

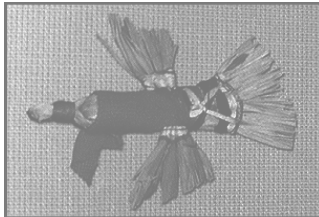
Національна академія наук України
Центр Гуманітарної освіти
Одеська філія
Південний науковий центр НАНУ
Одеська обласна організація Товариства «Знання» України

ОЛЕКСАНДР КИРИЛЮК

УНІВЕРСАЛІЯ БЕЗСМЕРТЯ
У
ДИСКУРСІ ДОЛІ

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА
ОЛЕКСАНДР ПУШКІН
ТАРАС ШЕВЧЕНКО
ЛЕВ ТОЛСТОЙ
МАКСИМІЛІАН КИРИЄНКО-ВОЛОШИН

(До 200-річчя Т. Г. Шевченка)



Одеса – 2014

УКД
009.1.11:129 + 141.2; 1.17:177; 130.2:303.686 (045); 303.422:030;1(091)–51 Сковорода,
Пушкін, Шевченко, Лев Толстой, Кириєнко-Волошин

ББК
87.5; 63.3 (4Укр., Рос.) 8
К 43

Серія «Універсалії культури і семіотика дискурсу»

Монографію присвячено аналізу функціонування культурної універсалії безсмертя у дискурсі Долі на матеріалі як особистих Судьб п'яти письменників, так і їхньої власної рефлексії над концептом Долі. Показано, що «безсмертя» в межах культурного буття набуває онтологічного статусу, постаючи не тільки світоглядно-категоріальною формою, але й сутою подією життя людини та способом реального попирання нею смерті у межах об'єктивно, а іноді навмисно створюваної ситуації загрози життю, відповідній базисній культурно-світоглядній формулі «життя – смерть – безсмертя».

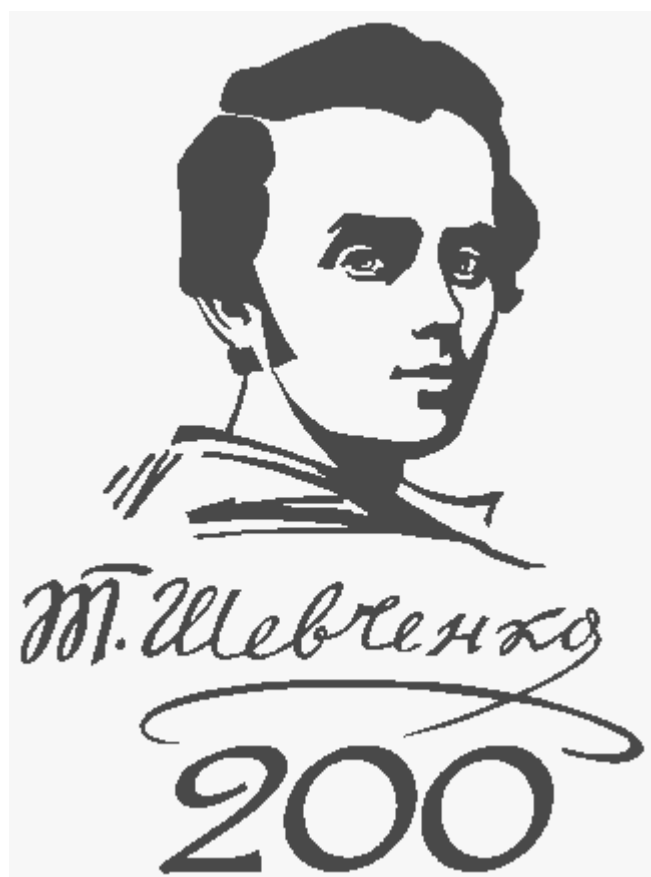
Для студентів, аспірантів та фахівців з філософії, культурології, літературознавства, філології, історії культури, семіотики, біографістів, шевченкознавців, наратологів, для всіх, хто цікавиться проблемами Життя та Долі.

Затверджено до друку вченою радою Центру Гуманітарної Освіти НАН України – Протокол № 5 від 09 вересня 2014

Кирилюк О. Універсалія безсмертя у дискурсі Долі: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин – До 200-річчя Т. Г. Шевченка / Олександр Сергійович Кирилюк – Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти. Одеська філія; Південний науковий центр НАНУ ; Одеська обласна організація Товариства «Знання» України – Одеса: ЦГО НАНУ, 2014 – Універсалії культури і семіотика дискурсу (Серія).

ISBN 978-966-02-7360-3

© Олександр Кирилюк, 2014



Вступ

Предметом аналізу в монографії є категорія безсмертя у дискурсі Долі. Ідея книги кристалізувалася під час написання статті до конференції в Коктебелі у травні 2013 року, як виявилось, останньому у тепер тимчасово окупованому Криму зібранні вчених України та Росії, що досліджують творчість Кириєнка-Волошина, як громадян ще дружніх країн, хоча вже тоді шовіністичний перегар у деяких представників сусідньої країни, особливо на неофіційному рівні, досить сильно тхнув.

Концептуалізовано Доля розуміється тут як неемпірична, метафізично схоплена «програма» розвитку життя людини, країни або цілих світів. Безсмертя присутнє в «метафізичній біографії» п'яти видатних українських та російських геніїв у складі базисної культурно-світоглядної формули «життя – смерть – безсмертя». Ця формула складає глибинну структуру оповідальних наративів, що відтворюють Долю таких видатних особистостей як Сковорода, Пушкін, Шевченко, Л. Толстой, Кириєнко-Волошин, а також їхніх власних поглядів на неї.

Унаслідок проведеного дослідження було отримано такі основні результати:

Безсмертя у дискурсі Долі у *Сковороди* репрезентовано тричі: 1) як відродження «нової людини»; 2) як відновлення старого Всесвіту 3) як перетворення низького та грішного світу людей на оновлену «Духовну республіку».

У дискурсі *пушкінської* Долі імортальність найбільш повно проявилася як морально-духовне відродження поета перед смертю після фатальної дуелі.

Уперше формула «життя – смерть – безсмертя» проявляється як помирання *Шевченка* у статусі кріпака та відродження його як вільної людини. Вдруге вона з'являється після його повернення із заслання та відродження у як громадянина і поета. Нарешті, фінальна частина дає цілу низку предметно-поняттєвих проявів вказаної формули. Це – безсмертя поета у своєму геніальному творчості, потім – у серцях українців, надалі – безсмертя у вічний національній ідеї, та, нарешті, у відродженні сучасної України.

Л. Толстой постійно старався створити смертельну небезпеку для свого життя, але його добра Доля оберігала його. Він хотів померти, але не міг, маючи своєрідне безсмертя. Безсмертя у дискурсі його Долі знаходило прояв ще у бажанні стати безликим організмом в роях тварин або зникнути як особистість у громаді простих людей або в Нірвані. Таким способом Л.Толстой нівелював трагізм смерті особистості і досягав знеособленого безсмертя.

Присутність категорії безсмертя у дискурсі Долі *Кириєнка-Волошина* набула наступних форм: 1) ескейпізм та відстороненість від людської спільноти та ухід у Всесвіт, з яким він себе безсуб'єктно-онтологічно ототожнював у притаманному йому відчутті причетності до вічності; 2) безсмертя через письменницьку творчість; 3) безсмертя завдяки причетності до довічно існуючого Духа, котрий покликаний змінити Всесвіт природних законів необхідності Всесвітом Свободи і Любові.

Даного викладу тим, хто цікавиться головною ідеєю роботи, достатньо. Більш широка інформація міститься в авторефераті російською мовою. Цілу книгу раджу прочитати тим, хто хоче знати більше, ніж саму її суху «квінтесенцію».

Коктебель – Кароліна-Бугаз – Холодна Балка – Одеса
травень 2013 року – грудень 2014 року

ДОЛЯ ТА БЕЗСМЕРТЯ

ПРОЛОГ

Тема «Доля та безсмертя» безпосередньо торкається питання про онтологічний статус елементів базисної світоглядної формули «народження – життя – смерть – безсмертя». Не дивлячись на те, що в майже кожній моїй монографії, як вступ до теми, йде спеціальне роз'яснення сутності концепції, недостатньо точно її розуміння деякими дослідниками все ще має місце.

Прикладом такої невірної інтерпретації моєї концепції є робота барнаульської дослідниці Софії Белокурової, котра до того ж удається й до прямих її перекручень. Посилаючись на с. 28 монографії про міф [12], вона пише, що «дослідник О. С. Кирилюк під універсаліями розуміє „категорії граничних підстав” – народження, життя, смерть та безсмертя. Однак й ці категорії автор зводить до цілком конкретних фізіологічних актів, які відповідають за подовження життя людини. Відповідно, гіпертрофована фізіологічність є першим, на наш погляд, серйозним недоліком концепції цього автора. Другій «мінус» полягає в тому, що автор відмовляє будь-якому етносу в культурній ідентичності, якщо прийняти, що будь-котра культурна форма зводиться лише до вітальних життєвих проявів. У цьому випадку людина відрізняється від тварини тільки тим, що може розмовляти, а всі форми культури є не більшим, ніж різницею в окрасі» [2, с. 142] («окрасі» чого? – незрозуміло).

Уважно в котрий раз перечитавши згадану цією авторкою сторінку своєї книги, я нічого подібного з того, про що вона говорить, не знайшов. У цьому місці мова йде про контамінацію категорій граничних підстав (КГП) і кодів та ясно вказується на певні рівні їхнього прояву, а «чиста фізіологія» взагалі не згадується. Більш того, у розвиток попередньо висловлених думок щодо необхідності розрізнення рівнів прояву базисних вітальних функцій, котрі стають світоглядними кодами, тут наводиться приклад, як аліментарне, еротичне та агресивне кодування контамінує з КГП життя. Так, аліментарний код на предметно-практичному рівні світовідношення проявляє себе у своїй змістовній частині як «виробниче» життя у всій багатоманітності землеробських, скотарських чи ремісницьких функцій, еротичний – у вигляді опису сімейного життя героя, а агресивний – у його войовничих звичаях тощо [12, с. 28].

Ще раз нагадаю власну точку зору на це питання, викладену в монографії про міф. Онтологія категорій граничних підстав коріниться в спільних для всіх живих істот функціях, які сходять до закладених у них «програм» підтримки існування. У людини ці функції набувають «неприродних» якостей, оформлюючись у базисну світоглядну формулу. Прагнення до подовження життя в людей набуває вигляду сили до нескінченного існування, безсмертя. Соціально-історична трансформація базисних природних функцій бере своє походження від конкретно-історичних форм предметно-практичної діяльності в межах тих цивілізаційних особливостей, що супроводжують даний процес. Ця діяльність на перших етапах історії не є самоцільною, а постає у виді специфічно оформленого способу життєзабезпечення. Основні життєві функції живих істот у соціумі відповідно до стадій його розвитку набувають нових форм своєї реалізації, обумовлених культурним зростанням людства. Саме «культивація» базисних життєвих функцій та підйом їх до людського, а згодом – і до людяного рівня, складає, власне, зміст культурного поступу [12, сс. 20-26].

Успадкувавши від свого тваринного минулого харчову, репродуктивну, агресивну та інформаційну функції, тобто, спільні для всього живого форми продовження існування, людина у відповідності до своїх сутнісних визначень з часом перетворила їх на суто людський спосіб життєзабезпечення. Мірою становлення людини природні базисні життєві функції в їхньому суцільно природно-фізіологічному прояві вже перестають бути визначальними чинниками її поведінки, хоча залишаються життєво важливими елементами її буття. Їхнє поступове окультурення призвело до виникнення в них людського начала з усіма позитивними та негативними наслідками, що з цього випливають [13, с. 6]. Де тут йдеться про «чисто фізіологічні акти», нехай судить читач.

Що стосується другого зауваження С. Белокурової, то вона використовує типовий прийом недобросовісного тлумачення, коли якомусь авторові приписують думку, котру він не висловлював, а потім піддають її критиці. У мене мова йде не про те, що будь-яка культура зводиться лише до вітальних життєвих проявів, а про те, що люди у своїх культурних формах життєдіяльності ідентичні у тому, *що* вони роблять, а відмінні – у тому, *як* це вони роблять. Усі люди споживають їжу, але способи її здобуття та приготування дають нам усю широку палітру видів виробництва продуктів харчування та національних кухонь. Усі культури мають інститут родини, але їхні типи від культури до культури відрізняються, і таке інше. Саме ці розрізнення дають нам специфічні змістовні відмінності націй та етносів, хоча в цілому їхню діяльність спрямовано на дещо спільне, що їх об'єднує – на підтримку існування. За мінімального бажання згадана дослідниця все це могла б утямити, просто

уважно прочитавши цитовану нею роботу, де прозоро вказується на «другу, олюднену природу», що виникає внаслідок соціалізації базисних вітальних функцій [12, с. 7] та говориться, що культура включає до себе не тільки матеріальні речі та інститути, але й смислові системи, що відображують наявні способи життєзабезпечення [12, с.8], і що базисні вітальні функції людини входять у світоглядну свідомість як її «коди» [12, с. 29].

Життя та смерть у таким чином сформульованому С. Белокуровою онтологічному аспекті є, як то кажуть, медичним фактом. Проте чи не насторожує прихильників цієї позиції та обставина, що ні життю, ні смерті ще й досі не дані загально визнані дефініції? Це означає, що вказані явища дані нам не безпосередньо, а через низку когнітивних, поняттєвих форм, котрими прагнуть охопити онтологічне явище. Іншими словами, онтологія розкривається нам через гносеологію (пізнання явища) та логіку (категоріально-поняттєвий апарат мислення), що опосередковується до того ж культурно-світоглядним контекстом (життя та смерть, а також безсмертя мають різні інтерпретації в різних культурних дискурсах).

Про неприпустимість зведення соціально-культурного до фізіологічно-природного неодноразово писалося в кожній моїй книжці з огляду на те, наскільки важко багатьом навіть освіченим дослідникам відступити з позицій найвного природознавчого онтологічного редукціонізму. Формою такого редукціонізму, що виглядає як спроба поєднати «чисту» буттєву онтологію із соціально-історичним аспектом буття людини (явно механічна суміш) є так звана біосоціальна парадигма сутності людини, щодо якої в мене існує глибоке несприйняття. Мова може йти лише про природні основи культурних форм. Ольга Денісова пише, що «невичерпність біосоціальної проблеми визначає її відкритість до дослідження в різних гносеологічних інтервалах. Треба розширити соціально-філософську парадигму пізнання біопсихічних, інтелектуальних, реформаторських можливостей людини. В українській філософії теми природних основ „універсалій культури” торкнувся О. С. Кирилюк та інші» [5]. Але мова може йти не більше, ніж про «основи». Зводити перше до другого, культурно-соціальне до біологічного – це все одно, що вбачати сутність комп'ютерної інформації у матеріальних записах на його магнітних носіях.

Якщо прийняти біосоціальну концепцію, тоді, і про це я вже мав нагоду неодноразово наголошувати, відразу ж виникає питання, скільки в людині є від «соціального» начала, а скільки – від «біологічного»? Колись одна з учасниць наукової дискусії на телебаченні на цю тему задля доведення своєї думки про домінування біологічної складової людської сутності запропонувала такий «тест»: закрийте рукою рот і ніс і спробуйте не дихати кілька хвилин, і ви відразу відчуєте,

наскільки людина є біологічною, а не соціальною істотою. У відповідь на це можна помітити, що з таким самим успіхом людину можна назвати соціомеханічною істотою, оскільки вона, як і будь-яке інше фізичне тіло, підпорядкована силі земного тяжіння. Стрибніть з мосту – можна сказати в душі цієї вченої – і ви побачите, наскільки сильним постане в людині «механічне начало», бо вона, підкоряючись гравітації, каменем полетить униз. У людському організмі відбуваються і біохімічні, і біоелектричні процеси, і тоді, відповідно до редукціоністської логіки, її слід визначати як «біохімікосоціальну» або якусь «біоелектросоціальну» істоту. Людський організм синтезує сотні необхідних для життя біологічних сполук, але чи можна через це сутність людини вбачати в тому, що вона є «фабрикою» гормонів, антитіл тощо? Висновок очевидний – сутність людини неприпустимо зводити до якоїсь природно-фізіологічної основи, адже, наприклад, ніхто, рефлексуючи над сенсом свого життя, мрійливо не замислюється щодо функціонування своїх органів чи систем.

Але навіть на цьому онтолого-фізіологічному рівні, не кажучи вже про рівень культурно-світоглядний, осмислення фактів відбувається в межах певного дискурсу, і «дістатися» того чи іншого об'єктивного явища інакше, ніж через систему суб'єктивних понять і термінів, ми не можемо. Теж саме стосується всіх базисних вітальних функцій, котрі у людини реалізують себе на різних рівнях світовідношення, але навіть на тілесно-фізіологічному вони теж є знаковими – коли мова заходить, скажімо, про медичну семіотику.

Людина може бути або кращою, або гіршою за тварину, але ніколи не може бути власне нею. В аліментарному коді це видно хоча б з того, що тварина поїрає (хто має вдома собаку, знає, що і найсмачнішу, і просту їжу вона однаково швидко ковтає), людина ж насолоджується букетами смаків, весь час експериментуючи зі стравами та обставляючи смакування їжі витонченим етикетом тощо. Разом з тим тварини є суто функціональними істотами, занадто натуральними та «простосердними» для того, щоб коїти те, на що здатні люди. Людина ж є істотою неприродною за визначенням, більш того, у певних сенсах вона навіть буває істотою протиприродною (скажімо, якій животині «спаде на думку» видаляти собі зуби задля «красоти», для цього ж утискувати ніжку колодками чи подовжувати собі шиї спеціальними кільцями або шмагати батогами партнера під час сексу тощо?).

На таке моє чітке розділення біологічного та культуро-соціального у світі людини (культури) звернула увагу Олена Петриківська, цитуючи монографію про міф, де було сказано, що культуру слід розуміти як спосіб переводу природних вітальних функцій людини у неприродні форми їхньої реалізації [18]. А від неприродних форм залишається лише один крок до форм протиприродних.

Коротко говорячи, будь-яка подія, що через прагмосферу є утягнутою у людську сім'юсферу, втрачає свою суто «натуральну» сутність та набуває визначеностей, котрі надаються їй системою значень даного типу дискурсу. Так, приміром, суто фізіологічне народження дитини на предметно-практичному рівні означає, окрім простої появи нової людини на світ, поповнення дружньої родини новим її членом, а якщо ж це хлопчик, то він ще осмислюється як продовжувач фамілії, роду. Для держави у межах демографічного обліку це є народження громадянина, а з точки зору відтворення нації дитина втілює у собі не тільки такий тип невмирущості батьків, як безсмертя в дітях, але й вічність народу. Чи можемо ми побачити ці смисли, обмежуючись лише фізіологією пологів та акушерською практикою? Вочевидь, що ні. До речі, весь комплекс породільної обрядовості супроводжується такими знаковими діями, котрі теж до «чистої фізіології» відношення не мають. Ритуальний рівень світовідношення в обряді ініціації чи хрещення дає нам нові смислові параметри самого явища народження, котре осмислюється у межах повної базисної формули «народження – життя – помирання – відродження у новому статусі» (дорослої людини, християнина тощо).

З боку «фізіологічних онтологів» тут можливі дорікання у тому, що я начебто «перевернув» реальні відносини (реальне життя первинне, ритуали життєвого циклу – вторинні), але вони є необґрунтованими. Без обряду, як показав Альберт Байбурин, у традиційному суспільстві не відбувалося жодної важливої життєвої події. Він пише, що ритуали зазвичай вважають «вторинними» у тому сенсі, що вони начебто йдуть вслід за подіями, котрим вони «присвячені» і котрих вони начебто «супроводжують». Якщо думати, що у відомих типах суспільств подія та ритуал можуть існувати окремо, то тоді припускається, що людина могла б перейти, наприклад, у дорослий стан і без церемонії. Однак для тих культур, у яких таких перехід пов'язаний з ритуалом це – єдино можливий спосіб стати «дорослим» у соціальному плані. Ніякої альтернативи насправді не існувало. Так само людина не знала іншого засобу укладання шлюбу, окрім весілля. Власне, яка подія мала б передувати свадьбі? – саркастично запитує цей автор – і народжувалась, і помирала людина тільки в рамках ритуалу – підсумовує він. [1, с. 38].

Чисто фізіологічно така подія відбувається хіба що на скотному дворі за участю бика-запліднювача, тому що, за відомим простонародним висловом, «без свадьби тільки мухи женяться», хоча і тут фізіологією справа не обмежується – адже є план отелення стада і скотар, або, за сучасних технологій, оператор штучного осіменіння, від цих явищ безпосередньо залежать – як в матеріальному, так і соціальному плані (деякі представники цієї офіційної професії були відзначені званням

Героя соціалістичної праці). Зрештою, даний фізіологічний процес проникнення сперматозоїда бика у яйцеклітину телички з наступним зав'язуванням ембріону та формуванням нового корисного для людей тваринного організму в СРСР було інтегровано у помпезну, але пустопорожню Продовольчу програму партії та її статутну задачу побудувати до 1980 року комунізм як суспільство споживання «за потребами» (вітальна КГП в аліментарному кодуванні у політичному дискурсі).

Аналогічним чином будь-яка начебто «об'єктивно-реальна» подія, явище чи процес у системі людських комунікацій та в межах її розуміння у світоглядній системі у рамках того чи іншого типу світовідношення набуває «багатошарових» значень. Це не обминула своєю увагою Тетяна Пуларія, котра примітила, що «за словами О. С. Кирилюка», «можна твердити, що інваріанти, котрі лежать в основі будь-якої, у тому числі і культурної свідомості, мають: 1) ціннісно-концептуальну (Абсолют) та 2) змістовно-понятійну, а саме: 2.1) символічно-образну (Дім, Поле, Храм), 2.2) епістемо-етично-естетичну (Істина, софійність, Добро, Декалог, Серце, Краса) та 2.3) предметно-практичну (економіка та політика) форми прояву» [23].

Ясне розуміння того, що суто онтологічні явища народження, життя та смерті, схоплюючись у межах певного типу свідомості, вже перестають бути «чисто фізіологічними актами» відносно етнічної свідомості продемонструвала Ольга Лозова. Зіштовхнувшись з проблемою пошуку інструменту узагальнення, здатного максимально символізувати інформацію, отриману у її дослідженнях, шлях її вирішення вона побачила у створенні умов адекватного порівняння й аналізу семантик таких нерівнозначних джерел інформації як фольклор, література, вербальні реакції досліджуваних та результати семантичного диференціювання понять. За нею, «таким інструментом узагальнення було обрано схему семіотичного аналізу текстів, розроблену О. С. Кирилюком, у праці якого „Категорії граничних підстав і проблеми реконструкції первинних структур свідомості” [11] аналізуються первинні схеми світосприймання, пов'язані з граничними підставами людського існування – з категоріями життя й смерті. Осмислення такого первинного досвіду життя, на думку автора, і лежить в основі породження найдавніших текстів». За висновками О. Лозової, центральну зону етнічної семантики східних слов'ян утворила категорія граничних підстав *життя* в її *еротичному* коді. Етноконстантними у свідомості слов'янства є категорії граничних підстав *народження* та *безсмертя*, осмислені у біологічному шарі свідомості за *аліментарним* кодом на рослинно-землеробському рівні його модифікації [15].

Іншими словами, біологічні процеси, осмислюючись в етнічній свідомості на підставі аліментарного коду та в межах землеробського типу свідомості, не мають власне до фізіології рослин чи фізіології травлення ніякого буквального відношення. Це, скажімо, символіка *хліба* як *життя*, котра, ясна річ, розуміється не як фізіологія хлібної рослини чи, тим більше, як фізіологія травлення, а як запорука виживання соціуму. Ще яскравіше це видно у біблійному самовизначенні Всевишнього «Я – це Хліб», що семантично дорівнюється Ним же сказаному «Я – це Життя». Якщо у такому «житті» згадана барнаульська авторка вбачає «гіпертрофовану фізіологічність», то я не знаю, як цій людині можна дати раду.

Сказане має безпосереднє відношення до ключового тут для нас питання про те, в якому сенсі імортальність може бути притаманною дискурсу Долі? Якщо хтось сподівається знайти в цій книзі рецепт безсмертя як нескінченно довгого існування, то той взяв в руки не ту книжку. На моє переконання, таке безсмертя є принципово неможливим з огляду на те, що в цьому світі немає нічого вічного, оскільки все в ньому є сущим, тобто, єдиністю буття та ніщо. Вислів «*вічне існування*» взагалі є докорінно невірним, оскільки вічно дещо може лише *бутіювати* чи *ніщовіти*, але аж ніяк не *існувати*, тому що існування передбачає поєднання буття та ніщо як своїх моментів (див. розділ про **Голстого**). Натомість звертаю увагу читача саме на термін «дискурс» – не даремно ця монографія, як і попередні книги серії мають його у своїх назвах. Мова йде про певне коло смислів, окреслене тим чи іншим його типом, залежним від відомих рівнів світовідношення, в яких ці дискурси розгортаються. Іншими словами, безсмертя у дискурсі як такому, а тим більше – у дискурсі Долі, не можна розглядати як онтологічно «голий», поза будь-якими поняттєвими визначеннями схоплений факт.

Звичка повсякденного досвіду іноді примушує деяких дослідників протиставляти онтологічні та світоглядні дискурси категорій граничних підстав, вважаючи перші такими, що існують «насправді», а другі – через те, що вони начебто притаманні лише свідомості, конкретно, світоглядній свідомості – визнаються «несправжніми», «удаваними», «ідеальними». Приклад такого розрізнення ми бачимо у роботах Олени Пашник, котра писала, що вивчення універсалій у літературознавчих дослідженнях здійснюється, окрім іншого, на основі структурального підходу, котрий розробляється філософом О. Кирилюком та його школою й базується на концепції домінування категорій граничних основ «народження», «життя», «смерть» та «безсмертя». У свій

дисертаційній роботі, вказуючи на теоретико-методологічні основи дослідження, а саме, на праці К. Гірца, Я. Голосовкера, С. Гроффа, М. Еліаде, Дж. Кавелті, Ю. Лотмана, Т. Ойзермана, Дж. Пассмора, В. Топорова, О. Фрейденберг, К.-Г. Юнга та інших, улесливо для мене згадуючи у цьому славетному товаристві й мою скромну персону, вона висловлює «услід за О. Кирилюком» свою думку, що інваріантами є категорії граничних основ (народження, життя, смерті та безсмертя), та твердячи, вже не «вслід за мною», що «народження, життя та смерть є реаліями, категоріями об'єктивної дійсності, тоді як безсмертя радше є світоглядною універсалією» [17]. Вказане розуміння народження, життя та смерті виключно як онтологічних реалій закріплюється, вже з посиланнями на Олену Пашник з її переказом моїх робіт на цю тему вже без вказівки на них, і в статтях деяких інших авторів [6] (і такий вид плагіату, як бачимо, буває).

Отже, на думку О. Пашник, народження, життя та смерть є «реаліями», категоріями об'єктивної дійсності, тоді як безсмертя – лише світоглядною універсалією. Проте, що саме мається на увазі, коли народження, життя та смерть вважаються такими? Чи виключає це їхню можливість бути, як і категорія безсмертя, «світоглядними універсаліями»? І чи не може універсалія безсмертя мати такий самий онтологічний статус, як і три попередні? Та, нарешті, може безсмертя як світоглядна універсалія не має взагалі відношення до реальності, або вона є реальністю «меншою»?

Відповідаючи на ці запитання, перш за все хочу сказати, що певні об'єктивні підстави у таких міркуваннях О. Пашник є, якщо народження, життя і смерть відносити тільки до окремого індивіда. Тут ми можемо наочно побачити появу людини на світ, її існування протягом часу життя та, зрештою, зникнення, тоді як її післясмертне бування неочевидне, не може бути чуттєво сприйнято, і тому є проблематичним. Втім, ця наочність оманлива, адже в світі існують і такі речі, які не дані у чуттєвому досвіді, і не все, що ми називаємо дійсністю, нею є.

Про це говорив Георг Гегель в одній зі своїх промов. Дійсним, зазначав він, є не будь-що в світі реальності. У великому царстві зовнішнього і внутрішнього наявного буття є те, що становить собою лише минуле і незначне, і це – не дійсність, а тільки явище. Разом з тим є також дещо таке, що воістину заслуговує назву дійсності, хоча у повсякденному житті дійсністю називають всяку примху, оману, зло тощо, так само як і всяке існування, яким би воно не було мінливим та тимчасовим. Безумовно, розум може займатися і тим, що ми зазвичай зовемо дійсністю. Коли він спрямовується на тривіальні нетривалі зовнішні предмети, він може знайти в них багато важливого та цікавого. Але ця мудрість не права, уявляючи, що, займаючись такими

предметами, вона знаходиться в сфері інтересів філософії, котра переймається лише ідеєю, тобто, займається такою дійсністю, в якій ці предмети утворюють лише поверхневу, зовнішню сторону.

Надалі німецький присмерковий геній підкреслює, що не все в світі дане нам емпірично. Яким би добрим не було це пізнання у своїй області, все-таки виявляється, по-перше, що існує ще інше коло предметів, котре не входять у його область, – воля, дух, Бог. Їх не можна знайти на ґрунті цього пізнання не тому, що вони не належать даній області, а тому, що ці предмети за своїм змістом відразу виступають як нескінченні [3], тобто, безсмертні – додаю я від себе.

Дану обставину виділив у своїй праці Володимир Ятченко, котрий відмічає, що за О. Кирилюком будь-який емпіричний текст, зокрема, казка чи обряд у своїх специфічних формах, через історично обумовлені образи та поняття відтворює базисну універсально-культурну формулу «життя – смерть – безсмертя». З неї постають універсальні висловлювання «метафізичного», філософсько-світоглядного рівня, які не виводяться з «дійсності» і не мають та не можуть мати безпосередньо в ній емпіричних підтверджень. Вони й слугують за базисні висловлювання нової парадигми, серед яких є також і твердження про вічність Всесвіту, безсмертя людської душі та доконечне прагнення людини до спасіння від смерті [26, с. 34].

Повною мірою сказане має відношення також до імортальної універсалії в концепті Долі, котра несе в собі не емпіричну, а метафізично-спекулятивну сутність. Через це тут слід зробити певні застереження. Безсмертя в дискурсі Долі не слід розуміти як включення його в якості додаткового, четвертого члена у тріаду фізіологічно-природного процесу «народження – життя – смерть» плюс «безсмертя», отримане завдяки Судьбі. Доля, що кваліфікується у межах та на підставі гранично-світоглядної імортальної категорії, має пряме відношення і до трьох попередніх членів даної формули (дається до або при народженні, визначає перебіг та особливості життя, провіщує трагічний чи цілком природний кінець тощо).

Це дає підстави ще раз наполегливо твердити, що і народження, і життя, і смерть тут усвідомлюються у широкому культурно-універсальному та соціально-світоглядному сенсовому полі, входячи у межах дискурсу Долі у те ж саме коло смислів, де перебуває й умоглядно-метафізично та культурно-світоглядно визначена категорія безсмертя. Хоча ці смисли в залежності від типу Долі отримують відмінні форми прояву, тим не менш універсалії тому і є універсаліями, що вони притаманні всім аналізованим під таким кутом зору явищам культурного буття та свідомості. Тобто, народження, життя, смерть та безсмертя однаковою мірою є соціально-історичними та культурно-світоглядними

універсаліями, як тільки ми заведемо мову не про тілесно-фізіологічне, а, скажімо, про соціальне буття особистості, або про народження цілого народу, життя витворів мистецтва, смерть цивілізацій, відродження держави чи безсмертя моральних принципів.

Але є одне виключення з правила, коли Доля людини насправді стає «четвертим членом» базисної світоглядної формули, проте, знову-таки, в межах онтології культури. На цю обставину звернув увагу Альберт Байбурин. Він пише, що «якщо судити про поняття долі тільки по пологовій обрядовості, то можна було б припускати, що доля дається людині один раз на все життя. Весілля та деякі інші обряди (наприклад, новосілля) переконують у тому, що на кожному новому (відміченому ритуалом) етапі життя людина наділяється новою долею, точніше – начебто ще однією долею.... Це узгоджується з тим, що поняття вік (життя від народження до смерті) застосовується не тільки для позначення всього життя, але й окремих його етапів (порівн.: дівочий вік, бабій вік), тобто, людина проживає декілька життів» [1, с. 82, 122]. Цей автор абсолютно правий, коли він заявляє, що «кожен вік життя повторює у загальному виді весь життєвий шлях», коли стара Доля визнається вичерпаною і виникає потреба в отриманні нової, вірніше, додаткової долі

Слід сказати, що статусна визначеність певного етапу життя людини може цілком мінятися у межах складної (комплексної) ідеї «помирання – воскресіння». Найсильніше це видно у ламінальних обрядах, де відбувається перехід від однієї соціальної групи до іншої, серед яких більше за всіх відомий обряд ініціації. Під час його проведення імітується «помирання» неофітів-підлітків у старому їхньому статусі та «нове народження» у статусі дорослої людини. Ця ж схема, котру іноді помилково ототожнюють з самим ініціальним обрядом присвяти і через це бачать, скажімо, у весільних ритуалах лише відтворення його схеми, працює і в тих випадках, про які згадує Альберт Байбурин. Сутність цієї схеми проста: людина, що мала дитячу Долю, «помираючи» як дитина та стаючи дорослою, втрачає й цю свою Долю. Дівоча і парубочька Долі так само «помирають» разом із отриманням жіночого та чоловічого статусу під час та після весілля. Натепер подружжя отримує нову Долю, тим самим начебто відроджуючись після «смерті» у старому соціальному статусі.

Недаремно за українськими уявами, молодята на свадьбі вважаються померлими (фата нареченої відповідає мережеву на обличчі небіжчика, їх не можна торкатися, рухаються вони по хаті проти сонця тощо), котрі ритуально повертаються з «того світу», переступаючи рушник, якого, як відомо, поливають водою, відзнаковуючи межу річку між світом живих та світом мертвих – давньогрецький Стикс [14, сс. 334-335].

Загальна схема «смерть – відродження» тут як не найліпше репрезентована: наречена у першій половині весілля вважається безживною, тоді як у другій частині обряду вона знову набуває якостей живої людини [1, с. 83].

Разом з тим «безсмертя» в межах культурного буття набуває онтологічного статусу, постаючи не тільки світоглядно-категоріальною формою, але й сутою подією життя людини та способом реального попирання нею смерті у межах об'єктивно, а іноді навмисно створюваної ситуації загрози життю, коли у відповідності до базисної культурно-світоглядної формули «життя – смерть – безсмертя» відведення цієї загрози та виживання виступають як її варіант та конкретизація.

Тепер запитаємо – чи є таким чином зрозуміла імортальність «меншою» реальністю, ніж факт зачаття, розвитку та народження плоду тощо, котре, до речі, Станіславом Гроффом в його концепції базисних перинатальних матриць (БПМ) знову таки описується у термінах граничних підстав в межах універсально-культурної формули, де після жаху проходження пологовими шляхами та зазнавання смертельної небезпеки плід долає смерть, тим отримуючи ознаки безсмертності.

Перша з цих матриць має за свою біологічну основу досвід вихідного симбіотичного злиття, єдності плоду та материнського організму. Друга матриця відноситься до першої клінічної стадії біологічного народження. Тут початкова єдність плоду та матері порушується спочатку тривожними хімічними сигналами, а згодом і м'язовими скороченнями. Плід періодично вкрай сильно стискується стінками матки, але її шийка ще закрита і виходу з неї нема. Цьому явищу відповідає наростання тривоги з того, що насувається смертельна небезпека. Цей досвід власних пологів закріплюється у людини в почутті безвиході, сама ситуація розцінюється як нестерпна та безнадійна, а ерогенні зони дають болісні відчуття. Третя матриця відповідає другій клінічній стадії пологів, на якій скорочення матки подовжуються, але її шийку вже відкрито, що дозволяє плоду просуватись пологовими каналами. У всьому відчувається відчайдушне боріння зі смертю, за виживання, і ця невпинна боротьба супроводжується сильним механічним стискуванням та гіпоксією. Постнатальними асоціаціями тут є битви, атаки, штурми, сексуальні оргії, автомобільні гонки, сильні емоційні переживання небезпеки тощо. Четверта БПМ пов'язана з тим, що процес появи людини на світ підходить до кінця, біль та страждання, досягнув свого піку, послаблюються. Настає полегшення, яке супроводжується зустріччю дитини з яскравим світлом. Символічним виразом четвертої матриці

стає досвід смерті-відродження, що закінчується перемогою життя [14, сс. 334-335]. Як бачимо, суто «фізіологічний» процес народження описується за допомогою повної світоглядної тріади, включаючи смерть та відродження.

Теж саме стосується опису процесу фізіологічного помирання. Зазвичай смерть визначають як припинення життєвих функцій організму, хоча тут існує певна тавтологія та, з огляду на те, що саме розуміється під життєвими функціями, відома складність у проведенні чіткої грані між життям та смертю. Проблема полягає у недостатності визнання за незаперечну ознаку життя дихання та биття серця, тобто, подовження кардіореспіраторної функції організму, а за ознаку смерті – її припинення. Сучасна медицина в принципі може штучно підтримувати цю функцію як завгодно довго. Але навіть наявність нестимульованих серцевих скорочень та спонтанного дихання, що колись були безсумнівними ознаками життя, вже не є незаперечним доказом того, що життя триває. У США, зокрема, з цього приводу було прийнято спеціальний конгресовий закон, де смерть пов'язувалась з незворотними змінами у головному мозку.

Разом з цим відсутність показників активності головного мозку також не є остаточним свідченням про смерть людини. Зникнення енцефалограм, що відбивають мозкову активність людини, ще не є доказом її смерті, про що свідчать приклади неочікуваного реального «оживлення» людей, смерть яких констатували саме на цій підставі. Відомо також, що дивні та незрозумілі сплески мозкової активності спостерігаються в померлих через дев'ять та навіть сорок днів після їх смерті. Вони, до речі, мабуть були якимось чином відомі й раніше. Українці здавен вважали, що смерть – це не одномоментна подія, через це відзначали «третини» (коли «скресав» образ особи померлого), «десятини» (коли зникала органічна сила, дух) та, зрештою, «сороковини», коли щезали тілесні залишки людини [22, с. 10] і її душа остаточно звільнялась від матеріальних пут.

Отже, безсмертя у значенні подолання смерті через оживлення або подовження життя за очевидним його порогом за своїм статусом у деяких дискурсах (мовах опису) може поставати такою ж самою «об'єктивною реальністю» фізіологічного рівня, як народження та помирання. Оскільки безсмертя емпіричним фактом за визначенням та за сутністю нашого світу речей бути не може, то таке «рівняння» народження, життя, смерті з безсмертям виказує позаемпіричний, умоглядний статус перших трьох категорій граничних підстав у всіх їх проявах (що добре видно з народних уяв про поступове згасання людини по смерті). Навіть медичні довідки про смерть або народження, а тим більше державні чи нотаріально завірені свідоцтва про ці події

вже підключені до соціальних, а не фізіологічних реалій, і той, хто мав нещастя помилково бути визнаним померлим, своє соціальне «нове народження» має доводити у суді – так само, як через суд за три роки після зникнення визнаються померлими без вісті пропалі.

Насправді всі без виключення дискурси інкорпують «реальні» події народження, життя та смерті у склад (світоглядної) свідомості, де органічно, у відповідності до згадуваної вище «матриці» (формули) їхній дискурс (як послідовність логічно пов'язаних подій-висловлювань) доповнює безсмертя. Хто думає інакше, то тій я не заздрю, оскільки у такому випадку їй доведеться доводити, що Різдво, земне життя та хресна смерть Ісуса відбувалася поза християнським світоглядним дискурсом і належали «реаліям, об'єктивній дійсності», тоді як Його безсмертя, Воскресіння, «є світоглядною універсалією». Так само утягнутими у релігійний дискурс виступають всі три попередні члени формули – народження, життя і смерть кожного християнина, котрі поза християнським віровченням гублять будь-які свої глибинні значення, а обітоване безсмертя глядиться як примарний самообман.

Підозра, що, можливо, випадки невірного розуміння моєї концепції були обумовлені недостатньо чітким її викладом, спростовується тим фактом, що більшість дослідників, котрі так чи інакше до неї звертались, сприйняли її цілком вірно (наведення нижче невеликої частини посилань та цитувань моїх робіт прошу не сприймати як марнославство).

Відповідаючи на останнє з поставлених вище проблемних питань щодо «об'єктивної дійсності» безсмертя, можна звернутися до тих робіт, автори яких абсолютно точно зрозуміли мою концепцію та показали, що імортальна універсалія має пряме відношення до реальності – з одним уточненням: якщо її не розуміти однобоко. Одна з них, мій дорогий друг, світлої пам'яті Неллі Іванова-Георгієвська, розглянула, поряд з усім іншим, ту реальність, яка виникає під час театральної гри. На її думку, стикаючись завдяки грі з різними можливостями своїх життєвих форм, людина кінцем натрапляє на те, що О. Кирилюк розглядає як граничні підстави людського існування: «народження», «життя», «смерть» та «безсмертя». Зрештою світ, що конститується під час сценічного втілення вистави, не відтворює емпіричний світ життя людини, але стає таким *реальним* світом, що розкриває істинність свого буття. Отже, герой поєднає у собі цю ігрову природу театральної вистави і такий смисловий горизонт людського буття, що в ньому засадничими О. Кирилюк називає граничні підстави існування. Глядачі через те зачаровуються виставою, виявляючи свою і авторів

вистави причетність до істини буття, котра відкривалась через цю уявну гру [10].

Тобто, вистава часто є ще більшою «реальністю» смислових горизонтів людського буття, ніж взята поза людиною «отологія» чистих сутностей. Академік В. Шинкарук писав: «У світі індивідуального людського буття», а «має значення буття не людини взагалі, ... а окремої людської особистості, ... визначальними є не його матеріально-природні, а духовні, соціокультурні основи. Це – світ олюдненої природи, природи не просто перетвореної, а даної нам у її людських значеннях. Вона „знепотаємничена” мовою, знаннями, наукою, засвоюваною нами культурою взагалі» [24, сс. 41-42]. Одна з царин культури, сценічне мистецтво, у межах театрального дійства ясно демонструє вказану репрезентацію реальності, де життя, смерть та безсмертя втілюються на таких онтологічних горизонтах, що є абсолютно далекими від «онтосу» у звичному значенні цього терміну, але при цьому постаючи не менш «дійсними», ніж прості суцї речі. Більш того, через свою специфічну здатність, на яку вказала Н. Іванова-Георгієвська – ставати «реальним світом, що розкриває істинність свого буття», вистава, що відтворює цілий світ, стає для людини світом головним та основним. Володимир Шинкарук з цього приводу вкрай точно вказав на те, що найважливішою рисою світоглядної свідомості є те, що в ній світ «сутнісного буття», хоча він і не даний безпосередньо, сприймається та переживається як більш істинний та *дійсний*, ніж світ «наявного буття» [25, с. 14].

Інша молода дослідниця, Людмила Запорожцева, переказуючи мою концепцію та визнаючи її плідною для свого дослідження, твердить, що за її допомогою можна побачити, як суто міфологічні інваріанти проявляються у правовому наративі, ба більше, у правовій *реальності*, коли сукупність етапів «перетворення» правового статусу суб'єкта у відповідності до світоглядної тріади у підсумку дає його перенародження у новій якості [7, с. 19]. Ще в одній своїй роботі Л. Запорожцева прямо говорить про світоглядну тріаду, включно із імортальністю, як про явище правової *дійсності*, зазначає, що теорія граничних світоглядних підстав О. Кирилюка дозволяє розглянути сукупність етапів будь-якої урочистої обрядовості або сукупність етапів «перетворення» правового статусу суб'єкта як міфему ініціації, з котрою пов'язано поетапне подолання трьох категорій граничних підстав. Кримінальне право як одна з найдавніших галузей права також містить численні приклади таких інваріантів, що можуть бути декодовані за допомогою КГП. Контамінацією агресивного коду й мортальної КГП є настання певних наслідків подій, які ми декодуємо. Наприклад смерть потерпілої від злочину особи, або тілесні ушкодження (фізичний рівень), або образа (психологічний рівень) з точки зору філософії міфу дешифруються однаково як «поразка» – «смерть». Для

відновлення рівноваги виникає потреба у додатковій смертній події для якісного переходу до іммортального етапу. Прикладом смертної події-помсти може бути страта-помста або калічення-помста винуватця за правдавним соціальним та релігійно-правовим законом таліону. На сучасному цивілізаційному етапі розвитку суспільства санкцією за певні кримінальні злочини є ізоляція від суспільства у виправних установах, на мові міфу це «зникнення», «вигнання», «видалення», що, за теорією О. С. Кирилюка, є тотожним смертній КГП. Таким чином, смертна+смертна КГП у своїй якості дають іммортальність, і рівновага у суспільстві відновлюється. Це є незмінним механізмом з часів появи людини. А проходження винуватцем (злочинцем) цього «смертного» періоду пов'язано з відродженням, новим життям та іммортальною КГП, що має катартичну природу. Адже цей період моделює процес відродження, відновлення ідеї справедливості у праві і житті [8].

Таким чином, ми маємо повне право говорити про реальність безсмертя людини, якщо будемо стояти на позиції розуміння життя в контексті його культурно-світоглядного сприйняття, як складної семіотичної системи, де кожний фізичний акт чи процес набуває знакових проявів у межах загальних культурно-світоглядних установок спекулятивного гатунку. Завдяки такому підходу фізичне життя постає вже як Доля, котрій безсмертя починає бути притаманним не тільки в алегоричному знаково-семіотичному значенні, але й у значенні онтологічному (якщо під онтологією розуміти не тільки природне, але й культурне буття).

Утім, деякі дослідники навіть йдуть далі та прив'язують культурну онтологію до ментальних структур, наділяючи їх ідентичним онтологічним статусом. Так, Світлана Іваненко, посилаючись на мою роботу про категорії граничних підстав як первинні структури свідомості [11], висловлює думку, котра в цілому зводиться до твердження про те, що в процесі історичного розвитку в нашій свідомості виник другий, онтологічний шар, який відповідає за людське мислення логічними структурами синтаксичного типу, котрі вже (наعبто апіорно – О. К.) існують в нашій свідомості і актуалізуються за сигналами від зовнішнього світу. Як функціональні структури культурної свідомості, вони виступають загальними формами культурно-пізнавальних процесів [27, S. 131-138].

Поліна Герчанівська, говорячи, що О. Кирилюк пропонує власну інтерпретацію інваріантного комплексу, звертає увагу на ті положення моєї концепції, за якими «саме ця ідея (народження, життя, смерть та безсмертя) пронизує всю народну релігійну культуру – її предметно-практичний, ритуально-обрядовий, практично-духовний рівні. Цей інваріантний комплекс, що обумовлює циклічність людського буття, виявляє себе в

різних формах народної свідомості (міфологічній, релігійній, філософській, художній, естетичній, моральній), визначаючи специфіку ритуальних дій та обрядів, народне художньо-образне бачення світу і детермінуючи схему поведінки та орієнтування людини в її практичних справах [4]. О. Кирилюк вважає – пише Ніна Зражевська, що універсальїями культури виступають категорії межових підстав, які структурують усі тексти культури і які виступають у своїх кодифікованих проявах, як інваріанти будь-якої форми культурної свідомості. Усі ці форми в межах культури піддаються радикальним змінам, які виражені у трансформації, каналізації, табуванні та ін. [9].

Важливим моментом усієї концепції є з'ясування ролі та значення імортальної категорії, і знову пошлюся на дослідницю, котра без труда побачила відповідь на це питання у моїх роботах. Наталія Пилипенко-Фрицак пише, що, як вказує О. С. Кирилюк, безсмертя як універсальїа культури охоплює своїм змістом всі інші категорії граничних підстав. У цьому знаходить прояв домінуюча екзистенціальна установка соціалізованої людини на подовження себе в світі [19, с. 318]. Цей самий принциповий момент моєї концепції згадує у своїй монографії й Анатолій Польський [21].

Якщо це так, то, вочевидь, імортальність притаманна реальності, у даному випадку соціальній, не меншою мірою, ніж народження та смерть, оскільки прагнення до подовження себе в світі, що його реалізує людина, не є ефемерним та ілюзорним. Це з посиланням на мою монографію про міф підкреслює Ірина Морозова. За нею, гостинність, милосердя, добрі манери південних американців як частина традиції – це тільки видимі форми значно більш глибинної схеми поведінки, що лежить в основі їхнього життя, а саме, основоположного положення про те, що людина, щоб вижити, повинна активно діяти [16], а виживання – це реальне подолання смерті, отже, реальна форма безсмертя. Дану обставину підкреслила у своїй роботі й Світлана Повторєва, зазначаючи, що з виникненням культурної людини, за О. С. Кирилюком, базисні фізіологічні потяги трансформувалися в специфічні форми подолання смерті, ствердження життя, досягнення безсмертя. Саме ця формула і складає той „таємничий універсальний код світової культури”, пошуки якого хвилювали багатьох вчених [20, с. 211].

Наведені приклади адекватного розуміння запропонованої мною концепції вселяють надію на те, що головні ідеї й цієї монографії фахівці та всі ті, хто зацікавиться даною темою, також сприймуть без упереджень.

РОЗДІЛ І.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА:

МУДРО ТІКАВ ВІД ХТИВОЇ УДИЦІ ТА СТАВ ЛЮДИНОЮ НОВОЮ

Глава 1. Історичний філософсько-світоглядний контекст поглядів Г. Сковороди

Григорія Сковороду, попри його самородну оригінальність, не можна вважати філософом, котрий виріс начебто сам по собі, як гриби після дощу (К. Маркс), з народного духу. Його теоретичні нароби є, безумовно, підсумковим узагальненням усієї тієї проблематики, що її розвивали барокові українські філософи до нього, відомості про що стали хрестоматійними і тому залишаться без посилянь.

Протиставлення дольного світу Богові, а «зовнішньої», гріховної людини – людині «внутрішній» у Григорія Сковороди має своїм джерелом ідеї, що містяться у творах Феодосія Печерського, у Києво-Печерському Патерику тощо. Протиставлення «небесного» та «земного» світів, наявне у Івана Вишенського, ми можемо побачити й у мандрівного мудреця. Божественний світ у першого – це трансцендентний світ добра та істини, тоді як світ земний є гріховодним, тимчасовим та нестабільним. У ньому процвітають зло, жорстокість, свавілля, дух наживи, неправди, підступу, зради та насильства. Відповідно, людина також несе в собі ці два протилежних начала – земне, гріховне, смертне, та – небесне, божественне, безсмертне. Як втілення єдності тіла та духу, людина тілом смертна, тоді як духом – вічна. Проте, вічність людського духу не несе в собі однозначно позитивних смислів, тому що вона може бути посмертним вічним стражданням у пеклі.

Унаслідок цієї подвійності людського ества людина може померти двічі – дочасно та вічно. Земне життя тілесної людини, котра захоплюється його примарними розкошами, фактично життям, за І. Вишенським, не є. Підпорядковане низьким пристрастям, таке земне існування, яке виглядає немовби як життя дійсне, насправді є омертвінням людини, обумовлене її прихильністю до минулих земних радощів, і той, хто пов'язав себе з ними, разом з ними й гине.

Цілком у відповідності до канонічних християнських догматів, які визнають свободу волі людини, І. Вишенський твердить, що людина – це не безвольна іграшка у борні духу та тіла. Як істота, наділена просвітленим розумом, людина здатна самовладно вибрати свій шлях, свою Долю у цьому світі – або зосередившись на солодких, але примарних радощах тілесності, або обравши шлях самоочищення та навернення до Духу. На цьому шляху до безсмертної Долі першою перешкодою для людини постає вона сама як «єство немічне, підвладне пристрастям, грішне, зв'язане всіма вузлами повітряних духів зла». Людина лише тоді живе справжнім життям, коли вона творить добро, дотримується чеснот, стоїть на варті справедливості, озивається на поклик духу. Відгукнувшись на цей поклик, відсторонившись від земних зваб, людина не помирає разом з тілом, а, навпаки, отримує запоруку свого безсмертя ще на землі. У такому випадку тілесна тлінність втрачає відношення до сутності піднесено-духовної особистості – адже дух не вмирає.

Як подолати ці вади в собі, писали такі великі богослови-ісихасти, як Симеон Новий Богослов, Григорій Синаїт, Василь Великий, Ісаак Лиственчик тощо. Як на них, умовою самоочищення людини є чернецтво з його зреченням світу людей, пост тощо, завдяки чому людина позбавляється себе старої та втілюється у людину нову, якою є Христос. До цього Іван Вишенський додає власне бачення шляхів преображення гріховної людини на людину чисту. Це досягається шляхом пригнічення притаманного людям прагнення до збереження тіла («зов'янісння та висушанієння» плоті), через відмову від сну (нічне неспання) та нетверезості (денна тверезість), нерухомість (сидіння на певному місці) та мовчазність (безмовність).

Оскільки людина є істотою, наділеною розумом, то у всіх своїх тяжіннях до довершеності вона має керуватися саме ним. Втім, людина має два розуму – «зовнішній» та «внутрішній». Перший з них до мети не доводить, він є смертним, плотським, суєтним «мудруванням», а плодом його є пиха, гонитва за багатством, властолюбство, обожнення шлунку та прилипання до світу земного, а це є нічим іншим, як духовною смертю. Такий розум націлений на пізнання істини поза людиною. Другий вид розуму, внутрішній, спрямовано не назовні, а в середину самої людини. Там, і тільки там через осяяне прозріння можна віднайти справжню свою людську сутність, котра полягає у плеканні духовності через ретельне вивчення біблійних текстів. Цей розум сприяє проникненню людини у саму себе, у свою «внутрішню» духовну людину, яка стикається з «чистим буттям», із закладеними у душі людині апіорними божественними істинами.

Особливо помітними є відповідності поглядів Григорія Сковороди з поглядами Кирила Транквіліона-Ставровецького. Передусім, це вчення про

чотири світи, про їхню двонатурність, про необхідність підняти природне в людині до рівня божественного. Ріднить їх також потужна неоплатонічна складова. Натепер загальноприйнятою є думка про те, що, на відміну від Г. Сковороди, К. Транквіліон-Ставровецький виділяв не три, а чотири світи, а саме – світ невидимих духовних сутностей, що належать до ієрархії ангелів та демонів, видимий світ – світ наочних речей, в якому живе людина, малий світ – світ самої людини та, нарешті, злосливий світ – світ поєднання поганих людей з дияволом, який є творчим началом зла. Однак у роботах Григорія Сковороди також, і це буде доведено нижче, фігурує четвертий світ – «мір» людських пороків, «злосливий» та «блядословний», і стоїть він, разом із світом людини, чи не в центрі уваги великого мудреця.

Світ людини, «малий світ» також перебував у центрі уваги К. Транквіліона-Ставровецького. У відповідності до стоїчної традиції він розглядав людину як двонатурну істоту, котру створено «зі двох битностей різних» – тіла і душі. За ним, душа розлита по всьому тілу, яке є товаришем душі. Сама людина постає одночасно істотою світлою і темною, ангелом і звіром, духом і плоттю, смертю і життям: плоть її смертна, а дух – безсмертний та нетлінний. Порятунком від смертного начала цей філософ-богослов вбачав у вдосконаленні людини, яке досягалось самопізнанням нею власної духовної сутності. Тому уникнення тілну розумілось ним як моральне відродження людини до нового життя у новій, духовній іпостасі. Втім, окремою людиною справа не обмежувалась, оскільки мова йшла й про оновлення цілої людської спільноти, яка мала б прагнути, живучи по правді, царства Божого, «Сіону», «Нового Єрусалиму». Взірцем такого життя виступає сам Христос, котрий з досконалого Бога став досконалою людиною, приніс людям Божу милість та любов і витягнув людей з пільми гріха до світла праведного життя, життя у любові та злагоді під Божою ласкою. Дуже близькими до такого бачення спасіння від смерті через оновлення людини та людського світу в «духовній республіці» були й ідеї Григорія Сковороди.

Окрім К. Транквіліона-Ставровецького, на наявності двох натур у людини-мікрокосмосі – духовної та тілесної, наполягав також Данило Туптало (Ростовський). Він так само підкреслював необхідність звернення до внутрішнього світу людини, говорив про важливість її самопізнання.

Як пізніше Григорій Сковорода, найвищою мудрістю та найвищою філософією вважав пізнання самого себе Касіян Сакович. Тіло, у відповідності до вчення отців церкви, він вважав не богоподібним, оскільки Бог тіла не має, тоді як душа походить від Бога та, маючи нескінчене буття, є вічною. Більш того, душа людини є суверенною. Якби це було не так, якби душа на мала самовладдя (свободи волі), то її вдосконалення на власних підставах виявилось би неможливим і вело б до суттєвих смислових неузгодженостей, зокрема, до перекладання провини

за всі гріхи, що їх коїть людина, на Бога, Котрий мав би нести за це всю відповідальність.

Такий погляд на людину був традиційним для українських мислителів. Наприклад, Лаврентій Зизаній-Тустановський теж обстоював ідею «самовладдя людини», з чого випливає, що вона є творцем своєї Долі. Самою людиною, її волею та розумом, визначається той шлях, що його вона обирає у житті, і все, що вона вчинить поганого чи доброго, є результатом її вільного вибору. Таке розуміння Долі не могло не вплинути й на рішучість Григорія Сковороди самому свідомо уникати зваб та примусів світу і самочинно обирати собі таку Долю, що зробила би з нього людину вільною Духом та свободною від спокус світу.

Багато чого спільного мають підходи Григорія Сковороди до людини та світу і з іншими його попередниками. Так, за Іоаникієм Галятовським, людина є єдністю тілесного і духовного. Матеріальна субстанція утворює тіло, а духовна – душу, котра, розумна, невидима та безсмертна, становлячи сутність людини та пронизуючи все її тіло, єднає людину з Богом. Лазар Баранович вважав, що основним поняттям філософії є поняття субстанції, і їх є дві – духовна та тілесна, і з них складається створена Богом людина. Г. Сковорода також наполягав на двоїстості природи людини.

Чимало ідей почерпнув Григорій Сковорода ще в Ісаї Копинського, у центрі уваги якого, за традицією київських книжників, була людина як центр світоустрою – навіть природа була створена Богом для неї. Самоцільне пізнання світу речей, що його так гостро засуджував мандрівний філософ, у І. Копинського теж отримувало негативну оцінку, якщо тільки людина одночасно не прагнула пізнати своєї суті. Наслідком такого пізнання є усвідомлення людиною того, що вона має зовнішню та внутрішню сторону, тілесну і духовну. Тіло людини минує, тоді як душа, розум, безсмертний дух пов'язує людину з безсмертним Богом.

Мотиви, близькі до ідеї сродної праці Г. Сковороди, через перехід від концепції самопізнання до теорії «умного деланія» втілилися у Ісаї Копинського у проповідь такого морального вдосконалення праці, коли вона перестає бути *трудою*, *трудною* справою, а стає потребою і радістю. Зрікаючись світу тілесних речей, людина очищує та просвітлює свій розум. Тримаючись такої установки, вона ще на цьому світі воскресає душею, набуває божественної благодаті, досягає Царства Небесного. Схожі міркування ми бачимо у Г. Сковороди, зокрема, у його повчанні стосовно воскресіння людини при народженні внутрішньої, духовної людини.

Зрозуміло, що багато чого з тут об'явленого сягає своїм корінням у світову філософсько-богословську традицію, що її добре засвоїли як попередники Г. Сковороди, так і він сам. Приміром, ідея наявності божественного начала у трьох світах (природі, людині, Біблії),

«обожнення» (теозис) людини-мікрокосмосу, поняття «внутрішньої людини», Софії як Премудрості Божої, концепт преекзистенції матерії, платонівський дуалізм, антитетична модель думання, використання символічної мови для інтерпретації Святого Письма, оцінка людини як істоти розумної, але такої, котра через міцну прив'язаність до тіла роздвоюється між хтивістю і огидою тощо, належать високо шанованому Сковородою Філону Олександрійському, котрий жив на рубежі двох ер.

Отже, таким був той історичний філософсько-світоглядний контекст, в межах та у розвиток якого розгортував свої погляди, у тому числі на проблему безсмертної Долі людини, Григорій Сковорода. Ця засвоєна ним традиція створила вкрай сприятливі передумови для того, щоб, спираючись на надихаючу силу приналежних їй ідей, він спромігся не тільки досягнути таємниці власної Долі, але й безпосередньо реалізував загальнолюдські та національні світоглядно-культурні й філософсько-богословські установки в її свідомому щоденному творенні.

Глава 2. Полімондіальність у вченні Сковороди

§ 1. Концепція трьох світів, або чому Г. Сковороді не міг тікати від жодного з них?

Для точного аналітичного відтворення концепту Долі так, як вона розумілася самим Григорієм Сковородою, перш за все потрібно окреслити те тематичне поле, в якому розгортаються адекватні цьому завданню смислові відповідності. Оскільки йдеться про Долю *людини*, котра перебуває у *світі*, то, безсумнівно, однією з «ділянок» цього поля є його вчення про три світи – *Макрокосм*, загальний, безмежний світ, де існує усе породжене, *Мікрокосм*, або світлік, світочок-людина, та світ *символічний*, або Біблія.

«Суть же три Мыры» – пише наш великий філософ. «Первый есть всеобщий» ... тобто, «великий Мыр», «Мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных Мыр Мыров», «Другі два суть частныи и малыи мыры. Первый мікро-козм, сиречь Мырик, Мирок, или Человек. ... Человек назван Мікрокосмос, сиречь маленький Мыр. Второй Мыр символичный, сиречь Библия. ... Библия есть символичный Мыр, затем что в ней собранныи небесных, земных и преисподних тварей фігуры, дабы они были монументами, ведучими мысль нашу в понятие вечныя Натуры, утаенныя в тленной так, как рисунок в красках своїх» [11, с. 943].

Здається, що тут все хрестоматійно ясно – є світ речей, в якому перебуває все суще, є світ людини, певним чином ізоморфний цьому світові, та символічний світ Біблії. Таким переказуванням поглядів Григорія Сковорода зазвичай обмежуються популярні виклади його філософії у цій її частині. Втім, ситуація насправді є дещо більш глибокою та складною, ніж

це виглядає в інтерпретаціях, які використовують матеріал творів філософа не в повному обсязі. Зазвичай з поля зору випускається вказівка Григорія Сковороди про те, що світ людини та біблійний світ існують не окремо, що вони входять до складу «Мыру обительного», але світ Біблії в оригіналі визначено не як якийсь онтологічний світ, а як світ «символічний», «фігуральний» (ідеальний), тобто, як певну семіотичну систему, чи знакову «мову опису», котра дозволяє проникнути у другу, невидиму «Натуру» інших двох світів.

Далі, некритичне сприйняття самого терміну «світ», або «Мыр», значно заважає адекватній реконструкції вчення Г. Сковороди про цей предмет. Між тим авторитетні дослідники його творчості вказують на полісемію та навіть суперечливість у розумінні ним концепту «Мыр». Як зазначає Леонід Ушкалов, слова «мир», «мір», «мыр», окрім всім відомого застосування їх у концепції «трьох світів», тобто макрокосмосу, мікркосмосу та Біблії, використовуються філософом у значення невидимої та видимої природи, у позначенні пристрастей у складі «богопротивної трійці», до якої входять «світ» (як світ пристрасті – О К.), «плоть» та «диявол», затим, як стан злагоди між елементами тіла, та, нарешті, як душевний спокій, тобто відсутність вказаних пристрастей [24, с. 497]. Згадана суперечливість вбачається у застосуванні одного терміну як до пристрастей, так і до їхньої неприсутності.

Наступна проблема полягає у питанні про те, чи сприймав наш філософ зовнішній світ як очевидну даність, котра не охоплена певними понятійними визначеннями? Вочевидь, що ні. Тоді якими є ці визначення – людськими чи біблійно-символічними? І що таке світ? Сукупність речей? Сукупність значень речей? Певна тотальна цілокупність, досягнута умоглядним зором? Або, можливо, «Мыр» – перш за все це сукупність людей?

Якщо пригадати піонерські розвідки Володимира Шинкарука у царині проблеми людини та світу, то ми маємо визнати крайню слушність його зауважень стосовно семантичного розділу слів «мір» та «Мыр». Перше слово означає відсутність війни, спокій, тоді як друге – громаду, суспільство. Звідси відомі вислови «Взятися за справу всім миром», тобто, усією громадою, або значення прикметника «мировий» суддя не у тому поверхневому та помилковому сенсі, що він начебто «мирить» сторони судової тяжби, а у смислі обирання його громадою, «миром», від імені якої він веде судочинство.

Таке розділення смислів до радянської післяреволюційної реформи орфографії несла назва епічного роману Льва Толстого. Річ у тім, що тоді правопис передбачав два написання слова «мир» – через «і з крапкою» та через «и». Перше слово було антонімом «війни», тоді як друге мало значення громади, світу (у значенні «вищого світу»). З переходом на сучасне письмо в російській мові ці нюанси та гра слів зникли, і той смисл, який бачився

читачами раніше – «Війна і (вищий) світ» загубився, змінившись на «Війна та мир (відсутність війни)». Г. Сковорода, безумовно, ці відмінності знав, послідовно протиставляючи «слова мир як „душевний спокій” або спокій взагалі (порівн. польск. *pokój* – ‘мир’ – О. К.) та мір (мір, мыр) як „світ”». Таке розрізнення і за часів Сковороди, і перегадом було звичним» [24, с. 497].

З цього можна припустити, що у Григорія Сковороди, відомого своїм байдужим ставленням до пізнання зовнішнього світу безвідносно до людини (у парафразі: «Яка користь з того, що я дізнаюся, скільки кратерів на Місяці, якщо сам краще не стану? Який плід тонка наука без серця благого?») та тлумаченням речей виключно, або переважно у системі емблематичних символів, алегорій та знаків, головним предметом розгляду є не «мир» як довколишній світ бездушних речей, а «Мыр» (також у запису «Мір») як світ людей, громада.

Не можна сказати, що український мудрець цілком ігнорував метафізичний аспект об’єктивного Всесвіту, особливо в контексті ідеї полімондіальності. Більш того, вказівка на те, що «Мыр» «составлен из безчисленных Мыр Мыров» демонструє його обізнаність з вченнями про незчисленну кількість матеріальних фізичних світів, які були відомі ще з часів Епікура, котрий у цих поглядах відрізнявся від Оригена тим, що їхню множинність він розумів як актуальне співіснування світів, тоді як останній вважав, що вони послідовно змінюють один одного [24, с. 977]. Сковорода, по суті, успадкував від Оригена думку про двоїстість світів через їхню трансформацію у діахронії, а від Епікура – ідею множинності світів у синхронії, але не тільки як одночасне співіснування багатьох фізичних світів, а як актуальну подвійність кожного з них через притаманну їм бінарну, видимо-невидиму натуру, у чому видно засвоєння ним філософії Платона з його двома світами – світом ідей та світом речей (нагадує про щойно наведене твердження Л. Ушкалова про використання філософом терміну «мир» для позначення невидимої та видимої натур). Еволюція світів у даному випадку постає як перехід від існування матеріального, видимого, до існування ідеального, невидимого.

Сприйняття полімондіалізму древніх доповнюється впливом на Григорія Сковороду вчення Джордано Бруно про незчисленну множинність фізичних світів і лямбницевої теорії про «безщетныя» монади як окремі світи. Наш матеріальний мегасвіт – це «дом вечнаго», складений з «безщетных садов-вертоградов» – пише він, [14, с. 737], коли у кожній яблуні криються «безчисленныя садов миллионы, дерзаю сказать: и безчисленныя Міры» [10, с. 480]. Паралель с «Монадологією» (пункт 67) Готфріда Лямбниці тут очевидна, адже той писав, що «всяку частину матерії можна уявити на зразок саду, повного рослин, і ставка, повного риб. Але кожна гілка рослини, кожен член тварини, кожна крапля його соків є знову таким же садом або таким же ставком».

Проте чи такого світу біг філософ? Вочевидь, певна кореляція між світом речей та світом людини не передбачає їхнього протиставлення, а тим паче – прагнення Людини-мікрокосму уникати Всесвіту-макрокосму, одночасно критикуючи та заперечуючи його. «Обительный» світ створено Богом для людей та тільки заради них. І цей світ, як писав, зокрема, Стефан Зизаній-Густановський «от своего устройства и естества ест добр ... с толишними красотами, с неизреченными сластями и с многими богатствами... Він – це «прекрасне і пресвітле место».

Усім ясно, що немає ніяких резонів, з яких Григорію Сковороді треба було б тікати від такого «красного світу» – гріх було б відмовлятися від «столко превеликих» Дарів Божих. Вочевидь, що множинні світи, якщо і мають відношення до життя окремої людини та до пошуку нею відповіді на смисложиттєві питання, у тому колі й на такі, де йдеться про вибір власної Долі, то зовсім опосередковане. Даючи відповідь на таке питання, Леонід Ушкалов відмічає, що Макрокосмос для Григорія Сковороди становить інтерес не сам по собі, а передусім, як корелят Мікрокосмосу, тобто людини. Макрокосм, підсумовує Л. Ушкалов, є цікавим для філософа «здебільшого саме в оцій символічній стратегії» (24, с. 765).

У такому випадку стає очевидним, що «міру» як Макрокосмосу відповідає «Мірок» малий, людина, і стосунки між ними не передбачають ніякого заперечення другим першого. Реальна глибока корелятивність цих світів за умов заперечення «Макрокосму» через втечу від нього означала б заперечення людини самою собою та утік від самої себе. У листі до свого приятеля Григорій Сковорода зазначає, що людина здорова духом тоді, коли вона «не потеряла самого себя, т. е. мыслей твоих и сердца твоего. ... Погубить самого себя, *убежать* (курсив мій – О.К.), потеряв себя. Тако ниже избегнути бед, яко бедство, аки удица внутрь сердца увязла, сердце же всегда с человеком, и оно-то есть человек...» [15, с. 1236-1237]. Отже, не міг наш мудрець тікати з жодного з цих двох світів – ні від великого, ні від малого. Тим більше не уникав він і символічного світу а, по суті, жив у ньому і керувався ним як дороговказом. Бажання втечі виникає лише тоді, коли у серці людини ув'язується «удица сластолюбивая», тобто, коли воно «прелщается» ще якимсь світом, котрого насправді слід огинати. Це – особливий, «четвертий» світ, наявний у вченні філософа. Цей факт ще й досі часто просто ігнорують, некритично повторюючи, як заклинання, давні мантри про три світи перших дослідників творчості філософа, коли не всі його твори були відомі (ще у київському виданні «Брани архистратига Михаила со Сатаною...» 1853 року замість прізвища Г. Сковороди було позначено: «Неизвестнага автора»). Що ж це за світ? Відповідь на це питання дається у наступному параграфі.

§ 2. Світ, який ловив та не спіймав Григорія Сковороду – це Четвертий «Мір» низьких пристрастей

У разі, якщо ми будемо дотримуватися думки про те, що Г. Сковорода на відміну від К. Транквіліона-Ставровського, виділяв не чотири, а три світи, нам доведеться неочікувано зіштовхнутися з проблемами адекватної інтерпретації вчення нашого філософа.

По-перше, буде важко визначити, який саме світ Григорій Сковорода вкрай гостро і неприязно критикував – адже ні великий, ні малий світ не заслуговують на такі епітети, як «міре блядословный». «удица, всех уловляющая», «ключ всем врата ада отверзающей», «соблазнъ всем путь на небеса оскорбляющая», «украшенная гробница Царская», «полна мертвых костей и праха», «прелщание старых, младых и дети» [9, с. 832]. Серед інших епітетів, котрі аж ніяк не можна докласти до Макрокосму та Мікрокосму є такі, як «море потопляющихся», «страна моровая», «язва прокаженных», «ограда лютых львов», «острог плененных», «торжище блудников», «удица сластолюбна», «пещь», що розпалює «похоти», «пир беснующихся та пьяно-сумозбродных» сліпців [8, с. 910].

По-друге, якщо ж все ж таки визнати за Мікрокосмом, людиною, цих мерзенних ознак, то, з огляду на кореляцію між нею та Макрокосмосом, слід буде зробити умовивід про те, що і великий «мір», й «мір» «символов», Біблія, несуть в собі всі ті вкрай негативні риси, що їх щойно було наведено. Якщо стосовно Біблії у певному аспекті, як Книги, де не пропагуються, але ж відображуються на «речовому» рівні «видимої натури» всі ті людські пристрасті, про які вже говорилося, на наявність вказаного негативно-оціночного моменту можна якось погодитися, то Всесвіт, Макрокосм, за великим рахунком, ніяких аксіологічних навантажень не несе. Як зазначав Вадим Іванов, у природі як матерії не існує питання «Бути чи не бути?». Буття та небуття та все, що заповнює простір між ними (життя у його соціальній формі) виникають лише в межах відношень життя, де тільки людина здатна зрозуміти ціну творіння та оцінювати руйнацію того, що виникло, як відхід у небуття. Буття та не буття – це не фазові стани, а *цінності*, які дані лише тому, хто здатен творити та цінувати. Дилема буття та небуття не є моментами у розвитку природи, оскільки остання не є зацікавленим суб'єктом і тому байдуже сприймає будь-який варіант розвитку. Буття та небуття – це проблема життя, котра виникає лише там, де починається людяне у людини, тобто, проєктивна форма життєдіяльності [3, с. 29]. Тікати від такого світу об'єктивних закономірностей марна справа, його можна лише смиренно прийняти, як приймають народження та згасання зірок, цвітіння садів та листопад, юність та старість.

Бажання втекти від світу виникло у Григорія Сковороди тоді, коли він усвідомив, що у чудовому, Богом створеному світі, як наслідок гріховних

вчинків людей та з їхньої власної недоброї волі виникає ще один світ, світ людської спільноти, сповнений жагами до багатства і влади, безчестям та хтивістю. Він за визначенням не може бути створінням Божим, бо Бог зла не робить. Тому від того, що Г. Сковорода в одному з діалогів («Потоп Зміїн») виокремив лише три світи, ми не повинні ігнорувати фактичне впровадження ним транквіліонова поняття «злосливого світу» в іншій праці («Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим») у межах поняття «богомерзской троицы» – «сатаны, плоті» та, власне, «міру» [9, с. 832]. Вочевидь, у Григорія Сковороди тут мова йде про той самий світ посидання злих людей з дияволом, про який говорив Кирило Транквіліон-Ставровецький як про один з чотирьох своїх світів.

Як на мене, це – саме той світ, котрий «ловив», але «не спіймав» народного українського мудреця. Ним є світ людей, до якого як звичайна людина належав Григорій Сковорода. Але попри цю незаперечну приналежність з причини ясного усвідомлення ним потворної сутності такого світу, наш мудрець інтенсивно шукав у собі духовні сили задля того, щоб із тим світом порвати. Насправді, хіба тікав би він від Макрокосму чи то від Біблії?

Цей «мир», чи «мір», визнається у першу чергу соціумом, що видно з вживання Г. Сковородою майже всіх його визначень у множині – це є світ «потопляющихся», «прокаженных», «львов», «пленных», «блудников», «слепців» тощо [8, с. 910]. У ньому ми живемо так, начебто перепливаємо «великое море, то есть Окіан», і тільки небагатьом «щасливцям» вдається переплыти його «безбедно», оскільки на життєвому шляху нам зустрічаються «каменные скалы», «на островах сирены», «во глубинах киты», «по воздуху ветры», а також «волнения повсюду». Через це ми зазнаємо, долаючи цей шлях, «от камней претыкание», «от сирен прельщение», «от китов поглощение», «от ветров противление», «от волн погружение». Усі ці перераховані пастки та перепони «злосливого та блядословного світу» є символічним проявом спокус та невдач, сирени ж «суть то льстивые друзья», кити – «запазушнии страстей наших зміи», вітри ж слід розуміти як напасти, а «волнение» – як моду та марноту, «суету житейську» [22, с. 920].

Як бачимо, вади «злосливого світу» філософ витлумачує через символи. Скали, сирени (сирини), кити, вітри, хвилі – все це ті небезпеки, які можуть спіткати людину на її життєвому шляху. «Денотатно» їм відповідають невдачі та спокуси, лєстиві друзі, пристрасті душі, напасти, мода і життєва суєта. У своїй сукупності вони, зрештою, можуть визначати Долю людини у негативі, як Недолю, котра присуджена людині за її власну неправедність.

Такий світ, осмислений у символічних термінах, є, по суті, соціальним світом, надіндивідуальною об'єктивною сукупністю людей (з її «вищими»,

«середніми» та «нижчим» верствами), світом у значенні «світське» але не як антоніму терміну «клерикальне», а у сенсі, який ми вкладаємо в це слово, наприклад, у вислові «світська бесіда», «світський лев», «дама світу» тощо. Тобто, йдеться про світ людини, взятої в її родовому, суспільно-громадському аспекті, що деяким чином відповідає відомому вислову «Світ – це світ людини».

Розглянутий у загальному та одиничному аспектах, цей світ постає як взаємодія між соціумом, спільнотою з усіма її суттєвими ознаками, та окремою особистістю. Деякі елементи цього світу в тому вигляді, як їх змалював Григорій Сковорода, відносяться до спільноти, а деякі – до окремого індивіда. Які ж з цих елементів належать власно людському світові як особливій цілісності, а які визначені недосконалістю окремих осіб?

До перших можна віднести «напасті», що їх спіткає людина, занурюючись у грішні справи, а також «лестивих друзів». Разом з тим праведність та гріховність, толерантне або негативне ставлення до лестивих друзів залежить від нас самих, а не від «світу». Різного роду «прелщення», що йдуть від «сирен», сильну людину теж не спокусять. «Змії наших запазушних страстей» так само перебувають не ззовні, а всередині нас. Аналогічним чином, ніхто не примусить нас зануритись у нудний морок житейської суєти, якщо ми свідомо її уникаємо.

Наглядну картину того, з чим ми можемо зустрітись, безвільно кинувши весла та пливучи «за течією» у цьому «четвертому» світі, у вигляді концентрації смислів дають наведені Григорієм Сковородою емблематичні символи, часом запозичені з Біблії, котрі постають як посередники між окремою особою та комунікативним світом людей. Це й біблійний «камінь спотикання» (Рим. 8), й скелі, вітри та хвилі, що згадуються у Книзі у різних контекстах. Вживана філософом емблематика кита у Біблії присутня у сюжеті ковтання ним Йова, тоді як «сирени» тут взагалі відсутні.

Розвиваючи та доповнюючи традиційні символи, Григорій Сковорода, приміром, вживає контамінований образ античних сирен та слов'янських сиричів, дів-птахів, котрі у російських духовних віршах зачаровують людей співом, а у давньоукраїнських розганяють своїм співом смуток і тугу, прилітаючи тільки до щасливих людей. Водночас цей птах не є птахом світла, це – птиця темних сил, посланниця володаря підземного світу.

Що стосується образу кита, то наш філософ використовує його в іншому, ніж в Біблії, контексті. За ним «кит» значить «страсть». А що є «страсть»? – запитує він, і відповідає: «Есть то же, что смертный грех». А грех як «мучительная воля» проявляється як «сребролюбие, честолюбие, сластолюбие». Це і є «кит», або «гидра», що «пожирает и мучит на море мира сего всех» тих, хто «омерзился в начинаниях своих». Говорячи

коротко, у «пучині» життєвого моря кит-зверь, тобто, «всех есть жруща» «челюсть, всех ядуша», є уособленням пристрастей, [21, с. 65].

Слід сказати, що цей «мір» як життєвий людський світ у всіх його позитивних й негативних проявах в українській традиції охоплюється більш широким символом – символом моря, і не тільки у значенні «моря житейського». Як зазначає проф. Леонід Ушкалов, море – це дуже популярний літературний образ доби українського бароко, представники якого протягом XVII–XVIII ст. часто згадували «море світу» та «солоне море» дочасного людського життя, «глибоке море» Бога й Пресвятої Тройці, море Богородиці, море сліз, гріхів, пристрастей, вічних райських насолод та «вогняне море геєнське», море Божої хвали, серця, совісті, книжної праці, смерті, сумнівів тощо.

Не обійшов цей «емблематичний образ» моря і Г. Сковорода, за допомогою якого він осмислював всі «три світи» (Макрокосмос, Мікрокосмос та світ символів), але більшою мірою – світ четвертий, «мір» людських вад [25, с. 65–66]. У поетичній формі останній світ розуміється як буремне «житейское море, воздвигаемое зря». Перед ним, «видя життя сего я горе, / кипящее, как Черное море (біблійне Червоне – О. К.), / вихром скорбей, напастей, бед» наш філософ «разслаб, ужаснулся, поблед» та гірко скликнув: «О горе сущим в нем!» [21, с. 68]. У цьому бурливому морі нас, наше тіло, кидає по хвилях, як човник: «житіє наше есть море, телешко – лоточка» [21, с. 65].

У цілому ж ключовим моментом у подібних визначеннях «богомерзского» світу є, як здається, як раз момент «соблазна» і «прелщени», оскільки всі ті порочні риси світу, на котрі вказує філософ, небезпечні тим, що вони, як магніт, притягують до себе людей, приваблюють їх так, як жіноча удиця – чоловіків, обіцяючи їм спочатку, як писав З. Фрейд, приголомшливу насолоду, надмірна тяга до якої через сластолюбство веде до перелюбства і, кінець-кінцем, доводить слабодуху до тілесного «болезнія» та гіркоти душевного спустошення. Його, за власним зізнанням, пережив ще Св. Августин, коли в юності, ще не люблячи, він вже заходився злягати. І тільки після того, як, «роздираючи самого себе», він став ся бороти, та, нарешті збагнувши, що сутність життя полягає «не в бенкетах і пияцтві, не в спальнях і не в розпусті, не у сварках і не у заздрості», розпочав закликати людей звертатись за підтримкою до Бога, щоб уникати спокус слясного життя: «Оберніться на Господа Ісуса Христа і опікування і турботу за плоттю не перетворюйте на похоті».

Ще одним «емблематичним символом» четвертого світу, тісно пов'язаним не тільки з риболовними сітями, але й з силками для птахів та павутинням, є образ тенет, котрий має позитивний (апостоли є «ловцями душ человеков» з моря смерті для вічного життя) та негативний прояви. Останній втілюється в уявах про те, що як спокушує нас плоть та Сатана, так

і «мір» розставляє всюди свої тенета, в'яжучи «прелести, аки птенцы в сети» [9, с. 832]. У цих берких, липучих мережах світу ми «заплутуємося, как кровожадная муха, в пагубную паучину плотских дум подло ползающего сердца нашего, падаем в сеть и мрежу нечистых уст наших, погрязаем, как олово, в потопае лстиваго языка, погибаем вечно в священнейшем сем лабиринте, не достойны вкусить сладчайшія онья Пасхи [7, с. 436]. Утягуючись у вир тілесних пристрастей, люди, втрачаючи можливість вільного руху, прилипають до розставлених цим світом глейких сітей, не в силах вирватися з їхніх спокусливих тяг. «Плоть! мір! – скликує з цього приводу Г. Сковорода, – о несыйтый аде! Все тебе яд, всем ты яде! День, ночь челюстями зеваеш. Все без взгляду поглощаеш. Кто избежит сети?»

Вводячи поняття «сіті», Г. Сковорода відтворює давню християнську, включно з українським православ'ям, традицію. Ще Августин у «Сповіді» (3. VI. 10) передавав, що уста «пихатих і нищих людей, надмірно відданих справам тіла й велемовних, ... закривали диявольські сіті й клей, що складався з суміші складів Твого імені, й імені Господа Нашого Ісуса Христа, і Духа Святого, Розрадника нашого». Про «диявольські сіті» писали й українські книжники, зокрема, Антоній Радивилівський, котрий закликав Св. Михайла мечем його «ангелским пресечи все сети, которые Люцифер, низверженный през тебе з неба, всюда на сем свете пороскидал на уловленіе душ наших». Петро Могила теж зазначав, що сіті, бісом по всесвіту «распростерти», «негде не раздerti» [24, с. 808].

Поряд із метафорами моря і тенет, Григорій Сковорода пов'язує з цим світом також ще й звабних істот, Сирин, котрі, як приманка на гачку, ваблять до себе людей, і ті самі йдуть на те, щоб їх уловили. Пояснюючи цей «емблематичний образ», Г. Сковорода у діалозі «Бесіда, наречена Двоє», вустами одного з його учасників, Наемана, твердить, що Сирин схиляє всіх до того, щоб будувати щастя своє на камені, котрий «не утверждает, но разбивает». У нашому світі такими Сиринами-звабниками виступають «славні любу мудрці». Вони й то «соблазняют в жизни сей плывущих, стариков и молодців». «Взглянь сердечным оком на житейское море. Взглянь на претыканіе и паденіе плывущих и на вопль их» – пропонує Г. Сковорода. «Один возгнездиться хотел на капитале, как Ноева голубица на холме, и под старость сокрушился. Другой на плотоугодіи думал создать дом свой и в кончину лет постыдился. ... Ты думаеш, но и ревнуеш сесть на камень плотскія юности, плотскаго безболезнія и плотских очей твоих, и се ожидает тебе претыканіе, паденіе и сокрушеніе» [7, с. 390]. І це – ще не найбільші біди, що можуть спіткати людину, зваблену «прелщеніями міра» людей.

Але Григорій Сковорода не обмежується констатацією ситуації, він, як істинний мудрець, любить людей і не бажає їм поганого попри їхні недобрі

риси. Тому він розповідає нам, як можна уникнути попадання у сіті цього світу, як не зловитися на крючок спокус, як взагалі слід будувати відносини зі світом «соблазна» і «прелщення» тим, хто усвідомлює його гріховність, але сам не хоче ставати грішником. Про це мова піде у наступній главі.

Глава 3. Життєві стратегії перебування в світі «спокуси» та «зваби»

§ 1. Три варіанти стосунків людини з «блядословним» Міром

Проблема, як ми маємо будувати наше власне життя – чи за високими нормами вимог до самого себе, чи за бездумною, недалекоглядною поведінкою, залежить не від світу як такого, а від особливостей наших установок на зв'язки з ним. У принципі, тут можливі щонайменше три варіанти стосунків:

1) прийняти цей світ таким як він є, сентенційно («З вовками жити – як вовки вити») говорячи про те, що не ми придумали всі ті погани «норми», за якими живуть люди, і тому, цілком погоджуючись на «правила гри», стати так само злим, хтивим, жадним, брехливим, як і всі інші;

2) відкинути цей світ «прелщення», заперечити його через ескейпізм, відійти від усіх таких проблем через чернецтво, усамітнення, відлюдництво, мізантропію, наркоманію чи алкоголізм тощо, а також – через особливі стратегії життя, про які йтиметься нижче. Це, по суті, заперечення даного світу шляхом унеможливлення будь-яких контактів з ним, своєрідна соціальна «смерть» у послабленому варіанті «уходу». Крайнім проявом даного типу ставлення до світу людей є добровільний фізичний ухід з життя. Проміжне місце між беззастережним прийняттям цього світу та тим чи іншим його повним запереченням посідає така життєво-світоглядна позиція, яка будується на сприйманні взагалі всього земного, і тим більше – світу темних людських пристрастей, як чого такого, що слід прийняти як даність, що не піддається ніякому виправленню, але даність таку, котра у своїй меншовартісній значущості цілком меркне під тінню очікуваної смерті.

