985.

<sup>11</sup> *Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. — М., 1985. — С. 44.

<sup>12</sup> *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. — М., 1982.

<sup>13</sup> *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. — М., 1986.

<sup>14</sup> *Попович М. В.* Цит. праця.

<sup>15</sup> *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. — М., 1995. — С. 270.

<sup>16</sup> Там само. — С. 281.

<sup>17</sup> *Попович М.* Нарис історії культури України. — К., 1998. — С. 158—170.

<sup>18</sup> Славянские древности. — М., 1995. — Т. 1. — С. 428.

<sup>19</sup> Там само. — С. 429.

<sup>20</sup> *Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И.* Цит. праця. — С. 37.

<sup>21</sup> Повесть о горе-злочастии. — Л., 1984. — С. 7.

<sup>22</sup> Там само. — С. 96, 97.

<sup>23</sup> Византийские легенды. — Л., 1972.

<sup>24</sup> Українські народні думи. — К., 1927. — Т. 1. — С. 67, 68.

<sup>25</sup> Там само. — С. 6.

<sup>26</sup> *Балушок В.* Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. — Львів; Нью-Йорк, 1998.

<sup>27</sup> Там само.

<sup>28</sup> *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків. — К., 1990. — Т. 1. — С. 148, 237.

<sup>29</sup> *Вежбицкая А.* Семантические универсали и описание языков. — М., 1999.

<sup>30</sup> *Ієремія*, 18:20.

<sup>31</sup> *Сковорода І.* — С. 161.

<sup>32</sup> Там само. — С. 168.

<sup>33</sup> Там само. — С. 173.

<sup>34</sup> Там само. — С. 330.

<sup>35</sup> **Титов Ф.** Стара вища освіта на Україні. — К., 1924. — С. 93.

<sup>36</sup> Основа. — 1862. — Кн. 11.

<sup>37</sup> **Ушкалов Л.** До історії українського барокового “фігуративізму”: “символічний світ” Григорія Сковороди // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам’ятках. — К., 1999. — С. 133.

<sup>38</sup> **Сковорода І.** — С. 119.

<sup>39</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. — К., 1990. — Т. 1. — С. 67.

<sup>40</sup> Там само. — С. 152.

<sup>41</sup> **Йоани,** 4:20.