3) Третій тип стосунків, навпаки, передбачає можливість переміни «злосливого» світу на «добрий» через зміну окремої людини, коли сукупність навернених у благородне життя людей повинна дати у сумі ефект радикальної позитивної трансформації людського ества взагалі. Але всі відомі соціальні проекти покращання людської природи при спробах втілити їх у життя виявилися лише «прожектами». Ідеали Просвітництва, гуманістичні принципи наукової педагогіки та теорії позитивного виховання, розсудливі моральні напучування, прагнення сформува-

калокагатичну, різносторонньо розвинуту людину тощо неодмінно розбивались об незнищенність людських пороків. Не в останню чергу це викликано тим, що «вихователь», котрий мав би бути «сам вихований» (Карл Маркс), часто насправді був ще гіршим за тих, кого він хотів змінити на краще. Вимога, за якою декларант етичних ідеалів повинен сам, особисто, їх дотримуватись (Ніколо Аббаньяно), фактично ніколи не виконувалась – більш того, деякі релігійні конфесії прямо виправдовують тих своїх священників, котрі живуть не Заповітом тим, що попри свої пороки, вони все ж таки доносять Боже слово до пастви.

Допомогу в тому, як, живучи в світі «прелщення», уникнути його сітей, надає набір життєвих стратегій, імпліцитно сформульованих Григорієм Сковородою, котрий, сам перебуваючи у третьому типі відношення до «блядословного» світу, добре розумів, що більшість людей опиняється у ньому, не маючи таких, як у нього самого, здібностей нехтувати його спокусами. Як мудрець, що прагнув донести до людей слово істини, він показав, що кожна людина, маючи свободу волі, здатна не попастись, а якщо вже попала, то – виплутатися з силець цього світу, нехай і без радикального перетворення самої себе, та знайти свою позитивну «нішу» навіть у тому суспільстві, котре ще не готове до життя на засадах моральності та честі. Звертаючись до тих людей, котрі ніяк не збираються приймати правила розбещеного «міру» (заперечуючи перший варіант відносин «людина – „мир” людей»), але, тим не менш, не відчують у собі сил боротися з ним та перероблювати його (другий з окреслених вище варіантів ставлення до «міру» як ухиляння від нього у той чи інший спосіб), український любомудр запропонував їм декілька можливих стратегій життя як всередині, так і осторонь цього розтлінного світу. Розглянемо їх детальніше у наступних параграфах.

§ 2. Не виходьте поночі на човнику в зимове море

Однією з життєвих стратегій життя у світі людей є перечікування, доживання того, коли світ сам собою зміниться на краще. Такий його «заморожений» стан Григорій Сковорода у відповідності до своєї символіки порівнює з морем, але вже із зимовим і тому – вкрай небезпечним. Проголошуючи гасло «Да не будет бегство ваше в Зиме», філософ радить, «поки шаліє зима», «не відв'язувати свого човна» і не пускаться у небезпечне плавання у світському «морі». Як моряк «жде погідного дня, тихої жде він весни», так і всі люди – «ждіть же день Божий».

Зробити це не так вже й легко, адже «вабить диявол у море навіть обачного мужа». Філософ застерігає від плавання вночі та взимку, тобто, коли на необережну людину, що «квапливо довірилась морю оцьому мирському», чатують біди, «хисткий стан» у житті. Треба знати й те, що

тих, хто все ж таки вирішив відпливти у нічну зимну темряву, тобто, поринути у світ «суети суетствій» [12, с. 790], «в хвилях відкритого моря Христос не завжди порятує». Перед тим, як зважитися на такий крок, варто, «доки не звідав ще ти всіх небезпек цього моря», не плавав раптом в тумані, «злигодні інших людей» зробити «в науку собі» і «пристані міцно триматися, доки Христос тебе учить» [16, с. 1110] – пише мудрець найсердечнішому приятелю своєму Михайлу Ковалинському.

§ 3. Стоячи над мирським морем на рятівному місточку, учись на чужих помилках, дивись на людські пристрасті як на виставу і не будь рабом – шукай не багатства та слави, але однієї правди

Серед інших запропонованих життєвих стратегій другого типу, навіяних мудрістю стародавніх і сучасних йому філософів, Григорій Сковорода виокремлює також таку, котра забезпечує людині певну відсторонену позицію споглядача за чужими помилками начебто «зверху», з деякого «містка над морем життя», і не без користі для себе. У листі до того ж «pretiosissime amice» Михайла Ковалинського він згадує вислів Демонакса, лаконця, що «славився не так красномовством, як дотепністю й відданістю чесноті». Його вислів «Вчися на чужих прикладах і будеш вільний від нещасть, тобто не зазнаєш лиха» філософу дуже подобався. Стоячі осторонь, «мудрі люди ... вивчають з користю для себе нещастя інших» і, радіючи, «дивляться на них згори», але не через те, «що з іншими щось сталося, а тому, що бачать себе непричетними до цих нещасть і почуваються в безпеці». Г. Сковорода радить М. Ковалинському, щоправда, трішки з іншого приводу, берегтися, щоб його ніхто не зіштовхнув з мосту, «з чесноти на моральне зло» [17, с. 1136].

Ми не вчимося на чужих помилках і тому страждаємо. «Якщо б ми, – пише Г. Сковорода, – учились на досвіді інших, виносячи з нього корисне нам, і якщо б ми вдивлялися в життя інших, неначе в дзеркало, то значно менше стосувалися б нас слова: досвід – наставник дурнів». Дана життєва поведінка, твердить надалі філософі, не тільки дуже корисна, вона дає нам також можливість вдивлятися згори (як з місточка над морем – О. К.), або плаваючи у гавані, не виходячи у бурхливе відкрите море людських пристрастей, на «надзвичайно приемне» та «розкішне театральне видовище», до того ж безкоштовне, «подібне до знаного Пітагорієвського торжища» – «світ і юрбу». Ми бачимо тут, «як один стогне під тягарем боргів, другий мучиться честолюбством, третій – скупістю, четвертий – нездоровим бажанням вивчити безглузді речі».

Слід сказати, що цей використаний Григорієм Сковородою образ уникання небезпек моря як метафори світу шляхом знаходження безпечного місця (берега, місточка) має багато паралелей в історії світової філософської думки. Аналогічний сквородинівському мотив

стороннього спостереження розгульного «міру» як розбушованого моря бачимо у творі Лукреція Кара «Про природу речей» (II, 1–4): «Солодко, бурю зустрівши в затишку, на узбережжі, / Море здаля споглядати, де хтось інший потрапив у скруту. / Ні, насолоду приносить не те, що змага когось хвиля, – / Солодко бачити, скільки страждань одігнав ти від себе».

Окрім моря, людський світ порівнюється також з базаром або спектаклем. Згаданий нашим філософом Піфагор у переданні Діогена Лаерція (VIII, 8) думку щодо схожості життя деяких людей на хаотичну безглузду товкучку, котру інші спостерігають як виставу, виклав так: «Людське життя схоже на якесь гульбище, куди одні приходять заради змагання, другі – заради торгівлі, а найщасливіші – аби подивитися; так і в житті: одні, на манер рабів, жадібні до слави та багатства, а філософи прагнуть самої тільки правди».

Цицерон у своїх «Тускуланських бесідах» (V, III, 8–9) позицію Піфагора виклав вже як пояснення специфіки філософського ставлення до життя та особливостей філософів як таких. За Піфагором, «людське життя нагадує йому святкове торжище», де одні люди хочуть отримати слави, інші бажають щось купити або продати та нажитися тощо. І лишень деякі з людей, найрозумніші, залишивши всі подібні справи, тільки уважно придивляються до природи речей. Це й є філософи – вони тільки дивляться і нічого не шукають собі. Еразм Роттердамський у «Гамірливому бенкеті», теж передаючи цю думку Піфагора, таких людей назвав «насправді щасливими», тому що вони «вільні від турбот і радіють просто так, безкорисно» [24, с. 1213-1214].

Як вважають дослідники творчості Г. Сковороди, мотив мосту міг бути запозичений ним з латинського прислів'я, «Non de ponte cadit, qui cum sapientia vadit» – «З мосту не впадеш, якщо мудро ним пройдеш». Взагалі, українські приказки та прислів'я падіння з мосту розуміють як смерть, помирання – за своєю чи проти своєї волі (наприклад, «Хоч з мосту та в воду», «Тільки й ходу, що з мосту та в воду», «Як такого ходу, або роду, то лучче з мосту та в воду», «Трутив, як сліпого з мосту» тощо).

Відомі також ритуальні кидання людей або опудал з мосту під час свят плодючості. Водіння вбраною в куш дівчини в українців на Івана Купала супроводжувалося такою обрядовою пісню, де є явний натяк на кидання людських жертв, а пізніше опудал, з моста: «Поведемо куша під гай зелененький, / Зустріне нас та й козак молоденький, / Стане нас дороги питати, / А ми, молоді, не уміли одказати, / Сказала б йому: та під гай зелененький, / Та шкода буде, що козак молоденький, / Сказала б йому: з мосту та у воду, / Та жаль буде, що козацького роду, / Сказала б йому, що під калинові мости, / Та жаль буде, що до матінки в гості».

Зовсім однозначно це явище оцінене в церковно-наглядному документі XVI — XVII ст. ст., з якого видно, що в Україні звичай

кидання людей у воду був в ужитку ще досить донедавна: «Некаторії криницямъ, озерамъ за обфітось урожаю приносили, а часомъ на оферу і людей топили – що й теперъ по некаторихъ сторонахъ безрозумній чинять подъ часъ знаменітого праздніка воскресенія Христова: зобравшися молоді обоєго полу и взявши чоловіка въкидають у воду, и трафляеть за спорядженньемъ тихъ боговъ, то естъ бесовъ, іжъ вкинений въ воду албо о дерево албо о камень розбивається албо утопаєтъ». Можливо, на Г. Сковороду при виборі образу падіння з мосту впливали й такі фольклорні мотиви.

Але за будь-що у вжитому філософом сенсі зривання у «мірское» море людських пристрастей і «торжищ» з безпечного місця, «мосту», або, за Г. Сковородою, падіння у моральне зло, рівнозначне помирнанню людського начала у людині, через що коли вже немає ніяких можливостей це моральне зло в світі здолати, то принаймні слід жити у ньому так, начебто ти переходиш місток над небезпечним морем, і, вдивляючись вниз, радіти з того, що не маєш причетності до мордувань самого себе досадами честолобства, стяжательства, марнославства і такого подібного, чим убогодуху люди часто собі життя необачно плондрують.

§ 4. Стань убогим духом

Пропагуючи такий стиль життя, котрий спирається на обмеження власних потягів до принад «міру», Григорій Сковорода дає поради передусім юнакам – людям, ще не зіпсованим «прельстительным» світом. Разом з тим у них не вистачає життєвого досвіду для того, щоб устояти перед його спокусами, особливо з огляду на те, що ці поваби тому й зветься так, що є привабливими, що до них тягнуться з власної волі, а не всупереч їй, а також з врахуванням того, що в цілому люди є доволі неміцними у своїй непохитності до пороку. «Око ваше естъ слепо, – зазначає філософ, – «а злодей ваш хитр». Коли мудрець замислюється про «юноши, в мыр устремляющихся», то «во ум» йому припадає притча про вовка, котрий, «пожерши мать незлобных агнцев и надев кожу ея на себе, приближился к стаду», і тут до нього, оманливого, й кидаються нерозумні ягнята, які були ним легко поідені. Так само «птицы тетерваки, гаянющіися за изобиліем пищи», уловляються, тоді як «чайки, соседки и дятлы бережливей их», і тому до пастки не потрапляють.

Юнаки мають наслідувати таку ж обережність, не піддаючись звабам та вгамовуючи свої бажання отримати від цього світу максимально можливе. Григорій Сковорода застерігає їх, говорячи, що в цьому світі «сети простерты на лов, вельми бережися,» та наставляючи «роскошно не жити», ...бути «довольными малым, за многим не гоняться». За тими ж, хто все ж таки не втримається перед спокусами світу, «всегда ся запинаят

сети». І картина їхніх страждань, коли «триста пали в неволю по горячей страсти, шесть-сот плачут в болезнях за временны сласти», має слугувати наочним прикладом того, якими є наслідки попадання у сіті тих «кроптников», які «всем мыром не сыты и не полны». Натомість «благодарна душа» тенет «избежит» [8, с. 901]. Іншими словами, задовольняйся малим, будь «вбогим (нищим) духом», навіть якщо й не досягнеш святості. Насичуйся мірою тими явищами світу, які не ведуть до страждань, що неминуче настають після тимчасових насолод у перевершенні потреб. Така стратегія життя у невірному «мірі» себе виправдає, коли ти будеш привертати погляд свого серця до Господа, вимолюючи у нього хліба сьогодні, і хліба у першу чергу духовного – закінчує свої напуття з цього приводу Григорій Сковорода.

§ 5. Дякуй Богові за все та будь незворушним (атараξία)

Стратегія самообмеження у бажаннях мати те, що ще не маєш, доповнюється у Григорія Сковороди близькою до неї стратегією незворушного ставлення до втрати того, що мав. «Не бываймо бешенно падки и жадны к богатству и чести» – закликає він, і тоді втрата їх нас не «обезпокоит». У того, хто має «жаркую жадность», народжується «жестокій страх» втратити надбане, і це заважає людині насолоджуватися тим, що в неї вже є. Натомість той, хто «утвердил сердце свое духом премудрости и разума, дерзновенно Богу скажет: „Боже мой! даруеш ли что мне? Благодарю. Отнимаеш ли? Не рыдаю”. ... Отнят ли чин? Скажи так: „Я на то брал, чтоб возвратно отдать”. Лишен ли богатства? Скажи: „Знаю, что оно протекающее”. Неверна ли жена? Скажи: „Она добра, однако же жена”. Изменил ли друг. Скажи: „Человек яко трава! днесь цветет, утро сохнет”. Не говори: „Не ожидал я сего, не чаял, что последует”».

Закликав Григорій Сковорода й не боятися того «що пусто тревожит», адже буває так, що річ сама по собі не страшна, але лише «мнитися быть страшной». Не роби з мухи слона, а точніше, за Г. Сковородою, «не вменяй комаря во льва», не «почитай» нестрашну річ страшною, і «тогда не повредит тебе» вона ні душі, ні тіла.

Люди страшаються Фортуни – говорить наш філософ (вірніше сказати, за визначенням, не Фортуни як щасливого збігу обставин, а Року як об'єктивно визначених нещастя – О. К.), але заспокоїтися тут можна, переконаючи себе в тому, що це хвилиноє не тільки тебе, що «сіє (зима, смерть и прочее) вообще всех безпокоит». Те, чого сахаються всі, не може бути сприйняте як неприхильність особистої Долі.

Одним словом, не слід занадто переживати як з можливої втрати того, що маєш, так і боятися тих небезпек, котрі є однаково загрозливими для всіх. Такий стан незворушного душевного спокою живиться переконаністю, що в кожній людині є те, що жодна Фортуна відібрати не

може – це істинне добро, котре «внутрь нас тайно живет, ... которое ни тля не тлит, ни тать не подкапывает. Зачем же ты, человек, боишься фортуны?» – запитує Г. Сковорода. Вона здатна відібрати лише те в тебе, що є «пустим», тоді як над твоїм справжнім добром, котре завжди при тобі та у вічній тобі приналежності, воно не владне. Такими непідвладними поганій Долі внутрішніми цінностями кожної людини є «сердце твоє, мысли твои, дух твой и разум, иже есть корень и начало твоея фортуны подверженныя плоти, разумеешь ли?» Щоб це зрозуміти, необхідно пізнати головне – самого себе.

Будучи вірним своїй принципіальній настанові «Пізнай себе» як передумові істинного щастя у житті, Григорій Сковорода далі пише: «Ах! узнай себе, человек! тогда дерзостно до фортуны то же, что сказал Сократ, скажешь: „Клеветники мои могут тело мое убить, но не сердце“. Тело ты, о фортуна, озлобит и отнять можешь, но дух благочестия, дух премудрости и разума, дух истины со мною пребывает во веки ... Царство и сила воцарившись в сердце мудраго премудрости Божия легко от всех бед избавляет» [13, с. 1049-1050]. З приводу цих максим Григорія Сковороди сучасний великий український мудрець – Мирослав Попович, замітив, що «людина, згідно з ученням Сковороди, не тільки пізнає себе, а й сама тче „нитку Аріадни“, свою Долю» [6, с. 218], вибудовуючи на підставі віковичних цінностей особистого благочестя, розуму, істини та премудрості Божої стратегію життя, зведеного на такому принципі, як незворушне ставлення (атараксія) щодо всіх земних бід, що, бува, настануть, коли Лихо перестане сміятися. Навіть коли людину у житті спіткає Недоля, вона здатна власними силами зберегти всі ті внутрішні опори духовної стійкості, котрі недобра Судьба відняти не спроможна, і через це, попри життєві негаразди, ця людина все ж таки може мати «власноруч» вибудовану добру Долю.

§ 6. Zum Tode Sein, посоромлена відмовою сластолюбна удиця та «блаженство мертвих»

Світоглядна трагедія власної скінченності стоїть перед кожною людиною конкретно та невідворотно, бо «кожен помирає на самоті» (Ганс Фаллада). Як всі ми маємо ставитися до цього? На думку Григорія Сковороди, тільки «безумный трепещет смерти и посему боится от тела разрешиться», навіть якщо життя йому не подобається та «всяк день тирански его мучит». Відповідно, за нашим мудрецем, одна з можливих стратегій вистроювання відносин зі світом полягає у свідомому та, зрештою, виважено-позитивному прийнятті того факту, що у життєвій перспективі всім людям погрозово та непохитно виказує себе неминучий кінець.

Схожої позиції у наші часи дотримувався Габріель Марсель, котрий зауважував з цього приводу, що нам відомо про те, що життя несе в собі смерть як свою «темну половину», і це не дає можливості беззастережно прийняти платонівську ідею приготування до смерті або відсунути цю проблему за межі турбот мудрія. Ми маємо проявити «трагічну мудрість», сутність якої полягає у *зречення життя*, визнавши, що його кульмінація лежить поза його межами. З огляду на це ми маємо бути смиренними, свідомо дотримуючись такої життєвої стратегії, яка спирається на принцип «Zum Tode Sein» («буття, обернене до смерті») [4]. Отже, життя під знаком смерті накладає на нього певний присмерковий відбиток, і таке життя, безумовно, відрізняється від безхмарного існування тих, хто цією проблемою взагалі не переймається.

Подібні міркування мають давню культурно-світоглядну історію, і серед попередників сучасних екзистенціалістів були й дуже давні мислителі, зокрема, Марк Туллій Цицерон, роздуми якого щодо життя під тінню смерті Г. Сковорода переклав, вочевидь, через їхню спорідненість з власними думками. Смерть не слід сприймати трагічно, більш того, до неї варто тягнутися, чекати на неї та вважати її приємністю – пише римський сенатор. Не варто тужити з того, що на людину чекає смерть, особливо, якщо вона припаде на «позднейший лета». Як «не скорбит разумный земледел» з того, що після «весенной приятности последовало лето и осень», так і ми на схилі років не маємо сумувати з цього приводу, оскільки смерть у старості цілком природна, вона подібна до догорілої свічки, «которая сама собою угасает».

До цього ж, смерть є одним з шляхів виходу з буремного житейського моря. «Ах Смерть! – она мне толь приятна, что чем ближе к ней подхожу, кажется помалу виден становится берег, отверзающий сладкое свое недро для моего по долговременном мореплавании успокоения». Бути старим добре, оскільки старість «точного предела не имеет», і можна скільки завгодно «управлять дело свое, между тем взирать спокойным оком на смерть», знаючи, що «в самой той минуте, как человек кончится,» «следует особенное блаженное чувство» [20, с. 1026]. За такої стратегії життя, відповідністю якої є гайдегерівське *Sein-zum-Tod*, плотська насолода від «удиці» осоромлюється незрівнянно сильнішим блаженством духу в момент помирання.

У річниці таким чином визначеній життєвій стратегії наш філософ дали наводить слова Марка Цицерона про те, що ми маємо від юних літ привчати себе до того, щоб «смерти не бояться, а иначе никак нельзя быть спокойным. Неотменно смерть придет, да того-то не знаем, сего ли дня или завтра. Так надобно ли горшаго мучения, как бояться ежедневного ея нападения?» Точно так, як пізніше Георг Гегель говоритиме про те, що смерть настає від почуття нудьги та пересиченості життям, викликаного

тим, що на ці пізні роки чоловік стає вже не здатен мати нічого звичного з жінкою, і через це залишається розділеним і самотнім, М. Цицерон твердить, що коли все на світі наскучить, «то и самая жизнь наскучить может». Як «молодець не смотрит на младенческие забавы, а муж на молодецкие, так и старость на мужеские» не повинна дивитися. «Она для себе особенный имеет склонности, которые так же свое имеют захождение, как и прочие. В то время уже наскучит человеку жизнь, и тогда-то самая пора умирать» [20, с. 1027, 1026].

Іншими словами, «захоження» чоловічої сили веде до «нудів», а та – до смерті. Сама ж «нудьга» від життя настає тоді, коли чоловік, поглядаючи якогось колись, як «автоапологетично» писав у своєму «апокрифічному» щоденнику О. Пушкін, мимо його волі кожна удиця невідступно до себе приковувала, а потім ще й силою своїх принад принукала неодмінно її пояти, тепер через свій вік вже перестає цікавитися жінками, не розпалюючись більше у гарячкуватій пристрасі з однієї тільки думки про «сладостлюбне лоно», бо «старості», котра тепер «особенный имеет склонности», не пристало припадати на забави «молодецкие» та «мужеские». Цей, нехай і примушений віком, але дієвий спосіб уникання однієї з найбільших спокус «міру» людей, визначено у першу чергу тим, що неминуха перспектива смерті, котра у молодості та середньому віці подумки відсувається у невизначено далеке майбутнє, для людей, «полных ветхими летами», у часі стає не такою вже далекою та невизначеною.

Якщо ж цю стратегію перенести на ранішні пори життя, то це становитиме реальний спосіб уникнути зваб світу, вислизнути з його силець та знайти у житті, свідомо позбавленого чуттєвих тілесних насолод та в очікуванні смерті, надійний захист від тенет світу зваб. Подібна ситуація актуалізації смерті через заперечення звичайного для більшості людей статевого життя та інших чуттєвих насолод у молоді літа створюється навмисно, коли «мужеские» сили свідомо вгамовуються. Чернені обітничі незайманості, нарочита відмова від статевих стосунків у зрілому віці, коли реальні фізичні сили ще не згасли і еротичні потяги ще не вщухли, є за суттю такою ж, але суто знаковою, формою «помирання» для світу людей, але без «допомоги» в цьому з боку згасаючого організму, а, навпаки, з постійною боротьбою проти природних бажань плоті та, зрештою, з частою поразкою в ній («Отець Сергій» Льва Толстого). У перспективі таке духовне самооскоплення веде до нудьги та, відповідно, до бажаного блаженства смерті, під крилом якої спокуси та «прелстения» світу втрачають свою принадлу.

Неодноразове визначення «блядословного» світу як світу плотської насолоди, як жіночої «сладостлюбної удици», оцінка ситуації, коли «удица внутрь сердца ув'язает» як «бідства», показує, що Григорій Сковорода перемогу над її чарівливостями та повабами вважав чи не основним

знаковим проявом втечі з пасток світу. Коли речі, що усолодливо подразнювали рецептори заласся, стають нецікавими, і ні багатство, ні вино, ні жінки, ні веселі компанії вже зовсім не спокушують, то такі вже «нудні» тенета нікого не манять і у них ніхто тепер не влипає. Оттепер усі принади цього четвертого світу, затемнені мороком невідвортної смерті, але вже не страшної, а такої, що обіцяє «особливе блаженство» (тому що «блаженні мертві, котрі у Господі помирають»; Мк, 4, 29) перестають тягти до себе, та, втрачаючи свою силу, відкривають людині можливість уникнути грішного «моря» «злосливого міру» шляхом приставання до берега щасливого вічного «вспокоєнія». Отже, тенета спокуси, що їх розставляє богопротивний світ, для людини, що живе в світлому очікуванні смерті, не боячись її, та, відповідно, сподіваючись на загробне вічне життя, небезпеки не становлять.

Метафора смерті в якості способу виходу з небезпек бурхливого моря життя, як певного «пристанища», запозичена Г. Сковородою з грецької та римської класики. Приміром, про це писав Луцій Сенека у «Моральних листах до Луцилія» (LXX, 3), вважаючи, що смерть «...це – гавань, якої іноді мусимо шукати самі». У християнських джерелах метафору «тихої гавані» як смерті використовував Іван Златоуст, а в українській філософській думці дану традицію продовжив Феофан Прокопович, за яким ті, хто вже дісталися цього «безпечального берега», дивляться на нас, «братію свою», яка перебуває у «морі житейському», тобто, ще живе на білому світі, як на «волнующихся еще и бедствующих» [24, с. 1302] (див. докладніше [26]). До таких самих думок схилявся й Григорій Сковорода, вважаючи, що гавань смерті «есть блаженство» [21, с. 65].

Цілком в епікурейсько-стоїчному дусі непорушного спокою перед неминучим Григорій Сковорода проповідусь: «Чистое же и, как весна, светоносное сердце не только не мучится приближающеюся, аки гаванью, смертию, но почитает ее отверзающимся и приемиющим его небом и вмещающею во свое недра матерью. Такое утвержденное духом премудрости сердце, скажи, пожалуй, чем можешь возбунтоваться? Хвалится некто так: „Ушел я от тебе, о фортуно, и все приступы ко мне преградил“. Конечно, он не стенами оградился, но мудростию. Не должно же и нам отчаиваться...». Або: «Все-бо іде із безодні глибокого серця / Все починається знов після смерті / Так проростає зерно. Так і ховається вглиб / Нащо ж боятися смерті? Ось де подоба!» [18, с. 1245]. Кончину, як бачимо, наш філософ порівнює з гаванню, спокійним пристанищем, називаючи її до того ж «матір'ю», у чому неважко углядіти поєднання *мортально-генетивних* мотивів, де те, що є кінцем, є одночасно й початком, новим народженням. Життя і Доля тут ясно показують свої смислові відмінності – Життя закінчується, а Доля – ні, адже нею обумовлено нове народження людини.

Окреслені нашим філософом життєві стратегії, котрі дають шанс уникнути спокус грішного світу, хоча і ґрунтуються на певних принципах, що мають джерело в етичній метафізиці добра, тим не менш до Долі мають лише опосередковане відношення, оскільки ні людина, ні світ при цьому не преображаються – світ залишається таким, яким він є, а людина просто «лавірує» між його тенетами. Насправді, важко назвати Долею обране людиною життя за принципами обережності у вчинках, обмеженості бажань, відстороненості та, взагалі, у «зреченні життя», хіба що за винятком стоїчного сприйняття смерті, зрозумілої як передумова нового народження та життєвого принципу незворушності перед життєвими негараздами, котрі не можуть зачепити будовану з власних високих принципів Долю, що надихає людину за всіх печальних обставин жити далі. Ці дві життєві стратегії вже демонструють нам певну контамінацію Життя та Долі, хоча остання в її «чистому» вигляді у Григорія Сковороди є предметом окремого розгляду у дещо іншому аспекті, до висвітлення чого ми й переходимо.

Глава 3. Біблійна провість Планиди Мікрокосму, Уділу Макрокосму і Талану Міру людей

§ 1. Друга натура світів як Судьба

Добре відомо, що, на думку Григорія Сковороди, «весь мір состоит из двух натур: одна видимая, другая невидимая». Натуру видиму він називав Тварью, веществом, матерією, Землею, плоттю, тінню тощо, а невидиму – Богом. Друга натура, або Бог, «всю Тварь проникает и содержит». Так, тіло людське видиме, а те, що його «проникает и содержит», тобто, «Ум» – невидиме.

Але тут хотілося би звернути увагу на ще недостатньо добре усвідомлене ймення цієї невидимої натури, Всесвітнього Розуму, чи Бога, що його дає їй Григорій Сковорода. Він пише, що у язичників для неї вживалися різні назви, наприклад, «Натура, Бытїе вещей, Вечность, Время, Судьба, Необходимость, Фортуна» тощо (курсив мій – О. К.), тоді як християни давали йому такі імена, як «Дух, Господь, Царь, Отец, Ум, Истина». Більшою мірою для невидимої натури підходять дві останні назви, оскільки «Ум вовсе есть невеществен, а Истина вечным Своим Пребываніем совсем противна непостоянному веществу» [19, с. 214-215].

Тобто, «невидима натура» у Григорія Сковороди виступає перш за все як деяка неочевидна логіка світу речей, світу людини та Біблії, як їхня певна раціональна впорядкованість та сенсова визначеність, що має явні ознаки необхідності та детермінованості. Особливо яскраво це видно з

«поганських» назв того «Всесвітнього Розуму», що становить сутність невидимої натури – «Фортуна» і «Судьба», котрі стосуються всіх згадуваних філософом світів. Життя, таким чином, як емпірично, предметно дане явище, перебігає у видимому світі речей, тоді як Доля (Фортуна, Судьба) – у невидимому. Саме він, цей незримий прошарок суцього, складає «другий план» світу видимих явищ, що визначає логіку розгортання емпіричного життя, його «алгоритм» чи «програму».

Що ж саме «тримає у порядку» світи? Всі три «Мыры», твердить Г. Сковорода, складаються з двох «едино составляющих естеств», а саме – з матерії та форми, котрі Платон називає *ідеї, видіння, види, образи* тощо. Це – суть «первородныи мыры, нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую ... матерію содержащія». І у великому, і в малому світах, і в символічному світі Біблії за «вещественным» та очевидним криються «утаенные под ним форми», або «вічні образи». Саме це «Божіє Естество» «знаменієм своим ведет тварь». Перше – це «сиречь» дух, істина, життя, тоді як друге – це смерть, плоть, стень (*примара, тінь, брехня*) [11, с. 945].

Отже, «верьовками», котрі утримують видимі світи у певному порядку, є деякі раціонально влаштовані «мыры первородные», тобто, світи, що є первинними щодо відомих трьох світів. Вражає дивна прозорливість Григорія Сковороди, за яким ці «нерукотворенныя мыры» постають як «тайныя веревки», «содержащія преходящую матерію». На думку відразу спадають сучасні прозорливі проникнення поетів через *ποίησις*, (виведення з прихованого стану) у потаємні фундаментальні основи світобудови. Відтворення ними цієї будови ґрунтуються на уявах про ті ж самі «мотузки» (ниті, струни), на яких тримається все суще, що у цілому відповідає теоретичним моделям нинішньої фізики мікросвіту, які говорять про те, що саме з ниток-суперструн тчеться первинна «підкладочна тканина» цілого Всесвіту.

Особливо дивовижним поетично-пророчим баченням надмалих структур Всесвіту вирізняються такі рядки О. Мандельштама (курсив мій – О. К.): «Неразрывно *сотканный* с другими / Каждый лист колеблется отдельно / Но в порывах *ткани* беспредельно / И *мирами* вызвано *иными* – / Только то, что создано землею: / *Длинные трепещущие нити* / В тщетном ожидании наитий / Шелестящие своей длиною». Цьому вторять такі ж видючі бачення М. Кириєнка-Волошина: «Нет вещества – есть круговерти силы / Нет твердости – есть натяжение струй (редакц. вариант – *струн*) / Нет атома – есть поле напряженья». Або його ж: «И тянутся *длинные* / Протяжно-певучи / Во мраке *волокон...*» (М. Кириєнко-Волошин). «Співучість» «волокон» є явним натяком на їхнє бриніння як струн.

Сучасна фізика у своєму пошуку останніх підвалин суцього все частіше звертається до метафізичних ідей, що сходять у своїх джерелах до багатовікової традиції «Одного», включно із розумінням його «виходу» з

самого себе у вигляді текстурованої первісної ірреальної реальності. Зокрема, Брайан Грін [2] пише, що в уявах про будову речовини відбулися радикальні зміни. Багато десятиліть вважалося, що вона складається з частинок (електронів і кварків), яких можна було уявити як неподільні точки, що не мають ні розміру, ні внутрішньої структури. За загальноприйнятою теорією, різні сполучення елементарних компонент породжують протони, нейтрони та все розмаїття атомів та молекул в їхньому повному наборі. Новітня теорія суперструн не заперечує ключової ролі електронів, кварків та інших елементарних частинок, але стверджує, що ці частинки не є точками.

За теорією суперструн, будь-яка частинка становить собою найдрібнішу ниточку або струну енергії, у *сотні мільярдів мільярдів разів меншу за атомне ядро* (точно за Г. Сковородою – «ужасная бездна Божія Сили»), котре саме є неймовірно маленьким! Як струни віолончелі можуть вібрувати з різними частотами, відтворюючи відмінні музичні тони, так і ниті суперструн, по-різному вібруючи, породжують різні частинки. Так, один тип вібрації дає те, що ми, з огляду на наявну масу та електричний заряд, звикли звати електроном, інший – те, що ми вважаємо кварком, третій – нейтрино тощо.

Розуміння Григорієм Сковородою «невидимої натури» речей як їхнього ідеального єйдосного прообразу, також відповідає сучасним науковим уявам про «веревки-суперструни» Всесвіту. За Б. Гріном, «тканина» простору, що «тчеться» з цих «ниток», як і все інше у нашому квантовому Всесвіті, піддана квантовим випадковим флуктуаціям, але ми їх *не бачимо* (невидима натура! – О. К.), завдяки чому отримуємо обґрунтовану інтерпретацію твердження, що наш час та простір, як і весь наш світ, можуть бути *ілюзією, Нічим*.

Повний аналог подібного уявлення про фундаментальні основи світоустрою ми зустрічаємо у вчені Платона про ідеї, ейдоси, в основі яких лежать двомірні тіла, трикутники, з поєднання яких утворювалися тривимірні многогранники (куб, тетраедр, ікосаедр і т. д.). Як зазначає Вернер Гейзенберг [1], вони у деякому сенсі слова за своєю суттю не є матеріальними, і мають розумітися як тіла у математичному сенсі. Це – своєрідні *ідеї*, що є прообразом та витоком матеріальних речей.

Вкрай цікавим є також прив'язування цієї ідеальної, невидимої «підкладки-прообразу» речей до уяв про Долю (Необхідність і Фортуна у Г. Сковороди). Персоніфікацією «необхідності», «судьби», «року» у давніх греків була богиня Ананке («Неминучість»), котру Платон вважав матір'ю мойр («мойра» – доля як частка, уділ). Мойри визначали життя людини від народження до смерті. На їхніх папірусних «скрижалях» були записані непохитні приречення щодо Долі кожної людини – і навіть боги були безсилим спасти людину, якщо це суперечило тому варіанту людської

Судьби, що його було визначено «Ананке-Неминучістю» (Необхідністю). Ці записи можна інтерпретувати як ідеальним чином «запрограмований» у Долі «план» розгортання життєвого шляху як окремої людини (Мікрокосму), так і еволюції усього Універсуму (Макрокосму) та його структурно-системних складових.

Повертаючись до проблеми світів, нагадаю, що «мовою» їхнього опису є символічний світ Біблії, яка «веде нашу думку» до «вечных Натуры, утаення в тленной так, как рисунок в красках своих» [11, с. 943]. Тобто, світ у його сутнісних визначеннях не можна зрозуміти на підставі однієї лише матеріальної його сторони – фарби самі по собі не можуть прояснити нам смисл намальованої ними картини, вони – це тлінна натура, тоді як відтворений за допомогою їх ідеальний образ – нетлінний. Так само ми маємо за аналогією розуміти й двоїсту природу всіх сухих речей – і як тлінну, і як вічну. Остання їх натура не є наочною, видимою, до неї слід ще дістатися, і поміч у цьому надає символічна мова Біблії.

Показово, що четвертий, людський світ «прелщений», Григорієм Сковородою у біблійному контексті взагалі не згадується, з чого випливає, що він не має «внутрішньої» природи, «невидимої натури», іншими словами, якщо згадати ідеї Георга Гегеля стосовно розумності та дійсності, він не несе в собі необхідної, розумної та вічної підстави, і через це не є «дійсністю». Можна також впевнено твердити, що через відсутність у ньому «утаєння» невидимої божественної раціонально-ейдосної підставової програми актуалізації (з-дійснення), цей світ не є дійсністю, тобто, як для Григорія Сковороди, не є світом Божим.

Натомість три інших світи мають таку раціонально визначену внутрішню організацію, котра описується, разом з іншими, у термінах Доли та Розуму, які визначають ті часові виміри розгортання даних світів, що змістовно становлять собою закономірну послідовність зміни їхніх станів. Тобто, іншими словами, йдеться про деякий загальний Закон розвитку видимого світу, визначений суттєвими та необхідними рисами світу невидимого. Внутрішній світ як світ безсмертний, привносить, зрештою, вічність у видимі світи, проте, не у «чистому» вигляді, а саме як момент у нескінченному кільці смертей та відроджень.

§ 2. Дерейзований «незримий» зміст Біблії як визначник есхатологічної перспективи особистісного і «обітельного» світів та «міру прелщення»

Звертаючись до Біблії у контексті розуміння її як певного «світу», котрий також має «видиму» та «невидиму» натури, Григорій Сковорода попереджає про небезпеку її прямого та буквального розуміння, про її «страшну опасность в чтеніи», пов'язану із нездатністю деяких людей побачити за зовнішніми шарами її сутий глибинний смисл. «Кратко сказать,

вся Біблія преисполненна пропастей и соблазнов» – попереджає він. У Біблії, як в і «міре обітєльном», теж розставлені диявольські сіті, про що писав ще Августин. «По Августиновому слову, – зазначає філософ, не точію в свецких делах, но и в самом Рае слова Божія скрыты находятся діавольскія сети, для того с великим опасенієм поступать должно, дабы при самом чтеніи и поученіи в Законе Вышняго не вплутаться нам в сило лукавое, по примєру Ёудыну».

Сітями цими є ті ж самі пороки, що спотворюють світ людей, а саме, «сребролюбіє, честолюбіє, сластолюбіє, тщеславіє». Крім того, до гріховних справ, що повертають людину, котра розуміє Біблію зовнішнім чином, до «брюха і плоті», тоді як істинне Слово Боже нас звідти «вывесть единственно намеренно», відноситься «грязь Лотова п'янства», котра багатьох погубила, «яд Давидова прелюбодейства, а в старости его – мнимый Дур деволожства», яд, що «безчисленных растлил», «ревность Иліїна», читаючи про яку ми починаємо гострити ножа на ближнього, «Іезекіїна болезнь», дізнавшись про яку, ми «раздражаем страх смертний и наше суевєріє», «богатство Їовлево», котра виплекує у нас жадібність тощо.

Наслідуючи ці начебто біблійні приклади, люди, буквально сприймаючи «Лазарево воскресеніє, слепых прозреніє, свободу бесноватых», перетворюються на «плотомудрствующія скоты». Навіть «самое сіє зерно Божіє, сиречь слово сіє „Вєра“, соблазняет нас, повергая на стіхїи внешнего Міра». Від того ми «уповаєм на плоть и кровь» святих мощей, «обожаем вещество в ладане, в свечах, в живописи, в образах и церемоніях, забыв, что, кроме Бога, ничтоже Благо и что всякая внешность єсть тлень и клятва» [12, с. 783].

У всьому цьому – в конкретних сюжетах Біблії, у розказаних в ній чудесах, у мощах, іконах, в образах, у таких речах, як ладан, свічки, у самій службі Божій та навіть у «Вірі» як «зерні слова Божого» пересічні люди пошановують «матерію», а не «форму», тобто, речовину, власне, річ, а не її ідею, ейдос. По суті, Григорій Сковорода закликає «зрєктися речовинності» тієї предметної реальності, яка становить деякі змістовні моменти Біблії. Тільки цей «дереїзований» зміст Біблії відкриває її «невидиму натуру», її справжній та істинний сенс, та може послугувати засобом герменевтичного проникнення до «невидимої натури» інших світів з метою прогнозування шляхів їхньої майбутньої зміни.

Цим справжнім та істинним загальним змістом Святого Письма є провідна ідея подолання смерті через смерть. Можна впевнено твердити, що в основному вказана універсальна базисна формула пронизує весь текст Одкровення. Це й передання про воскресіння після смерті деяких персонажів Біблії (доньки служки синагоги чи Лазаря), про порятунок від нищення богообраного єврейського народу, про спасіння від загибелі у водах великого Потопу частини людства тощо.

Утім, особливо значущого смислу ця ідея набуває із пришествям Христа. Його тасмниче та дивне волюднення через непорочне зачаття та осяяне Отцем Різдво, небувало праведне земне життя та хрещення у Дусі Святим, вражаюча жертвна спокута хресною смертю та невідвладна людському розумінню надихаюча істина Святої Паски Воскресіння у неземному новому тілі знаменує собою величезну перемогу над силами смерті, стає запорукою спасіння людей у Христі, відродження їх у Дусі Святим та одержання перспективи безсмертного життя вічної душі в оновленому тілі після остаточної перемоги над споковічним ворогом людей – смертю. Біблійне передання у цій своїй частині становить загальний зразок для адекватного розуміння як Судьб окремих людей як окремих «малих світів», «мир-мырков», пов'язаних з отриманням ними не тільки надії, але й реальної можливості досягти безсмертя в есхатологічній перспективі, так і Доль двох інших світів – світу «обітельного» (макрокосму) та безпідставного, такого, що не має божественного походження, «міру прелщення».

Яким чином універсалія безсмертя, котра становить смисловий центр Біблійного світу, реалізує свій структуротворчий потенціал у розкритті перспектив Долі (*Планиди*) людини (мікрокосму), Долі (*Уділу*) «ветхого обітельного» Всесвіту (макрокосму) та Долі (*Талану*) «прелстительного» Міру людей (торжища блудників та «беснуючихся пьяно-сумозбродных» сліпців) так, як це випливає з фундаментальних настанов вчення Григорія Сковороди в межах тріади «життя – смерть – безсмертя», йтиметься у наступних трьох параграфах.

§ 3. Людська Планида: духовне народження оновленої «внутрішньої людини» через помирання людини «зовнішньої»

Про те, що базисна світоглядна формула дійсно становить підмурок вчення Григорія Сковороди про народження «внутрішньої» людини через смерть людини «зовнішньої», красномовно свідчить назва одного з підрозділів роботи, присвяченої нашому великому філософу, такого авторитетного дослідника, як Мирослав Попович: «Духовна смерть як відчуження „зовнішньої людини”» [6. с. 214]. Окреслені вище життєві стратегії (другого типу) передбачають або пасивне пристосування до умов, які подибує людина по з'явленню її у цьому світі, або той чи інший варіант його ігнорування, відсторонення чи відгородження від нього. Крайньою формою такого неприйняття світу, нагадаю, є його залишення – як буквально, так і символічно-знакове.

Натомість активна позиція (третій тип ставлення до марнославного світу людей) передбачає докладання певних індивідуальних зусиль з перетворення світу людської спільноти. Але його трансформація можлива лише за умов, коли той, хто прагне змін на краще, починає з себе самого. Світ людей не можна поміняти, тільки проklamуючи найкращі благородні

принципи, гасла та ідеї, тим паче, коли той, хто їх пропонує, сам залишається у тенетах спокус та пороків.

Якщо стосовно попередніх світів концепт Долі в них пов'язувався з детермінацією, необхідністю, «логікою» речей так, як вони їй підпорядковані, то відносно Долі окремої людини вся проблематика у Григорія Сковороди вже заходить у площину свободи волі, вибору та вільного самовизначення людини. Ноематичний (як предметний зміст думки) аспект концепту Долі стосовно людини прив'язується філософом у першу чергу до того інтегрального контексту, котрий як синтез та узагальнення уяв про природу людини та її покращання ми бачимо тією чи іншою мірою наявною в усьому корпусі сквородинівських праць. Ключовим моментом тут є у першу чергу протиставлення «зовнішньої» людини людині «внутрішній», взате як антитеза її видимої та невидимої натури. Як і більшість його світових та українських попередників, Григорій Сковорода вбачав у людині два начала – гріхове та смертне, і праведне та безсмертне. Як суб'єкт свободи волі, людина, за ним, має можливість сама, через своє «самовладдя», визначити власну Долю, але для цього вона має перебороти всі свої вади як істоти тілесно-гріховної, і не тільки подумки тягнутися до духовного та душевного оновлення, але й правдиво досягти його.

Перший раз народження людини у духовному плані відбувається з її хрещенням – тоді вона помирає для грішного світу та народжується для праведного життя. Таїнство хрещення веде до того, що на людину, котра тричі занурюється у воду із закликом Святої Трійці – Бога-Отця, Бога-Сина та Бога-Духа Святого, сходить невидимий Святий Дух, після чого вона позбавляється первородного адамова гріха. За богословами, занурення у воду як знаку очищення має у християнстві лише зовнішню схожість з язичеським обрядом омовіння. Воно означає поєднання із смертю та погребінням Спасителя (Кор., 2.12), тоді як виринання з неї – воскресіння у єднанні з Ним [23, шп. 507].

Друге народження людини через вказане єднання як запоруку воскресіння християнина відбувається по закінченню його земного життя. Хоча спочатку душа стає бранкою шеолу до остаточного зникнення тіла, і попри те, що до пекла спочатку попадають і грішники, і праведники, тим не менш, за особою милістю Божою людина праведна воскресне, начебто прокинувшись від сну, тоді як на нечестивих очікує «друга смерть». Християнська надія, на відміну від давньогрецьких уяв, не говорить про остаточне звільнення людської душі від уз тіла, передбачаючи не тільки цілісне відновлення особистості, але – через його повну зміну – і тіла людини, котре стає тепер духовним, нетлінним та безсмертним (Кор., 15.35-53).

Коли людина приходить у цей світ і дорослішає, вона, без відповідного перетворення, «зиждеться, слепливається, образується, изваяється» такими чинниками, як безумна гордіня, «алчність», жадність, лукавність тощо, і «сей всяк человек ложный» [12, с. 791]. Вважаючи риси

світу людей факторами, що формують кожну людину, котра у цей світ входить, наш філософ цією думкою випередив Карла Маркса, за афористичною фразою якого людина є «ансамблем суспільних відносин»: якими є ці відносини, такою у цьому світі й стає людина. «Мыр» зла навертає людину у зло, і щоб цього уникнути, потрібна активна протидія такому світові; якщо ж нічого не робити, то така безвільна людина, наслідуючи гріховний світ, пірне без оглядки у бурне море хтивості та пороку, зіллється з ним, і тим примножить його гріховні прояви.

Третє народження людини відбувається завдяки тій, протилежній щодо пасивної та гріховної, життєвої позиції, котрої тримався Григорій Сковорода. У відповідності до вказаної тричленної біблійної формули, але взятої не в аспекті хрещення чи посмертного існування, а у плані ще земного преображення людини, він розгортає картину її оновлення через народження людини «внутрішньої», що супроводжується й оновленням тіла. Зовнішня та внутрішня людина співвідносяться між собою, як матерія та ідея. Для того, щоб з'явилася оновлена людина, слід подолати всі прояви матеріального, гріховного.

Коли ж це стається, коли внутрішня людина перемагає зовнішню, то відбуваються «другі народини» людини, трапляється дійсне «сотвореніє человека» як його «второе рожденіе» [12, с. 791]. Вона тепер насправді постає як людина, тому що до цього її земне народження було неістинним. У Григорія Сковороди разом з душею, майже як у біблійному переданні, у внутрішнього чоловіка перетворюється й тіло: «тіло його адамант, смарагд, сапфір» [12, с. 792]. Ця нова, духовна людина, позбавляючись тягара брутальної тілесності, стає вільною, як птиця, вона здатна «в высоту, в глубину, в широту» «летать беспредельно».

Приставши до своєї передвизначеної Долі стати безсмертною через знаходження у собі сил для подолання спокус гріховного світу, людина після преображення отримує душу та тіло, що набувають атрибуту *імортальності*. Померши для світу, оновлена внутрішня людина придбаває потойбічних, трансцендентних рис, які притаманні тим, хто насправді вже попав у Царство Боже: вона «вічно жива», бо «вона не в ряді цих мертвих». Філософ визначає таку «божественну людину» в епітетах «сонце», «краса», «зерно».

Окрім того, нова людина є «цілою». На протигагу їй грішна людина «цілою» бути не може. Згадуючи гегелевсько-марксову термінологію, вона має «саморозірвану» свідомість – немає такого негідника, який би ясно не усвідомлював, хоча б у глибинах своєї чорної душі, що він – підлий, і через це майже завжди готовий прийняти за це якесь покарання чи, коли ще не зовсім опустився, покаятись.

Натомість оновлена людина ціла та мудра, отже, ціло-мудрена, вочевидь, у платонівському розумінні (у сенсі цілісності розуму та

добродетельності, що визначають чистоту душі в її устремлінні до вищого блага). Григорій Сковорода вважає, що, ставши новою, людина виступає не тільки «другом» Бога, вона стає «нашим Богом у тілі», оскільки «своєму вічному батькові єством та силою рівна, єдина в кожному з нас та ціла в усякому». Знамениті слова Льва Толстого, з якого починається один з його популярних романів про те, що всі нещасливі родини нещасливі по-своєму, тоді як щасливі – щасливі однаково, можна за аналогією застосувати до зовнішньої та внутрішньої людини. Кожен грішник грішить по-своєму, тоді як праведники праведні однаково: в них як їхній спільний єйдос присутня *одна* ідеальна людина-зразок, нагадує – «єдина в кожному з нас та ціла в усякому». Тобто, ідеальний тип оновленої людини є ідентично-тотожним у кожного з спасених, оскільки єйдос як узагальнений прообраз-генератор речі не тільки не є множинним, розпорошеним та нецілісним, він до того ж виступає втіленням досконалості як остаточної благої завершеності (вдосконалений до-скону), на наявність чого у себе жоден з гріховодників навіть сподіватися не сміє.

Що справи обстоять сам так, можна переконатись, звернувшись до християнського розуміння зла, яке за визначенням є лише відсутністю добра. Добро є одним та цілим, тоді як його антипод є множинним та розділеним. Приміром, людина не може бути частково доброзичливою. Якщо вона хоча б в окремих випадках проявляє недоброзичливість, то вона вже не є цілою у своїй доброті. Інша справа недоброзичливість – її проявів та варіантів може існувати нескінченно багато, як у нескінченних судженнях – роза не є не тільки верблюдом, вона не є нескінченно багато чим. Всі ті пороки, що їх Григорій Сковорода перераховував як ознаки «блядословного» світу, за великим рахунком, є антонімами одного добра, тільки з додаванням частинки «не-»: *не щедрий* – жадний, ненаситний, ненажерливий, заgreбуший, хапливий, скупий, скарений тощо; *не цнотливий* – перелюбник, чужоложець, блудник, розпусник, бабій, хтивий; *не щирий* – лукавий, облудний, лицемірний, підлий, фальшивий, підступний, непевний; *не скромний* – марнословний, самовдоволений, зарозумілий, гордовитий, погордий, пихатий, егоїстичний тощо. Усі такі люди однаково нецілі, так само, як не буває частково вірних дружин, трішки відданих друзів або злегка чесних гендлярів.

Як бачимо, Григорій Сковорода народження «внутрішньої людини» описує цілком у відповідності до базової ідеї, закладеної в основу Святого Письма. Перетворенням себе з «зовнішньої» на «внутрішню» людина не просто наближає себе до Царства Божого, вона у певному сенсі цим актом волі «самовладно» обумовлює свою власну Долю як на землі, так і на небі. Сама ж Доля визначається у межах повної базисної

формули, через що сподівання на безсмертя у деякому сенсі переносяться з трансцендентних сфер у поцейбічне життя.

Потрясіння, що відбувається ще за земного життя внаслідок преображення власної духовної сутності та пов'язаною з цим тілесною трансформацією, і є досягненням стану «внутрішньої» безгріховної людини. До речі, подібне потрясіння з переродженням на іншу людину десь у 1770 році під час перебування у саду Троїцької обителі біля міста Охтирки колись пережив і сам Григорій Сковорода. За його власним переказом цієї хвилюючої події, він раптово учув, що наче запалав, що у ньому всередині відбуваються якісь дивні рухи, а білий світ померк в очах. Потім на нього ураз нахлинуло почуття невимовної всеохоплюючої любові, котре супроводжувалось яскравим усвідомленням своєї прямої причетності до вічності. Подолання смерті через богоуподібнення за цих умов здійснюється вже тут і тепер, в межах земного буття тієї людини, котра реально та з власного хотіння померла як істота гріховна, і так само реально та власною волею, «самовладно», відродилася як істота богоподібна, і тому вічна.

§ 4. Уділ ветхого «обителного» Всесвіту: загибель та відродження через погнання смерті та преображення на Новий світ Божий

У Біблії світ у його космогонічному та космологічному аспектах, пишуть автори Словника Біблійного богослов'я, становить другорядний матеріал; його виникнення позбавлено легендарних подробиць. Значення світу полягає у свідості через нього про Божу добрість, завдяки чому людина, споглядаючи Всесвіт, не може стримати свого захоплення ним [23, шп. 570], його бездонним краєвидом з міріадами зірок та галактик, різнобарвними хмарами скупчення газу, незбагненими об'єктами на кшталт «чорних дірок», «квazarів» чи «чорної матерії». Разом з тим цей Всесвіт для людини є небезпечним та лякаючим, грізблливим та страшним, але тільки для тих, хто став на шлях гріху. Він «знаменує гнів Божий» та виступає знаряддям покарання грішників, «коли природа повстає проти людини» [23, шп. 570].

Іншими словами, весь цей матеріальний світ є «обітельним» саме тому, що на одній з незчисленних планет, у вкрай сприятливих антропних обставинах виникло чудо життя, наукове пояснення чого у філософських термінах, прямо зазначають автори «Словника...», не становить завдання священної космології. Однак разом з *генетивною* та *вітальною* категоріями граничних підстав наш Всесвіт визначається і у *мортальній* категорії, кодовою *агресивністю*, оскільки він становить загрозу для існування людства не тільки у сенсі різного роду бідунів, що можуть настати на Землі внаслідок природних катаклізмів, але й в есхатологічній перспективі, коли через передану йому людиною під час оволодіння ним

своїї гріховності світ теж набуває гріховних рис. Тому заключна Доля світу, зазначає «Словник...» визначається утягненням його в останній Суд [23, шп. 571].

Кінець древнього Всесвіту, втім, не буде означати його остаточного та повного зникнення. На нього, як і на людину, чекає преображення, визначене приходом Христа на землю, коли Він своєю смертю «взяв гріх світу» цього, віддавши плоть Свою «за його життя» (Ів., 1.29; 6.51). Тим самим світ стає оновленим, і «життя тече віднині у добробуті», хоча станеться це після того, як перемога Христа стане повною, та зі стражденного та «ветхого» Всесвіту народиться Всесвіт новий [23, шп. 574].

Таким чином, ми бачимо, що Доля «обителного» мира, Універсуму, описується у термінах базисної світоглядної формули, і Біблія провіщує йому життя після Творіння (*вітальність* та *генетив*). Утім, світ з провини людини теж впадає у гріх і через це – у смертельну небезпеку, Тепер Уділ його – Страшний суд, загибель і, нарешті, щасливе та повноцінне відродження.

Репрезентація такого біблійного погляду на Всесвіт у межах категорій граничних підстав у творах Григорія Сковороди є настільки очевидною, що це давно помітили дослідники та популяризатори його творчості. Зокрема, І. та В. Огородники у своєму підручнику з історії філософії в Україні (К., «Знання», 1999) зазначають, що у Г. Сковороди світ розпадається і знову збирає себе у єдність подібно тому, як смерть зерна є народженням нової рослини. Шлях усього створіння, котрим рухає Бог, Сковорода зображує як шлях, яким, згідно з християнським віровченням, іде кожна окрема людина – через смерть до життя, через вмирання до воскресіння. Як віджила рослина збирає себе в одному пункті, насінні, з котрого, кінець-кінцем, проросте та відродиться новий організм, так життя Всесвіту – це процес, коли він розсиплється на множинності і знову збере себе до купи, щоб розкритися та перейти до нового життя. Разом із рослинною символікою для підкріплення своєї ідеї Григорій Сковорода використовує символіку геометричну. Дійсне життя у нього знаково втілюється в образі кулі та круглих предметів. Ці форми, на його думку, найбільш закінчені, замкнені та досконалі. Все в світі рухається через протилежності, але по колу, яке примирює суперечності, бо у колі все повертається до самого себе, до свого початку – підсумовують виклад думок нашого видатного мислителя ці автори.

Таким чином, Доля «обителного» світу у хрестоматійному викладі ідей Григорія Сковороди полягає у русі від народження до життя, від життя – до загибелі, від смерті – до відродження. Таким шляхом йде і Всесвіт, і людина, і навіть рослина, і тому тим, що поєднує всіх їх, є інваріантний мотив смерті та відродження.

Вказана тематика даними міркуваннями у Григорія Сковороди не вичерпується. Знаючи вчення Платона, він не міг не відати й ключового поняття його концепції, первісного самодостатнього начала, «Одного», з якого шляхом еманаций через Благо, Ум, Числа, Богів та, нарешті, ейдоси, виникає наш «обітєльний» світ. У цьому «Одному» знятими є всі відмінності, немає частин, але й немає цілісності, немає начала, але й немає й безначальності, немає границь, але воно й не безмежне тощо. «Одне» в цьому плані протистойть світові множини, котрий «непрестанно прменяється. То раждается, то ищезает. То убывает, то уклоняется. ... Мір Господень и День Господень есть то Древо Жизни. А наш дряхлый, тенный и тленный Мір есть то Древо Смерти. Оно глупомудрым сердцам видится Добром, по естеству же своему есть лукавое. Мір наш есть Риза, а Господень – Тело. Небо наше есть Тень, а Господне – Твердь. Земля наша – Ад, Смерть, а Господня – Рай, Воскресение...» [10, с. 480].

Своєрідне «коло сансари», притаманне нашому світові, який обертається по колу народжень та смертей у душі гераклітівського космосу, що мірами згасає та мірами запалюється знов, переривається тоді, коли він, включно із іншими «безщотними» світами, перейде з царини множинності до «одності» в «Одному». Наші незчисленні світи зійдуться у підсумку в один цей трансцендентний світ, оскільки «...безщєтнѣй всех наших Міров Хор сокрывається в Божієм Міре и в Рае Первороднаго онаго Міра» [10, с. 479-480].

На погляд Григорія Сковороди, таким чином влаштований світ є «бещотно» полімондіальним (монадним), оскільки у найменшій його частинці сховані «безчисленныя садов миллионы. Дерзаю сказать: и безчисленныя Міры. Видиши ли в маленькой нашей крошке и в крошечном зерне ужасную бездну Божія Силы?» [10, с. 480]. Тобто, на думку мудреця, у кожній мікрочастинці нашого світу приховуються міріади інших світів, часи та простори яких є мікроскопічними, нескінченно малими, проте лише тільки з нашого погляду, тоді як для тих, хто в них перебуває, вони так само, як і темпорально-спадціальні виміри нашого світу, постають як нескінченно великі.

Фактично, Г. Сковорода ототожнює «Одне» з Богом, що цілком відповідає канонічним нормам класичної теології, котра в аристотелівському варіанті «Одного» як «Форми Форм» прийнята томізмом. У цьому «Одному» (звичний переклад то $\epsilon\upsilon$ – «Єдине» – О. К.) знімається будь яка множинна розпорошеність як «мірів», так і людей: «А как в Бозе разделения несть, но Он есть простирающееся по всем векам, местам и тварям единство, убо Бог, и Мір его, и человек его есть то Едино» [10, с. 480]. Цілком у традиційно платонічному душі Г. Сковорода твердить: «Един во всех, а все в нем» [10, с. 482], що сходиться ще до гераклітівського висловлювання $\epsilon\zeta\ \pi\alpha\nu\tau\omega\nu\ \epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\zeta\ \epsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (З

Усього Одне та з Одного – Все), котре крізь тисячоліття дійшло аж до Філіпа Ноланського й було «проспівано» ним як «своя пісня»

Григорій Сковорода стверджує, що у цьому зведеному в точку («пункт») то Ёв може вміщатися весь неосяжний простір Всесвіту, а час – утискуватися: «Для чего же вопреки наша простирающаяся выше звезд обширность во едином Божіем Пункте утаится не могла бы?» У цій точці (пункті), по суті, простір є «колапсованим», «схлопнутим», оскільки в ньому «нельзя сыскать места, ни на один Центр пустаго» [10, с. 479]. Тобто, простору у традиційному значенні (як незайнятого місця, порожнечі, в котрій могли б пересуватися речі) там немає, а рух взагалі є принципово неможливим. «Одне», по суті – це той нерухомий першодвигун, котрий, сам недвижний, все запускає до руху і є його кінцевою причиною.

Радикальних змін в оновленому світі зазнає й час, який стискується так, що один день перед Богом дорівнює тисячі земних років. Зникає й майбутній вимір часу, він переходить у «позачасову вічність», тоді як минулий та теперішній зберігаються: «Павел все прошедши лета заключает в сем слове «вчера», нынешний – в слове «днесь», а все будущее нарицает Веком: «Иисус Христос вчера и Днесь, тойже и во Веки. Аки бы рекл: вчера и днесь и завтра, сиречь во веки веков. Аще кто видит днесь, той видит и вчера, и Откровением единого Дня отверзается 1000 лет: Так Тысяща наших Лет в Едином Дне Господнем сокрываются. Мир Господень и День Господень есть то Древо Жизни» [10, с. 478, 479-480].

Говорячи по ейдосну природу світу, Григорій Сковорода розгортає генеративно-породжувальну платонівську модель, де ейдоси виступають джерелом та водночас зразками («матрицями») похідних від них конкретних речей: як одна печатка дає багато відбитків, так від одного ейдоса людини виникають тисячі людей, а з одного ейдоса глиняного (скудельного) горщика – тисячі горняток: «Тысяща единообразных печатей заключается в одной такой же, а одна расходится в тысящу, и един скудельный модель сокрылся в десяти тысящах сосудов [10, с. 478]. Іншими словами, ейдосна природа речей земного світу виступає певною «програмою» їхнього розвитку.

Наш філософ за приклад цього наводить процес перетворення яблучного зернятка на доросле дерево, котре безпосередньо в зернятку не містилося, але було у ньому «сокрыто». Яблуня у своєму сімені існує у вигляді ідеального ейдосу: «едино в нем древо с корнем, с ветвами, с листьями и плодами сокрылося». Це «едино дерево» виходить з «прихованості» завдяки розгортанню «програми-ейдосу» дорослої яблуні, що спрямовує розвиток зернятка у потрібному напрямку.

У цьому ж дусі він розвиває свої погляди і на Долю світу речей, котрий має у Г. Сковороди за свій ідеальний прообраз (ейдос) Божий світ. Співвідношення «того» та «цього» світу він пояснює співвідношенням ідеального оригіналу та похідної від неї речі як тіні ідеї. Тут ми також бачимо платонівські ремінісценції його відомого образу печери, на внутрішній стіні якої відображаються лише відблиски та тіняви справжнього світу. Але надалі це співвідношення Сковорода пояснює вже не у платонівському, а в аристотелівському дусі. Світ Божий як світ ідеальних образів не є окремим царством, він безпосередньо пов'язаний із світом земним. «Где же той вторый Мір? – запитує один з учасників діалогу. «Там, где новое Небо и новая Земля» – відповідає другий. «Где же новое небо и Земля нова? – перепитує перший. «Там, где старое Небо о и Земля. – А старое Небо где? – Старое Небо под Носом у тебе». «Где ж твой новый Мір?» – не припиняє питати знаттєлюбний учасник діалогу, на що отримує відповідь: «Везде». Якби Божий світ із своїми ідеальними прообразами був би абсолютно ізольованим від земного світу, то розумна впорядкованість світу речей, особливо дивовижна раціональна функціональність живих істот, були б неможливими.

Конкретно проблему, як суміщаються у речах тлінне та вічне начало, матеріальне та ідеальне, ширше – два світи, сей та потойбічний, Григорій Сковорода знову пояснює на прикладі улюбленого образу – «благосеннолиственной» яблуні, котра має тінь. «Как же старый Мір поместишь с новым? – Так, как тень с ея деревом. Часть тени лежит на земле, но начало и основание ея есть с яблонею вкупе. Так ветхий Мір есть тенію новаго» [10, с. 479]. Словом, наш світ є тінню нового, праведного світу. Доля цього матеріального світу визначається як перехід за певною «ідеальною» програмою від «ветхага» стану до стану оновленого, тобто, за програмою, котра закладається у світі ідеальних сутностей і міститься у світі речей від самого початку – як сформоване дерево криється у маленькому зернятку, так і шляхи розвитку нашого світу визначаються тим «генетичним кодом», котрий є носієм ідеально репрезентованої інформації.

Отже, преображення світу речей відбувається, за Сковородою, не за формулою «помирання старого світу та народження нового», а через смерть смерті та переродження старого світу на такий новий світ, де немає вже звичних часу та простору, а є лише вічність. Завдяки цьому припиняється нескінчений ланцюг його сконань та народжень, котрі були можливі у лише плинному часі скінченності.

Оскільки «Одне» еманує через висування з нього «Ніщо», котре у певному сенсі є тотожним «Буттю», то неявним чином, через опосередковані ланки, дане «Одне» все ж таки дає знати про себе і в

цьому світі. Таким чином, з кінцем земного світу зникає, «помирає» і смерть, йому атрибутивно притаманна. Одежу (різу) зі світу знято, і тепер від нашого множинного світу залишається лише «Господнє тіло» (ідеальні прообрази речей, їхніх властивостей та відносин) в межах «Одного», котре, позбавлене будь-яких дефініцій, постає як тотожність Буття та Ніщо – «ужасная бездна Божія Силы». Наперед визначений Уділ світу полягає, таким чином, в його оновленні, коли він, втративши свої звичні часові та просторові ознаки, від певної миті перебуватиме разом з Богом тільки «во віки віків», тобто, вічно.

§ 5. Талан «міру» «прелщення»: оновлена спільнота людей як «Духовна республіка»

Визнаючи «мір» людей безпідставним, нераціональним, безумним і небожественним, Григорій Сковорода не міг не брати до уваги й того канонічно-ортодоксального положення, що людину було створено для щастя і добра, і богоподібною, перш за все – у плані притаманності їй свободи волі. Окрім цього, вона живе в «обітєльному міре», якого Бог же створив для людей прекрасним та чудовим, і тільки заради них. Цей видимий світ сприймався нашими книжниками, зокрема, С. Зизанієм-Тустановським, як від початку добрий. У відповідності до таких думок Стефан Яворський стверджував, що Бог обдарував людину розумом для того, щоб вона пізнавала і підпорядковувала світ для своїх власних потреб, панувала над «птицы небесные, звери і скоти земные, рыбы, преходящая стези морские».

І ось у цьому чудовому богоствореному світі з'являється як наслідок гріховних вчинків людей та з їхньої власної волі інший світ, «мір» людей як сукупність таких стосунків між ними, котрі виникають внаслідок людських жаг до багатства та влади, їхнього сластолюбства та хтивості, і цей світ явним чином дисоціює з тим світом, якого для людей створив Господь. Світ оманливий та богопротивний за визначенням не може бути творінням Божим.

Дисонанс між світом «обітєльним» світом та світом, сплундрованим людськими пристрастями, можна подолати шляхом покращання останнього та приведення його у відповідність не тільки до світу «обітєльного», котрого було створено за Божим задумом для блага людей, але й до світу нових цінностей, символічно репрезентованих у Біблії. Шлях перетворення людського нечестивого світу на світ безгрішний Григорій Сковорода бачить в об'єднанні зусиль усіх людей, які мають усією громадою встати до цієї справи, котра, таким чином, постає як їхня спільна громадська, *публічна річ*, тобто, *res publica*.

Ця республіка як суспільний ідеал Григорія Сковороди за своєю суттю є республікою *духовною*, що відповідає біблійним заповітам. Це –

царство любові, рівності, спільності всіх благ, де немає зла, плотських спокус. Як зазначав Василь Зеньківський, тривалий час, аж до Великої французької революції, слово «республіка» виходило за рамки суто політичного устрою держави і означало віру в торжество розуму, переконаність у можливості побудувати життя суспільства на раціональних засадах [24, с. 815]. Саме про таку республіку, засновану на розумних принципах, і говорив Г. С. Сковорода.

На думку дослідників, уявлення філософа про досконалий суспільний лад ґрунтувались на поєднанні проекту моделі ідеальної республіки Платона з розумінням Церкви як містичного Христового тіла. Певні паралелі із скovorодинівською моделлю можна побачити у Еразма Роттердамського, проте ідеї соціальної ієрархії (у вигляді хліборобської, вояцької та філософської «сродності» соціальних прошарків) Григорій Сковорода протиставляє софійно визначену рівність різних верств, пропонуючи натомість деяку «внутрішню» стратифікацію суспільства. Тут вже кожна окрема людина, а не верства, за умов, коли вона віднаходить свою «сродність», без будь-яких опосередкувань ієрархічними суспільними стратами, прилучається до Софії, тобто до Невидимої Церкви [19, с. 225]. Попри свою ідею «нерівної рівності», тут наш мудрець надає представникам різних соціальних прошарків однакових шансів на успіх, бо «Нет в оной Республице разнствія».

Скріпами цієї духовної республіки у Сковороди постає Божий «Промысл» – «сей чистейший, всемирный, всех веков и народов всеобщий Ум». Так само, як цей розум, перебуваючи у тілі людини один, влагоджує та координує різні частини тіла, так и «в помянутых сожительствах, сею Премудростию связанных», тобто, в республіках, «Бог чрез различные члены различные в пользу общую производит действия» на підставі «Души, Пользы и Красы». Завдяки Його дії ми з «диких и безобразных монстров, или уродов» стаємо «человеками, то есть зверками, к содружеству и к помянутому сожительству годными, незлобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми» [19, с. 216]. Отже, стратегія побудови нової спільноти ставить за мету формування таких відносин між людьми, котрі спираються на культивування любові як об'єднувачого начала і забороняють (табують) усі агресивні прояви особистості. Але до такого стану суспільству ще слід дійти.

Використовуючи свою символіку *кільця* як образу вічності, мислитель твердить: «Знай, друг мой, что Библия есть новый мир и люд Божий, Земля живых, страна и царство любви, горный Иерусалим и, сверх подлаго Азиатского, есть вышний. Нет там вражды и раздора... Все там

общее. Общество в любви. Любовь в Боге. Бог во обществе. Вот и Колцо вечности!» [12, с. 788].

Попри те, що цей світ засновано на символічному світі Біблії, він не є світом потойбічним, де люди перебувають по смерті, хоча йому все ж таки притаманні ознаки вічності («Бог во обществе» – «колцо вечності»). У Григорія Сковороди це радше той «Град Божий», тобто, світ високих моральних біблійних цінностей, який постає зразком для всіх людей у їхніх прагненнях до насправді людського, а не тваринно-тілесного, приниженого, бездуховного існування. У «горней республике», твердить Григорій Сковорода, «все новое: новые люди, нова тварь» – «не так, как у нас под солнцем, все ветошь ветошей» [12, с. 790].

На думку філософа, нашою доброю волею слід привнести у сплундрований світ людей Бога задля його преображення та очищення від людських вад. Позбавившись їх, кожна людина стане на божественну путь життя, і тим поверне Бога і собі у серце, і в цей «мір», котрий тим самим стане світом «новим». Як бачимо, інваріантною складовою цієї основи виступає базисний постулат відродження, котрий через помирання світу «прелщения» та «блуду» знаменує народження світу нового. Це відродження ґрунтується на категорії безсмертя, котра і визначає, зрештою, Долю цього світу як (у перспективі) вічного і живого, а не «ветхого», старого та змертвілого. У такій спосіб колишній небожественний «мір» грішних, в «острозі полонених» людей, перетворюється на Божественний.

З цього випливає, що доленосні зміни світу людських вад мають відбуватися через відкидання віджилого та ствердження нового та вічного, а сама канва Судьби даного оновленого світу цілком відповідає базисній світоглядній формулі «життя – смерть – відродження». Наявність поняттєвого втілення категорії безсмертя (відродження) в її останній частині підтверджує приналежність концепту Долі до світоглядного, але водночас і онтологічного імортального обрію буття людини в світі. При цьому слід пам'ятати, що світ Біблії постає у Григорія Сковороди ще й як земний семіотичний корелят П'ятого, трансцендентного Божественного світу тотальної Всеєдності, у якому, зрештою, знімаються та гасяться в «Одному», але без ототожнення, всі інші оновлені світи – земний, людський та суспільний.

§ 6. Двонатурність світів як основа відмінності Життя та Долі

Проведення відмінності між двома натурами різних світів дає можливість розрізнити смислову розбіжність між Життям та Долею як такими, котра стає яснішою, коли ми порівнюємо вислови: «Життя нашого Всесвіту – Доля нашого Всесвіту», «Життя людства – Доля людства», «Життя людини – Доля людини». Вживаючи термін «Життя», ми на

перший план висуваємо актуалізовану теперішність. Натомість коли мова заходить про Долю Всесвіту, людства та окремої людини, то у цьому випадку їхнє минуле, теперішнє та майбутнє інтегрується у цілісний показник їхнього закономірного розгортання, детермінованих усіма категоріальними визначеностями – від причинності, можливості та дійсності, умов та обумовленого, загального та одиничного до необхідності та випадковості. Іншими словами, Доля (Фортуна) відносно життя постає як певна «програма», або, алегорично вживаючи вже згадуваний «генетичний код», як набір інформаційно-ідеально діючих чинників.

У Григорія Сковороди всі світи – світ «обительный», «мір» людей та мікрокосм (окрема людина), взяті з боку їхньої невидимої, сутнісної, глибинно-сислової сторони, досягаються через світ Біблії. Оскільки біблійна оповідь виявляється ефективною мовою відтворення смислових констант розгортання Доля-програм розвитку вказаних світів природи, суспільства та людини, то, вочевидь, саме вона містить «матрицю» їхніх запрограмованих Судьб. Завдяки цьому через символічно зрозумілий біблійний виклад Одкровення осмислюється глузд Творення Всесвіту та його есхатологічна перспектива, досягаються смисли Священної історії людства та стає зрозумілим глибокий сенс появи у цьому світі людини як сповненого завмираючого таємничістю втілення Задуму Божого.

Цей Замисел «йде не за примхою злого року», він є підпорядкованим тій цілі, котра відкрилась, коли Христос прийшов у світ [23, шп. 380]. Цей прихід ознаменовано Різдом, земним життям, Хресною смертю та Світлим Воскресінням Спасителя, і це доводить, що вказана «програма» має в своїй основі базисну світоглядну формулу. Таким чином, саме тріада «життя – смерть – відродження», закладена у біблійному оповіданні, має слугувати за зразок для адекватного розуміння Долі світу речей, світу людей та світу кожної окремої людини.

За допомогою усвідомлених інваріантно-універсальних складових біблійного тексту ми проникаємо за видиму завісу («ризу») вказаних світів, відкриваючи таким чином сутність Доля Універсуму, людства та особистості. Спільним для цих трьох світів підґрунтям, що складає основу їхнього розвою у відповідності до доленосних програмних детермінант, є категорія «безсмертя», схоплена у межах предковічної зміни появ та зникнень, творіння та руйнації, народжень та смертей. Метафізична сутність Долі як певного оявленого у своїй здійсненності приречення («предначертання»), зміст якого складається з проходження через загин до відродження, тут стає особливо яскраво вираженою. Таким чином, безсмертя, за Григорієм Сковородою, стає реальним фактом по-перше, Долі кожної окремої людини за умов, коли вона помре для гріха та відродиться як «внутрішня людина», по-друге, Долі Всесвіту, коли він

оновиться та стане вічним, та, нарешті, по-третє, Долі суспільства, котре перейде до нетлінних форм буття у вигляді Духовної республіки.

Вказані доленосні зміни у бутті світу людини, речей та суспільства обумовлюються їхнім специфічним підпорядкуванням тому, що Г. Сковорода називав вічністю, часом, необхідністю, *Долею*. Тобто, природні та соціальні закони, а також закономірності розгортання «сувою життя» кожної окремої людини, попри їхню дію начебто через об'єктивні причинно-наслідкові необхідності на рівні «видимого» шару світів, насправді залежать від того «невидимого», але дієвого чинника їхньої трансцендентної детермінації «Духом, Господом, Царем, Отцем, Умом, Істиною», котра пов'язана з великим Задумом Божим. Зрештою, життя окремої людини, закони природи та суспільства підпорядковані вищій Волі, і тому Доля за цим Вищим Законом задає інваріант життєвих подій, тоді як саме Життя становить собою різноманітні «варіації на задану тему». Як діти одних батьків, маючи цілком однаковий генотип, ніколи не бувають, якщо вони тільки не є однойцевими близнюками, сповна схожими одне на одного, так і Життя кожної окремої людини, котре перебігає у видимому зовнішньому світі, через певні випадкові відхилення не може бути абсолютно ідентичним Життю іншої людини, тоді як їхні Долі бувають подібними, якщо не сказати, однаковими.

Отже, Доля як приналежна до невидимого світу «програма» Життя складається з детермінант, серед яких є й випадковість, але через неї реалізує себе доконечна необхідність. Проте дія необхідності у реалізації Долі відрізняється від природної необхідності. Тут думки Григорія Сковороди перегукуються з думками Аніція Северина (Боеція), за яким Доля – це провидіння, пов'язане з речами. Провидіння – це певний порядок. Доля скріплює події та хід життя людей ланцюгом причин (тим самим їх впорядковуючи). Але цей ланцюг не є жорстко визначеним. Провидіння, скоріше, є знаком, який позначає приховані можливі варіанти розгортання подій, а не визначає їх сутність. Через це «знаки Долі» далеко не є власне Долею. Не маючи «природної необхідності», цей провіщений порядок може залишитися лише у можливості, так і не реалізувавшись. Тому «предрешенное» може стати у християнстві «перерешенным» через надію та молитву. За Боецієм, образом Долі є певні «колеса Фортуни», де чимдалі від осі-центру, тим більше мінливою (превратною) буде Доля. Іншими словами, точки та окружності коліс можуть обертатися із відхиленнями, як обертається вісь Землі, що становить собою конус (прецесія). На відміну від руху вісі Землі, обертання коліс Фортуни не є жорстко фіксованими, передбачуваними та механічно детермінованими. Необхідним порядок подій життя, визначених Долею із такими «відхиленнями» постає лише «заднім числом» (як комплекс детермінацій), коли їх стає можливим пояснити як збіг обставин чи результат вільного

вибору [5, с. 5]. За такого розуміння Долі людина вільна сама її вибудовувати. Але якщо вона робить свій вибір з безсилля перед своїми темними пристрастями, хиблячи та опускаючись, то для цього ніяких вольових зусиль не потрібно – достатньо просто «пливти за течією».

Доля у відповідності до Закону Божого, дає, як вже говорилося, логіку Життя. Її людина може сприймати, а може й не сприймати. Дотримання цієї «логіки» через вільне волевиявлення та свободний вибір у відповідності до накресленої у невидимій натурі людини Долі веде її через помирання для гріху до Життя вічного та істинного. Руйнація цієї божественної програми людською самочинністю та самоуправством приводить до протилежного результату – до життя неістинного, порочного, нещасного, та, за великим рахунком, *знедоленого* (оскільки від начертаної доброї Долі людина у такому випадку добровільно відмовилась) – попри всі зовнішні статки та «злом-втішні» манливі, але оманливі самоцільні чуттєві насолоди, котрі невірні сприймаються як прояв повноти життя. Подібне життя для грішників закінчується пекельними муками та остаточною смертю.

Благодать Божественного Задуму абсолютно не припускає хоч якоїсь Його причетності до богомерзких, лукавих та окаянних людських вчинків. Так само не може Бог наділяти людину Недолею, бо він творить тільки Добро (Недоля – це Не Доля, відсутність Добра), хоча поганські народні уяви це Безталання, зрозуміле як надану «зверху» відразу по народженню об'єктивно визначену несправедну програму життя, за хибною аналогією також називану Долею, за якою людина неодмінно має стати, скажімо, «розбійником», помилково визнають.

Ці два варіанти (християнський та язичеський) розуміння Долі лягли в основу мов опису Доль Олександра Пушкіна та Тараса Шевченка. Якщо Пушкін, з головою занурившись у «блядословний» світ «прелщень удицями», обтяжився його гріхами, і лише смертю спокутував їх, відродившись до християнського життя, нехай тільки триденного, то Шевченкова Доля (а він перебував під сильним впливом українського народного світогляду) усвідомлюється ним самим та описується його біографами як позитивне подолання богопротивної Недолі, обумовленої, зрештою, ганджами суспільства, у котрому одна людина, всупереч визначеній Богом свободної людської природи, могла бути уречевленою власністю іншої. Але про це – у наступних двох розділах.

РОЗДІЛ II.

ОЛЕКСАНДР ПУШКІН:

СУДЬБА БУЛА – ЗРОБИТИ КРОК В БЕЗОДНІЮ І ДУШУ ВІДРОДИТИ ТАК СВОЮ

Глава 1. Наратив В. Соловйова: Життя простолюдя та Доля генія

§ 1. Доля і Воля у метафізичному контексті

Пристапуючи до розгляду конкретного втілення універсалії безсмертя у системі значень, що вони надаються Долі Олександра Пушкіна, обмежусь тут самим тільки оповідальним текстом Володимира Соловйова про Судьбу цього поета, вважаючи його достатньо репрезентативним матеріалом для демонстрації того, як Доля, на відміну від емпіричного життя, сповна допускає її інтерпретацію у межах світоглядної базисної формули в її повному вигляді, включно із *імортальною* категорією граничних підстав.

В. Соловйов твердить, що задля «методичного виправдання» того вірного розуміння Долі, котре ми знаходимо в універсальній вірі людства, необхідна «ціла метафізична система», підтримана історичними та соціологічними дослідженнями [9, с. 179]. Розуміючи під Долею деякий «нематеріальний», «метафізичний» предмет, проте – «цілком дійсний», він вважає, що її суть полягає у тому факті, що ззовні хід нашого життя залежить від деякої *непереборної необхідності*, котрій ми мусимо підкоритися, хоча зсередини вона, як непорушна сила, обумовлена, тим не менш, «діяльною співучастю у своїй Долі самої людини». Взагалі, темне слово «Доля» краще було б, вважає російський філософ, замінити на ясне та чітке визначення – «Провидіння Боже» [9, с. 203-204]. Хоча Доля не визначається свавіллям людини, без участі людини, без її власної волі, вона не може керувати людським життям, і те, що з необхідністю трапляється з

нами, є найкращим з того, що мало б відбутися. Виходячи, таким чином, з розуміння *Долі* як нездоланної *необхідності*, котра, втім, здійснюється за безпосередньої участі самої людини, Володимир Соловйов прагне дати їй своє, «істинне» тлумачення, спираючись при цьому на «близький для росіян» приклад – Судьбу Олександра Пушкіна.

Він говорить, що існує два відмінних розуміння Долі – як нещадної, ворожої, жорсткої, сліпої та байдужої природної сили, та як деякої пекельної суб'єктної моці, злого духу, що здатен на «іронію» та «глузування» з людини. Однак не їм, зрештою, належить вирішальна роль у нашому існуванні. Є ще й третій погляд на сутність Долі, якого Володимир Соловйов, за власним зізнанням, до деяких особливих фатальних подій «довго не вмів застосувати» [9, с. 181]. Такою рокованою подією була для нього смерть у розквіті творчих сил Олександра Пушкіна, яка справила враження кричущої неправди. Доля поета при цьому почала виглядати мученицькою, через що більшість людей схилилася до думки, що її ніяк не можна було вважати доброю. Сам же філософ, втім, наполягає на тому, що насправді Доля Пушкіна не була жакливою. Як же ним ця ідея доводиться?

§ 2. Між дійсністю та ідеалом

Постійно повертаючись думкою до даного болісного предмету, зупиняючись на давно відомих фактах та узнаючи нові подробиці з оприлюднених після 1887 року документів, Володимир Соловйов зізнається, що він дійшов печального висновку, що не сліпа сила, а сам Олександр Пушкін визначив свою Долю – адже для генія є принизливим виступати пустою іграшкою у руках зовнішніх сил, носіями котрих до того ж були люди, для яких не знаходиться достатньо презирливих слів. Визнавши геніальність поета, В. Соловйов пропонує розглянути його життя під кутом зору тієї моральної аксіоми, що генію не все дозволено, що геній має мати не просто достойність, а нести вищу міру шляхетності, оскільки «noblesse oblige».

Чи відповідав російський поет-дворянин усім вимогам благородного походження? Якщо взяти до уваги поголос світу, котрий докоряв поетові за його розбещеність та гідний був визнати його смерть відплатою за нехтування чеснотами аристократизму, то відповідь буде заперечною.

Володимир Соловйов різко не погоджується з таким поглядом. Олександр Пушкін був людиною вищою мірою творчою, а високий ступінь духовної творчості передбачає сильний розвиток пристрастей. Втім, геній повинен вміти долати ці пристрасті, торжествувати над ними у вирішальні моменти. Умови для цього торжества, пише далі російський філософ, у О. Пушкіна були, оскільки запальна та чуттєва натура поєднувалась у нього з ясним та прямим розумом. Він не був мудрецем чи умоглядним

мислителем, але добре розумів моральні істини і розбирався у смислі правди. Врівноважений розум поета допомагав йому у вирі жаг зберегти ясність притомності. Закинути йому можна лише надмірну прямолінійність поглядів.

Надалі В. Соловйов вказує на певну розірваність свідомості Олександра Пушкіна, поетична енергія якого проявлялась у геніальній здатності до перетворення життя на поезію, тоді як на власне буденне «житіє» залишалися сама тільки проза, здоровий глузд та дотепність з веселим сміхом. Це роздвоєння між поезією, тобто, між творчо просвітленим життям, і життям дійсним, простим, особливо добре стало видно, зазначає Володимир Соловйов, після оприлюднення його переписки, де всіх вразив неочікуваний контраст між біографічними подробицями та поетичним видінням Пушкіним світу. До цього можна додати схожі думки Валерія Брюсова, котрий вважав, що поет – це істота подвійна. У житті поета ця роздвоєність доходила до зовнішнього розмежування способів життя. «Почувши рими», О. Пушкін, за його ж словами, «убегал в деревню». І вся пушкінська школа дивилася на поетичну творчість тим ж очима, як на дещо відмінне від життя. Роздвоєність ця доходила навіть до переконань, до світоспоглядання [2, с. 89].

Найбільш сильно цей контраст проявився у ставленні поета до Ганни Керн, якій було присвячено відомий вірш «Я помню чудное мгновенье», де зустріч з «гением чистой красоты» після тривалої розлуки та темних днів очікування нового побачення воскресила у душі поета «и вдохновенье, и жизнь, слезы, и любовь». З листування ж О. Пушкіна ми дізнаємося, що у буденному житті він спромігся назвати Ганну Павлівну не інакше, як «наша вавилонська блудниця», про що стримано згадує наратор.

Як за ним, то всім має бути байдуже, ким дійсно була дама, що її прославив російський поет. Від того, що чудовисько аморальності (що є явним перебільшенням) було оспівано ним як геній краси, сама поезія нічого не втратила. Насправді ця жінка не була ні генієм чистої краси, ні вавилонською блудницею, як суперечливо говорив про неї сам поет, котрий не відчував ніякої гіркоти від цих розбіжних рис своєї героїні, більш того, він, знаючи, що вона «по приговору света», «на честь утратила права», ділить з нею її страждання і твердить: «Тебе один остался друг» – це він сам. Яким же сильним мав бути осуд Г. Керн світом, запитує В. Соловйов, якщо і Пушкін, вважаючи себе її другом, так відверто її ображав?

Розірваність свідомості поета у цьому випадку проявилась у тому, що, оспівуючи Ганну Керн, Олександр Пушкін виразив у своїх віршах тодішні справжні свої почуття, проте ця ідеалізована дійсність для нього існувала тільки у мить творчості. Повертаючись від поезії до прози життя, він вже

не був переконаний у щирості пережитих відчуттів, визнаючи у них саму тільки злуду виображення. І тут поет не винен – дійсність, що їй дано у будньому життєвському досвіді, знаходиться, без сумніву, у глибокому протиріччі з ідеалом життя [9, с. 185].

З цього кричущого протиріччя між дійсністю та ідеалом є, за В. Соловйовим, три виходи. Перший полягає у зреченні від ідеалу як суцільної вигадки. Такий погляд, за суттю – скептичний та мізантропічний, не витримує логічної критики, тому що визнання у якості єдиної реальності тьмяної дійсності без знання про дійсність піднесену та ідеальну унеможливилося будь-яке їхнє порівняння і через це робить перебування у приземленій реальності єдино можливою позицією. Незадоволеність цією дійсністю передбачає неодмінну присутність її антиподу.

Другий вихід з цього протиріччя, який полягає у відкиданні дійсності як омани та в зануренні у світ, створений на підставі ідеалу, неспроможний з причин, котрі стали прозорими з часів сатири Сервантеса. Третій вихід, котрого Володимир Соловйов називає «нормальним», «практичним ідеалізмом», передбачає визнання обох реальностей, але з тим, щоб відшукувати у низькому зачатки піднесеного і тим реально наближувати дійсність до ідеалу: якщо вавилонська блудниця хоч на мить навіяла поетові такі високі думки, то надалі їх слід розвивати, а не застрягати на факті її блуду.

Утім, всі перелічені варіанти подолання суперечності між дійсністю та ідеалом для Олександра Пушкіна виявилися чужими. Він не бажав бути ні мізантропом, ні Донкіхотом, ні практичним ідеалістом, він просто та легко змирився з тим протиріччям. Це можна побачити хоча б зі ставлення поета до власної дружини – вся переписка з нею не містить й натяку на «богомільне благоговіння перед святиною краси», про яке йдеться у вірші до Наталії Миколаївни Гончарової.

За власним визнанням Олександра Пушкіна, це протиріччя між дійсністю та ідеалом було притаманне його власній натурі, в якій жило дві відмінні істоти, не пов'язаних між собою – натхнений жрець Аполлона та нікчемний з нікчемних дітей світу: «И меж детей ничтожных мира, / Быть может, всех ничтожней он» [9, с. 187]. Великий поет, котрий поступово формувався у О. Пушкіна, згодом почав витісняти з нього низькі схильності та темні пристрасті. Саме через високу поезію, просякнуту духовними почуттями, відбувалося переродження людини, оплутаної неконтрольованими тваринно-природними імпульсами. Іншими словами, природні темні потяги та людяне начало боролися у натурі поета, і, зрештою, перемогло останнє.

«Власноруч» створений поетичний світ високого штилю виявився для поета чимось на кшталт рятівного прихистку, який мав би віддалити

його від невинного, у реальності абсолютно «низького», аж ніяк не «вищого» світу. Володимир Соловйов вважає, що варіантами такого віддалення (тобто, ескейпізму) для Пушкіна, якби він жив у середні віки, був би ухід у монастир. Проте поет обрав інший шлях аскетичного подолання чуттєвої розгнужаності – сімейне життя, і тим благополучно подолав свої тілесно-еротичні захоплення, котрі іншим чином не приборкувались.

За такої зміни життя з асоціального та неблагогородного на шляхетне та громадське виростає ще одна суперечка, що має відношення до Долі поета. Йдеться про поширену думку самого Олександра Пушкіна, котру потім легковірно відтворювала критика, начебто «світ» був ворожим до поета та переслідував його. Цей світ ніби уособлював у собі ту «злу Доль», від якої він загинув.

З позиції Володимира Соловйова, така точка зору є вкрай безпідставною, оскільки суспільство зазвичай переслідує лише тих, хто посягає на його устої, хто хоче його перетворити та змінити, тоді як у Олександра Пушкіна навіть бажання такого не було. За що ж тоді на нього можна було влаштовувати гоніння, за його художню творчість? – запитує мислитель. Говорити про гоніння поета у «висланнях» (декілька років привільного життя у Кишиневі, Одесі або у Михайлівському) можна лише для красивого слова – у всесвітній літературі навряд чи знайдеться письменник, котрий, як Пушкін, так рано став загальноновизнаним та популярним. Єдина біда, від якої він насправді страждав – це цензура, але попри її утиски умови його творчості були виключно щасливими. Якби він жив у тодішній Англії, то, без сумніву, зазнав би значно більше цензурних гноблень, ніж у Росії, що добре видно з прикладу барона Джорджа Байрона. Крім того, у цьому «ворожому» щодо поета середовищі було чимало вірних друзів, котрі його добре розуміли та багато у чому співчували. Як поет, Пушкін мав бути цілком задоволеним своїм статусним положенням у суспільстві.

Погане ставлення частини вищого світу до поета дійсно мало місце, але він сам, зазначає В. Соловйов, збуджував гостру неприязнь до себе деяких людей, штовхаючи їх у ворожий до нього табір. Ставши батьком сімейства, Олександр Пушкін тісніше, ніж це було раніше, зв'язав себе з соціальним життям, із суспільним оком, і тут на нього чатувала більш тонка та небезпечна спокуса, ніж то було у момент боротьби у ньому двох – високого на низького – начал. Він, маючи всі підстави як геній стати над дрібними вовтузіннями світу, цього не зробив та, не усвідомлюючи своєї значущості та достоїнності, впав з висоти свого положення у прірву мізерного самолюбства й зарозумілості, у дурну пристрасть безпідставної ворожнечі з та злосливості до інших. Його

вороги користувалися здебільшого цією його слабкістю, знушаючись переважно з «нікчемного», ніж з аполлонівського начала його натури.

Надалі Володимир Соловйов наводить конкретні приклади такої недостойної великого поета поведінки, коли він плекав презирство як до тих людей, котрі цього заслужили, так і до тих, хто не давали підстав для цього та ображалися ним несправедливо. Його епіграми та уїдливі витівки не мали нічого спільного ні з християнством, ні з геніальністю, і в цьому криється справжній ключ до розуміння катастрофи 1837 року [9, с. 194-195], тієї фатальної дуелі, котра, за об'єктивними показниками, зовсім не була невідворотною. Як можна було викликати на двобій конкретну людину, якщо авторство пасквіля не було абсолютно точно відомо (незнане воно і досі – О. К.)? До того ж тому, хто написав такі брудні речі, закони честі не дозволяли «кидати перчатку» внаслідок крайньої підлості вчинку, на який, як вважалося, спроможна лише низька людина, з якою через її соціальний статус дуель неможлива – дворянин не міг дратися з бродягою чи холопом. Окрім цього, Олександр Пушкін особисто обіцяв государеві більше вже не брати участі у двобоях. Але попри такі перепони для поєдинку честі О. Пушкін все ж таки наполегливо цієї фатальної дуелі прагне.

Недобрі риси поета проявили себе ще раз, вже під час проведення самої церемонії ритуалізованого вбивства, коли у ньому спалахує останній вибух злої пристрасті. Він, поранений, замість того, щоб задовольнити свою честь небезпекою рани, гнівно відганяє секунданти, котрі підбігли до нього, і робить свій постріл. Цей порив агресивності безповоротно підриває сили поета, і Володимир Соловйов констатує: Пушкіна вбито не кулею Геккерна, а його власним пострілом у противника [9, с. 198]. Такий погляд на суть справи викликав у світі майже одностайне несприйняття, але далі філософ роз'яснює, що саме він цим хотів сказати.

Цей останній приступ страсті, який остаточно підломив поета, дав йому можливість і час для морального переродження. Триденний смертельний недуг вивільнив ті його моральні сили, котрі обумовили справжнє духовне відродження митця, що відразу помітили близькі люди. Буря страстей вщухла, відбулося внутрішнє очищення. Коли секунданти поета Данзас запитав його, чи доручить він що-небудь зробити з Геккерном, якщо вже трапиться найгірше, Пушкін відповів: «Вимагаю, щоб ти не мстився за мою смерть; вибачаю його і хочу померти християнином».

Ми знаємо, продовжує В. Соловйов, що дуель Олександра Пушкіна була не зовнішньою випадковістю, а прямим наслідком внутрішньої бурі його пристрастей. Він, свідомо взявши ці пристрасті за основу своїх дій, зумисно вирішив довести ворожнечу до кінця, тим

самим до дна вичерпавши свій гнів. За такої рішучості дуель мала закінчитися тільки смертю – або його самого, або супротивника. Деякі шанувальники поета другий варіант вважають безумовно кращим: навіщо вбито генія, тоді як убожество залишилося живим?

Володимир Соловйов з цим не погоджується і полемічно запитує: невже Пушкін після щасливого для себе закінчення дуелі міг би спокійно творити нові художні твори, осяяні вищим світлом християнської свідомості? Якщо поета у зрілому віці обтяжувало протиріччя між вимогами поезії та житейською суєтою, то як би він міг із своїми переконаннями, що склалися на той час, примиритися із значно глибшою суперечністю між служінням вищій красі, священній та величній, та фактом вбивства з особистої злоби?

Утягнутий злою бурєю низьких почуттів, О. Пушкін хотів і міг вбити людину, але зі смертю противника вся ця буря миттєво б минула, і залишилось би тільки усвідомлення безповоротно здійсненої злої та безумної справи. Смерть суперника мала стати для поета життєвою катастрофою: після неї, з таким тягарем на душі та з кров'ю нечистої людської жертви на руках, він вже не міг би сходити на вершини натхнення, приносити священну офіру світлому божеству поезії і бути пророком, щоб «глаголом жечь сердца людей».

Таке завершення дуелі залишало йому лише два варіанти подальшого життя – або зректися світу та піти десь на Афон, або спокутувати свій гріх у натовпі, якому він сам через свою моральну неміч уподібнився. Замість триденних фізичних страждань йому довелося би багатолітньою моральною агонією досягати тієї ж самої кінцевої мети – свого духовного відродження. Всі різноманітні шляхи, якими люди, покликані до цього відродження, зрештою, приходять до нього, зводяться до двох одних – або до внутрішнього переламу, що долає низькі потяги, або до життєвої катастрофи, яка звільнює дух від непосильного тягара пристрастей. Беззавітно віддавшись своєму гнівові, Пушкін відмовився від першого шляху та обрав другий.

Ось і вся Доля Олександра Пушкіна – узагальнює Володимир Соловйов, і цю Долю ми маємо визнати *доброю*, тому що, по-перше, вона вела людину до найкращої мети – духовного *відродження*, і, по-друге, тому, що вона досягла цієї мети найпростішим у даному випадку способом (через катастрофу *помирання*).

§ 3. Універсально-культурний зміст соловйовської інтерпретації Долі О. Пушкіна

Коли ми візьмемося розглядати наратив Володимира Соловйова з позицій універсально-культурного підходу, то побачимо, що він Долю Олександра Пушкіна фактично відновлює у контексті досягнення ним

безсмертя через два варіанти розгортання фатальних для поета подій, обидва з яких ґрунтуються на розумінні його Долі як такої, що, зрештою, отримує імортальні ознаки.

Перший з них, що залишився нереалізованим, полягає у тому, що поет, захоплений «останнім вибухом злої пристрасті», прагне «кривавого результату», і попри все, стріляє у Дантеса вже після свого поранення. Саме цей його власний постріл, а не постріл Дантеса, його «вбиває». Якби цей постріл виявився вдалим, і Дантес загинув, це стало б «життєвою катастрофою» для Пушкіна через втрату можливості вільного служіння Музі. Спокутуванню цього гріха він мав би присвятити весь остаток свого життя, дійшовши, кінець-кінцем, як можна це зрозуміти з інтерпретації В. Соловйова, до оновлення, очищення, по суті – до *відродження*.

Але О. Пушкін не вцілів та не вцілів, і тому постріл, хоч і стався, був фактично безрезультатним, проте й це мало своїм наслідком моральний «ренесанс» поета, тепер вже «прискорений», за три дні. Це – другий, реальний варіант набуття Долею Пушкіна ознак імортальності, альтернативний першому, гіпотетичному. Але, повторюю, не дивлячись на їхню відмінність, обидва вони ґрунтуються на одній універсально-категоріальній формі – безсмерті як оновленого через каяття життя.

Різниця між цими варіантами полягає лише у тривалості спокути – вбивство Дантеса потягнуло б за собою багатолітню моральну агонію, довге шукання прощення, тоді як смертельне поранення О. Пушкіна скоротило весь цей процес його духовного відродження до трьох днів.

Ця паралель у реконструкціях пушкінської Долі В. Соловйовим, коли два різних варіанти відтвореного філософом розвитку подій нескасовно ведуть до одного результату – *відродження* поета, показує неодмінну наявність і в цьому культурному дискурсі, як і у всіх інших, апріорного автогенерованого інтерпретатором глибинного категоріального підтексту концепту Долі, конкретно, Олександра Пушкіна, а саме, «метафізично-умоглядної» універсально-культурної формули «життя – смерть – безсмертя (відродження)», котра накладається на різний, іноді навіть взаємовиключний емпіричний матеріал.

Більш того, аналіз наративу Володимира Соловйова показує, що цю формулу він експлікує щонайменше чотири рази: 1) як відродження поета через подолання низьких фізіологічних пристрастей шляхом помирання в ньому розбещеної натури з наступним перетворенням (нехай і невдалим) на гречного отца сімейства; 2) а) як гоніння поета світом (неповний варіант), б) можновладцями (слабий варіант, як висилка, приниження) та в) цензурою (умертвіння його як поета через контроль, нехай і не дуже суворий, змісту його творів); 3) як відродження поета через спокутування гріха вбивства (у випадку загибелі Дантеса) шляхом ескейпічного уходу зі

світу чи, без залишення світу, перебуваючи у натовпі; 4) як морально-духовне відродження поета протягом трьох передсмертних днів.

Важливо відмітити ту обставину, що російський філософ уже у першому випадку фіксує життєві зміни поета у важливому для нашого предмету розгляду універсально-світоглядному контексті, коли через подолання життя низького та ганебного з ним відбулося переродження – *він помер у старому своєму гулящому житті «злочинної юності» та відродився у новому, пристойному, праведному родинному житті*, хоча і з евентуальними рецидивами стрибання начебто гречного отця сімейства у гречку.

У другому варіанті оповідь В. Соловйова з використанням не сприйнятого ним поширеного у «вищому світі» поголосу про фатально відплатну Долю поета ґрунтується на частині базисної формули в умовному модусі та у пом'якшених формах (коли насправді все було не так трагічно, як це видавав поет) у вигляді а) *«життя поета* (насправді добре, але у його сприйняття – пригноблене світом) – *загибель поета від інтриг та злих намірів світу*; б) або, у послабленому варіанті, його вигнання *≤ ухід ≤ смерть» для світу через заслання* (також далеко не каторжанське); в) чи *через помирання його як поета* (теж з триумфальним підсумковим успіхом як літератора). Основним же тут є таке відтворення Долі, котре піддається опису в термінах базисної універсальної формули, хоча і в урізаному вигляді, котре ґрунтується на суперечці між поетом та світом.

Третій, гіпотетичний варіант, насичує універсально-культурну формулу таким змістом: *«життя поета – скоєння смертного гріху вбивства і власне помирання як достойної людини – відродження себе як людини через тривалу спокуту»*.

У своєму «чистому» вигляді останній член формули, безсмертя, з'являється у відтвореній Володимиром Соловйовим Долі Олександра Пушкіна у прикінцевій частині його нарису. Особливістю появи цього третього члена формули у четвертому варіанті реалізації базисної формули *«неправдне життя поета – смертельна загроза через небезпечне поранення – очікування власної смерті як спонукальна причина реального морального відродження»* є те, що другий член, смерть, з відверненої форми перетворюється на знаково виражену, однаке реальну подію, до котрої, за В. Соловйовим, поет сам прагнув. Так само реальних ознак набуває й третій член формули, *безсмертя*, яке тепер стає іманентно притаманним Долі поета, котрий, нарешті, *відродився* як людина, геній та християнин.

За детального розгляду чотирьох експлікацій втілення імортальності в концепті Судьби у О. Пушкіна, відтворених В. Соловйовим, четвертий варіант видається мені найбільш близьким до базисної формули, оскільки з моменту поранення до своєї фізичної смерті російський поет реально

піднісся над собою, ставши обік себе, перетворившись на того стороннього спостерігача, котрий осягає власне життя в усіх його емпіричних проявах на спекулятивно-метафізичному рівні. Така позиція давала можливість охопити умоглядним зором весь ланцюжок базисної формули – і життя, і смерть – з позиції подолання скінченності, тим самим досягаючи для себе, вже відірваного від законів фізичних необхідностей, символічно-знакового, але реального безсмертя. Саме таким чином у концепті Долі Олександра Пушкіна відтворюється імортальна універсалія. За всіх своїх особливостей, Доля Олександра Пушкіна має всі основні риси, які притаманні будь-якій людській Долі. Отже, прагнучи знайти спільні для всіх людей типологічні риси у Долі Пушкіна, Соловйов підійшов до розкриття сутності Долі взагалі, ключовим моментом якої постає *відродження після помирання*.

Глава 2. Мотив спасіння та відродження в еросно-танатосній парадигмі Долі О. Пушкіна

§ 1. Звільнення від полону «любовного огнива» проходженням «тісної брамою»

Дану главу написано у співзвучності та у розвиток думок Володимира Соловйова, що визначено тим, що розуміння ним Долі збігаються з моїм поглядом на неї як на метафізичний концепт, котрий відносно емпіричної дійсності має відому самостійність і котрого можна осягнути лише в «умоглядний» системі, що свідчить про його «надбудовну» стосовно емпіричного життя людини сутність. Російським філософом помічається загальне майже для всіх концепцій Долі розуміння її у екзотеричному та несесітарному щодо людини сенсі, хоча і визнається, що у своїй Долі людина бере безпосередню участь. Іншими словами, відмінні реальні події у житті окремих людей у межах концепту Долі можуть інтерпретуватися однаково, і, навпаки, однакові явища життя різних людей здатні отримувати різні тлумачення. Це, зрозуміло, залежить від загального інтерпретативного контексту, коли, приміром, смерть праведника та смерть грішника, тобто, ідентичні події, отримують антитетичні пояснення (наприклад, у вигляді оцінки першої як винагороди задля «сходження на небеса», а другої – як покарання). Така риса концепту Долі, окрім сказаного, має ще й той наслідок, що дедуктивне виведення доленосного смислу життя людини часом допускає доволі вільне ставлення до реального матеріалу, якого ця дедукція охоплює.

Виходячи з такої латентної тези, російський філософ, розглядаючи у цьому світлі емпіричне життя Олександра Пушкіна, протиставляє це життя «вищим сенсам» його Долі та налаштовує читача на віру в те, що

великий поет жив у суцільних суперечностях та з розірваною свідомістю. Ядерним постулатом цієї тези є протиставлення звичайного людського неприйняття смерті людини, більше – людини видатної, ще й у квітучому розквіті сил, своєму власному, не ухваленому думкою натовпу, розумінню передчасного закінчення земного шляху поета як завершеного у добрі. Рання смерть поета – це і є його щаслива Доля, твердить Володимир Соловйов.

Одним з тих протиріч, у яких перебігало життя поета, було протиріччя між його безпутним життям гульвіси та високим покликанням генія. Жінки, пиятика, шалені борги, дуелі, витівки, навмисне безпідставне загострення відносин і з друзями (Пушкін стрілявся навіть з близьким приятелем Вільгельмом Кюхельбекером), і з ворогами – це той ще неповний «неджентльменський» набір пороків поета, котрі підпадають під визначення їх як асоціальної культивациі *еротичної* (гульба), *аліментарної* (борги та пиятика), *агресивної* (сварки та дуелі) та *інформаційної* (пасквілі та епіграми) функцій.

Особливо рельєфно дане протиріччя проявилось у ставленні Олександра Пушкіна до Ганни Керн. Володимир Соловйов навів не всю шокуючу для шкільних вчителів російської літератури старої виучки правду, хоча він, скоріше за все, не знав про того листа приятелю, де О. Пушкін зі своїм, як він сам казав, «зовсім вульгарним серцем», дійшов до суцільного непотребства та похабщини, коли жінка, оспівана ним у вірші як «геній чистої краси», постала як ледь не похапцем «взятою» «барином» дворовою дівкою з його голої фізіологічної потреби, котра й спомину окремого не варта, а так, побіжно згадується як безголосий об'єкт мимохідь здійсненої статевої функції, до того ж у блюзнірському богохульському супроводі, серед розпитувань про критику, борги та інші житейські проблеми:

«Безалаберный! Ты ничего не пишешь мне о 2100 р., мною тебе должных, а пишешь мне о М-me Керн, которую с помощью божией я на днях <уёб>. Вот в чем дело: хочешь ли оную сумму получить с «Московского вестника» – узнай, в состоянии ли они мне за нынешний год выдать 2100? и дай ответ – если нет, то получишь их с Смирдина в разные сроки. Что, душа моя Калибан? как это тебе нравится? Пиши мне о своих делах и планах. Кто у вас производит, кто потребляет? Кто этот атенеический мудрец (критик-аноним з журналу «Атений» – О. К.), который так хорошо разобрал IV и V главу? Зубарев? или Иван Савельич? Я собирался к вам, мои милые, да не знаю, попаду ли: во всяком случае в Петербурге не остаюсь» [7].

Заперечуючи загальну думку світу про те, що загибель поета була помстою фатальних сил за зраду принципу «шляхетність вимагає», Володимир Соловйов фактично вибілює розбещеність, якщо тільки вона

притаманна людині будівній. Високий ступінь духовної творчості передбачає сильний розвиток пристрастей, пише він, забуваючи, що відвідувати борделі «Сашко» Пушкін почав ще з чотирнадцяти років, тобто, до того, як він сповна став духовно творчою особою. Тому під подібне виправдання бурне статеве життя поета, який з підліткових років явно був гіперсексуальним, ніяк не підпадає, попри всі пізніші каяття у «кошмарах своєї злочинної юності» [2, с. 93]. Надалі В. Соловйов все ж визнає, що і після розквіту поетичного дару О. Пушкіна його вульгарна, «нікчемна», темна, тіньова персона не зникла, а проявляла себе у взаємовиключному ставленні до однієї й тієї ж самої жінки і як до ідеалу краси, і як до шльондри.

Втім, вказану суперечливість ставлення Олександра Пушкіна до жінок, з якими він мав статеві стосунки, можна зрозуміти, якщо тільки прийняти, що зовнішня краса жінки не завжди є неодмінним проявом такої ж красивої доброчесністю цнотливої душі, і що бахурка за поведінкою та своїми життєвими переконаннями часто може бути сліпучо красива лицем та гарна фігурою, і що не менш порочні чоловіки (ще й дотепер зазвичай у гріху звинувачують чомусь тільки жінок, забуваючи, що це справа «двостатева») припадають не на безпутну душу потіпахи, а на звабливо доступне жіноче тіло. Тоді, «обманутий» природною красою та не встигши пізнати душі цієї жінки, а лише, та й то швиденько, її тіло, відтепер «прозрілий» від засліплення сексуальним потягом поет, тим більше, після того, як він вже з цією справою закінчив, ще й під впливом поголосу світу, міг би поміняти захоплення «чистою красою» коханки на відразливо презирливе ставлення до неї за її гулящу душу. Але насправді у випадку Пушкіна та Керн це не так. Таке відношення до як ніяк близької йому жінки, Ганни Керн, не можна вважати випадковістю чи якимось окремих випадком, виключенням з правила.

На думку деяких дослідників еротичного боку життя поета, піднесене ставлення Олександра Пушкіна до жінок взагалі, притаманне юності, коли він платонічно закохувався то у значно молодших, то у значно старших за себе жінок, пізніше, коли поет «пізнав таємниці плотської пристрасті, змінилося у нього на напівпрезирливе». Викриваючи у віршах «розбещенні злодійства» російських поміщиків, Пушкін і сам не цурався кріпосних дівок. Добре відома історія з Ольгою Калашниковою, котру поет «необережно обрехав», проявивши при цьому, що видно з переписки з Петром В'яземським, байдужість та барську зверхність, котрі уїлися у його свідомість [8].

Правда вимагає сказати про насправді щирі почуття поета до стрункої та вродливої дівчини, яку він звав «Едою» і якій після всього дав «вільну». Не менш щирими були й переживання за долею невдовзі після народження померлого «кучерявого бастрючонка з родовими ганнібалівськими

рисами» Павла. Поет явно совістився скоєного, навіть плакав при розтаванні, хоча і відмовився від батьківства на користь такого собі Якова Іванова, про що й було зроблено запис у метричній книзі. Коли підібраний для Ольги чоловік помер і в неї залишився сиротою син, то першим його прийомним батьком числився «титулярний радник Олександр Сергійович Пушкін». Тому навряд чи така велика постать, як Пушкін, допускає в дослідженні його життя грубо однозначних чорно-білих тонів. Одначе при цьому не можна ігнорувати реально вільний образ життя поета та його часто-густо презирливе ставлення до колишніх коханок, про що свідчить, зокрема, його вірш «Иной имел мою Аглаю...»

Наводячи варіанти подолання розірваності між ідеалом та низькою дійсністю у виді зречення від ідеалу, зречення від дійсності та у «практичному ідеалізмові» як способу свідомого наближення низької дійсності до високого ідеалу, В. Соловйов зазначає, що Олександр Пушкін приймав і піднесений світ ідеалів, і протилежну їм низьку дійсність як даність.

Чи не в цьому криється відгадка тієї обставини, що, по суті, ніяких трансформацій натури поета після того, як він начебто припинив своє життя гульвіси та почав жити як благородний отець сімейства, не трапилося? Він і після одруження, як у ставленні до Г. Керн, поєднував у собі два світи – високий та низький – хоча ця роздвоєність не була такою сильною, як про це пише В. Соловйов, котрий у своїх коментарях припускається і фактичних помилок, твердячи, що піднесені почуття поета у віршах до Наталі ніяк не корелювалися з буденними листами до неї. Насправді Олександр Сергійович писав: «Жена моя прелесть, и чем доле я с ней живу, тем более люблю это чистое, доброе создание», а звертаючись до неї як до ідеалу, він зізнавався: «Гляделась ли ты в зеркало, и уверилась ли ты, что с твоим лицом ничего сравнить нельзя на свете – а душу твою люблю еще более твоего лица».

Наскільки В. Соловйов у своїх моделюваннях переродження О. Пушкіна як сім'янина далекий від істини, видно з тих тепер всім відомих фактів, що і після одруження поет не полишив своїх чоловічих забав, продовжуючи навідувати «веселих дам», час від часу ще й спокушаючи заміжніх жінок. До чого доходив Пушкін у своїх сексуальних експериментах, можна лише здогадуватись, але навіть хазяйки борделів скаржилися у поліцію на розбещення поетом тамтешніх, як писали вони у заяві, «безвинних овечок».

Можливо, ці перекази про цей бік особистості Олександра Пушкіна є відлунням поголосу неприязного світу, але серед авторів свідчень та спогадів про сексуальні пустощі поета було багато й тих, хто любив його і наговори на нього собі ніколи б не дозволив. Тим більше, що багато хто у світі знав, що, одружившись у лютому 1831 року після більш ніж

дворічних залищань та невдалого сватання до шістнадцятирічної Наталі (яка була, за його власним зізнанням княгині Вірі В'яземській, його «сто тринадцятим коханням»), Олександр Пушкін вже за рік став волочитися за молоденькими панянками, що часто переходило межу флірту, як це сталося, наприклад, з графінею Дар'єю Фікельмон. Окремими жінками він не обмежувався, і вдавався до розбещення цілих родин, зокрема, сусідок по Михайлівському – як старшої за нього на п'ятнадцять років тригорської поміщиці Параскеви Осипової-Вульф, так і її дочок Ганни та, ймовірно, зовсім юної Зізі, а також жінок сімейства Єлизавети Хитрово, дочки Михайла Кутузова. За суперечливими даними, порушуючи біблійні табу, О. Пушкін вів регулярне статеве життя зі свояченицею, рідною сестрою своєї дружини Олександріною. Дружина поета Наталі знала про цю зраду і не раз влаштовувала чоловікові бурні сцени ревності [8], хоча, за іншими джерелами, згодом визнала це непотребство «прийнятним компромісом».

Цікаво, що О. Пушкін сам невільно розкрив свої зв'язки, потрапивши в історію з натільним ланцюжком з хрестиком Олександри Миколаївни, «у пошуках якого вона перевернула весь будинок, а знайшов його дядько поета Микита Козлов в простирадлах дивана Пушкіна і потім передав йому. В останні хвилини життя поет дістав цей хрестик і попросив В. Ф. В'яземську повернути його без свідків Олександрині, що було виконано вже після його смерті. При цьому пані В'яземська помітила, як своячка поета густо почервоніла і знітилася. Після смерті самої Олександри Миколаївни серед її речей знайшли цей ланцюжок, але без хрестика. Дуже ймовірно, що на її прохання він був похований разом з нею» [1]. З цього видно, що Пушкін злягав із родичкою прямо в себе вдома, на власному ліжку, і навряд чи завжди за відсутності Наталі, котра за цих обставин не могла не чути таких проявів пристрасті, коли навіть металеві ланцюжки рвалися на шиї любовниць. Втім, факт довготривалого зберігання хрестика Пушкіним та можливий заповіт жінки покласти його разом з нею у труну доводить, що цей предмет для обох коханців був знаковим, і навряд чи спогади, що їх він викликав, зводилися тільки до живих образів бурних годин, проведених на зім'ятій гарячій постелі, де й хрестика не змогли відразу знайти.

Цей таємний зв'язок Олександра Пушкіна, не дивлячись на його приховування, вищому світові був достатньо відомий. У 1835-1836 роках свояченицею Пушкіна «захопився Аркадій Россет, але, мабуть, до нього дійшли чутки про співжиття поета з Олександріною, і весілля скасували. Про те, що такий зв'язок мав місце насправді, говорили і писали Ідалія Полетіка, В. Ф. В'яземська, А. П. Арапова (дочка Наталі Гончарової – О. К.) і П. В. Нашокін». Але ці чутки доходили не до всіх. За тим же автором, «якщо вірити повідомленням Арапової, то Наталя Миколаївна в 1852 році

обговорювала з сестрою Катериною, як краще розповісти нареченому Олександрини барону Фрізенгофу про колишній любовний зв'язок сестри з її чоловіком: „Перед весіллям Олександрини сестриці довго радилися, як вправніше повідомити нареченому, що молода не дівця, і що її коханцем був Пушкін”» [1].

Попри таке неоднозначне ставлення поета до своїх коханок, наведені приклади доводять, що шлюб не поміняв його настільки, щоб він справді став розсудливим (благоразумным). Нехай наведені вище відомості на три чверті є наклепом чи поголоскою, але визнаючи правдою хоча б малу частину записаних у «спогадах сучасників» світських чуток говорити про те, що після одруження Олександр Пушкін став споважнілим, що в ньому тепер начебто остаточно «помер» невтомний залицяльник, джигун, селадон, бабій та «дамський угодник» і «народився» вірний муж законної дружини, не доводиться.

Мало того, що О. Пушкін не зрікся своїх старих звичок велелюбства, він ще й прийняв всі правила гри того світу, в який прийшов нібито задля свого духовного перетворення. Про яке духовне відродження можна говорити за умов, коли, як пише сам В. Соловйов, Олександр Сергійович поводив себе у світі не гідно ні генія, ні християнина? Він, як і раніше, перебував у суцільному полоні обожнюваних ним «любовних огнів», описаних у жартівливому вірші про сорок дочок царя Микити – і були вони «всех сортов, всех размеров, всех цветов», та до того ж – «всё отборные, с кудрями...». Хоча той казковий персонаж, який підказав цареві, де знайти для його дочок без удиць те, що їм не вистачає, вибачався перед ним («Не взыщи мою ты дерзость / Если про плотскую мерзость / Расскажу, что было встарь»), сам автор казкові жіночі «птички», що злетілися на те, що їх найбільше приваблює, «мерзотними» аж ніяк не вважав. Більш того, він прямо писав, що жіноче лоно – це «цель желанья моего».

Утім, нехай великого поета за це засуджує той, хто сам без гріха, а таких людей багато не набереться. Лібідозна складова його поведінки нічим не відрізняється від такої ж складової мільйонів людей до та після нього, серед яких були й генії, й простаки, мудреці та дурні. А те, що зустрічається у всіх суспільствах і у всі часи, соціологія вважає за норму. Як сказав один видатний митець, у кожного з чоловіків є своя дама з собачкою. Зрештою, у такій поведінці поета можна побачити прояв найвищих життєвих сил, за найпотужнішим природним імперативом спрямованих на продовження роду. Втім, для нас тут важливіше інше – чи переглянув Олександр Пушкін своє ставлення до жіночих принад, чи дав він негативну оцінку своїй розпусній поведінці хоча б у той триденний термін, що відвела йому його Доля для морального очищення?

Пряких свідчень цього немає, але є деякі факти, котрі побіжно вказують на те, що така переоцінка відбулася. Мова йде про вірш 1835 року «Странник», явно пов'язаний з Олександриною Гончаровою, оскільки на його рукописі поет, вочевидь, про неї у цю мить думаючи, зобразив два її профілі. Сам вірш сповнений надзвичайно сильною тривогою на грані безумства. Молода людина «незапно» була «объята скорбию великой» і «тяжким бременем подавлена и согбена». «Что делать буду я? Что станется со мной?» – у відчаї запитує вона, заломлюючи, як хвора, руки у передчутті великої біди, що невдовзі мала статися з його містом та усіма його мешканцями (курсив мій – О. К.):

Наш город пламени и ветрам *обречен*;
Он в угли и золу вдруг будет обращен,
И мы *погибнем* все, коль не успеем вскоре
Обресть *убежище*; а где? о горе, горе!»

Його домочадці всілякими способами прагнули заспокоїти його, тоді як він

... Во всю ночь все плакал и вздыхал
И ни на миг очей тяжелых не смыкал.

Зрештою, він зустрічає юнака, що читав книгу, і той поцікавився, чому він так гірко плаче, на що отримав відповідь:

Познай мой *жребий* злобный:
Я осужден на смерть и позван в суд загробный –
И вот о чем крушусь: *к суду я не готов*,
И *смерть* меня *страшит*.

За порадою цього юнака герой вдається до втечі, рухаючись у напрямку до світла:

Иди ж, – он продолжал, – держись сего ты света;
Пусть будет он тебе единственная мета,
Пока ты тесных врат *спасенья* не достиг,
Ступай!» – И я бежать пустился в тот же миг

Ніхто з його оточення не ухвалює рішення залишити цей світ, та він кидає все і спішить пройти крізь тісні ворота та порятуватися:

Побег мой произвел в семье моей тревогу,
И дети и жена кричали мне с порогу,

Чтоб воротился я скорее. Крики их
На площадь привлекли приятелей моих;
Один бранил меня, другой моей супруге
Советы подавал, иной жалел о друге,
Кто поносил меня, кто на смех подымал,
Кто силой воротить соседям предлагал;
Иные уж за мной гнались; но я тем боле
Спешил перебежать городовое поле,
Дабы скорей узреть – оставя те места,
Спасенья верный путь и тесные врата.

За спроби виявити прихований, алегоричний зміст даного віршу, стає ясним, що він несе в собі явні ознаки каяття поета. Хоча він збентежений відчуттям близького кінця цілого міста, тим не менш грядущу біду він відчуває як особисту: «Что делать буду я? Что станется со мной?» Саме ж місто, по суті, це той гріховний «Град Людський», земний, сатанинський, котрому приречено згоріти, як і Содому (*Sodom* буквально означає 'той, що горить'). Грішним це місто зробили люди, котрі стримують палке бажання героя врятуватися, діставшись «единственной меты» – сяючого світла надії на спасіння. Якщо не боятися достатньо сильною паралелізму, то дані люди у Олександра Пушкіна утворюють те суспільство, котрому у Григорія Сковороди відповідає четвертий «блядословний» Мір схиблених душ. Ндаремно ті, хто не пускав героя бігти до його завітної цілі, зібрались на площі, «ідоли» якої через сум'яття розуму невірними, «блудними» словами й ведуть до появи цього «словоблудного» світу. Всі ці сили начебто уособлюють в собі ті тенета цього світу, з яких так важко виплутатись герою.

Триматися світла, досягти тісних воріт, переконаний О. Пушкін – це вірний шлях такого порятунку. Мотив тісних воріт також прозора вказує на суть стремління героя. Тут ми бачимо той самий образ, котрого Іван Бунін використав пізніше для оцінки Долі Льва Толстого, вживши для цього слова Євангелія про те, що більшість людей проходить широкими воротами, котрі ведуть до загибелі, тоді як лише одиниці обирають собі шлях крізь «тісні ворота», які «ведуть у життя». Як писав євангеліст Матвій, увіходьте тісними ворітьми, бо широкі ворота й простора дорога веде до погибелі, і нею багато-хто ходить, тоді як «тісні ворота і вузька дорога», «веде до життя, і мало таких, що знаходять її!» (Мт. 7:13-7:14).

«Вузькість воріт» означає труднощі, що їх долає людина на праведному шляху, бо легше за все, ніяк себе не напружуючи, пливати за течією своїх плотських бажань та матеріальних вигод, хоча такий «шлях широкий» веде, зрештою, до погуби. Немає ніяких сумнівів, що саме крізь широкі ворота, негайно виконуючи всі підказані темною стороною своєї натури плотські

бажання, йшов протягом більшої частини свого життя Олександр Пушкін. Замислюватися над тим, наскільки пагубною є ця путь, поет почав принаймні вже з 1835 року, тобто, за декілька років до рокової дуелі, з якихсь причин прив'язуючи ці свої розмисли до гріха із сестрою власної дружини, про що свідчать накреслені швидкою пушкінською рукою графічні портрети коханки на рукописі вірша та явно не випадково введений у вірш образ тісних брам. Показовим у ньому є мотив *суду*, до якого «не готовий» поет, тобто, у нього немає аргументів, щоб відвести від себе ту загробну відплату, котра чекає на нього за його серйозні життєві *помилки* (ст.-слав., болг. = *‘грешки’*). По-новому тут зазвучав і термін Доля – у значенні *присуду* як *Судь-би*, котра за умов залишення цього світу без каяття однозначно отримає негативний сенс.

Перебуваючи на межі життя та смерті, людина вже не може мати ніяких подібних плотських бажань, ба більше – колишня безвільна піддатливість їм вдається вже чимось таким, що варте засудження та заперечення. Є всі підстави вважати, що саме таку оцінку своїм гріховним зв'язкам з Олександриною дав поет на смертному одрі, підтвердженням чому є факт його добровільного розставання з предметом, що живо нагадував йому про цей гріх – з її пам'ятним натільним хрестиком, а також те, що, попри наполегливі прохання своячениці відвідати поета, котрий помирав, той, по черзі попросившись з усіма присутніми в його будинку друзями, а потім – з близькими, не захотів її відіти (втім, Олександрина все ж таки знайшла спосіб з ним побачитися, привівши до нього для останнього прощання його дітей) [1]. Ці дії поета явно говорять про заперечення ним свого несправедливого минулого. Таким чином, сподіваючись протиснутися тісними воротами праведників, Олександр Пушкін мав надію на позбавлення від всіх тих гріхів, що висіли на ньому, котрі, «зачепившись» за «верей» (стовпи-опори) вузької брами, «обсипались» би з нього та залишились у старому житті. Бажаючи спокутувати гріх низьких пристрастей, Олександр Пушкін Олександр Пушкін прагнув підійти до вічного життя морально оновленою людиною. Іншими словами, відчуваючи себе майже «у бездні на краю», поет перейнявся думкою про *спасіння, порятунк*, що у відповідності до його настрою та емоційних інтенцій стало провідною темою у наведеному вірші, написаному у бентежних передчуваннях. Як це конкретно відбувалось – у наступному параграфі.

§ 2. Смертельна дуель як «вівтарне полум'я» духовного відродження через моральне очищення

Певна логіка у відтворенні Володимиром Соловйовим у межах концепту Долі останньої дуелі поета як прямого наслідку його утягнутості у вирій світських пристрастей є. За припущення, що ця дуель бачилась Пушкінін чимось на кшталт катарсису, котрого він прагнув, стає

зрозумілою його провокативна поведінка. Якщо причини першого виклику Дантеса на дуель 1836 року (виклик було скасовано через те, що Дантес став нареченим своячениці Катерини, сестри Наталі) виходячи із загальноприйнятих моральних норм ще можна якось зрозуміти – це була природна реакція на анонімки ще й досі невідомого авторства, то другий виклик, 1837 року, мав за прелюдію до дуелі абсолютно нестерпно образливий лист Олександра Пушкіна до Луї Геккерна та його прийомного сина Жоржа Дантеса.

Однак виникають питання, чому саме ця дуель в інтерпретації В. Соловйова мала такий рішучий вплив на процес духовного відродження поета через моральне очищення – адже відомо, що у «дуельну ситуацію» поет попадав біля трьох десятків разів, через що був посів почесне місце у спеціальному поліцейського списку людей, «незручних для світу». Щоправда, попри його відмінну вправність як пістолетного стрілка (попадав з двадцяти кроків куля у кулю), він жодну свою дуель не закінчив вбивством суперника, дотримуючись, як припускають дослідники його творчості з Болдинського музею-заповідника, власної («моцартовської») максими «геній та лиходійство – дві речі несумісні» [5].

Втім, не можна сказати, що на дуелях він завжди стріляв у повітря. В. Соловйов задається питанням, як би жив далі поет, коли він все ж таки вбив Ж. Дантеса? Адже він цього вбивства хотів – дізнавшись після свого пострілу у відповідь, що Дантес начебто отримав поранення у груди, поет скликнув «Браво!» і відкинув пістолета у бік. Тому на запитання російського філософа можна відповісти теж запитанням – а як би він міг спокійно жити після цілком ймовірного вбивства когось на попередніх дуелях?

Не слід відкидати й впливу на О. Пушкіна відомого явища «зачарування смертю», коли, попри здоровий глузд та відсутність резонів для відмови від в цілому нормального, якщо не сказати, щасливого життя, обдаровані натури тягнуться до погибелі, кличуть та приймають її. Подібних прикладів ми знайдемо чимало – від Льва Толстого до Володимира Висоцького з його «лебединою піснею» «Кони привередливые». «Гибельный восторг» не раз і не два зачаровував й Олександра Пушкіна – достатньо згадати його зізнання «Есть упоение в бою, / И бездны мрачной на краю...».

Відому прихильність поета до дуелей «можна, звичайно, пояснити ... бунтом його вільної натури, ображеної на безвихідну невдачливість судьби» [5], проте чи насправді Доля О. Пушкіна була вже настільки невдачливою? Як на мене, то ця тяга стрілятися має інше пояснення – вже на підставі та в межах експлікованої універсалиї безсмертя в контексті тієї ж Долі. Йдеться про прагнення поета до штучного створення такої ситуації (про що **детальніше говорилося у розділі про Т. Шевченка**), де загроза була

б реальною та вкрай гострою. Коротко можна сказати, що як у казці задля завершення «повноформульної» фабули іноді майже через неприродне силування сюжету вводиться мотив нестачі, біди, загрози життю, так і О. Пушкін з метою підкреслено знакового втілення свого відродження через виживання шляхом вольового подолання штучної смертельної ситуації робить все, щоб дуель відбулася. І зовсім не факт, що він начебто хотів, щоб його останній двобій неодмінно мав для нього, за словами князя Петра В'яземського, «кровавый исход».

Перемога над суперником на дуелі, де шанси обох учасників рівні, за своєю суттю ідентична подоланню смерті у будь-яких інших обставинах, і ця природна «налаштованість» на виживання, закладена в кожній живій істоті, починаючи від її далеких предків, у людини може відтворюватися навмисно. Ми знаємо багато «любителів адреналіну», котрі стрибають з хмарочосів на парашутах, кидаються з мостів на гумових мотузках (Rope-Jumping чи Bungee-Jumping) тощо. Залишившись після дуелі живим, дуелянт відчуває потужний приплив життєвих сил, празникує торжество життя, переконується, що смерть можна здолати. Зрештою, дуель, як і «російська рулетка» – це випробування Судьби, і якщо дуель завершується вдало, то, відповідно, й Долю слід розцінювати як щасливу, як таку, що «запрограмована» на здолання смерті та перемогу життя.

Для проведення деяких паралелей з інтерпретацією Володимиром Соловйовим Долі О. Пушкіна в контексті його останньої дуелі звернемося до інших дуелей поета, зокрема, з графом Федором Івановичем Толстим. Цей граф, за даними того ж музейного сайту, відомий авантюрист, забіяка, скандаліст та карточний гравець, особистість «незвичайна, злочинна і химерно приваблива», отримав прізвисько «Американець» через примусове висадження його з судна під час плавання з Іваном (Адамом) Крузенштерном на одному з російських тоді Алеутських островів. Причиною для цього послугувало постійне збудження екіпажу та витівки, серед яких було й споювання корабельного попа, якого він п'яного «приклеїв» бородою до палуби сургучною печаткою. Коли той почав тверезіти й вставати, граф закричав йому: «Лежи, не смій! Бачиш – казенна печатка!» Повернувся він весь татуйований, з колекцією зброї дикунів, серед яких він був авторитетним настільки, що вони пропонували йому стати їхнім царьком.

Його небіжка, відома мемуаристка Марія Каменська згадує, що О. Пушкін давав собі звіт у серйозності її дядька як дуельного супротивника. Той був бретером, тобто, завзятим, «професійним» дуелянтом, готовим битися з будь-якого, навіть самого незначного приводу («бретєри» часто самі навмисно провокували дуелі). Оскільки на «рахунку» «Американця» було вже одинадцять жертв, котрі ось так, через свою загибель, отримали «удовлетворение», О. Пушкін до двобою з ним ретельно готувався,

шліфуючи у Михайлівському свою майстерність зі стрільби. Цікаво, що при цьому він тієї дуелі палко бажав з тих резонів, що думав завдяки їй «очиститися» [4].

Як бачимо, бажання «очиститися» дуеллю поет висловлював ще до свого останнього поєдинку. Що він мав на увазі, говорячи князю Петру В'яземському про «очищення дуеллю», сказати важко, бо сварка з графом Ф. Толстим за грою в карти пройшла без образ, і ніякого очищення смертельним ризиком, якщо під цим розуміти очищення від збезчещення, не потребувала. Однак, за спогадами тієї ж М. Ф. Каменської, готуючись до цієї дуелі, поет не особливо тривожився, кажучи Олексію Вульффу, другу та сусіду по Михайлівському: «Цей мене не вб'є, а вб'є білявий, відьма брехати не стане». Таке знання про пророкований результат даної дуелі та відповідне ставлення до неї говорить про фаталізм у сприйнятті поетом власної Долі.

Підтвердження цього ми знаходимо у Євгена Нахліка, котрий зазначає, що «все доросле життя Пушкіна переслідував *екзистенціаль передчуття*. Непереборна віра в забобони, прикмети, гадання та віщування схилила його до *фаталізму*. ... І чим більше різні зловісні знаки спонукували Пушкіна ставати „людиною фатуму”, то тим більше він хотів стати „людиною Провидіння”. У нього було не так *смирення* перед невідомою Найвищою Силою (акт внутрішній, глибоко духовий, побожний, благоговійне прийняття з розумінням і вдячністю судженого життєвого шляху), як *покірність* перед нею (акт зовнішній, що впливає з усвідомлення марності протидії) і навіть *стойцизм* (усвідомлення кінченості стійко витримати удари долі). Корелятом смирення є віра в Боже Провидіння, корелятами покірності – язичницький фаталізм і надія на щасливий випадок. Це все й пройшло крізь душу і свідомість Пушкіна» [6, с. 21].

Що стосується останньої дуелі, то тут ми бачимо вже таку «рулетку», де револьвер заряджений повністю, а не одним набоем, коли шансів вижити не залишається у жодному разі, і тому наполегливе прагнення Олександра Пушкіна, щоб дуель все ж таки відбулася, явно є зумисним фаталістичним кроком у безодню, назустріч своїй відомій і неминучій Долі. Це є як раз тим «домішком» у необхідну незворотність Долі суверенної волі самої людини, про котрий говорив на початку свого аналізу Судьби Пушкіна Володимир Соловйов. Даючи собі звіт у цій незворотності, людина сама робить кроки назустріч своїй рокованій Долі, і тим не тільки приймає, але й «творить» її, перетворюючи себе з пасивно-покірливого об'єкта на доленосного суб'єкта, стаючи тим самим «хазяїном своєї Судьби», нехай і нещасливої. Про подібне внутрішньо спокійне ставлення до страшної Долі, з незворушним прийняттям того, що коли їх «извлекают из-под обломков», то «четыре трупа возле танка дополняют

траурний пейзаж», співалось у пісні радянських панцирників часів другої світової війни: «Судьбы я вызов принимаю прямым пожатием руки».

Можливо, у такий спосіб поет прагнув покінчити з життям, щоб обійтися без смертного гріха накладання на себе рук, що має клінічно-психологічні пояснення. За спостереженнями сучасників, останні роки О. Пушкіна визначаються вираженням депресивним станом. З реконструктивно-медичного погляду [3], «дуель Пушкіна і смерть після неї чимось нагадують самогубство. Увесь ланцюг подій, що призвів до фатального пострілу, свідчить про те, що Пушкін свідомо шукав приводу для сутички. ... У той ранок, скошений пострілом Дантеса, на сніг упав уже не той Пушкін, образ якого наведено у хрестоматіях з літератури – молодий, сповнений життя, творчих планів і невгамовної енергії. Ні, це була гаснуча, стомлена людина, що шукала своєї смерті. Сказане підтверджує й фраза, записана зі слів давнього друга поета Євпраксії Вревської: „За кілька днів до дуелі Пушкін, зустрівши в театрі баронесу N, сам повідомив їй про намір шукати смерті”. ... Цьому сприяли суперечності як політичного, так і особистого характеру. Двоїсте ставлення до свого соціального стану, заплутані матеріальні справи і неможливість змінити життя – покинути столицю без того, щоб не посваритися з царським двором – усе це розхитало сили поета і призвело його до стану, у якому він почав шукати виходу у смерті. ... Сестра Олександра Сергійовича вважала, що „якби куля Дантеса не обірвала його життя, то він навряд чи пережив би сорокалітній вік»» [3].

З цього видно, що інтерпретація події у термінах «священної жертви», як це пробує робити В. Брюсов, при аналізі джерел спонукальних мотивів вчиненого поетом кроку у безодню, критики не витримує. Самогубство спустошеного душею людини – у будь-який спосіб – жертвним вчинком назвати важко. Але якщо ми, за його словами, вимагаємо від поета, щоб він творив не свої книги, а своє життя, то Олександр Пушкін цього цілком досяг – він «розпалив вівтарне полум'я, не боячись, що і сам у ньому згорить». І якщо «тільки жрецький ніж, що розтинає груди, дає право на ім'я поета» [2, с. 94], то Олександр Пушкін є втіленням прикладом вільного обрання такої своєї Долі.

Це – той екстремальний варіант обрання стратегії негативно-заперечливого ставлення до світу людей, про який йшлося у розділі про Григорія Сковороду, своєрідний «ескейпізм» радикального гатунку, коли неможливість змінити цей світ викликає бажання назавжди залишити його. Припускаю, що у Олександра Пушкіна ситуація мала відношення не так до світу людей, як до нього самого, особливо після усвідомлення ним своєї непоправності ніяким іншим чином, ніж через смерть; дуель же стала способом досягнення цієї мети.

Зовнішнім чином це виглядало як «повернення бумерангу підлості», коли той, що без будь-яких вагань та докорів сумління зваблював чужих заміжніх жінок, сам 4 листопада 1836 року отримав «диплом» про прийняття його до «Ордену Рогоносців». Одержимий жагою помсти, російський геній довірив своє життя Року – тій самій сліпій силі, котра так часто запропащала його Судьбу! [8].

Акт Волі щодо власної Долі у пушкінському випадку показує, що людина здібна поставитись до самої себе як до засобу вирішення серйозних життєвих проблем. Іммануїл Кант саме тому засуджував самогубство, що таким вчинком людина відноситься до себе як до засобу, тоді як вона завжди повинна бути метою. Роздвоєння між тим «Я», котре використовується як засіб, і тим «Я», котре приймає рішення про це використання, ще раз підтверджує той факт, що тут суб'єкт дії, тобто, центроване довкола «самості» «Я», має здатність відсторонюватися від того «Я», яке живе емпіричним життям, і тим виходити (трансцендувати) за його межі, стаючи на «метафізичний» рівень усвідомлення самого себе в межах концепту Долі у формах та визначеннях, уже непідвладних законам тління, тобто – з позиції безсмертя. Вчинок Олександра Пушкіна, якщо припустити, що тяга до загибелі неухильно вела його до рокової дуелі, цілком вписується у дане пояснення, тим більше, що послаблений варіант такого рішення – постриг, прямо згадується В. Соловйовим як той шлях, який мав би врятувати душу грішника.

Отже, в рамках *еросної* частини еросно-танатосної парадигми Олександр Пушкін в межах базисної формули перейшов від плеканої сексуальності, визначеної ним як крайня повнота прояву життєвості та ствердження життя (кодування *вітальності* культивованим *еротичним* кодом) до заперечення такої базисної функції як залогу вічного життя за порогом «тісної брами» (кодування *імортальності* табуйованим *еротичним* кодом). У даному випадку базисна світоглядна формула набула такого вигляду: «ствердження *життя* через секс – заперечення сексу та відповідного життя як *смерть* плоті – *порятунок* від вічної смерті, котра чекає на грішника, через *відродження* як духовної людини на порозі виходу у *безсмертя*».

Танатосна частина вказаної парадигми втілилась у наступному. Останній «низький порив» поета неодмінно вбити людину (*агресивне* кодування *мортальності*) міг стати духовною смертю поета (*інформаційне* кодування *мортальності*), але через смерть від рани (*агресивне* кодування *мортальності*, тепер – вже відносно його самого) став початком його морального оновлення (*інформаційне* кодування *імортальності*). У підсумку, перейнявшись християнською смиренністю, поет пробачив свого

вбивцю, і тим переступив через смерть до життя. Відсторонена саморефлексія після того, коли вже зроблено невірний крок з краю «мрачної бездны», є поглядом з такого потойбіччя, коли жива людина начебто долає свою атрибутивну індивідуальну скінченність та дивиться на саму себе вже після власної смерті. Хоча суб'єкт споглядання тут все ще живий та самісно усвідомлений, він вже перейшов рокову межу. Погляд на себе, на своє життя та смерть, кинутий з позамежності та позачасовості, коли людина вже стоїть і над життям, і над смертю, є поглядом з позиції вічності, отже, безсмертності.

РОЗДІЛ ІІІ.

ТАРАС ШЕВЧЕНКО:

«ДЕКІЛЬКА ПЕЧАЛЬНИХ ФАКТІВ ІСНУВАННЯ» І – «З НАС БУДУТЬ ЛЮДЕ...»

Глава 1. Універсально-культурні аспекти українських народних уявлень про Долю

Надзвичайна близькість Тараса Шевченка до багатовікової української традиційної світоглядної свідомості, до осмислення в її рамках найсуттєвіших смисложиттєвих проблем буття людини в світі, загально визнаний потужний фольклорно-етнографічний підмурок його творчості, тісний зв'язок із збереженою до його часів майже у незмінному стані тисячолітньою українською міфологічно-язическою, обрядовою, пісенною та звичаєвою архаїкою робить цілком логічним попереднє звернення до тих народних джерел, що мали безпосередній вплив на Шевченкові уяви про Долю. Фактологічний матеріал цієї глави буде спиратися переважно на працю Петра Іванова, котра містить достатньо повний та кваліфікований, хоча і дещо розкиданий виклад українських народних уявлень про Долю. Попри те, що занотовані в ній дані зібрано лише в одному регіоні України, він, судячи з усього, є достатньо репрезентативним, тому що об'єктивно виражає зміст цілої системи народного світосприйняття. З причин недостатньо чіткого розрізнення Петром Івановим різновидів Доль так, як їх собі розуміли наші прашури, вони мною класифіковані дещо в іншому порядку. Надалі у тексті після викладу зібраних фольклористами народних уяв про певні види Доль наводиться універсально-культурний аналіз кожного з її окремих типів.

§ 1. Природжена Доля.

Наш нарід вважав, що Доля, котрою людину наділяє Господь, від народження є у кожного. Вона розуміється як невідворотна, оскільки її записано до Книги судьб. Але природжена Доля надається людині ще й матір'ю – під час пологів та при догляді за дитиною. Сама Доля теж народжується – разом із появою людини на світ Божий. У народних піснях співалося, що мати, котра породила дівчину у Святу неділю, дала їй нещасну Долю, оскільки свята для народження дитини вважалися несприятливим часом. Петро Іванов в «этнографических материалах, собранных в Купянском уезде Харьковской губернии» (*Этнографическое обозрение* за 1897, № 1) зазначав, що люди вірили, начебто з того, хто народиться «під великі празники: Різдво, Хрещення», «не буде добра: буде каліка або слабоумний».

Тому зрозуміло, чому це народжене на свята дівча хоче своєї нещасливої Долі позбутися. Але зробити це не просто. Вона береться випроваджувати свою Долю на лани, а та обіцяє, що як тільки її господарка прийде «пшениченьку в поле жати», то вона за неї й «вчепиться». Дівча відсилає свою згорьовану Долю утопитися в морі, а та каже, що знову «пристане» до неї, як тільки вона «прийде рано по водицю». Тоді дівча пропонує своїй Долі «у лузі заблудитися», але і там вона, липуча, знов за неї міцно тримається та не відстає.

Аналогічна пісня, де так само йдеться про те, що своєї поганой Долі неможливо позбутися, розповідає про парубка, котрий хотів свою Недолу на базарі продати, але це йому теж не вдалося. Як вважає Петро Іванов, такі мотиви підкреслюють безсилля людини у боротьбі з тим, що приписано їй зверху [9, с. 346, 347]. Попри таку жорстку прив'язаність Долі до людини, від неї все ж таки можна визволитися, але дуже дорогою ціною – треба, щоб людину прокляли найближчі люди, батько або мати, тому що проклятих Доля завжди кидає напризволяще [9, 346, 350].

Щоправда, буває й так, що Доля сама залишає людину; це трапляється з невдахами по життю, хоча тут не зовсім ясно – чи то людина стає невдатницею через те, що Доля перестає їй допомагати, чи навпаки, Доля припиняє сприяти тим, хто не має здібностей самотійно досягти успіху в житті. У книзі Петра Іванова наводяться такі народні констатації з цього приводу: «Як чоловік попаде жити на свою дорогу, узнає, чим йому треба займатися, то й буде жити гарно, у всьому йому допомагатиме його Доля». Тут видно, що прихильність Долі до людини залежить від того, чи змогла та самотійно знайти собі добрий шлях у житті. Тобто, ситуація, коли природжена Доля залишає невдачу, виникає через нікчемність самої людини, а не зі свавілля Долі.

Інша ситуація складається з Долею тоді, коли людина не може прихилитися, додам від себе, до «сродної праці», коли «не попаде чоловік, чим зайнятися». «Доля кидає» таку недоріку «та уходить куди-небудь, частіше за все блукає по лісу» [9, 346, 350]. Іншими словами, недобра Доля держиться людини за будь-що, тоді як добра одна зостається при людині зі здібностями, проте залишає нездару, за нього вже не «чіпляючись». Як переказує далі Петро Іванов, по народженню Бог дає людині по одній Долі або Недолі, проте не при кожній людині Доля перебуває разом з моменту народження, через що частка людей змушена її, і часом бува, без успіху, шукати [9, 346, 349].

За тими ж даними з «Етнографических материалов...», природжену Долю мала вгадати баба-бранка, котра «брала» дитину при пологах. Той, хто з'явиться на світ у неділю, буде хтивим, проти понеділка – відуном, а у четвер – багатим. Розпізнавала ця бабка Долю дитини й за виглядом та положенням немовляти по народженню. Той, хто з'являвся на світ обличчям додолу, мав скоро померти, народжений відразу із зубами неодмінно ставав знахарем, пройдисвітом і зугарним до наврочення. На переповитого пуповиною малого чекала Доля солдата. Щаслива ж Доля випадала тій дитині, яка народжувалася у «сорочці» або відразу разуче схожою на батьків.

Універсально-культурна складова поглядів на даний вид Долі простежується вже в самій її назві – «Природжена», тобто, пов'язана із народженням (*генетив*) як людини, так і неї самої. Окрім цього, за сенсом слова «природжена» – як неодмінно притаманної від моменту народження невід'ємної риси – мова йде про «ригористично» «запрограмовані» Долею майбутні життєві події. Останній момент говорить про присутність тут *вітальної* універсалії (*життя*), специфікованої позитивною та негативною «програмною» визначеністю Долі. Припадання народження на свята дає *табування інформаційної (нерозумність)* або *культивуацію агресивної* функції, наслідком чого є каліцтво – кульгавість, безногість, безрукість та інші ушкодження. В обох випадках ми маємо негативно визначену *вітальність* – не може бути нормальним життя у того, хто є просто пришелепуватим чи ганджовитим.

«Нав'язливість» поганій Долі, якої, фактично, неможливо позбутися, демонструє присутність моменту *насильства*, примусу, пригнічення волі людини, заперечення її бажань, завдяки чому можна твердити про наявність у цих мотивах такого світоглядного коду, як *агресивність*. Та ж сама культурна універсалія лежить в основі протилежної воледії Долі, коли вона позбавляє людину своєї турботи, що є своєрідним *покаранням*, тобто, знову-таки, *агресивністю*. Контамінацію *агресивності* та *інформаційного*

коду можна впізнати у мотиві прокльону, адже це, по суті, є *вербальною атакою*, котра має цілком реальні наслідки.

Пошуки власної Долі свідчать про те, що теперішній стан «шукача» є незадовільним, адже, як відомо, «від добра добра не шукають», і навряд чи хто буде видивлятися для себе погану Долю. За всіма ознаками, тут ми маємо той «шаблон», який лежить в основі базисної світоглядної формули «життя – смерть – безсмертя», але у зовсім послабленому варіанті, як неповний ланцюжок «погане життя (наявне) – добре життя (шукане)». Основною категорією тут є *вітальна* універсалія, котру включено до ініціальної частини наративу і котра пов'язана із зав'язкою будь якої оповіді. У Володимира Проппа це отримало назву «Нестача» з наступною «Ліквідацією» цієї нестачі позитивним героєм. Про універсально-культурний аспект таким чином репрезентованої базисної формули докладніше сказано буде нижче, де йтиметься про вплив українських *народних уявлень про Долю на Тараса Шевченка*.

Що стосується універсально-культурних аспектів Долі, котру за тижневим днем народження дитини мала вгадати баба-бранка, то *культивований еротизм* лежить в основі прогнозу про майбутнє сластолюбство дитини, народженої у неділю, *культивована і табуйована інформаційність* – у провісті про отримання малечю, котра прийшла до світу людей у понеділок, здатності по досягненні дорослості *знати* те, що є *невідомим* усім іншим людям, а *культивована аліментарність* (у трансформованому вигляді великої кількості грошей, скарбів та майн) – в очікуванні для дівчака, що народився у вівторок, такої Долі, котра, навіть попри його власні суб'єктивні бажання чи здібності, неодмінно стане дукою (про таких кажуть, що їм «гроші самі йдуть в руки»).

Немає нічого дивного, що й в основі пророкування майбутньої Долі дитини за її виглядом по народженню так само лежать категорії граничних підстав (КГП) та коди. *Мортальна* категорія присутня у пророцтві скорої смерті того, хто народився обличчям вниз, *вітальна* – до всіх інших прогнозів. *Життя у позитиві* очікує тих, хто з'явився на світ у сорочці чи схожим на неню та неня, народжений із зубами має перспективу стати знатником (*інформаційний* код), до того ж пронирую з авантюрними схильностями (здатним на порушення багатьох норм життя – *детабуйована агресивністю вітальність*), та ще й таким, що може насилати порчі (*агресивний* код в контамінації із *інформаційним*, наврочення через слово чи магічну знакову дію). Народжений оповитим пуповиною, як майбутній жовнір, за своєю природженою Долею повинен був стати професійним вбивцею і сам постійно ризикувати власним життям (*агресивне* кодування *мортальності*).

§ 2. Три Долі: Природжена (материнська), випадкова (батьківська) та зумовлена (Божа) Долі як Талан, Фортуна і Рок

У деяких народних оповідях про Долю можна знайти принаймні натяки на існування у кожної людини одночасно декількох Доль, котрі можуть при людині й не знаходитися. Окрім Бога та матінки, Долю людині дає ще й батько. Українці, навіть тоді, коли вони переконані, що Доля у людини тільки одна, вважають, що дається вона на *три талани*, і якщо хтось попаде на свій талант, у того все буде добре за прислів'ям «Гроші йдуть на гроші, хліб – на хліб, злидні – на злидні» [9, 346, 363].

Проаналізувавши значний український фольклорний, зокрема, пісенний матеріал, Петро Іванов, узагальнюючи народні погляди на Долю, констатує, що в одному понятті Долі перед нами постають розбіжні течії, які у різні часи увійшли до цього поняття, але вони не злилися цілком та зберегли свою древню окраску. На цій підставі він виділяє у концепті Долі три головні ідеї: ідею *природженості*, ідею *випадковості* та ідею *зумовленості*. Цей дослідник наводить дані про одну весільну пісню, де наречену запитують, яка саме – материнська, батьківська чи Божа Доля є кращою, чим, власне, визнається наявність у молодії трьох Доль. Зізнаючись у нестачі матеріалу, який дозволив би строго розмежувати уособлення Долі за вказаними трьома категоріями, та називаючи свої міркування лише здогадками, він висуває припущення, що кожній людині дається три Долі. Здійснивши процедуру узагальнюючої класифікації трьох Доль, котрі є належними образами вищевказаних ідей, він стверджує, що Доля материнська у цьому випадку відповідає ідеї природженості, *талану*, Доля батьківська – ідеї випадкового *щастя*, *фортуни*, а Доля Божа – ідеї присудженої, *рокової судьби* [9, 362].

Олександр Потебня теж вказував на народні уяви про декілька Доль, згадуючи Долю материнську та Божу. Що Доля дитини залежить від неї, видно з таких пісень:

Породила мене мати в зеленій діброві
Та не дала мені мати ні щастя, ні долі
Тільки дала стан хороший
Та чорнії брови

або:

Десь ти мене, моя мати, в барвінку купала
Купаючи примовляла, щоб долі не мала

Уяви про материнську Долю не суперечать, вважає він, вірі в залежність особистої Долі від Бога. Прислів'я «Доля луччая Божая, ніж матчиная» [19, с. 234] віддає перевагу все ж таки Долі Божій.

Усе сказане в *універсально-культурному* плані стосовно попереднього виду Долі з огляду на тотожну з нею специфікацію – «природжена» – стосується й Долі *материнської*. Щодо інших двох типів Долі, то їхній універсально-культурний аспект вбачається, по-перше, в *аліментарно* кодованих «таланах» (гроші, хліб). У випадку «злиднів» цей код табується, оскільки тут передбачається відсутність не тільки добробуту, але й елементарних засобів підтримки життя. Дана *аліментарно* визначена *вітальність* (існування у добробуті – животіння у злиднях) у життєвій перспективі подружнього *проживання* доповнюється *еротичним* кодом, коли дівчині на весіллі пропонується обрати собі на майбутнє спільне *життя із чоловіком* у родинному колі ту чи іншу Долю.

Материнська Доля, яка дає *природжені* здібності до вдалого влаштування у житті, не має, судячи з наявності іншого типу Долі, батьківської, гарантії на їхню неодмінну реалізацію. За всіма ознаками, людині ще треба попасти у «щасливу течію», коли їй починає «везти» внаслідок благополучного збігу обставин, котрі приносять щастя, і цю можливість несе у собі Доля батьківська. Таке позитивне очікування прихильності *Фортуни* у житті відконтрастовується третім типом Долі, визначеної Богом, що постає як «рокова Судьба», отже, небезпечна та нещасна життєва перспектива. І якщо батьківська Доля, Фортуна, імпліцитно передбачає отримання через «удачу», що «випала» людині, всіх життєвих благ, то Рок є явно негативною, у крайньому варіанті його прояву – *агресивно-мортальною вітальною* перспективою.

За всіх випадків, ми можемо констатувати, що вказані типи Долі є своєрідними накресленими наперед «програмами» *життя*, і тим від нього, безпосереднього, відрізняються. Материнська Доля «авансує» можливості щасливої самореалізації людини внаслідок надання їй природжених здібностей і талантів. Батьківська Доля передбачає створення щасливих, нехай і випадкових (таких, що «випали» за «жеребом») умов для здійснення цих природжених добрих хистів (а це не завжди буває). Нарешті, третя, Божа Доля, шле людині таку невідворотну послідовність подій, котрі, врешті-решт, визначають присудження цій людині не Долі, а Недолі, якої важко, але, в принципі, можливо позбутися. Зазначу, що останній тип Долі, котра розуміється як рокова Судьба, послана від Бога, вимагає деякої теодицеї, яка покликана пояснити, за що Господь шле людині подібні випробування – адже зазвичай, у переважній більшості народних уявлень про Долю, Бог дарує людям Долю добру, а не гірку.

В цілому розглянуті вище три типи Долі постають як такі, що існують до появи людини на світ, тобто, вони є, коли людини *ще* немає (щоб її надати, її треба попередньо мати), і, вочевидь, вони є й тоді, коли людини *вже* не буде на цьому світі. Дана обставина надає цим Долям ознак *іммортальності*. Більш рельєфний прояв цього ми бачимо у тому виді Долі, якого ми зараз розглянемо, коли вона прив'язується до безсмертних душ померлих предків.

§ 3. Долі – душі померлих предків

Оксана Шалак наводить дані, що в українців, як і в інших народів, Доля – це душі прашурів, померлих родичів чи, взагалі, близьких людей. Цілком слушно ця дослідниця зауважує, що Доля-Душа «безпосередньо причетна до стародавнього культу предків, покровителів родинного вогнища» Про те, що мова не завжди йшла про відомих близьких родичів, але про прашурів взагалі, свідчить молитва, де всі домашні моляться за тих, «за котрих ніхто не знає», «лягаючи і встаючи, і дорогою ідучи, ніхто не згадає». Люди заступалися за своїх предків перед Богом, «щиро Його просячи» «усі душі поминати», котрі «цього святого вечора чекають», а не *самих* лише відомих їм небіжчиків. Заступаються у цій молитві не тільки за безвісних прашурів (що цілком відповідає культу предків), не тільки за загинувших наглою смертю – «що вони бутинами побиті (лісовими деревами, що впали), але й за «страчених» та «водою потоплених»» чи навіть й за тих, хто «гірко в пеклі пробувають» [27, с. 132].

Отже, народні образи Долі такого ґатунку прив'язуються до потойбічного світу, уособленого в померлих родичах, душі котрих іноді прямо називають «Долею». Ці Душі-Долі полюбляють навідуватися до своєї хати поїсти (для чого, за повір'ями, не тільки на свята чи поминки, але й в будні їм залишають якийсь покорм), їх можна побачити, з ними можна говорити, умовляти, наприклад, щоб вони більше не з'являлися вдома. Двовір'я в цих уявах простежується у тому, що ці Душі-Долі під час поминальних обідів сидять на полиці між іконами [9, 345].

Українці, як і інші народи, мали декілька спеціально відведених для вшанування душ предків свят, серед яких Різдво, Великдень, Провідна неділя, Зелені свята, Спаса, субота перед Дмитром. Головним них є Різдво – пише Оксана Шалак. На Святу вечерю та в інші дні, сідаючи за стіл, дмухали на лаву, «аби не присісти якої душечки» [27, с. 131-132].

За своєю поведінкою Долі-Душі померлих предків нагадують Домовика – бувають задоволені, коли знаходять улюблену їжу, і сердяться чи навіть б'ють людей, коли її мало чи зовсім немає. Відповідно, люди прагнуть задобрити ці Душі, приносячи їм відповідні пожертви. Втім, сильним є й бажання зовсім позбутися їхньої присутності – для цього

Душі-Долі слід злапати, і одного разу спіймані, вони зникають уже зовсім [9, 345].

Душі-Долі покійних матерів часто доглядають залишених ними на білому світі своїх сиріток. Вони, а також померлі дружини, нерідко попереджають близьких про можливу біду, тоді як Душа-Доля діда схожа на кровожерливого упира. За деякими переданнями, Доля-Душа помирає разом з людиною, за іншими вважається, що Долі померлих людей живуть на їхніх могилах. Цю Душу-Долю можна викликати, навхрест перестрибнувши гробки, але тут є великий ризик – замість щасливої Долі може нагрянути нещасна Недоля, котра, проти очікуваної допомоги, принесе лихो [9, с. 344].

В *універсально-культурному* плані у такому виді Долі однозначно домінує *мортальність* на тлі *імортальності* – адже вони, Душі-Долі, належать померлим людям, але померлим «не зовсім», тому що вони мають явні ознаки живих істот – приходять поїсти (*аліментарний* код), сердяться та лупцюють людей, коли не задоволені (*агресивний* код), попереджають про лихो (*інформаційне* кодування *мортальності* у сильному варіанті, чи біди, проблем, негараздів – у послабленому).

Слід зазначити, що уяви про Долі-Душі померлих предків родичами зовсім не обмежуються. Вони виходять на той семіотичний обрядовий комплекс, котрий пов'язаний з божеством, що помирає та воскресає, а також – з представниками світу демонологічних істот, котрі відповідають за врожай. Олександр Веселовський описує деякі давньогрецькі свята з елементами оргій на честь потойбічних персонажів, коли, як і у нас це відбувалося з опудалами Ярило-Коструби, їх спочатку радісно вітають, а потім ритуально «виганяють» та нищать. В українську давнину так само, проводжаючи весну, виганяли русалок, котрих цей дослідник вважає тотожними давньоримським *манам*, обожненим душам прашчурів. На свято *Χόες* <Хоэс> (наші «Проводи» – О. К.) вином поминали душі померлих, котрі з'являлися у вигляді *ман* чи «*рожаниць*», і які, що важливо тут для нас відмітити, *правили долею своїх родичів*. Предки посилали людині її Долю та строго карали за порушення завітів як кери-еринії (словянські «кари») [2, с. 241, 243]. Отже, русалки-мани з їхньою богинею Манією, що нападає на людей безумство, теж мають причетність до наділення людини Долею. Кери-кари карали не тільки за порушення родових приписів, але й в межах уяв про реінкарнацію на покуту наділяли людей Недолею – своєрідною відплатою за минуле життя. Русалки ж, коли маються на увазі русалки не другорядні, водяні, а основні, польові, мають, як і предки, безпосереднє відношення до доброго врожаю, а отже, добробуту, а значить – і до доброї Долі. .

Повна базисна світоглядна формула простежується тут ще й у тому обрядовому комплексі, котрий пов'язаний з ідеєю помирання та воскресіння божества-предка, а також у мотивах реінкарнації. *Аліментарне* кодування даного комплексу проявляється у ритуальному вживанні варених злаків та вина на честь душ померлих, *інформаційний* – в їхньому поминанні, *агресивний* – у знищенні опудал. *Еротично-генетивну* контамінацію видно тут у тому, що Долю людям надсилають «*рожаниці*», а чисто *еротичний* код втілюється в *оргіастичній* складовій даних обрядів, де тимчасове зняття табу на вільні статеві стосунки мало підкреслити продуктивну силу природи.

Генетив на тлі *мортальності* та *імортальності* вбачається у тому, що Долі-Душі прашурів *породили* колись всіх своїх нащадків – за ланцюжком поколінь – аж до новітньої генерації. Сама ж молитва за прародителів вводить у даний контекст *інформаційний* код у вигляді звернення людей до Бога, і цей код подвоюється тим, що Він, за проханнями людей, має всі ці душі *поминати*, причому це Його поминання насичене *імортальними* смислами (*вічна пам'ять вічного Бога*). Табуований же *інформаційний* код видно у словах «за котрих *ніхто не знає*», «клягаючи і встаючи, і дорогою ідучи, *ніхто не згадає*». Тобто, безвісні прашури як конкретні особи вже стерлися у пам'яті нащадків, пряме знання про них відсутнє. *Агресивне* кодування *мортальності* проявлено у даних уявах в літанії по забитим, страченим, загиблим від падіння дерев у лісі тощо.

Локалізація комплексу «*мортальність* (померлі) – *імортальність* (безсмертні душі цих померлих) – *агресивність* (вічні тортури несправедливих душ у пеклі)» суцільно охоплюється *інформаційним* кодом, оскільки молитву возносять і за ці, що у гіркоті вічних мук митарствують, грішні Долі-Душі.

Додаткові універсально-культурні смисли начебто самі спливають на поверхню тоді, коли ми згадаємо ортодоксальні християнські уявлення про пекло. Інфернальний дискурс передбачає, що це Царство смерті (*мортальність*) та вічних *страждань* у *покарання* за гріхи (*агресивність*) створено (*генетив*) Святою Трійцею – Богом-Отцем, Богом-Сином і Богом Духом-Святим, і ніким іншим. Перша іпостась, за найбільш відомими перекладом дантівського поетичного варіанту цих уявлень, створила Пекло своєю «*вищою* Силою», друга – «повнотою *Всезнання*», і третя – «першою Любов'ю» (*агресія*, *інформаційність*, *еротичний* код). Ось цей уривок з «Божественної комедії» Данте Аліґ'єрі, де Пекло веде монолог, визнаючи себе Божим творінням (переклад мій – О. К):

В обитель вечной боли и скорбей,
Ко мне войдете вы, в многострадальный град,

Потеряны, средь умерших людей
Тут справедливостью своей Творец мой вам воздаст наград.
Я, Ад, творен божественною властью
И высшей мудростью, и первою любовью
Ничто передо мной не создавалось страстью
К невечности – я так же вечен мрачной болью
Сих слов: “Оставьте все надежды, кто сюда попал”.
Слова такие я над входом в пекло вижу –
Их в мрачных красках нам Господь предначертал

Іншими словами, домінуючий в цілому *генетив* (творіння) тут кодується *агресивністю* («вища сила», в оригіналі – «божественна всемогутність», *la divina podestate*), *інформаційністю* («всезнання», в оригіналі – вища мудрість, *la somma sapienza*) та *еротичним* кодом у його широкому сенсі («першою любов'ю» – *l primo amore*).

Попутно відмічу, що з твердженням про творення пекла Любов'ю Бога з перших часів християнства виникло певне протиріччя – як може милостивий Бог бути творцем місця страждань, катувань і митарств, та як можуть співіснувати Царство Любові та Добра і пекло, коли, нехай і з власної богомерзкої волі, у ньому страдають грішники? Богословські спроби розв'язати цю суперечливість полягають у поясненні, що пекло – це місце, де ті, хто не приймає божественної *Любові*, нечестивці та злі духи, *добровільно* погоджуються терпіти вічні муки через те, що вони цю Любов ненавидять більше за ці муки. Зрештою, коли після другого пришествя Господа місця в оновленому світі для пекла взагалі не залишаться, то ті, хто не покався, і зло разом з ними, миттєво зникнуть, не витримавши Божої Ласки, але для них ця мить буде здаватися вічністю. І в даному богословському поясненні суті справи ми бачимо, що універсально-культурний контекст (любов, страждання, вічні муки, вічна смерть) тут ся добре виявляє.

Попри те, що ці Душі-Долі мають неземне єство, тобто, не підпадають під дію природних законів життя та смерті, вони теж можуть *помирати* (*мортальна* універсалія), або – разом із людиною, або, у несильному варіанті (смерть $\geq$ ухід $\geq$ зникнення) – коли їх позбавляються у той чи інший спосіб, ловлячи (*агресивні* дії, поневолення, обмеження свободи), або умовляючи (*інформаційний* код) більше по хатах не вештатись.

Протилежний мотив – народження Душі-Долі, також у послабленому варіанті (народження $\geq$ прихід $\geq$ поява) як *генетив* вбачається у тому, що Душу-Долю можна *викликати* (заклик, *інформаційний* код) з могили (*мортальна універсалія*): до цього відсутня, тобто, у реальності не існуюча, Доля появляється на світ, нехай і не вперше виникаючи в цей момент.

Єдність *аліментарно-мортальної* складової проявляється в образі Долі діда-упиря, котрий потинає людину, через що та *помирає* (світоглядна гранична категорія *смерті*) чи сама стає вампіром (п'є кров, живиться нею – *аліментарний* код на тлі *мортальної агресивності* – насильницької дії, що може призвести до загиби).

Альтернативну *життєву* перспективу (*вітальна* універсалія) – Долі або Недолі – на тлі *мортальності* видно з епізоду викликання Душі-Долі з могили шляхом сакрального відтворення рухомого образу хреста через перестрибуванням над нею. Це сакральне дійство є доволі поширеним в українській обрядовості – хрест-навхрест перекидали над водою (колодязем, копанкою, відром з водою) лялечку-зозулю (зменшене опудало предка, подателя благополуччя) в ритуалі її «похорону-хрещення», хрест-навхрест переступаючи поріг, під яким було поховане померле нехрещеним немовля, у такий спосіб його «хрестили» (див. докладніше: [10, сс. 27, 68]).

Культивація *вітальності* живих з боку представників світу *мертвих*, котрі, як вже зазначалось, продовжують деяким чином існувати (*імортальність-мортальність*), видно з уявлень про доглядання померлими матерями залишених в цьому світі осиротілих дітей, що також виказує послаблений варіант *безсмертя* як продовження у дітях.

Заборонена, *табуйована агресивність* в даних уявленнях про Долі-Душі померлих предків проявляється в обережному до них ставленні, коли, щоб ненароком не причавити душу, сідаючи на лаву, з неї цю Долю-Душу здмухують. Та обставина, що свята вшанування душ предків припадають більшою мірою на Різдво та Великдень, дозволяє вбачати у цих поглядах паралелізм, оснований на домінуванні таких універсалій культури, як *генетив* та *імортальність*, оскільки саме Різдво знаменує собою земне народження безсмертного Бога-Сина, а Великдень – Його перемогу над силами смерті, *воскресіння*.

Що стосується фігури Домовика, то він, як пише Вікторія Завадська, пов'язаний з культом предків. Відповідне його вшановування як старішого з роду (*генетивна* універсалія) пояснює, чому в народній уяві він сприймається як обов'язковий оберіг будь-якої оселі. Тобто, апотропейна функція родоначальників-предків проявляється в ототожненні їхньої поведінки з поведінкою Домовика – хатнього духа-покровителя, котрий, попри свою амбівалентність, тим не менш переважно варує мешканців оселі. Ця *агресивна* (активно-захисна) функція доповнюється *аліментарною* – Домовик, як і предки, дбає про статок газд, допомагає у приплоді худоби (*аліментарність* у *генетиві*). Без спілкування з Домовиком «родина втрачала зв'язок зі світом предків, утрачала охоронця», і коли «людина, з якою домовик безпосередньо спілкувався, помирає, а інші члени родини не вміють налагодити контакт з хатнім

духом, він починає тужити, сумує. Тоді в хаті можна чути стогін та плач, що лине невідомо звідки» [6, с. 190] (емоційний супровід *моральності*). Додам, що так само тужить і Доля-Янгол, якщо її «власнику» зле. Розглянемо тепер цей такий її тип.

§ 4. Доля-Ангел

Петро Іванов зазначає, що українці були переконані, що Доля – це янгол: «Доля, – говорили вони, це свій янгол, котрий над всяким чоловіком». Ще в утробі матері ангел-хранитель немовлятка живить його та вчить усьому, що він має знати для свого земного життя. У момент появи малечі на світ янгол вдаряє його пальцем по верхній губі, від чого на ній утворюється поглиблена доріжка, а немовля тієї ж миті забуває все, що його ангел розповідав йому. Згодом, у подальшому житті, відомості, що людині повідомлялись ще в утробі матері, поступово відновлюються у пам'яті, за умови, що вона буде вправлятися у роздумах та самоспостереженнях. З такої людини виходить великий муж. І навпаки, коли людина веде розсіяне життя і погано пригадує янгольські настанови, тоді вона була мало на що здатна та має великі моральні недоліки [9, 350-351].

Якщо чоловік прогніває свого янгола, то тому чоловіку нема вже ніколи спокою, янгол від нього «віддаляється і плаче». Є й такі люди, що «самі скверно роблять», а Долю лають чи навіть проклинають (Оксана: «А я долю проклинаю, / С поля воли дожидаю!» – «Слепая» Т. Шевченка). При цьому вони суперечливо не виключають свого впливу на власну Долю: «Не Доля винна, а своя воля». Але переконання, що Доля дістається людині від Бога, цими поглядами не скасовувалось – Бог надає Долю, але за посередництва янголів: «Як народиться чоловік на світ, то зараз до Бога являються янголи і питають Його, яку Долю дати рожденному. Бог тоді і велить їм дати Долю або Недолю» [9, 349]. Григорій Сковорода, погляди якого також мали тісне сплетіння із народним світоглядом, ймовірно, не без впливу останнього, цю дихотомію виразив думкою про те, що Долею та Недолею людина наділяється одночасно, адже «добрий и злый Ангел приставляются в рожденіи каждому человеку» [20, с. 1049].

Підготовку до дитини життя Доля-Янгол розпочинає, як бачимо, ще в утробний період (*вітальність* у *генетивній* ретроспективі). Втім, цьому дещо суперечать погляди, за якими Душі-Янголи відразу після народження дитини питають Бога, що саме, Долю чи Недолю, Він їй надасть.

Передане знання немовля забуває негайно по появі його на світ, і робиться це через *удар* по губі (*агресивність* та її наслідок – *табуїтована інформаційність*). Повернення пам'яті та пригадування заповідей янгола-

хранителя постає як рекультивація *інформаційності*, що є запорукою успіху у житті (позитивна *вітальність*). Відсутність такої культивациі веде до набуття людиною негативних рис, пов'язаними із порушенням моралі. Якщо пригадати її основні приписи, то, хоча про них в оповіді прямо нічого не говориться, мова, вочевидь, йде про брехливість (*інформаційний* код), жадібність (*аліментарний* код), ворожість (*агресивний* код), перелюбство (порушений, детабуйований *еротичний* код). Вчиняти недобре людина може й відносно свого янгола (*агресивність*), після чого янгол її залишає (послаблена *мортальність* «відхід ≤ залишення ≤ смерть»). Плач янгола з цього приводу можна розуміти як пригашену, *табуйовану агресивність* – замість помсти образнику він лише гірко оплакує образу, недоброзичливість до себе з боку своєї людини. Прикметно, що подібні неприглядні вчинки людини від Бога та від Душі-Янгола, котрий служить посередником у передачі людині її Долі, не залежать – людина з власної волі може обирати собі ту Долю, яку запримхує, і тоді провина у тому, що Доля стає недоброю, перекладається вже на саму людину (заперечена *вітальність*). Розуміння Долі як Ангела за умов ототожнення його із зорею приводять до формування в народі паралельних уяв про Долю як Зірку.

§ 5. Доля-Зірка

Петро Іванов вважає дещо дивними уяви українців про Долі як про зорі, котрі загоряються на небі із народженням людини і падають з нього, коли людина помирає. Прагнучи пояснити ці стійки аналогії, він звертається до біблійної Віфлеємської зірничі та до називання у Святому Письмі ангелів зірками, наводячи далі приклади, як українські священики у 16-му столітті у своїх проповідях говорили, посилаючись на Біблію та на перших християнських вчителів, що на зірці-янголі записано або зображено Долю того, кому вона належить [9, 349].

Схожі народні знання про янголів та зірки наводить й Ярослава Музиченко, але за цими уявленнями янголи-зірки сяють не самі – це горять свічки, котрих вони, сидючи «на сходах неба», тримають у руках. При народженні людини Бог запалює нову зорю-свічку, через що за кількістю зірок можна поррахувати чисельність людей на Землі.

Стиль життя людини визначає, як горить її свіча: коли людина добра, то ясно, коли ж людина «не шанується» – то тьмяно. Говорячи про свою Уділ, люди часто мали на увазі власну «небесну свічку», тобто, певне небесне тіло, світило. «Така моя *планида*», тобто, Доля – твердили вони. Коли по смерті людини з неба скочується зірка, то це вона летить назустріч душі, котра відходить [15, с. 48-49].

У залежності від кількості променів зорі отримують різні значення. Зірка з вісьмома кутами, яка часто фігурує в українських вишивках і

ткацтві, є знаком землі та символом Діви Марії. П'ятикутна зоря, поширена в Азії, є знаком Великої Богині.

Зірками, що скочуються з неба, бувають й нечисті істоти. Як пише далі Я. Музиченко, «за деякими легендами, такі зірки – то нехрещені діти», потерчата. Падаючи, вони кричать: «Кшту!», тобто: «Хреста»! Коли хто побачить зірку, котра котиться з неба, то повинен її перехрестити й встигнути дати ім'я – чоловіче або жіноче, залежно від того, хто її, чоловік чи жінка, помітив.

Так само швиденько слід якомога більше разів вимовити «амінь», якщо зіркою, що падає, є чорт, щоб вона чим глибше занурилась у землю на ту ж кількість сажнів, скільки разів встигли вимовити це слово; чим глибше вона увійде у землю, тим безпечніше буде для людей. Цих чортів, що відкараскалися на небо з простакуватим бажанням стати «як янголи» та самохвальбно і пихато блищати звідти на весь світ, істинні ангели скидають назад на землю, і всі бачать це так, нібито зоря впала. Грюкнувшись об землю, чорти переходять у рідкий агрегатний стан, стаючи калюжею смоли, ступити в яку вкрай небажано, аби не підчепити сухоти.

Пов'язані з падаючими зірками й більш серйозні потойбічні сили пійми, ніж часто потішні та майже нешкідливі чорти. Є переконання, що й Дияволу, відпалому від Бога Янголу, бува, кортить поставити на небі свою свічку, але вірні Господу ангели, як тільки помітять цей лущиперів вогник, теж негайно скидають його з неба.

Народні перекази щодо нашої Галактики, котру нам видно як Чумацький Шлях, розповідають про нього як про дорогу, котра веде душі людей на той світ, але посередині її є роздоріжжя, одна віднога якого веде до Раю, інша – до Пекла. Вказує Чумацький Шлях дорогу і до вирію – на нього у перельоті туди орієнтуються птахи, веде він й до земних місцин – Криму та Єрусалиму [15, с. 49]. Ним також подорожують Бог та Богородиця.

Часові рамки життя – від народження до смерті – складають універсально-культурний зміст образу Доля-Зірки, що супроводжується дублюванням крайніх точок *життя* на відтинку між його початком та кінцем, оскільки з народженням людини народжується також її Доля-Зірка, а із її рішенням зіркова Доля котиться з неба, гасне та зникає, і це дає майже повну базисну формулу (*генетив – вітальність – мортальність*).

В іншому варіанті народних уявлень про падіння зірки формула завдяки появі її четвертого члена, *імортальності*, стає повною, оскільки це падіння вже не вважається подією, що співпадає зі смертю людини – зірка летить вниз лише для того, щоб «перехопити» *безсмертну* душу, котра щойно відлетіла від тіла (*мортальність*), і тим самим утворити,

вочевидь, *Долю-Душу* (виникнення $\leq$ творення $\leq$ породження). Поруч із даним *генетивно-мортальним* комплексом в цих уявах простежується й *генетивно-вітальна* контамінація. Категорія *народження* репрезентована в оповіді про запалення зірки-свічки під час появи на світ нової людини, а категорія *життя* – у числовому показнику зірок на небі, який відповідає кількості людей, що мешкають в цей час на планеті. Тут *вітальна* універсалія репрезентована в *інформаційному* кодуванні, в уявах про те, що за кількістю зірок можна дізнатися, скільки натепер *живих* людей є на землі.

Дані мотиви у переказі Петра Іванова доповнюються біблійним сюжетом – *Різдом* Христовим з його гранично-світоглядним наповненням як *генетиву*, та згадуванням Віфлеємської зірки, котра *сповістила* про цю велику подію (*інформаційне* кодування). Так само *інформаційність*, але не символічна, а буквально-образна, лежить в основі передання про те, що на Долях-Зірках *записано* чи навіть *зображено* майбутню Долю того, хто *народився* (*генетив*), котра не обов'язково може бути щасливою (*інформаційне* кодування *вітальності* та можливої *мортальності*).

Паралель даних поглядів з уявами про Долю як «астрального» двійника людини можна побачити у тому, що горіння свічки, яскраве чи притуманене, залежить від того, як живе людина, і ця відповідність підтверджується «астрономічним» терміном, що є синонімом Долі – *Планида*. Тобто, Доля розуміється як небесне тіло, планета, яка хоча й тільки відображає сонячне світло, але часто світиться навіть яскравіше за зірки, перемінне розташування якої (*πλανήτης* – 'блукаючий') *визначає* Долю.

Суто *генетивна* універсалія у поглядах на зорі втілена у розумінні їх як Великих Богинь, а згодом – Богородиці. Те, що Чумацьким Шляхом подорожують Сам Бог та Матір Божа, говорить про прив'язаність зіркових скупчень до позитивно виражених *життєвих сил* (*агресивне* кодування *вітальності*).

Протилежний полюс надприродних світових сил – зла та смерті (*агресивне* кодування *мортальності*) уособлюють нечисті створіння – демонологічні істоти, потерчата, чорти та, зрештою, Диявол. Зірки, що вважаються потерчатими, дітьми, котрі померли нехрещеними, мають бути у той чи інший спосіб похрещені. Семантика хрещення з її тріадою «життя – смерть – нове народження у Христі» добре вписується в універсально-культурний контекст, хоча тут ми, безперечно, маємо справу зі змішуванням поганських та християнських вірувань. На уяви про потерчат як зірок-свічок могли вплинути стійкі народні переконання у тому, що ці *видива* блукають моквами, твнями і болотами, миготливо проблискуючи, як і деякі зірки, що промають, з імистої мряковини своїми вогниками (див. докладніше: [10, с. 32]).

Прагнення негайно «похрестити» потерча-зірку, що падає, відповідає давнім уявленням про те, що неприкаяні душі померлих нехрещених дітей не знають упокою, літають біля своїх могил у вигляді птиць та кричать, вимагаючи їх охрестити. Хто почує цей крик, мусить кинути хустку або щось з одєжі (як замітники крижма – білого простирадла або рушника, в яке обгортають при хрещенні дитину відразу ж після триразового її занурення у воду) у той бік, де чути ці репети, перехрестити його та сказати: «Якщо ти пан, то будь Іван, а якщо ти панна, то будь Ганна». При хрещенні у такий спосіб померлих нехрещеними дітей часто нарікали Адамом та Євою, підкреслюючи тим їхній статус *першопредків*. Тобто, потерчат необхідно було охрестити за будь-що, навіть за спрощеною процедурою з вимовлянням відповідної формули та ім'янареченням (див. докладніше: [10, Кум, с. 67]).

Таким чином, у даній ситуації уявлення про Долю-Душу предків певним чином перегукується зі сприйманням потерчат як *першопредків* та одночасно як *зірок*, що свідчить як про чіткий *генетивний* момент в цих уявах, так і про співзвучність даних персонажів народної демонології загальному мотиву «Доля-Зірка». *Інформаційне* кодування вказаного епізоду підтверджується також матеріалами Ярослави Музиченко, коли цій нещасній дитині, що неприкаяною душею блукає по лісових глушинах та гниловоддях, треба було для її порятунку негайно надати *ім'я*. Надавання потерчатам *жіночого* чи *чоловічого* імені в залежності від того, хто – жінка чи чоловік – перша помітить зірку, що падає, говорить про слабке *еротичне* кодування *інформаційності* як визначення дитини-примари у гендерній площині.

Давши ім'я і «похрестивши» поторочу, люди тим самим позбавляли її статусу нечистої сили, і якщо погодитись на таке тлумачення цього мотиву, то припустимо твердити, що хоча хрещення потерчати і не приводило, ясна річ, до її *воскресіння* як людини, але воно *помирало* як нечиста істота та *відроджувалось* як християнська душа, котра тепер вже могла отримати вічний упокой. Іншими словами, універсальна формула тут діє у позаземному, потойбічному просторі, проте загальна її структура і в даній системі значень цілком зберігається.

Дрібні біси та чорти через свої зазидуючі охоти стати подібними до янголів теж іноді впадають у манію посвітити зіркою з неба. Скидання їх звідти правдивими ангелами та гучне врізання в землю таких «зірок» дає *агресивну* дію (*примусове вигнання, травматичне падіння*). *Табування агресивності* бачиться тут в апотропейних заходах *інформаційного* штибу, коли чим більше буде вимовлено слово «амінь», тим глибше у землю вкрутиться чорт, що забажав стати зіркою, і тим *безпечнішим* він буде для людей. Перетворення чортів на смолу також несе подібний мотив, але уникнути небезпеки у цьому випадку можна легко – просто не стати у

смолян у калюжу – єдине, що залишається після падіння від арідника. Присутній тут *мортальний* мотив (чорт *зник, щезнув*) доповнюється загрозливістю його залишків (*мортальність*, смертельна хвороба – чортова смола замечує сухотами), однак цю гризбу можна вдало відвернути (*табування агресивності*).

Сам мотив перетворення чортів на смолу є доволі поширеним в українському казковому фольклорі. Дана метаморфоза у галицькому варіанті казки про Мачуху та Пасербицю, де замість пасербиці фігурує пасинок, з цими сатанятами трапляється тоді, коли вони з третіми півнями та розвиднинням тануть, як сніг на сонці, залишаючи після себе лише смолу. Даний епізод безпосередньо несе в собі ідею перемоги сил *життя*, світла, над силами *смерті*, темряви.

Володар п'ятими теж прагне світити зіркою з неба, але і його Божі ангели-стражники звідти звальюють. Персоніфікацією такого антагоніста Бога є старозавітний Хейлель, або Луципер – світлоносна денниця, що у всіх європейських мовах має назву *Lucifer*, ранішня зоря, один з відпалих ангелів, херувим, який забажав стати рівним Богові, і за це також був скинутий з небес. Враховуючи певну симетрію в оповіданнях про Долі-Зірки, цілком припустимо провести паралель між Зірками-Долями, які від Бога і які програмують позитивне *життя* людини, та Зірками-Долями, а радше, «Недолями», котрих запалюють нечисті та їхні повелителі, і які пророкують людині Безталання. Нехай ця облудна зоря світить недовго, але і за короткий час вона цілком може стати «зірковою» відповідністю такої лихої Долі тієї чи іншої людини, котра є антиподом її *щасливого життя*.

Вказана симетрія простежується в очевидній альтернативі руху душі після смерті тими двома потойбічними дорогами, зірковим уособленням якого є Чумацький Шлях з його розвилкою посередині. Душі людей в залежності від того, якою, правою чи лівою відроною вони підуть, попадають або у Пекло (*агресивна мортальність* та тлі *імортальності* – *вічні смертельні муки*), або у Рай (*вітально-імортальний комплекс, вічне життя*). Крим має маркування *аліментарністю* (сіль), а Єрусалим, куди знали дорогу через Крим – усім тим *мортально-імортальним* комплексом значень, що пов'язані з християнством.

§ 6. Доля-Дух та її втілення

За Оксаною Шалак, на погляд українців, Доля є деяким *духом*, що може «матеріалізуватися» у різні образи. Вона здатна набувати вигляду не тільки людини, якій належить, але й тварини, проте, навіть не втілена ні у що, «невидима», вона «відчуває голод, холод, може п'яніти від вина», тобто, має явні тілесні функції [27, с. 131-132]. Якщо ж вона візуалізована,

то це дає можливість відрізнити щасливу Долю від нещасливої лише за її зовнішнім виглядом. Щаслива Доля має вигляд файної людини, вбраної у красний одяг, тоді як нещасна Доля-Дух, що втілилась у конкретний образ, виглядає як брудний обірванець. Вважається також, що Доля людини виглядає так само, як і та людина, до якої вона належить, але на це є й інші, протилежні погляди [9, 349-350]. За деякими даними, у вигляді людини Доля і Недоля являються лише раз на рік, на Великдень, а протягом року вона феноменологізується у різних зовнішностях, причому Доля для жінок являється тільки як чоловік, а для чоловіків – тільки як жінка [9, с. 352].

Зі своєю Долею людина може побратися. До однієї дячихи-удовиці вночі зайшов, невідомо як, у замкнену хату, якийсь чолов'яга у порваному «каптані» та з дірватою шапкою, і на питання переляканої жінки, хто він такий, відповів, що він – її Доля, після чого зник. І насправді, невдовзі до неї посватався чоловік, у котрому удовиця відразу впізнала за тими ж ознаками бідного вбрання її нічного відвідувача. Дівчата називають Долею своїх суджених хлопців, а парубки – суджених дівчат [9, с. 358, 359].

Види, в яких появляється Доля, можуть залежати від пори року або від святковості чи буденності часу – влітку вона показує себе інакше, ніж восени чи взимку, а на свята – інакше (наряджена у гарні одязі), ніж щоденщині. Залежить її зовнішній вид і від «своєї» людини – Доля ледачого чоловіка постає нечесаною обірванкою, «кальною» (брудною) й смутною, що і на свята тужить та плаче. Так само виказує себе й Недоля, набуваючи фігури чорної чи старої жінки. Купцю Доля показує себе красивою дівчиною, «хліборобцю» – розгодованими волами, роботящому чоловікові – чорним мужиком [9, с. 353].

Оксана Шалак наводить дані, що в українців з образами Долі пов'язані уявлення про душу як двійника людини, котра набуває того вигляду, котрий безпосередньо залежить від вдачі, вчинків та гріхів її хазяїна. Ця дослідниця передає, що, за народними переконаннями, «Душа по смерті має свій давній вигляд і живе далі так, як за життя людини». Втім, на грішну людину чекають не зовсім приємні втілення її Долі-Душі. Вона може набувати вигляду різних звірів – собаки, свині, мухи тощо. «Яка провина грішника, така й покута» – пише вона. «Коли чоловік курить люльку в неділю до служби Божої, то його душа перейде в кінську голову». За нечистоту душа перевтілюється на свиню або шкапу. При цьому наші знавці-мудреці міркували: коли душа людини перейде у свиню, то це добре, бо швидко спокутується, адже «свиня поживе з чотири роки, її заріжуть, і душа свободна». Гірша історія зі шкапою, бо ставши робочим конем чи кобилою, Доля-Дух «мусить довго бідувати» [27, с. 131-132]. Серед інших тваринних втілень Долі були ведмідь, кішка, миша, гадюка, а поміж речей – яйце чи гроші. Недоля теж може обернутися твариною – так

само кішкою, тепер чорною, чи зайцем, совою або птицею із розмашистими крилами [9, с. 353].

Втілену Долю людини можна звідати вже під час її народження та навіть напередодні. Для цього, дізнавшись, де саме має народитися дитина, треба дочекатися вечора, піти до тієї хати та зазирнути у передпічне вікно і так побачити її Долю, з якої «видно буде», як немовля житиме – чи добре, чи погано, та навіть дізнатися, якою буде його смерть. Однак через цей спосіб узнавання Долі рідним людям не дається – її втілений прояв здатні сприймати тільки сторонні, котрим, однак, про відкрите їм знання розповідати будь-кому категорично забороняється [9, 349-350].

Хто бажає угледіти не чужу, а власну Долю, тому слід по Різдвяного обіду вийти за ворота з ложкою, якою їли, і там, вулицею, й пройде повз цього, цікавитого, Доля, назвавши його за іменем. Можна зустріти свою Долю і після Великоднього обіду, і на цей раз вже дізнатися, якою, доброю чи ні, вона буде. Якщо побачена Доля постане вбраною у гарне плаття, то це значить, що вона обіцяє бути щасливою, якщо ж з сумою, то людині, до якої вона належить, написано ходити по людях з шанькою.

Ще один спосіб побачити власну Долю полягає у тому, щоб вийти вчотирьох на перехрестя двох доріг та стати навхрест на роздоріжжі. Тут прийдуть їхні Долі і розкажуть кожному, чим він буде займатися. Народне передання, подаючи такі відомості, доповнює їх ще й запевненнями, що як Долі колись таким людям сказали, так воно й збулося – одному з чоловіків судилося чумакувати, другому – торгувати, третій став хліборобом, а четвертий, нажаль, розбійником. Зі схрестям доріг пов'язаний ще один спосіб побачити свою Долю. Для цього на Великдень треба наварити маленьке горнятко каші та виставити його на «сиродохресну» дорогу, самому ж сховатись неподалік. Якщо Доля все з'їсть, то чекай Недолі, якщо ж горщика перекине – то тим вона виказує себе «щасливою і багатою: не хоче каші їсти» [9, с. 352].

Позитивний та негативний аспекти *вітальності* в образі Долі-Духу знаходять прояв у тому, в яке саме вбрання одягнена Доля-Дух, де без особливих фантазій розповідається, що щаслива Доля має гарні шати, а нещасна виглядає сіромахою. Прагнення демонструвати себе у різних образах чомусь саме у той час, коли люди *їдять*, як і відчужання Долями-Духами *голоду* і *сп'яніння*, дає нам *аліментарне* кодування всієї цієї тематики.

Декларована неодмінна схожість явленої Долі на її людину має певні обмеження гендерного плану, через що у цьому сенсі можна говорити про кодування подібних уявлень *еротичним* кодом. Оскільки для жінок Доля

втілюється тільки у чоловічому образі, а для чоловіків – тільки у жіночому, то це змушує пригадати такі архетипи колективного несвідомого Карла Юнга, як *Аніма* та *Анімус*, що приналежать єдиній Душі, коли у жінки присутня чоловіча складова, а у чоловіка – жіноча. Ця обставина уможливило укладання шлюбу між людиною та її Долею, як це сталося з однією удовицею, до котрої її невпізнана (табування *інформаційності*) Доля завітала вночі до хати і з якою вона згодом побралася, впізнавши її за вбогим фантям (*інформаційність* та *еротичний* кодування *вітальності*). Таке ж *еротичне* кодування *вітальності* з моментом варіативної *імортальності* (продовження в дітях) вбачається також у називанні Долею суджених (суджена = судьба).

Тваринні втілення *Недолі* за своїми значеннями мають однозначно негативні риси – всім відомі забобони, пов'язані з чорної кішкою, на котру здатні перетворюватися відьми. Сова як нічна птиця також відноситься до істот, підпорядкованих поганим силам. Страшний птах з великими крилами – поширена у світі фобія, котру пов'язують із історичною пам'яттю людей про реальних хижих пернатих, котрі сягали у розмаху крил завбільшки п'ять метрів і котрі були здатні підхопити у повітря людину (відомі й сучасні випадки нападу великих птахів на маленьких дітей). Цей образ несе в собі однозначні *агресивно-мортальні* значення. Лише у деяких видах буддизму великі птахи, поївши останки залишених на поверхні землі людей (повітряне захоронення), уносять їхні душі на той світ. Тут *аліментарно* кодована *мортальність* міняється на *імортальну* універсалію.

Що стосується Долі, то на прикладі такої однієї її персоніфікації, як *Ведмідь*, видно, що він був духом-оборонцем (*агресивне* кодування *вітальності*), духом-цілителем (послаблена *імортальність*, позбавлення від хвороб, *подолання загрози життю*), а також, що для нас тут важливо, втіленням душі померлого родича. Ця могутня тварина поставала як уособлення ідеї родючості, врожаю, народжуваності (*аліментарність* та *генетив*). У Ведмеда наряджались і на весілля, і на погреб. Похоронне рядження на Ведмеда мало особливе поширення в українців Карпат, де його вважали за прародича, тотема, а в цілому він у нас був символом плодючості, благополуччя та здоров'я. [26, с. 267-268]. Таким чином, у даному втіленні Долі можна углядіти контамінацію *мортальної* та *імортальної* універсалій (погребове рядження у Ведмеда було означало присутність прашурів, до сонму яких, не вмерлих остаточно, залучався небіжчик), що ще раз свідчить про органічну притаманність дискурсу Долі категорії *безсмертя*.

Як бачимо, у такому втіленні Долі-Духу, як *Ведмідь*, переважають мотиви породження, добробуту, статку, безпеки. Як предок-тотем, цей образ був поширений у багатьох народів, і саме він санкціонував молодих

у першу шлюбну ніч на *відтворення роду*. Згодом вождь, котрий рядився у шкуру цієї тварини та мав першочерговий доступ до нареченої, відійшов у минуле, але якісь залишки стійких приписів про ведмедя-предка-тотема-вождя збереглися у вигляді сидінні молодих під час весілля на скорині бурмила, чи, у деградованих варіантах – на шубі, або, у випадку, коли перебути смисли вже було зовсім втрачено, просто на подушці.

У цьому плані втілення Долі-Духу у Ведмедя, з огляду на його перелічені функції, прив'язане переважно до універсальї *життя* в *аліментарному* кодуванні (статок, добробут, врожай) та *еротичному* кодуванні *генетиву* (відтворення роду, благонароджуваність, плодючість рослин тощо). *Мортальний* мотив, прив'язаний до Ведмедя, як і слід було очікувати, включено до загальної *імортальної* системи значень, де той факт, що предок, реінкарнований у Ведмедя, помер, ніяк не впливає на його здатність *живо* допомагати в усьому своїм нащадкам.

Особливою фігурою казкових сюжетів є Кобиляча голова, в яку начебто у покарання за прогрішення реінкарнує грішник. Образ Кобилячої голови пов'язується з хазяйкою лісу, котрою, одночасно будучи володаркою смерті, у казках буває Баба-Яга. Казка «Машенька та Ведмідь», де лагідна пасербиця, на відміну від мачушиної дочки, виживає у лісовій хатинці з лютим Ведмедем, має варіанти, коли до цієї хатинки по черзі заходять Ведмідь, Вовк і лише згодом – Кобиляча голова. За всіма ознаками, ця Голова є уособленням померлих предків, і тому перетворення на неї грішника є лише іносказанням того факту, що даний чоловік помер і тим самим залучився до предків (*мортальність* на тлі *імортальності* як перевтілення).

За деякими поглядами, про які вже йшлося вище, Доля народжується разом з людиною, але, на відміну від неї, має ознаки (*інформацію*), яким буде подальше життя немовляти (*вітальність* у модусі майбутнього часу). Більше того, Доля, можна сказати, приходить в цей світ раніше людини, тому що побачити її можна навіть напередодні пологів. Знання про це, отримана через підглядання, є не зовсім легальним, через що воно, можливо, і є забороненим для розголошення, табуйованим, коли повідомляти будь-кому про «програму» життя дитини абсолютно неприпустимо (*табування інформаційності*). Втім, ця заборона може пов'язуватися із боязкістю не наврочити дитині, що має добру Долю, та не приректи дитину, якій віщується Недоля, на фатальне сприйняття цієї своєї життєвої перспективи – адже воля людини здатна поміняти її Долю.

Окрім чужої, люди за певних обставин можуть побачити втілення й власної Долі-Духу. З'являючись у відповідності до занять людини, Доля-Дух може сприяти отриманню професії чи переміні діяльності, *пророкуючи* (присуджена *інформаційність*), хто чим має заробляти собі на хліб у житті,

(*аліментарне* кодування *вітальності*), і не завжди праведним способом, як от розбоєм (*агресивність*).

Сакральний простір – перехрестя доріг – дозволяє визначити свою Долю-Дух за ставленням до їжі: сита, вона каші не їсть, тож і майбутнє хазяїна цієї Долі буде у статку. *Табуйована аліментарність*, таким чином, дає позитивну *життєву* перспективу, тоді як великий апетит Долі-Духу свідчить про її постійну *зголодність*, притаманну, зрозуміло, людині дуже небагатій – таким і буде *життя* її хазяїна. У даному випадку ми можемо говорити про *аліментарне* кодування *вітальності*, котре, втім, часто переважає і в розповідях про інші види Долі.

Будучи своєрідним *двійником* людини, Доля-Дух виказує себе у відповідності до її сутності. Коли чоловіча ледачий, то й Доля-Дух його плаче й тужить. Приходить вона до нього почорнілим голим мужчиною (*табуйована аліментарність*, втілений «голодранець») або у вигляді старої жінки (котра, на відміну від красивої дівчини, ніяких любовних почуттів викликати не може – *табуйований еротизм*). Натомість багатому купцю (*аліментарність*) вона з'являється гарним дівчам (*еротичний код*), заможному пахарю – славними биками (*аліментарність*). Отже, у втіленнях Долі-Духу в матеріалізовані форми, як і в уявах про Долю-Душу померлих предків, ми можемо побачити певне відтворення *двійника* людини, але Доля-Двійник має також самостійне, окреме її усвідомлення, що ми зараз розберемо детальніше.

§ 7. Доля-двійник людини

Як вже було сказано у попередньому параграфі, Доля людини виглядає так само, як і та людина, до якої вона належить, але безпосередньо у людському вигляді, причому – протилежної статі, Доля та Недоля виказують себе на тільки Великдень. Тобто, за деякими переказами, Доля виглядає як двійник тієї людини, до якої вона належить. На відміну від попереднього варіанту її розуміння, вона здебільшого вже не становить загрози для свого «хазяїна», а, навпаки, переживає за нього. Як «дублікат» людини, її Доля постає як її душа, і якщо Доля-Душа приналежала тим, хто вже залишив цей світ, то Доля-Двійник вважалася душею живої людини. Петро Іванов наводить відому українську рекрутську пісню, в якій співалось: «Ой зачула моя Доля, що не бути мені вдома» замість «зачула душа», і додає: «У народних оповіданнях про двійників змішування понять та уявлень про душу і Долю виступає так само яскраво, як і у народних піснях, і вказує на більш древні глибокі основи ... спорідненості Долі з душею» [9, 356].

Розвиваючи дану думку, Петро Іванов про цю спорідненість говорив так: «Віра у передчуття є сильною у народі. Начебто удавана безпричинна туга, що гнітить людину, смутне очікування якоїсь біди,

занепад духу, поєднаний із занепадом сил, – такий душевний стан пояснювався словами: „Чує душа, та мені не каже”, „Душа щось віщує”». За іншими переповіданнями, буває і навпаки, коли тепер вже не душа, а «Доля щось чує» та «щось віщує». Проте душа лише томиться та хвилюється у передчутті нещастя, тоді як Доля ясніше попереджає свого хазяїна про біду, що на нього очікує. Вона гучно тоскує, тужить, плаче, причитає, а то й кличе туди, де має відбутися зумовлена подія. Тепер вона може явитися у вигляді двійника, який, знаючи про майбутню біду, голосно лементує, попереджаючи про еventуальне нещастя, або, якщо воно вже відбулося, сповіщає про це [9, с. 354].

Так, запійний п'янчуга, син одного селянина, вкравши гроші, був надвечір вигнаний батьком з дому. Пішовши притемком геть, п'яний та ще й сердитий, він не угледів небезпеки і потонув, провалившись на річці під тонку весняну кригу. У цю трагічну ніч цей син у вигляді своєї Долі-двійника тричі з'являвся до батька у «білому серпанку», каючись та просячи у нього вибачення, про що цей батько здогадався лише переогодя.

Доля-двійник багатодітної жінки, що важко працювала, вночі приходила до неї помагати – пряла та виконувала іншу хатню роботу, але, попри заборону однієї старої, до котрої вона побігла за порадою, ніколи і ніяк не звертатися до своєї Долі-двійника, ця жінка все ж таки заговорила з нею, а та, тікаючи назавжди, повідомила, що її чоловік, котрий на той час перебував у від'їзді, помер (записано як дитячі спогади дідуся за вісімдесят років про реальні події) [9, с. 354, 355, 356].

* * *

З наведених даних стає ясным, що очікування Долею-двійником якоїсь біди типове для неї. Її смутні тривожні передчуття бувають переважно тужливими, вони супроводжуються лементом та плачем, оскільки майбутні чи теперішні події є зовсім безрадісними, такими, що явно суперечать нормальному життю, несумісні з ним (*табування вітальності*). Часто ці передбачення пов'язані зі смертю (*мортальність*), як от у прикладі про рекрута, котрий йде на війну, і шансів повернутися звідти живим у нього половина-на-половину, що й «зачула його Доля». Інші приклади – про яригу, що потонув, про чоловіка бідної жінки, що помер на чужині – так само несуть на собі *мортальне* навантаження.

Втім, власне Доля-двійник у всіх цих випадках загроз (*агресивності*) щодо свого господаря не становить. Вона страждає за свій «оригінал» та співчуває йому, або прагне за нього, вже неживого (*мортальність*), вибачатися (*інформаційне* кодування *табуованої агресивності*). Доля-двійник повідомляє жінці, котрій допомагала, сумну звістку про її чоловіка (*мортальність* в *інформаційному* коді).

Неважко переконатися, що попри те, що в останньому епізоді ця Доля несе в собі *аліментарні* навантаження (хатня робота), в цілому домінуючою її роль полягає в *інформуванні*, іноді табуйованому: «Чує Доля (душа) та мені не каже». Разом із *мортально-імортальним* моментом (Душа-Доля як двійник людини приналежна тим, хто вже пішов з світу) в цьому типі Долі, двійнику, ми бачимо наявність декотрого «альтер Его», котре існує поруч із «основним Его» як дещо приналежне людині, але дистанційоване від її «базового» «Я». З цієї дистанції «Душа-двійник» здатна передчувати ті зміни, що їх ще колись має зазнати людина. У цьому плані Доля-двійник постає *вістункою*, вона «дає знати» про щось таке, що людині не відоме, і це демонструє нам чітке *інформаційне* кодування *вітальності* (знання про майбутнє життя). Подібні функції у більшому обсязі концентруються в іншому виді Долі, провісниці, про яку йтиметься у наступному підрозділі.

§ 8. Доля-провісниця

Як ми щойно переконалися, зустріч з Долею не завжди має добрі наслідки, вона може означати й провіщення біди. Іноді лихо трапляється і без попередження – достатньо просто свою Долю побачити, як це було з однією дівчиною, котра за встановленим правилом зробила все, щоб узнати власну Долю. Вийшовши після обіду на Великдень на вулицю, вона спізнала там саму себе, таку ж саму дівчину, але з торбинкою за плечима. За рік в цієї дівчини померла мати, а сама вона пішла по людях жебрати [9, с. 352]. Одним тільки називанням імені людини Доля-провісниця може напроорочити їй біду. Якщо чоловікові чується, що хтось кличе його за іменем, тоді як насправді його ніхто не підзивав, то, кажуть українці, це Доля гукає свого хазяїна. Особлива небезпека чатує на людину, коли поклик Долі чути з двору у вікно – у такому разі ніч не можна відгукатися, а якщо вже не мовчати, то слід сказати «Забирайся ти до лихої години, до чортової матері!» Після цього Доля негайно йде, і без будь-яких поганих наслідків для людини. Але коли хтось обізветься на цей погук Долі, то протягом року нехай очікує біду чи навіть смерть [9, с. 353-354].

Вигляд Долі-провісниці, коли у життєвій перспективі людини щось переіначується, теж змінюється. За записаними оповідями, «перед якою причиною, чи нещастям, чи смертю родичів ... знову-таки інший вид у Долі. ... До однієї жінки Доля все ходила жінкою» (а мала б, як йдеться в іншому записі, до жінки приходити тільки чоловіком – О. К.), а то прийшла ведмедем «та й сказала, що у неї батько скоро умре. Так і прийшлося». [9, с. 353].

Альтернативний варіант передань про Долю-провісницю має місце у переконаннях про те, як навмисне її шукання та знаходження часом може мати у підсумку отримання від неї й добрих наводів. Розповідають, що одній дівчині старі люди порадили на Страсний («страшний») четвер

залізти з «страшною» свічкою на горище, і там зустріти свою Долю: «вона й скаже, чим займатися, щоб щастя було: чи торгівлею, чи хліборобством – в чом буде тобі рука». На Великдень радили бажаним щасливих перемін у своїй Долі вийти у поле вночі, а як вдарять дзвони на заутреню, то хтось до тебе підійде, і його слід запитати: «Де моя Доля?» Куди воно скаже йти, туди і треба піти. Що на дорозі «взориш», то і буде твоя Доля. «Вздриш» (побачиш) жінку стару, дівчину – питай в них, в чому тобі щастя. А як знайдеш річ яку – бережи її, бо буде тобі щастя, поки ту річ берегтимеш» – підказували дойди [9, Іс. 352-353].

Бува, що Доля сама приходить до людини перед щастям, а Недоля – перед лихом. Інший образ Доля приймає й на переміну життя. Іноді Доля погоджується на зустріч зі «своєю» людиною для того, щоб через її поведінку визначитися у своєму ставленні до неї. Розповідають, що один купець на Великдень, як всі вийшли з церкви, дав своїй робітниці крашанку і велів стояти за воротами та дивитися, хто мимо пройде. Пройшов обірваний старець та попросив подачу. Дівча злякалось і побігло до горниці, а купець питає, чи бачила вона когось. «Та бачила, обірваного старого» – відповідає дівчина. На це купець перепитав її, чому ж це вона не віддала крашанку у подаяння: «... То була твоя Доля. Оце слухай тепер, по старості й тобі доведеться милостиню просити» – сказав хазяїн [9, с. 352-353].

Даний вид Долі, що видно з самого її іменування, має підкреслений *інформаційний* контекст. В залежності від змісту повідомлення даний код дає або позитивне, або негативне маркування *вітальної* універсалії або тягне за собою настання *мортальних* подій. Так, дівчині, котра зустріла та побачила (*інформаційність*) саму себе, ця її Доля-двійник-провісниця напропорочила (*інформаційність* у модусі майбутнього часу) злиденність (*табуйоване аліментарне кодування вітальності*), а її матері – скін за рік. Аналогічним чином Доля-провісниця в образі ведмеда напропорочила одній жінці смерть її батька (*мортальність*).

Домінування *інформаційності* видно і в іншому мотиві, коли чоловіка хтось удавано кличе за іменем, і вже цим одним Доля віщує біду. Уникнути цього можна або промовчавши (*табуйована інформаційність*), або давши жорстку вербальну відповідь (контамінація *агресивності* та *інформаційності*), після чого ця Доля зникає (послаблена *мортальність* як «зникнення ≤ ухід < смерть»). Коли ж, не стримавшись, чоловік *відізвається* на цей викрик, то тим самим він *накликає* на себе *біду* чи навіть *загубу* (*інформаційність* та *мортальність*).

Віщування позитивних змін у житті також є прерогативою Долі-провісниці, котра, за умов великого бажання її зазнати, при зустрічі може дати раду, чим зайнятися у житті, щоб був хліб і до хліба (*аліментарне*

кодування *вітальності*). Свою побачену за допомогою особливих прийомів Долю можна *розпитати* (відкриття раніше закритої *інформації*) про шляхи досягнення щастя (*вітальність* у позитиві), а можна не просто спитати, а добитися від неї добрих перемін у житті, тим самим певним чином вплинувши на неї (тиск, *послаблена агресивність*, що має наслідком позитивні зміни *вітальності*). Запорукою обіцяного щастя може бути якийсь предмет з функцією оберегу, талісману, амулету чи фетишу, котрого, для того, щоб щастя насправді настало, слід всіляко берегти (культивована завдяки *інформації* як обіцянки чи знакової речі-оберегу *вітальність* з послабленою *імортальністю* через відведення загроз *мортальності* завдяки захисту від смерті спеціальними предметами).

Альтернативне розведення доброго та недоброго *провіщення* розуміється за протиставленням пари «Доля – Недоля», котрі самі з'являються до людини перед щастям або перед бідою (позитивне та негативне маркування *вітальності* в *інформаційному* коді). Ця альтернатива іноді визначається однією тільки Долею через випробування людини (*послаблена агресивність* як *нав'язаний іспит*) на предмет ставлення до неї, коли вона прямо себе не виказує, а постає в *образі* котроїсь людини. Якщо той, кого випробовують, у нашому прикладі дівчина, що вийшла на дорогу, покаже себе байдужою до перестрічної невідомої людини, котру вона побачить на вулиці, то й Доля поміняє своє ставлення до свого господаря з прихильного на, принаймні, байдуже, якщо не вороже. Тому ця дівчина, котра начебто пожалкувала дати побаченому нею за брамою небозі крашанку (*табуйована аліментарність*), сама, своєю поведінкою щодо своєї Долі і визначила її. Слід сказати, що дівчина обрала, а вірніше, отримала собі Долю як результат вчинку, наслідки якого їй наперед були не відомі (*табуйована інформаційність*), тим більше що вона переполохалась (наслідок *агресивності* дідуся, нехай й мнимої). У підсумки її уділом стало жебракування у старості (нестача засобів для *життя*, дзеркально виражена *табуйована аліментарність*).

Наслідки доброї або поганої поведінки його прислужниці були відомі (*інформація*) купцю, а закритість даних (дівчинка *не знала*, що повз неї пройшла її власна Доля) дає *табуйований* варіант даного коду. У цьому випадку відсутнє пряме віщування Долею майбутнього дівчини, але воно дане опосередковано, через купця, який постає як медіатор між Долею та дівчиною. Тут мова йде про визначення майбутнього життя людини без прямого про це повідомлення, а через невербальну знакову систему – перевірку на доброту, коли та чи інша реакція є сигналом для «запуску» Долею програми життєвої перспективи людини, котра перевірялась. Знаковою формою невербального повідомлення Долею про «причину, смерть чи нещастя» (*мортальність* в *інформаційному* ключі) також є переміна її зовнішнього вигляду.

§ 9. Імортальність в народних образах Долі

Прецінь, в основі українських народних поглядів на Долю лежить, у чому завдяки досвіду подібного роду досліджень в мене не було сумніву, гранично-категоріальні глибинні світоглядні форми, котрими як в онтології, так і в феноменології є трансформовані у культурі (*культивовані, табуйовані чи каналізовані*) базисні вітальні функції та фундаментальне світоглядне усвідомлення людиною власної скінченності наряду з прагненням її подолати, структурно виражені категоріями граничних підстав (*народження, життя, смерть і безсмертя*) та світоглядними кодами (*аліментарним, еротичним, агресивним та інформаційним*).

Слід сказати, що Петро Іванов ще у 1892 році чітко усвідомив дану обставину, зазначаючи, що «життя людини зображує сплутане сплетіння випадкового з неминуче-роковим. Риси того й іншого особливо яскраво виступають у трьох найголовніших життєвих актах – народженні, шлюбі та смерті. Ці три акти, що охоплюють у своїй сукупності все життя та обумовлюють більшою частиною весь його зміст, мали були викликати у розумі людському питання про сили, котрі керують життєвими явищами взагалі та, зокрема, долею окремої особи» [9, с. 362]. Цей дослідник-аматор прозорливо угледів у всьому розмаїтті емпіричного фольклорного матеріалу, що стосується уявлень про Долю, певні сталі елементи, інваріанти, котрі, зрештою, зводяться до таких універсалій культури, як *генетив* (народження), *вітальність* в *еротичному* коді (шлюб) та *мортальність* (смерть).

Все це вірно, але постає питання – де ж тут є четвертий член базисної світоглядної формули, *імортальність*? Знаходження відповіді на це питання є тим паче важливим, що одним з концептуальних підмурків даної роботи є постулат про те, що Доля, на відміну від емпіричного життя, включає до себе універсалію безсмертя.

Вочевидь, Петро Іванов, як пізніше й Олена Пашник (про що йшлося у Пролозі), розглядав Долю в межах фізичних параметрів життя у його часових точках початку (народження) та кінця (смерті), між якими пролягає лінія (дорога) життя, де безсмертя у фізично-природному сенсі начебто насправді відсутнє (для чого є певні емпіричні підстави чуттєвої очевидності). Але так видається лише на перший погляд. Навіть на цьому чуттєво-фактичному рівні ми зустрічаємо реальне, хоча і дещо обмежене скінченністю людського роду безсмертя людей, що продовжують себе в дітях. Крім цього, безсмертя у природно-предметному сенсі забезпечує трансцендування людини у світ у вигляді продовження себе за межі власної природно-фізіологічної організації у особистісних (наприклад, в авторських творах) чи «анонімних», безликих наслідках діяльності. Ми, приміром, не знаємо, хто саме конкретно виклав мури собору, в якому ми молимося (хоча його архітектор часто буває відомим), але ті безіменні

каменярі, що брали у свої майстровиті руки кожную цеглину, укладаючи їх ряд-у-ряд, у такий спосіб для нас постають реально присутніми, отже, деяким чином безсмертними. Оскільки вони жили, якщо мова йде, припустимо, про Софію Київську, більше тисячі років тому, то їх, зрозуміло, фізично вже давно немає на світі, але стіни храму ще й досі, якщо виражатися образно, зберігають тепло їхніх рук – і цим вони живі.

У *природженій* Долі універсалія безсмертя знаходить прояв у такій її рисі, як «*незнищимість*» – хоч як не стараються її позбутися, навіть бажають втопити в морі, вона, тим не менш, зберігається неушкодженою та «живою», тобто, *не підвладною смерті*. До того ж, така Доля є записаною до Книги судьб, що передбачає її вічне існування, оскільки ця Книга, писана не на рік і не на два, навряд чи колись зникне.

Є ще один випадок фігурування категорії *безсмертя* в межах природженої Долі, вже в *інформаційному* ключі. Вона, як програма майбутнього життя людини, існує *до того*, як людина народилась на світ (за однією з версій), і тому передусь її народженню. Логічно припустити, що вона, існуючи *до* народження людини, має існувати і *після* закінчення її життя. Це підтверджується розповіддю про шукання своєї Долі, котра не завжди живе разом з людиною з моменту її народження. Значить, Доля має самостійне існування, котре може бути й не прив'язаним до часу появи людини на світ та його завершення нею.

Так само *Доля-провісниця* повинна бути деяким чином відстороненою від життєвих подій свого господаря з тим, щоб, дивлячись на них начебто ззовні, вона могла пророкувати ці події. Ця відстороненість ще раз підтверджує ідею про нетотожність емпіричного життя та Долі. Її окремішне існування вбачається також у її примхливій прихильності до людини – коли людина ледача, вона залишає її. Покинути людину Доля може, вочевидь, за умов її повної автономії відносно людини та самостійності «прийняття рішень» щодо того, яким буде життя людини, якій ця Доля належить. Подібне дистанціювання, коли Доля визначає життєвий шлях людини від народження до смерті, і є проявом її непідвладності ні народженню (виникненню), ні смертям (знищенню), а це і є тим, що можна назвати екстемпоральністю як прояву *вічності*, що особливо прикметним стає для *Долі-Фортуни* та *Долі-Року* – події, що ще мають відбутися в майбутньому, в даних Долях вже в цілому окреслені, але вони перебувають до їхнього здійснення поза часом, а відсутність часів і є вічністю.

Найдужче мотив дистанціювання Долі від людини проявляється у такому її виді, як *Доля-двійник* людини. Її *імортальність* реалізує себе у тому, що вона, зберігаючи свою приналежність до того, хто вже помер, із цією подією не зникає (за відомими виключеннями). Більш того, як зазначив у своєму есеї про Долю Льва Толстого Максиміліан Волошин

(про це йтиметься далі), остаточну завершеність туманній фігурі Доли надає смерть. Коли згасає лик живої людини, лик його Долі раптом осягається. Тоді починає жити не людина, а її Доля – писав він.

Пряма присутність категорії безсмертя має місце у такому виді Долі, як *Долі-душі померлих предків*. Предки вже залишили цей світ, але *продовжують існувати*, причому їхнє існування визначає життя людей, що належать до даного роду – як за змістом, так і за характером. Матері, що залишили сиріт на цьому світі, як і раніше приходять доглядати за ними, нехай вже і у зміненому, неземному вигляді, тобто, вони, попри все, є *живими*, у деякому сенсі – *безсмертними*. Такі ж *безсмертні* Душі-Долі живуть на гробках, тоді як тлінне тіло вщент зникає. Доля-Дух (Душа) взагалі визначається у термінах *імортальності*, оскільки вона, за народними уявленнями, «по смерті живе далі так, як за життя людини».

Не підвладні смерті й демонологічні персонажі, котрі репрезентують прашурів, відповідаючи за Долі людей, статок і добробут, як і ті вже померлі, але тим не менш якимось чином ще існуючі істоти на кшталт потерчат, котрі «похрещені» у специфічний спосіб, помирають у старому габітусі поганих істот та відроджуються як душі дітей, що вже залучилися до Христа. В останньому випадку ми бачимо деяку якісну специфікацію *безсмертя* – одна справа – вічно жити у потойбіччі як примара, неприкаяна душа, і зовсім інша – бути приласканою Богом праведною душею.

Згаданий вище широкий міфоритуальний комплекс божества, яке помирає, а потім навесні неодмінно воскресає, у котрий вписані уяви про вказаний тип Долі, також свідчить про функціонування в основі даного комплексу категорії *безсмертя*: попри те, що божество, зрештою, неодмінно знищується, виганяється зі світу живих, з року в рік кожної весни містерія «помирання-відродження» неодмінно обрядово-знаково відтворюється, що надає даному божеству, причетному до Долі людей, прямих ознак безсмертності.

Доля-Янгол теж починає піклуватися про людину ще до моменту її народження та, відповідно, за визначенням, не може зникнути із кінцем людського життя – адже причетність ангелів до сонму *безсмертних* істот безсумнівна. Відповідно, ознаки імортальності отримує й Доля у тому її виді, що зветься *Доля-Ангел*, а також *Доля-Зірка*, котра часто розуміється як Ангел. Ця Зірка, падаючи з неба та перехоплюючи душу померлої людини, перепиняє не просто душу, а таку душу, котра зберегла існування і по смерті людини, що прозора вказує на *імортальні* риси цієї душі.

Перевтілення *Долі-Духу*, її обернення на різних істот, становить собою «ланцюжковий» варіант базисної світоглядної формули, коли нескінченна кількість помирань в одному вигляді змінюється такою ж кількістю неодмінних нових народжень (перетворень) в іншому тілі. У даному випадку ми спостерігаємо чи не найвиразніший приклад втілення

універсалії безсмертя у дискурсі Долі. Розуміння Долі як *Духу* однозначно виказує наявність у її основі цієї універсалії (адже безтілесний *дух* не підвладний розпаду та тлінню), посилену до того ж ідеєю перевтілень, *метаморфоз*, коли Доля проявляє здатність набувати «матеріалізованого» вигляду в якості різних живих істот, як людей, так і тварин, і ще й неодноразово. При цьому цілком у відповідності до платонівського метемпсихозу чи до східних (можливо, збережених в українців ще з часів індоєвропейської спільності) переконань у реінкарнації душ наші присвячені у давні таємниці знавці розуміли ці перевтілення як відплату за старі гріхи, тобто, у межах поняття *карми*, яка у відповідності до загальної суми думок, вчинків та їх наслідків у попередньому житті визначає як особливості майбутнього життя у новому тілі, так і саме це тіло.

Універсалія безсмертя як відсутність смерті, *без-смертя*, явно втілена тут у тому, що можливість померти взагалі відсутня – душа після скону одного тіла неодмінно заново втілюється у ту чи іншу живу істоту. При цьому вважається за добре, коли інкарнація Долі-Душі відбувається в істоту з недовгим життям, тому що це скорочує час її страждань у даному тілі. Можливо, даними уявами можна пояснити й природжену Недолю, коли Душа-Доля, маючи за старі гріхи визначально негативні присудження, у відплату за них в новій реінкарнації (у небозі, сіромасі, злидарі тощо) бідує разом із своїм господарем.

Таким чином, нами з'ясувалося, що, як і в інших текстах культури, в основі українських народних уявлень про Долю лежать граничні категоріальні світоглядні форми, такі як народження, життя, смерть у різних видах їхнього кодування, а також, імпліцитно, універсалія безсмертя.

Глава 2. Дохристиянські народні витoki поглядів Тараса Шевченка на кореляцію Бога та Долі: *bogъ, bhag, bhaga-vat, небіжчик, небожата, небога й збіжжя як 'щастя і здоров'я'*

Один з можливих пошукових напрямків, котрий міг би допомогти краще продемонструвати наявність універсально-культурного підґрунтя у наведених нижче інтерпретації розуміння Тарасом Шевченком Долі, відкривається завдяки важливій вказівці дослідника цієї проблеми Євгена Нахліка про те, що великий вплив на погляди нашого генія на це питання мали народні, зрозуміло, язичеські вірування про Долю, а згодом – суто фольклорні її дискурси.

Показовою тут є етимологія іменника *bogъ* – 'доля, майно, багатство'. Отже, *небога* – 'це той, хто не має частки, долі' (при поділі), *знедолений*. Якщо «небога» означало «нешасний», «без долі», то виникає питання, чому

тоді малих дітей часто звали «небожатами»? Гіпотетичне пояснення може полягати у тому, що до повноліття та остаточного визначення своєї присудженої долі («судь-би») як «фортуни» дитина могла вважатися такою, котра своє щастя-долю поки що не отримала, з чого так і звалася. Водночас у випадках, коли людина насправді вважалася безталанною, тобто, нещасною з об'єктивних причин, ці визначення застосовувалися до неї в їхньому прямому смислі, як це ми бачимо у Тараса Шевченка (курсив мій – О. К.):

А наймичка невсипуща
Щовечір, *небога*,
Свою долю проклинає
Тяжко-важко плаче;

(«Наймичка»)

Або:

І вона, *небога*
Безталанна, встала мовчки
І нібито богу
Нишком собі помолилась,
Та й пошкандибала
За циганами ...

(«Відьма»)

Цікаво, але існують певні смислові кореляції між «*небожатами*» (дітьми) та «*небіжчиками*» (померлими людьми). Народні демонологічні уяви прив'язували образ представниці світу мертвих, Баби-Яги, водночас – праматері людей, зпологовою бабою-бранкою, котра виконувала ритуальні та акушерські функції жриці та повитухи. Саме ця баба могла дізнатись про майбутню Долю дитини. В одній народній пісні співалося:

А я хлопець нещасливий
Чи я в лісі родився?
Чи я в полі хрестився?
Ой, чи в лісі, чи то в полі
Не дав мені Господь долі!
Чи такі куми прийшли
Щастя-долі не принесли
Чи така баба брала
Щастя-долі не вгадала
(Запис П. Чубинського) [22, с. 25].

З нього стає зрозумілим, що вказана баба мала *вгадати* майбутнє дитини, звідки, за всіма ознаками, узвичаєна ворожба на життя та на долю новонародженої дитини, котра, її ще на маючі, була «небогою». Це гадання збережене навіть у християнстві у вигляді кидання відрізаного при хрещальному постригу пасма волосся немовляти на воску у купель: не потоне волосся – маля житиме. Так само з пісні видно, що Долю щойно народженій дитині *принесли*, і робили це *куми*.

Слід сказати, слово *bogъ* мало значення не тільки ‘частка майна’ чи ‘багатство’, але й ‘щастя’. Олександр Потебня пише, що праслов’янське **bogъ* утворено від дієслівного індоєвропейського кореня **bhag-* – ‘ділити, наділяти, давати’, котрий означав також ‘щастя, блаженство, божественна істота’ (*bhaga-vat* – ‘наділений щастям’). *Събожие* утворювалось за тим же правилом, що й *съчастие* (верхн.-луж. *sbože* – щастя) [19, с. 189-190]. Відповідно, *не-богою*, *у-богим* був той, хто не просто не отримував при поділі частини спільного майна, але ще й той, хто не мав щастя. Слова «поділ», «ділити» також мають відношення до етимології слова «доля». За О. Потебнею, це слово походить від індоєвропейського кореня **dal-ati* – ‘колоти’, звідки ср.-санскр. *dala-m* – дещо ‘відірване’, ‘сколоте’, ‘шматок’, ‘частина’ [19, с. 190].

Цікавим для нашого розгляду є близькість за походженням концептів «доля» та «щастя», утворених з одного кореня **bogъ*. Віталій Скларенко відзначає з цього приводу, що іменник **sъbožьje* утворено за допомогою суфікса *ьj(e)* від прикметника **sъbogъ*, що складається з *sъ-* (‘гарний, хороший’) і **bogъ* – ‘частина, частка, доля’. Прикметник **sъbogъ* буквально означає ‘який отримав (при розподілі) лепську частку, який має гарну *долю*’, а іменник **sъbožьje* – ‘хороша частка, гарна *доля* (як результат розподілу)’. Хоча цією доброю часткою могли бути худоба, майно, зерно (останнє у вигляді ‘збіжжя’ є переважним значенням в українців), у деяких мовах слово *zbože* має пряме значення ‘щастя, здоров’я, благополуччя’. Отже, пізньоіндоєвропейське слово **sъbogъ* позначало долю у значенні щастя, що видно з давньоіндійського **subhāgas* – ‘щасливий’ та з пізньослов’янського **sъčestьje* – ‘щастя’ тощо (див. докладніше: [10]).

Ясно, що слово «доля» спочатку несло смисл відокремленої від гуртового багатства частки, котре розподілялось через «подрібнення» цілого, яке збереглося дотепер, приміром, у виразі «*долька* лимону». Одночасно в межах тих самих лексичних засобів розвивалося значення «долі» як со-частини, со-частія – ‘щастя’ з вахляром споріднених слів на кшталт «*у-часть*» (звідки синонім Долі як «*Участі*»). Випадковість розподілу спільного збіжжя чи інших продуктів через *жеребкування* дала ще один синонім Долі – *Жереб*, а сам процес *по-ділу* породив такий синонім «долі», як *У-діл*.

Тобто, божество (*bogъ*) наділяло (*bhag*) дитину її майбутньою Долею (у значенні *bhaga-vat*, щастям). Виглядає цілком ймовірним, що куми як посередники між немовлятком та божеством розумілися як ті, хто через «принесення» Долі (у згаданому вище сенсі, від божества до дитини) встановлював зв'язок між ними. Цей ритуально маркований встановлений зв'язок і був змістом самого акту «божіння» дитини – адже божество не могло наділяти долею невідомо кого, «безадресно».

Таку саму роль медіатора між божеством та дитиною певною мірою грали й баба-бранка та баба-повитуха, що видно з тих приписів заборонного плану, яких вони мали дотримуватись під час виконання своїх функцій. Ці табу споріднені з такими одними, що їх мали виконувати учасники різдвяних свят, «ряжені», котрі на деяких час ставали причетними до «того світу», до померлих предків. Внаслідок ритуальної близькості до трансцендентного божества ряжені колядники могли переймати деякі його функції, зокрема, визначати, чи, як баба-бранка, хоча б вгадувати, Долю людини, вочевидь, з відкритого тільки їй, причетній до потойбіччя, особливого знання.

Оскільки дитина, котра щойно народилася, розумілася як реінкарнований предок, то саме її народження поставало як відродження, як перенесення її зі світу померлих предків у світ живих людей, і робили це, за народними уявленнями, птахи, передусім – добре відомий у цій функції бусол (лелека), а також зозуля, жайворонок, шуліка (коструб) тощо (див. докладніше: [10]). Внаслідок цього відношення до «того» світу мали не тільки куми чи баби-бранки, але й щойно народжена дитина.

У даному випадку ми виходимо на ще один важливий *мортально-імортальний* аспект розуміння Долі не тільки як такої, котру новонародженій дитині дають померлі предки, а й такої, що прямо з цими предками (їхніми душами) ототожнюється. Ця Доля, за українськими повір'ями, зветься, як вже згадувалось у першій главі, «природженою». З нею поводяться так, як зазвичай вчиняють або на Різдво, свято померлих родичів, або на поминки, коли ритуальні приписи передбачають «годування» померлих, залишення їм їжі зі столу.

Так само роблять і в інші дні, вже не у сакральному, а в профанному часі, коли у будні, а не тільки на великі свята, Долю «годують» – не миють ложки та горщики: «Не годиться горщиків та ложок після вечері мити, а то Долі нічого буде їсти». За повчанням старих бабусь, «з столу крихти всігда змітай під стіл, щоб Доля їх поїла. На ніч не прибирай усього хліба з стола: остав хоч кусочок Долі». Цей *аліментарно-мортальний* мотив (їжа для померлих) посилюється у звичаї по вечері на Хрещення залишати свої ложки у мисчині від куті, зверху прикриваючи їх *книшем* (українською піццею) або *хлібом*. По них вночі приходить Доля, і якщо вона перегортає

чиюсь *ложку*, то той протягом наступного року *помре* [9, с. 343], що знову демонструє нам *аліментарно кодовану мортальність*.

Коли предки розуміються не просто як ті, хто з того світу визначає Долю нащадків, а постають її прямим втіленням, уособленим в їхніх душах, то перенесення даних значень зі знеособлених та позабутих предків-тіней на цілком конкретних родителів не виглядає дивним. Ось чому у народних віруваннях Долею дитину нагороджувала й її мати: «Доля і Недоля дається чоловіку, як родиться, матір'ю і нароком. Як родиться дитина, мати опереже її хрестом тричі і каже: „Даю тобі Щастя-Долю!“, а баба-повитуха читає молитви» [9, с. 351]. Відомо, що й Тарас Шевченко, скаржачись на свою нещасну Долю, робив з цього приводу докори своїй матері: «Не молилася за мене...» [16, с. 463]. Уявлення про те, що саме померла мати може виступати як визначальниця Долі дитини, або навіть ототожнюватися з Долею, ґрунтуються на складному універсально-культурному комплексі, який зводить в органічний ансамбль *генетивні*, *вітальні*, *мортальні* та *імортальні* мотиви.

Вкрай важливо, що з Долею найчастіше пов'язувалась померла мати, меншою мірою – інші покійні близькі. Петро Іванов, зокрема, зазначає, що у його зібранні оповідань про Долю немає жодного випадку, коли б назва «Доля» давалися покійним тестю, тещі, батькові, брату, сестрі чи іншим, далеким родичам, і пояснює це відомим культурним феноменом поділу за принципом «своє – чуже» [9, с. 344]. Вочевидь, історично дану обставину було визначено якимись моментами культу предків (на думку відразу спадає матриархат) та старовинними системами кривності.

Розгляд «своїх» померлих як Доль, котрі мають пряме відношення до надаваної божеством новонародженій дитині *с-частя*, *частини*, *Долі*, та до отриманого внаслідок їхньої потойбічної допомоги вдалого врожаю, *збіжжя* (що має вирости з-під землі, де вони знаходяться), в універсально-культурному плані ґрунтується на таких КГП і кодах, як *генетив* (народження, ріст рослин), *вітальність* (визначається життя), а також на *мортальності* (помічники належать потойбіччю) та *аліментарному* коді (їжа, статок продовольства).

У залежності від того, як обставлялися пологи, людина при своєму народженні могла отримати як щасливу, так і нещасливу Долю. За записами польових фольклористів ми знаємо, що матір могла накликати на своє дитя Недолу, якщо перебувала, рожаючи, у печалі, чи наперед говорила йому, що в нього буде «гірка доля», або лементувала, що народила вона «собі на голову» тощо.

Теж саме могло трапитися, коли до хати в момент пологів раптово заходила якась чужа людина – її слід було негайно випроводити. Також не можна було під час пологів нікому нічого позичати чи віддавати борги – з ними можна було віддати й Долю новонародженої дитини [9, с. 351].

Іншими словами, Доля у народних поглядах є чимось таким, чим можна наділяти, що можна передавати або навіть ненароком віддавати іншим. У Тараса Шевченка цей мотив, коли мати з різних причин не дає дитині Долі, втілюється у рядки:

Дала, кажуть, бровенята
Та не дала долі
(«Катерина»).

Народною відповідністю цього вірша є пісня:

Виступала чорна хмара, а другая синя:
Та породила та стара мати хорошого сина
Та не дала йому, молодому
Ні щастя, ні долі;
Та тільки дала йому, молодому,
Біле личко, чорні брови
[9, с. 344].

Оскільки, за цими поглядами, Доля могла даватися та передаватися, то це ще раз підтверджує ту обставину, що вона не була однозначно прив'язаною до людини від моменту її народження. Народом вважалося, що кожній людині дається одна Доля на щастя, та не кожен її відразу получить. То ж так і думали, що «часом інший змалу нападе на свою Долю, тому йому зроду й щастя йде», а тому Доля дається, а він її не бачить, та візьме не свою, але через таке йому й немає щастя. Бува, що хтось весь вік мається і не бачить своєї Долі, а живе чужою Долею або Недолею. «А буває, хтось бідує, бідує – та знайде свою Долю, і живе вже щасливо» [9, с. 351].

Як щойно згадувалось, роль кумів у натальний та постнатальний період полягала у тому, щоб «демонструвати» наявну, народжену дитину *божеству*, і тільки після цього божество посиляло дитині через кумів її «Долю». Подібне розуміння «божественного джерела» отримання Долі ми зустрічаємо у Тараса Шевченка, наприклад, у благанні до «милого Бога» – «пошли ж Ти їй долю» у сенсі щастя.

У цьому проявляється очевидний вплив на поета народних вірувань про Долю, що видно з паралелей з такими фольклорними пісненими рядками, як «Піду в чисте поле, пошукаю Долі», або «Де ж ти бродиш, моя Доле? Не докличусь я тебе» [9, с. 359, 360]. Хоча Євген Нахлік говорить, посиляючись на Ф. Колессу, що не варто перебільшувати ваги фольклорного елементу в Шевченковій поезії [16, с. 216], тим не менш

сам цей вчений поряд з констатацією у поета власного стилю, впливу на нього фольклору не заперечує, вважаючи, що «подих народної поезії», «тон української народної пісні» «сильно дзвенить в усій поетичній творчості» Кобзаря. Окрім цього, вплив на Тараса Шевченка народних поглядів на Долю простежується у переконанні поета у тому, що Доля – від Бога, від матері, від людей, але, розшукавши свою Долю, її можна змінити на краще.

Як детальніше буде показано нижче, Тарас Шевченко, на відміну від Олександра Пушкіна, розумів свою Долю не як Рок, котрий погрозово переслідує людину, не як те, чого треба уникати, а як предмет постійного пошуку. Свою Долю ще треба знайти: «Шукав долі в чужим полі» («Тяжко, важко в світі жити...»), хоча декотрим людям цього й робити не треба – Доля сама їх знаходить:

Отака-то тая доля,
Хоч і не шукайте.
Кого любить, сама найде,
У колиці найде.
(«Сліпий»).

Показово, що фізичне життя у народній демонології без «додаткового» його наділення певною «програмою на майбутнє», Долею, розумілось як неповноцінне. Фактично, дитина ставала людиною лише тоді, як отримувала Долю, з чого слідує, що без такого «дару» вона й людиною ніколи не стала б. Отже, Доля в цьому плані фіксує такі смислові координати, в яких вона має сприяти помирانню людини у її знедоленому, ще нелюдському статусі «небожати», та народженню у якості власне людини. Тому «небога» насправді є несповна людиною, через що й шукає вона свою власну долю-частину від щастя цілої громади, для того, щоб «бути люде».

Згадані вище сенсові відповідності між *небожатами* і *небіжчиками* (завдяки їхньому однаковому статусу як тих, хто ще *не стали* людьми, і тих, котрі вже *перестали* ними бути) цілком можна доповнити їхньою паралеллю з *небогою*, котра так само не є сповна людиною (*ще* не є – коли поки що не знайшла свою Долю, та *вже* не є, якщо втратила можливість її відшукати).

Слід сказати, що навіть за умов перебування у статусі кріпака людина могла, попри цю гірку обставину, сподіватися на добру Долю – одружитися, мати дітей, хату, зрештою – надіятися на викуп чи самовикуп з неволі тощо. І хоча кріпосний стан наперед визначав неможливість такої ж повної самореалізації, яку мала вільна людина – адже кріпак чи кріпачка собою не розпоряджались, підкорялися чужій

волі, тим не менш, навіть за цього прикрого знедолення можна було з власної необачливості та нетвердості у принципах та заповідях народної моралі опинитися у ще гіршому становищі. Про втрату і такої, нехай і обмежено щасливої Долі своєї милої дитячої подружки, Оксани Коваленко, Тарас Шевченко з сумом дізнався на засланні, написавши з цього приводу вірш «Ми вкупочці колись росли...».

Після того, як «Оксаночка» «помандрувала в похід за москалями, та пропала», за рік вона повертається, але «з байстрам», ще й «острижена». Те, що з нею сталося, настільки вплинуло на її психічний стан, що вона:

Було вночі
Сидить під тином, мов зозуля,
Та кукає; або к ричить,
Або тихесенько співає
Та ніби коси розплітає

Невдовзі ця нещасна
Знов кудись пішла,
Ніхто не знає, де поділась,
Занапастилась, одуріла.

Пам'ятаючи про цю чудову дівчину, котра була «так так що краля! І не вбога», поет тужливо підсумовує: «Та талану Господь не дав...». Вже згадувана потойбічність зозулі, котра постає представником предків, через що наперед знає, яка Доля судилася людині щодо тривалості її життя, тут красномовно свідчить, що Оксана, уподібнившись до зигзиці, втратила свій людський статус – «кудись пішла» від людей, тобто, по суті, померла. Якщо ж згадати наведене вище значення слова *bogъ*, що походить від **bhag-* – ‘ділити, наділяти, давати’, то Господь Бог за визначенням не міг не дати, не наділити «таку ще» дівчину хоч якою людською Долею, з чого розпачливе шевченківське:

А може, й дав, та хтось украв,
Одурив святого Бога

Не важко вимітити, що у Шевченковій кореляції Долі та Бога (попри, як виключення з правила, протиставлення «Чи на те Божа воля, чи така її доля» – «Хустина») простежується глибоке народно-демонологічне коріння, репрезентоване у недавні часи в обрядовому породільному фольклорі, коли мова йшла про наділення народженої

дитини представниками потойбічного світу, предками, Долею (*bogʹy*) як багатством та щастям за посередництва баби-бранки та ритуальних батьків новонародженої дитини, кумів, або, за послаблення мотиву, власною матір'ю.

Таким чином, є всі підстави твердити, що універсально-культурні *мортальні* та *генетивні* (смерть та народження), а також *імортальні* мотиви у народних поглядах на людський Уділ беззастережно присутні. Вони, як зазначає більшість дослідників, мали значний вплив на формування уявлень про Долю у Тараса Шевченка, і тому ці мотиви не могли не вплинути на його творчість та, зрештою, утворити значеневе підґрунтя тих його праць, де тема Долі людини отримала художньо-поетичне осмислення.

Глава 3. Шевченкова автовізія власної Долі

§ 1. Нездоланно-об'єктивне та суб'єктивно-вольове у Долі Тараса Шевченка у світлі «несколькох печальних фактов его существования»

Поетова візія власної Долі добре відома. Вона була втілена у триптиху «Доля. Муза. Слава». У вірші «Доля» поет начебто оглядає той шлях, що він його пройшов завдяки підтримці «верховної сили», втіленої в образі Долі. Він звертається до неї, фактично, зі словами подяки за те, що вона з ним «не лукавила», була йому, «сіромі», за «вбогого та нелукавого» «друга», за «брата та сестру», і ще за те, що, взявши його, маленького, за руку, «відвела в науку» з настановою вчитися. І хоча ця наука була від «п'яного дяка», тим не менш, поет все ж таки «послухався» її «та вчивсь», через що, зрештою, і «вивчився».

Іншими словами, рефлексуючи над своєю Долею, Тарас Шевченко персоналізує її як добру життєву наставницю, завдяки якій його обминув уділ мільйонів таких самих, як він, панщаників, оскільки йому ледь не чудом вдалося вирватися з майже стовідсотково гарантованої рокової перспективи пожиттєвої важкої рабської праці у якості знеособленої та безвісної істоти.

Момент *об'єктивної необхідності* заздалегідь визначеного позитивного розгортання «сувою» Долі вбачається у тому, що Доля сама напропорчила перебіг життєвих подій майбутнього поета, тобто, вона виступила як провидиця самої себе, попри дещо скептично-іронічне ставлення до цієї провісті самого Тараса Шевченка: «З нас будуть люде, – ти сказала. ... А ти збрехала / Які з нас люде?» [29, с. 261].

Втім, попри те, що Доля прозоро натякнула йому, що він «вийде у люди», майбутньому поетові довелося чути й інші передрікання його

пришлості. Одне з них, дядька, за своєю суттю було вкрай безпросвітним та абсолютно нігілістичним щодо звичайних здібностей Тараса, до того ж ще й без будь-якої вказівки на екстраординарні альтернативи, а друге, батьківське, суто амбівалентним. Втікши з Лисянки до Тарасівки до дядька-маляра, який прославився на всю округу тим, що, зображуючи Івана-воєка, він для «більшого ефекту» прималював йому на лівому рукаві дві солдатські нашивки, «школяр-бродяга» Т. Шевченко почув там від цього «спартанця» свій хіромантичний прогноз – уважно подивившись на ліву долоню Тараса, цей такий собі «провидець» навідріз відмовив йому у навчанні, не знайшовши у кандидата в учні маляра таланту ні до мальовництва, ні до швацтва, тим більше – до такої високої штуки, як бондарство [1, с. 16-17] та, взагалі, – ні до чого [31, с. 196]. Батьків же прогноз не бачив у нездібностях сина до ремесла джбаняра великої біди, і у своєму заповіті він написав так: «Синові Тарасу із мого хазяйства нічого не треба; – він не буде абияким чоловіком: з його буде або щось дуже добре, або велике ледащо; для його моє наслідство нічого не буде значить, або нічого не допоможе» [1, с. 20]. З цього красномовного тестаменту батька Тараса видно, що він добре усвідомлював неординарність свого сина і передбачав, що Доля його не буде звичною.

Коли Тарас Шевченко, відповідаючи на пророцтво Долі про те, що «з нас будуть люде», зазначає, що «...Ми не лукавили з тобою, / Ми просто йшли; у нас нема / Зерна неправди за собою» [28, с. 261], то він дещо применшує власне незбориме прагнення до зміни своєї Долі на краще, хоча у вірші «Муза» це вже ясно усвідомлюється. Він не «просто йшов», а палко прагнув сам побудувати свою Судьбу. Тут важко не побачити момент вольового *суб'єктивного* шевченкового впливу на особисту Долю, що знайшло прояв у його постійному шуканні виходу з цілком безпорадної перспективи кріпацького існування.

Така подвійна оцінка Долі – як об'єктивно-нездоланного, невідхильно наперед визначеного перебігу майбутніх життєвих подій і – як результату вольових зусиль поета, котрий цей жорсткий детермінізм зламав, іноді тлумачиться у діахронії, як своєрідна еволюція усвідомлення Тарасом Шевченко своєї осібної Долі, котрий від народного її розуміння у значенні Фатуму прийшов до оцінки свого життєвого шляху як наслідку свідомого морального вибору і цілеспрямованого відстоювання дотримуваних ідеалів [23, с. 268].

Специфічне поєднання об'єктивно-незборимого та суб'єктивно-вольового у власній Долі Тараса Шевченка знайшло своє відображення і в його творах, де ці два моменти визначають особливості конкретних Доль персонажів. З одного боку, пише Людмила Жванія, ми бачимо – як провідну ідею всієї творчості поета – «мотиви приреченості, наперед визначеності життєвого шляху людини, тяжкі роздуми над своєю долею.

... Герої його поем не можуть уникнути лихої долі, яка їм судилася, але вони можуть змінитися самі, змінити своє ставлення до неї, і в цьому полягає їхній акт волевиявлення. ... Персонажі Шевченкових творів, як і герої грецької трагедії, можуть або сліпо йти наперед визначеним шляхом, або свідомо прийняти свою долю, – в цьому момент їхнього вибору. Отже, ... у поемах Т. Шевченка думка про те, що долю можна змінити через її свідоме прийняття, пізнавши і змінивши свою внутрішню сутність, знову знаходить своє підтвердження» [5, с. 382-383].

Разом з тим відомо, що у деяких своїх творах поет відтворив цю об'єктивно-суб'єктивну дилему Долі у вигляді втіленої суперечності, коли старий каторжанин, стверджуючи, що

Все од Бога!
Од Бога все. А сам нічого
Дурний не вдіє чоловік!,

тим не менш говорить:

Я сам, як бачиш, марне, всує,
Я сам занівечив свій вік

Нездоланим приписам Судьби, коли у селі «над Іквою», де він «на безталання» «та на погибель» виріс, лементуючи на старості років «лихая доленько моя!...», протистоїть той суб'єктивно-вольовий імпульс, що штовхнув цього персонажа на страшну, нелюдську помсту панам за наругу над його дівчиною:

...панянку білолицю
Розіпнеш голу на коні
Та й пустиш в степ

Цей імпульс був, однак, так би мовити, «невідрефлексований» («І сам не знаю, / Чого хотілося мені?»), але у його витоків лежав протест проти того, що його Доля як панщанина вже наперед визначена:

Письму учить?!
Молитись Богу
Та за ралом спотикатись,
А більш нічого
Не повинен знать невольник.
Така його доля
(«Варнак»)

Не інша, зрештою, Доля чекала й на Тараса Шевченка, якби він упокорився обставам та коли б вже з малих років вперто не прагнув здолати жорстку визначеність свого майбутнього життя фактом народження у кметах. Непоборне прагнення малювати змушувало малого Тараса терпіти всі знущання у численних його дяків-учителів, погоджуватися на важку хатню роботу, поки, зрештою, він не набрався такого досвіду, окрім елементарної освіти, котрий визначив його майбутнє саме у тому напрямку, до якого він палко прагнув. Тут до моменту *необхідності та суб'єктивності* Долі Т. Шевченка додався ще один момент – *випадковості* (у сенсі жеребкування: «випаде чи не випаде» щаслива Доля). Жереб склався так, що один тільки запис «у списку дворових, які виїжджали з молодим паном до Вільно... : „Годен на комнатного живописца”..., властиво, й *вирішив всю дальшу долю Шевченка*» (курсив мій – О. К.) [1, с. 24].

Але навіть з таким записом у Вільно Тарасові доводилося виконувати обов'язки кімнатного козачка, а не кімнатного живописця. Сам він про ці обов'язки писав так: «Изобретение комнатных козачков принадлежит цивилизаторам заднепровской Украины, полякам; помещики иных национальностей перенимали и перенимают у них козачков, как выдумку, неоспоримо умную. В краю некогда козацком сделать козака ручным с самого детства – это то же самое, что в Лапландии покорить произволу человека быстроногого оленя... Польские помещики былого времени содержали козачков, кроме лакейства, еще в качестве музыкантов и танцоров... Новейшие представители вельможной шляхты, с чувством просвещенной гордости, называют это покровительством украинской народности, которым-де всегда отличались их предки. Мой помещик, в качестве русского немца, смотрел на козачка более практическим взглядом и, покровительствуя моей народности на свой манер, вменил мне в обязанность только молчание и неподвижность в уголку передней, пока не раздастся его голос, повелевающий подать стоящую тут же возле него трубку или налить у него перед носом стакан воды» [1, с. 24-25].

Не дивлячись на таку незавидну роль, Тарас не зраджував своїй мрії стати художником, і попри панські суворі заборони, продовжував митецькі вправи, зокрема, потайки копіював картини суздальської школи, що прикрашали панські покої. Покарання за таку впертість не забарилося. Одного разу, заставши свого козачка за цим заняттям, пан не тільки наказав його випороти, але й власноруч доклався до поета. Після такої образи людської гідності в Енгельгардта, мабуть, заговорили залишки совісті і він, згадавши про запис щодо здібностей молодого Шевченка як живописця, віддає його до справжньої малярської науки у Вільно. І хоча точно невідомо, хто саме був його учителем малювання у цьому місті

(біографи називають Франця Лампі чи професора Яна Рустема) [1, с. 26], саме це стало поворотним пунктом його Долі з наступним викупом з кріпацтва та отримання статусу вільної людини.

Описуючи ці події у листі до редактора «Народного читення», Тарас Шевченко визнає повчальність його Долі для багатьох інших панщаників. «Я вполне сочувствую, — пише він, вашему желанию познакомить читателей «Народного чтения» с историею жизни людей, выбившихся своими способностями и делами из темной и безгласной толпы простолюдинов. Подобные сведения поведут, мне кажется, многих к сознанию своего человеческого достоинства, без которого невозможны успехи общественного развития в низших слоях населения России. Моя собственная судьба, представленная в истинном свете, могла бы навести не только простолюдина, но и тех, у кого простолюдин находится в полной зависимости, на размышления, глубокие и полезные для обеих сторон. Вот почему я решаюсь обнаружить перед светом несколько печальных фактов моего существования» [31, с. 194] .

Оцінка своєї Долі, нехай і «печальної», як «прориву», як «пробивання» «завдяки здібностям та справам» «з темного та безгласного натовпу простолюдинів» у люди, кінець-кінцем, показує, що, за Шевченковим розумінням, його власна Доля включає до себе певний момент трансформації, сутнісної переміни, перетворення з безгласного стану неолюддини на власне людину. І коли Євген Нахлік пише, що «наприкінці життя він усвідомлював прожиті роки як одчайдушний змуг з долею лише задля того, щоб не загинути» [16, с. 460], то, зрозуміло, мова йде не про боротьбу за фізичне виживання, а про «змагання» з усіма нещасливими звивистими хитаннями Долі.

§ 2. Три варіанти втілення базисної світоглядної формули «життя – смерть – безсмертя» в шевченкових рефлексіях над власною Долею

У щойно викладеному матеріалі шевченкової автовізії власної Долі, змістом якої були кардинальні статусні зміни, ми бачимо *перший прояв* послабленого варіанту базисної світоглядної формули у вигляді скасування перспективи такого життя, котре й життям людини назвати важко. Ця формула простежується у такій послідовності життєвих подій поета, коли він, *живий* та жвавий хлопчик, по суті, *помирає*, перестає жити людським життям, перетворившись на нелюдину, на майже механічний додаток до іншої, вільної людини. Згодом дана мертвіла знеособленість Шевченка скасовується. Відбувається «*помирання смерті*», коли через нищення його «некро-стану» як деякої «безмовної речі», що нерухомо стоячи, чекає на примхливі розпорядження свого власника (ця безмовність та нерухомість яскраво підкреслює його статус мертвої, бездушної речі, а не людини)

відбувається *відродженням* майбутнього поета та живописця як вільної розпоряджатися собою живої, рухливої, незалежної людини.

У цьому стремлінні до повноцінного життя, до відродження, пану академікові допомагала ще одна об'єктивна сила, котру він пов'язує з Долею – його Муза. Він вважає її іпостассю власної Долі («Моя ти доле молодая!»), котра, витаючи над ним «вночі, і вдень, і ввечері, і рано», «з своєю Божою красою» горить, наче «зоренька». Муза, як і Доля, постає як покровителька поета та його наставниця, вона є «порадонькою святою», «пречистою» молодою сестрою Феба. Немовби турботлива мати над дитиною («Моя ти мамо!»), вона взяла поета у «пелену» і «туманом сивим сповила», й «колихала, і співала, і чари діяла». Надприродна сутність Музи-Долі втілена як раз в її здатності «діяти чари» («О чарівниченько моя!»), тобто, сприяти досягненню того, чого, здавалося б, за нормальних, звичайних обставин досягти неможливо.

Утім, Муза патрунувала поета не безоглядно. Пригадуючи в останній рік життя своє минуле, Тарас Шевченко писав, що «Украинская строгая муза долго чуждалась моего вкуса, извращенного жизнью в школе, в помещичьей передней, на постоянных дворах и в городских квартирах; но когда дыхание свободы возвратило моим чувствам чистоту первых лет детства, проведенных под убогого батьковского стрехою, она, спасибо ей, обняла и приласкала меня на чужой стороне» [31, с. 199]. Іншими словами, ті хибні «художні цінності» («Параша – радость наша»), що панували у тогочасному російському «бомонді», те перекручене життя убогої за своїм рівнем міської російської субкультури, в яких перебував Тарас Шевченко, відлякували Натхнення, і лише після повернення поета до чистоти почуттів часів дитинства прихильність Музи до нього відновилась.

Однаке доленосну Музу Т. Шевченко розглядає вже ширше, ніж власне Долю. Якщо Доля «вивела його в люде», то Муза супроводжувала та патрунувала його вже після здобуття жаданої свободи у тих переслідуваннях, що їх зазнавав поет з боку царату. Про таке піклування він пише так:

Мені ти всюди помагала.
Мене ти всюди доглядала.
В степу, безлюдному степу,
В далекій неволі,
Ти сіяла, пишалася,
Як квіточка в полі!
Із казарми нечистої
Чистою, святою
Пташечкою вилетіла
І понадо мною

Полинула, заспівала
Ти, золотокрила....

Перетворившись з вільної людини знову на річ, але вже на річ-солдата, Т. Шевченко удруге попав у «бездушний» стан, коли для всіх його начальників він став простим безмовним предметом виснажливої муштри, рухи якого, що дозволялися за командою, були механічними, одноманітними, як у машини. Йому заборонялися всі прояви людської індивідуальності, тим більше – індивідуальності творчої, що проявилось у забороні писати й малювати. Тим не менш, як бачимо з наведених рядків, навіть у неволі, замкнений у казармі, Тарас Григорович завдяки Музі-Долю не втратив свого Духу, не почувався невільником, хоча формально він перебував у суто «речовому» стані.

За всіма зовнішніми ознаками, це було анулюванням пережитого відродження, поверненням до аналогічного першим рокам його життя змертвілого стану. І якщо становлення Тараса Шевченка як творчої людини відбувалося через звільнення його як фізичної істоти від такої ж фізичної залежності, то за умов солдатчини Муза-Доля давала йому звільнення духовне, коли вона «Мов живущою водою / Душу окропила». Тут ми бачимо **другий прояв** базисної культурно-універсальної формули, коли образ живої води, що оживляє душу, доповнювався відродженням поета через безсмертне молитовне слово Правди: «... Учи, / Учи неложними устами / Сказати правду. Поможи / Молитву діяти до краю» [29, с. 262-263; 699-700]. Фізичне поневолення вже не було владним над поетом, він відроджується через Музу-Долю у ідеальному, а не матеріальному сенсі, як високодуховна особистість.

Наприкінці другої частини триптиху Тарас Шевченко вже починає замислюватися над своєю посмертною долею, над тим, що залишить він на цьому світі, чи попам'ятає його хто-небудь, чи навернеться на очі у когось сльоза при згадці про нього, сиротину. Сподіваючись на нетлінну пам'ять про себе, він передусім покладається на свою покровительку, Музу-Долю:

А як умру, моя святая!
Моя ти мамо! Положи
Свого ти сина в домовину,
І хоть єдиную сльозину
В очах безсмертних покажи [29, с. 263].

Але надалі він розвиває ідею посмертного буття у руслі, звичному для багатьох творчих людей – його надії звернені на добру, довгу та гучну

пам'ять про нього у наступних генераціях українців та люду цілого світу, яку він позначає одним словом – Слава. Слава – це своєрідне трансцендування, вихід за природно обмежені часові кордони життя окремої людини у надіндивідуальну сутність через набуття вже не матеріально-тілесного, а ідеально-духовного позачасового існування в своїх збережених для нащадків творах. Це – *третій варіант* поняттєво-змістовної реалізації гранично-категоріальної базисної формули «життя – смерть – безсмертя». Слава поета – це, як він сам зазначає, «заповідь моя», тобто, це те, що у своїх втілених у написане думках Тарас Шевченко заповідає своїм нащадкам як частину себе, свого духовного єства, що має стати для них надихаючим Найновішим Тестаментом, вічною духівницею, нетлінним спадком, з яким не може порівнятися ніяке відказування, можливо, й дорогоцінних, але швидкоплинних матеріальних речей.

У заключному вірші триптиху він прямо звертається до Слави як «інформаційної відкритості» надіндивідуального буття поета, втім, досить критично, оскільки слава буває різної – і нечестиві люди можуть «купатися» в її «променях»:

А ти, задрипанко, шинкарко,
Перекупко п'яна!
Де ти в ката забарилась
З своїми лучами?
У Версалі над злодієм
Набор розпустила?
Чи з ким іншим мизкаєшся
З нудьги та з похмілля

Він звертає увагу на такі прикрі приклади «поведінки» Слави, коли вона

... З п'яними кесарями
По шинках хилялась,
А надто з тим Миколою
У Севастополі

Втім, Тарасові Шевченку це, зрештою, «байдуже». Засудження поетом «брудної» дружби Слави з неправедними людьми та «сильними світу цього» доповнюється у нього неприйняттям ще й такої Слави, котра дістається через зраду власної мови. Як відмічали Іван Дзюба та Микола Жулинський, Кобзар міг обрати торований багатьма етнічним українцями шлях до Слави через написання власних творів російською, та отримувати, як, приміром, ніжинець Нестор Кукольник, «з монаршої

ласки славу та коштовні персні». Одначе така Слава не вабить поета, і в «Гайдамаках» він сатирично висміює тих, хто «хоче грошей, та ще й слави», і задля цього «співає про Матрьошу, про Парашу, / радість нашу, / Султан, паркет, шпори – От де слава!». І хоча Тарас Григорович і писав російською мовою, і спілкувався нею, тим не менш «відступництво від рідної мови, від батьківщини, від національного обов'язку в ілюзорному сподіванні творчо „відбутися”, реалізуватися в мові, в культурі іншого народу» вважав лихом, жакливим проявом тієї темної та страшної частини нашої душі», від якої «аж холод іде по серцю». Але такої слави він не бажав – справедливо зазначають наші вчені [4, с. 10]. Стримів же Тарас Шевченко Слави правдивої, справжньої, і саме до такої неї він вперто тягнеться, закликаючи:

Горнись лишень ти до мене,
Та витнемо з лиха,
Гарнесенько обіймемось,
Та любо та тихо
Пожартуєм, чмокнемося,
Та й поберемося,
Моя крале мальована.
Бо я таки й досі
За тобою чимчикую

Це «приятельське» звернення до Слави за ставленням до неї поета зближує її з Долею, котрих він навіть ототожнює, оскільки у вірші, їй присвяченому, є й такі рядки: «Мені, моя доле, / Дай на себе подивитись». Попри те, що Тарас Шевченко все ще «чимчикує» за своєю Славою, тобто, з трудом наздоганяє її, яка від нього уходить, йому, зрештою, потрібно не стільки «побратися» та «почмокатися» зі Славою, скільки «пригорнутися» до неї та у неї «під крилом» «в холодку заснути» [30, с. 264].

Заключні рядки першого віршу триптиха, «Доля», певним чином могли б завершувати весь цей цикл, оскільки, прямуючи за Славою, поет запрошує до цього саму свою Долю: «Ходімо ж, доленько моя! / Ходімо далі, далі слава, / А слава – заповідь моя». А коли він закликає Славу як Долю «Дай на себе подивитись», він вже стоїть над емпіричним життям, стоїть начебто осторонь, дивлячись сам на себе відчужено, з метафізично-спекулятивної позиції власної Долі як уможлядно-узагальнюючого концепту.

Про тісний зв'язок Долі Тараса Шевченка з його Музою та Славою в контексті його вольового статусного доленосного переродження на іншу, не тільки статусно, але духовну нову людину, начебто підсумовуючи

сутність його Судьби, писав Іван Франко: «Він був сином мужика і став володарем у царстві духа. Він був кріпаком і став велетнем у царстві людської культури. Він був самоуком і вказав нові, світлі і вільні шляхи професорам і книжним ученим. Десять літ він томився під вагою російської солдатської муштри, а для волі Росії зробив більше, ніж десять переможних армій. Доля переслідувала його в житті скільки могла, та вона не зуміла перетворити золота його душі в іржу, ані його любові до людей в ненависть і погорду, а віри в Бога у зневіру і песимізм. Доля не шкодувала йому страждань, але й не пожаліла втіх, що били із здорового джерела життя. Найкращий і найцінніший скарб доля дала йому лише по смерті – невмирущу славу і всерозквітаючу радість, яку в мільйонів людських сердець все наново збуджуватимуть його твори. Отакий був і є для нас, українців, Тарас Шевченко» [25, с. 255].

Слід сказати, що сам Тарас Григорович, за рік до своєї смерті озираючи ретроспективним поглядом власне життя, про події якого він розповів у згаданому вище листі до редактора, в їхній загальній оцінці був далекий від завищеного оптимізму. Викладаючи ці події, він мав зовсім не радісні почування, навпаки, від цих почуттів у нього «сжималось сердце и коснела рука» [31, с. 194]. Головна причина таких негативних настроїв, мабуть, полягала у тому, що його приклад талановитого позбавлення від деспотизму кріпацтва був рідкісним виключенням. Народ, як і раніше, потерпав від самодурства панів, і серед поневолених українців були й його рідні браття та сестра. Завершуючи листа, він з гіркотою зазначав: «Краткая история моей жизни, набросанная мною в этом нестройном рассказе в угождение вам, сказать правду, обошлась мне дороже, чем я думал. Сколько лет потерянных! сколько цветов увядших! *И что же я купил у судьбы своими усилиями – не погибнуть?* (курсив мій – О. К.). Едва ли не одно страшное уразумение своего прошедшего. Оно ужасно, оно тем более для меня ужасно, что мои родные братья и сестра, о которых мне тяжело было вспоминать в своем рассказе, до сих пор – крепостные. Да, милостивый государь, они крепостные до сих пор!» [31, с. 199]. Мимохідь зауважу, що Тарас Шевченко палко бажав викупити своїх рідних людей, але йому порадили не поспішати із великими грошовими витратами, потрібними для цього, оскільки вже був готовий царський Маніфест про скасування кріпацтва. Поет не дожив до цього часу зовсім небагато.

У згаданому листі, як можна переконатись, Тарас Шевченко суттєво змінює тональність свого ставлення до Долі. Він розцінює її не як жорстко детермінований Фатум, коли майбутнє звільнення кмета сталося б неодмінно, а як результат власних суб'єктивних зусиль. Фаталістичне розуміння своєї Долі ним тим самим відкидається, і момент *необхідності* поступається в її розумінні моменту *суб'єктивної* свободної волі до

свободи та волі. Рабом є той, хто усвідомлює себе рабом, а Тарас Шевченко від народження був внутрішньо вільною людиною. Ще у зовсім юного хлопчика вже перший його «вчитель-деспот», «на которого он наткнулся в своей жизни», викликав як реакцію на знущання «глубокое отвращение и презрение ко всякому насилию одного человека над другим» [31, с. 196]. Людина, котра так палко і з самого дитинства прагне волі, не може залишитися поневоленою, все своє життя перебуваючи у змертвілому стані бездушної речі, попри всі начебто нездоланні рокові обставини.

Ми бачимо, що, звертаючись до свого минулого, Тарас Шевченко тужить за змарнованими роками («Сколько лет потерянных! сколько цветов увядших!»), приходячи до його «страшного уразумения». Він зазнає напади розпачу від відсутності Долі, коли під час одного з них, у 1845 році, він у вірші «Минають дні, минають ночі...» у відчай звертається до Бога дати йому хоча яку Долю:

Доле, де ти! Доле, де ти?
Нема ніякої!
Коли доброї жаль, Боже,
То дай злої! злої!

Але все це не перекриває собою усвідомлення поетом того, що тільки завдяки власним зусиллям – «не погибнуть», він відвів від себе смертельні загрози для свого істинно людського буття та, фактично, досяг стану без-смертя, відсутності смерті, що є послабленим варіантом імортальності, передусім – у плані духовної свободи.

Зі сказаного можна висувати, що розгляд шевченкової візії власної Долі показує, що у глибинній основі тих відрефлексованих поетом метаморфоз, що він їх зазнав протягом свого життя, лежить інваріантна складова «помирання – відродження, конкретизована у трьох іпостасях Долі. В усіх трьох варіантах усвідомлення поетом власної Долі – 1) Долі як Долі, що визначила його помирання у старому соціальному статусі та відродження у новому, 2) Долі як Музи, котра призвела його до відродження в слові Правди та, нарешті, 3) Долі як Слави, що забезпечила йому посмертне буття, лежить відтворена у наджиттєвому, семіотичному культурно-ментальному просторі базисна світоглядна формула. Вона, на відміну від емпірично-біографічного опису життя у термінах «народження – життя – смерть» включає до себе ще й четвертий елемент, *імортальність*. Недосягне у фізичному житті, безсмертя завдяки цьому стає реальним фактом Долі, її атрибутом.

Глава 4. Тарас Шевченко і Доля: інтерпретативні наближення

§ 1. Герменевтична компаративістика: Судьба Олександра Пушкіна та Доля Тараса Шевченка

Компаративістська робота Євгена Нахліка, присвячена Тарасові Шевченку та російським і польським романтикам, за самою своєю назвою і, частково, за змістом, прямо присвячена розгляду проблеми Долі взагалі, інтерпретації розуміння концепту Долі Тарасом Шевченком та його власної Долі зокрема [16]. Звертаючись до відмінностей у смислових нюансах української Долі, польського *Los*'у та російської Судьби, він, спираючись на дані декотрих інших вчених, показав, що у романтизмі розвивалися дві тенденції – *фаталістична* та *іраціоналістично-індетерміністична*. Якщо основу російського романтизму складало поняття Судьба, то у польському панувало поняття *Los*. Перший термін, *судьба*, за своїм значенням є ближчим до судового вироку (суд, осуд, засудження – О К.), римським аналогом чого виступає *Fatum*, тоді як *Los* прив'язано до образу лотереї, де люди витягають різні долі, що у латині позначається терміном *Fortuna*. У відповідності до російського національного етосу ставлення до незалежної від людини Судьби передбачає пасивність та покору, тоді як випадковий та непередбачуваний польський *Los* за своєю фразеологією відповідає активній індивідуалістичній, шляхетській позиції, попри те, що він є сліпим *жеребом*, котрий *випадає* людині, і де умисність чужої волі відсутня – пише Євген Нахлік.

На думку цього дослідника, уяви Тараса Шевченка про Долю склалися переважно під впливом її українського народного бачення, в яких поєдналися поганські та християнські складові. У цілому ж український національний досвід виробив таке розуміння Долі, яке поєднує у собі семантики Судьби та *Los*'у, тобто, Фатуму та Фортуни. Це поєднання знайшло прояв у подвійному розумінні Долі і як нездоланної зовнішньої сили, передбачити та зрозуміти яку людина не здатна, і як дечого такого, що залежить від активного втручання людини у перебіг тих подій, котрі наперед задані цією силою. Російська Судьба – це Божий присуд людині, найвищий, беззаперечний вияв Його волі, оскільки саме Бог присуджує. Натомість Доля – це те, чим Бог наділяє людину, дає їй у житті.

Порівнюючи уяви про Долю Тараса Шевченка, Олександра Пушкіна та польських романтиків, Є. Нахлік зазначає, що наш геній у своїх україномовних поетичних творах слово «Судьба» зовсім не вживає (воно у поодиноких випадках зустрічається тільки в його російськомовних творах). Нашим поетом в абсолютній більшості випадків ужиткується лише слово «Доля», яку він не схильний розуміти в обшарах римського Фатуму як невідворотного приречення; йому ближче таке розуміння Долі, котре

пов'язане із загальною підпорядкованістю людської Долі «невідомому Трансценденту».

Надалі цей автор пише, що Шевченко, на відміну від Пушкіна й Лермонтова, сприймав власну Долю не як таку, що була заздалегідь визначена, а таку, що йому «випала». Для Олександра Пушкіна особистісне звернення до об'єктивованих та епічних «Судьби» чи «Року» є сповна марним та абсолютно недоцільним, оскільки вони неприступні та глухі до благань людини. Єдиний випадок, коли ми бачимо аналогічне розуміння Судьби Тарасом Шевченко, зустрічається лише в його російськомовній поемі «Слепая». У цілому ж, пише далі Є. Нахлік, «Доля» Шевченка не тільки допускає звернення до неї, але це звернення може набувати вигляду «дружньої віртуальної розмови». Натомість Олександра Пушкіна його Судьба-Фатум переслідувала: він був переконаний, що Рок, від якого він фатально залежить, неодмінно присутній у його житті, тоді як Тарас Шевченко відчував, що зі своєю Долею він просто розминається, її треба шукати, кликати, як це роблять герої його творів.

Попри такі кваліфікації шевченкового відчуття Долі, цей автор сам наводить приклади з висловлювань поета, де об'єктивістський, детерміністський мотив явно присутній. Це, по-перше, не зовсім точне цитування поетом Кіндрата Рилєєва з «Войнаровського» «Как мы подвержены судьбе» замість «О, как подвластны мы судьбе» з приводу раптової перипетії Долі: в день, коли він отримав рішення щодо прийняття його на роботу «учителем» в Київський університет, він замість того, щоб стати до роботи, був «забрityй» у рядові солдати [16, с. 460]. По-друге – це шевченкові порікування («Вот что иногда судьба с нами делает») з приводу його постійних поривань до мандрів Україною за точно відомими омріяними маршрутами, що так і не збулися, коли він двадцять років не тільки не бачив України, але навіть «звука родного языка не слышал» [16, с. 461]. З цього матеріалу ми маємо визнати, що Тарас Шевченко сприймає подібні примхи Долі як такі, що, попри всі суб'єктивні бажання та зусилля, не піддаються виправленню з боку людини.

Щоправда, пан Нахлік надалі відмічає, що сенсові визначення Долі як об'єктивно-необхідної сили все ж таки були присутні і у Тараса Шевченка. Як Олександр Пушкін та Михайло Лермонтов, поет відчував, що його Доля від його особистої волі не залежить, що їй, цій неблаганній Найвищій Силі, притаманна власна, але невідома поетові, мета, та своя, не зрозуміла йому, логіка. Втім, християнський момент у розумінні Долі у Тараса Шевченка перемагає, і це фіксує Євген Нахлік, слушно примічаючи, що в О. Пушкіна домінує поганський Фатум, тоді як у Тараса Шевченка – неблаганний і незбагненний старозавітний Господь Бог, від якого залежить – дати чи не дати людині Долю.

Подвійність розуміння Долі, що її має дати чи не дати поетові Вища Сила, визначила, як відмічає цей автор, амбівалентне ставлення Тараса Шевченка до цієї Сили. Визнаючи, що «все від Бога», поет вдавався до бунту проти Божої волі. У такому його ставленні до Долі даний дослідник вбачає зухвалий виклик, а отже, виявляє психологію *фортунного* мислення, характерну для козацького етосу. Разом з тим йому було притаманне й смиренне ставлення щодо власного майбуття, втілене у сентенції: «Як буде, так і буде» (додам, що тут очевидно мав місце момент фаталізму). Як мати є захисницею та покровителькою дитини, котра дає або не дає їй Долю, так і власне Доля, часто – в образі саме нені, для Тараса Шевченка – це покровителька людини, котра її патрує, але може залишити «напризволяще», і котра часто десь блукає чи губиться, через що її нерідко доводиться шукати – завершує свій розгляд Є. Нахлік.

У цій частині своєї розвідки Є. Нахлік нічого не говорить про універсально-культурний контекст у розумінні Долі Тарасом Шевченком, хоча у цілому його позиція стосовно поєднання об'єктивно-несесітарних та суб'єктивно-вольових моментів у шевченковій рефлексії щодо Долі взагалі та особистої Долі – зокрема, співпадає з моїми висновками, наведеними у попередньому розділі. Разом з тим не можна не бачити й тієї обставини, що універсально-культурні підмури шевченкового розуміння Долі латентно присутні і в аналізі Є. Нахліка.

Насправді, коли він говорить, що Пушкін весь час відчував загрозливе висіння над ним Фатуму, то, вочевидь, тут мова не йде про щасливу перспективу: цей Рок є жахаючим. Так само, коли Тарас Шевченко говорить про шукання своєї Долі, то цілком зрозуміло, що шукав він незле, добре майбутнє. Таким чином, життєва перспектива, або небажана негативна, або шукана позитивна, несе в собі смисли, пов'язані, у першому, пушкінському, випадку, з бідами, напастями, нещастями та, врешті-решт, із «запрограмованою» цим Фатумом смертю. Нагадаю – «Цей мене не вб'є, а вб'є білявий, відьма брехати не стане» – говорив російський поет перед однією своєю дуеллю, оскільки йому від відмачки-провидиці було наперед відомо, хто саме зіграє рокову роль у його Судьбі. У другому, Шевченковому випадку, ці смисли пов'язані із набуттям життям ознак повноти втілення та виконаності добра як жаданої, але зовсім не гарантованої альтернативи безталанної Долі.

§ 2. Розуміюче проникнення у процес радикальної переоцінки Т. Шевченком своєї Долі: зміна неповної базисної світоглядної формули на повну

З інтерпретації віршу «Доля» іншим дослідником творчості Тараса Шевченка, Євгеном Ненадкевичем, можна зробити висновок, що базисна світоглядна формула, яка, по суті, лежить в основі оцінки поетом власної

Долі, може зі скороченого варіанту її прояву мінятися на повний. Цей автор пише, що у даному творі поет, оглянувшись на свою перейдену життєву путь, «обійняв її всю єдиним підсумовуючим зором і оцінив її по-новому – не так, як він часто сприймав свою долю, переживаючи неволю заслання». Там, – зазначає Є. Ненадкевич, самотність, відірваність від України, від свого народу, від близьких і товаришів викликали у Тараса Шевченка нарікання та обурення на Долю.

Розповідаючи у згадуваному вище листі до редактора «історію свого життя», твердячи, що він майже нічого не отримав взамін на своє прагнення вижити, поет по суті констатує, що життя промарновано, літа втрачено, квіти життя зів'яли, що всі його зусилля, спрямовані на те, щоб «не погинути», виявилися марними. Доля, зрештою, не дала йому нічого, окрім відчуття непоправної втрати.

Як на мене, то якби поет у такій оцінці власного життя на цьому зупинився, то ми мали б вказану формулу у її «обірваному» вигляді «життя – смерть (табуйована, заперечена вітальність) – ...». Але неволя закінчилася, і тепер, «по звільненні, оглядаючись назад і охоплюючи своє минуле життя в цілому, він сприймає свою долю інакше, оцінює її позитивно з етичного погляду. Він усвідомлює тепер важкі випробування життя, всіляке лихо, якого довелося зазнати, як сувору, але благодійну школу, що загартувала його дух і морально виховала його. Ота свідомість, що суворий життєвий шлях його був шляхом правди, сповняє поета почуттям глибокого задоволення і спокійною певністю свого майбутнього» [18, с. 42-43].

Отже, на думку даного вченого, після отримання волі Тарас Шевченко переосмислив власну Долю таким чином, що дорікання їй поступилися місцем «почуттю задоволення» та «спокійній певності свого майбутнього». Звертаю увагу на те, що мова йде не про більш-менш нормальне *теперішнє*, а саме про *майбутнє* життя. Подібне ставлення до власної часової перспективи цілком відповідає одному з гайдегерівських модусів буття – «забіганню вперед» (*Vorweg-sein*), в якому відображується та обставина, що людське буття – це буття, що проектує саме себе, будучи завжди чимось більшим, ніж воно є кожного даного моменту. Тому усвідомлення життя як проекту, тобто, як «містка», якого перекинуто на майбутнє, котрого актуально немає, але яке «світиться» людині крізь роки як непідвладна мінливостям стала життєва перспектива («спокійна впевненість свого майбутнього»), виводить суб'єкта цього усвідомлення з обмежень фізичного простору та часу у позачасові реалії Долі з таким її неодмінним компонентом, як безсмертя. Живучи не теперішнім, а майбутнім, людина виходить з-під влади часу, начебто «зависає» у ньому. Тепер все сьогоденне та швидкоплинне, що не веде до цього «маяка» Долі,

втрачає свою значущість, і тоді ріка часу пливе осторонь такої людини, не підхоплюючи її у загальний рвучкий потік своїми неспокійними хвилями.

Імпліцитно тут йдеться, як можна припустити, про таке майбутнє, котре тепер вже не обмежується фінітною перспективою земного життя і розуміється як своєрідна проекція у вічність, існування по смерті (*вітальність – мортальність – імортальність*), що підтверджує, як було показано вище, інший вірш триптиху – «Слава». За таких обставин середній член формули, *мортальність*, радикально змінює своє значення – соціальна смерть у засланні, котра раніше вважалась чимось гіршим, ніж фізичний кінець, починає усвідомлюватися як засіб гартування духу, як неодмінний та обов'язковий етап на шляху до безсмертя.

Цей момент «навислого» введення середнього члена тріади можна вважати, як показали мої дослідження багатьох текстів, неодмінною умовою появи третього члена, *безсмертя* – як наслідку *пере-живання* смерті, *ви-живання* як результату подолання смертельної загрози. Так, якщо взяти за приклад казку № 131 зі збірки Олександра Афанасьєва, котру Володимир Пропп вважав «концентрацією» усіх казок, то ми побачимо, як універсальна сюжетна лінія, притаманна багатьом текстам, зрештою, розгортає тут оповідь про те, як дівчата жили собі спокійним життям, гуляючи у саду, як для них виникла загроза смерті або збездіщення, і як її було відведено. Важливо ще раз зазначити, що універсалія смерті є вкрай важливим моментом оповіді, без неї вона втратила би весь свій сенс – адже без погрози смерті не було б і перемоги над нею. Уявимо собі казку, що просто розповідає про прогулянки дівчиць у саду – кому б вона була цікава? (див. про це докладніше: [12, с. 48]).

Тому такий елемент проппівської структури казки, як «Нестача», постає як головний «динамізатор» розгортання міфологічних, казкових та інших наративів, без якого герої не змогли б досягти своїх мет, головними серед яких є відведення смертельної загрози шляхом перемоги над ворогом, одруження та отримання майн. Інший варіант настання небезпеки фіксується такими казковими елементами, як «Заборона» та «Порушення заборони». Завдяки цьому порушенню в текст вводиться той самий тривожний момент до цього прихованої загрози, котра тепер стає актуалізованою. У підсумку, такі ходи оповіді обумовлюють актуалізацію третього члена базисної формули, безсмертя.

Цікаво, що цю тріадність із своєрідним проявом елементу «Нестача» дослідники побачили й у структурі творів Тараса Шевченка, коли сюжетну канву складає «тяжка, непоправна *втрата* чогось і водночас тяжіння, навіть жага, якимось чином *компенсувати* в цілому втрачені в кожному разі окремі, що складаються в значиме ціле, пріоритети. У „Наймичці” такою втратою був суспільний статус, життєва забезпеченість („доля”), у „Сні” – втрачене „землячком” право на причетність до Батьківщини, в

„Москалевій криниці” такою втратою для варнака стало його майбутнє – в тому уявленні, як воно в цієї людини склалося (курсив мій – О. К.) [7, с. 112-113]. Таким чином, третій член формули тут хоча і репрезентовано у значно послабленому варіанті, але сама формула за всіх обставин зберігається. Настання скрутної ситуації («нестачі») відбувається завдяки діям антагоністів позитивних героїв, а відновлення нормального життя (з виключеннями з правила) довершується завдяки перемозі над ворожими зазіханнями.

Втім, іноді введення загрози, «нестачі», зрештою, смертальності як такої, до появи третього члена формули хоча б у варіанті відведення смертельної небезпеки, не веде. Вся ситуація закінчується неповною базисною формулою, з якої виключається її останній елемент, безсмертя, і тому вона набуває вигляду «життя – смерть - ...». Але і в такому вигляді ця формула також часто служить глибинною основою літературних творів, у тому числі й Тараса Шевченка, про що мені вже доводилось писати відносно його «Княжни» у книжці про структуру новели, і саме такий її усічений варіант наявний, приміром, у сприйнятті своєї Судьби Олександром Пушкіним. Цю ж згорнуту формулу ми бачимо і в одному з варіантів осмисленні Тарасом Шевченком Доли України:

Україна навіки,
Навіки заснула –
...
Така Божа воля
(«Гайдамаки»)

Інша дослідниця, Людмила Жванія, пише, що якщо у ранніх творах Тараса Шевченка силами, завдяки яким відтворюється грізбллива ситуація небезпеки, постають «чужі люде, недоля чи „злая доля”, інфернальні сили („Причинна”, „Катерина”, „Тополя”), злі матері („Русалка”, „Утоплена”, „Мар’яна-черниця”, „Тополя”), ляхи, уніати (варіант „ляшки-панки”), ксьондзи, конфедерати („Тарасова ніч”, „Гайдамаки”), пани-спокусники („Слепая”, „Катерина”), „сусідоньки” („Сова”),» то в пізніших творах ця армія поповнюється носіями всіх можливих вад: ... це і цар з царицею, і „старшина пузата”, і землячки („Сон”). Носіями зла у творах Т. Шевченка є також „чернець годований”, кардинали, „барони, герцоги і дюки”, ченці, „злі сусіди” („Єретик”), кати, „батюшки-царі”, „суєслови, лицеміри” („Кавказ”), цариця, що „Спаса вночі запалила” і москалі, що „і світ Божий в пuto закували” („Невольник”), „недолюди”, які „правдою торгують, <...> людей запрягають в тяжкі ярма” („І мертвим і живим...”), „прокляті

пани” („Відьма”), попи, „кастрати німі”, „мерзенна Іудея”, деспоти („Неофіти”)» ... Втілювати в собі зло можуть не тільки представники суспільної верхівки, а й „прості люде” [5, с. 429-430]. Тобто, насичення другого члена тріадної формули (настання загрозливої ситуації) конкретним змістом відбувається у Тараса Шевченка через включення до сюжету мотиву недобрих сил, котрі ущемляють життя людини та можуть бути, як бачимо, вкрай багатообразними. Під третій член формули, відведення загрози (послаблена *імортальність*), поет підставляє зміст, що описує переборення у різні способи тих недобрих сил (і не завжди через агресивність, а іноді, як це, наприклад, робила Лукія з поеми „Відьма”, через добро). У результаті «регресії» ситуації до її первісного стану повертається, серед іншого, й щаслива Доля (замість Недолі).

Вкрай показовим є те, що базисну універсальну формулу як структурну основу творів самого Тараса Шевченка фіксують й інші дослідники, що свідчить про її реальну наявність. Момент *помирання* персонажів у старому стані та *відродження* у новому зафіксувала у його творах Людмила Задорожна, котра пов’язала це з ідеєю зміни ними своєї маски (личини). Обставини, за якими таке трапляється, визначені тріадною будовою твору у межах зв’язки «норма – втрата – повернення до норми» (що є модифікацією «Нестачі» або «Порушення заборони» – О. К.). Надягання маски веде до створення нової субстанції людини – пише вона, цілковито неподібної, несхожої, якісно відмінної від попередньої її іпостасі. Двоіпостасність образів демонструє «незглибимість природи людини, безмежність простору її духовних порухів і водночас позачасовість, вічність у цих якостях людини, а ознаки вічності, як відомо, є ознаками сакрального» [7, с. 112-113].

Іншими словами, зміна найсуттєвіших визначень людини через її помирання у старих та відродження у нових «ликах» не обмежується однією лише діакронією, а виходить на рівень вічності. Позачасовість у таких трансформаціях Долі надає їй екстемпоральних ознак і тим вирізняє її від емпіричного Життя. Саме завдяки *помиранню* та *воскресінню* протягом свого життя людина здатна не один раз «наново народжуватися», «відновлятися», «перетворюватися», і ці моменти часто становлять те, що називається *перипетією* – різким поворотом життя героя трагедії, а для нашого предмету – радикальну переміну Долі.

Під подібним кутом зору в межах формульної тріадності і на підставі такого тексту, як синтетичний міф, уже відомий нам Євген Нахлік спробував проінтерпретувати Долю самого Тараса Шевченка, і про це – у наступному параграфі.

§ 3. Міфологемна інтерпретація Долі Тараса Шевченка: універсально-культурна критика

Інтерпретація Долі Тараса Шевченка, здійснена Євгеном Нахліком, спирається на роботу Джозефа Кемпбела про «мономіф», за допомогою якої він сподівається завдяки розгляду основних етапів Шевченкового життя крізь призму простої схеми цього мономіфу виявити архетипні ознаки поетового життєвого шляху.

Доля Тараса Шевченка в її «архетипному» варіанті з використанням термінів Дж. Кемпбела викладена Євгеном Нахліком у наступній послідовності. Кріпак Тарас у підлітковому віці покинув – не з власної волі – рідний край і подався у світи за поміщиком (Вільно, Петербург) – *«до порогу пригоди»*. У мандрах на чужині одні сили (П. Енгельгардт) загрожують йому довічним кріпацтвом, інші – *«надають магічну допомогу»* (роль міфологічних «помічників» виконують благодійники, які здійснили план викупу Тараса з кріпацтва й сприяли його навчанню в Академії мистецтв). На наступному етапі випробування відбувається *«обожнення героя»* громадою співвітчизників («національний пророк», «Кобзар»), потім йде символічне духовне поєднання з матір'ю-Україною (*«священний шлюб»*) із рівночасним формуванням амбівалентного ставлення до міфологічного «батька-творця» (у Кемпбела це – *«Возз'єднання з батьком»*). Як і міфологічний герой, Шевченко теж зазнає дальшого западання у *«царство тітьми»*, внаслідок чого опиняється *«за порогом»* (заслання). Тож усі його помисли й енергія спрямовуються на повернення. Знов-таки, ворожі сили протидіють цьому, а зичливі – допомагають: з їхнього «благословення» та «під їхнім заступництвом» (*легалізація повернення*) поет вирушає назад. Він удруге з'являється *«з царства мертвих у буденний світ»* (повернення до Петербургу та епізодично – в Україну, що знаменує *«воскресіння»* його поетичного натхнення й таланту). Проте повністю, а тим більше, тріумфально, повернутися на батьківщину, як це зробив герой мономіфу (*зі здобутою обраницею серця, у статусі господаря на рідній землі*) йому так і не вдалося. Однак логіка мономіфу «працює» й далі: завдяки рецепції Шевченкової поезії у серцях і головах співвітчизників «Кобзар» стає національним *«елісиром»*, безсмертне слово поета несе *«благо»*, *«відновлює світ»* – Україну [17, с. 27].

Щодо такого підходу у мене є достатньо суттєві зауваження. Перше, вони стосуються критеріїв обрання саме даного тексту, «мономіфу», в якості певної мови опису Долі Тараса Шевченка. Цей відтворений Джозефом Кемпбелом текст є штучною компіляцією елементів міфів «усіх і вся» країн та часів, внаслідок чого його оповідальна синтагматика стала вкрай рихлою, втратила композиційну цільність, притаманну окремим закінченим розвинутих міфологічним текстам, як

конкретним, так і узагальненим – на кшталт так званого «основного» міфу індоєвропейської міфології.

По-друге, обрання в якості «еталонної» мови опису Долі Шевченка даного твору Джозефа Кемпбела викликає нарікання ще й з тієї причини, котру через специфічну стилістику викладу матеріалу можна було б назвати дослідницькою неохайністю, якби не було інших можливих виправдань. Наприклад, її популярна мова може визначатися комерційними розрахунками на масову аудиторію та відповідну потенційну «бестселерність» книги. Не слід відкидати й розбіжностей між ментальностями англomовного та нашого типу культур. Звідси – явна перевантаженість тексту розлогим та буквальним переказом змісту тих чи інших міфологічних передань, включно з цитуванням мовою оригіналу тубільських текстів, не виправдані смислові перестрибування тощо. На доказ такої оцінки праці Дж. Кемпбела достатньо сказати, що у параграфі під назвою «Матриця судьби» власне про судьбу йдеться в одному-єдиному реченні.

Так само викликає спротив ніяк не окреслений в своїх межах вживання термін «архетип», чим особливо часто грішать останнім часом наші вчені, відносячи до нього все що завгодно, що має якесь відношення до інваріантності, сталості та повторюваності, образності та символічності, тільки не те, що мав на увазі сам запроваджувач цього терміну Карл Юнг. Дж. Кемпбел, попри підзаголовок роботи «Міф. Архетип. Несвідоме» теж відзначився – у книзі немає жодного підрозділу, котрий включав би до своєї назви термін «архетип», тобто, у ній відсутня вочевидь потрібна за наявності такого підзаголовку експлікація цього терміну.

По-третє, вочевидь, мають бути якісь ґрунтовні підстави для пошуково-дослідницького переконання у тому, що узагальнений та «генералізований» міфологічний гіпертекст насправді допоможе виявити «архетипні» моменти життєвого шляху Тараса Шевченка. Ситуація тут така – якщо декотрий дослідник виявив глибинні інваріантні структури у зведеному корпусі міфологічних текстів, який переважно склався із занотованих фольклористами оральних наративів архаїчних народів з їхніми численними богами та духами природи, задля чого ми маємо вірити у те, що ці структури допоможуть нам краще зрозуміти зовсім інший текст, тим більше – текст Життя європейця, що жив у політичних умовах анексованої абсолютистським царським режимом України, куди цей режим приніс рабство та жахливий утиск громадянських свобод?

І по-четверте, головне. До реконструйованої структури міфологічної свідомості, обраної у якості декотрого «базового» тексту, можна віднести всі ті критичні нотатки, що їх було висловлено у останньому параграфі першої глави цієї роботи з приводу розширеної інтерпретації ініціального обряду, тим більш що сам Джозеф Кемпбел прив'язує свою схему мандрів

міфологічного героя до космогонічного кола, у тому числі – й до ламінальних церемоній. Він пише, що якщо ми збережемо в пам'яті образ випробувань та жаків таємничої подорожі героя та звернемося до дивних ритуалів, котрі існували як у примітивних народів, так і в розвинутих цивілізаціях, то ми побачимо, що призначення та дійсні результати цих обрядів полягали у супроводі людини крізь важкі пороги перетворення, завдяки яким мандрівник по життю по поверненні у звичний світ наново народжувався. До таких обрядів переходу відносяться церемонії власне народження, обряди надання імені, ритуали вступу у статеву зрілість, і, нарешті, шлюб та поховання [13, с. 16].

Без сумніву, Дж. Кемпбел бере за приклад обряди життєвого циклу людини в контексті «жахливих» мандрів міфологічного героя. Найширшим поняттям у нього, таким чином, виступає саме подорож цього героя, котра є первинною інтерпретаційною «схемою». Тобто, вандрівка міфологічного героя послугує за зразок для відтворення етапів життя людини в реальному світі. Ці етапи легко класифікуються в межах універсально-культурного методу, даючи нам *генетив* (народження), надання імені (*інформаційне* кодування *генетиву*, оскільки людина без імені вважалася такою, що ще не народилася), вступу в статеву зрілість та шлюб (*еротичне* кодування *генетиву*) і, нарешті, *мортальність* (поховання) та *імортальність* на обрядово-ритуальному рівні, оскільки погреб завжди мав за основу ритуальну підготовку небіжчика до нового народження.

Помилка Євгена Нахліка полягає у тому, що він, як і всі ті, хто всюди шукає відтворення ініціального обряду, предметно-змістовно насичену базову формулу «життя – смерть – безсмертя» так, як вона втілилися у комплексі міфів про великі подорожі «героя з тисячею облич», сприйняв за дещо первинне, за таке, що дозволяє через свій зміст краще зрозуміти глибинну приховану сутність інших текстів культури, у нашому випадку – дискурс Долі Тараса Шевченка.

Подібну помилку колись робив Володимир Пропп, прагнучи структуру казки пояснити структурою обрядів, переважно ініціального та, частково, поховального і весільного. Чогось схожого тепер припускається й Євген Нахлік. До речі, Джозеф Кемпбел також не обминув фольклорного наративу, пригадуючи, зокрема, казкового Великого Старця (у типології казкових персонажів Володимира Проппа це – лісовий вчитель, чаклун, до якого «у науку» запродають дітей – О. К.), котрий допомагає герою у його мандрівці. У такому замкненому колі без кінця і початку обертається багато хто з дослідників, пояснюючи казку обрядом, художній текст – міфом, обряд – історичними умовами життя, міф – ритуалом, історичний наратив – казкою тощо.

Примічу, що моя критика спрямована проти тих досліджень, які ставлять задачу розшуку глибинних інваріантних структур, а не виявленню типологічних паралелей та збігів, тематичних тотожностей чи змістовних відповідностей – у цих випадках даний метод є цілком виправданим, але – не у випадку Дж. Кемпбела, який волів звести все розмаїття міфів до якогось єдиного всеохоплюючого міфу-зразка, котрий при цьому зберіг би у собі всі ті художньо-образні елементи, що їх мають «неузагальнені» міфи. Але, як на мене, відтворення схеми, логічного інваріанту, глибинної структури дискурсивних наративних структур на підставі аналізу художньо-образного матеріалу повинно виходити на такий метарівень, де місце чуттєво-образних форм мають заступити концептуальні засоби відтворення структурних інваріантів текстів, що мають категоріальний статус, тобто, є фундаментально підставовими відносно як образів, так і загальних понять.

Ті поняття та образи, що їх використовує Джозеф Кемпбел, наприклад «Жінка як спокусниця», «Порятунок ззовні», «Герой як воїн» не є виключенням. Вказаними концептуальними засобами осягнення їхньої суті, є, за моїм стійким переконанням, категорії граничних підстав та світоглядні коди, котрі дають змогу дістатися найсуттєвіших рівнів семіотичних структур. У наведених щойно узагальненнях, таких, як, приміром, «Жінка як спокусниця» ми маємо бачити за його глибинну підставу *еротичний код*, у «Порятунку ззовні» – *повну базисну формулу* позбавлення від загрози смерті, у «Герої як воїні» – *агресивний код* тощо.

У зворотному випадку, тобто, при спробах використання певних чуттєво-образних чи поняттєвих форм, утворених на підставі узагальнення одного тексту (тут у нас – «мономіфу») як засобу для відтворення суттєвих моментів дискурсивного розгортання іншого тексту (тут – Долі Тараса Шевченка) відразу виникають очевидні неузгодженості та методологічні проблеми. Це знаходить прояв, з одного боку, у неповному використанні наявного набору «аналітичних засобів опису», коли доволі значна їх частина просто не може бути застосована для досягнення поставленої мети – осмислення за їхньою допомогою іншого тексту. З набору елементів тієї мови опису, котрі містяться в праці Джозефа Кемпблпа, Євген Нахлік використав лише обмежену їхню кількість. Серед них – «Надприродна допомога», «Обожнення», «Возз'єднання з батьком», «Перетин першого порога» («За порогом» у Є. Нахліка). Інші елементи (рубрики) мономіфу в роботі американського вченого в експлікованому вигляді відсутні і реконструюються Євгеном Нахліком з її змісту («Священний шлюб», «Легалізація повернення», «Відновлення світу»).

З іншого боку, не весь матеріал тексту, що інтерпретується (Доля Шевченка), «вписується» у схему мономіфу, і тоді авторові доводиться звертатися до інших текстів-еталонів, наприклад, до базових постулатів

християнського віровчення. «Усе те, – пише Євген Нахлік, що в схемі Шевченкового життя не збігається зі схемою язичницького мономіфу (де герой має перемогти: здобути наречену і стати володарем царства або принаймні шматка землі), укладається певною мірою у схему євангельського архетипу Спасителя (Христова проповідь – безшлюб'я – розп'яття – поширення Учителевого вчення зусиллями учнів, аж до офіційного визнання й утвердження його в суспільстві). Водночас не раз виявлене бажання задовільнитися сімейним життям на хутірці з хаткою і садочком над Дніпром виказує заповітну мрію пізнього Шевченка стати не саможертвним героєм за моделлю євангельського Христа чи християнського апостольства, а приватним героєм за моделлю народної чарівної казки, генетично похідної від язичницького мономіфу» [17, с. 27].

Таким чином, можна твердити, що дискурс Долі Тараса Шевченка підпадає під мономіф лише частково, низку його епізодів Євген Нахлік вважає за доцільне описувати у термінах Благої Вісті, але з деякими уточненнями, що стосуються вже не мономіфу, а похідного від міфу казкового оповідання (хоча прагнення до затишного родинного життя, за однією з версій міфу про Одисея, а не казки, як раз і спонукало цього авантюрного, зухвалого та безчельного персонажа до наполегливого подолання усіляких перешкод на шляху додому). До речі, Лев Толстой, попри те, що він мав зовсім відмінну від Шевченкової Долю, також мріяв про затишне та просте життя у глухому маєтку доньки, де його ніхто не знав би. У загальному сенсі досягнення умиротвореного життя цілком відповідає третьому члену базисної формули, але не як безсмертя у «чистому» виді, а як життя, що ствердило себе долаттям усіляких загроз.

Наведеними вище неузгодженостями проблематичність методології Є. Нахліка не обмежується. У мономіфі Джозефа Кемпбела легко простежити інваріантну схему, але чи є ця схема ексклюзивно притаманною тільки цьому текстові? Стверджую з переконаністю, що текстів, в основі яких лежить базова універсальна схема, прихована за типологічними узагальненнями та спеціальними поняттями, котрих можна було б запропонувати Євгену Нахліку для використання у якості текстів-еталонів, як мову опису чи як засіб пізнання інших текстів, достатньо багато, і вони стосуються не тільки Долі окремої людини, а й Долі цілого людства чи навіть Світобудови.

Так, теорія Космосу, що мірами згасає та потім знов мірами загорається – прадавня гераклітівська ідея, яка у наші часи знайшла підтримку в науковій космології – теж основана на тріаді «виникнення та розвиток – занепад – нове народження». За логікою Є. Нахліка, ми, з огляду на широту явища, маємо всі підстави шукати у Долі Тараса Шевченка таку ж саму послідовність етапів її розгортання, які мають місце

у етапах еволюції цілого Всесвіту. Іншими словами, згадана тріада космічного циклу гіпотетично, але в межах запропонованої цим дослідником методики, сповна може слугувати за зразок для усвідомлення «архетипічних» моментів Доля Т. Шевченка. Не менш «вдалими» виглядають подібні аналогії при звуженні предмету опису космічного «еталону» до конкретного астрономічного тіла, скажімо, до зірки, що виникає через спресовування газопилових частинок, розпалюється, горить, вигоряє, стискується до карлика з надщільною масою та зникає через вибух з інтенсивним яскравим видимим випромінюванням, коли вона деякий час проявляє себе як «наднова», через край сяюча, але недовговічна зірка. У такому випадку Шевченкова Доля повинна була б описуватись так: після викупу з кріпацтва він спалахнув, як зірка, потім згас у солдатчині, а потім знов засяяв швидкоминучою ясною зорею у Петербурзі.

Один з варіантів основної формули – виникнення смертельної небезпеки та позбавлення від неї – визначає структуру деяких соціально-прогностичних творів, таких, як теорія «Меж зростання» Дж. Р. Форестера. За ним, людство має, нарешті, дати собі звіт у тому, що установка на постійний ріст всіх економічних показників, визнання за критерій успішності отримання прибутку навіть за рахунок соціально-гуманітарної сфери може призвести до загибелі людства, і йому слід вживати рішучих заходів, щоб врятуватися. Подібна ж інваріантна схема порятунку людства від смерті, але вже «систематичного», лежить в основі ще однієї соціальної теорії – «Третьої хвилі» Олівіна Тоффлера. За ним, сучасне індустріальне суспільство, якому притаманні централізація, монолітність, відчуження, екологічні біди, психологічне нервово напруження та явні прояви соціопатії, *відмирає*. Йому на заміну *народжується* культура Третьої хвилі. Відповідно, суть історії людства, за О. Тоффлером, виглядає так: життя суспільства після смерті Першої хвилі продовжила Друга хвиля, але й вона приречена на загибель, і тому відродження людству принесе вже інша, наступна хвиля.

На підставі вказаних теорій теж можна спробувати описати Долю Тараса Шевченка в їхніх власних специфічних термінах. В рамках теорії «Меж зростання» ситуацію можна подати так, що начебто Тарас Шевченко свідомо не ставив собі за життєву задачу досягнення дуже високого матеріального статку, не збирався він й підніматися на соціальний «верх» сходинками «табелю про ранги». Тоді виходило би, що Тарас Шевченко вплинув на свою Долю ще й через свідоме обмеження своїх життєвих цілей. Надалі Шевченкова Доля за допомогою даного тесту-еталону отримувала б таку інтерпретацію: захоплення багатством, кар'єрним ростом та іншими принадами світу погубило б його як поета, і тому він, обмежившись у своїх прагненнях досягти успіху лише у царині живопису та письменства, врятував себе як істинно народного генія, у чому й

знайшла свою реалізацію його, зрештою, щаслива Доля. Для більшої переконливості виклад таким чином інтерпретованої Долі Тараса Шевченка можна було б ілюструвати його реальними спробами перемінити життя «вільного художника» на кар'єру штатного університетського викладача, котра, «на щастя», закінчилася, ще не розпочавшись, і для порівняння навести приклади, як вкрай високообдаровані люди губили свій талант у повсякденній рутині учбового процесу, втрачали здатність творчо мислити, викладаючи предмет строго за приписаними зверху програмами, занурювались у склоки завжди непростих педагогічних колективів, витрачали свій життєвий час на виконання численних формально-канцелярських директив чинуш від освіти, марнуючи його у безперспективній боротьбі з системою за можливість вільного висловлювання думок тощо. Глибинна універсально-культурна формула як основа даної мови опису Долі поета набула б тут такого предметного вигляду: «Народження та життя Шевченка як поета – загроза творчому життю унікальної особистості – порятунок Шевченка як генія українського народу внаслідок свідомого обмеження кар'єрного росту, котрий загубив би його таланти».

Продовжуючи, задамося питанням, що заважає комусь змалювати Долю Шевченка в термінах, котрими описують процеси зміни типів цивілізацій, скажімо, у вигляді переміни його культурно-ментальної приналежності з сільської цивілізації на цивілізацію міську з наступним неприйняттям ним останньої задля порятунку себе як поета? Гіпотетично Долю Тараса Шевченка в рамках схеми «помирання – воскресіння» при застосуванні теорії О. Тоффлера можна було б описати, взявши за ключовий момент власні зізнання Тараса Шевченка у тому, що його «строга українська Муза» у місті, у міських квартирах, «чуждалась» поета, і лише «коли дихання свободи *повернуло* його почуттям чистоту перших років дитинства», він, як наново народившись, знову став поет. Використання цієї теорії в якості тексту-еталону змальовувало б Долю Тараса Шевченка як зміну Першої хвилі (аграрно-сільська цивілізація) Другою хвилею (урбаністична цивілізація) з увінчанням оповіді цілком у відповідності до закону заперечення заперечення Третьою хвилею – як *відродження через повернення* до витоків, до Першої хвилі, але вже на більш високому рівні, збагаченому досвідом життя в місті (про аналогію «відродження-безсмертя» з **мотивом «повернення» див. нижче**).

У теорії А. Дж. Тойнбі виникнення, розвиток, надлом та занепад цивілізацій дає повну розгортку базисної світоглядної формули «життя – смерть – відродження» по відношенню до людства в цілому як послідовності змін цивілізацій, та усічений прояв даної формули, яка закінчується на її другому члені – для деяких окремих цивілізацій. Але чому б тоді Долю Шевченка не описати в межах термінів «виклик –

відвіт», наприклад, описуючи його Долю так, начебто вона кинула йому виклик, а він відповів на нього мобілізацією всіх своїх життєвих сил? Відповідь на це питання може бути цілком стверджувальна, тим більше, що через щось подібне до «гартування випробуваннями» (виклик – відповідь) Доля поета вже була проінтерпретована одним з дослідників його творчості (див. другий параграф цієї глави).

Втім, не можна відкидати й правомірності опису Долі Тараса Шевченка так, як це робить Євген Нахлік, у термінах та за аналогією з Долею віртуального міфологічного героя з його «помічниками», «поверненнями», «порогами», «священим шлюбам» тощо. Проте, при цьому слід пам'ятати тільки одне – базовий текст-еталон не є чимось «первинним» щодо інтерпретованого тексту завдяки тому, що він начебто містить у собі явні «архитепні» структури на противагу прихованим аналогічним структурам у тексті, що тлумачиться. Замість того, щоб одне предметне наповнення категорій граничних підстав (граничних – тому що глибше у світоглядних структурах вже нема куди рухатись) та відповідних кодів, притаманне даному специфічному тексту, переносити в цій їхній предметній наповненості на інший текст, методологічно виправданішим було б виділяти ці категорії та коди у «чистому» вигляді.

Коли глибинні («архетипні») структури описуються одним текстом через інший, то це часто веде до різного гатунку парадоксів. Методологічна установка на те, що начебто цей «еталонний» текст як мова опису дозволить «виявити архетипні ознаки» іншого тексту і тим краще його зрозуміти, є очевидно хибною та евристично обмеженою.

З огляду на сказане, при відтворенні глибинних світоглядних інваріантів того чи іншого тексту, зокрема, Долі Тараса Шевченка, краще було б звертатися не до іншого тексту, а спиратися у такій справі на «чисті» КГП та коди, що дозволяє виявляти інваріанти («архетипні» риси) у структурі даного тексту адекватно, у тих одиницях мови опису, котрі є ідентичними для всіх текстів. Ця універсальна аналітична мова дає можливість уникати явно неправомірного перенесення специфічних поняттєвих форм, природно властивих одному тексту, на інший текст, якому ці поняття у сенсовому плані не є органічно притаманними, що робить їх у кращому випадку метафорами (типу «втеча» Шевченка чи «переступання порогу») або навіть безглуздя, як от інцестуальна нісенітниця з ознаками «едипового комплексу» – «символічне духовне поєднання Шевченка з матір'ю-Україною» («священний шлюб»). Останній приклад наочно демонструє, до яких абсурдних результатів призводить подібна штучна прив'язка одного тексту до іншого на підставі поверхневого розуміння ідентичності їхніх структур, де один з текстів безпідставно вважається «еталонним», а другий – вторинним та похідним від першого. Натомість використання категорій граничних

підстав та кодів у якості аналітичної мови стосовно вказаних текстів (як «первинного», так і «вторинного») з наступним виявленням ідентичності властивих їм глибинних КГП-структур дає всі підстави для тверджень про ізоморфну будову даних текстів.

Ідентичність зведеного міфу Джозефа Кемпбела базовій універсальній формулі проявляється вже у тріадній архітектониці мономіфу, де герой проходить три стадії – ухід за «поріг», випробування за порогом, повернення до людей. По суті, мова йде про потойбічну мандрівку героя, котрий *помирає* для цього світу, але потім *відроджується*. Ця структура абсолютно співпадає з базовою світоглядною формулою (шифром) культури «життя – смерть – безсмертя».

Щоб вийти «за поріг», герой б'ється з темними силами (Змієм, братом, примарою), перемагає їх та розчленовує, або долає задобрюванням дарунками чи замовляннями. По переходу «за поріг» герой проходить те, що Джозеф Кемпбел назвав в заголовку глави «Ініціація». Це нічне плавання морем, попадання у череву кита, проходження головного іспиту та отримання нагороди – укладання священного шлюбу з матір'ю-богинєю світу, возз'єднання та примирення з батьком, обожнення, викрадання нареченої або чудесного предмету (вогню, еліксиру тощо), розширення свідомості та просвітлення. Повернення героя є, по суті, втечею від переслідувачів, з якими знову розгоряється боротьба, результат якої визначено чарівними помічниками з наступним спасінням та воскресінням.

Тріадність, яка складає найпростішу структуру ідеї пригодницьких мандрів, взагалі є настільки стійкою мисленевою формою, що її можна зустріти навіть у відвернутих філософських системах. Зокрема, Прокл розвиває тріаду «Одне-Розум-Душа» шляхом доповнення кожного з цих елементів новою тріадою. Перша стадія – це *моне-юпарксин*, де моне – це «перебування у собі», а юпарксин – «наявність». Вони є причиною, неподільною єдністю, батьківським началом, потенцією. Це цілком непізнаване «Одне». Друга стадія – це *проодос* («висування з себе»), еманация, вихід за власні кордони, дія як дія причини, початок поділу, матір, материнська продуктивна енергія. Це «Одне-множинність», особливий ступінь еманатії «Одного», що стоїть між першим «Одним» та «Розумом» і є «Числом». Нарешті, на третій стадії відбувається *еністрофе* – повернення першого «Одного» до себе, відновлення втраченої єдності, повторне виникнення нероздільності першого «Одного». Так само Георг Гегель будував свою систему на ремінісценціях даної тріадності у вигляді переходу Абсолютної ідеї у своє інобуття з наступним поверненням її до самої себе.

Подібна тріадна структура – перебування в собі, вихід з попереднього стану назовні та попадання у скрутні ситуації з наступним поверненням

взагалі є певною «матрицею» як філософських конструкцій, так і міфологічних наративів, переважно – номадичних народів. Це свідчить про певну генетивну пов'язаність цих двох дискурсів, котру особливо легко углядіти у теоретичному продовженні етіологічних мотивів архаїчного міфологічного світогляду ранішніми філософськими системами у вигляді пошуку натурфілософських первоначал світу. Ця «матриця», або базова схема, пізніше перекочувала у казку (як пошуки з метою ліквідації нестачі або мандри героя за нареченою на той світ). Мотив «повернення» у міфі та казці взагалі-то є іншим виразом воскресіння, якого зазнають як їхні персоніфіковані персонажі [24, с. 182], так і світ в цілому («Курочка-Ряба»).

До речі, відомій версії казки «Курочка Ряба», за даними деяких дослідників [22, с. 90-95], передував інший, де розбите золоте яйце веде до повного розладу звичного життя – дід з бабою плачуть, гуси гагакають, собаки брешуть, вовк вис, служниця цебра ламає, піп храм підпалює тощо. Це, фактично, постає як «світова катастрофа», викликана розбиттям зародка світу мишкою, що виконує роль трикстера, руйнівника встановленого світопорядку, космосу, Всесвіту в цілому. Вперше золотим розбите яйце в цій казці назване в обробці Костянтина Ушинського (1864), хоча в інших записах, за свідченням Н. В. Лозовської [14], воно «чорно, пестро і багровисто» (запис Садовникова) – чим не космос? Максиміліан Волошин з цього приводу зазначав, що просте яечко, якого знесла Курочка Ряба для заміни розбитого золотого – це вічне *повернення життя*, невичерпне джерело *відродження*, минулий знак того яйця, з якого до часів *виникає* все суще (курсив мій – О. К.) [3, с. 100].

Отже, є всі підстави вважати, що колись вкрай спрощена у викладі для дітей молодшого віку паном Ушинським казка у минулому була оповіддю про те, як світовий порядок було створено, зруйновано, а потім відновлено – цілком у відповідності до визначальної матриці культурних дискурсів. Таким чином, і тут ми бачимо функціонування базисної світоглядної формули, через що такі казки не тільки заперечують, але, навпаки, підтверджують мою позицію стосовно тотальної структуризації текстів культури тріадою «життя – смерть – безсмертя (відродження)».

Треба сказати, що прагнення знайти деяку ідентичну для багатьох різнорідних текстів схему має свою межу, переступивши яку деякі дослідники іноді впадають у протилежну крайність, і тоді замість явно помилкового предметного відтворення глибинного змісту одного тексту за допомогою іншого, коли внаслідок різнорідності цих текстів виникають деякі методологічні складнощі або навіть абсурди типу інцестуальної інтерпретації абсолютно нормального почуття любові Шевченка до України, перед нами постає бідна абстрактна схема.

Казка, безумовно, є складною комбінацією певних ходів. Але при їхньому відтворенні виникає проблема узгодження специфічного змісту із загальною мовою його аналізу. Якщо при цьому обмежитись бідним термінами, зводячи цей зміст лише, скажімо, до дії, її суб'єкта та об'єкта, то за занадто загальним поняттям *дії* приховуються всі життєві прояви героя – ставеві, харчові, агресивні, інформаційні, адже вони поза дією не відбуваються. Подібна схема, що її відтворила одна з таких дослідниць, Гедда Ясон, робить казкову структуру вкрай загальною на кшталт «дехто зробив дещо по відношенню до декого». У своїй роботі зі структури казки мені вже доводилось аргументувати, що в основі текстів, і не тільки казкових чи міфологічних, але й художньо-літературних, лежать не ці бідні схеми, а фундаментальні світоглядні категорії.

Для того, щоб доказати це ще раз, розглянемо мономіф під кутом зору універсально-культурного аналізу. Відразу можу запевнити читача, що цей текст, як і інші, цілковито ґрунтується на глибинних інваріантах, котрими є категорії граничних підстав та світоглядні коди.

Боротьба з потойбічними істотами на початку та наприкінці оповіді репрезентує *агресивний* код. Перемога над ними дає *мортальну* категорію. Якщо тут мова йде про силове протистояння з розчленуванням противника, то ми маємо цю категорію в *культивованому агресивному* кодуванні, якщо успіху досягнуто через подарунки – у такому ж коді, але вже *табуйованому*, а коли ворогів долають через замовляння – то в кодуванні *інформаційному*. Розділ «Ініціація» вже однією своєю назвою свідчить про присутність зв'язки «життя – помирання – нове народження», образним втіленням чого є мотив кита, або монстра, або обрядової «ініціальної хатинки» в лісі, зробленої у вигляді чудовиська, котре «проковтує» героя (*мортальність у аліментарному* коді) та «випльовує» його назад (*безсмертя, нове народження, імортальність* у тому ж коді у реверсі). *Шлюб* з матір'ю дає детабуйований *еротичний* код (порушення табу на інцест), *примирення з батьком* – *табування агресивності*, викрадання нареченої – *еротичне кодування вітальності* у контамінації з *агресивністю* (*насильство* над свободою нареченої чи над волею її батьків). Чудесні предмети наділяють героя дивною силою та надприродними здібностями (*агресивність, сила*). Ту ж саму силу в *інформаційному* ключі виражає трансформація свідомості, отримання здатності до надзвичайного знання. Зрештою, *спасіння* від загрози смерті, або *помирання* з наступним *воскресінням* дає заключну формульну зв'язку в її повній розгортці, доповнену вказівкою на чарівну *силу* помічників (*агресивність, що долає смерть* або її загрозу).

Універсально-культурний зміст присутній і в окремих підрозділах книги. Так, вже згадуваний параграф «Матриця судьби» у короткому вигляді, без згадки про *чимандру* (автор вважає за потрібне нагадати нам, яким словом тубільці називають ломаччя) і подібні зовсім необов'язкові деталі, розпочинається з констатації віри у богинь-матерів, котрі є одночасно богинями смерті. Надалі Джозеф Кемпбел переходить до детального, з відступами, викладу африканського міфу про появу першої людини з безодні, котра стала праотцем всіх людей на землі.

Сидячи за велінням бога на дні озера, ця людина забажала вийти на суходіл, попри застереження творця про те, що це приведе до її смерті. Зробивши по-своєму, перша людина вийшла на землю, але на ній нічого не було. Тобі бог дав людині дівчину, котра завагітніла від змоченого у маслі пальця чоловіка (звичний у деяких народів спосіб дефлорації), і та народила рослини, які вкрили всю землю й дали людям їжу. Потім бог забрав цю дівчину, але взамін дав іншу, і вона народила різну скотину та разом з нею дітей, хижих звірів та отруйних членистоногих. Коли дочки цієї пари вирости, дружина запропонувала батькові спати з ними, і вони дали начало великій кількості люду. Оскільки цей чоловік інтенсивно, для значного примноження роду, почав злягати з дочками, він, вочевидь, призабув стару дружину. У такій ситуації вона знайшла собі іншого – завела коханця-змія. Згадавши нарешті про дружину, чоловік захотів до неї увійти, але та вигадувала всякі легковажні відмовки, котрі чоловік, як він думав, відкинув одним-єдиним ваговитим аргументом: «Але я хочу». У цей момент у відносини втупила третя зацікавлена сторона, змій, котрий задля остаточного вирішення проблеми укусив суперника. Ужалений чолов'яга з цього отруйного укусу став сохнути, що викликало посуху і в природі, за що діти свого батька, а для дочок – ще й спільного чоловіка, не інакше, як задля відродження цілої природи, його задушили та обрали собі іншого вождя.

За думкою Джозефа Кемпбела, всі три етапи породження уособлюють епохи розвитку світу. Перебіг цього процесу був заздалегідь визначений богом, що видно з його попереджень. Але чоловік не міг протистояти своїй Долі. Дружина та діти чоловіка є персоніфікацією такої його Судьби, котра, за інтерпретацією даного автора, полягала у тому, щоб почати діяти в умовах дилеми «Бути чи не бути» як можливості згубити себе [13, с. 225-228].

Якщо Дж. Кемпбел вважає, що інтерпретація міфу у дусі «бесіда на дні озера була діалогом вічності та часу» не є осучасненням та модернізацією оповіді, то він має на це право. Як на мене, то тут ми зустрічаємося з типовим етіологічним міфом архаїчного гатунку, котрий розповідає про породження рослин, тварин та людей (*генетив*) від сексу (культивованій *еротичний* код) першого подружжя та від інцестуальних

зв'язків батька та дочок (той самий код, але детабуйований), доповнений *аліментарним* кодом (рослини вживаються в їжу) та фінальною *агресивно* кодовою *мортальністю* (смерть героя від рук дітей).

Згадка про Великих богинь-матерів була потрібна авторові для доведення думки про те, що герой, від якого народилися рослини, тварини та люди, теж ніс у собі смертельну загрозу, але вже для самого себе. Єдність *вітального* та *мортального* моментів взагалі притаманна міфам творення, особливо тим, де йдеться про розчленування першої людини та створення з частин її тіла Всесвіту. І тут ми теж бачимо таку основну глибинну структуру, котра спирається на категорії граничних підстав *народження*, *життя* та *смерті*, тоді як універсалія *безсмертя* втілена у даному випадку в ідеї продовжені людського роду. Доля творця живих істот визначена єдністю даних категорій, що, в цілому, відповідає базовим структурам дискурсу Долі взагалі, що й треба було продемонструвати.

Як і мономіф, так званий «основний міф» родини індоєвропейських народів відтворює майже тут ж саму схему, але у більш скороченому вигляді. Цей міф розповідає про верховне божество, громовержця, котре зазвичай заходить наверху (на небі, скелі, верхівці дерева). Ядром міфу є його двобій із супротивником, володарем «того» світу, у власності якого знаходиться худоба як основне багатство, котру він нагулює на попасі. Останнє як раз і вказує на потойбічність цього персонажу, оскільки індоєвропейці ототожнювали пашу з світом померлих, на якому підпасаються їхні душі. Громовержець переслідує ворога, вбиває його, розтинає на частини та розкидає їх по різні боки. Після цього скотина та вода звільнюються, розпочинається плодоносний дощ с громом та блискавками [8]. В іншій версії міфу звільняються від влади противника верховного божества його дружина та діти.

Оживлення (*відродження*) світу у даному міфі відбувається вже за рахунок розчленування не позитивного героя, а його противника. Таким чином, зведений основний міф індоєвропейців має у своїй основі ту ж саму ідею *ствердження життя* через боротьбу (*агресивність*) з силами потойбічного світу мертвих (*мортальність*) з метою отримання засобів для *буття* – *бидла* (однокореневі слова) в *аліментарному* кодуванні *вітальності* як у образах скотарських, так і землеробських реалій життя (*плодючий* дощ), а також, через звільнення дружини та дітей (в міфі – в образі сонечок, божих корівок, в українців – шедрика-бедрика), що втілює ідею родового *безсмертя*. Трансформований у казці міф зводить вказану життєстверджувальну ідею до вкрай лапідарної форми: змієборство героя (*агресивність*), героїчне сватання та щасливе одруження (*еротичне* кодування *вітальності*).

Зрозуміло, що узагальнена образна складова мономіфу в її широкій формі, якби на неї при пошуку «архетипів» Долі Тараса Шевченка спирався Євген Нахлік, цій методологічній процедурі чинила б опір, оскільки ні запліднення пальцем, ні злягання з доньками, ні виникнення рослин та тварин, ні суперника-змія, ні зради дружини, ні батьковбивства за всього бажання навіть в якійсь алегоричній формі у Долі Шевченка відшукати неможливо. Розуміючи це, він свідомо обмежився неповним набором елементів мономіфу, котрі, попри все, теж несуть на собі універсально-культурне навантаження.

Гранично-категоріальна та світоглядно-кодована підстава опису Долі Тараса Шевченка в інтерпретації Євгена Нахліка полягає у наступному. Життя підлітка кріпака опинилось перед дилемою – або вічно бути поневоленим (утискання життя, *агресивне* кодування *вітальності*), або звільнитися від цього (*вітальність* у позитивній *культивації*). Ця дилема вирішується на користь останньої сторони альтернативи, до чого доклали своїх зусиль добрі люди (*агресивність*, наполегливість як *добра сила*), котрі зібрали гроші на вільне життя майбутнього поета (*аліментарне*, у широкому значенні, кодування *вітальності*, коли гроші постають як вартісний еквівалент праці для отримання засобів для існування). Навчання в Академії мистецтв, тобто, отримання знання, демонструє появу *інформаційного* кодування *вітальності*, котре водночас змінює якість останньої.

Успіхи Тараса Шевченка, його здатність втілити у своїх творах найглибокі риси українськості, визначали його всенародне визнання (*інформаційність*), котре набуло ознак «обожнення» митця в очах співвітчизників (надприродна *сила духу*, *агресивність* на *інформаційному* рівні). Здатність зазирати у майбутнє нації («національний пророк») явить нам також *інформаційне* кодування у модусі майбутнього часу.

Про «священний шлюб» з матір'ю-Україною, котрий уклався на наступному етапі «випробувань» (іспит сили, *агресивність*) ми вже говорили. Тут у підґрунті даних понять лежить *еротичне* кодування, з порушенням табу на інцест, контаміноване с *інформаційністю* (символічністю цього шлюбу). Амбівалентність відносин з міфологічним «батьком-творцем» (Богом-Отцем) репрезентує культивовану (активне неприйняття) та табуйовану *агресивність* (покірність силі, смирення).

Після такого вдалого початку життя Тарас Шевченко, як і міфологічний або казковий герой помирає, западаючи через заслання у царство мертвих, «царство п'їтьми» (*мортальність*). Він усіма силами прагне повернення (*відродження* – *імортальність* в *агресивному* коді сили), і так само, як і на початку, отримує допомогу від добрих сил та протидію – від злих (позитивне та негативне проявлення *агресивності* як можуть, що долає або заважає здолати ситуацію *смерті*). Тріумф

доброзичливих сил, якому передувала «легалізація повернення», тобто, *інформаційно* визначена угода, реалізується у воротті Тараса Шевченка з того царства п'їтми (*оживання з мертвих*).

Соціально-статусне воскресіння громадянина доповнюється «воскресінням» його «поетичного натхнення й таланту». У даному епізоді вже чітко заявляє про себе *імортальна* категорія, причому надалі не один раз дубльована. Хоча поет залишається у чужому для нього світі, а переможному поверненню на Батьківщину не судилося збутися, тим більше – «зі здобутою обраницею серця, у статусі господаря на рідній землі» (табуйовані *еротичний* та *агресивний* коди – не одружився і не запанував «у своїй сторонці»), йому все ж таки випадає *безсмертна* Доля. Він у своєму слові, поезії, продовжує жити «у серцях і головах співвітчизників». Значущість «Кобзаря» стає настільки потужною, що його автор починає жити і по смерті як уособлення національної ідеї («еліксир»), а його душа, продовжена у *безсмертному* слові, несе «благо». Тобто, йдеться про невмирущу силу слова, яка визначає позитивні перетворення у житті народу (*імортальна* категорія на тлі контамінації *агресивності* та *інформаційності* у кодуванні *вітальності*). Нарешті, завдяки своєму безсмертю, герой-Шевченко «відновлює світ» – Україну (*імортальність* особи визначає *імортальність* країни).

З наведеного матеріалу видно, що глибинний інваріант даної версії Доли Тараса Шевченка абсолютно достовірно спирається на майже повний номенклатурний набір КГП та кодів. Відкинувши всі додаткові моменти, зосередимося на головному – на відтворенні у таким чином інтерпретованій Долі Шевченка концепту *безсмертя*. У скороченому викладі універсально-культурний підмурок міфологемної версії Долі Тараса Шевченка набуває вигляду неодноразового повторення базисної світоглядної формули «*життя – смерть – безсмертя*».

Уперше вона проявляється на початку розповіді як *помирання* Тараса Шевченка у статусі кріпака та *відродження* його як вільної людини. Вдруге базисна формула з'являється у середній частині, коли він, *померши* та попавши у царство мертвих, повертається звідти, *відроджуючись* як громадянин і поет. Нарешті, фінальна частина дає цілу низку предметно-поняттєвих проявів вказаної формули. Це – *безсмертя* поета у своєму геніальному слові, потім – у серцях та головах співвітчизників, надалі – у *вічній* національній ідеї, та, нарешті, у *відродженні* України.

У світлі наведеного слід констатувати, що Євген Нахлік як носій універсально-культурної матриці (а вона у деякому сенсі є «ап'їорною» автогенерованою структурою свідомості як індивідуального, так і загально-ментального порядку) ідентифікував її предметне втілення у такому штучно синтезованому тексті, як мономіф Джозефа Кембела, і невільно переніс

інваріантну КГП-структуру останнього в реконструйовану за його допомогою «міфологемну» інтерпретацію Долі Тараса Шевченка, причому інтуїтивно продублював її декілька разів, сам того не помічаючи. Через це змалювання Долі Тараса Шевченка на підставі гранично-категоріального підходу у Є. Нахліка є латентним. Це тим більше прикро, що він сам визнавав за Шевченковим міфотворенням схему «загибель – відродження» [16, с. 219], але чомусь не застосовував її для власного викладу Шевченкової Долі, добре знаючи, судячи з його зауважень, що подібна «схема» є культурною матрицею.

Загальний же методологічний висновок полягає у тому, що альтернативна вказаній та евристично значно результативніша стратегія дослідження Долі людини полягає, як на мене, в тому, що при спробах виявити якісь відповідності між текстом-еталоном та інтерпретованим текстом за мету дослідження має братися встановлення не предметно-образної, а глибинно-категоріальної відповідності даних текстів одне одному. Тоді їхня ізоморфність, виявлена завдяки фіксації ідентичної для всіх закінчених текстів культури базисної схеми, сутність якої полягає у ствердженні життя через відведення від нього смертельної погрози, у вигляді світоглядно-сислової підстави даних текстів у зв'язці «життя – смерть – безсмертя», стане очевидною і вже навряд чи зможе бути поставлена під сумнів. У такому трафі текст, що інтерпретується, виказує свої найсуттєвіші структурні визначення, після встановлення яких можна було б переходити до виявлення предметної специфіки втілення у ньому базисної інваріантної схеми. Доля Т. Шевченка у її універсально-культурній глибинній структурі несе в собі момент імортальності і без зовнішніх перенесень в неї ідеї безсмертя, запозиченої з інших текстів.

У поєднанні цих підходів (гранично-категоріального та поняттєво-змістовного) мені бачаться нові перспективні напрямки дослідження не тільки художніх творів, фольклорних та інших текстів [див.: 11, с. 93], але й текстуальних відтворень Долі видатних майстрів слова, коли завдяки застосуванню пропонованих підходів ми можемо, приміром, 1) з'ясувати індивідуально-авторські особливості поняттєвого втілення категорій граничних підстав та кодів у концептуальній реконструкції Долі того чи іншого письменника; 2) визначити гранично-категоріальну видову специфіку різних варіацій біографічного жанру; 3) отримати узагальнені структурно-типологічні КГП-характеристики творів письменця, Доля якого піддається смислового відтворенню, з наступним встановленням паралелей між цими працями та особистою Долею їхнього творця; 4) виявити поняттєву специфіку втілення універсальних категорій у фольклорному дискурсі Долі у різних народів з наступним відстеженням того, як фольклор вплинув на усвідомлення тим чи іншим літератора як Долі взагалі, так і його власної Долі, зокрема.

РОЗДІЛ IV.

ЛЕВ ТОЛСТОЙ:

ЦУРАВСЯ ДОЛІ, ЗРІКАВСЯ ЩАСТЯ, ПАЛКО БАЖАЮЧИ БЕЗСЛІДНО РОЗЧИНИТИСЬ У НІЩО

Глава 1. Життя і Доля як тексти: проблеми герменевтичного відтворення

Зміст будь-якого життя, викладений мовою, є текстом. Розуміння (у герменевтичному сенсі) цього тексту відбувається завдяки його загальному контекстуальному довербальному схопленню. Навіть біографічна інформація як суха довідкова констатація фактів життя є визначений його цільним баченням підбір подій життя особи – одні факти можуть замовчуватися, інші – акцентуватися. Фридрих Шлеєрмахер писав: «Тією мірою, якою людське життя є єдиним, будь-яке мовлення як життєвий акт підпорядковується загальним герменевтичним правилам» [14, с. 57]. Це твердження, як на мене, прозора вказує на смисловий зв'язок між життям і мовленням, а, з огляду на відповідні паралелі між мовленням і мовою – ще й на те, що життя, повторюся, є виражений (вербальною) мовою текст. Тим більше підпорядковується герменевтичним правилам концепт «Долі», у межах і за допомогою якого відбувається загальне відтворення смислів Життя через здійснюване завдяки схоплюючому розумінню змістовне пояснення, тлумачення, інтерпретацію або оціночний вердикт. «Життя» через залучення його у герменевтичний процес отримання смислів, прихованих за простими констатаціями життєвих подій, постає у даному випадку як «Доля».

Головним моментом герменевтики Долі є певне «транспонування» змісту Життя, його подій та фактів, у той чи інший культурно-світоглядний чи інший смисловий контекст (дискурс), завдяки чому відкриваються нові, раніше невідомі значення. За умов несхожого розуміння дискурсу Долі, розбіжних наближеннях до нього (див., зокрема зб. статей [10]) та при застосуванні різних герменевтичних процедур отримання неоднакових відтворених смислів певної конкретної Долі є чимось само собою

зрозумілим, хоча у відмінних герменевтичних інтерпретаціях не виключені й певні збіги. За своєю суттю вказані процедури становлять собою переведення конкретного Тексту-Життя в інші, більш загальні логіко-семантичні «поля» концепту Долі, які функціонують у різних «вузьких квазіпарадигмах» із своєрідною «рамковістю» лексичних засобів їхнього відтворення. Вони є деяким чином «непроникними» для інтерпретаторів, котрі перебувають у своїх так само «езотеричних» дискурсах. Тому важко, а радше, неможливо, знаходити спільні точки дотику для таких неоднакових за своїми лексико-семантичними полями та «фреймами» смислових відтворень Долі, котрі належать до різних дискурсів чи світоглядних систем, як неможливо порівнювати час та простір у команді солдатам анекдотичного прапорщика «підмітати територію від паркану до обиду».

Приміром, Судьба Джордано Бруно, описана та пояснена в межах релігійного дискурсу буде змістовно відмінною від його Долі, відтвореної у дискурсі науковому чи філософському, хоча ці «різні» Долі спираються, в принципі, на однакові факти його життя. Навіть у межах одного, скажімо, релігійного дискурсу внаслідок конфесійних відмінностей оповіді, приміром, про Долю Ісуса Христа Нового Заповіту та Долю Іси з Корану будуть, безумовно, різними, і християнин ніколи не погодиться з коранічним розумінням земного Життя та Долі Спасителя просто як одного з пророків, який ніколи не воскресав та не є іпостассю триєдиного Бога.

Подібне прояснення смислів Долі, тобто, знаходження (або, краще, «приписування») визначених смислів певним життєвим подіям в їхній логічній послідовності залежить також ще й від того, яка саме «герменевтика» при цьому буде задіяна. Ф. Шлеєрмахер у свій час зазначав, що герменевтики як мистецтва розуміння у загальній формі «поки що не існує», що вона ще не є фіксованим науковим терміном, а постає тільки як множина герменевтик, до компетенції яких відноситься а) мистецтво правильно викладати свої думки, б) мистецтво правильно переказувати чуже мовлення третій особі, в) мистецтво правильно розуміти чуже мовлення. Власно наукове поняття герменевтики він відносив до третього значення, котре опосередковує перший та другий її варіанти [14, с. 41]. З тих пір ситуація мало змінилася, і сутність герменевтики вбачають то у розумінні смислів, то в теорії мистецтва такого розуміння, або визначають її як вчення про інтерпретацію знаків чи як штучку вживання відповідної методології [7 с. 40].

«Різні» герменевтики у їхньому використанні для розуміння тексту певного Життя мають також чіткі відмінності у суті та результатах застосовуваних процедур – це може бути тлумачення, переклад, охоплююче розуміння, інтерпретація або реінтерпретація так само

відмінних – релігійних, агіографічних, біографічних, літературних, філософських, історичних, літописних, юридичних, мемуарних та інших текстів, що є різної повноти життєписами. Відповідно, певний текст Життя, якого прагнуть зрозуміти в межах концепту «Доля», неодмінно матиме своєрідні риси, котрі нестимуть на собі відбиток як специфіки вказаних процедур, так і особливостей аналізованих текстів.

Утім, іноді мають місце спроби перевести змістовні визначення Долі, надані їй в одній смисловій системі, до зовсім іншої системи. Так буває, приміром, коли Долю історичного персонажа прагнуть осмислити не в історичному, а у релігійному дискурсі, описуючи її у термінах Долі святого (як от, наприклад, життя Олександра Невського), або коли, ігноруючи літературний життєпис, біографію національного генія з метою його приниження (тим визнаючи його велич) та дискредитації (хоча до генія ніякий бруд не пристане) «малярують» у побутово-блюзнірському контексті (тут можна згадати деякі сучасні одиничні, але від того не менш мерзотні пасквілі на Т. Шевченка) тощо. При цьому можливі й такі варіації відтворення Доль окремих літературних, політичних або історичних постатей, коли якісь ключові факти їхньої біографії цілком ігноруються заради сьогоденної кон'юнктури (скажімо, факт запродавства Леніна кайзерівським спецслужбам за радянських часів не згадувався навіть у заперчливому контексті). Стосовно Олександра Невського це видно у повному замовчуванні його неприглядної ролі у жахливо жорстоких придушеннях на догоду ординцям народних повстань у свої вотчині – Новгороді, в його плазуванні перед ординськими царями та у видних з його вчинків непатріотичних переконаннях, сформованих у дитинстві, проведеному разом з дітьми правителів Золотої Орди, а також у неприйнятті до уваги того, що насправді він за своїм ще зовсім малим віком не міг брати участь у Льодовому побоїщі тощо. Добре відомі страхітливі подробиці життя таких клінічних психопатів, як Іван Грозний чи Петро Перший (останній, якимось порубавши у церві двох монахів, виправдовувався вранці тим, що «был зело пьян»). Проте визнання їхньої «доленосності» для Росії, визначене введенням цих персонажів у імперський політичний дискурс, призвело до того, що великий князь Московський всерйоз розглядався теперішнім керівництвом неканонічного московського «патріархату» (якого внаслідок самопроголошеності більш ніж сто сорок років ніхто не визнавав) як кандидат у православні святі. Апологія ж Петра (як, до речі, і ще одного сатанинського правителя, Йосипа Сталіна), ґрунтується на начебто «розуміючому вживанні» у мотивацію його численних злочинів і святотатств: мовляв, він «за тих» історичних умов – некерованості бунтарського народу, закоснілості знаті і церкви та відсталості країни діяв задля блага держави, і чинити інакше «просто не міг» (зрозуміло, без волочіння Петром Першим за бороду

викопаних з могил трупів його страчених ворогів московитська державність ніяк не могла б статися).

У даних випадках ми, окрім усього іншого, маємо справу з так званими «спорожнілими» формами, котрі, як показав Жан Бодрияр, не виводять до жодного референта, залишаючись, тим не менш, самодостатньою, хоча і симулятивною системою. Прекрасний науково-об'єктивний, і разом з тим емоційно-палкий аналіз цього явища, включно з сучасними українськими реаліями, зробила Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська [5]. Викривлені факти, ретушовані фігури, перекручений сенс історичних подій, привласнена чужа історія створює вказану симулятивну систему, котрій немає жодної відповідності в дійсності, хоча, якщо взяти теперішню російську історіографію, цю химерну надбудову під впливом ідеологічної пропаганди мільйони людей сприймають як те, що було «на саом деле», вірячи, що українська мова – це сплюндрована польською російська, що Київ – це древня столиця їхньої держави, що в Україні до влади прийшла фашистська хунта, і що Донбас (попри те, що не тільки етнічні, але й політичні кордони України початку минулого століття були значно східнішими) є російською територією. Це стосується також і багатьох біографічних робіт, де «незручну» правду часто-густо просто не згадують.

За певних обставин «фрейми» (обмежений даним варіантом розуміння тексту Життя набір лексичних засобів опису) однієї системи, які не мають поняттєво-лексичного збігу з «фреймами» іншої такої системи, все ж таки можна підводити під одне загальне предикативне визначення Долі. Наприклад, два відмінних за змістом життя, описуваних у термінах 1) «ординарне, тихе» та 2) «незвичайне, важке, насичене буремними подіями» можна підвести під загальне поняття *щасливої* Долі. Той факт, що ці поля мають продовження на рівні їхніх культурних екстралінгвістичних відповідностей (ментальних, акціональних, символічних) [13, с. 147] робить дану процедуру конкретним механізмом (засобом) здійснення вище згаданого «транспонування» певних смислів через «утягування» їх у відмінний релігійний, культурно-світоглядний, науковий, політичний, прагматичний, семіотичний або інший дискурс Долі, у результаті чого, власне, і виникає герменевтичний ефект, коли, скажімо, дехто, оглядаючись на свій складний життєвий шлях, неочікувано для себе визнає, що йому судилося щаслива Доля.

Може статися і так, що, навпаки, людина, яка прожила тихе і непримітне пересічне життя, якому багато хто з тих, що за життя чимало набідувався, був би тільки радий, раптом може відчувати себе безталанною. Життя такого типу часто не залишає по собі значущих спогадів, звідки й горезвісне: «Життя минуло, а згадати нічого» (якщо тільки людина стоїть трішки вище сумнівного підсумкового погордливого задоволення від свого

довгого реєстру злягань з випадковими партнерами з «обґрунтуванням» причин такої своєї поведінки сентенціями на кшталт «Щоб було що у старості згадати»). Так само часто-густо радикально переосмислюється Доля «сильних світу» сього (*sic transit gloria mundi*). Що стосується письменницьких і, взагалі, митецьких Долей, то тут це явище взагалі є нормою: деякі сучасні Л. Толстому та А. Чехову літератори були значно популярнішими за них, але тепер їх ніхто не знає, а картини художників, котрі померли у злиднях, буває, після їх смерті через одне тільки їхнє авторство коштують вже мільйони (див. на с. , що про це в одному з своїх віршів писав М. Кириєнко-Волошин).

Повний збіг у значеннєвих вимірах тлумачення Долі ми матимемо лише тоді, коли її герменевтичні інтерпретатори перебуватимуть «всередині» однієї структурно-семантичної «рамки» («фреймі»). Ця «рамковість» отриманого в межах певних «фреймів» смислу Долі, дозволяє з великою мірою точності сказати, як саме вона буде проінтерпретована, оскільки ці «обшари» не дають можливості вийти за межі домінуючого у цій інтерпретативній системі кола (рамки) смислів, що робить майбутній начебто новий за змістом герменевтичний текст заздалегідь відомим. Це чимось схоже на те, коли ми доволі точно можемо передбачити, які зворушливі слова скаже начальство під час урочистостей на адресу ювіляра, які просякнуті доброзичливості побажання почують молодята від гостей на своєму весіллі тощо. Так само ми заздалегідь можемо сказати, яким чином буде, приміром, пояснено в мусульманській релігії Судьбу тієї чи іншої конкретної людини, оскільки це не важко спрогнозувати завдяки майже фаталістичному її розумінню в ісламі. Аналогічно, ми можемо доточно знати, в яких термінах та «фреймах» розтлумачать нам Жереб міфологічного героя фрейдизм, а нещасний Уділ царської родини – більшовики.

Інша епістемологічна ситуація виникає тоді, коли дві або більше герменевтичних інтерпретацій Долі спираються на тотожне бачення предмету (приміром, розцінюють Долю як дещо необхідне, а не випадкове), мають однакову методiku відтворення нових смислів (скажімо, дивиниційну), використовують спільні лексико-семантичні та логіко-категоріальні поля (такі, як «щаслива, славна, прихильна Доля», «неприйняття власної щасливої Долі» тощо), а також ті ж самі еталонні тексти-інтерпретатори (наприклад, євангелічні передання).

З цього виникає проблемне питання – чи можлива герменевтика Долі як відмінне (інше) її тлумачення за умов вказаного збігу її розуміння та тотожності підходів? Це питання проблематизується ще й тим, що базова гранично-категоріальна підстава цих герменевтичних процедур відтворення нових смислів даної Долі також є ідентичною. Це простежується приміром, у виявленні різними інтерпретаторами структурованості даної Долі

базисним категоріально-світоглядним інваріантом «життя – смерть – безсмертя» як конкретного прояву загального явища – побудови всіх закінчених текстів культури на підмурку даних її універсалій.

У свою чергу, це не виключає наявності певних інтерпретативних розбіжностей внаслідок «привласнення» інтерпретатором віднайденого смислу через саморефлексивність розуміння. Тобто, такий акт розуміючого схоплення, котрий фіксує самого себе, виглядає як мовчазна констатація: «Я розумію, що зрозумів» – так можна коротко виразити суть справи. Тут акт усвідомлення актом мислення акту мислення (усвідомлення самим собою самого себе) постає як ноематично-ноезизна «відсторонена» рефлексія цього акту над самим собою – як над його феноменологічно даною змістовною частиною, так і над теж феноменологічно даною процесі «переживання-сприйняття». При цьому відбувається таке своєрідне «привласнення» щойно віднайденого смислу, яке робить його «своїм», на протигагу будь-якому іншому смислу, тепер вже «сторонньому».

Через це для знаходження порозуміння у комунікативному діалозі навіть між близькими за позиціями його учасниками часто буває непевним – мало хто згоден просто так відмовитись від «власного» (при-власненого) розуміння предмету мислення на користь «чужого». Це призводять до неприйняття інтерпретації текстів, явищ та подій представниками однієї комунікативної спільноти іншою не тільки через відмінність їхніх культурних контекстів, дискурсивних структур, логіко-семантичних чи лексично-сміслових полів, але ще й через неможливість переходити без втрати ідентичності від «свого», привласнене через розуміюче схоплення, кола смислів, до інших, «чужих» форм розуміння речей, якщо тільки, скажімо, не йдеться про свідому зміну віросповідання чи світогляду.

Дана ситуація є цілком об'єктивною, оскільки мова йде про абсолютно відмінні дискурси. Звідси – правота Шевченкових слів «У кожного своя Доля...»: дагестанці та чеченці з гирким почуттям дивляться на святкування Росією «впокорення» Північного Кавказу, а татари – на урочистості з приводу взяття Казані. Було б дивним, якби і росіяни з якогось доброго дива вдалися до святкування багаторазових колінопреклонінь Москви – Золотою Ордою, Польщею, українськими козаками чи Наполеоном.

Але іноді трапляється і так, що при майже тотожних підходах, які спираються на ідентичну для всіх текстів універсальну світоглядну формулу, порозуміння між представниками різних дискурсивних «фреймів» теж залишається малоімовірним: Іван Бунін цілком правомірно міг би заперечити інтерпретацію Долі Льва Толстого Максиміліаном Кириєнко-Волошиним і сказати: «А я так не думаю». Іншими словами, знаходження порозуміння навіть на підставі універсальних структур

текстів можливе далеко не завжди. Базисна універсальна структура є єдиною, але її життєзначуще, вітально вагоме, і тому гостро відчутне наповнення може бути протилежним або взаємовиключним (Див. про це докладніше: [8]).

Пошук відповіді на вказане проблемне питання становить мету даного розділу, тоді як його завдання мені бачиться у тому, щоб на прикладі категоріально, методологічно і лексико-семантично близьких інтерпретацій Долі (де ключовими моментами постають світоглядні категорії граничних підстав, що, власне, і робить Долю концептом, принципово відмінним від поняття Життя) виявити їх специфічний герменевтичний ефект, тобто, отримання відмінних та оригінальних, попри ідентичні процедури інтерпретації, результатів розгляду предмету.

Цим вимогам відповідає герменевтичні виявлення і донесення до нас неявних сенсів Долі Льва Толстого за допомогою, на підставі та в межах використання у цій реконструкції категорій *життя, смерті, відродження*, здійснені Максиміліаном Кириєнко-Волошиним та Іваном Буніним. Чим їхні «розуміючі схоплення», побудовані на майже ідентичних засадах (серед яких центральним є спільне розуміння дискурсу Долі письменника в обмірах універсали *безсмертя*), відрізняються одне від одного, розглянемо далі детальніше.

Глава 2. Судьба Льва Толстого: одна герменевтика, дві інтерпретації (М. Кириєнко-Волошин та І. Бунін)

§ 1. М. Кириєнко-Волошин: «Шукач пригод»

The Quest – саме таку узагальнюючу назву розумінню Долі Льва Толстого Максиміліаном Кириєнко-Волошиним можна дати за аналогією з найменуванням одного з семи типових світових сюжетів, виділених Кристофером Букером [16]. *The Quest* – це добровільний шукач небезпечних пригод у лицарських романах – адже, як відомо, знатні дворяни-паладини наражались на трапунки не від поганого життя, а з власної схотінки. Не бідував у цьому плані й Лев Толстой, хоча, як побачимо нижче, своїми статками та успішністю він, тим не менш, обтяжувався.

Не звертаючись до конкретних фактів біографії письменника чи до його творів, Максиміліан Кириєнко-Волошин, застосовуючи «дивинаційний» (інтуїтивний, логічно не пояснювальний) метод герменевтики, зазначає, що з аналізу життя людини «поступово проступає спочатку невиразна, потім більш визначена фігура її Долі». Розрізняючи Життя та Долю, він пише, що постать останньої нагадує саму людину, але у перебільшеному розмірі. Це – немовби наше вічне велике «Я». Але остаточну завершеність туманній фігурі Долі надає смерть. Коли згасає лик

живої людини, парсуна її Долі раптом осяюється. Тоді починає жити не людина, а її Доля. Отже, якщо посмертне земне життя людини неможливе, то Доля даної людини, за цим автором, продовжує існувати і після її фізичної смерті. Смерть він розцінює як «останній удар різця», що завершує лик людини та надає йому трагічної єдності [2]. Мова тут явно заходить про Долю як певного «двійника» людини.

Ідея Долі як людського двійника», котра, як ми знаємо з першої глави розділу про Т. Шевченка, доволі поширена в українському фольклорі, отримала, як зазначає Дмитро Лихачов, подальший розвиток у літературі, де вона здебільшого стосується, власне, Недолі. Одним з перших літературних творів на дану тему – це «Моління» («Слово») Данили Заточника, видатна пам'ятка давньої української писемності та Києво-Галицької книжної культури взагалі. Написано її було у 12-13 ст., найімовірніше, у Руському (Київському) Переяславі, нині м. Переяслав-Хмельницький на Київщині. Нав'язливий двійник фігурує у «Слові про Хміль» 15-го ст., «Повісті про Фому та Ярему» тощо. У новий час тема двійника найповніше розвивається у повісті Федора Достоевського «Двійник» та у його ж романі «Брати Карамазови». В останньому творі двійник Івана Карамазова – це чорт, його слуга і «незаконний братець». Цілком у відповідності до народних уяв про Долю-Двійника, цей двійник неохайно одягнений, лестивий та лживий, схиляє до гріховодства і, зрештою, доводить людину до запродавства своєї душі дияволу, до кабацького пияцтва, в'язниці, кляштору чи до божевілля [9].

Мирослав Попович до даного переліку додає ще тему носа майора Ковальова у Миколи Гоголя, повість його попередника «Двійник, або Мої вечори в Малоросії» (1828) Олексія Перовського (псевдо Антоній Погорельський), одного з незаконних синів першого в Російській імперії міністра народної освіти Олексія Кириловича Розумовського, автора майже всім відомої з дитинства чарівної казки для дітей «Чорна куриця, або Підземні пожильці», а також нагадує про мотив двійника у німецьких романтиків, зокрема, у композитора та письменника Ернста Гофмана [11, с. 218].

Зрозуміло, що Максиміліан Кириєнко-Волошин не міг залишатися поза впливом настільки поширеного фольклорно-літературного мотиву Двійника, проте в його інтерпретації Долі Льва Толстого співвідношення людини та її «дублікату» переходить у дещо обернений стан. Якщо зазвичай Доля-Двійник є втіленням або поганих рис людини, або нещасної життєвої перспективи, котрих остання прагне позбавитися або уникнути, то у Льва Толстого, за Волошиним, вона, навпаки, вкрай прихильна до нього, тоді як сам він бажає собі всіляких негараздів у житті, прагнучи стати жебраком, острожником, бути страченим тощо.

Відразу виходячи на світоглядний гранично-категоріальний інваріант тексту-Долі («життя – смерть – безсмертя»), цей автор розрізняє сприйняття смерті Льва Толстого іншими людьми та її значення для кращого розуміння сутності його особистості. Зі смертю Льва Толстого його буття, пише він, не припиняється – в ній для мільйонів тих, хто знав його через його художнє слово, немає ні розриву, ні закінчення, ні незворотної втрати – для людей він залишається живим та близьким, як і за життя. Тут безсмертя письменника розуміється М. Кириєнко-Волошиним у подвійному *інформаційному* коді (*пам'ять* людей про Толстого та його *продовжене на віки існування* у написаних *творах*).

Що стосується значення його кончини для самого Льва Миколайовича, розглянутого у контексті оцінки співвідношення Життя, Смерті та Долі великого письменника, то через його Смерть стає зрозумілішим напружене протиставлення його життєвих прагнень та його Долі, котре у підсумку звелося до того, що по звершенню Життя Смерть «з трагічною повнотою завершила лик його Долі». Ця завершеність полягає не у примиренні основних протиріч його Життя, а, навпаки, у владному протиставленні неблаганній волі Долі особистого упорного воління. Свідома воля Л. Толстого спрямовувала його на цілковиту самовіддачу та жертву до кінця. Судьба ж вела його всупереч всьому до благополуччя та добробуту. Яка страшна Ананке, що являється у вигляді всесвітньої Слави і повноти життєвого щастя! Яка тасмична неможливість загибелі у Долі Толстого! – з подивом скликує М. Кириєнко-Волошин: в історії людства ми не знайдемо нічого подібного. У трагедії Толстого потрясає неможливість загибелі за усієї жаги до самопожертви – підсумовує він.

Реконструючи глибинний універсально-культурний аспект герменевтичного підходу М. Кириєнко-Волошина до Долі Л. Толстого, можна твердити, що він тут прямо застосував один з вузьких варіантів базисної світоглядної формули «життя – смертельна загроза життю – відведення загрози». Особливість позиції Л. Толстого, як це бачить М. Кириєнко-Волошин, у даному випадку полягала у тому, що той сам, навмисно, прагнув створити у своєму житті ситуацію моральної небезпеки, кидаючи виклик Долі, сповненої благополуччям та добробутом, але вона успішно «нейтралізувала» всі ці його спроби.

У категоріальному визначенні людської Долі Максиміліан Кириєнко-Волошин віддає перевагу необхідності, оскільки у Судьби немає випадковостей. Тож Доля Льва Толстого була, попри всі спроби її змінити, «неблаганною» – він був приречений на її прихильність, хоча й робив спроби змінити цей стан справ. У цій упорній протидії Л. Толстого власній Долі приховано глибокий трагізм.

У своїй герменевтичній інтерпретації Долі геніального письменника в якості тексту-еталону пан Волошин використовує євангелічне передання

про третю спокусу дияволом Христа, коли той запропонував Йому для доведення, що він є Сином Божим, кинути з скелі в урвище, на що Ісус відповів: «Не спокушай Господа Бога свого!» (Лк., 4.9-12). Чи не було все життя Толстого, задає питання М. Кириєнко-Волошин, тим чудом, від здійснення якого відмовився Христос? Толстой багато разів у житті кидався з даху храму. Все його життя – це невгамована і невисита жага впасти з висоти на землю та навіки зникнути з цього світу, проте янголи завжди, рятуючи, підхоплювали його, щоб він не розбився. І так відбувалося кожного разу, коли він реально випробував власну Долю.

Щоб його інтуїтивний герменевтичний метод не виявився «фантазією» [14, с. 156], М. Кириєнко-Волошин звертається якщо не до порівняльного методу герменевтики, то до показових прикладів, які як окреме мали б підтвердити його загальне бачення Долі Толстого. Так, бажання Льва Миколайовича залучитися до важкої селянської праці стає йому на користь, зміцнюючи здоров'я, а відмова від мастку не приводить до бажаного жебрацтва, а, навпаки, позбавляє від турбот та веде до витонченого комфорту. З приводу смертної кари Л. Толстой заявляє, що він хоче, щоб і на його стару шию накинули зашморг, а під час ювілею – що найкращого нагородою йому були б в'язниця та гоніння. Послідовників Льва Толстого переслідують, близьких йому людей арештовують, висилають – а сам він дивом залишається недоторканим. Він може говорити і писати все, що завгодно – і волос не впаде з його голови. Ангели ніколи не дають йому при падінні «торкнутися ногою каміння», він за будь-що перебуває у кільці безпеки – вражається Максиміліан Кириєнко-Волошин.

Додам від себе, що легко уявити, щоб було у сучасній Росії, котра, до речі, часто вже ніяк не відзначає пам'ятні дати Л. Толстого, з письменником, який написав би, як серед спаскуджених російськими солдатами саклів, фонтану і навіть мечеті, під завивання жінок та дітей над тілами вбитих, серед яких був і красивий хлопчик, заколотий багнетом у спину, «старики хозяева собрались на площади и, сидя на корточках, обсуждали свое положение. О ненависти к русским никто и не говорил. Чувство, которое испытывали все чеченцы от мала до велика, было сильнее ненависти. Это была не ненависть, а непризнание этих русских собак людьми и такое отвращение, гадливость и недоумение перед нелепой жестокостью этих существ, что желание истребления их, как желание истребления крыс, ядовитых пауков и волков, было таким же естественным чувством, как чувство самосохранения» («Хаджи-Мурат»).

Нарешті, продовжує М. Кириєнко-Волошин, Л. Толстой робить останню спробу прорватися крізь це кільце безпеки, і потайки, вночі, залишає свій дім, щоб зовсім пропасти. В останній раз він кидається з даху собору. Але і тут начальство та рідні невисипно дбають про нього, вся Земна

куля слідкує за бюлетенями про стан його здоров'я та чекає на останні новини з Астапова, а сам він, помираючи тут, думає, що, нарешті, йому вдалося втекти від світу і ніхто не знає, де він є. Все це свідчить, що в обставинах смерті Толстого занадто багато невідворотного Фатуму – виснує М. Кириєнко-Волошин.

На підсумок М. Кириєнко-Волошин хоче з'ясувати, що ж саме могло викликати такі важкі стосунки Л. Толстого з власною Долею? Те, що коло безпеки не було розімкнене для Толстого і самою смертю, вказує, що причина цього була у ньому самому. Вона полягала у його ставленні до тайни зла на землі, яке виражено у толстовському вченні про непротивлення.

Зло Л. Толстой розумів вкрай просто, він вірив, що є якийсь один засіб проти нього, і якщо люди домовляться між собою цей засіб застосувати, то воно зникне. Формула всесвітнього зцілення від зла проста: не противитися злу, і воно тебе не торкнеться, і Л. Толстой провів її у своєму житті послідовно і до кінця. І жах полягає у тому, що все здійснилося буквально. Як тільки він припинив противитися злему, то довкола нього відразу замкнулося коло благополуччя та безпеки. Чим можна пояснити цей не християнський, а чисто магічний ефект, схожий з третьою спокусою Христа? – запитує М. Кириєнко-Волошин.

Причину такої «фатально» щасливої Долі цей автор вбачає в однобічному розумінні слів «не протився злу». Якщо я перестаю противитися злему, то тим створюю безпеку лише для себе. Але разом з тим я замикаюся у егоїстичному самовдосконаленні та позбавляю себе досвіду земного життя, котре не виключає слабкостей та падінь, які одні вчать нас прощенню, розумінню та прийняттю світу. Не чинячи опір злу, я начебто хірургічно відділяю зло від себе і тим порушую глибоченну істину, викриту Христом, що ми перебуваємо тут на Землі зовсім не для того, щоб відкинути зло, а для того, щоб перетворити, просвітити, врятувати зло через прийняття його в себе і освячення собою. Толстой не зрозумів сенсу зла на землі і не зміг вирішити його таємниці, і тому збулося з ним по слову Писання: «Янголам Своїм заповідає про Тебе берегти Тебе...» (Лк., 4.10).

Таким чином, якщо знову звернутися до базисної світоглядної формули, то причину спасіння Л. Толстого в усіх випадках виникнення смертельної загрози для життя (а це і щасливий порятунок від ведмедиці на полюванні, і війни, на яких він не загинув) полягала, за М. Кириєнко-Волошиним, в тому, що він відмовився від активної боротьби з небезпеками, і вони самі відступили.

Тобто, відмова від агресивного перекоору смертельній загрозі, переведення опору їй у табуйовану форму й визначило, врешті-решт, перемогу над усіма цими грозами, хоча сам Л. Толстой активно діяв

всупереч своїй Долі з тим, щоб їх «штучно» викликати. Парадокс пролягав у тому, що, активно уникаючи боротьби зі злом, він нейтралізував його та всі ті смертельні небезпеки, що з ним пов'язані, але потім знов прагнув ризиковані для життя ситуації активно поновити.

Отже, відтворена М. Кириєнко-Волошиним через відомі герменевтичні процедури основна смислова суть Долі Л. Толстого полягає у тому, що вона у своїх глибинних основах ґрунтувалась на неповній базисній формулі «народження – життя (у добробуті, славі та щасті)», і що Лев Толстой, попри ті реальні загрози, які час від часу траплялися у його житті, волів штучно, через власне «хочу» ввести у цю урізану формулу елемент, котрий випав – «смертельну загрозу для життя». Іноді це набувало вигляду демонстративного прагнення до публічної смерті через страту на шибениці чи дивного для багатьох бажання стати каторжником чи сіромою або зазнати жорстоких переслідувань з боку влади.

§ 2. Іван Бунін: «Трансцендуючий ескейпіст»

У герменевтичному розумінні М. Кириєнко-Волошиним Долі Льва Толстого ескейпізм останнього визначається як другорядний момент, де залишення світу передбачало у першу чергу смертельно небезпечне «кидання зі скелі». Натомість Іван Бунін робить цю рису Долі астапівського втікача центральним предметом своєї уваги, тоді як «шукування пригод» як життєве прагнення Л. Толстого, котре співвіднесене з його Долею, у Буніна взагалі не згадується. Немає у нього й явного протиставлення Життя і Долі Л. Толстого, хоча, навівши виокремленні самим Л. Толстим «періодизації» свого життя, автор готує ґрунт для узагальнюючих висновків у межах такого ж, як у М. Кириєнка-Волошина, «дивинаційного» герменевтичного підходу у відтворенні Долі краснопольця.

Він ділив час свого життя на чотири періоди та, в іншому варіанті, на три «фазиси». Перший період, до чотирнадцяти років, він вважав «чудним», «безвинним», «поетичним». Потім йде двадцятирічний «жахливий» період «служіння розпусті та хтивості». Втім, вочевидь, саме цей період свого життя пізніше він згадував не без каяття, хоча і без посипання голови попелом, спокійно та навіть з домашньою ностальгії. Одного разу, за спогадами Максима Горького [3, XX], Лев Толстой прямо запитав Антона Чехова, чи багато він бахурував у юності. Той у сум'ятті посміхнувся і, смикаючи борідку, сказав щось невиразне (а стушовуватися Чехову було з чого). Якби Толстой знав правду про молодого «Антошу Чехонте», можливо, він від таких наведених вище запитань до нього утримався би – адже з чеховських приватних листів ми дізнаємося, що він «розпусних жінок чимало бачив» і «сам грішив багатько», будучи «по части дівок» «великим спеціалістом» (зокрема, Олексію Плещеєву від 13

листопада 1888 р.). Ці листи включали до себе також аналіз, без обмежень себе у виразах, «докладно і явно на підставі особистого досвіду ... чисто технічних можливостей інтимної близькості у реальних умовах російського та європейського міста з урахуванням конструкції меблів та жіночого одягу того часу» [15]. Після цього запитання без відповіді Лев Толстой, дивлячись з ялтинського саду в морську далечину, вимовив: «А вы бы неутомимый <ёбар>...»

Серед подібних сентенцій Льва Толстого Горький записав і такі його роздуми: «Є такі хвилини, коли чоловік говорить жінці більше того, що їй належить знати про нього. Він сказав – і забув, а вона пам'ятає. ... Не та баба небезпечна, котра тримає за <х-й>, а котра – за душу» [3, XXI]. Сам М. Горький зазначав при цьому, що він вимовляв такі слова «так просто», начебто не знаючи більш пристойних, щоб їх замінити, але «... всі подібні слова, виходячи з його мохнатих вуст, звучать просто, звичайно, втрачаючи десь свою солдатську грубість та бруд». Так ставитися до явищ, що позначають ці слова, може тільки той, для кого вони є пережитим та давно відкинутим. Не в останню чергу через усвідомлення Левом Толстим того, що «так витрачати сили, як витрачала їх молодь нашого часу, не можна безкарно» [3, XIX], наступні його вісімнадцять років, присвячених родині, стали роками моральними, оскільки це було «непорочне» життя задля здобуття літературної слави та родинного статку. Нарешті, четвертий період його життя – це період духовного народження, очищення від всіх пороків минулих літ.

Що стосується «фазисів» життя Льва Толстого, то перший з них, з 14-ти до 34-х років, він пов'язував з відомими людськими пристрастями – їжа, випивка, жінки, полювання – «і життя повне!» За цим наступив «фазис» служіння людям, просвітництва та благодійності, а потім – «фазис» прагнення до «чистоти Божої» з метою релігійного служіння людям. Тут Лев Толстой наводить стару індуську мудрість, за якою життя має два напрямки – «Виходу» та «Повернення» (про «повернення» як смисловий аналог воскресіння див. останній параграф розділу про Т. Шевченка). На першому з них людина відчуває себе окремою істотою, тимчасовим тілесним буттям, на другому починається життя не тільки для себе, але й для людей, коли прагнення *брати* змінюється на бажання *давати*. Тепер індивідуальне «Я» зливається з Єдиним Життям, чим починається духовне існування людини.

Отже, Лев Толстой у визначені часових відрізків свого життя визнав, що безхмарний та безвинний період дитинства поступається місцем активній культивуванню всіх базисних функцій – аліментарної та агресивної (їжа, питво, полювання), детабушованої еротичної (розпуста, жінки). Потім настає фаза прагнення досягти соціально значущих свідомо культивованих вищих параметрів життя (вітальна категорія) – сімейного

статку (*аліментарність*) та слави (*інформаційний код*). Нарешті, егоїстичне життя для себе змінюється на релігійне служіння людям через духовне переродження (*інформаційне кодування генетиву*).

Щось подібне у розумінні «фазисів» життя як помирання у гріху та народження до праведності ми спостерігали, як пам'ятаємо, й у Олександра Пушкіна. Чистий думками та помислами юний Лев Толстой помирає у моральному плані, кинувшись у «все тяжkie», причому майже у тому ж самому віці, що й Олександр Пушкін. За цим з тридцяти чотирьох років настає період відродження письменника як моральної людини, він присвячує себе родині та творчості, живе для себе у системі цінностей вищого світу. Тут також простежується аналогія з О. Пушкіним, котрий міг би виправити всі помилки своєї «злочинною юності», ставши «благородним отцем сімейства». Але Льву Толстому цього замало. Він, по суті, прагне померти для світу, котрий прямо напрошується бути визначеним як «четвертий» сквородинівський «злосливий» світ людей, та воскреснути як Божа душа. «Повернення» в сенсі індуської мудрості безпосередньо вводить у контекст таким чином зрозумілого життя Льва Толстого універсалію безсмертя, тим самим переводячи це Життя у дискурс Долі.

Лев Толстой ніде не згадує про екзистенційні «пограничні» ситуації свого життя, а їх було чимало, і тому базисна світоглядна формула у нього репрезентована у вигляді помирання у старій своїй вітальній якості та народження у новій із запереченням попередньої: *«Праведне та чисте життя юнака – смерть моральної людини – відродження моральної людини, життя в світі людей – помирання людини світу у вигляді втечі від нього – відродження через духовне переродження»*. Окрім паралелей з відтвореною Долею О. Пушкіна в останніх двох елементах даної формули неважко побачити аналогії із сквородинівським «народженням» нової людини.

Щоправда, є ще одна версія повного функціонування формули *«життя – смерть – безсмертя»*, згадувана Толстим у зв'язку зі східним вченням і притаманна виключно його Долі. Мова йде про те, що за наших часів отримало назву «трансперсональної свідомості», коли людина відчуває своє «Я» не чимось індивідуальним, а тим, що злито з багатьма «Я» інших людей або навіть, у розширеному варіанті, усвідомлює себе розчиненим у Надприродній Свідомості. Саме на цей варіант життєвої саморефлексії Льва Толстого спирається у своїх герменевтичних пошуках сутності його Долі Іван Бунін. Для цього він використовує один з творів письменника («Казак»), де молодий юнкер, перебуваючи на природі, над Тереком, відчув себе не людиною чи московським дворянином, не чийось другом, а таким собі комаром чи оленем, яких довкола нього була незлічена кількість.

Це явно відповідає власному прагненню Льва Толстого до втрати особистої окремішності, і таємна радість від такої втрати через розчинення у безлічі природних істот (котрі не знають свого «Я») і є, за Іваном Буніним, основною толстовською рисою [1, с. 43]. Зрозуміло, що індивідуальне «Я» при цьому знищується, але, нехай вже й знеособлене, воно завдяки такому *трансцендуванню* продовжує існувати у певній надіндивідуальній загальній спільноті. Типовим для людей з такою свідомістю є записане Толстим ясне відчуття того, що наш світ є лише одним з величезної кількості можливих світів. Він і сам фіксував явище розширеної свідомості, ототожнюючи його з життям. Поступово усвідомлюєш, зазначав він, що немає ні матеріального, ні духовного, а є лише моє проходження крізь межі вічного, нескінченного, котре є Всім у самому собі і разом з тим Нічим (Нірваною) [1, сс. 47-48].

Власне безсмертя Лев Толстой розумів у спіритуалістично-індивідуальному плані. – «Мій дух живе і буде жити» – твердив він. Йому дорікали, кажучи, що це вже буде не його дух, на що письменник відповідає: «Ось і добре, що до того, що залишиться після мене, не домішуватиметься особистість. Особистість – це те, що заважає моїй Душі злитися з Усім». Він і померти хотів таємно, як помирають в природі вільні звірі та птахи, просто розчиняючись в ній – адже ніхто не бачив цих вільних істот мертвими [1, сс. 19-20].

У втраті індивідуального «Я», у позбавленні залежності від тіла, причинності, простору і часу Лев Толстой вбачав для себе, як вважає Іван Бунін, шлях звільнення. І можливим це стає лише через смерть. «Пора прокинутися, тобто, померти» – наводить він його красномовні слова [1, с. 20]. *Звільнення через смерть* – це позбавлення духу від матеріальних одєж, возз'єднання тимчасового «Я» з «Я» вічним.

Першим кроком до цього був його своєрідний акт «ескейпізму». Перед тим, як залишити назавжди свій дім, Лев Толстой зауважив, що цим він робить те ж саме, що й всі старезні його віку – залишає мирське життя, щоб прожити на самоті останні дні для знаходження злагоди із своєю совістю. Він мріяв оселитися у помісті старшої дочки Тетяни Львівни, там, де його ніхто не знає – тоді він міг би спокійно жебракувати під селянськими вікнами, випрошуючи шматок хліба, або стати юродивим, щоб нічим не дорожити у житті. Іван Бунін порівнює Толстого у цих його прагненнях з біблійним Іовом, котрий все мав, та відразу все втратив [1, сс. 49-50]. «Я кочую під гору до смерті – писав Лев Толстой, але я не хочу смерті і люблю безсмертя. Я люблю своє життя – родину, господарство, мистецтво. Але як мені спастися?» [1, с. 53]. Іван Бунін тлумачить ці його слова як прагнення врятуватися через втрату, як Іов, усього, окрім душі.

Тут Іван Бунін, вслід за Максиміліаном Кириєнко-Волошиним, теж згадує євангелічне передання про спокусу Ісуса Христа дияволом, котрий

пропонував йому за «падіння» через поклоніння йому «всі царства світу і славу їх». Лев Толстой теж не цінує земних благ. Розмірковуючи у «Сповіді» про досягнення шаленого багатства і великої слави, він запитує «Що з того? Що потім?» Найбільш завітною художньою ідеєю Льва Толстого було, як вважає Іван Бунін, стремління показати мізерність усього земного, хибну цінність будь-якого «високого» соціального статусу [1, с. 44].

За Іваном Буніним, зі смертю Льва Толстого о 6.05 сьомого листопада 1910 року на станції Астапово закінчився великий людський подвиг, незвичайна за силою, тривалістю і важкістю боротьба за «звільнення», перехід від «Бування у Вічне». У термінах буддизму цим здійснився «шлях у життя», а словами Євангелія, Лев Толстой, обминув «широкі брами, що ведуть до загибелі» і якими багато хто йде, та увійшов у «тісні ворота, що ведуть у життя» [1, с. 46]. Іван Бунін вважає, що його смерть – це вища точка його життя, що споріднює письменника з Буддою і навіть із Спасителем [1, с. 50-51].

Слід сказати, що це – досить ризиковане порівняння з урахуванням відлучення Льва Толстого від церкви, у тому числі, мабуть, і за страшні слова, сказані у відповідь на Великодне привітання «А Він не воскрес», хоча, помираючи, великий «человечище» все ж таки тихо сказав, як простий віруючий: «Прими мене, Господи!». Скоріше за все, епатажна позиція Льва Толстого щодо віри (не Церкви – його докори тодішній російській церковній владі мають певний резон) стоїть в одному ряду з його викликом своїй Долі.

Таким чином, Іван Бунін, як і Максиміліан Кириєнко-Волошин, чітко розрізняє життя Льва Толстого та його Долю, за яку він наполегливо боровся. Втеча від людей, за Львом Толстим – «екстаз свободи», є формою цієї боротьби. Іван Бунін вважає, що він втікав зовсім не від домашніх свар, він біг до свободи безвісності, до свободи ординарності, до розчинення у простих людях, котрі просто працюють, не розмірковуючи лукаво та смиренно вірячи у Господа, що послав їх в цей світ з метою, яка недоступна для нашого розуміння [1, с. 44].

Це – перший варіант змістовного наповнення базисної світоглядної формули у вигляді *«життя у славі та статку – заперечення цього життя через особистісну соціальну смерть (знеособлення) – життя надіндивідуальне, і тому безсмертне, у безвісності, у злитті з вічним народом»*. Другим зафіксованим Іваном Буніним варіантом бажаної Долі, що її прагнув здобути Лев Толстой через відмову від всіх «слав царств світу цього», є жага до розчинення у надприродній тотальності із збереженням лише душі, бодай і знеособленої.

В обох випадках тут йдеться про заперечення Львом Толстим того життя, яким він реально жив, з наступним намаганням досягти життя

надіндивідуального та вічного, неперервного та недискретного – чи то через розчинення окремішнього особистісного «Я» у природі чи народі, або через залучення до певної надприродної сутності шляхом приєднання тимчасового «Я» до Єдиного Життя. Отже, в основі розуміння І. Буніним Долі Л. Толстого базисна формула набуває такого вигляду *«Життя у славі та статках – заперечення особистісного життя через ескейпізм – безсмертя (надіндивідуального життя) через розчинення у природі, народі або в Єдиному Житті»*.

§ 3. «Трагічна єдність смерті і безсмертя» як спільний універсально-культурний інваріант відмінних герметивтик Долі Льва Толстого

Тлумачення Долі Льва Толстого М. Кириєнко-Волошиним та І. Буніним однаково ґрунтується на розумінні її не як рокового Фатуму, а як удачливої Фортуни. Обидва вони вважають, що Лев Толстой чинив свій благополучний Долі свідомий спротив, але цей опір вони розуміють кожний по-своєму. За Максиміліаном Кириєнко-Волошиним, задля зміни своєї Долі з таланливої на загорьовану, Лев Толстой вдавався до активної боротьби з нею, щасливою, прагнучи до навмисного створення ситуацій смертельної небезпеки. Іван Бунін, навпаки, говорить про пасивне протистояння Толстого своїй Судьбі через стремління до втрати особистісної окремішності або 1) через знеособлення та зникнення у природі, як розчиняються в ній вільні дикі звірі; або 2) шляхом ескейпічного уходу в народну масу, де йому, знеособленому, без зайвих проблем можна було б вдатися до жебрацтва та юродивості, і де він став би так само гнаним і багатостраждальним, як і більшість простого люду, що щезає без сліду у вічній землі («тільки трава виросте» – як говорив згадуваний цим інтерпретатором дядя Єрошка з «Козаків»), або 3) через самозаперечливе трансцендуюче занурення індивідуального «Я» у надіндивідуальне Все-Ніщо.

Відповідаючи на поставлене вище проблемне питання, з огляду на наведені матеріали, можна твердити, що отримання різних результатів (як відмінних нових смислів інтерпретованої Долі) у декількох її розуміючих тлумаченнях, які спирались на однакові базові гранично-категоріальні підстави та використовували тотожні герменевтичні процедури, є цілком можливим. Збіги у розумінні Долі як процесу, що розгортається в межах світоглядної тріади, не виключили того, що предметне насичення категорій граничних підстав у цих двох інтерпретаторів Долі Льва Толстого виявилось відмінним. Хоча обидва вони рівною мірою спирались на цю тріаду, на базисну світоглядну формулу «життя – смерть – безсмертя», завдяки чому їм двом вдалось побачити, що в основі неприйняття Львом Толстим своєї щасливої земної Долі лежало його прагнення до безсмертя,

перед яким меркло будь-яке земне благополуччя, шуканий оригінальний герменевтичний ефект даних інтерпретацій все ж вдалося віднайти. Він полягає у тому, що, попри застосування ідентичних герменевтичних засад, у змістовному плані (власне, у відтворених ними сенсах Долі Льва Толстого) два автори-герменевтики дали два несхожих результати.

Іншими словами, хоча обидві інтерпретації Долі Льва Толстого збігаються у тому, що прагнення до безсмертя є кінцевою метою епічного письменника, визначення ними шляхів його досягнення було неоднаковим. М. Кириєнко-Волошин розгорнув свій пошук у конструктивному плані, коли світоглядна тріада становила ідеально-загальний смисловий фон для предмету розгляду, тоді як реальна ситуація виключала з неї не тільки смерть, але й навіть реальну загрозу смерті. У цій ситуації безсмертя Левом Толстим здобувається гіпотетично, начебто через виживання після подолання ним же самим закликаної смертельної небезпеки, чим акцентується стверджувалось життя (послаблений варіант *імортальності*).

Утім, тут ми можемо спостерігати цікавий варіант функціонування універсалії безсмертя в концепті Долі, котрий раніше мною не фіксувався. Можливо, сам ясно цього не усвідомлюючи, М. Кириєнко-Волошин при реконструюванні Долі Льва Толстого зробив імортальність беззастережно домінуючою у даному конкретному дискурсі Долі універсалією. Дійсно, за відсутності реальної загрози смерті чи смерті як такої нам слід було б визнати відсутнім й звичайним чином зрозуміле безсмертя у значенні відродження після помирання. Але визначально невразливе Життя, що не зазнавало і не могло зазнати смерті, за визначенням стає від неї вільним, і тоді безсмертя давалось письменникові і без другого члена формули – загибелі чи утисків, котрі були бажаними, але недосяжними, включно з деякими пом'якшеними варіантами небезпеки на кшталт безрезультатного «кидання вниз» зі «скелі» чи «собору», коли «янголи» за мить до торкання ногами каміння «підхоплювали» його. Словом, уявимо собі життя, якому, попри всі бажання, смерть, навіть закликає, не загрожує і знищити його не може. Тоді воно перебуває у ситуації відсутності смерті, а це і є *безсмертя*.

Відповідно, вказана інваріантна структура набула у тлумаченні Долі Льва Толстого М. Кириєнко-Волошином такого вигляду: *«Життя у добробуті та щасті – прагнення до штучного вольового створення смертельно небезпечної загрози для щасливого життя задля його заперечення – неможливість створення такої загрози, уникнення смерті без виникнення загрози смерті – життя, що над ним смерть не владна, безсмертя»*. Імортальна універсалія у даному випадку виникає в унікальному варіанті її розуміння в межах дискурсу Долі, коли ствердження Життя відбувається не у вигляді відведення від нього

смертельної небезпеки, а є безпосередньою даністю. Життя тут завдяки щасливій Долі постає настільки сильним, що загрозу для себе відводить ще до її виникнення. У «конструктному» ж аспекті у даного дослідника Долі Льва Толстого як в ідеально репрезентованому предметі розгляду, відмінному від реального стану справ, повна базисна універсальна формула, не дивлячись на «удаваність» та «недосяжність» смертельних загроз життю письменника-філософа, явним чином присутня.

Ця присутність проявляє себе, серед іншого, у начебто «немортальному» за наслідками прагненні Льва Толстого стати жебраком чи острожником. Здається, що це якоюсь мірою є своєрідним уходом від світу, бажанням знаково померти для нього через втрату соціального статусу. Однак наявність серед волінь жебрацтва та каторжанства поривання зазнати смертної кари робить бажане жебрацтво або каторгу не просто віртуальним фактом життя, а тим другим елементом базисної формули, котрий вводить вкрай реальну перспективу загибелі – прошака від голоду, а в'язня – від невідсильної праці тощо. Навіть утеча Л. Толстого до Астапова, котра, на перший погляд, також може бути розцінена як своєрідний «ескейпізм», стоїть в одному ряді з іншими спробами письменника завдати собі шкоди, оскільки тут має місце радше прагнення потрапити у ситуацію небезпеки через, так би мовити, «залишення у безпомічному стані» без надання потрібної допомоги.

Натомість у Івана Буніна перехід від «Бування» до «Вічного» (теж *імортальна* КГП) робиться через своєрідне трансцендування у певну спільноту – чи через сутечу з природою, з усіма живими істотами, чи через злиття з «простим» народом, або, ширше, через занурення та розчинення у «Все-у-самому-собі», у Ніщо (Нірвані) ціною смерті особистості, але при збереженні невмирущого духу. Тут ми бачимо, що безсмертя набуває специфічних позаособистісних ознак, передбачаючи втрату індивідуальності. Тому базисна універсальна формула толстовської Долі в авторстві Івана Буніна набуває вигляду *«Життя особистості – смерть особистості – безсмертя як надіндивідуальне природне або соціальне буття або розчинене у Ніщо надприродне існування у нематеріальному, духовному стані»*.

У певному сенсі це також є знаковим проявом тяжіння Льва Толстого до помирання у соціально-статусному сенсі, але, попри все, ми тут бачимо й невикорінну спрагу безсмертя через нівеляцію смерті. Смерть має значення для особистості, котра себе усвідомлює, для котрої зі смертю закінчується *все*. У природному світі, зрозуміло, особистості немає, там є лише особина, абсолютно тотожна мільйонам таких самих, як вона, особинів. За таких умов смерть окремого «екземпляра» не має ні для нього, ні для роду ніякого значення. Через це розчинення у природі на підставі

уподібнення безликим живим істотам автоматично веде й до зняття драматичної проблеми особистісної скінченності.

У варіанті злиття «з народом» ситуація, зрозуміло, дещо відмінна, але Лев Толстой у даному випадку, як на мене, мав на увазі не окремих людей, а те, що називається «народною масою», оскільки з ретроспективного погляду, озираючись на історію власного народу, котра відбувалася за зміни одна за одною генерацій, природна, при «сповненні літами», смерть окремої людини ніяких трагічних навантажень не несе. Кому з нас западе, наприклад, щиро та глибоко тужити і переживати за тими нашими пращурами, що померли, умовно кажучи, один – 387 року до нашої ери, хтось – у 1148 році, а хтось – у 1799? – а в кожного з нас такі діди-прадіди є.

Третій шлях, розчинення у «Ніщо», також нівелює смерть. Лев Толстой недаремно використав складне слово «Все-Ніщо», оскільки там, *де нічого немає, є все*. Адже якщо нічого (Ніщо-го) немає, то ненаявність ненаявності є наявністю ненаявності (відсутність присутності свідчить про наявність відсутності), і виходить, що Ніщо є. Щоб заперечити Буття і самого себе, Ніщо має бути. Тобто, *Ніщо буттіює, воно є*. Отже, якщо *Ніщо буттіює*, є, то це свідчить про наявність Буття. Коли ми говоримо, «там нічого немає» (there is nothing), це означає, що «там є нічого». Відсутність чогось фіксується тут як наявність ніщовіння, через «єсть» (is). Таким чином, і у *Ніщо-го є Буття*, тобто, *Буття буттіює* навіть у Ніщо та через Ніщо, а це значить, що *Буття є*.

Розумію, що це виглядає як схоластичні вправи, але у грі смислів відносно взаємного переходу Буття та Ніщо одне в одне присутнє, можливо, найважливіше питання онтології. Спробую пояснити щойно сказане іншими словами. Вірячи Мартіну Гайдеггеру, ми стверджуватимемо, що Буття немає. Тоді все охоплюється терміном «Ніщо». Однак коли немає нічого, не має бути й і його, цього Ніщо-го. Коли немає того, чого немає, то перше «немає» робить відсутність, ніщо, чимось таким, що є. До того ж, коли Ніщо-го немає, то ми отримуємо подвійне заперечення, де мінус та мінус дають плюс, тобто *небуття*, якого немає, або дещо таке, що *не має буття*, зіткнувшись із власною небуттєвістю, теж починає буттіювати, пере-бувати. Таким чином, заперечення Ніщо передбачає, що саме це заперечення, негачія, Ніщо, існує. Теж саме стосується Буття, негачія якого дає у результаті початок присутності Ніщо.

Дискурсивно з таких викладок слідують наступні висновки, що мають стосунок до нашої теми. Немає нічого – це означає, що немає і смерті. Зникнення особистості у «Все-у-самому-собі» (чи Бутті-Ніщо-му) є її смертю. Однак разом з особистістю у Ніщо зникає й її смерть, а смерть смерті, заперечення заперечення, дає у підсумку *імортальність*. Перейти

у стан «Ніщо», котре тотожне «Буттю», означає *ніщо* інше як подолання утягнутості у рвучкий потік часового Суцього (як тут не згадати гайдегерівське «вопрошание», чи випадково ми говоримо, що наука займається суцим, і більш *нічим*). Стати Нічим – це означає стати Всім, отримавши вічне бутіювання. Отже, Доля Льва Толстого, якби його стремління до злиття з Ніщо виконалось, безпремінно була б отримала такий атрибут, як *безсмертя*.

Наведені міркування безпосередньо торкаються питань про підстави для проведення відмінності між Життям та Долею, а також – про метафізично-умоглядний, спекулятивний характер останньої, визначений тісною кореляцією в даному концепті Ніщо і Буття як смерті та безсмертя.

Відповідь на перше з них можна дати, звернувшись до деяких моментів розуміння Долі у стоїків. Такі складові стоїчного вчення, як фізика і логіка (діалектика, риторика та «дефініціологія»), давали специфіковані відповіді на питання про те, чим, за своєю суттю, є Доля. У першому розділі, фізиці, Доля, співвіднесена з Провидінням, (Геймармене) була втіленням причинного зв'язку та підпорядкованості ланцюжка об'єктивних подій. Фізичною «матерією» Долі (а впливати на події, як на стоїків, могла лише матеріальна, тілесна сила, «сома»), була вогняна стихія, пневма, котра просякає весь світ. У фізичних термінах Доля виражалась як загальна природна супідрядність, коли одне навічно слідує за іншим і супроводжує його у нерозривному сплетінні (Хрисипп). Проте, тут можна задатися питанням, звідки походить подібне розуміння Долі у її онтологічних суб'єктивно-об'єктивних проявах? Микола Гринцер, продовжуючи надалі аналіз стоїчного розуміння Долі, звертає увагу на те, що Доля тут поставала як природна подоба граматичного синтаксису, а мова починала виступати моделлю природних процесів. Цей автор вважає, що первісним патерном розуміння Долі у фізичних термінах була система підпорядкованості та супідрядності, притаманна мові, закономірності якої було згодом «перекинуто» на послідовність, зв'язок, переплетіння, підпорядкованість і, зрештою, супідрядність (синтаксис) тих природних подій, що концентрувались у концепті «Доля» [4, с. 21].

Таке припущення є цілком слушним, оскільки знаходить підтвердження у цілій філософській антропології, за якою світ людини є проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність, у тому колі – і на реальність причинних зв'язків, переплетінь подій та супідрядності явищ при розгортанні того, що вибудовує змістовний аспект тієї чи іншої Долі. Для нашого аналізу ця особливість людського світорозуміння, коли, скажімо, закони природи починають усвідомлюватися лише тоді, коли виникають закони, що юридично регулюють стосунки у суспільстві, важлива тим, що у визначені Долі виявляється можливість виникнення двох її «рядів» (інтерпретацій), а саме – як онтологічної, життєвої

реальності, та як логічної (знаково-семіотичної) її репродукції, коли друга зовсім не обов'язково має в усьому співпадати з першою. Знаково-символічно втілена Доля тут набуває самостійного паралельного існування, яке іноді заступає собою реальні, фізичні факти, і, вводячи їх у своє семантичне поле, надає їм відповідного, тепер вже не природно-фізичного, а «метафізичного» змісту.

Що стосується другого питання – про метафізичність концепту Долі, то ця її особливість стає добре видимою при порівнянні її з такою КГП, як смерть. Володимир Стрелков, котрий провів це порівняння, абсолютно вірно твердить, що обидві ці категорії передусім існують у полі культури. Оскільки Доля втілює повноту буття, всі його варіативні можливості, то вона, з урахуванням того, що насправді здійснюється лише одна з усіх цих можливостей, постає як недосяжний ідеал, як наявна незавершеність життя. Завершенням життя є смерть, але вона водночас мислиться – так само, як і Доля, в межах категорії можливості – можливості іншого. У моноліті наявного при прийнятті мортальності як життєвої перспективи виникають тріщини, крізь як світиться небуття, Ніщо. Якщо під ним розуміти не стільки повну відсутність буття, скільки відмінність від будь-якої впізнаваної форми буття (йдеться, вочевидь, про те, що всі нездійснені варіанти розгортання життєвих подій залишилися у Ніщо – О. К.), то саме буття-до-смерті стає потужним стимулом для усвідомлення людиною себе як такої [12 с. 34, 36].

Розвиваючи цю думку, зазначимо, що вказане усвідомлення, окрім усього іншого, полягає у визнанні тієї обставини, що реальні життєві події, у перспективі яких майорить трансцендентне, потойбічне Небуття, досягнути яке можливо лише у межах спекулятивного мислення, самі починають розумітися людиною не емпірично, а метафізично. Метафізичність смерті внаслідок її абсолютної прив'язаності до життя надає останньому таку ж саму метафізичну природу. Осягнення життя таким чином перетворює його на Долю як своєрідну «метафізичну надбудовну складову», що відповідає у своїх перипетіях лініям Життя, але не співпадає з ними, оскільки Доля не зводиться до емпірично констатованих життєвих фактів, будучи ширшою, глибшою, варіативнішою і більш утаємниченою, ніж тут-тепер «протокольно» зафіксовані життєві події. Життя, зрозуміле як Доля, завдяки чому висвічується глибинний метафізичний аспект конкретних життєвих колізій, отримує ті сенси і значення, котрих не можна індуктивно вивести ні з яких «протокольних фактів».

Яким же чином, за ремінісцентним виразом згаданого автора, життя-до-смерті постає як шлях до Долі, або чому ми, не задовольняючись «протокольним» описом життя як сухої біографічної довідки, прагнемо усвідомити його в межах метафізики Долі? Вочевидь, що такого габітусу

життю може надати смерть, яка цей статус має для нас визначально. Власна смерть не може бути для кожної окремої людини емпіричним фактом. Про те, що до смерті ми не маємо жодного відношення, зрозумів ще Епікур, оскільки існування людини та її смерть взаємовиключні – коли ми є, її немає, коли вона є – немає нас.

Тим не менш, парадоксальним чином, власна смерть все ж таки є для нас фактом нашого життя – хоча не емпіричним, а умоглядним, і хоча не актуальним, але «присутнім», причому у двох значеннях. У першому йдеться про спекулятивне знання про смерть як неблаганний, невідворотний фінал життя. Відповідно, під знаком знання своєї смертальності людина проживає своє життя, надаючи йому два вектори. У напрямку від теперішнього до майбутнього наше життя постає як життя-до-смерті. У зворотному напрямку, від смерті до життя, смертальність, перекинута з майбутнього у теперішнє, стає тією «призмою», крізь яку ми бачимо та оцінюємо сьогочасні життєві події, перетворюючи тим самим у своєму сприйнятті наше життя на нашу власну Долю. Метафізичність та позадосвідність смерті робить метафізичною й нашу Долю. Іншими словами, саме завдяки метафізичності, спекулятивності тієї смертальності контемпорально-футурологічної та індивідуально-есхатологічної перспективи, яка протягом життя загрозово нависає над нами як «метафізичний проєкція» теперішнього у майбутнє і майбутнього – у сьогодення, ми усвідомлюємо, але не в онтологічно-буттєвих, а у спекулятивно-умоглядних термінах і весь життєвий шлях до смерті як шлях Долі.

У другому значенні небуття є сталим супроводжувальним оточенням людини у вигляді тих неактуалізованих можливостей, що їх людина вільно чи невольно не обрала у якості власної Долі. Перебуваючи у небутті, ці можливості вказують, ким людина могла б бути, але не стала. Небуттєвість цих варіантів життєвого шляху особливо яскраво проявляється у тих випадках, коли людина кардинально змінює своє життя. Тим самим вона помирає у старих своїх визначеннях і народжується у нових. Цей випадок реальної присутності смерті як її небуттєвої присутності у нездійснених можливостях інших Доль цікавий тим, що він вказує ще й на те, у який спосіб людина може досягнути слабкого варіанту безсмертя (як нового народження) ще за земного життя. Так, скажімо, А. П. Чехов мав добру перспективу стати видатним лікарем, але його життєвий успіх був пов'язаний з письменництвом. Це означає, що відкинувши можливість розвиватися як лікар, він у цій своїй нездійсненій Долі помер, але як письменник – народився. І такі «вибори варіантів», що протягом Життя має робити кожна людина, зрештою, формують той її унікальний шлях, котрий і зветься Долею.

За будь-що у наведених інтерпретаціях мова йде про збіг універсально-культурного моменту у двох відмінних інтерпретаціях Долі Льва Толстого, що важко пояснити звичайним для «високої» герменевтики значним моментом гіпотетичності: «якщо у ... нижчий герменевтиці дивінація безпосередньо вимірюється найпростішими мірами зв'язаності та глибини розуміння, що віднаходиться вперше, – у герменевтиці вищій інтуїтивний елемент, починаючи мало-помалу домінувати над позитивним, далеко не завжди буває спроможним беззастережно виправдати свої домагання, і форма висновків неминуче отримує характер більшої чи меншої мірою гіпотетичний». [6, с. 261] Але гіпотеза, що її одночасно висунуто більше, ніж однією людиною, вже стоїть за півкроку до її підтвердження. Припущення обох інтерпретаторів про те, що Судьбу Л. Толстого реально структуровано зв'язкою універсально-культурних категорій з універсалією «безсмертя» в тому колі, з огляду на сказане, скоріше за все, не слід визнавати проявом самої лише довільності інтерпретації.

Таким є результат проведеної розвідки Долі Льва Толстого в контексті *імортальності*, отриманий як наслідок виконання поставлених задач, котрий, окрім вже сказаного, дозволяє зробити ще один важливий висновок. Універсальна світоглядна формула «життя – смерть – безсмертя» лежить не тільки в глибинній структурі художніх текстів і функціонує не тільки у зв'язці «твір – читач», коли останній переживає, буквально, героїв, що гинуть. Вона може актуалізовуватися завдяки установці людини побудувати на її засадах, як це видно з намагань Льва Толстого, і свою власну Долю, оскільки він цілеспрямовано відтворював таке «событие бытия» (Михайло Бахтін), коли «у житті та творчості» разом виникала «трагічна єдність смерті та безсмертя» (М. Кириєнко-Волошин).

Подібна *участь* людини у своїй *Участі* нівелює звичайне її розуміння як нездоланної об'єктивної необхідності, коли особистість отримує свою частку «с-частья» від когось чи чогось зовнішнього щодо неї (Фортуни) і вводить у дискурс Долі Льва Толстого, попри **несеситаризм** М. Волошина, суб'єктивно-вольовий момент, хоча і дещо парадоксально спрямований – замість воління до щасливого Уділу він бажав для себе, як передумови досягнення незрівнянно більш високої цінності, ніж земне благополуччя, а саме, *безсмертя*, й такої Долі, що сповнена бідувань та смертельних небезпек, що і дає нам актуальну «єдність смерті та безсмертя».

Цілком у дусі біблійного та поширеного в українській філософсько-релігійній думці (**Григорій Сковорода**) порівняння Христа з зернятком, котре, якщо помре, давши росток, то неодмінно воскресне, а якщо ні – то припиниться навік, Лев Толстой на останньому «фазисі» життя виборював собі саме таку Долю, що несла б йому неодмінний згін, котрий став би лише прелімінарною стадією досягнення ним Вічного Буття.

РОЗДІЛ V.

М. КИРИЄНКО-ВОЛОШИН:

ВІДКРИТИЙ ВСІМ ВІТРАМ ПРЕДВІЧНИЙ СТРАННИК ЗОРЯНОГО ПОЗАСВІТТЯ

**Глава 1. Виявлення світоглядно-категоріальних інваріантів
Долі М. Кириєнка-Волошина: методологічні зауваження**

§ 1. Універсально-культурна тріада у дослідженнях Долі кокетбельського затворника

На жаль, серед праць, присвячених М. Кириєнко-Волошину, немає таких, що були б аналогічними його власній статті про Долю Л. Толстого, чи В. Соловйова – про Долю О. Пушкіна. Робота В. П. Єнішерлова «Судьба Волошина» є, по суті, короткою біографічною довідкою [3]. Книга І. Т. Купріянова, озаглавлена «Доля поета» і яка за своєю назвою мала б акцентувати саме на його Долі, так само є по за своїм змістом біобібліографічною працею. Чи не єдина згадка її автора власне про Судьбу М. Волошина торкається його «творчої» Долі, начебто він мав ще якусь Судьбу «нетворчу», що само по собі вже таїть у собі можливість принципових методологічних помилок. Особливість цієї «творчої Долі поета» цей автор вбачає у такій її «незвичності», як загальне визнання поета сучасниками та майже повне його забуття після 1930-х років [8, с. 8].

І це відразу викликає зауваження. По-перше, визначення Долі людини в залежності від визнання чи невизнання її творчості широкими колами читачів навряд чи сприяє кращому розумінню її суті та змісту. По-друге, нічого «несколько необычного» тут нема, оскільки є чимало прикладів коли деякі письменники або поети, будучи за життя популярнішими, ніж їхні сучасники, навіть такі, як Л. Толстой або А. Чехов, тепер взагалі нікому, окрім фахівців, не відомі. Втім, сам М. Кириєнка-Волошин Долю-

Славу невизнаного за життя письменника у своїх ранішніх віршах, недоліки котрих він перекося вже добре бачив і тому ніколи до них не повертався, виразив таким чином:

По слову грозного владыки
Восстали тысячи людей.
Но умер он – и смолкли клики
Она позабыт в стране своей.
Но вот писатель. Он при жизни
Почти что неизвестен был...

Однією з робіт, прямо присвячених Судьбі поета у контексті післяжиттєвого буття у славі та пам'яті людей, була праця Євгена Ланна «Письменницька Доля Волошина», котру він відразу визначає як «дивну». Дивність ця визначена тим, що, з одного боку, популярність М. Кириєнка-Волошина була настільки великою, що його книжки потрапляли у Сибір навіть з Японії (як вони туди попадали – невідомо). З іншого боку, і читачі, і видавці обмежувались у знанні творів поета двома-трьома його «опусами» – і не більше. Одночасно читачі, доволі слабо обізнані з тим, що поет написав, зараховували його до зачинателів російського символізму, та поряд з Блоком, Белім, Вяч. Івановим, Бальмонтом вважали «слегка» ... класиком [10, с. 7].

Оцінюючі творчість одного з французьких письменників як не зовсім справжнього, «підземного» класика, Максиміліан Волошин і не підозрював, пише Є. Ланн, що ця дефініція як не найкраще підходила до нього самого. Хоча про його творчість немає жодної серйозної статті, його парадоксальним чином пам'ятають краще, ніж тих, про кого такі статті було написано. Проте хоча читачі добре знали його «Лики творчості», але навряд чи хто з них спромігся би згадати ту тематику, якій були присвячені тонкі критичні статті М. Волошина. Це – ще один парадокс його письменницької Долі, зазначає цей дослідник. Інший парадокс його Долі як письменника ми побачимо тоді, – зазначає Є. Ланн, коли перевіримо ставлення до нього письменників-професіоналів. Він був одним з небагатьох російських поетів, якому було відкриті двері літературних французьких об'єднань, портрети якого писали відомі художники. Після повернення до Росії у 1903 році, що співпало із становленням там символізму він, «як вихованець» французьких символістів, легко вливається у цю течію – його радо друкують у відповідних часописах. [10, с. 7-8].

«Крива» лінія його Судьби як письменника полягала у тому, що він не врахував однієї особливості взаємин автора з читачем, котра полягає у пристосуванні першого до смаків останнього. Лише той письменник, що

вже завоював свого читача, може дозволити собі з ним не рахуватися. Помилка М. Кириєнка-Волошина полягала у тому, що він ігнорував цю обставину і у 1913 році, коли відбувся його повний розрив з журнальним світом, він опинився поза основним руслом російської літератури – двері провідних журналів внаслідок редакційної політики для нього зачинилися [10, с.8]. Все це й дало підставу поетові у листі до Євгена Ланна стверджувати, що вся його літературна діяльність була не відкриттям дверей, а їхнім закриттям – так письменник перетворився на «партизана».

Іншими словами, Є. Ланн змальовує письменницьку Долю Максиміліана Кириєнка-Волошина як таку, що починалася щасливо – він популярний, його книжками цікавиться читаюча публіка. Втім, цей інтерес до письменника є швидше інтересом натовпу, котрий припадає на гучне ім'я письменця, а не на змістовність та глибину його творів. Зарахований до такого популярного напрямку, котрий чимдалі все більше набрав силу – символізму, М. Волошин стає в один ряд з його визнаними корифеями. Він міг би стати постійним автором «друкованих органів» цієї течії, влитися у сповнене знаковими літературними подіями життя спільноти символістів, але тут його Доля викривляється з його власної необачності – замість того, щоб догоджати публіці, писати такі твори, що приподоблювались би її смакам, він, ще не набравши достатньої слави, втрачає й ту, що була. Це виводить його за межі вказаної літературної спільноти, журнали закривають перед ними двері, друкуватися стає все важче і важче.

Даний парадокс Долі М. Кириєнка-Волошина постане значно сильнішим, коли ми згадаємо, що і за радянських часів його, по суті, відсували у тінь. Він як і був «партизаном» у «десяті» роки, так і залишився ним у післяреволюційні, з тією відмінністю, що тоді ігнорована поетом «соціальна значущість» творів мала один сенс, а після революції – інший.

За будь-яких обставин, в універсально-культурному плані тут ми маємо послаблений варіант соціальної (літературно-художньої) *смерті* митця, повноцінне життя якого неможливо уявити собі без постійної комунікації з тими, для кого його труди створюються. Тому не буде великим перебільшенням твердити, що, за Є. Ланном, він «помер» для світу, тобто, для певної спільноти колег та для «читацької аудиторії».

Яку ж відповідь знаходить Максиміліан Кириєнко-Волошин на цей виклик Судьби? Його біограф уникає прив'язки письменницької Долі художника до його подальшої Долі коктебельського анахорета, але, за всіма ознаками, такий зв'язок все ж таки є. Зіштовхнувшись з «виключенням» його з комунікативної спільноти письменництва та його читацької аудиторії, М. Кириєнко-Волошин не тільки не погодився із

такою «смертю», а взявся активно вибудовувати свій світ, тим знайшовши шлях до власного творчого *відродження*.

Тобто, у спробах ствердити себе через таке «відродження» М. Кириєнко-Волошин не просто залишає недобрий до нього літературний світ, він протиставляє йому світ свій власний, новий. Навряд чи при цьому його метою було доведення недоброзичливцям, що він насправді є іншим, не таким, як його бачили деякі літературні «брати по цеху», котрі у лиці не найгірших представників російського красного письменства прямо цькували поета та давали йому як людині та як поету принизливих характеристик. Скоріше за все, небажання пристосовуватися під читача, котре й призвело до виведення поета з літературного тальвегу, стояло в одному ряду з його визначально-первісним прагненням створити в морі «словоблудного» (Г. Сковорода) людського світу острівки такого творчого спілкування з однодумцями, котре радикально відрізнялося би від стосунків всередині офіційного літературного «бомонду».

Спілкування, тим більше – тісне літературне контактування в межах певної стильової течії, накладає на літератора певні зобов'язання, котрі М. Кириєнко-Волошин не зміг прийняти і яких усіма силами уникав через обмеження ними його свободної волі. Обравши волю, він певним чином тим самим визначив і свою Долю, котру тепер важко примислити поза його добровільним бажанням бути всім «чужим». Зрештою, ця обрана Доля привела поета і до всесвітнього визнання, і до літературного посмертного життя у його творах. Таким чином відбулося включення універсалії *безсмертя* до письменницької Судьби Максиміліана Кириєнка-Волошина.

Слід сказати, що у деяких працях, присвячених аналізу життя та творчості поета, ми навіть можемо побачити їх аналіз у їхній взаємовизначеності та за допомогою повної базисної універсальної формули *«народження (творення) – життя – смерть – безсмертя»*, втім, не безпосередньо, а опосередковано, через цикли його віршів. В дисертації Віри Палачової [13] йдеться, наприклад, про те, що чотири поетичні книги поета – «Роки мандрів», «Selva oscura», «Неопалима Купина» та «Шляхами Каїна» являють собою *універсальні духовні моделі життя поета*, що змінюються в процесі творчості. Перехід від *життя* до *смерті*, а потім – до *відродження*, відбився в есхатологічних передчуттях *кінця світу* і заходу культури, навіянні О. Шпенглером, але разом з тим тут присутні й сподівання у душі Р. Штейнера на нову *теургічну співтворчість* людини та світу.

Як на неї, у цих поетичних книгах М. Кириєнка-Волошина послідовно втілюються етапи його історіософської концепції: створення світу («Роки мандрів») – гріхопадіння («Selva oscura») та перетворення матерії («Неопалима Купина»). Четверта книга «Шляхами Каїна» повинна, як на неї, за задумом Волошина, представити четвертий етап – порятунок. Отже,

генетив (створення світу), на зміну якому прийшло несправедне життя (*вітальність*), через цю його гріховність необхідно заперечуване (*мортальність*), завершує, на думку дослідниці, ідея спасіння від загрози смерті (*іммортальність*).

Дану універсально-культурну тріаду, наявну у поетичних інтенціях М. Кириєнка-Волошина, ця автор переносить на самого поета, твердячи, що у *його творчості символічно представлена його власна Доля*. Однак якщо, на думку Віри Палачової, його Доля втілилась у віршах, а вірші в їх монументальних циклах структуровано категоріями граничних підстав у формульній зв'язці, то і сама Доля М. Кириєнка-Волошина тут очевидно усвідомлюється саме в контексті і за допомогою цієї світоглядної формули «(народження) – життя – смерть – безсмертя». Сам поет так усвідомлював як власну невмирущість, так і безсмертя цілого людства:

И не иссякнет бытие
Ни для меня, ни для другого.
Я был, я есмь, я буду снова.
Предвечно странствие мое.

Втім, така явна форма застосування універсально-культурного підходу до творчості поета є радше виключенням з правила і має той недолік, що є виводом за аналогією, без звернення безпосередньо до Долі поета, хоча для виконання поставленої задачі з виявлення універсальї безсмертя у дискурсі Долі М. Волошина краще було б мати такий самий матеріал, який був у моєму розпорядженні при розгляді долі Олександра Пушкіна або Льва Толстого, де на підставі інтерпретації певного реконструктивного тексту, що Долю цих письменників описував, дана універсальї, за висловом Гегеля, з нього «виколупувалась», як «екстрагувалися» цим німецьким генієм категорії з предметного поняттєвого змісту речень.

Деякі оцінки Максиміліана Волошина сучасниками вже після його смерті були, по суті, продовженням його цювання, як це зробили Іван Бунін та Олександр Бенуа. Як зазначає Дмитро Філософов, вони зійшлися у салоні Павла Мілюкова з тим, щоб спільними зусиллями висміяти щойно померлого поета, і перший зробив це з холодною безпристрасністю прозектора, другий – з «ёрничеством» циніка. Сам же автор цієї статті кваліфікував Долю М. Волошина як нещасливу, оскільки «передчасна загибель поета» (а саме так він розцінив його кончину) «свідчить про ту саму велику трагедію, що її переживає Росія» [17]. Погляди Буніна та Бенуа свідчать лише про стан їхнього морального здоров'я і нічого для осмислення Долі поета не дають. Що стосується твердження Д. Філософова, то в ньому бачиться лише натяк на наявність універсальї безсмертя в розумінні Долі поета, котра, втім, знову таки пов'язана не з

самим поетом, а з ототожненням ним у певні періоди творчості власної Долі та судьби Росії, Якщо остання мала відродитися «з попелу», то, вочевидь, те ж саме очікував у перспективі для себе і поет.

За обставин відсутності відповідного матеріалу, виникає питання, як можна досягти поставленої мети з виявлення універсальї безсмертя у Долі М. Волошина? Як на мене, пошук може здійснюватися у декількох напрямках. Перший з них полягає в аналізі земного шляху поета під кутом зору тих значущостей, котрі відповідають прихованим смислам реальних життєвих подій, коли ці смисли корелюються з уявами про їхню заданість певними позаемпіричними, загальними «наперед заданими» чинниками. Другий напрямок може зосереджуватися на тих ключових подіях, що їх вчиняв поет у відповідності до своїх настанов щодо розбудови власної Долі. І, нарешті, третій напрямок аналізу Долі М. Волошина полягає у зверненні до його творчого спадку як прояву найбільш суттєвих самовизначень та оцінок, котрі сам поет безпосередньо до власної Долі не застосовував, але які дають ключ до її розуміння у контексті його поетичного світу.

Є ще одна перспектива досягнення поставленої дослідницької мети, котра включатиме до себе щойно названі. Це – застосування у процесі метафізичної реконструкції долі М. Волошина всіх тих критеріїв, що їх було залучено до попередніх варіантів аналізу Долі, включно із «оберненням» на самого поета його прийомів відтворення Долі Л. Толстого. Це дасть можливість, з одного боку, виявити типологічні збіги у метафізиці Долі цих людей, а з іншого – вийти на ті особливості втілення у Долі М. Волошина універсальї безсмертя, котрі визначають її відмінні та оригінальні риси. Але попередньо слід з'ясувати, що саме мав на увазі під Долею сам М. Волошин, до чого й приступимо.

§ 2. Концепт Долі у творах М. Кириєнка-Волошина

Розуміння М. Волошином Долі, як видається на перший погляд, не далеко відхиляється від узвичаєного. Доля дає та відбирає («Судьба дала мне в жизни слишком много»), вона може бути світлою та темною («Нам темной было суждено судьбою»), Долю собі можна просити у вищих сил («Я не просил иной судьбы у неба»), хоча, буває, «слепая доля» меле «тяжкими жерновками». Ця ж вища сила, «вершительная власть», «блюдет» «судеб золотые равновесья». Доля визначально відома, тільки треба вміти розпізнавати її знаки, зокрема, через хіромантию:

... читать судьбу человека
По линиям вещей ладоней

Або

И в бледных бороздах ладоней
Читал о тайнах глубины

Доля завжди суто індивідуальна – як не буває однакових ліній на руках різних людей, не буває й двох абсолютно тотожних Долей:

И средь ладоней неисчетных
Не находил еще такой,
Узор которой в знаках четных
С моей бы совпадал рукой

Не тільки лінії долоні, але й розташування небесних тіл через відповідність мікрокосму макрокосмові віщує Долю:

По вещим сочетаниям светил
Определяли судьбы царств и мира

Доля як «назначенний путь держання и возмездья» іноді сама провіщує про себе присвяченій людині («Я ждал от рока / Вестей»), часом – уві сні:

Я толковал чужие сны...
Но не чужую, а свою
Судьбу искал я в снах бездомных

Як «програма» життя, Доля визначально «згорнута», її ж «розгортання», «розплітання» постає як реалізація «предначертанного» («Какие судьбы нами расплелись?»). Ця «программа», зрештою, визначає життєвий шлях людини («Бездомный долгий путь назначен мне судьбой...»). Доля обумовила й те, що поет був «повергнут судьбой» «в кипящий горн страстей народных», в апокаліптичні революційні жажіття, переживання котрих стало колективною Долею народу. У розумінні Судьби М. Кириєнко-Волошиним простежуються й фатальні ноти: «Но видно таков уже смертных удел / Закон неотъемлимый рока».

Таке, прямо скажемо, традиційне тлумачення Долі, ще й з огляду на його у деякому сенсі місіонерське самоусвідомлення виглядає досить дивовижним. Між тим ситуація пояснюється, коли ми у наборі звичайних сенсів Долі у М. Волошина звернемо увагу на ті, котрі пов'язується ним з власне цим «місіонерством», з визнанням свого особливого призначення, ледь не покликаності вищими силами: «Ты соучастник судьбы,

раскрывающий замысел драмы», маючи тут на увазі у першу чергу самого себе. Тобто, Доля замислює драму, а поет розкриває цей її задум. «Зритель захвачен игрой – ты не актер и не зритель» – заявляє поет у попередньому рядку. Виходить так, що він пропонує зайняти якусь позицію стороннього спостерігача, опираючись тому, щоб бути підхопленим виром подій, перетворившись, за логікою боротьби, на такого їхнього учасника, від особистої дії та думки якого тут вже нічого не залежить.

Глава 2. Форми трансцендування як засобу подолання індивідуальної скінченності у життєвих стратегіях та поглядах М. Кириєнка-Волошина

§ 1. Ескейпізм

Окреслена вище очевидна «відсторонена» позиція М. Волошина має у собі всі ті ознаки ескейпзму, що чітко простежується, скажімо, у Григорія Сковороди чи у Льва Толстого, хоча і з суттєвими відмінностями. Якщо Г. Сковорода ухпив від світу мирського у символічний біблійний світ, а Л. Толстой з цією ж метою прагнув ледь не до чернечої усамітненості, то Максиміліан Волошин, при першому розгляді, перебуває у власноруч створеному позаземному світі космічного масштабу, осяяного, як зараз говорять, «нетрадиційною» релігійністю. Як відмічає Віра Палачова, порівнюючи вірш Пушкіна «Пророк» з віршами Кириєнка-Волошина «Я быть устал среди людей» та «Отроком строгим бродил я», їх споріднює духовна спрага, («Духовной жаждой томим» versus «Тоскою древней земли»), а відрізняє те, що, на відміну від пушкінського пророка, у М. Кириєнка-Волошина той сам, добровільно рушає у вигнання, перебуваючи «в скитаньях без возврата».

Одночасно Максиміліан Кириєнко-Волошин не нехтує світом людей, але, за великим рахунком, не всіх підряд, а лише тих, хто у його Космос в межах певної езотеричної спільноти тією чи іншою мірою утягнутий, і «перепусткою» до якого служить як раз здатність до небуденного світобачення – не даремно до його ближнього оточення входили передусім творчо обдаровані, неординарні люди.

Щоправда, не можна сказати, що М. Волошин обмежував власний комунікативний світ лише своїм «вузьким колом» близьких йому за духом людей. Спогади сучасників свідчать, що поет не тільки не чужався пересічних «сильних» та «слабих» «світу сього», але й сам активно шукав з ними контактів, тягнувся до участі у різних акціях політично-агітаційного чи масово-культурного штибу. Ця подвійність життєвої позиції (перебування серед людей та, водночас, відстороненість від них) мала й свої «издержки», котрі полягали у тому, що це перебування ставило його в

один ряд з тими, хто жив у філістерському світі, живився зловтішними емоціями та безнадійно загруз у «прозі буденності». Це було чимось схожим на те, як Олександр Пушкін, за спостереженням Володимира Соловйова, своєю зовсім не достойною генія реакцією на виклики світу та нападки на нього немудро опускався на один рівень з різного роду негідниками.

В одному зі своїх віршів Максиміліан Волошин відтворив власне ставлення до «натовпу», яке цілком підходить й до пушкінської ситуації:

... Мне слышать стало нестерпимо
Прохожих свист и смех детей...
И я спешу, смущаясь, мимо,
Не подымая головы,
Как будто не привыкло ухо
К враждебным ропотам молвы,
Растущим за спиною глухо:
И камня подлого укус
Мне не привычны, не знакомы...

Причина такого негативного ставлення до натовпу йшла від чіткого усвідомлення ним тієї істини, що попри те, що він «на свете всех любил», правду йому оплатять «клеветой, ругательством, камнем», «ненавистью и злобой». Але у цілому ставлення до світу людей у Волошина таке ж відсторонено-спокійне, як і до своїх творчих успіхів. Без будь-яких емоцій відносився він й до оцінок його з боку інших людей, а вони, навіть видатні і талановиті, бувало, не скупилися образи. Такі часом глумливі оцінки, як і надмірне вихваляння, не обходили поета, який вважав славу для живих «надмоги́льним каменем». Тут він начебто прислуховувався до порад Пушкіна: «Обиды не страшась, не требуя венца, / Хвалу и клевету приемли равнодушно, / И не оспаривай глупца». Проте і від друзів, через «надломы любви», через їхній «відлив», їхню зраду, відчуваючи біль та «здичавіння і знелюднення» душі, пан Максиміліан, нехай і не за своєю волею, віддаляється:

Но чувствовать еще больней
Любви незримые надломы
И медленный отлив друзей,
Когда, нездешним сном томима,
Дичась, безлюдует душа

Чи тужив Максиміліан Волошин за залишеним з власної волі суспільством? На підтвердження позитивної відповіді на це питання можна

навести свідчення сучасників, котрі стверджували, що його натура була відкритою та комунікабельною, він «хотів з усіма дружити» (І. Бунін). Поет проклямує:

Я иду к разгулам будней,
К шумам буйных площадей,
К ярким полям полудней,
К пестроте живых людей

Сутність життя відлюдника, нехай і в компанії чисельних та частих гостей, як не найкраще втілена в обране ним місце свого постійного поселення. Прихованому прагненню до самоізоляції від світу людей цілком відповідає його коктебельський скит. Усамітнення поета на голоскелястому пустельному «кіммерійському» узбережжі є не тільки добровільним, але й визначеним з неба «ветрами и судьбами», тобто, є об'єктивно-підставовим. Роблячи вибір між «скорбним» та «безрадісним» життям у Коктебелі («Я иду дорогой *скорбной* в мой *безрадостный* Коктебель») та життям серед людей, він все ж таки віддав перевагу самотності – адже, не дивлячись на те, що у його «сердце бьется одиноче...», він «быть устал среди людей».

Це двоїсте ставлення до світу людей, гостре відчуття ним безрадісності життя, «екстериторіального» щодо цього світу (у соціально-культурному розумінні простору) має, як на мене, своєю підставою надсвітову відстороненість поета, інший, космічний масштаб оцінки ним людей як мешканців планети незалежно від їхніх політичних чи інших відмінностей. Бути Людиною, а не Громадянином – це гасло, що навіть відомими дослідниками творчості поета розцінюється як «не зовсім добре» («і нашим, і вашим») [12]. Насправді така позиція бере свій початок з відчуття космічної, вселенської безпритульності душі поета – з людьми в їх «восторженном» самознищенні він бути не може, знаючи, однак, разом з тим, що Всесвіт без людини, як і Земля до її створення, є «безвидным и пустым».

Саме тому ескейпізм М. Кириєнка-Волошина суттєво відрізняється від ескейпізму, приміром, Льва Толстого, принаймні, у тому, що останній прагнув полишити суспільство, залишаючись при цьому приналежним до нього, нехай і у гострому протиставленні. Відстороненість від людей Максиміліана Волошина має іншу сутність – він виходить за межі протистояння «суб'єкт (індивідуальний) – суб'єкт (колективний)», відчуючи свою суб'єктивність знятою в об'єктності світу, впритул до відчуття розчинення себе у ньому. Через це його відношення до громади набуває інших вимірів – він дивиться на людську спільноту з позиції загально-космічного процесу, усвідомлюючи себе повною мірою як деякий

мікрокосм, тотожний макрокосму, а не як малу частину деякого «мезокосму», світу людей.

Оскільки Доля для нього – це те, що визначено вищими силами, а сам він є приналежним до зірок, планет, комет та до всього розумного космоустрою, то він виступає і не як актор, що грає чуже життя та вимовляє не власні думки, і не як глядач (пасивний сприймач тих «небесних начертаний», що їх уготував йому Жереб), а як співучасник світової доленосної драми. Заяложена примовка «Людина – хазяїн власної Долі» у даному випадку несе не той зміст, який має на увазі долання людиною тих ліній розвитку її життя, що приурочені Долею, а той, який означає здатність до зміни власної Долі ще на стадії створення «вищими силами» «програми» розгортання життєвих подій завдяки своїй прямій причетності до цих сил.

На підсумок розгляду волошинського ескейпізму можна сказати, що його у М. Кириєнка-Волошина слід розуміти в контексті таких дуже відомих його рядків: «В вашем мире я – прохожий, / Близкий всем, всему чужой». Показовим моментом явної відстороненості є вживання ним займенника «вашому», з чого видно, що цей світ він не може назвати ні «нашим», ні, тим більше «своїм». Світ Максиміліана Волошина – це не світ громади і не матеріальний світ усього скінченного набору речей та явищ, процесів та подій, в який його кинув «ряд случайный сочетаний мировых путей и сил». Маючи відношення до світу іншого, неземного, ейдосного, можна сказати, потойбічного, він свідомо обирає Долю затворника, котра підкреслює його неприналежність як до земних світів, так і до сковородинівського «міру» людей:

Я сам избрал пустынный сей затвор
Землею добровольного изгнания,
Чтоб в годы лжи, падений и разрух
В уединеньи выплавить свой дух
И выстрадать великое познание.

§ 2. Безсмертя через самовбивство індивідуальності творця

Однією з форм реального введення у контекст життя концепту Долі з неодмінною наявністю в ній останнього члена базисної світоглядної формули – безсмертя, є усвідомлення людиною продовження власного існування у тих чи інших своїх витворах. Це є доволі банальне розуміння імортальності як збереженості особистості у продуктах її власної опредмеченої діяльності, неважливо – розумової чи фізичної. Як наслідок трансцендування в світ безсмертними в цьому плані є всі ті люди, плодами рук яких ми користуємося – будь то будинок, якого звели століття тому, чи хто знає коли укладена бруківка, якої ми ще ходимо й сьогодні тощо (див.

докладніше: [5]). У цьому плані знеособлена діяльність та діяльність особистісно-унікальна нівелюються, відмінності між ними стираються.

Порівнюючи в цьому аспекті Олександра Пушкіна та Максиміліана Кириєнка-Волошина, ми в обох випадках бачимо розуміння ними продовження свого існування на підставі того, що їхні творіння їх переживуть:

Я стал строками книги
В твоих руках...
Меня отныне можно в час тревоги
Перелистать...

Це цілком відповідне пушкінському «Нет, весь я не умру / Душа в заветной лире / Мой прах переживет и тленья убежит...». Попри явну відмінність у ставленні М. Кириєнка-Волошина до «завітної ліри» («Смерть пришла и песня спета / *Лира сломана* лежит»), однаковими у двох поетів тут є атараксичне, незворушне ставлення до цієї події. Подібне погідне прийняття власного кінця є у Валентина Катаєва: «Когда я буду умирать, / О жизни сожалесть не буду / Я просто лягу на кровать / И всем прощу. И все забуду». Але для більшості людей смерть є трагічною та лякаючою навіть у віддаленій її перспективі через природне прагнення жити й жити та внаслідок її неблаганної невідворотності.

Слід сказати, що проблема життя, смерті та безсмертя, поставлена у контекст творчості, репрезентована у М. Кириєнка-Волошина вкрай цікавим та оригінальним варіантом її розв'язання. Він, по суті, відмовляється від такого розуміння безсмертя, котре пов'язується із продовженням існування автора у літературних творах. У нього мова йде про дещо протилежне – не про продовження життя митця у результатах своєї творчості, а про його помирання в них через нищення своєї індивідуальності. Як він пише, індивідуалізм виникає з почуття самозбереження. Іншими словами, індивідуалізм є специфічним проявом прагнення до продовження життя, постаючи своєрідним видом опору смерті. Однак своє найвище самоствердження автор отримує лише тоді, коли за власною волею зрікається себе, своєї індивідуальності. Фактично, тут М. Кириєнко-Волошин використовує повну розгортку базисної світоглядної формули, коли митець, щоб ствердити себе у житті, набуває ознак індивідуалізму і тим самим зберігає себе від нищення (порятунку *життя*). Але згодом він приносить свій індивідуалізм у жертву, тобто, ліквідує себе як індивідуальність (*смерть*). Проте це самознищення індивідуалізму є найвищим проявом ствердження індивідуальності (*подолання смерті, безсмертя*).

Це особливо чітко видно з переконання мислителя у тому, що сучасні художники задля досягнення крайніх та вищих точок індивідуалізму, мають відмовитись від свого імені та свого земного обличчя, щоб вся їхня особистість цілком перелилася у художній твір та згасла в ньому, як згасає Дух у безодні матерії [2, с. 266]. Твір, починаючи жити власним, я б сказав, об'єктивним життям, або життям Об'єктивного Духу, тим самим перевершує індивідуальне, земне життя його творця. Живучи таким життям, твір художника, навіть за умов, коли його індивідуальна неповторність, ім'я, особистість змазані та розмиті або навіть взагалі невідомі, дає, тим не менш, своєму творцю безсмертя іншого ґатунку – переводячи Суб'єктивний Дух на більш вищий щабель, на рівень Духу Об'єктивного.

Щось подібне ми бачимо в існуванні такої форми Об'єктивного Духу, як наука, де відкриті закони, навіть за умов, що вони носять ім'я їхніх першовідкривачів, не сприймаються як прояв індивідуальності, бо мають об'єктивний зміст, належачи зовнішній реальності. У принципі, для науки не має значення внутрішній світ вченого, його особистість, неповторні індивідуальні риси тощо. Цим цікавляться хіба що історики та популяризатори науки. Ще меншим є шанс на відродження у продукті діяльності індивідуальності того, хто є анонімом, про кого нічого не відомо, окрім того, що він за логікою очевидності даний продукт продукував (так, оскільки хліб, що ми його їмо, є, то, вочевидь, є й ті, хто зорав та засіяв пашницю, жав, молотив та віяв, молів борошно, замішував тісто та, зрештою, випікав пахкі хлібини, один дух яких може відтермінувати, як це було, за анекдотом, з Демокритом, кончину людини).

Безсмертя духовної індивідуальності митця вирізняється від продовженого, але знеособленого буття тих, хто трансцендував через опредмечення себе у таких речах, що не несуть в собі рис духовної індивідуальності. Тому ми можемо говорити про продовжене духовне життя архітектора, стильовими особливостями будинку якого ми захоплюємося, але не можемо те ж саме твердити про каменяра, що склав матеріал будівлі у певну конфігурацію за задумом зодчого, хоча в обох випадках має місце продовження життя через трансцендування навіть тоді, коли воно вже перестало бути. Оскільки каменяр не гасить особну індивідуальність у продукті своєї праці – з тієї причини, що його витвори є анонімними, не індивідуально-авторськими – то його особистісне «Я» у цьому плані не має післясущого існування, внаслідок чого його Доля у продуктах його праці ніяк не репрезентована.

Інша справа – Доля митця. Втративши суб'єктивну особистісність, він отримує надіндивідуальне, трансцендоване, вище існування. Коли його твори почнуть розпредмечуватися, то це буде таке відродження

творця, коли «душа в бессмертной лире» буде не просто постійно актуалізуватися все новими і новими генераціями читачів, вона утягнеться у зворотній потік Об'єктивного Духу, здійснивши назадне сходження – дематеріалізацію. Це сходження відбувається тоді, пише поет, коли настає «новий акт творчості – сприйняття художнього твору глядачем чи слухачем». Це сприйняття та розуміння твору є насправді його «самовизначенням» – тут твір «усвідомлює себе самого у душі глядача». Він тепер живе своїм життям, котре «абсолютно незалежне від волі та планів його творця» [2, с. 265].

Таким способом об'єктивне життя твору, зміст которого можна збагнути лише шляхом актуалізації смислів, закладених в ньому його авторами, у процесі цієї актуалізації вдруге отримує своє суб'єктивне, особистісне продовження, але вже у душі читача, глядача чи слухача. Саме завдяки відродженню духовної складової Доля його творця і надалі існує у духовному житті тих, хто ці згаслі у матеріальному стані смисли знову вивів до рівня Духовного буття. Завдяки цьому Доля митця тут отримує свою безсмертність у знятому вигляді, коли розчинена в об'єктивності заперечена індивідуальність автора наново народжується до буття, але вже у духовному житті інших людей.

Еріх Соловйов, ухопивши сутність розуміння Максиміліаном Волошиним Долі у світлі універсалії безсмертя як нищення власної індивідуальності митця задля досягнення ним вищого рівня імортальності, у своїй інтерпретації даної проблеми абсолютно вірно акцентує вже не на розпредмеченні навмисно втраченої творчої індивідуальності автора «споживачами» його творів, а на самому цьому нищенні. Соціальна індивідуальність художника, яка конститується турботою про завоювання імені – пише він, має бути покладена на вівтар його ж власної, але передвічної індивідуальності. [15]. Недаремно сам поет, прагнучи стисло та афористично виставити основну ідею своєї статті на дану тему, прямо звертається до євангелічного: «Зерно, якщо не помре, то не принесе плоду», і «той, хто віддає свою індивідуальність, знову знайде її», а «той, хто буде берегти – втратить» [2, с. 260]. Ця передвічна індивідуальність змальовує нам ті особливості безсмертя, притаманного Долі, котрі проявляються не тільки у деактуалізації індивідуальності митця ним самим та реактуалізації її «наступними поколіннями», а у самому факті свідомого нищення митцем цієї своєї індивідуальності як передумови та запоруки того, що він неодмінно відродиться. Так у контекст концепту Долі вводиться повна базисна формула разом із категорією безсмертя без залучення до цього додаткових суб'єктів дії. Іншими словами, за ним, щоб жити вічно, треба вмерти.

§ 3. «Тепер я мертвий»: осмислення М. Кириєнко-Волошиним власного життя як Долі з позиції позажиттєвої відстороненості

Волошинський погляд на власну смерть з позиції відстороненості («Теперь я мертв») має очевидні збіги з аналогічними висловлюваннями О. С. Пушкіна. В обох випадках ми бачимо деяке позиціонування себе як суб'єкта посмертного самоспостереження, де має місце начебто сторонньо-споглядацьке ставлення до своєї смерті як до факту, що вже відбувся. Такому стану передуює момент усвідомлення почуттів, що супроводжують поступове згасання життя, яке у М. Волошина втілюється у рядки: «И было так, как будто жизни звенья / уж были порваны... успокоенье / глубокое... и медленный отлив / всех дум, всех сил...». Розірвані ланки часу сплітаються у мереживо («время сетью легких звеньев оплело белый путь»), котре сповиває поета скорботними пеленами.

Разом з тим не можна не помітити й відмінностей між О. Пушкіним та М. Волошином у рефлексії щодо власної кончини. Судячи з усього, Пушкін зупиняється на вищезгаданому розумінні безсмертя як збереженні «душі» поета у його творах, вважаючи припинення існування організму цілковитим переходом у небуття та не дуже виразно схиляючись до ідеї безсмертя як загробного потойбічного «почивання у Бозі». Смерть для Олександра Пушкіна, котру він начебто спеціально на себе накладав, була для нього засобом подолання хиб життя та очищення від них. Принаймні, погляду на кінець земного життя з точки зору вічності у нього ми не зустрічаємо, хоча покірливе прийняття смерті безсумнівно наявне, і саме це смиренне ставлення до неї постає як її подолання через моральне відродження.

Іншу ситуацію ми бачимо у М. Волошина. Автори вступної статті «Мемуарна проза Максиміліана Волошина» у книзі «Путник по вселенным» (М., 1990) наводять такі дані. З листа дружини поета Марії Степанівни Волошиної (Заболоцької) до подруги стає відомим, що Максиміліан Олександрович перед смертю почував себе вкрай погано. У нього загострилися всі його хронічні хвороби – серцева недостатність, астма, артрит, нирки, і все це ускладнилося ще запаленням легенів. Він не міг говорити, дихати лежачи, страждав від спраги та лихоманки, очі його були потухлі. За таких умов, зрозуміло, важко собі уявити, щоб весь цей стан сприймався ним як крок до безсмертя та морального очищення – на відміну від Пушкіна. Він зізнавався дружині: «Я не знаю, що зі мною: я не відчуваю себе хворим, але я чую довкола себе руйнацію та смерть» Водночас, як свідчить сама Марія Волошина, її чоловік був непередавано тихим та лагідним, і, попри те, що він тужливо обтяжувався своїм поганим здоров'ям, ні скарг, ні ниття від нього ніхто не чув. Навпаки, зовні

Максиміліан Кириєнко-Волошин виглядав, як і Олександр Пушкін, просвітленим, і всіляко намагався недобрий свій стан не виказувати.

Ці смиренність та світлість споріднює душевний стан двох поетів перед відходом їх у вічність. Відмінність же полягає у тому, що для М. Волошина цей перехід мав у попередньому житті глибоко продумане світоглядне усвідомлення. Земна смерть для нього – лише одна коротка ланка у нескінченному ланцюгові дотілесного та післятелесного існування. Саме звідси – абсолютно погідне ставлення до власного кінця, і причина такої втішності – відчуття приналежності до вічності.

Хоча недовговічне тіло М.Волошин називав «милим», воно – поневолює («... Примешь сладкую неволю / Жизни, лика и земли»), що невільно нагадує платонівське «тіло – в'язниця душі». Більш того, поет осягає себе лише як «гроб, в котором тело бога / Погребено». Коли він усунуто прислухався до повільного затухання свого життя з фіксацією факту «теперь я мертв», коли все відбувалось так, начебто «жизни звенья / уж были порваны», він, відчуваючи «успокоенье / глубокое... и медленный отлив / Всех дум, всех сил...», тим не менш

... сознавал, что жив,
... по дыханью трав и повилики.
Восход Луны встречали чаек клики...
А я тонул в холодном лунном сне,
В мерцающей лучистой глубине,
И на меня из влажной бездны плыли
Дожди комет, потоки звездной пыли...

Іншими словами, навіть тоді, коли його серце «обнимала покорность» перед неминучістю земного кінця, і «тихо мысли замирали», він все ж таки уловлював, що продовжує жити – так, як безперервно продовжують жити трави, птахи, Місяць, весь Космос, оскільки відчуття реального розчинення, злиття з усім Всесвітом у нього при цьому не тільки не втрачалося, а, навпаки, посилювалося, і свій кінець як індивіда бачився ним саме у такому всесвітньому контексті. Відчуття причетності до вічності надавало всій земній Долі М. Кириєнка-Волошина цілковитих ознак безсмертності.

На відміну від волошинського розуміння ситуації усвідомлення О. Пушкіним близької кончини було актом його морального катарсису через піднесення над ворожим та грішним світом, від якого він дотепер був невіддільним. Імортальність концепту Долі реалізовувалася тут лише через очищення від налиплих до його душі світських гріхів та у подальшому існуванні, нехай і нетривалому, кількаденному, передсмертному, як оновленої, переродженої на краще, людини.

Однією з причин, за якою М. Кириєнко-Волошин не міг повторити шлях передсмертного пушкінського морально-християнського очищення, була та обставина, що він стосунки зі світом низьким та грішним давно сам обірвав. Так само не мав він відношення й до охлократичного суспільства, що оточувало його з часів більшовицького заколоту (у порівнянні з яким «гріхи» російської аристократії виглядають невинними дитячими забавами), тобто, до ілюзорного світу примарних комуністичних ідей, які нав'язувалися народу через шалене, нечуване насильство. Йому, «незаплямованому» гріхами вбивства, зрадництва, підступництва та доносителства, котрі стали нормою життя у совдепії, не було ніякої потреби від них «очищатися». Радикальне несприйняття цієї кривавої влади втілювалось у поета у «трагічну ламентацию» з приводу жажів червоного терору, але, як писав Д. Філософов у згаданій статті, жодного враження на «кремлівських проконсулів» вона не справила. І хоча О. Бенуа вбачав причину цього в тому, що більшовики вважали його «шутком гороховым», котрого не варто було сприймати всерйоз (можливо, він мав на увазі, що тільки блазням при роялістських дворах дозволяли говорити те, за що інших жорстоко карали, але про яке блазнювання може йти мова стосовно М. Волошина?), суть справи полягає тут в іншому, а саме – у презирстві та повній світоглядній незалежності поета від цієї влади та її пізнішого, менш кривавого поліцейсько-жандармського пустоцвіту, за що вона його аж до її власного ганебного кінця, м'яко кажучи, недолюблювала та глухо замовчувала, оскільки у тодішній (та і в сучасній) тоталітарній або авторитарній Росії такі волелюбні люди взагалі випадають з системи її мізантропічних «цінностей». Розглянемо це детальніше.

Глава 3. Індивід versus нація та держава: універсалії життя, смерті та безсмертя в кореляціях Доль особистості та надособистісних спільнот

§ 1. «Стерті облики» та екзистенціальний тужливий смуток за пропалими народами

Окреслене вище усвідомлення Долі має ще один аспект, який стосується вже не особистісного життя окремої людини, а людських спільнот, Долі народів, чи навіть людства в цілому.

Мова йде про переживання невблаганного часу, котрий, «рвучкий» (Мартін Гайдегер), все в світі рано чи пізно відносить у запаморочну минушину. Долі народів в цьому плані бувають різними. Одні з них мають тисячолітню тяглість (греки), другі, колись могутні, всевладні та панівні, тепер перебувають поза історичним буттям, у малочисельності та розпорошеності (ассирійці). Протилежним прикладом служать такі народи,

що частково подолали свою попередню розпорошеність шляхом створення національної держави (євреї). Треті взагалі зникли без сліду, хоча їхні імена відомі (кіммерійці, скіфи), або, зберігши назви, загубили свою національну ідентичність (малі народи Російської Федерації, індіанці, аборигени). Про четвертих не залишилось навіть згадки, їхній, за висловом нашого поета, «облик стерт, а имя позабыто» – ми знаходимо лише якісь безіменні тілесні рештки («позвонки каких-то пришлых рас»). Одночасно відомі народи, котрі можна назвати «новими», що народилися, якщо можна так сказати, «на очах у людства», у часи задокументованої історії (московіти-росіяни, американці, канадійці тощо). Є, зрештою, і такі народи, котрі повернулися до історичного буття вже у зовсім новітні часи (болгари, русичі-українці).

Всі ці приклади історичних Доль народів в своїй глибинній основі мають повний набір категорій граничних підстав, де універсалія *народження* стосується нових народів, *життя* – народів, що мають давню історію (попри всі трансформації їхнього етнічного «матеріалу»), *смерті* – у слабкому та сильному проявах цієї універсалії – тих народів, що втратили своє національно-самобутнє буття, але збереглися фізично, і тих, що взагалі зникли не тільки з арени історії, але й буквально, та, нарешті, *безсмертя* – тих народів, котрі відродилися у своєму житті після більш-менш тривалої перерви свого всесвітньо-історичного існування.

Втім, неблагання минуцість сущого ставить їх на один щабель у тому плані, що всі вони рано чи пізно зникнуть. Мова йде про ставлення та переживання швидкоплинності життя генерацій людей у його тривимірності та про співвідношення між собою складових цієї тривимірності. На минуле та майбутнє можна дивитися з точки зору сьогодення, розуміючи перше як таке, що вже відійшло і ніколи не буде, а друге – як таке, що ще має бути. Проте саме теперішнє в рамках уявного погляду на нього з майбутнього постає як потенційно минуле, ба більш того, все, що ще має бути, прослизнувши у визначений момент крізь «дельта t» теперішнього, рано чи пізно саме опиниться у пройдешньому.

Нічого вічного немає, але все ж таки дещо незмінне та вічне є – це саме зникнення. Вже згадуваний «рвучкий потік часу», котрий щомиті уносить частку нашого життя, через неминучість повних змін та їхню невинність викликає у нас, як правило, тужливо-сумні відчуття. Попри те, що «Дарит смерть, а жизнь лишь уводит», М. Кириєнко-Волошин закликає: «Не зови того, кто уходит, / Не жалея о том, что прошло», твердячи, що «Любимое со мной. Минувшего не жаль», хоча у кого ця жорстока риса нашого світу не викликає смутку?

Ця журба, на перший погляд, стосується виключно того, що вже минуло, відійшло. Як писав Георг Гегель у своїх «Лекціях з філософії історії», хто з нас не замислювався перед руїнами старовинних відомих

міст про недовговічність людей та царств і не сповнювався печаллю з приводу зникнення колись квітучого та багатого життя?

Подібне відчуття ми бачимо і у Максиміліана Кириєнка-Волошина, у якого «одинокіє городища», «жутко чернеющие среди степей», викликають тужливі почуття з того, що «все йде, все минає» (Т. Шевченко). Міста, де колись вирувало життя – сміялися діти, кипіли під пекучим сонцем торговища, у затінку фруктових садів мудрували філософи, правили в біломармурових храмах службу жерці, гралися в амфітеатрах при повному зібранні народу трагедійні вистави та декламувалися відомі й нам поеми, ходили урочисті святкові процесії, співали хори, під чорно-оксамитовим нічним небом з мірадами тих самих, що є й тепер, зірок, закохані пошепки зізнавалися одне одному у почуттях, гриміли весілля, чоловіки поверталися до радісних матерів та дружин з воєн, лилося вино на симпозіумах, сварилися та мирилися близькі друзі, люди багатіли та бідніли, урочисто нагороджувалися видатні олімпійці, радилися на агорі народні обранці або панували суворі тирани тощо – тепер є тільки «ненарушимыми кладбищами» «забытых дел, умолкших дней». Подібними ностальгічними нотками пронизаний вірш поета «Каліера» (тут і далі курсив мій – О. К.):

По картам здесь и город был, и порт
Остатки мола видны под волнами
Соседний холм насыщен черепками
Амфор и пифосов. Но город стёрт ...
Зубец, над городищем вознесённый
Народ зовёт „Иссыпанной Короной“
Как знак того, что *сроки истекли*
Что *судьб твоих до дна испита мера*
Отроковица эллинской земли
В венецианских бусах – Каллиера

Але, тужачи за минулим, ми, фактично, смуткуємо за собою – точно у відповідності до мудрості Е. Хемінгуея – не питай, за ким б'є дзвін, він видзвонює по тобі – адже від нашого кипучого життя колись залишаться такі ж печальні сліди, які залишили по собі генерації, що промайнули. Все те, що сталося з ними, безпосередньо торкається й нас. Ми маємо бути свідомими того, що сприйняття нашого часу для людей, що житимуть за п'ять тисячоліть після нас, у темпоральному плані нічим не відрізнятиметься від сприйняття ними часів давніх єгиптян чи греків. Час у минулому ущільнюється, «раніше» та «пізніше» в межах пройдешнього з погляду теперішності має лише умовну хронологічну відмінність, тоді як насправді те, що було тисячу років тому, і що відбулося й промайнуло

одну хвилину тому, є однаково відбулим, спресованим у часовому плані у дещо одне.

Слід зазначити, що «сроки истекают» и «судеб испивается мера» не десь там, у далекому минулому, а кожної актуальної миті, тут і тепер:

Гаснут во времени,
Тонут в пространстве
Мысли, события, мечты, корабли...

Якщо у цьому плані теперішнє з його мінливістю нічим не відрізняється від минулого, то цілком логічно тоді ставити їх на одну дошку. І хто відважиться дорікнути людям у тому, що тихий сум мимоволі охоплює нас, коли ми думаємо, що все, абсолютно все у цьому світі колись закінчиться, навіть начебто вічні Земля, наша Сонячна система, зірки та, врешті-решт, цілий Всесвіт. У такому сенсі всі покоління людей мають однакоvu Долю, в котрій лейтмотивом звучить *мортальна* тема, домінує категорія смерті, відтісняючи у тінь і *народження*, появу народів на світ, і їхнє *життя*. Августин Блаженний писав, що прекрасне народжується та помирає, народившись, воно росте, прагнучи розквітнути, а розквітнувши старішає та гине. Не завжди, втім, встигає постарішати, але гине – завжди. І чим швидше народжене росте, стверджуючи тим своє буття, тим хутчіше воно стримить до небуття. Така доля усього, що є минулим (Сповідь, 3.10).

Однак є й інші варіанти функціонування таких універсалій культури, як *генетив*, *вітальність* та *мортальність*, коли вони репрезентують смисловий аспект Долі народів у повній своїй формульній зв'язці за панування протилежної щодо мортальності категорії – категорії *безсмертя*. Мається на увазі ті періоди життя держав чи націй, коли їм починає загрожувати настільки реальна смертельна небезпека, що проблема виживання, подолання загрози зникнення, стає для них без перебільшення життєво значущою, а саме це виживання виступає як предметне втілення *імортальної* універсалії.

Відносно Долі народів вказаний часовий порядок речей визначається як здійснена Доля, Доля, що знаходиться у стадії реалізації, і Доля, яка має характер прогнозу, включно з «віялом» можливих варіантів, з різним ступенем ймовірності їх здійснення. Взяті до купи, ці параметри часу репрезентують тривимірну темпоральність Долі, що, з огляду на скінченність усього сущого, укорінює її у минулому, виставляє на перший план у теперішньому і окреслює загальну програму буття у майбутньому, тим самим роблячи *вічність змін* (безсмертя через смерть) атрибутивною ознакою Долі кожної генерації людей.

Відповідно, реальне прилучення окремої людини у складі своєї генерації до певної національно-державної спільноти (окрім того, що це є проявом своєрідного трансцендування у цю спільноту, завдяки чому скінченність індивіда перевершується безсмертям роду) демонструє перенесення базисної формули з даної спільноти на її окремого члена. Доля спільноти, народу, країни, стає Долею особистості, що належить до цього народу, з усіма її універсально-культурними параметрами, включно із народженням, життям, загибеллю і воскресінням. Що ж у цьому випадку насправді означає звершення людського життя, коли воно саме є лише продовженням минулих та предтеча майбутніх поколінь? За думкою Гегеля, висловлену у тих же Лекціях, перебіг, зникнення того, що перебуває в існуванні, одночасно веде до утворення нового життя. Таким чином універсалія смерті у контексті дискурсу Долі як надособистісної спільноти, так і окремої особистості корелюється з універсалією безсмертя.

§ 2. Доля поета і Доля «гіркої дітовбивці» Росії: паралелі та розбіжності

Прив'язування індивідуальної Долі до Долі певної об'єктивної спільноти, символічної постаті, божества показує нам таку відповідність між ними, коли універсально-культурні визначення у обшарах цієї спільноти стають певним паттерном, моделлю для вибудовування Долі «прикріпленого» до цієї спільноти індивіда. Містерії божества плодючості, що помирає та воскресає, гарантує життя члену племені, яке вчиняє цей обряд, спокута Христа, що своєю смертю подолав смерть, дає обіцянку безсмертя християнину тощо. Відповідним чином, відродження нації, держави чи країни визначає усвідомлення цього відродження окремою людиною, що належить до цієї спільноти, як таке, що притаманне їй самій.

Подібне прив'язування Долі окремої людини до Долі такої об'єктивної спільноти, як країна, ми бачимо у спробах М. Кириєнко-Волошина співвіднести свою Судьбу із Судьбою Росії. Що стосується універсалії безсмертя у Долі Росії, то її присутність у ній є проблематичною. Категорія смерті Росії як держави, усвідомлення її кінця відносно з тих міркувань поета, де він думає про майбутнє Криму, для котрого, оскільки «Росії більше немає», входження його до України чи окупація не Австрією, а саме Німеччиною, «квадратні спини та плечі» солдат якої, що купалися в морі, він впритул бачив, не страшні. Втім, тут кореляція між Долею Росії та власною Долею М. Кириєнка-Волошина ще не визначена однозначно – погуба Росії аж ніяк не розцінювався ним як його особистий кінець. Пряма відповідність особистої Долі поета і Долі Росії з'являється тоді, коли він «заклинає» її Судьби:

В шквалах убийств, в иступленьи уособиц
Я охранял всеединство любви
Я *заклинал твои судьбы*, Россия
С углем на сердце, с кляпом во рту...

Робив він це не в останню чергу через те, що вже ототожнював свою долю з долею Росії. Доля ця, якщо судити з творів поета, страшна та сумна. Втім, він плекав надію на відродження занепакої країни, отже, мріяв відродитися разом з нею.

Показово, що одна з дослідниць теми Росії у творчості поета, Віталія Чагіна, здійснює цей аналіз із прямим застосуванням усього номенклатурного набору категорій граничних підстав. Так, у фразі «в самосожженнях зла» вогонь, на її думку, постає як міфологема світової пожежі, оскільки поет у даному випадку говорить не про «повстання Росії з попелу», а про її «воссвечение», тобто, подальше горіння. Росія, палаючи, підпалить всю «Славію», а з неї вогонь перекинеться на Європу, а надалі взагалі розпочнеться світова пожежа. Вказані доволі страшні малюнки майбутнього усього світу в поета дозволяють дослідниці твердити, що концепція Росії у М. Кириєнка-Волошина несе в собі апокаліптичні мотиви, тобто, в ній домінує *мортальна* гранична категорія в інфернальній забарвленості (горять, не згоряючи, тільки грішники у пеклі):

Мы погибаем, не умирая
Дух обнажаем до дна
Дивное диво! – горит, не сгорая
Неопалимая Купина

Коли поет заявляє про внутрішню згоду розділити ще не визначену Долю Росії – або померти з нею, або відродитися, тоді ми вже бачимо усвідомлення ним прямої відповідності між загибеллю Росії та власною загибеллю, і тепер ту ж Долю (Жереб), що його витягнула Росія, згоден прийняти і сам Волошин:

Может быть, такой же *жеребий* выну
Горькая детоубийца – Русь!
И на дне твоих подвалов сгину
Иль в кровавой луже поскользнусь.

Щоправда, надалі цілком у відповідності до своєї риси, підміченої В. В. Чагіною [19] – садомазохізму, поет скликує:

Но твоей Голгофы не покину
От твоих могил не отрекусь.
Доконает голод или злоба
Но судьбы не избираю иной:
Умирать, так умирать с тобой
И с тобой, как Лазарь, встать из гроба!

Цій альтернативі протистоїть такий варіант розуміння Долі і Росії, і поета, де відродження має характер обітничі. У вірші «Преосуществление», пише В. В. Чагіна, відобразилась інша версія, за якою «Фенікс помирає, вдихаючи аромати трав, але з його сімені народжується новий птах». М. Кириєнко-Волошин, роздумуючи про власну Долю в контексті Долі Росії, звертається до історичного досвіду повного занепаду та наступного, вже духовного відродження Риму у формі передачі всього римського спадку Священному Престолу:

И древний Рим исчез во мгле
Свершалось преосуществление
Всемирной власти на земле:
Орлиная разжалась лапа
И выпал мир. И принял Папа
Державу и престол воздвиг
И новый Рим процвел – велик
И необъятен, как стихия»

Ми тепер знаємо, що так само, як колись розжалась лапа римського орла, розжалась лапа і орла двоголового, а з його крил злетіли герби привласнених російською абсолютною монархією земель. Випустивши з пазурів державу (і як *Globus cruciger*, символ земної влади, і як «господарство=государство»), російський орел насправді знову відродився через майже сімдесят років небуття, проте відродження це було скоріше тоталітарно-великодержавним, ніж духовним, попри всі чаяння проповідників унікальності російської історичної ролі у духовному оновленні людства.

Втім, навіть у 1924 році М. Кириєнко-Волошин визнавав, що Доля Росії ще остаточно не визначена – цілком можливо, що вона згине. Твердої переконаності у її відродженні після всього, що в ній відбулося, у Максиміліана Волошина не було, про що свідчать його «пізні» твори – зазначає В. В. Чагіна. Надалі вона проводить паралель між волошинською ідеєю про розпад єдиної душі в момент народження людини (через втілення її, єдиної, у відмінні тіла – або у чоловіка, або у жінку) та розпадом Російської імперії. Але так само, як душа після

тілесної смерті знову стає єдиною, так і Росія, що розпалася в результаті революції на окремі частини, збереться воедино та прийде, зрештою, до свого духовного відродження [19, с. 184]. Як бачимо, ця дослідниця прямо реконструює таку схему опису Долі душі та Долі Росії, котра цілком відповідає базисній універсальній культурно-світоглядній формулі, хоча вказана паралель, як на мене, виглядає дещо штучною, оскільки єдиною Російська імперія з абсолютно національно-ментально відмінними поляками, прибалтами, фінами, поволзькими народами, кавказцями, туркменами, чукчами, якутами та українцями була єдиною хіба що адміністративно-територіально, але аж ніяк не духовно.

«Відродження» Росії як реставрація її «єдності» насправді відбулося у вигляді Радянського Союзу, але таке повернення до «неподільної» Росії було, по суті, відновою підневільного статусу всіх інших націй в СРСР, закономірний кінець якого всім відомий. Те, що росіянами сприймається як «відродження», для інших народів було смертю їх самобутнього національного буття. Остання реактивна істерія Росії – анексія Криму та війна у Донбасі, «ідейним» супроводом чого стало повне заперечення навіть існування такої нації, як українці, виказала справжній смисл російських пропагандистських штампів про «братерство» народів. М. Волошин, без сумніву, все це добре бачив. Чи не тому поет в інших творах вже дистанціюється від російської державницької Долі («С Россией кончено...»), тим більше, що ця країна, як він вважав, є психічно хворою, одержимою злими глухонімими демонами та бісами (що особливо добре всім неупередженим людям стало видно на прикладі масового бісівського психозу росіян під час інтервенції збройних сил РФ в Україну в 2014 році).

У сучасній, таким чином «відродженій» Росії ми бачимо потоптані громадянські свободи, авторитаризм, зубожіння народу, фактично однопартійну систему, що легітимізує у Держдумі всі забаганки правлячої верхівки. До цієї картини слід додати відсутність насправді незалежних ЗМІ, перекошену сировинну економіку, котра цілком залежить від цін на нафту, абсолютну відсталість від розвинутих країн у передових технологіях, страшний майновий розрив між масою населення та купкою привладних паразитичних прошарків, постійний контроль за життям громадян спецслужбами і фактичне захоплення ними державної влади з перетворенням Церкви на їхню служницю тощо. Чого варті тільки прийняті на «озброєння» геббельсівські прийоми подачі інформації – від лживих телевізійних новин, які демонструють заздалегідь зняту постановочну «картинку» ще до настання реальної події – до цинічних виступів представників РФ в ООН, котрі не стидуються своїх брехливих слів навіть тоді, коли весь світ з них насміхається як з людей не зовсім при розумі. Абсолютне нехтування нормами цивілізації

стало не тільки ознакою зовнішньої політики Росії, воно уїлося у світоглядні настанови росіян, котрі у своїй більшості підтримали злочинну війну, розв'язану диктаторським режимом сучасної Росії проти України з анексією при порушенні всіх норм міжнародного права її невід'ємної частини, Криму та фактичною окупацією частини східних областей. Ясно, що все це варварство, притаманне середньовіччю, не може бути навіть близько визнано якимось духовним відродженням. Радше це – деградація Росії, повернення її у середньовіччя з його грабіжницькою ідеологією, що підтверджується крадіжками на тимчасово окупованих територіях обладнання українських заводів та вивезенням вугілля, або, як в Грузії у 2008 році – навіть яхт та столового золота.

Утім, тут нам важливіше вказати на саму спробу встановлення відповідності між особистісною Долею поета з Долею його рідної країни. Цією країною для нього була, безумовно, Росія, попри його німецьке-балтійське коріння по матері (Глазери) і українське – по батьку: в автобіографії він підкреслено зазначав, що його родове ім'я – Кириєнко-Волошин, і йде воно із Запоріжжя, (Волошин – це або син волоха, романця, або козака, що брав участь у походах на Валахію чи Волощину-Італію, старовинний український козачий рід – О. К.).

Завдяки такому ототожненню долі Росії (судячи з усього, він не передбачав у її складі України та Криму, котрих, як, скажімо, Австрію, згадував окремо) з власною Долею поета в останню була привнесена світоглядна універсалія *безсмертя*, котре досягається через *помирання та наступне відродження*: «Истлей, Россия, И царством духа расцвети!». Вказана схема точно відповідає до біблійного «то, що сієш ти, не оживе, якщо не помре». Втім, поет дивиться на Долю Росії та, відповідно, власну Долю, усвідомлюючи, що в світі немає нічого вічного:

Пойми простой урок моей земли:
Как Греция и Генуя прошли
Так минет всё – Европа и Россия

Тобто, відродження країни рано чи пізно має закінчитися її остаточним зникненням (котре, внаслідок самогубної політики керівників сучасної Росії, експерти прогнозують вже в осяжній історичній перспективі). Разом з тим у проведенні М. Кириєнко-Волошиним паралелі між Судьбою Росії і власним Таланом не можна не побачити ще однієї особливості – і свою, і російську Долю він осмислює як метафізичну категорію, де умоглядність важливіша за емпіричні факти. Всі погані риси тогочасної Росії він, добре їх знаючи, начебто «виносить за дужки». У цьому сенсі Росія для нього – це не терористична держава з

цілком конкретними убивцями-садистами, такими, як Бела Кун та його кривава поплічниця «стара більшовичка» Розалія Залкінд (Землячка), на совісті яких не менш як вісімдесят тисяч розстріляних, часто після страшних тортур («вирізання лампасів»), колишніх «білих», котрі не залишили півострів Крим, та не денікінські білогвардійські нелюді, що у відповідь на червоний терор катували («вирізання зірок») і масово відстрілювали більшовиків, одночасно жорстоко придушуючи волю українців до свободи. Росія для нього – це не тюрми, що мають конкретних начальників, не трибунали з суддями-катами, не весь той апарат державного насильства та нищення особистісної гідності, що його почав вибудовувати довгорічний емігрант Николай Ульянов-Ільїн та довів до повного «розквіту» банальний кримінальник Йосип Джугашвілі, для якого революція відкрила можливість переладити всю державну владу країни за зразком гангстерсько-мафіозних структур.

Росія для М. Кириєнка-Волошина виступає як метафізичний, уможлядний конструкт, але з негативним змістом – як примарна, ілюзорна та віртуальна річ, котрій всупереч емпіричним реаліям штучно та «ззовні» спекулятивно приписуються декотрі універсально-позитивні риси та цінності. Щоб якось цю різномасту країну поєднати духовно-смысловими скріпами, М. Кириєнко-Волошин вводить у свої апологетичні щодо Росії конструкції ідею про духовне очищення через кров, а кажучи прямо – через вбивства невинних людей, про асиміляцію зла в собі та перетворення його на добро тощо. Така, прямо скажу, дивна позиція Максиміліана Волошина з апології країни-дітовбивці по суті, робить встановлення відповідності між її Судьбою та Долею поета неможливою за визначенням, що сам поет чітко усвідомлював.

Це видно з того, що М. Кириєнко-Волошиним прямо визнається, що «відродження» Росії «до вічності» у тому вигляді, як це реально відбулося, є скоріше приходом до безсмертя пекла, де вічними є лише муки. Відносно Уділу Росії, вираженого у вірші про Неопалиме Купино, Світлана Лютова сформулювала це так: Волошин вірить, що Росія *не помре ніколи, помираючи вічно* [11]. Іншими словами, базисна світоглядна формула тут репрезентована у потроєнні мортальності: «життя як вічне помирання – перманентна *смерть* як завжди актуальний стан постійного умирання – *відродження* у пеклі для вічних мук». Саме ж вічне сконання – це та ж сама позачасовість, відхід без залишення, настання як зникнення, бування як тогоденна бувшість. Зрозуміло, що не на таке «безсмертя» своєї Долі в її зв'язці з Судьбою Росії, попри власні її амбівалентні оцінки, сподівався поет – адже навряд чи він бажав наповнити своє життя повсякчасним сконанням, а відродитися – лише у Геєні для інфернальних митарств.

§ 3. Екстемпоральність, передвічність та «світла печаль» в усвідомленні Долі М. Кириєнко-Волошиним в світлі «на-млі-ока» Дазайнового Cogito

Попри те, що темпоральне розгортання базисної формули «життя – смерть – відродження» у позачасовості знімається, вона певною мірою може, як і раніше, бути засобом розуміння Долі поета у контексті універсальї безсмертя, де вказана позачасовість стає ключовим моментом даного розуміння. Іншими словами. позачасовість дає ще один варіант функціонування імортальної категорії в концепті Долі. Цей варіант такий. На підставі поетичного бачення світу М. Кириєнко-Волошиним, коли минулі та майбутні події «спресовані» у дещо актуалізоване, теперішнє, можна підходити й до розуміння його власної Долі. Так, події, що їх зберегла «пам'ять землі» перебувають не десь там, у потьмареній сивині століть, а тут і тепер – адже пам'ять про минуле, якщо вона є, у минулому не перебуває, а є завжди *актуалізованою*. Минуле сприймалося Волошиним так само актуально, як і події сьогодення, а саме це сьогодення ввижалося з погляду майбутнього: «Время как будто опрокинулось».

Це добре видно з рядків поета: «Весь трепет жизни всех веков и рас / Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас» – адже стирання смислової межі між минулим, сьогоденням і майбутнім формує те Dasein, яке «завжди буває завжди», тут і зараз. Ця дивовижна єдність часовості та позачасовості у підсумку зупиняє потік часу, і він в певному сенсі застигає, бо позбувається плинності змін і фіксується вже лише в чисто-буттєвому плані. Саме в цьому «просвіті» Буття і здійснюється волошинська рефлексія його власної Долі. Цей тепер-(Dasein)-процес можна назвати взаємно протилежно спрямованим та затиснутим «между двумя безмерностями смерти» (не був до народження, не буде – після життя) у дусі римської епітафії «*Не був. Був. Ніколи не буде*». Хоча «Був» має тут ознаки минулого часу, ми маємо зважати на те, де саме зроблено цей надпис. До людини, котра актуально існує, дана формула має вигляд «*Колись не була. Тепер є. Колись не буде*». При цьому якщо в одному сенсі «вневременье распалось в дождь веков», а в іншому – коли віки наново стали «вневременьем», то дискретний час знов отримує ознаки континуальності. Загадка тут криється у тому, що саме ми маємо на увазі, говорячи «*Тепер є*», яке перебуває між двома «колись» – «*не був*» та «*не буде*», але про це – трішки нижче.

У розвиток цієї думки рядки «Здесь, в этих складках моря и земли / Людских культур не просыхала плесень – / Простор столетий был для жизни тесен» можна інтерпретувати як констатацію «інфляції», розширення часу в «обидві сторони» – і в минуле, і в майбутнє, яке утворює «ланцюг миттєвостей», через що вже здійснені повороти, перипетії Долі перестають належати до минулого, а можливі варіанти її

розгортання – до невизначної далечині майбутнього, тим самим перемінюючись на дещо безпосередньо дане, актуалізоване у *миті* тут-тепер.

Експлікацією подібного розуміння часу М. Кириєнка-Волошин здійснив у праці «Аполлон та миша». На його думку, аполлонійна свідомість перебуває поза сферою буття, коріння якого занурене у плінну вологу миттєвостей [1, с. 111]. Саме вони становлять єдине оперття у нашому реальному світі. Аполлонійська мудрість вимагає від нас ставитися до миттєвостей, котрі змінюють одна одну, з однакової сили почуттям любові:

Возлюби просторы мгновенья
Всколоси их звонкую степь
Чтобы мигов легкие звенья
Не спаялись в трудную цепь

Це зчеплення миттєвостей у «важкий ланцюг» виникає тоді, коли ми перестаємо надавати перевагу актуальній миті, а звертаємося до миттєвостей, що вже промайнули або ще належать майбутньому. Якщо ми вибудовуємо таку зв'язку миттєвостей, то це призводить до обернення протилежностей – говорить М. Кириєнко-Волошин.

Образ «лацюга» часу, которого утворюють його «ланки», тобто, миті у їхній зв'язці, взагалі є чи не домінуючим при усвідомленні поетом часу в контексті життя, смерті та безсмертя. «Напування безсмертям смертного праху» реалізується через круговерть перевтілень, шляхом ствердження безсмертя через смерть, угасання: «... жизни звенья / Уж были порваны.», і «... мгновенно плененный лик / угасает, чтоб вспыхнуть новым». Для того, щоб існувати вічно, треба щомиті згоряти, розриваючи «всю цепь промчавшихся мгновений», всі ланки між різними конкретними «інкарнаціями»: «Чтобы вечно сгорать и быть – / Надо рвать без печали звенья» цих втілень.

На підтвердження цього поет цитує Марселя Швоба, який твердив, що кохання, котре перейшло від митті до тривання, перетворюється на ненависть, справедливість – на насилля, щастя – на нещастя. Та роль, яку відводиться у цих міркуваннях миті, дозволяє наблизитись до кращого схоплення універсалії безсмертя у концепті Долі через те, що ясно вказує на безсумнівність нашої присутності при власному помиранні, а, отже, і на подолання тим самим нашої скінченності: «Мить – це колиска й могила / Нехай кожне народження і кожна смерть будуть для тебе неждані та незвичайні / Не кажи: ось я живий, а завтра помру. Не розділяй суще між життям та смертю / Скажи: нині живу та помираю» [1, с. 99].

Кожна мить – розвиває цю думку М. Кириєнко-Волошин, постає невловимою тріщиною між минулим та майбутнім, і образним втіленням цієї невловимості є маленька сіра тваринка – миша. Саме мить, поєднуючи у собі життя та смерть, дозволяє дивитися у минуле й майбутнє з позиції вічності, що цю мить породила, а отже, з позиції безсмертя. Таким чином власне життя осмислюється вже не просто як тривалість існування, що перетікає з минулого у майбутнє, а як дещо таке, що концентрується у цій миті в єдності даних протилежностей і надає життю метафізичної визначеності в межах концепту Долі. Завершена у миті вічність знімає плинність часу, робить його начебто застиглим, де минуле та майбутнє вже перестають розрізнятися, перетворюючись на моменти тут-тепер-буття. Відповідно, як минуле і майбутнє згасають у позачасовій вічності миті, так і життя та смерть втрачають свою антитетичність у межах позачасовості безсмертя.

Завдяки такій обставині згадане вище притаманне поетові відчуття приналежності до вічності, котре допомагало відсторонено дивитися на власну смерть, дозволяло йому так само відсторонено дивитися і на власне життя, зрозуміле у термінах Долі, яка вже є не просто відбулою (такою, що відійшла у минуле), а такою, що відбулася (довершилася, зреалізувалася) у всій своїй можливій позитивності [1, с. 102]. Зазначу, що все це не виключає «світлої печалі», пов'язаної з гірким усвідомленням своєї миттєвості, «преходимости», котра лежить у глибині аполлонійного духу.

Для філософсько-теоретичного обґрунтування цих моїх міркувань зробимо деякий відступ і спробуємо розглянути суб'єктні підстави для вказаного розуміння відмінностей між Життям, що перебігає у модусах минулого та майбутнього, та позачасовості Долі, які визначені передусім різними їхніми феноменологіями.

У академіка Володимира Шинкарука є цікава, але маловідома навіть фахівцям ідея про троїсту суб'єктивність нашого «Я». «Що таке людське „Я”»? – запитує він. У судженнях нашого «Я» про те, що є прекрасним, а що потворним, що це – добро, а це – зло, це – справедливість, а це – несправедливість, в нас виступає суспільство через засвоєні з молоком матері мову та культуру. Але у нас є й друге «Я». Одне говорить «Я мушу», а друге чинить опір – «Я хочу інакше, ніж я мушу». Це «Я» – наша індивідуальність, котре теж має культурну специфіку. Яке ж «Я» з цих двох є нашим дійсним «Я»? – «Жодне» – відповідає В. Шинкарук. У нас є ще третє «Я», котре у полеміці між першим та другим «Я» приймає рішення та діє. Це і є наше справжнє «Я» [18, с. 378].

Ця ідея виявилася напрочуд актуальною та співзвучною чи з не найбільш обговорюваними сучасною філософією питаннями про структуру

суб'єктивності, про «смерть суб'єкта» тощо. Проте проблема полягає у тому, що нам невідомо, чим саме обумовлена така специфічна роль цього «третього» «Я», за яким залишаються остаточні рішення та дії і сприйняття або несприйняття «пропозицій» двох перших «Я».

Передумовою вирішення поставленої дослідницької задачі є визнання нашого «третього» «Я», про яке говорив В. Шинкарук, відповідним нетрадиційно інтерпретованому декартівському «*Cogito*» та гайдегерівському «*Dasein*», завдяки чому проблематика даного «Я» сходить у певне цілісне смислове коло, суть якого полягає в обіграванні вічного питання в одну літеру: «Я?» («Я»? Знак запитання. Все). Однією з конкретизацій цього вічного питання є картезіанське *cogito ergo sum*, про необхідність автентичної інтерпретації якого я вже мав нагоду висловитися [Див.: 6].

Провідна думка тієї статті полягала у тому, що у цій картезіанській формулі міститься не просто фіксація самоочевидності свідомості, як зазвичай її тлумачать. Через цю фіксацію здійснюється пряме підтвердження факту існування суб'єкта не тільки у ментально-когнітивному, але й в екзистенційному сенсі. І хоча я тут, фактично, «проспівав чужу пісню як свою» (у вигляді наполягання на екзистенційному змісті *cogito ergo sum*) оскільки, як виявилось вже після оприлюднення статті, цей мій підхід аж ніяк не є оригінальним, що його, зокрема, розробляли Фр. Розенцвейг, В. Каро, З. Сокулер та інші, тим не менш, вказаний підхід відкриває перспективу розгортання всієї тематики у площині розгляду співвідношення ідеї В. Шинкарука про наше троїсте «Я» вкупі з відомою екзистенційною складовою його теоретичних шукань з так само екзистенційно зрозумілими декартівським *Cogito* та гайдегерівським *Dasein*.

Якщо спробувати з'ясувати співвідношення *Cogito* та *Dasein*, то ми побачимо тут певну смислову ієрархію. Безневинна порожнеча безсвітowego бування – це предтеча *Dasein* у вигляді такого бутіювання *Cogito*, яке не має ще ані світу, ані буття-в-світі. Уявимо собі людину, котра має особливі потреби, що ними займається сурдотифлопедагогика, коли вона, від народження незряча, глуха та від цього німа, втрачає єдиний канал зв'язку зі світом речей – тактильний, а на додаток ще й перестає відчувати власне тіло. Як вона може пере-конатися, що ще не с-конала? Тільки через «*cogito ergo sum*».

Коли ми під «субстанційним ego» розумітимемо цю саму людину з особливими потребами, то вона, дійсно не маючи «зв'язків», дійсно «випавши з часового плину», перебуває у такій *теперішності*, котра, ставши для суб'єкта ясною, і постає як чиста «*присутність*», в якій охоплюється чисте бутіювання, чисте «є», оскільки ніяких змін у цьому беззмістовному самоявленні немає. Як на нас, це і є та сама зустріч з

Буттям, яке у сушому (світові у часі та просторі) репрезентоване лише як момент, а поза сущим, поза часом, виходить зі свого прихованого у Сушому стану та стає фіксованою на суто феноменологічному – довербальному, дологічному, доопераційно-мисленевому рівні.

З цього виникає власне *дазайнова Присутність*, котра, охоплюючи саму себе як чисте бування (бутійовання), вловлює й саму сутність Буття. Звідси для людини зі звичайними потребами, залишається тільки один крок до *буття-в-світі-суцього* у гайдегерівському значенні, де Буття та Ніщо вже стають лише моментами цього суцього світу. Висновок, який з цього можна зробити, полягає у твердженні, що *Dasein* Гайдегера є нічим іншим, як переформатованим, розвинутим, доповненим і трансформованим *Cogito* Декарта.

Одночасно таким чином охоплене Буття постає як корелят чистої, безмістовної свідомості, котра охоплює саму себе в самому цьому акті охоплення. Акт охоплення «Я» власного акту охоплення і є та чиста суб'єктивність, корелятом якої є досуще, досвітове (Буття та Ніщо). Слова М. Гайдегера про те, що «Я мислю» означає «Я мислю дещо» в цьому сенсі виглядає так: «Я мислю» означає «Я мислю дещо», і це «дещо» є «Я». Ця неявна, але реальна саморозрізненість «Я» є запорукою можливості допущення в якості нашого контрагента інших Я і, взагалі, можливості мислити Іншого.

Як на мене, згадане В. Шинкаруком третє «Я» є нічим іншим, як тим *Ego*, у межах якого неможливе формування ніякого досвіду, окрім безпредметного та позачасового внутрішнього досвіду дорефлексивної присутності, почуття життя як чистого бування, невиразний словами смисл якого даний нам феноменологічно, у перед-чуттєво-досвідній зустрічі з Буттям, котре збігається з нашим буванням як буванням цього «Я». Таке «Я» й є трансцендентальною умовою досвіду взагалі. Безпосередня навіть не наближеність, а утягнутість у Буття таким чином зрозумілого *Cogito* (*Ego*) і є першою причиною пріоритетності «третього» «Я».

Прийнявши таке розуміння *Ego*, ми вийдемо на ті думки, що їх висловлював Е. Левінас, одна з ключових постатей аналізу суб'єктивності в сучасній філософії, погоджуючись та не погоджуючись з ним одночасно. Одна з цих думок полягає у твердженні про незбігання Я з собою, коли суб'єктивність неможливо досягнути без властивого їй ресурсу інакшості, яка не належить царині рефлексійного синтезу (тобто принципово не упредметнюється у феномен): самототожний суб'єкт «потребує Іншого до того, як інакшість з'являється у свідомості під будь-яким іменем» – зазначає дослідниці Е. Левінаса Л. Карачевцева [4, с. 157].

Наше «третє» Я має як раз таку «інакшість», котра не належить царині рефлексивного синтезу і принципово не упредметнюється у феномен – як

тільки таке упредметнення відбувається, це «Я» «вислизає» з-під самого себе, стаючи вже «четвертим» «Я», а коли і це «Я» зав'язє у предметності, то воно стає вже «Я» п'ятим за рахунком, і так далі. Дану обставину Е. Левінас виразив так: «Я здійснюється як внутрішній зсув» [4, с. 159]. Ця здатність нуклеарного «Я» суб'єктивності до втечі від себе, «полюцированого» предметністю, і тому вже такому, що втратило незайманість чистої суб'єктивності, цілком відповідна шелеровському розумінню положення людини в Космосі як такого, де людина завжди стоїть осторонь самої себе, і є, як на мене, згаданим «ресурсом інакшості» «Я». Предметна насиченість двох інших «Я» у деякому сенсі слова жорстко детермінує їх і тим самим звужує «поле для маневру» – ці два «Я» є «прив'язаними» до власної предметної визначеності настільки міцно, що за умов, коли людина пристане спочатку до одного з них, а потім – до іншого, можна буде говорити про розщепленість її свідомості, котра, тим не менш, залишається «Я-свідомістю» даної особистості завдяки саме цьому «третьому» «Я». «Відстороненість» та «безпредметність» «третього» «Я» щодо двох інших є ще однією важливою його особливістю.

Коли Е. Левінас говорить, що «спосіб репрезентації суб'єктивності у свідомості є завжди корелятивним з темою, з репрезентованим теперішнім, з темою, яка знаходиться переді мною, з буттям, яке є феноменом», то тут він, як на мене, змішує два «Я» – одне «Я», вже внутрішньо «зсунуте», те, що завжди, як в'юн з рук, «викараскається» з предметності і, маючи справу з Буттям-як-таким, з репрезентованим теперішнім, з тут-буттям, є «нетематизованим» *інваріантом* суб'єктивності, і друге «Я», що вже є «корелятивним з темою», є *варіантом* суб'єктивності.

Через це висновок Л. Карачевцевої про те, що у «трансцендентальна єдність аперцепції є чисто функціональною єдністю, що належить царині рефлексії, і яка ніяк не впливає на мою заторкнутість чи незаторкнутість присутністю Іншого, який може роззосереджувати мою інтеріорність, ставити під питання моєї очевидності, проблематизувати прийняті мною рішення і змінювати характер моїх дій» [4, с. 158] слід розділити на дві частини – 1) ту, де йдеться про принципову незалежність суб'єкта як «третього Я» не тільки від будь-якого Іншого, а навіть від альтернативних конфігурацій власної суб'єктивності, як от «My other self», чи «Alter Ego», тобто, від «орбітальних» щодо центрованого «Я» інших «Я» всередині тотальної суб'єктивності, 2) і ту, де присутність Іншого може «ставити під питання моєї очевидності, проблематизувати рішення...» тощо.

За цих обставин Інший просто заступає місце «Я», згадане під номером один, але при цьому все рівно відбувається той «зсув» «Я», про який говорив Е. Левінас: центроване «Я» як самість випрастовується з обійм Іншого навіть і за цих обставин, і дивується, якщо Інший в собі

«переміг» його (позірно – начебто до моменту «зсуву») наприклад, у вигляді відчаю «Як я могла?», каяття «Чорт поплутав», сентенцій «Мене начебто підмінили» чи «Я був сам не свій» і таке подібне, тим самим знов набуваючи своєї суверенності (втім, у часі це центроване «Я» її ніколи і не втрачало, бо воно – «позачасове», тоді як відтермінованими у часі можуть бути лише відсторонені оцінки цим «Я» «самого-себе-іншого»).

Ситуацію повної згуби цього «Я» під тиском Іншого, рівнозначну втраті людиною самої себе, залишу поза розглядом, скажу тільки, що у даному випадку мова йде не про пристосовницьку гру певної ролі і не про «конфігуративне Я» О. Тоффлера, а про цілковиту підміну власного центрального «Я» Іншим. Але навіть за синдрому Кандінського-Клерамбо як сильному варіанті змін у самосвідомості, коли хворий вважає, що хтось вкладає йому в голову думки, так і у слабому варіанті цих змін (як от у «Душечки» А. Чехова, котра перетворювалася за кожного заміжжя, розповідаючи всім, коли була за антрепренером, що театр – це єдине місце, де можна стати освіченим та гуманним, побравшись з торговцем лісом – що нема чого людям праці по театрах вештатись, там нічого доброго немає, а ставши «ветеринаршею» почала всіх переконувати, що у місті немає правильного ветеринарного нагляду) центроване «Я» неодмінно присутнє – або в усвідомленні хворим власної «голови», куди хтось «вкладає» думки, або в самій здібності «Душечки» кожного разу ототожнювати себе із своїм новим чоловіком, котра, попри все, передбачає наявність певного інваріантного «Я».

Згадуючи приклад Володимира Шинкарука, ми цю другу частину вислову можемо прив'язати до перших двох «Я», тоді як суверенне «Я» з першої частини – до «Я» третього. Ось чому з Е. Левінасом можна погоджуватися і не погоджуватися. Наше «Я» за суттю є «полі-Я», через що на місці одного з них (перших двох) як *варіанта* суб'єктивності принципово можлива поява Іншого. Втім, у системі суб'єктивності є й таке «ядерне» «Я», котре цього в принципі допустити не може – акт схоплення думкою самого акту схоплення в миті схоплення не розщеплює, а консолідує суб'єкт у таке солідне (solid як фундаментальне, щільне, бездомішкове, суцільне, тверде, ґрунтовне) дорефлексивне *Ego*, котре у цьому протиставленні себе самому собі навіть самого себе «не бачить», тому що у такому *Ego* «сogito» и «сogitare» є актом самооберненого мислення без моменту диференціювання. Мова йде про те «Я», котре як раз уникнуло будь-якої фіксації себе іншим чином, ніж через самого себе як «чистого» буттіювання. Думається, що саме так ми маємо розуміти *Ego* у формулі Декарта.

Коли Л. Карачевцева зауважує, що у Е. Левінаса суб'єкт (subjectum, або підстава) стає субституцією, або відношенням «один-для-іншого» [4, с. 159], то це ще не вся правда. Суб'єкт як підстава стає субституцією, але у

випадку автентичного декартівського *Ego* під підстановку Інший тут підпадає не відразу, спочатку цим саморозрізненим і водночас недиференційованим одним постає саме «Я», і тому у цьому випадку ми маємо зміну формулювання «один-для-іншого» на «один-для-себе».

Не буде великим перебільшенням припустити, що вся наша суб'єктивність є дериватом цього «базового», перед-досвідного «Я» з його виходом через самого себе на чисті Буття та Ніщо. Воно, це Я, як чиста позачасова буттєвість, з причин своєї «дозмістовності» постає разом з тим як антипод Буття, як чисте «Ніщо» (що в свій час точно підмітив Ж.-П. Сартр). Це «Я», концентруючи в собі тотожність Буття та Ніщо, має з ними зустріч у їх взаємодії, через останню переходить до сушого існування, до часовості, наявності та світу як такого. Використовуючи гайдегерівський термін буття-до-смерті і дещо переіначивши його та змінивши контекст, можна сказати, що притаємнена пам'ять про зустріч з Ніщо у ситуації жаху в рамках сушого дає «буття-до-смерті», тоді як дорефлексивна, дозмістовно-свідома зустріч з Буттям дає «буття-до-життя». І якщо у повсякденному житті-бутті буття-до-смерті, за М. Гайдегером, є постійною втечею від неї, то логічно запитати – втечею куди? До життя.

Аргументи з мого боку тут такі. *Буття-до-життя* в межах реалізації закладеного в нас самим Буттям прагнення «бути завжди» (чомусь мало хто замислюється, звідки взялось у всього живого прагнення до самозбереження, до життя? природа його явно не суб'єктивно-довільна) визначає, зрештою, інваріантність опредмечених в різних культурних текстах елементів базисної світоглядної формули «ствердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя», хоча само її предметне втілення може суттєво відрізнятись від культури до культури. Базові фундаментальні життєві смисли, якщо тільки мова йде про людину, а не про ситуативно-чуттєво діючу тварину довербально відрефлексовуються та автокомунікативно усвідомлюються: я відчуваю, що хочу їсти, хоча при цьому не завжди кажу сам собі, що непогано було б перекусити, хочу дещо сказати і «знаю», що хочу дещо сказати, хоча інколи сам себе від необережних слів стримую, і таке подібне. І тут «Я», що «дає собі звіт» у наявності бажання їсти, і саме це об'єктивне та центроване довкола певної «самості» бажання не є тотожним суб'єктивній усвідомленості його факту. Власне суб'єктивністю тут є як раз озвучення в слові життєво визначених бажань. Я можу сказати, що я хочу їсти, але саме це бажання я не визначаю і не можу говорити, що ось я зараз сформулю в собі почуття голоду. Я можу прагнути до кращого формулювання своєї думки, і навіть ставлю перед собою таке завдання («ось-ось, секунду, зараз я Вам це краще поясню іншими словами»), але власне здібність формулювати свої думки від того, що я пообіцяв комусь це зробити, не виникає. Центрованим зосередженням такої суб'єктивності є, як на мене, аналізоване тут «третє» «Я».

Далі зупинимося на ще одній, вочевидь, головній особливості «третього» «Я», котра визначає його своєрідну «зверхність» («превосходство»), визначаючи його можливість приймати остаточне рішення. Йдеться про часові виміри цього «Я» у модусах минулого, теперішнього та майбутнього. Власне розуміння такої особливості нашої суб'єктивності дав у свій час Е. Левінас. За аналізом Л. Карачевцевої, він робить спробу осмислити час як нетемпоральний. Ключовим поняттям тут виступає діа-хронія. Префікс «діа» має значення стрибка, збою. Тобто це своєрідний через-час. Він показує, що людина переживає не тільки минуле й майбутнє з огляду на «зараз», не тільки екстатично спрямовується у можливе (як у М. Гайдегера). Він описує час поза синтезами свідомості: як незапам'ятне минуле й чисте прийдешнє, де виключена можливість спогаду (ретенції) чи прогнозованості (протенції) [4, с. 169].

Найцікавішим моментом тут є оксюморон «нетемпоральний час», котрий насправді схоплює суть справи. Діахронія у значенні «стрибка» «через час» з виключенням як ретенції, так і протенції залишає, втім, відкритим питання про те, як співвідноситься з цією позачасовістю «Я», зокрема, наше «третє» «Я», оскільки з предметно наповненими спогадами про минуле та проектно-екстатично «закінченими» через «турботу» у майбутнє іншими «Я» все є більш-менш ясним.

Для знаходження відповіді на це питання звернімося до М. Гайдегера У 68-му та 76-му параграфах свого «Буття та часу» він пише, що стримане у власній тимчасовості, власне теперішнє ми називаємо на-млі-ока (мгновением-ока). Цей феномен на-млі-ока в принципі не може бути проясненим з «тепер». «Тепер» є часовим феноменом, що належить до часу як до «всередині-часовості». У «тепер» дещо виникає, минає або наявствує. У «на-млі-ока» нічого відбутися не може, але як власне «теперішнє» воно обумовлює зустріч з тим, що може бути підручним або наявним «у часі». На відміну від «на-млі-ока», котре є автентичним, власне «теперішнім», неавтентичне «теперішнє» ми називаємо *актуалізацією*. І якщо це останнє часує (временит) з актуальності, то «на-млі-ока» – навпроти, з власного майбутнього. Присутність у єдності того, що настає, і того, що було (бувшого) часує як актуальність. Завдяки останній «сьогодні», власне, стає розізнаним, і розмикає його саме «на-млі-ока» – пише М. Гайдегер.

Зі сказано стає ясним, «над чим» відбувається «стрибок» – не над тим «теперішнім», що розділяє минуле та майбутнє (це «теперішнє» не автентичне, бо воно несе в собі виникнення, наявність та минучість), а над розривом у самому «теперішньому». Це розізнання відбувається всередині теперішності, і розмикає його те, що М. Гайдегер називає «на-млі-ока». Внаслідок цього виникає «вічна» актуальність, котра є тим позачасовим модусом «третього» «Я», що не зводиться не тільки до минулого чи майбутнього, але й до теперішнього. Спробуйте шляхом

простої інтроспекції «схопити» це «на-млі-ока», як на мене – то Δt , котре, «невловиме», робить і наше «третє» «Я» тим, що постійно «вислизає» з-під самого себе, не маючи прив'язаності до жодного часового виміру. Це – те деяке «самісне» «Я», котре за мить ока уходить від нашого схоплення і разом з тим залишається при нас як спроба цього схоплення.

Ясно, що це «самісне «Я» не можна однозначно звести до запозичених ззовні через інтеріоризацію об'єктивних комунікативних структур, оскільки дане «Я» володіє очевидною автономією та безсумнівною нетотожністю з указаними комунікаціями. Воно не знаходиться ні в минулому, ні в теперішньому, ні в майбутньому, його роль полягає у тому, щоб «обумовити зустріч» з тим, що перебуває у часі. І це дає йому право бути суддею та виносити вердикти відносно тих «Я», котрі перебувають у темпоральності та пропонують варіанти рішень, іноді – протилежних та суперечливих. Дане «Я», окрім того, становить фундаментальну основу нашого буття-в-світі як пере-живання життя через дазайн-присутність «при-всередені-світового-сушого». Ось чому люди, про яких і сліду не залишилось на цьому світі, для яких ми були «младим, не знайомим племенем», за свого життя мали таку ж саму «зверхність (превосходство) присутності», якою зараз володіємо ми і якою будуть володіти наші нащадки. Цю зверхність добре видно з найвної самовпевненості багатьох людей, котра йде з реальної позачасовості їхнього самісного «Я», коли вони, перебуваючи у примарній впевненості про непорушність такого стану речей, не розуміють, що ця їхня перевага життєвої дазайнності присутності не вічна, хоча через свою позачасовість і видається такою, часуючи з майбутнього, котре триває начебто нескінченно і реалізується у вигляді вже згадуваного буття-до-життя.

На завершення цього відступу, даючи відповідь на поставлене вище проблемне питання про підстави особливості ролі «третього» «Я» в інтерсуб'єктивній взаємодії, зазначу, що пріоритетність «третього» «Я» В. Шинкарука щодо двох інших визначена його перед-досвідною присутністю. Ця особливість «третього» «Я», яка надає йому винятковий статус щодо двох інших «Я», полягає у його здатності дистанціювання як від останніх, так, у атемпоральному плані – від самого себе, що Е. Левінас визначив як «внутрішній зсув» цього «Я», завдяки чому воно стає здатним схоплювати Долю у позачасовому, вічному вимірі. Наступна перевага «третього» «Я» щодо двох інших полягає у тому, що воно є «Я» чистим, «незаплямованим» предметністю, котра, притаманна двом іншим «Я», котрі містять як спогади про минуле, так і малюють в уяві картини майбутнього. Непредметність же «третього Я» уможливорює сприймати «час» Долі як схоплену «чисту» миттєвість, «застиглу» у часі, і тому – вічну. Ще однією перевагою цього «третього Я» є те, що воно виступає центрованим осередком інтенціональної суб'єктивності як такої.

Всі ці особливості визначені специфічним позачасовим статусом «третього» «Я», вираженого у понятті «на-млі-ока», тобто, певного Δt , котре обумовлює його динамічну атемпоральність та алокальність, що стоїть над минулим, теперішнім та майбутнім і не прив'язане до жодної конфігуративної конструкції суб'єктивності, чим визначається, власне, усвідомлення власного екстемпорального буття як вічного, а можливим це є виключно у рамках дискурсу Долі, а не емпіричного, що відбувається у тривимірному часі, Життя.

Отже, Доля, коли сьогодні, сприйняте як минуле та охоплене поглядом з майбутнього, сприйнятого як теперішнє, є не тим, що ще буде, а тим, що вже «испито», завершено, має всі ознаки відходу до вічності. У такий спосіб у даному конкретному варіанті визначення Долі в контексті безсмертя як припинення змін, застигlosti («И время, наконец, застынет надо мной»), коли вже «в пещеры времени» «завлек водоворот», можна інтерпретувати й Долю самого поета.

Іншими словами, у межах позачасовості, «вневремени», коли час перетворився на пустелю («Пустыни времени лучатся под стезею / Всезрящего огня»), власна Доля поета, вже застигла та здійснена, виключає будь-які гіркі перипетії, постає без застережень щасливою, оскільки вона вже – поза часом, і нічого поганого трапитися більше не може. Доля, що завмерла між минулим та майбутнім, є вічною. Чи не таким переконанням про щасливість своєї Долі як такої, що перебуває у вічності позачасовості, як вже здійсненої у її найкращому варіанті, можна пояснити ту легкість, з якою М. Кириєнко-Волошин з власної волі так необережно ризикував життям? Перейдемо до цього аспекту розгляду наявності універсалії безсмертя в концепті Долі.

Глава 4. Універсалія безсмертя в аналізі та реконструкції Долі М. Кириєнко-Волошина

§ 1. Сам – шукач пригод?

У розділі про Льва Толстого ми з'ясували, що визначальною особливістю Долі цього великого письменника М. Кириєнко-Волошин вважав його прагнення до ризику, до створення такої ситуації, яка б робила другий член універсальної базисної формули, моральність, сутою реальністю – адже тільки завдяки подоланню смертельної загрози такою ж реальністю у символічно-знаковому прояві тоді постає безсмертя. Але якщо «обернути» на самого М. Кириєнко-Волошина його власні методи

аналізу постаті Л. Толстого, то виникає питання – чи не був і сам поет схильним до смертельних ризиків такого ж кшталту, тобто, таким же, як і Лев Толстой, «шукачем пригод»?

Мова не йде про ті звичайні загрози, котрі чатують на людину у повсякденному житті, і котрі від неї не залежать. Зрозуміло, що за війни, при бомбардуванні Парижу німцями з Цепелінів, Максиміліан Олександрович міг би загинути так само, як і десятки парижан, але положення, у якому він тоді опинився, контролю з його боку не підлягало, і тим більше – не формувалося ним самим.

Ніякої особистої ролі у створенні ситуації, загрозової для життя, не було і тоді, коли під час переходу з Одеси на Крим їхню шхуну на траверзі Ак-Мечеті обстріляли кулемети загону колишніх каторжан. Єдине, що він міг зробити – це не втрачати самовладнання, і це він гарно продемонстрував – сидів, склавши ноги хрестом, і робив таку «заманливу роботу», як переклад Анрі де Реньє, тоді як кожна з куль, котра з шаленою скорострільністю була метнута в його бік машиною вбивства, куль, котрі скакали по палубі і дірявили вітрила, із значною долею ймовірності могла влучити і в нього.

Більш реальна загроза життю М. Кириєнка-Волошина виникла під час білого десанту в Коктебелі, коли денікінські та англійські кораблі обстріляли берег. Після того, як кордонна стража зовсім безглуздо почала стріляти з шести гвинтівок по броньованому крейсеру та міноносцям, то ті відразу відповіли вогнем, поклавши важкий снаряд на будиночок Синоплі, де засіла ця стража, і миттю висадили його у повітря. За таких умов, зрозумівши, що ні втікати, ні ховатися сенсу немає, Макс знов зайнявся перекладом того ж Анрі де Реньє. Згодом до нього завітали білогвардійці, дивуючись, як це вони і його дім обстрілом не зачепили. Поет продемонстрував офіцерам зошит з перекладом вірша, над яким він так натхненно і вдало попрацював серед вибухів снарядів, де ще навіть не висохли чорнила. Ця робота була, по суті, добрим «наслідком» їхньої артилерійської атаки. Окрім позитивних результатів, обстріл мав і реальну жертву – загинув від важкого снаряду домашнє кошеня, на вбивство якого флот витратив дванадцять пудів сталі та свинцю.

Абсолютно ясно, що під час артобстрілу будинок поета міг розлетітися на шматки так само, як будинок Синоплі, якби «білі» побачили біля нього якесь ворушіння, і те, що від обстрілу загинула лише тваринка, було щасливим збігом обставин, котрих, втім, сам М. Кириєнко-Волошин не міг визначити. До речі, таким же влучним був вогонь корабельної артилерії по пустирю біля Старого Криму, коли після пристрілки вона вгатила прямо у розташований там, подалі від селищ, штаб «червоних». На цей час Волошин як парламентар від коктебельських більшовиків, що просили «білих» дати можливість виконувати господарські роботи, а не

відразу відкривати вогонь по будь-якому скупченню людей, вже був на кораблі, серед моряків, переважно мобілізованих його слухачів, симферопольських студентів, та офіцерів, котрі добре його знали і які щойно його ледь не вбили, як те котеня.

Так поет майже дружньо поспілкувався з людьми, котрі ще недавно становили смертельну небезпеку для його життя. Максиміліан Волошин проявив при цьому неабияку мужність, відволікаючись на творчу поетично-перекладацьку працю. Сама ж смертельна погроза тут, як і в інших, попередніх випадках, виникала, так сказати, поза його ініціативи. «Шукачем пригод» його за цих обставин назвати ще неможливо – він зазнавав загрози не меншою, але й не більшою мірою, ніж усі ті, хто його оточував. Відмінність між ним та іншими людьми, котрі так само перебували між вибухами, полягала у тому, що він не просто перечікував наліт, а показово зайнявся творчістю – чи не єдиному можливому за тих умов способі демонстративно ствердити життя у момент, коли йому загрожує смерть.

Свідомий ризик поет проявляв тоді, коли, скажімо, без достатніх гарантій особистої безпеки з обох боків, він йшов як до табору «білих», так і до стану «червоних». Тобто, йдеться як раз про таку поведінкову установку, коли поет з власної волі попадав у вкрай невизначену ситуацію, з її цілком реальною загрозою для життя, котра принципово відрізняється від ситуації пасивного перебування у небезпеці (під бомбардуванням, обстрілом). Безумовно, за мирного життя М. Кириєнко-Волошин через відсутність відповідних умов у подібні загрозові для життя обставини потрапити не міг, тоді як під час громадянської війни розправа катів (як «білих», так і «червоних») за необачне слово, значок, не знятий однострій, наклеп, соціально-станове походження чи невірно витлумачений вчинок була скорою. Зрозуміло також, що коли поет свідомо ризикував своїм життям, то він робив це не з безглуздя, а мав для цього вагомі підстави. Як правило, всі його небезпечні для власного життя вчинки робилися задля порятунку інших людей.

Про атмосферу, яка царювала у захопленому Червоною Армією Криму свідчить хоча б такий факт. Прибувши з Ак-Мечеті через Євпаторію до Сімферополя, Максиміліан Волошин дізнався, що якась така собі проста виконкомівська дівчиця з чарівним ім'ям Лаура, прочувши про приїзд поета до міста, тут же заявила, що якщо Волошин знову стане публічно читати свої естетичні лекції, то йому «головы не сноситъ». І це говорила дівчина – що ж казати про червону солдатню та матросню? І причиною такої людожерської ненависті були... лекції з естетики. Можна уявити, яка кара чекала на тих, хто був прямо налаштований проти цієї влади. Втім, і та, і інша сторона братовбивчого конфлікту розстрілювала тоді легко і не замислюючись взагалі невинних.

Ось за таких умов М. Кириєнко-Волошин взявся захищати у суді Добровольчої армії «червоного генерала» Никандра Маркса, що було рівнозначно тому, щоб і насправді «покласти свою голову на плаху». Слід сказати, що генерал при «червоних» зайняв абсолютно мирну посаду, пов'язану з мистецтвом та освітою, та й то на пару місяців. Взагалі, до початку Світової війни він був генералом у відставці і працював науковцем, але на воєнний час знов підпав під призов до діючої армії.

Вся Добровольча армія і біла преса активно вимагали розстрілу «зрадника», і через цю агітацію самосуд над Н. Марксом можна було чекати кожної хвилини. Під важку руку розлучених офіцерів та солдат Білої армії могли легко потрапити й ті, хто супроводжував його до суду. Смертельно небезпечні зустрічі з людьми, що готові були разом із генералом вбити й його адвоката під час спроб врятувати життя генерала Н. Маркса траплялися у М. Кириєнка-Волошина неодноразово.

Вперше це сталося тоді, коли до товарного вагону, де перебував арештант, підійшов нетверезий офіцер, і, дізнавшись, що в ньому перебуває «більшовицький головнокомандувач», відштовхнув вартових і потягнувся до кобури. М. Кириєнко-Волошину ледь вдалося вгамувати цього офіцера, але той, хоч і висловив бажання поставити всіх, хто заодно з генералом, «до стінки», тим не менш, відступив, але попередив, що у Керчі начальником контррозвідки служить ротмістр Стеценко, і з ним «цей номер» не пройде. Янгол смерті, прошеlestівши крилами над головою Максиміліана Олександровича, на цей раз не зачепив його.

Утім, пригоди тільки починалися. У Керчі Никандра Маркса увезли до в'язниці, а М. Кириєнко-Волошин з дружиною генерала опинилися вночі у чужому місті, де до цього ж діяла комендантська година. Не дивно, що невдовзі їх заарештували і наказали йти за патрулем. «Мені було рішуче однаково, яким шляхом йти назустріч долі» – згадував про це Максиміліан Олександрович. У комендатурі один офіцер, що знав «поета з Коктебеля», запропонував йому переночувати у нього.

Попри фаталістичний настрій поета, ця зустріч з Долею була доброю. Після того, як він та дружина генерала опинилися вдома у цього офіцера, виявилось, що попали вони як раз до того страшного ротмістра Стеценка, про якого, як і про всю денікінську контррозвідку, ходили жахливі, але правдиві чутки. Доля, як бачимо, своїм шляхом привела Волошина до того, хто ні про які суди над зрадниками й чути не хотів. «Знаєте, – заявив він, з подібними господами у нас розправа коротка: куля у потилицю, і кінець». Якби сталося так, що генерала Маркса із супутниками дорогою перехопила б військова контррозвідка, то, без сумніву, розправу, не вникаючи у суть справи, вчинили б не тільки над ним, але й над М. Кириєнко-Волошином та його супутницею. І визначив би таку свою Долю, якби це трапилось, сам поет – адже ніхто не примушував його зголошуватися заступатися за

опального генерала ціною власної загибелі. Сумніватися у тому, що Максиміліан Волошин лише чудом уникнув смерті, не дозволяють попередження самого ротмістра, про те, щоб червоний генерал ні в якому разі не попадав у його руки. «Це щастя, що він зараз у комендатурі, інакше мої молодці миттю розправились з ним» – прямо заявив він поетові.

Втім, всупереч самому собі, він дав пораду Волошину, як краще уникнути переслідувань і самосуду дорогою до Катеринодару, вручивши йому виписку з відповідного наказу, котрий у військах ще не був відомий, за яким генералів, що співпрацювали з червоними, слід було переправляти на суд до Ставки.

Наступного ранку все «пішло, як по маслу», і, зрештою, генерала, хай і засудженого, хай і без участі у процесі М. Кириєнка-Волошина (його протримали у коридорі), було врятовано від смерті. Чималу роль при цьому зіграла активність поета-захисника, котрий через різних людей прагнув донести свою точку зору до Антона Денікіна, якому поетові чудом вдалося разом з вироком передати свого пояснювального листа.

Ще раз загроза життю Максиміліана Олександровича виникла вже після вироку та звільнення генерала, котрий, повернувшись до своїх Отуз, весь час перебував у страшному напруженні – місцеві офіцери, що поклялися розправитися із «зрадником», наполегливо хотіли знайти його, випитуючи у всіх місцевих місця його помешкання. Щоправда, шукаючи будинок генерала, вони встигали добряче набратися у тамтешніх винних льохах, через що їх мстиві настрої швидко вгамовувалися, що й спасало генерала.

Загальний агресивний настрій проти генерала поширювався, пише поет, і на нього – він не міг читати публічні лекції, вільно виходити на вулицю, бо на нього негайно показували пальцем, говорячи, що тільки завдяки Волошину їм не вдалося розстріляти цього зрадника Маркса. І знову таки, не було ніякої гарантії, що перед тим, як дістати самого генерала, войовничо налаштовані і ще тверезі офіцери, котрі палко бажали виправити вирок суду, в якому «правди немає», не вчинили б розправу і з самим М. Волошином.

Окрім генерала, М. Кириєнко-Волошин врятував ще не одну людину. Професор психології та революціонер М. І. Гінцбург (Даян) всю ніч, поки у будинку поета перебували білий генерал з офіцерами, ховався у його ліжку. Так само уникнув смерті завдяки поетові й більшовицький ватажок Ілля Хмільєвський (Хмілько), причому під час перебування його на дачі її хазяїн настільки мужньо та рішуче тримався у розмові з білою контррозвідкою, що переслідувачі навіть не подумали провести обшук. В свою чергу, за панно на антресолях поет переховував білогвардійця, чоловіка Марини Цветаєвої, підпоручика Сергія Ефрона.

Потрапив до списку врятованих цим великим поетом й інший великий поет – Осип Мандельштам. Волошин не припинив рятувати його навіть тоді, коли він на власному досвіді пізнав велику життєву мудрість про те, що жодна добра справа не залишається непокараною. Влітку 1920-го року козацький осавул, якого вже зовсім перекосило від пияцтва, хотів заарештувати О. Мандельштама. Той прибіг за допомогою до М. Кириєнка-Волошина, і коли вони прийшли на дачу, де жили Мандельштами, Осип Емільович не вигадав нічого кращого, як запропонувати цьому осавулові взяти під стражу замість себе свого спасителя. Осавул радо погодився, і тут же виставив умови – якщо О. Мандельштам не з'явиться до десятої ранку у Феодосію, то він заарештує Максиміліана Олександровича. Але на цей раз все обійшлося – поет-полковник А. В. Цигальский, до якого потрапив «нелепый поет», виявився шанувальником творчості Волошина.

Друге ситуація склалася значно гірше – якась жінка звинуватила О. Мандельштама у тому, що він тортурував її в Одесі. Біла контррозвідка на цей раз взялася за Осипа Емільовича всерйоз. Втім, на цей час два поети перебували у розірваних відносинах. Річ у тім, що О. Мандельштам взяв у М. Кириєнка-Волошина і десь загубив рідкісне видання «Божественної комедії». Коли власник цієї книги виставив законні претензії, Осип Мандельштам впав у істерику і на помсту за допомогою брата вкрав прямо з під рук Майї Кудашової свою книгу «Камінь», котру власноруч подарував матері поета Пра. Той не забарився з відповіддю, і звернувся до начальника феодосійського порту Новинського з проханням не пропускати на пароплав братів, котрі на той час мали перебратися на Кавказ, аж поки ті не віддадуть книгу.

Прочувши про листа, О. Мандельштам оскаженів та написав пану Максиміліану листа, де серед інших образ були й такі: «Милостивий государ! Я із задоволенням переконався у тому, що ви під товстим шаром духовного жиру, якого багато хто сприймає за витончену естетичну культуру, приховуєте кондовий кретинізм і хамство коктебельського болгарина...». Що в цій ситуації залишалося робити М. Волошину? Він зачитав мандельштамівське послання друзям у своїй майстерні та заявив їм: «Якщо хтось з вас загубить книжку, що її було взято з моєї бібліотеки, то замість вибачень рекомендую написати мені лайливого листа».

Тим часом О. Мандельштам вже перебував у білій контррозвідці і щиросердно прагнув переконати дуже упереджених щодо його катівських схильностей дізнавачів, що він для в'язниці не створений. Коли Мандельштам задав слідчим запитання про те, чи відпускають вони невинних, і один з них відповів ствердно, додавши до цього, що відпускають, але тільки після «позбавлення невинності», духовно тонко

організований поет у «запредельном состоянии» потрапив до психіатричного відділення тюремної лікарні (виявляється, були й такі).

Знову задамося питанням, що за цих обставин робить М. Кириєнко-Волошин, коли він не мав дружніх зв'язків з впливовими особами врангелівської армії, та ще й після таких недружніх випадів О. Мандельштама? А він, як і раніше, продовжує докладати зусиль зі спасіння свого ворога-приятеля – пише начальнику контррозвідки Апостолову і П. Б. Струве, міністру іноземних справ уряду П. М. Врангеля, та іншим. Зрештою, Осипа Емільовича таки відпускають на волю.

Чи варто говорити, що і захист генерала-зрадливця, і переховування «білих» та «червоних» у себе вдома, і наполегливі клопотання про «більшовицького катюгу» О. Е. Мандельштама були ходінням по краю прірви – абсолютно ясно, що ні червоні, спіймай вони у Максиміліана Кириєнка-Волошина «біляка», ні білі, виявивши на його дачі більшовика, довго з ним самим не церемонились би. Чи можна після цього заперечувати той факт, що Доля берегла поета, і що для самого М. Кириєнка-Волошина як не найкраще підходять слова, сказані ним про Льва Толстого: «Як тільки він припинив протиставитися злому, то довкола нього відразу замкнулося коло безпеки».

Епізод із начальником контррозвідки дозволяє підійти до кращого розуміння природи зла та способів його подолання, яке висловив у своєму есеї про Л. Толстого поет. Коли ротмістр Стеценко незаперечно та рішуче виказав у кровожерних словах своє ставлення до генерала, М. Кириєнко-Волошин не став сперечатися, добре знаючи, що у подібних випадках немає нічого гіршого, ніж розмова, котра надасть можливість опоненту висунути свої переконливі, на його погляд, аргументи на користь власної позиції. Волошин просто став молитися – і не за Н. Маркса, а за ката, тому що з двох осіб – вбивці та жертви – у найбільшій небезпеці (моральній) знаходиться перша.

М. Кириєнко-Волошин не сприймав толстовської позиції непротивлення злу, вважаючи, що у такому випадку ми відділяємо зло від себе, тоді як наше покликання на землі полягає у тому, щоб прийняти його в себе та освятити собою. Разом з тим він злу протиставився, але не такими самими злими методами, а тим, що зараз називають ненасильницьким опором. Він зміг уникнути найбільшої спокуси і небезпеки у боротьбі – психологічного уподібнення своєму противнику («Соломонів суд»).

Проте не лише щасливе позбавлення від смерті репрезентує універсалью безсмертя у Долі поета. Тіло і душа поета не тільки оберігалися прихильною Долею, виводячи його живим і неушкодженим зі смертельних ситуацій (конкретизація варіанту базисної світоглядної формули «життя – загроза життю – виживання» як послаблений варіант безсмертя). Йому було надано можливість продемонструвати свою

здатність у певному сенсі будувати власну Долю через наполегливе свідоме перетворення зла на добро, тим самим – здібність нищити смерть і стверджувати життя. Причому, якщо, за М. Кириєнко-Волошиним, «смерть сразу освещает смысл всей жизни», то й загроза смерті робила з ним теж саме.

Строфи «И бледной смерти пламя / Лизнуло мне лицо и скрылось без следа...» абсолютно точно відбивають ті смертельно ризиковані ситуації, в які він з власної волі попадав, коли на кону було його життя, коли він стояв на краю смертельної безодні, сам, добровільно йдучи або до «червоних командирів», або до «білих офіцерів» – як у моменти їхніх гірких поразок та відступів фронтами, так і у часи перемінного тріумфу та оманливих перемог, і щасливо з цих ситуацій виходив.

Це полум'я лизнуло обличчя поета найсильніше тоді, коли його було включено до розстрільних списків, що їх складали у Дев'ятій ударній армії, котра змінила у Феодосії цілком миролюбних сибіряків з Тридцятої дивізії та стриманих махновців. Бела Кун, слід примітити, подружившись з М. Кириєнко-Волошиним, виключив його з цього смертельного реєстру – поет і на цей раз вдалося врятуватися, у чому теж можна побачити щасливі приречення його Долі.

Втім, біографи Волошина (Сергій Пінаєв та інші) [14] не впевнені, що врятував поета саме Бела Кун. За іншою версією, його за порадою Вікентія Вересаєва, автора повістей про шахтарів, «Записок лікаря» та статті «Любити Україну – любити Шевченка» тощо, викреслив з реєстру смертників, разом ще з 39-тма людьми, Олександр Смик, тимчасовий голова ялтинського трибуналу, комісар Першої Кінної. Знайшовши прізвище Вересаєва у цих списках (куди більшовики його внесли, мабуть, з почуття відомої за ставленням до Нестора Махна «чорної невдячності» за надання ним в свій час власної дачі у Коктебелі для проведення комуністами підпільної обласної конференції) О. Смик, можливо, знаючи про цю конференцію, викликав В. Вересаєва – для уникнення фатальної помилки – на бесіду, яка тривала дві години. Цього часу виявилось достатньою, аби комісар не тільки передумав позбавляти письменника життя, але й дослухався до його порад, кого теж слід перерішити вбивати. У всякому разі, В. Вересаєв як сусід Максиміліана Олександровича по Коктебелю, і сам літератор, судячи з усього, мав би попросити О. Смика викреслити поета з цього страшного переліку приречених на страту у першу чергу.

Щоправда, більшовикам не потрібні були кати, що проявляли «дрібнобуржуазну» жалість до інтелігентів, котрих Ленін (теж не з мозолистими руками) ототожнював з екскрементами. Тому самого О. Смика за цю його удавану «м'якотілість» (адже решта людей зі списку за його наказом та, ймовірно, за особистої прямої участі, була неможливо

сидистські знищена), а також за те, що він випустив з рук Нестора Махна (його як командарма народної Револуційної Повстанська армії України за таємним наказом червоних підступно-зрадливих «союзників» слід було негайно розстріляти) його ж товариші по бандитській фашистсько-більшовицькій партії, серед офіційних символів якої на той час була і свастика на шевронах, присудили до смерті, але згодом помилували, про що згадує, стидяючись за все скоєне отцем, його син [7]. У цій публікації він приніс свої вибачення за злодіяння свого батька.

Втім, бузувірська винахідливість більшовицьких езекуторів відвела поетові мученицьку роль – право викреслювати з проскрипційних (обов'язкових) списків жертв одну людину з десяти. Як важко це давалося поетові, котрий знав, що дев'ятеро інших буде неодмінно по-звірячому страчено, неважко здогадатись. Однак і тепер, нехай і через муку вибору життя або смерті часто між знайомими для нього людьми, М. Кириєнко-Волошин продовжував рятувати бодай одного з десяти, добре знаючи, що буде з тими, кого врятувати не вдалося:

Собирались на работу ночью. Читали
Донесенья, справки, дела.
Торопливо подписывали приговоры.
Зевали. Пили вино.
С утра раздавали солдатам водку.
Вечером при свече
Вызывали по спискам мужчин, женщин.
Сгоняли на темный двор.
Снимали с них обувь, белье, платье.
Связывали в тюки.
Грузили на подводу. Увозили.
Делили кольца, часы.
Ночью гнали разутых, голых
По оледенелым камням,
Под северо-восточным ветром
За город в пустыри.
Загоняли прикладом на край обрыва.
Освещали ручным фонарем.
Полминуты рокотали пулеметы.
Доканчивали штыком.
Еще недобитых валили в яму.
Торопливо засыпали землей.
А потом с широкою русскою песней
Возвращались в город домой.

Або ще:

Зимою вдоль дорог валялись трупы
Людей и лошадей. И стаи псов
Въедались им в живот и рвали мясо.
Восточный ветер выл в разбитых окнах.
А по ночам стучали пулемёты,
Свистя, как бич, по мясу обнажённых
Мужских и женских тел. Весна пришла
Зловещая, голодная, больная.

Ця картина, прямо скажемо, через двадцять років з повною точністю збіглася з тим, що робилося фашистами у Бабиному Яру, а ще раніше – більшовиками у Катині, Вінниці та Биківні. Ось такою була ретельно приховувана правда про «непобедимую и легендарную», правда, яку не побоявся розповісти М. Кириєнко-Волошин, за що й зазнав такого ставлення до себе від за всіма ознаками незаконної самопроголошеної влади (без всенародних виборів) аж до її безславного кінця на початку 1990-х. І вже не богохульством, як у Л. Толстого, а неможливістю повірити, що люди взагалі на таке здатні, сповнені слова М. Кириєнка-Волошина про Криваву Червону Паску: «Но в ту весну Христос не воскресал».

Втім, інколи червоні кати обходилися і без помічників, про що свідчить такий запис М. Кириєнка-Волошина: «Палач-джентльмен. Очень вежливый. Всё делает собственноручно, без помощников. Если пациент протестует... он отвечает: „Простите, товарищ, мне некогда. Будьте добры, разденьтесь и лягте. Я вас сперва разменяю, а потом вы будете разговаривать“... Сам обходит лежащих носом в землю, со связанными за спиной руками, и каждому аккуратно пускает пулю в затылок... Иногда напивался и говорил сестре милосердия: „Ох, лезут, лезут, сестрица, лезут из-под земли“». Деякі дослідники припускають, що тут Волошина мав на увазі того самого О. Смика, про якого згадувалося вище.

Вочевидь, відмовившись від страти М. Кириєнка-Волошина, цей патологічний вбивця примусив поета дивитися, що з ним мало б статися, якби не його «пролетарський гуманізм». Про те, що поет був самовидцем таких страшних подій, свідчать і документальність змальованих ним картин кримінальщини «червоних», і його лист до матері від 12 лютого 1921 року: «Довелося переживати цей час і *бачити* те, що стоїть поза межами жахіття».

Невільно виникає питання, хіба у всіх цих подіях Доля Максиміліана Кириєнка-Волошина не прихистила його, не відвела неминучої і лютої страти? Серед гнаних на смерть роздягненими у злющу зиму безвинних

людей або тих поранених, кого добивали багнетами та скидали ще живими у рів, без усякого перебільшення міг опинитися й Максиміліан Олександрович – але Доля вберегла його. Показово, що говорячи про те, як він «Сам читал в одном столбце с другими / В кровавых списках собственное имя», поет говорить про свою Долю як про щасливий Жереб:

Но в эти дни доносов и тревог
Щасливий жребий дом мой не оставил

Отже, *імортальна* універсалія у розглянутому аспекті, хоча часом бував «темен жребий русского поэта», стала невід’ємно приналежною його Долі, тому, що у колотнечі громадянської війни, де «пустить в расход», «к ногтю», «поставить к стенке», «отправит в штаб Духонина» «шлѣпнуть», «разменять» тощо було так само легко, як і розкурити самокрутку, поет мав здатність свідомо поставити під загрозу власне життя задля порятунку життя іншої людини, і ні з яких інших міркувань, а тільки на підставі таких загальних життєствердних начал, як любов і добро.

Які ж фундаментальні риси світогляду Максиміліана Кириєнка-Волошина визначили таку життєву установку, розглянемо далі, на підсумок параграфу зазначивши, що універсалія безсмертя у концепті Долі тут зреалізувалась у вигляді послабленого варіанту конкретизації базисної формули як *подолання смерті через виживання*. Це стосується як Доль врятованих поетом людей, який перемінював їх з нещасних на щасливі, так і його власної Долі.

§ 2. Космоперсоналістський яснознавець «судьбического лика»

Деякі дослідники, наприклад, вже згадувана Віталія Чагіна, інтерпретують метапозицію М. Кириєнка-Волошина щодо власної долі, Доль людей з непримиримих таборів, котрі знаходили у нього порятунок, а також Долі Росії, як нездатність поета визначитися у «земному світі». До того ж вона пише, що «в якості домінуючого способу сприйняття світу М. Волошин обирає кінестетичну (що спирається на відчуття і емоції) репрезентативну систему, обмежуючи можливості свого сприйняття дійсності рамками практично однієї системи репрезентації» [19, с. 184]. Це абсолютно не так.

По-перше, особливість його позиції, що включає до себе відстороненість від світу як специфічну асоціальну екстемпоральність, своєрідний ескейпізм, тягу до відлюдництва та «метапогляд» на плин земних подій є лише конкретними проявами більш фундаментальної установки, котра ґрунтується не на чуттєво-емоційній, а на грандіозній світоглядно-метафізичній конструкції, котра не є навіть теоретичною. Теорія, чи то аксіоматична, чи то індуктивна, чи то дедуктивна, так чи

інакше обов'язково прив'язана до емпірії, тоді як світоглядно-метафізична конструкція прямих відповідностей, з якими вона корелює у плані свого генерування, у чуттєво сприйнятій дійсності не має. Усвідомлення цієї обставини дає можливість ввести у загальний світоглядний контекст кожне конкретне рішення поета з кожного життєвого питання, кожен його вчинок, дію чи бездіяльність. Щоправда, у термінологічному та джерельному визначенні сутності даної установки поета можуть бути певні розбіжності.

По-друге, ця очевидна невідповідність міркувань Віталії Чагіної реальній позиції поета є, як здається, системною. Чого варті її твердження, що М. Волошин як громадянин «не в змозі визначити своє місце у сучасному світі, в країні, що роздирається на частини війною та зіткненням ідеологій» – начебто вона й не читала волошинське: «... быть Человеком, а не гражданином». Те, що цей автор помилково визначає як «нездатність поета визначитися» у вирії земних негод, що начебто проявилось у його «двоїстому» бажанні догодити «і нашим, і вашим», зависнувши між «двох ворожих ратей», зовсім не є проявом його невдалих спроб осмислити ці негоди у «безпроблемному» контексті та оцінити у несуперечливій формі.

Така позиція поета є похідною від його принципової та ґрунтовної позиції, котра кваліфікується як *космізм*, хоча термінологічно, як шойно було сказано, вона може визначатися розбіжно – і як позиція філософсько-антропологічна, чи антропософська, чи синехологічно-спіритуалістська тощо. Про приналежність представників Срібного віку до концептуальних засад космізму написано чимало наукових праць. Серед них можна назвати оглядову роботу Ірини Кур'янової [9], де М. Кириєнка-Волошина згадано як представника цієї течії разом із А. Блоком, А. Белим, А. Ахматовою, М. Цветаєвою, К. Бальмонтом, В. Брюсовим, Н. Гумільовим, Вяч. Івановим, В. Хлебниковим, М. Врубелем, К. Коровіним, Б. Борисовим-Мусатовим, К. Малевичем, П. Філоновим, В. Татліним, Н. Гончаровою, М. Шагалом, О. Глазуновим, С. Танєєвим, С. Прокоф'євим, С. Рахманіновим, И. Стравінським тощо. До специфічних рис космізму даних художників ця дослідниця віднесла їхнє прагнення привідкрити завісу вічної тайни світоустрою, приторкнутися до секретів космосу, життя і смерті.

Універсально-культурний зміст явища космізму репрезентовано не тільки у таких граничних категоріях, як *вітальність* (коли в центрі уваги постає феномен життєтворчості, особливий філософський спосіб життя) або *мортальність* (яка явлена у сильній танатологічній складовій концепції деяких російських космістів, зокрема, А. Белого), але також і у категорії безсмертя, *імортальності*, передусім – у погляді на скінчене земне існування з точки зору вічності, Всесвіту, Космосу.

Якщо задатися питанням про те, чи відповідає дійсній світоглядній позиції М. Кириєнка-Волошина термін «космізм», то відповідь, вочевидь,

буде ствердною, хоча всі інші згадані вище класифікації його світоглядних настанов у відмінних від «космізму» термінах теж мають право на визнання, передусім, завдяки певному нюансуванню ними приписуваних даному «денотату» смислів, котрі дещо уточнюють ті фундаментальні принципи, що їх сповідував у своєму світопереживанні, світовідчутті та світобаченні сам поет.

Що все це сказане дає нам для кращого осягнення проблеми репрезентації універсалії безсмертя в концепті Долі? Один з варіантів підходу до цієї проблеми стосовно М. Кириєнка-Волошина запропонував Еріх Соловйов [15]. На відміну від нівельованого віднесення Максиміліана Волошина до «космістів», що має місце у деяких роботах, зокрема, тієї ж Ірини Кур'янової, чи навіть з врахуванням його відмінності від «відстороненого космізму» А. Білого (Віталія Чагіна), Е. Соловйов запропонував свій термін для розуміння унікальності Волошина як *косміста*, а саме – як *космоперсоналіста*, що принципово відрізняє його від «космістського» загалу.

Ця відмінність М. Кириєнка-Волошина полягає у першу чергу у розбіжному розумінні граничних підстав суб'єктивності, вважає Е. Соловйов. Тоді як всі російські «космісти» тяжіли до анонімного витлумачення основ цієї суб'єктивності, М. Кириєнка-Волошин, навпаки, підкреслював вічність особистісного «Я». І хоча він у цей світ «вышел незваным» та «пришел непростеным», і проходить він цей світ «в бреду и во сне», його персоналістська, особистісна «Я-сутність» у такому світовідчуванні домінує:

Пусть капля жизни в море канет –
Нерастворимо в смерти
“Я”

О, как приятно быть Максом Волошиным
Мне!

Твоє «Я» – говорить поет, це той, хто стоїть один серед світового життя [1, с. 110].

На думку московського філософа, лише у якості унікальної індивідуальності людина є мікрокосмосом. Ця індивідуальність має найвище, космічне достоїнство, а особистість у фундаментальному сенсі існує до та незалежно від будь-яких земних порядків. Вона, маючи вселенське походження, і є справжнім «судьбическим ликом» людини, тоді як у суспільстві особа постає як личина, маска та паспортні імена.

Для підкріплення своїх міркувань Е. Соловйов звертається до творів самого поета, зокрема, цитує ту частину його «Долі Льва Толстого», де

йдеться про наше «вічне», «велике Я», яке після угасання лику окремої людини «освяється» і стає «Судьбическим ликом» людини. Це поняття, відмічає Е. Соловйов, знайдено М. Волошиним у контексті міркувань про підсумкове, завершальне значення смерті, котре нагадує за своїм змістом визначення екзистенції, яке появилось в німецькій філософії лише за десять років. Вочевидь, що таке посмертне існування є надприродним продовженням буття людини, а у смислових межах «судьбического лика» вона виступає ще й як існування передсущє, тобто, нескінчене.

Таким чином, дане «судьбическое» «Я» вписується у ту тривимірність часу, про яке вже йшлося вище, коли навіть за умови зникнення миттєвості та теперішності буттіювання цього «Я» в обмірах Долі, тим не менш, зберігається. Тим самим до Долі людини і в цьому випадку атрибутується така риса, як безсмертя, імортальність.

§ 3. Звільняючись від влади «безпам'ятного “я”» та суб'єкт-об'єктної опозиції

Наведені погляди Еріха Соловйова досить переконливі, проте їх можна й оспорювати. Зокрема, з такою оцінкою суті волошинської загальної світоглядної установки не згодна Оксана Темна, котра дає своє бачення глибинних підстав цієї установки, прив'язуючи їх не до персони, «Я», а до Духа. Підтвердження не «персоналізму», а «спіритуалізму» поета вона вбачає у тому, що у нього все небесне життя одухотворене. Тим самим ця автор підкреслює значущість пріоритету Духу, а не персональності у світоглядних орієнтирах М. Волошина, оскільки Дух ширше за окрему особу. Спускаючись «на дно миров», обгортаючись у покрови плоті, «зоряний дух» стає людиною, котра, навіть перебуваючи у полоні тілесного буття, марить про свою духовну батьківщину [16]. Це буття являє нам прихований за ним Дух. і поет «проростає» з буття, будучи «укоріненим» у ньому духом, підтвердження чого М. Кирієнко-Волошин побачив у скелях Карадагу:

И на скале, замкнувшей зыбь залива,
Судьбой и ветрами изваян профиль мой

Таке злиття із природним началом усвідомлюється поетом як тотожність з ним: «Я свет потухших звезд, я слов застывших пламень». Хоча його «Я», суб'єктність, вже міститься у природному сімені, і лише згодом являє себе у повному вигляді, він до натуральних способів народження свою появу на світ не зводить. Тому й каже він своїй земній матері: «... не весь я / рожден тобой, и есть иная часть». Ця інша частина – це об'єктивна буттєвість цілого Всесвіту, котрий у трансформованому вигляді дає «космофанію» через наше власне тіло, животворна кров якого

це – зоряний сік. Більш того, поет переконаний, що «В нас бег планет, в нас мысль Земли!»

Плоть від плоті Землі, зірок та Універсуму в цілому, чи міг М. Волошин у такому своєму світовідчутті розцінювати власну появу в цьому світі інакше, ніж тимчасовий перехід від вічності до світу скінчених речей, а смерть – як повернення до цієї вічності? Наслідком цього є своєрідне відчуття поетом протиприродності суб'єкт-об'єктної опозиції, котра передбачає деяку відстороненість суб'єкта від об'єкта. Але для М. Кириєнка-Волошина, як видно з його поетичних розмислів, такої роздільності між ним та буттям немає. Тільки той, хто перебуває в обіймах вічності, стоїть над плавом земних речей, у безсмертності, міг одного разу, зустрічаючи схід Оріона, зрозуміти «ужас ослепшей планеты», відчувши при цьому «сыновность свою и сиротство...», через що «бесконечная жалость и нежность» переповнили його – того, хто «безысходно любил» і матір-землю, і людське тіло, даючи собі повний звіт, наскільки воно ламке та тендітне.

Але навіть перебуваючи у цьому земному світі, утягнутий у круговерть перевтілень, будучи «окремим», М. Волошин і тут відчуває себе стражником «вічності»: «И день и ночь на берегу / Я бесконечность стерегу / Средь свиста, грохота и шума». Однаке це перебування відчувається поетом у контексті вічності, причому – подвійної, як мить між нескінченністю минулого та нескінченністю грядущого, через що «явлення життя» розуміються ним (щоправда, у значенні одного з моментів певного типу світогляду) як «... беглый эпизод / между двумя безмерностями смерти», де під цими двома безмірностями він має на увазі вже згадувані нами вище ті дві нескінченності, що уходять у запаморочну далечину давно минулого часу, вже згорнутого «позаду» «дазайнової» миті життя, та прийдешнього часу, котре ще є згорнутим «попереду» від тут-тепер-буття, і котре лише має розплестися як «життєвий шлях» людей, планет, сонць та Космосу в цілому. У масштабі цього «двойного потока бытия», коли «Из отраженной глубины / Сквозит двойная бесконечность», М. Волошин відчуває себе «Странником вечным / В пути бесконечном».

Якщо взяти до уваги те, що поняття смерті, зла, любові, гріхів розуміються М. Кириєнко-Волошиним у такому вселенському масштабі, то стає більш прозорою й його специфічне ставлення до всіх тих суспільних бід, свідком яких він був. Насправді, у загально-космічному процесі зародження після Великого Вибуху перших частинок, баріонів та антибаріонів, формування ядер водню та гелію і самих цих елементів, запалення зірок, синтез у них важких елементів, появи твердих тіл, зрештою, Землі, її вистигання, насичення водою, виникнення органічного життя та, нарешті, людей, мало б розцінюватися як великий Божий дар,

вища надцінність, тоді як люде, загрузлі у взаємному знищенні, про це навіть не здатні замислитись.

Невже всі ці явища народження та розвитку світу, що тривали мільярди років, відбувалися тільки заради того, щоб на щаблях, які ці процеси увінчують – у світі людей – панували несправедливість, зло, братовбивство? Завдяки баченню поетом ворожнечі «білого офіцера» та «червоного командира» крізь таку космічну «призму» ми маємо оцінювати його прагнення не дати їм одне одного зводити з цього унікального, неповторно прекрасного, народженого у вогняних муках матері-матерії світу, відвернувши кинуті мимохідь поспішні репліки на кшталт «і нашим, і вашим».

Він любить всі прояви земного буття, ставиться до них з любов'ю, бережливо та ніжно: «Я никогда не нарушил того, что растет / Не сорвал ни разу / Нераспустившегося цветка» через те, що сам є частиною цього буття. Але йому «... Не дано радости / Замкнуться в любви к одному...» – бо він добре знає примарну природу цього світу індивідуальних речей, його «полуденную миражность», «Иллюзию, обманность... – / Майю», у чому простежується вплив на поета вчення Платона про вічність світу ідей і про примарність світу чуттєвих речей. Гегелівський вплив на поета можна углядіти у тих його рядках, де йдеться про застиглість Ідеї у її природному інобутті:

Я поклоняюсь вам, кристаллы,
Морские звезды и цветы,
Растенья, раковины, скалы
(Окаменелые мечты
Безмолвно грезящей природы)...

Дух, перейшовши у матеріальне інобуття, не тільки «засинає в ньому», він, коли «в крушеньях звезд рождалась жизнь и крепла», хоча і втомився від «свеянного пепла», все ж таки «отверст свои немотные уста» – «и поднялось из недр молчанья слово / и сонмы духов вспыхнули окрест». Поет попадає у світи, зірки котрого він розцінює як «огненные гвозди / вечный дух распявшие на крест».

Закинутість у цей світ поетові, «который был единым», перебував у позачасовій вічності надсвітового Одного, та став «отдельным и мужским», давалася важко. Він постійно відчував неспівмірність масштабів нашого світу та Великої Вічності Духу (ідей), про якого добре *пам'ятав* (що теж викликає ремінісценції платонівської версії пізнання світу одиничних речей як пригадування їхньої ейдосної сутності): «Да, я помню мир иной – / Полустертый, непохожий». Сприяє цьому та обставина, що «мы *помним* все: наш древний, темный, звездный дух / Ах,

не крещен в глибоких водах Леты!». Ці спогади «скитального» духу, повиті «безумьем снов», віщі, хоча і темні: «Чьей древнею тоской мой вещий дух ужален? Кто знает путь богов – начало и конец?» Ця тьмяна пам'ять дозволяє духові поета сконсолідуватися, зібрати до купи те, що у земному буття стало розпорошеним: «И волокно за волокном собираешь / Ткань *духа* своего, разодранного *миром*».

З огляду на сказане ми маємо підставу твердити, що М. Кириєнко-Волошин був не стільки космоперсоналістом, скільки панспірітуалістом – у нього «наш гіркий» Дух, розчинений в природі, Всесвіті, «проростая из тьмы, как травы», лише пробуджується в «Я», будучи ширшим за нього.

Іншими словами, «Я» є лише іпостассю Духа. Те «Я», котре ще не стало персоналістським, не має пам'яті – воно, як і Земля, є «себя не помнящим», тобто, не має самості. Таке «я», по суті, ще не є «Я» як таким, оскільки воно розчинено у зоряних світах, ховається у речах земних, власне, у тілі («Певучий дух, задушенный телами, – Лаокоон, опутанный узлами»), виступаючи деяким безликим духовним началом суцього.

З часом цей дух отримує персоналістські риси. Завдяки вивільненню «от власти малого, беспамятного „я”» поет піднімається на рівень метабачення усього, що його оточує, усвідомлюючи себе завдяки тому, що це «я» з малого перетворюється на «Я» велике. Останнє, кінець-кінцем, «приходить до пам'яті» та відчуває як свою відмінність від світу суцього (через свою «розлитість» у позаземних сферах), так і свою близькість до нього (завдяки пам'яті про перехід від цих сфер до земного світу) із збереженням підсвідомого знання про приналежність до позасуцього буття. Після цього поет «вдохнувши» «в скитальный дух власть держать и мочь», стає вправі «поднять его слепой мятеж» проти глухої замкненості духу у речовинності.

При цьому роль поета М. Кириєнко-Волошин усвідомлює цілком у гайдегерівському дусі, вбачаючи її у тому, щоб він через слово сприяв постанню Буття. Поет закликає всіх зрозуміти і ту обставину, «что всюду – и в тварях и вещах – томится / Божественное Слово / Их к бытию призывавшее», а дар та покликання поета полягає у тому, щоб це Божественне слово «звільнити» та через це «изнавать всех духов – узников, увязших в веществе». Дана задача у своїй граничній формі зводиться до того, щоб «выплавить из мира / Необходимости и Разума» «Вселенную Свободы и Любви».

Фактично, виплавка такого Всесвіту була, передусім, виправкою власного Духу: «...в годы лжи, падений и разрух / в уединении *выплавить свой дух* / и выстрадать великое познание...». Тобто, через виправку власного духу і відбувається «виплавка», створення Всесвіту Свободи та Любові. Таким чином стан, коли «незрячий дух» поета «томился тоскою

древней земли» та «судьбу искал» «в снах бездомных», має кардинально змінитися.

Отже, людина тут стає співавтором Бога, як і Він, виступаючи творцем світу, та, головне, творцем самої себе, свого Духу. Але для цього він повинен перебувати поза цим світом, стояти осторонь його – цілком у відповідності до вже згаданого розуміння М. Шелером становища людини у Космосі. А таке перебування осторонь сущого є перебуванням у позачасовості, отже – фактичним перебуванням там, де немає початку та кінця, де є тільки вічність.

Відповідно, якщо життя у сущому світі, знаходячись у часі між полюсами народження та смерті, насправді не може мати ознак вічності, то життя, взяте у контексті щойно згаданого виведення сущого через поетичне слово, тобто, виведене в цей світ з позачасовості та вічності, вже матиме в собі ознаки і позачасовості, і вічності. Разом з тим, будучи «изназвано», земне, матеріальне, тілесне життя міститиме метафізичні, умоглядно-спекулятивно репрезентовані смисли і постане як сказана, висловлена, пророкована Доля, котра задає певну «програму» земному життю. Так само, як у речах їхній дух «зав'яз» у речовині, і його силою Слова треба з цієї в'язниці звільнити, так само має бути звільнений і людський Дух.

Втім, звільнення Духу людини тим відрізняється від звільнення Духу, застиглого у речах, що воно, фактично, є актом самозвільнення: «Каждый рождается дважды / не я ли / в духе родился на стыке веков?» Більш того, на людині лежить велика відповідальність ще й за те, щоб не просто вивільнити ув'язнений у речах Дух, позбавивши його залежності від раціональних за суттю, але жорстко детермінованих каузальних закономірностей, а обов'язково перетворити їх таким чином, щоб замість «закону необхідності і смерті» запанував закон *свободи, життя та любові*.

Звертаючись до «далеких нащадків», М. Кириєнко-Волошин підкреслює: «... знайте, що якщо ви живете у всесвіті, де кожна частинка речовини з іншою злита жертвовною любов'ю і людством здолано закон *необхідності та смерті*, – то в цьому світі є і наша доля!» Наскільки важливою була для поета ця концептуальна теза, видно з його наполегливих тверджень: «Перевір весь зовнішній світ: всюди закон, *причинність*, але немає *любові*: її джерело – ти!» Таким чином, пов'язуючи *мортальність* з каузальністю та аподиктичністю, поет розуміє універсалії *життя та безсмертя* передусім в *еротичному* коді на *духовно-практичному рівні* його репрезентації – як Любов.

У цьому Всесвіті Доля не тільки здобуває ознаки імортальності через її перед-суще та після-суще бування, вона отримує ще й тих позитивно-радісних рис, котрі визначаються реалізацією її у просторі Свободи та

Любові. Попри всі тужіння поета з приводу ув'язнення його Духу в сушому світі, у речовині, коли він несе на собі тягар матеріальності, це «бремя» для нього все ж таки постає «радісним» та «світлим».

Прояснено-радісне, сонячне ставлення не тільки до життя в сушому світі, але й до такої вельми печальної події, як кончина, йде у М. Кириєнка-Волошина від відчуття того, що разом із земним життям існування не закінчується, що цілком логічно впливає з його доктринальної вселенської позиції. Усвідомлення себе як людини, котра через трансцендування перевищує своє фізичне ество у вигляді втрати, помирання у своїй людській іпостасі та відродження у природному бутті з наполяганням на його незнищенності, вічності, безсмертності, М. Волошин втілює у таких рядках:

Я влагой ливней нисходил
На грудь природы многолицей,
Плодотворя ее... я был
Быком, и облаком, и птицей...
В своих неизреченных снах
Я обнимал и обнимаю
Семелу, Леду и Данаю,
Поя бессмертьем смертный прах.

За таких поглядів на себе не просто як на унікального індивіда, що випадково виникнув та зник у своєму одиничному існуванні, а як на істоту, чие людське життя є лише моментом у доземному та післяземному бутті, обертає проблему безсмертя в контексті Долі, про що вже згадувалось вище, зовсім іншим чином – Доля визначає не тільки події у земному, тілесному житті людини, вона продовжується і після земного кінця – «Я смертю жив». У цьому сенсі можна сказати, що саме Доля визначила появу поета у цьому світі мінливостей та скінчених миттєвостей.

Насправді, існування людини, охоплене терміном «Доля», має місце ще до її народження, а зі смертю не закінчується. М. Кириєнко-Волошин прямо визнає, що в цей світ замкнених граней його вкинув, «влів», «ряд случайных сочетаний мировых путей и сил». Ці сили, попри випадковість їх комбінацій, самі по собі не є випадковими. Через них реалізує себе деяка наперед задана програма. А оскільки вони до того ж є незнищенними та передвічними, то їм притаманна позачасовість (у них «время спит, как в недрах пирамид»). Усі ці обставини вводять в Долю момент вічності. Концепт «безсмертя», як бачимо, у таким чином зрозумілій Долі притаманний їй у значенні позачасового буттіювання як *після*, так і *до* земного життя.

Коли настане час звільнення, відбудеться перехід від скінченного земного існування та повернення до нескінченного, вічного буття, котре передувало буттю земному, і М. Волошин добре знає, що він лише уходить туди, де вже був, у вічність:

Когда ж уйду я в вечность *снова*?
И мне раскроется она,
Так ослепительно ясна
Так беспощадна, так сурова
И звездным ужасом полна!

Попри очікування зустрічі із «зоряним жахом», він все ж таки має радісне відчуття від усвідомлення кінця земного шляху, у передчутті зустрічі з вічністю, що ми бачимо в таких віршах поета:

Милой плотью скованное время,
Своды лба и звенья позвонков
Я сложу, как *радостное* время,
Как гирлянды *праздничных* венков.

Або:

... и никогда
Не расставаться с грустным *счастьем*,
И, подойдя к концу пути,
Вздохнуть и *радостно* уйти,
...
Разорвав оковы тела.

Полишення цього світу тимчасовості та мінливості, перехід до вічності так само, як поява в цьому світі визначено закономірними (куди як складова детермінізму входить і випадковість) поєднаннями «світових шляхів та сил», але людська Душа, маючи безсмертну Долю як посмертне віковичне буття, збагачує світ речовинності привнесенням в нього акаузальних законів Любові. Любов, таким чином, ставши приналежною імортальній Долі, сама отримує безсмертя. Це і робить «ухід» людини, що протиставила сліпим природним силам силу до цього відсутньої в матеріальному світі вселенської Любові, радісним.

§ 4. Безсмертна Доля-Дух синехологічного спіритуаліста

Все сказане вище, особливо з огляду на думку поета про те, що принципом світоустрою є «не жизнь и смерть, но смерть и воскресенье», дозволяє зробити узагальнюючі висновки відносно остаточної класифікації сутності світоглядної позиції М. Кириєнка-Волошина,

відкидаючи чи визнаючи їх частково вірними, і космістську, і антропософську, і космоперсоналістську версії. Мова йде про так званий **синехологічний спіритуалізм** (від грец. 'синехологічний' – «пов'язуючий») Олексія Микитовича Гілярова (1855-1938), професора університету Св. Володимира. У своєму авторському курсі «Світла й радісна філософія» він наполягав на необхідності впровадження такого світорозуміння, котре спиралося би на ідею єдності світу, визначену тим, що Всесвіт є живим одухотвореним організмом. Ця філософія, на думку О. М. Гілярова, є саяною та радісною, вона просякнута світлом свідомості, що прагне радості. Це – загальний вищий принцип світоустрою, де найбільшою радістю є повнота життя, через що страх смерті має бути подоланий.

Його синехологічний спіритуалізм, що брав за основу дух як єдність речовинних множин, як не можна краще відповідає поглядам М. Кириєнка-Волошина, котрий теж вважав, що в світі немає нічого не одухотвореного, мертвого, що все усвідомлює, що все живе, що є лише переходи та трансформації, а остаточного кінця не буває. Ці риси, безумовно, притаманні не емпіричному земному життю у його фізіологічно-речовинно-матеріальних проявах, а життю, схопленого у метафізичних спекуляціях, спрямованими на осягнення Долі у контексті універсальї безсмертя. Це нетлінне духовне начало дозволяє говорити про те, що Долю Максиміліана Кириєнка-Волошин, нехай і неявно, розумів в одному з тих значень, про які йшлося у главі про народні уявлення про неї, а саме, як Долю-Дух.

Такою безсмертною у підсумку постає суть Долі-Духу поета, коли він, відкритий всім голосам Землі, був від дарів Божих здібним довідати у синіх просторах, у хорі морського прибою та у всіх земних речах як самим безпосереднім чином причетний до одухотвореної позаземної вічності їхні притаєнні одкровення. На завершення розділу слід зазначити, що не тільки поетична рефлексія Максиміліана Кириєнка-Волошина над власним життям, котре за всіма параметрами перевершується його Долею, але й саме це земне життя скінченої особистості будувалося на підставі переконаності поета у тому, що все, що відбулося та ще має відбутися у цьому житті було попередньо накреслено на скрижалях його не підвладній плину часу безсмертній Долі-Духу. Внаслідок цього поетове усвідомлення власної Долі через обирані стратегії життя – будь то ескейпізм, трансцендування у власні твори, позажиттєва відстороненість, метаісторична свідомість, проведення паралелей між власною Долею та Долею Росії, екстемпоральність та передвічне світобачення, яснобачення «судьбического лику», перехід від малого «я» до «Я» великого з наступним подоланням персоналістських установок установками не тільки безсуб'єктно-онтологічними, але й синехологічно-спіритуалістичними –

все це у купі було наслідком наперед відомої йому причетності до вічності, внаслідок чого він, маючи від Долі «гарантії» у такій своїй сутності, як ідеальна позачасовість, дивився на світ скінчених речей, на суще, як на примарну ілюзію.

А якщо це так, то ніяких страхів від можливості остаточного зникнення він не відчував, з чого міг без страху ризикував власними земним життям у ситуаціях кривавих громадянських конфронтацій та абсолютно байдуже сприймати всі гоніння на нього цього облудного та ефемерного неістинного світу – поетова Доля завжди стояла на сторожі і захищала його, точно так, як це було з описаною ним Долею Толстого. Судячи з усього, поет знав та вірив, що його безсмертний Дух-Доля накреслює йому такі перспективи тимчасового земного життя, які здійснюють його над ілюзорністю народжень та смертей в цьому світі та приналежать до вічності. У такому випадку універсалія безсмертя завдяки «нелінійності» та екстемпоральності Долі-Духу стає її постійним атрибутом.

Михайль Семенко, великий український панфутурист, вбитий більшовиками у 1937 році, десь за десять років до цього, майже одночасно з Волошиним, співзвучно писав: «Слухайте шепіт хвої на хребтах / і гомін вікових віт. / Не можна затуляти сучасним життям / життя тисячоліть. / Будьте вдячні вічності, що живе / в вас, / оживлюйте кожному / річ».

ПОХОВАНІ НЕ НА ЦВИНТАРІ

ЕПЛОГ

Розгляд універсалії безсмертя в дискурсі Доль п'яти видатних осіб продемонстрував достатньо широкий спектр її репрезентованості, визначений унікальністю їхнього ставлення до власної Судьби та розуміння ними Долі взагалі. Всі вони мали різні Долі, у багатьох випадках відмінний соціальний стан, несхожі світоглядні настанови. Різними вони були і як особистості. Сковорода усіма силами уникав «блядословного» світу, тоді як Пушкін до нього безпосередньо належав і багато у чому сприяв поглибленню його гріховних рис. Від особистої загибелі як людини у бурхливому світі хтивостей та жадібності постійною свідомою вибудовою свого праведного життя Сковорода прагнув врятуватися, а Пушкіну це вдалося зробити лише за три дні до кончини. У ролі панського козачка Шевченко цілком міг би бути прислужником у Пушкіна. Шевченко бажав стати особистістю, щоб не розчинитися у безликій народній масі, тоді як Толстой, навпаки, прагнув до знеособлення та зникнення у ній. Юний Шевченко реально жебракував, а Толстой навіть мріяв стати прошаком. Тим не менш всіх їх об'єднує та обставина, що у дискурсі їхніх Доль базисна універсальна формула з її ключовим елементом – безсмертям, однаково присутня.

Імортальну категорію у Долі Сковороди не можна розглядати поза його вченням про оновлення та переродження людського, «обітельного» та суспільного світів, котре обумовлено наявністю в них їхньої другої невидимої натури. Безсмертя у дискурсі Долі, за Григорієм Сковородою, постає реальним фактом по-перше, Долі кожної окремої людини за умов, коли вона помре для гріха та відродиться як оновлена «внутрішня» людина, по-друге, Долі Всесвіту, коли він зникне як «ветхий» макрокосмос і відродиться як новий, Божий світ, та, нарешті, по-третє, Долі суспільства, котре перейде до нетлінних форм буття у вигляді «Духовної республіки». Відповідно до цих своїх поглядів він усіма силами бажав і сам переродитися.

Доля Пушкіна у підсумку була щасливою, оскільки йому вдалося подолати в собі всі свої негативні риси, померти як грішник та відродитися як праведник.

Шевченкова Доля теж ґрунтується на базисній світоглядній формулі, спочатку у розповіді про його помирання у статусі кріпака та відродження як вільної людини. Вдруге базисна формула з'являється, коли він, померши для світу, повертається із заслання, відроджуючись як громадянин і поет. У цілому ж ми бачимо цілу низку предметно-поняттєвих проявів вказаної формули як безсмертя поета у своєму геніальному слові, потім – у серцях та головах співвітчизників, надалі – у вічний національній ідеї, та, нарешті, у відродженні України.

Доля Толстого несла в собі оригінальну ситуацію безсмертя – не дивлячись на все, смерть, котру він кликав на себе, до його Долі відношення не мала. Доля, що перебуває у стані *без смерті*, отримує внаслідок цього таку суттєву ознаку, як *без-смертя*. Ще один варіант присутності безсмертя у його Долі знайшов вираз у його бажанні знеособитися, стати «екземпляр» природних істот, розчинитись у народній масі чи у Всьому-Ніщо.

Серед форм уведення категорії безсмертя у дискурс Долі Кириєнка-Волошина виділяється ескейпизм, ухід його від світу людей у власний позаземний світ космічного масштабу, розуміння своєї безсмертності через втрату індивідуальності у творах, у позажиттєвій відстороненості, у своєрідній екстемпоральності як причетності до вічності.

Однак є ще одна обставина, що об'єднує цих людей і яка підкреслює їхню особливість. Всі вони так чи інакше протиставляли себе світу. Як останнє втілення цієї їхньої риси ми можемо констатувати ту обставину, що поховані вони не на звичних для всіх людей місцях, а поза кладовищами. Враховуючи традицію не ховати на цвинтарях самогубців чи злочинців, це слід оцінювати як знаковий факт, котрий, попри всі можливі позитивні пояснення, свідчить про їхню екзосоціальність, відстороненість від суспільства.

Могила Сковороди розташована на території його музею-заповідника у с. Сковородинівці (колишній Пан-Іванівці) Золочівського району Харківської області. Хоча О. Пушкіна поховано, в принципі, на кладовищі, але не на звичайному, а особливому, монастирському, де простих людей не ховають. За заслуги перед лаврою там покояться й його рідні, але могила самого поета розташована дещо окремо від інших поховань, у стіни Свято-Успенського собору колись відлюдного монастиря. Думаю, навряд чи читачеві слід нагадувати, де поховано Шевченка. У своєму маєтку, в Ясній Полянці, на краю яра, у лісі, знайшов своє останнє пристанище Толстой. За заповітом Кириєнка-Волошина, його поховали на горі Кучук-Єнішар над Коктебелем.

Показово, що деяких з цих видатних людей перезахоронювали. З власноруч виритої могили біля улюбленого дуба на березі ставка на більш високе місце було перенесено прах Сковороди. Там було встановлено

новий надгробний камінь з його славнозвісним висловлюванням. На старій меморіальній плиті з неправославним хрестом її теж було накарбовано, разом із вказівкою, що під нею покоїться «українській філософ» (як бачимо, на відміну від теперішніх шовіністів, до Жовтневого перевороту Сковорода до «руських» філософів ніхто не зараховував). Пушкіна, щоправда, без зміни місця, перепоховували двічі: перший раз – невдовзі після смерті, коли замість тимчасової могили просто під снігом (земля була такою промерзлою, що копати її було неможливо), а другий – навесні та влітку 1841 року для установки пам'ятника та влаштування склепу, котрий майже без змін зберігся до наших часів і в якому нетлінним при переобладнанні у недавні роки виявилось поетове волосся. Чернеча гора, перейменована народом на Тарасову, що була близькою до того місця, де планував оселитися поет, стала місцем вічного упокоєння поета після того, як його спочатку поховали на Смоленському кладовищі у Петербурзі, а згодом, через Москву, перевезли під Канів. Тобто, зміни у похованні могли бути, але це не було перенесенням з відокремленої могили на цвинтар, а, навпаки, із кладовища – в одиночне поховання. Перетворившись на меморіали, їхні окремі могили тим самим зафіксували посмертне буття геніїв, гарантувавши «меморію» про них на століття наперед, виключивши зрівняння їхніх гробків із землею, як це буває, за нашою поганою традицією, після двадцяти років після закриття звичайних некрополів. Дистанційовані від людей та отримавши безсмертя ще за життя, вони і надалі залишаються жити начебто «поза» суспільством, у вільному просторі, під усіма вітрами.

Даниїл Андреев у вірші «Хрест поета» писав про могилу М. Волошина, але його слова підходять до Судьб кожного з тих великих людей, про котрих тут йшлося:

И судьбы правы, что одна полынь
Сны гробовые осенила,
Что лишь ветрам, гудящим из пустынь,
Внимает вольная могила.

Отже, вільні духом у житті, вони обрали собі й вільні місця посмертного упокоєння. Вказана обставина, котра підкреслює спільну особливість цих видатних представників людства – а саме, що всі вони поховані поза кладовищами – слід розцінювати як знаковий момент, який, незважаючи на всі можливі буденні пояснення, свідчить про їхню суттєву екзосоціальність, що є наслідком тієї безумовної *Übermensch*-переваги, що належить їм як тим, кому писана була безсмертна Доля.

УНИВЕРСАЛИЯ БЕССМЕРТИЯ В ДИСКУРСЕ СУДЬБЫ

АВТОРЕФЕРАТ КНИГИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

В *Прологе* было отмечено, что универсалию бессмертия в дискурсе Судьбы не следует понимать как заключительный элемент естественного процесса «рождение – жизнь – смерть» (плюс «бессмертие»). Судьба имеет прямое отношение к трем предыдущим членам данной формулы (дается при рождении, определяет стиль и особенности жизни, предвещает ее конец и т. п.). И рождение, и жизнь, и смерть входят в общий с категорией бессмертия метафизический и культурно-мировоззренческий контекст.

Первый раздел, «Григорий Сковорода», начинается с главы, показывающей, что, несмотря на самобытную оригинальность украинского гения, глубинный смысл его философии нельзя понять вне той проблематики, которую развивали барочные украинские философы до него, и которая уходит своими корнями в мировую философско-богословскую традицию. Среди проблем, которых Сковорода унаследовал и развил – проблема противопоставления земного и небесного миров, внешнего и внутреннего (нового) человека, учение о четырех мирах и двух натурах, пути совершенствования человека через приближение его к божественному, понимание познания прежде всего как познание самого себя, убежденность в том, что человек способен творить свою Судьбу и т. д.

Во второй главе опровергается общераспространенное мнение о том, что Сковорода говорил лишь о трех мирах и доказывался, что в центре его внимания стоит четвертый, «блудословный» мир, мир человеческих низменных страстей, хотя в целом он придерживался концепции множественности миров. Далее подробно рассмотрена проблема – какой именно мир ловил украинского Сократа, но так и не смог его поймать. Нет никаких оснований считать, что Сковорода бежал от «обительного» мира (Макрокосма) или от самого себя (Микрокосма). Тем более не мог он избегать символического мира Библии. В прекрасном, Богом созданном мире, как следствие греховного своеволия людей возникает еще один мир, алчущий богатства и власти, переполненный бесчестием и сладострастием. Его образ – это образ бурного моря, в котором «потопляются» слабые люди, и сетей, в которые они попадают. Именно этот мир расставлял на Сковороду свои силки.

В третьей главе показано, что, осмысливая возможные варианты отношений человека с четвертым миром, Сковорода предусматривает три их возможных типа: 1) принятие данного мира таким как он есть; 2) избегание его с помощью эскепизма, а также путем принятия специальных стратегий жизни; 3) изменение этого мира через самосовершенствование. В следующих параграфах приведены те очерченные Сковородой жизненные стратегии, которых могут придерживаться те, кто этот мир не принимает, но не в силах его изменить.

Среди стратегий бытия в «злом мире» людей в разделе рассмотрены такие, как воздержание от выхода в жизненное море на утлой лодочке. Речь идет об установке на пассивное ожидание времени, когда данный мир изменится к лучшему. Как моряк «ждет погожего дня, тихой ждет он весны», так и некоторые люди могут «ждать день Божий». Сделать это не так уж и легко, ведь «влечет дьявол в море даже осмотрительного мужа». Философ предостерегает от плаванья по «житейскому морю»

ночью и зимой, то есть, когда мир людей бурями своих страстей особенно опасен, и предупреждает, что неосторожного человека, который «торопливо доверится морю мирскому», поджидают беды и «шаткое положение» в жизни.

Вторая стратегия предлагает людям занять позицию стороннего наблюдателя, помогающей избегать бурного моря низменных страстей, будто стоя над ним на спасительном мостике. При этом философ призывает учиться на чужих ошибках, смотреть на человеческие страсти как на спектакль или торжище и не быть рабом, ища богатства и славы, но быть верным одной правде. Падение с этого моста в «мирское» море человеческих страстей он расценивает как срыв в моральное зло, равнозначное умиранию человеческого начала в человеке.

Среди стратегий жизни в четвертом мире Сковорода выделяет и такую, которая основывается на ограничении потребностей и желаний. «Стань нищим духом, не стремись жить в роскоши, довольствуйся малым» – призывает он тех, кому трудно устоять перед привлекательными соблазнами. Самоограничение желаний иметь то, что еще не имеешь, дополняется у философа близкой к ней стратегией невозмутимого отношения к потере того, что имел. Не следует также бояться тех опасностей, которые являются одинаково угрожающими для всех. Такое состояние невозмутимого душевного покоя питается убежденностью, что у каждого человека есть то, что ни один Рок отобрать не может – это его истинное добро, сердце, мысли, человеческий дух. Жизнь, возведенная на вечных ценностях личного благочестия, разума, истины и премудрости Божьей, на благодарности Богу за все, на стоическом отношении к любым земным бедам гарантирует, что даже в условиях, когда человека в жизни постигнет Недоля, она не сможет эти блага отнять, и поэтому, несмотря на все невзгоды, люди с данной стратегией жизни оказываются способны «собственноручно» выстроить свою счастливую Судьбу.

Последняя из предложенных философом жизненных стратегий опирается на преодоление распространенного и привычного чувства страха человека перед неизбежным концом жизни. Сковорода предлагает построить свою жизнь таким образом, чтобы, пребывая под тенью смерти, нивелировать весь ее ужас, одновременно делая малозначимыми и неинтересными все соблазны мира человеческих страстей, особенно сексуальных. Тем самым «сластолюбивая удица» посрамляется отказом от ее прелестей, а блаженное чувство, которое наступает в самый момент умирания, превосходит все те наслаждения, которые мы чувствуем, раздражая рецепторы полового удовольствия. Когда все чувственные наслаждения жизни становятся неинтересными, то и сети мира «прелщения» становятся бессильными. Кроме того, смерть спасает нас от опасностей бурного моря жизни, поэтому кончину философ сравнивает с гаванью, со спокойным пристанищем.

В третьей главе происходит переход от рассмотрения стратегий жизни к вопросу о функционировании универсалии бессмертия в сковородинском дискурсе Судьбы, когда пассивный тип отношения к четвертому миру меняется на активный.

Базисная универсальная мировоззренческая формула «жизнь – смерть – бессмертие» представлена здесь как истинная «натура» библейского, личностного, «обительного» и общественного миров. Автор обращает внимание на недостаточно хорошо осмысленное нами название «невидимой натуры», которое дает ей Сковорода. Она определяется им, среди прочего, как Судьба, Фортуна. То есть, «невидимая натура» выступает у него прежде всего как некоторая неочевидная логика мира вещей, мира человека и Библии, как их определенная рациональная упорядоченность и смысловая

определенность, имеющие явные признаки необходимости и детерминированности. Именно эта незримая подоплека сущего составляет «второй план» мира видимых явлений, который, определяя логику разворачивания эмпирической жизни, ее «алгоритм» или «программу», тем самым превращая ее в Судьбу.

Интересным также является указание философа на то, что невидимая натура видимых миров является некоторым сплетением «веревкок», удерживающих их в определенном порядке. Это – рационально устроенные «мыры первородные», то есть миры, являющиеся первичными по отношению к известным трем мирам. Мысли Сковороды про «нерукотворенныя мыры» как «тайныя веревки», «содержащие преходящую материю», вполне созвучны современным моделям физики микромира, в частности, теории суперструн, о чем в своих «поезисних» произведениях догадывались пииты. Данная идеально-ейдосная невидимая «подложка-прообраз» миров предстает в виде «плана» разворачивания Судеб как отдельного человека (Микрокосма), так и эволюции всего Универсума (Макрокосма).

В отличие от четвертого, человеческого мира «прелщений», который не имеет «невидимой натуры», то есть необходимого, разумного и вечного основания, и поэтому не являющегося по-настоящему «действительным», три других мира имеют такую рационально определенную внутреннюю организацию, которая описывается, наряду с другими понятиями, в терминах категорий предельных оснований (КПО).

Символично-аналитическим средством эсхатологического постижения Судеб человека, макрокосма и «мира прелщения» у Сковороды выступает дереизованный мир Библии. Предупреждая об опасности ее буквального понимания, философ призывает «отречься от вещественности», которая составляет некоторые содержательные моменты Библии. Только этот «дереизованный» мир Библии открывает ее «невидимой натуру», ее настоящий и истинный смысл, и может послужить средством герменевтического проникновения в «невидимые натуры» других миров.

Этим подлинным общим содержанием Священного Писания является ведущая идея преодоления смерти. Указанная выше универсальная формула пронизывает весь текст Откровения. Это и предание о воскресении после кончины некоторых персонажей Библии (дочери служки синагоги и Лазаря), о спасении от уничтожения богоизбранного еврейского народа, о выживании на ковчеге в водах великого Потопа части человечества и т. д., но главным воплощением этой формулы в Библии выступает эпопея смерти и воскресении Христа. Именно через этот инвариант, то есть, универсалию бессмертия в ее полной формульной связке, раскрываются Судьбы человека (Микрокосма), «обительной» Вселенной (Макрокосма) и «прелстительного» «Мира» людей.

То есть, у Сковороды мир «обительный», «мир» людей и микрокосм (отдельный человек), взятые со стороны их невидимой, глубинно-смысловой основы, постигаются через мир Библии. Библейское повествование оказывается эффективным средством воспроизведения смысловых констант развития мира природы, общества и человека по той причине, что в нем содержится «программа-матрица» Судеб указанных миров. Благодаря этому через символически понятое содержание Библии осмысливается смысл творения Вселенной и ее эсхатологическая перспектива, постигаются смыслы Священной истории человечества и становится понятным глубокий смысл появления в этом мире человека как исполненного таинственностью воплощения Замысла Божьего.

Имплементация указанной базисной формулы в Судьбе человека заключается в таком ее содержательном насыщении, когда речь заходит о духовном рождении

обновленного «внутреннего человека» через умирание человека «внешнего». Это и является проявлением той активной позиции, когда перед тем, как изменить мир подлых страстей, человек стремится изменить самого себя. Иными словами, Судьба отдельного человека у Сковороды тут уже входит в плоскость свободы воли, выбора и самоопределения человека.

Новое рождение человека происходит не менее трех раз – при его крещении, когда и он умирает для грешного мира и рождается для праведной жизни, далее, по окончании его земного существования, и, наконец, когда «внутренний» человек побеждает «внешнего». Тогда-то и происходят его «вторые народины» и действительное его «сотворение». Этот обновленный человек предстает целым и мудрым, следовательно, цело-мудренным (в смысле цельности разума и добродетели, определяющей чистоту души в ее устремлении к Высшему Благу). Цельность его определяется идентичностью эйдоса праведников, единого для всех них, тогда как грехи и их эйдосы множественны. Добро является одним и целым, тогда как его антипод является множественным и раздробленным. Например, человек не может быть частично доброжелательным или мудрым.

Далее тут делается вывод, что Сковорода рождение «внутреннего человека» описывает в соответствии с базовой идеей, заложенной в основу Священного Писания. Преобразованием себя из «внешнего» во «внутреннего» человек не просто приближается к Царству Божьему, он в определенном смысле этим актом воли «самовластно» обуславливает свою собственную Судьбу как на земле, так и на небе.

Сама же Судьба определяется в пределах полной базисной формулы, благодаря чему надежды на бессмертие в переносятся из трансцендентных сфер в посюстороннюю жизнь. Преодоление смерти через богоуподобление теперь осуществляется здесь и сейчас, еще при земной жизни, когда человек реально и по собственному желанию умирает как существо греховное, и так же реально и по личной воле возрождается как существо богоподобное, и поэтому вечное.

Преображение Вселенной также происходит и осознается в пределах универсальной мировоззренческой формулы в ее библейской конкретизации. Удел «ветхаго обителного» Мира состоит в его гибели и возрождении через поправление смерти, то есть, в преображении в Новый свет Божий. Эсхатологическая перспектива этого мира определена тем, что по мере овладения им человек наделил его своими грешными чертами. Поэтому заключительная Судьба мира связана с вовлечением его в последний Суд. В итоге, вследствие пришествия на землю Христа, «обителный» мир тоже обновляется. Сковорода в описании этого процесса применяет метафору зернышка, из которого, в конце концов, вырастает новое растение. Вместе с растительными образами для подкрепления своей идеи он использует геометрическую символику, особенно – фигуру кольца, которое олицетворяет вечность, возврат конца к своему началу. Таким способом универсалия бессмертия включается в контекст Судьбы вещественного мира.

Указанная тематика данным рассуждениями Сковороды не исчерпывается. Зная учение Платона, он не мог не знать и его концепции про первоначальное самодостаточное начало, «Одно», из которого путем эманации через Благо, Ум, Числа, Богов и, наконец, эйдосы, возникает наш «обителный» мир. Своеобразное движение по «колесу сансары», присущее нашему миру, который вращается по кругу рождений и смертей в духе гераклитовского космоса, мерами угасая и мерами зажигаясь вновь,

прерывается, когда он, вместе с другими «безщотными» мирами, перейдет из области множественности к «одности» в «Одном».

В этом преображенном мире время и пространство кардинально меняются – время сжимается (один день перед Богом – это тысячи лет земных), тогда как пространство в таком образом устроенном мире становится многомерным и монадным. То есть, по мнению мудреца, в каждой микрочастице нашего мира скрываются мириады других миров, пространства которых является бесконечно малыми («ужасная бездна Божия Силы»), однако – лишь только с нашей точки зрения, тогда как для тех, кто в них находится, они так же, как и наша Вселенная, предстают как бесконечно большие.

Судьба же этого мира как программа разворачивания последовательных изменений к лучшему объясняется философом на примере эйдоса яблони, которая в своем развитом состоянии «скрыта» в зернышке. Дерево в нем существует в виде идеального прообраза: «единственно в нем дерево с корнем, с ветвями, с листьями и плодами сокрылось». Это «единственно дерево» выходит из «сокрытости» благодаря разворачиванию «программы-эйдоса» взрослого дерева яблони, которая определяет все последующие трансформации семени.

В этом же духе он развивает свои взгляды и на Судьбу мира вещей, который имеет у нашего мудреца своим идеальным прообразом (эйдосом) Божий мир. Соотношение «того» и «этого» мира он объясняет соотношением идеального оригинала и производной от нее вещи как тени идеи. Но преображение мира вещей, макрокосмоса, происходит, по Сковороде, не по формуле «умирание старого мира и рождение нового», а через смерть смерти и перерождения старого мира в такой новый мир, где нет уже обычных ни времени, ни пространства, а есть только вечность. Благодаря этому прекращается бесконечный цепь его умираний и возрождений, которые были возможны в изменяющемся времени конечности. Таким образом, Судьба мира заключается в его обновлении, когда он, утратив свои привычные временные и пространственные параметры, с определенного момента находится с Богом «во веки веков», то есть, вне смерти, в бессмертии.

Не минуя положительная трансформация и «мир прелщения» – его Судьба заключается в превращении его в такое обновленное сообщество людей, как «Духовная республика». Путь преобразования греховного мира людей в безгрешный мир Сковорода видит в объединении усилий всей громады, направленных на оборачивание его отрицательных черт на положительные. Люди все разом должны приступить к этому делу, которое, таким образом, выступает как их совместная общественная, публичная деятельность, «общее дело», то есть, *res publica*.

Этот Новый Свет громады (выстраиваемый «всем миром») не является «тем светом», потугосторонним миром, где люди находятся после смерти, хотя ему все же присущи признаки вечности («Бог во обществе» – «колцо вечности»). Это скорее – «Град Божий», тот мир высоких нравственных библейских ценностей, который предстает образцом для всех людей в их стремлении к человеческому, а не животнотелесному, униженному, бездуховному существованию. Инвариантной составляющей преображения старого мира людей выступает базисный постулат обновления, которое через умирание мира «прелщения» и «блуда» ведет к рождению нового мира. Это возрождение основывается на категории бессмертия, которая и определяет, в конечном итоге, Судьбу этого мира как (в перспективе) вечного и живого, а не «ветхого», старого и омертвевшего. Таким образом, бывший небожественным мир грешных, в «остроге пленных» людей, превращается в мир Божественный. Судьба данного обновленного

мира также вполне соответствует базисной мировоззренческой формуле «жизнь – смерть – возрождение».

Под конец в разделе показано, что двойная «натурность» миров является основой различия Жизни и Судьбы. С помощью осознанных инвариантно-универсальных составляющих библейского текста мы проникаем за видимую занавесь («ризу») указанных миров, открывая вследствие этого сущность Судеб личности, Универсума и человечества. Общей «целевой причиной» судьбоносного развития этих трех миров выступает бессмертие, вечность, достигаемая через возникновение и исчезновение, творение и разрушение, рождение и умирание. Метафизическая сущность Судьбы как явленного в своей осуществимости неотвратимого «предначертания» погибнуть и возродиться, здесь становится особенно ярко выраженной.

Итог: бессмертие у Сковороды становится реальным фактом, во-первых, Судьбы каждого отдельного человека в условиях, когда он умрет для греха и возродится как обновленный «внутренний человек», во-вторых, Судьбы Вселенной, когда она погибнет как «ветхий» и возродится как Новый Божий Мир, и, наконец, в-третьих, Судьбы общества, которое после уничтожения в себе мира низкого и грешного перейдет к нетленным формам бытия в виде «Духовной республики».

Во втором разделе, «Александр Пушкин», материалом для выявления универсалии бессмертия в дискурсе Судьбы служит текст В. Соловьева о Судьбе поэта. Верно понимая Судьбу как «метафизическую систему», он стремится доказать, что на самом деле она у Пушкина было не несчастной, как считало общественное мнение, а напротив, счастливой. Он видит не только двойственность Жизни, которая состоит из «действительности» и «идеала», в условиях чего разворачивалась Судьба Пушкина, но и саму эту Судьбу анализирует в контексте борьбы в поэте низких и возвышенных начал. Преодоление похотливых страстей, отказ от поведения, недостойного ни гения, ни христианина, составляет канву воспроизведения российским философом Судьбы Пушкина.

После анализа соловьевского текста с параллельным выявлением в нем некоторых фактических неточностей и обнаружения явной апологии философом «теневого» стороны персоны поэта в виде оправдания его «вульгарного сердца», отвратительного отношения к любовницам и враждебности даже к близким друзьям тем, что он, де, был чрезвычайно творческой личностью, и посему обычные мерки нравственности к нему не применимы, в разделе реконструированы те универсально-культурные инварианты нарратива Соловьева, которые соответствуют автогенерации им базисной мировоззренческой формулы «жизнь – смерть – бессмертие».

Данную формулу Соловьев эксплицирует минимум четыре раза: 1) в виде умирание поэта как развратной личности с последующим (пусть и неудачным) возрождением его в виде благонаправного отца семейства; 2) в неполном варианте в виде преследования поэта а) «высшим светом»; б) власть имущими (слабый вариант, как высылка, унижение); в) цензурой (уничтожение его как творческой личности путем контроля, пусть и не очень строгого, содержания его произведений); 3) в виде оставления мира, ухода в монастырь, с целью искупления греха убийства (в случае гибели Дантеса), то есть, как умирание для света и медленное возрождение безгрешного человека с вариантом постепенного преодоления греховности без ухода из светской толпы; 4) как «ускоренное», а не растянутое на всю жизнь морально-духовное возрождение поэта течение трех предсмертных дней.

Уже в первом случае российский философ фиксирует жизненные изменения поэта в важном для нашего предмета рассмотрения универсально-мировоззренческом контексте, когда через преодоление жизни низкой и позорной с ним произошло перерождение – после «преступной юности» он умер в этой старой своей гулящей жизни и возродился как приличный глава семейства (хотя постоянные супружеские измены делают эти выкладки В. Соловьева лишь исследовательским «конструктом»).

Во втором варианте рассказ В. Соловьева, основанный на отрицании распространенной в «высшем свете» молвы о фатальной мстительности Судьбы поэта, воспроизводит лишь первую часть базисной формулы (без третьего члена, «возрождения»), причем в условном модусе и в смягченных формах (когда на самом деле все было не так трагично, как считал сам поэт). Данная формула тут приобрела такое содержательное выражение: а) «жизнь поэта (на самом деле хорошая, но в его восприятии – угнетенная миром) – гибель поэта от интриг и злых намерений мира»; б) «жизнь поэта – его смерть в ослабленном варианте как изгнание $\leq$ уход $\leq$ смерть для мира в ссылках (также далеко не каторжных); в) «жизнь поэта – умирание как свободного художника вследствие цензурных препон (с триумфальным итоговым успехом как литератора)».

Третий, гипотетический вариант, насыщает универсально-культурную формулу таким содержанием: «жизнь поэта – умирание его как достойного человека вследствие совершения смертного греха убийства – возрождение поэта как праведного человека путем длительного искупления».

В своем «чистом» виде последний член формулы, бессмертие, возникает в воссозданной Соловьевым Судьбе Пушкина в окончательной части его очерка. Особенностью появления этого третьего члена формулы в варианте «неправедная жизнь поэта – смертельная угроза в результате опасного ранения – ожидание собственной смерти как побудительная причина реального нравственного возрождения» является то, что второй член, смерть, из отвлеченной формы превращается в знаково выраженное, однако реальное судьбоносное событие, к которому, по Соловьеву, поэт сам стремился. Такие же реальные черты приобретает и третий член формулы, бессмертие, которое теперь становится имманентно присущим Судьбе поэта, возродившегося, наконец, как человек, гений и христианин.

Из всех экспликаций иммортальности в концепте Судьбы Пушкина, воспроизведенных Соловьевым, четвертый вариант представляется наиболее близким к базисной формуле, поскольку с момента ранения до своей физической смерти русский поэт реально поднялся над собой, превратившись в стороннего наблюдателя, который постигает собственную жизнь во всех ее эмпирических проявлениях на спекулятивно-метафизическом уровне, уже как Судьбу. Такая точка зрения дала ему возможность умозрительно охватить всю цепочку базисной формулы – и жизнь, и смерть – с позиции преодоления конечности, и тем самым достичь для себя, уже оторванного от законов физических необходимостей, символически-знакового, но реального бессмертия. Именно поэтому Судьба Пушкина была, по мнению В. Соловьева, в итоге хорошей, а не плохой – ведь он не остался жить в непристойностях, а умер, и тем смог возродиться как праведник.

Итог: В дискурсе пушкинской Судьбы иммортальность наиболее полно проявилась как морально-духовное возрождение поэта перед смертью после фатальной дуэли.

В третьем разделе – «Тарас Шевченко» – рассмотрению его взглядов на Судьбу предшествует, учитывая их большое влияние на поэта, универсально-культурный анализ украинских народных воззрений на этот предмет. Проведена классификация народных типов Судеб, в частности, таких, как «Врожденная Судьба», входящая в триаду «Судьба Врожденная, материнская (Талан), Судьба случайная, отцовская (Фортуна), и Судьба predeterminedенная, Божья (Рок)». Фольклорные данные позволяют говорить о понимании Судеб как душ умерших предков. Народ также отождествлял Судьбу с Ангелами или Звездами, понималась она и как некий Дух, способный на разные воплощения. Судьбу знали еще и как двойника человека, разновидностью которой была Судьба, предрекающая будущее.

После рассмотрения этих типов Судьбы в разделе проводился их универсально-культурный анализ, завершающийся обобщающим параграфом об иммортальной составляющей народных образов Доли. Выяснилось, что как и в других текстах культуры, в основе украинских народных представлений о Судьбе лежат предельные категориальные мировоззренческие формы, такие как рождение, жизнь, смерть, а также алиментарный агрессивный, эротический и информационный коды.

Далее по ходу исследования возник проблемный вопрос – присутствует ли в народных взглядах на Судьбу иммортальность, то есть, четвертый член базисной формулы, бессмертие?

В ответах на него было раскрыто, что в прирожденной Судьбе данная универсалия находит проявление в такой ее черте, как «неуничтожимость» – как не стараются от нее избавиться, извести, она оказывается неподвластной смерти. Фигурирует категория бессмертия в прирожденной Судьбы и в информационном ключе. Она, как программа будущей жизни человека, существует до того, как человек родился на свет. Логично предположить, что Судьба, существуя до рождения человека, должна существовать и после окончания его жизни. Судьба-предсказательница сообщает о грядущих событиях жизненного пути человека от рождения до смерти, сама же она неподвластна ни рождению (возникновению), ни смерти (уничтожению), что говорит о ее вечности. Сильнее мотив бессмертия в дискурсе Судьбы проявляется в таком ее виде, как Судьба-двойник человека. Ее иммортальность реализует себя в том, что она со смертью «своего» человека не исчезает. Присутствует категория бессмертия и в таком виде Судьбы, как Судьба-душа умерших предков, которые и по смерти продолжают определенным образом существовать. Вследствие причастности ангелов к сонму бессмертных существ иммортальность присуща и Судьбе-Ангелу, и близкой к ней Судьбе-Звезде. Перевоплощение Судьбы-Духа в различных существ представляет собой «цепной» вариант базисной мировоззренческой формулы, когда бесконечное количество умираний в одном виде сменяется таким же количеством непрерывных новых рождений в другом, что однозначно указывает на наличие тут категории бессмертия (ведь бестелесный дух не подвластен ни распаду, ни тлению). Фактически, Судьба-Дух умереть вообще не может – ведь она после кончины одного своего земного воплощения обязательно «реинкарнирует».

Впрочем, есть одно исключение из правила, когда Судьба человека на самом деле становится «четвертым членом» базисной мировоззренческой формулы, но, опять же, в пределах онтологии культуры, когда старая Судьба признается исчерпанной и возникает потребность в получении новой, вернее, дополнительной судьбы. Человек, имевший детскую Судьбу, «умирает» как ребенок, и, становясь взрослым, утрачивает

ее. Девичья и холостяцкая Судьбы так же «умирают» после свадьбы вместе с «рождением» новобрачных в статусе жены и мужа (А. Байбурин). Судьба приобретает здесь черты бессмертности благодаря тому, что прежняя Судьба сменяется новой. Другими словами, Судьба как таковая остается при человеке в любом случае.

Еще одними истоками взглядов Шевченко на Судьбу были народные представления о корреляции Бога и Судьбы. Показательна этимология существительного *богъ* – ‘судьба, имущество, богатство’. «Небога» по-украински – это человек, не имеющий своей доли, части (при разделении общего бог-атства), обездоленный. Существуют определенные смысловые корреляции между укр. «небожатами» (детьми) и «небіжчиками» (покойниками). В данном случае мы выходим на еще один важный морально-иммортальный аспект понимания Судьбы не только как даваемой новорожденному ребенку умершими предками, но и такой, что прямо с этими предками (их душами) отождествляется. Эта Судьба, называемая, по украинским поверьям, «прирожденной», должна была способствовать умиранию детей-небожат в их обездоленном, еще нечеловеческом статусе, и рождению в качестве собственно людей.

Таким образом, в Шевченковой корреляции Судьбы и Бога (несмотря, как исключение из правила, антитезы «Или на то Божья воля, или такая ее доля») прослеживаются народно-демонологические представления, еще в недавние времена функционировавшие в украинском родильной обряде, когда представители потустороннего мира, предки, наделяли родившегося ребенка Судьбой (богъ) как богатством и счастьем при посредничестве бабы-бранки и ритуальных родителей новорожденного ребенка, кумовьев, или, в ослабленной форме, собственной матерью. Универсально-культурные элементы данных представлений – это моральные и генетивные (смерть и рождение), а также иммортальные мотивы в народных взглядах на человеческий Удел.

После рассмотрения народных взглядов на Судьбу, оказавших значительное влияние на формирование представлений о ней у Шевченко и поэтому повлиявших на его художественно-поэтическое осмысление темы Доли, в работе излагается Шевченкова автовизия собственной Судьбы в контексте неодолимо-объективного и субъективно-волевого ее моментов. Эта автовизия была воплощена в триптихе «Судьба. Муза. Слава».

Во всех трех вариантах осознания поэтом собственной Судьбы – 1) Судьбы как Доли, определившей его умирание в прежнем социальном статусе и возрождение в новом, 2) Судьбы как Музы, которая привела его к возрождению в слове правды и, наконец, 3) Судьбы как Славы, обеспечившей ему посмертное бытие, лежит воссозданная в сверхжизненном семиотическом культурно-ментальном пространстве базисная мировоззренческая формула. Она, в отличие от эмпирически-биографического описания жизни в терминах «рождение – жизнь – смерть» включает в себя еще и четвертый элемент, иммортальность. Недостижимое в физической жизни, бессмертие благодаря этому становится реальным фактом Судьбы, ее атрибутом.

Следующая глава раздела посвящена интерпретации исследователями понимания поэтом как собственной Судьбы, так и осознание им Судьбы вообще. Начинается она с анализа компаративистских студий Е. Нахлика, где сравнивается Доля Шевченко и Судьба Пушкина. Шевченко, в отличие от Пушкина, воспринимал собственную Судьбу не как заранее определенную, а такую, которая ему «выпала».

В дальнейшем речь идет о радикальной переоценке Шевченко своей Судьбы, выразившейся в изменении неполной базисной мировоззренческой формулы, лежащей в основе этих взглядов, на полную. В письме к редактору одного из журналов, который попросил его рассказать читателям о собственной Судьбе, поэт констатирует, что годы прошли напрасно, цветы жизни увяли, что все его усилия, направленные на то, чтобы «не погибнуть», оказались тщетными. Судьба, в итоге, не дала ему ничего, кроме чувства невосполнимой утраты.

Если бы поэт в такой оценке собственной Судьбы на этом остановился, то мы имели бы указанную формулу в ее «оборванном» виде «жизнь – смерть (табуированная, подвергнутая отрицанию витальность) – ...». Но он, в конце концов, переосмыслил собственную Судьбу таким образом, что нарекания ей уступили место «чувству удовлетворения» и «спокойной уверенности в своем будущем» (Е. Ненадкевич). Очевидно, что здесь говорится о таком будущем, которое теперь уже не ограничивается финитной перспективой земной жизни и понимается как своеобразная проекция в вечность, где имеет место существование после смерти, что подтверждает такое стихотворение триптиха, как «Слава». В этом контексте средний член формулы, смертность, радикально меняет свое значение – социальная смерть в ссылке, ранее считавшаяся чем-то худшим, чем физический конец, начинает осознаваться как средство закалки духа, как неизбежный этап на пути к бессмертию.

Этот момент «умышленного» введения среднего члена триады можно считать, как показали мои исследования многих текстов, обязательным условием появления заключительного ее члена, бессмертия – как следствия преодоления смертельной угрозы. Интересно, что эту триаду с заменой категории смертности проповедским термином «Недостача» исследователи увидели в структуре некоторых произведений Шевченко, когда их сюжетную канву составляет «тяжелая, невосполнимая потеря чего-то и одновременно стремление, даже жажда, каким образом компенсировать утраченные приоритеты» (Л. Задорожная).

В пределах указанной формульной триады и на основании такого текста-эталона, как синтетический «мономиф» Дж. Кэмпбелла, Нахлик попытался проинтерпретировать Судьбу самого Шевченко и выявить ее «архетипические» моменты. Он пишет, что, повторяя приключения «героя с тысящейю лиц», Шевченко в подростковом возрасте покинул родной край и пришел «к порогу приключения». В странствиях по чужбине одни силы (П. Энгельгардт) грозят ему пожизненным крепостным состоянием, другие – «предоставляют магическую помощь» (выкупают из крепостных). Затем происходит «обожествления героя» соотечественниками («национальный пророк», «Кобзарь»), затем идет символическое духовное соединение с матерью-Украиной («священный брак») с одновременным формированием амбивалентного отношения к мифологическому «отцу-создателю» (Богу-Отцу). Данное описание образует будто бы «первый круг» Судьбы поэта, ее первую универсально-культурную триаду.

Во второй интерпретационной триаде Шевченко, как и мифологический герой, также попадает в «царство тьмы», в результате чего оказывается «за порогом» (ссылка). Поэтому все его помыслы и энергия направляются на возвращение. Опять же, враждебные силы противодействуют этому, а доброжелательные – помогают. Под их «покровительством» поэт отправляется обратно. Он снова выходит «из царства мертвых» в обыденный мир (возвращается в Петербург и, эпизодически – в Украину), где происходит «воскресение» его поэтического вдохновения и таланта). Однако

триумфально вернуться на родину (вместе с избранницей сердца, в статусе хозяина на родной земле) ему так и не удалось. Но логика мономифа продолжает развиваться и дальше. Благодаря рецепции поэзии Шевченко в сердцах и головах соотечественников «Кобзарь» становится национальным «эликсиром», бессмертное слово поэта несет «благо» и «восстанавливает мир», то есть, Украину – считает Нахлик.

Критическому разбору этого примененного Нахликом подхода посвящен следующий параграф раздела. Во-первых, тут непонятны критерии избрания именно «мономифа» в качестве определенного языка описания Судьбы Шевченко. Во-вторых, стилистика и научный уровень самого этого языка описания достаточно уязвимы для критики. В-третьих, неясно, на какие резоны опирался автор реконструкции Судьбы Шевченко в своем желании выявить глубинные инвариантные структуры (архетипы) одного текста (Судьбы) на основании инвариантов другого текста (искусственного свода мифов)?

Основная ошибка Нахлика заключается в том, что он предметно-содержательно насыщенную базовую формулу «жизнь – смерть – бессмертие» так, как она воплотились в комплексе мифов о путешествиях «героя с тысячью лиц», принял за нечто первичное, за то, что позволяет через свое содержание лучше понять глубинную скрытую сущность других текстов культуры, в том числе – и дискурсе Судьбы Шевченко. Подобную ошибку когда-то допустил В. Пропп, стремясь структуру сказки объяснить структурой обрядов, преимущественно инициального и, частично, погребального и свадебного, оставляя при этом происхождение их собственной структуры без объяснений.

Те понятия и образы, которые использует Дж. Кэмпбелл, например «Женщина как соблазнительница», «Спасение извне», «Герой как воин» сами несут в себе универсально-культурное содержание. «Женщина как соблазнительница» имеет в своем глубинном основании эротический код, «Спасение извне» – полную базисную формулу избавления от угрозы смерти, а «Герой как воин» – агрессивный код и т. д. Игнорирование этого обстоятельства ведет к методологическим проблемам. Так, в мономифе легко проследить инвариантную схему, но действительно ли эта схема эксклюзивно присуща только данному тексту?

Текстов, в основе которых лежит базовая универсальная формула, достаточно много, и они касаются не только Судьбы отдельного человека, но и Судеб всего человечества или даже Мироздания. Это и гераклитовская идея о Космосе, который вновь возгорается после затухания, и теория «Пределов роста» Дж. Форестера, и теория «Третьей волны» О. Тоффлера и др. На основании подобных теорий с таким же успехом, как это делал Нахлик, используя мономиф, можно реконструировать Судьбу Шевченко в специфических терминах этих и других текстов-эталонов. Но для выявления глубинных мировоззренческих инвариантов того или иного текста, в том числе и Судьбы Шевченко, лучше обращаться не к иному тексту, а опираться на «язык» КПО и кодов. Обнаружение данных категорий в том их понятийном выражении (форме, оболочке), в каком они представлены в самом рассматриваемом тексте, позволяет выявлять указанные инварианты («архетипические» черты) в структуре рассматриваемого текста непосредственно и адекватно.

В случае прямого использования универсального КПО-языка можно избежать явно неправомерного переноса специфических понятийных форм, свойственных одному тексту, на другой текст, которому эти понятия не являются органически присущими, что делает их в лучшем случае метафорами (типа «бегство» Шевченко,

«переступание порога») или даже бессмысленными, вроде инцестуального абсурда с признаками «эдипова комплекса» – так, по сути, можно оценить применение мотива мономифа «Священный брак» к Судьбе Шевченко Нахликом, говорившем о «символическом духовном соединении Шевченко с матерью-Украиной». Духовный или символический, брак сына с матерью в любом случае имеет результатом супружество, то есть, кровосмешение.

Этот пример наглядно показывает, к каким нелепым результатам иногда приводит подобная искусственная привязка одного текста к другому на основании поверхностного понимания идентичности их структур. В то же время использование КПО и кодов в качестве аналитического языка в отношении указанных текстов (как «первичного», так и «вторичного») с последующим выявлением тождественности их глубинных КПО-структур дает все основания для утверждений об истинно изоморфном строении данных текстов. Каждый законченный текст, с исключениями из правила, структурирован КПО и кодами независимо от других текстов.

Для доказательства этой мысли в работе раскрыты универсально-культурная подоснова как мономифа, так реконструированной с его помощью Судьбы Шевченко, из чего становится видно, что глубинный инвариант данной версии его Судьбы опирается на почти полный номенклатурный набор КПО и кодов. В сокращенном изложении универсально-культурный фундамент мифологемной версии Судьбы Шевченко принимает вид неоднократного повторения базисной мировоззренческой формулы «жизнь – смерть – бессмертие».

В свете сказанного следует констатировать, что Нахлик как носитель универсально-культурной матрицы (а она в некотором смысле является «априорной» автогенерированной структурой сознания) идентифицировал ее предметное воплощение в таком искусственно синтезированном тексте, как мономиф Кэмбелла, и невольно перенес инвариантную КПО-структуру последнего в реконструированную с его помощью «мифологемную» интерпретацию Судьбы Шевченко, причем интуитивно продублировал ее несколько раз, сам того не замечая. Судьба Шевченко в ее универсально-культурной глубинной структуре сама по себе непосредственно несет в себе момент иммортальности, без внешних привнесений в нее идеи бессмертия, заимствованной из других текстов.

Итог: Впервые формула «жизнь – смерть – бессмертие» в Судьбе Шевченко проявляется как его умирание в статусе крепостного и рождения как свободного человека. Второй раз она воплощается в его гражданской смерти как ссыльного с последующим возвращением в социум и возрождением в качестве гражданина и поэта. Наконец, бессмертие в Доле академика Шевченко выражается через целый ряд предметно-понятийных проявлений указанной формулы. Это – бессмертие поэта в своих гениальных произведениях, затем – в сердцах и памяти украинцев, далее – в вечной национальной идее, и, наконец, в возрождении современной Украины.

Четвертый раздел, «Лев Толстой», написан на основе использования двух различных интерпретаций Судьбы писателя – Кириенко-Волошиным и Буниным. Жизнь и Судьба при этом определены как тексты, требующие толкования. Судьба представляет собой некое «транспонирование» Жизни как текста в более широкий дискурс, что дает возможность получить эвристический результат в виде нового знания о Судьбе того или иного человека. Оно зависит как от применяемых герменевтических

процедур, так и от специфики материала (текста), хотя интерпретаторы, по сути, часто «приписывают» ему собственные значения. Каждый из них имеет стабильный и конечный набор понятийных средств для выражения своего видения сущности интерпретированной Судьбы, который ограничивает исследовательское пространство определенными «рамками» (фреймами). Зная их, мы можем заранее сказать, каким в целом будет содержательное воспроизведение смысла Судьбы того или иного человека в различных дискурсах. По определению, реконструкции одной и той же Судьбы вследствие использования разных методик и «фреймов» будут отличаться друг от друга.

Иная ситуация складывается в герменевтике Судьбы Толстого у этих двух ее интерпретаторов. Оба они используют одинаковый (дивинационный) метод герменевтики и имеют идентичные лексико-семантические и логико-категориальные средства понимающего схватывания Судьбы этого писателя. Более того, они вместе пришли к выводу о том, что инвариантную структуру описания Судьбы Толстого как текста составляет базисная универсально-мировоззренческая формула с ее ключевой категорией бессмертия. Дальнейшее изложение раздела отталкивается от вопроса – как при наличии указанных совпадений возможна нетождественная герменевтика одной Судьбы?

В поисках ответа на этот вопрос, автору, как он считает, удалось доказать, что и при указанных обстоятельствах отличающиеся интерпретации возможны. Если для Кириенко-Волошина Толстой предстал прежде всего как «искатель приключений», то для Бунина – как «трансцендирующий ескейпист».

По мнению Кириенко-Волошина, Толстой оказывал активное сопротивление своей счастливой Судьбе, постоянно пытаясь попасть в ситуацию смертельной опасности и тем снять вопрос об индивидуальной конечности – жизнь, которой угрожает опасность, должна утвердить себя через ее преодоление, что дает в итоге ослабленный вариант бессмертия (как выживание). Но Судьба Толстого была настолько благосклонна к нему, что, несмотря на все старания, создать для себя такие жизненно опасные ситуации ему не удавалось. Поэтому базисная инвариантная формула приобретает в данном случае признаки мнимости, когда (относительное) бессмертие недостижимо вследствие отсутствия второго члена формулы – смерти, умирания, исчезновения и т. д. или одной только их угрозы. Вместо этого в воссозданной Кириенко-Волошиным Судьбе Толстого возникает другая, оригинальная ситуация бессмертия – несмотря на все беды, страдания, погибель, которых накликал на себя Толстой, они к его Судьбы отношения не имели. Судьба, к которой смерть непричастна, пребывает в состоянии без смерти, то есть, получает вследствие этого такой существенный признак, как бессмертие.

Второй вариант понимания Судьбы Толстого в контексте иммортальной универсалии предлагает Бунин. На его взгляд, она включается в дискурс Судьбы писателя в процессе его стремления обезличиться, потерять свою неповторимую индивидуальность. В первом варианте данное стремление воплотилось в желание трансцендирующего воплощения в ординарный и неприметный «экземпляр» мириад природных существ, наподобие роя комаров, во втором – в желание без остатка раствориться в безликой массе народа, а в третьем – в стремление полностью исчезнуть в Нирване.

Такая форма достижения бессмертия основывается на нивелировании смерти вследствие лишения ее существенности – ведь она имеет значение только для

уникальной личности, которая с кончиной теряет и себя, и весь свой неповторимый мир. Природные существа – животные, насекомые, являются «экземплярами» рода, смерть которых не имеет значения ни для них самих, ни для рода. Стать таким существом – это значит абсолютно устранить значимость смерти, чего и добивался Толстой. Слияние с народом, к чему также стремился этот писатель для уничтожения собственной индивидуальности, представляет собой такой вариант достижения бессмертия в роде, когда естественный уход каждого отдельного человека в другой мир в многовековой ретроспективе не может рассматриваться как трагедия – смерть наших предков как условие смены поколений является вполне естественной. Почувствовав себя частичкой этого бессмертного сообщества, слившись с вечным народом, Толстой тем самым снял бы проблему трагичности собственного конца как личности, поэтому к этому так тянулся. Нивелирование смерти дает также третий вариант ескейпизма – трансцендирование во Все-Ничто. Там, где нет ничего, нет и смерти, вернее, есть смерть смерти, следовательно – бессмертие.

Итог: Толстой постоянно стремился попасть в смертельно опасные для него ситуации, но его благосклонная Судьба вопреки всему оберегала его. По сути, он хотел исчезнуть, подвергнуться гонениям, умереть, но не мог, то есть, он обладал своеобразным бессмертием. Кроме того, бессмертие в дискурсе его Судьбы находило проявление в желании стать безликим организмом в рядах животных или исчезнуть как личность в сообществе простых людей, или в раствориться во Всем-Ничто. Таким способом Толстой нивелировал трагизм смерти своей личности и достигал обезличенного бессмертия.

С оценки тех немногочисленных работ, которые посвящены Судьбе коктебевского затворника, начинается **пятый раздел, «Кириенко-Волошин»**. Но, даже имея в своем названии термин «Судьба», большинство из них представляют собой лишь биографические очерки. Едва ли не единственной работой, где имеет место реконструкция Судьбы Волошина на основании мировоззренческой триады «жизнь – смерть – воскресение», является небольшая брошюра Е. Ланна, в которой говорится о социальной смерти художника вследствие его отстранения от коммуникативного сообщества символистов с потерей соответствующей читательской аудитории, с чем Волошин не только не согласился, но и взялся активно выстраивать свой мир, тем самым найдя путь к собственному творческому возрождению.

В другой работе, В. Палачевой, мировоззренческая формула в Судьбе поэта привязывается к этапам его творчества, воплощенных в конкретных циклах стихов. Переход от жизни к смерти, а затем – к возрождению, отразился в эсхатологических предчувствиях конца света и упадка культуры, навешанных Шпенглером, но вместе с тем здесь присутствует и надежда на новое теургическое сотворчество человека и мира в духе Штейнера. В этих поэтических книгах Волошина последовательно воплотились этапы его историософской концепции: создание мира («Годы странствий»), грехопадение («Selva oscura») и преобразование материи («Неопалимая Купина»). Четвертая книга «Путями Каина» должна, считает этот автор, точно по замыслу Волошина, представить четвертый этап – спасение.

Итак, генетив (сотворение мира), на смену которому пришла несправедливая жизнь (витальность), по причине ее греховности необходимо отрицаемая (мортальность), завершает, по мнению исследовательницы, идея спасения от угрозы смерти

(иммортальность). Данную универсально-культурную триаду, имеющуюся в поэтических интенциях Кириенко-Волошина, она переносит на самого поэта, утверждая, что в его творчестве символически изображена его собственная Судьба. По ее мнению, стихотворные циклы представляют собой универсальные духовные модели жизни поэта, изменяющиеся в процессе творчества. Однако если Судьба поэта воплотилась в стихах, а стихи в их циклах структурированы КПО в их формульной связке, то и сама Судьба Кириенко-Волошина здесь очевидно осознается именно в контексте и с помощью базисной культурно-мировоззренческой формулы «жизнь – смерть – бессмертие».

Второй параграф главы посвящен экспликации концепта Судьбы в произведениях Волошина. Показано, что понимание им Судьбы, как кажется на первый взгляд, не далеко отклоняется от общепринятого. Между тем ситуация проясняется, когда мы в наборе обычных смыслов Судьбы, имеющих у Волошина, обратим внимание на то, что он связывает ее со своим особенным предназначением, едва не с призыванием его высшими силами: «Ты соучастник судьбы, раскрывающий замысел драмы». То есть, Судьба задумывает драму, а поэт, принимая в этом участие, этот ее замысел выявляет.

Вторая глава обращается к формам трансцендирования как средству преодоления индивидуальной конечности в жизненных стратегиях и взглядах поэта. Среди них – уже известная нам из предыдущих разделов такая форма этого преодоления, как эскейпизм. В отличие от эскейпизма Сковороды или Толстого, Кириенко-Волошин уходит от мира людей в созданный им самим внеземной мир космического масштаба. Вместе тем ему была присуща двойственность позиции, что нашло проявление в полном вхождении его в мир людей с одновременным отстранением от него. Поэтому эскейпизм Кириенко-Волошина следует понимать в контексте таких известных его строк: «В вашем мире я – прохожий, / Близкий всем, всему чужой». Вместе с тем отстраненность (*ваш* мир) тут превалирует.

Еще одним проявлением функционирования в дискурсе Судьбы поэта категории бессмертия является понимание достижения последнего через творчество, когда Волошин пророчит, что после кончины он станет «... сроками книги / в твоих руках ...». Следует сказать, что понимание им распространенной идеи бессмертия творца в своих творениях необычно. У него речь идет не о простом продолжении человека в плодах его таланта, а о первоначальном умирании художника в своих произведениях через уничтожение (самоубийство) его индивидуальности. Фактически, здесь он использует полную развертку базисной мировоззренческой формулы, когда поет и писатель, чтобы утвердить себя в жизни (витальность), приобретает признаки индивидуализма и тем самым сохраняет себя от уничтожения. Но впоследствии он приносит свой индивидуализм в жертву, то есть, убивает себя как индивидуальность (мортальность). Однако это исчезновение является высшим проявлением утверждения индивидуальности (преодоление смерти, иммортальность). Иными словами, по его мнению, чтобы жить вечно, нужно умереть.

Осмысление Кириенко-Волошиным собственной жизни как Судьбы с позиции внежизненной отстраненности рассмотрено в третьем параграфе второй главы, что сконцентрировано в его высказывании «Теперь я мертв». Здесь мы видим некоторое позиционирование им себя как субъекта посмертного самонаблюдения, где имеет место отстраненно-созерцательное отношение к своей смерти как к свершившемуся факту. Земная смерть для него – лишь звено в бесконечной цепи дотелесного и послетелесного существования. Отсюда – совершенно умиротворенный взгляд на собственную

кончину, и причина такой спокойности – ощущение причастности к вечности. Осознание этой причастности и придавало всей Судьбе Кириенко-Волошина отчетливых признаков бессмертности.

Глава третья – «Индивид versus нация и государство: универсалии жизни, смерти и бессмертия в корреляциях Судеб личности и надличностных сообществ» начинается с анализа воплощенного в творчестве Волошина мотива «стертых обликов», эмоциональным проявлением чего является экзистенциально-меланхолическая печаль по исчезнувшим в истории народам. Дискурс Судьбы здесь выходит на уровень Судьбы наций или даже человечества в целом. Осознание поэтом исторических Судеб «племен» в своей глубинной основе имеет полный набор КПО, где универсалия рождения касается новых народов, жизнь – народов, имеющих давнюю историю (несмотря на все трансформации их этнического «материала»), смерти – в слабом и сильном проявлениях этой универсалии – народов, утративших свое национально-самобытное бытие, но сохранившихся физически, и тех, что вообще исчезли не только с арены истории, но и буквально, и, наконец, бессмертие – наций, которые возродились в своей жизни после более или менее длительного перерыва своего всемирно-исторического существования.

Хотя «минувшего не жаль», у кого эта жестокая черта нашего мира не вызывает грусти? Но, тоскуя по прошлому, мы, фактически, тужим за собой – точно в соответствии с мудростью Хемингуэя – не спрашивай, по ком звонит колокол, он вызывает по тебе – ведь от нашего кипучей жизни тоже когда-то останутся такие же безутешно-грустные следы, которые дошли до нас от ушедших в небытие прошлых поколений людей. Все то, что произошло с ними, непосредственно касается и нас. В определенном смысле все поколения людей имеют одинаковую Судьбу, в которой лейтмотивом звучит mortalная тема, доминирует категория смерти, отесняя в тень и появление народов на свет, и их жизнь. Однако смысловой аспект Судьбы народов может быть представлен и в полной формульной связке, включая категорию бессмертия. Имеется в виду те периоды жизни государств или наций, когда им начинает угрожать реальная смертельная опасность, и когда проблема выживания, преодоления смертельной угрозы становится для них без преувеличения жизненно значимой. Это стремление отвести смерть и выжить выступает как очевидное предметно-деятельное воплощение immortalной универсалии.

Соответственно, реальное приобщение отдельного человека в составе своей генерации к определенной национально-государственной общности (кроме того, что это является проявлением своеобразного трансцендирования в это сообщество, благодаря чему конечность индивида снимается бессмертием народа) демонстрирует перенос базисной формулы с данного общества на ее отдельного члена. Судьба сообщества, народа, страны, становится Судьбой личности, принадлежащей к этому народу или стране, со всеми ее универсально-культурными параметрами, включая рождение, жизнь, смерть и воскресение. Таким способом универсалия смерти в контексте дискурса Судьбы коррелирует с универсалией бессмертия.

Второй параграф третьей главы посвящен рассмотрению параллелей и расхождений между Судьбой Волошина и Судьбой «горькой детоубийцы» России. Привязка индивидуальной Судьбы к Судьбе определенного объективного сообщества, символической фигуры, божества формирует такое соответствие между ними, когда универсально-культурные определения в пространствах этого сообщества становятся определенным паттерном для выстраивания Судьбы его, сообщества, члена. Подобное

явление мы видим в попытках Кириенко-Волошина соотнести свою Судьбу с Судьбой России. Но наличие универсалии бессмертия в Судьбе России проблематично, поскольку она, судя по произведениям поэта, определяется им как страшная и печальная. Впрочем, он надеялся на ее возрождение, следовательно, и сам мечтал возродиться вместе с ней.

Одновременно в проведении Волошиным параллели между Судьбой России и собственной Судьбой нельзя не увидеть еще одной особенности – и свою, и российскую Судьбу он осмысливает как метафизическую категорию, где умозрительные построения и выводы важнее эмпирических фактов. Все негативные черты тогдашней России он, хорошо их зная, будто бы «выносит за скобки». Вместе с тем поэтом прямо признается, что «возрождение» России «в вечности» в том виде, как это реально произошло, является скорее обретением бессмертия ада, где вечными будут только муки. Иными словами, базовая мировоззренческая формула здесь представлена в виде утроенной смертности: «жизнь как вечное умирание – перманентная смерть как всегда актуальное состояние – возрождение в аду для вечных мучений». Само же вечное умирание – это та же самая вневременность, уход без оставления, осуществление как исчезновение, бывание как бытие. Понятно, что не на такое «бессмертие» своей Судьбы в ее связке с Судьбой России, несмотря на ее амбивалентные оценки поэтом, он надеялся – ведь вряд ли Волошин желал наполнить свою жизнь перманентным умиранием, а возродиться – только в Геенне огненной для inferнальных мытарств.

В последнем параграфе третьей главы предметом внимания становится феноменологическая специфичность временного восприятия течения Жизни и миг-продолжительности Судьбы. Речь идет об экстенпоральности, предвечности и «светлой печали» в осознании Судьбы Кириенко-Волошиным в свете тройственного «Я» и «дельта» t («в-мгновение-ока») Дазайнового «Cogito». Хотя темпоральное развертывания базовой формулы «жизнь – смерть – возрождение» во вневременьи снимается, она, в известной мере, по-прежнему может быть средством понимания Судьбы поэта в контексте универсалии бессмертия, где указанная вневременность становится ключевым моментом данного понимания. Завершенная в моменте вечность снимает текучесть времени, делает его якобы застывшим, где прошлое и будущее уже перестают различаться, превращаясь в моменты здесь-теперь Бытия. Соответственно, как прошлое и будущее угасают во вневременной вечности мгновения, так и жизнь и смерть теряют свою антитетичность в пределах вневременности бессмертия.

Для философско-теоретического обоснования данных соображений в параграфе сделано тематическое отступление для рассмотрения субъективных оснований для определения различий между Жизнью, протекающей в модусах прошлого, настоящего и будущего, и вневременности Судьбы. Последней свойственно определенное Дазайновое Присутствие, которое, схватывая самоё себя как чистое бывание (бытийствование), улавливает и самую сущность Бытия. Хайдеггер пишет, что «в-мгновение-ока» в принципе не может быть объяснено в рамках «теперь». «Теперь» является временным феноменом, то есть, относящимся ко времени как «внутри-временения». Феноменологически в таком «теперь» нечто «выныривает» из будущего как «впереди-маячащего», неуловимо наличествует в том, что мы считаем настоящим, и «погружается» в Лету прошлого как «ушедшее». Во «в-мгновении-ока» ничего подобного происходить не может, но как собственно «настоящее», которого, по сути,

как и прошлого и будущего, актуально не существует, оно обуславливает встречу с тем, что может быть подручным или имеющимся «во времени».

Все эти особенности определены специфическим вневременным статусом нашей центрированной самостной субъективности, выраженной в образе-понятии «в-мгновение-ока», то есть, определенного Δt , которое обуславливает динамическую атемпоральность и алокальность субъективности нашего центрального «Я», стоящего над прошлым, настоящим и будущим и не привязанного ни к одной из конфигуративных конструкций субъективности, чем определяется, собственно, осознание личного экстемпорального бывания как вечного, что осуществимо исключительно в рамках дискурса Судьбы, а не эмпирической, протекающей в трехмерном времени, Жизни.

Именно указанные моменты обусловили специфическое понимание Судьбы Кириенко-Волошиным. Это хорошо видно из строк поэта: «Весь трепет жизни всех веков и рас / Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас» – ведь стирание смысловой границы между прошлым, настоящим и будущим формирует то Dasein, которое «всегда бывает всегда», здесь и сейчас. Эта удивительная вСовременность как вНевременность в итоге останавливает поток времени, и оно в определенном смысле застывает, ибо избавляется от текучести изменений и фиксируется уже лишь в чисто-бытийном плане. Именно в этом «просвете» Бытие и осуществляется волошинская рефлексия его собственной Судьбы.

Благодаря такому обстоятельству присущее поэту ощущение принадлежности к вечности, которое помогало ему без излишней тревоги и страха относиться к собственной смерти, позволяло ему так же отстраненно всматриваться в собственную Жизнь, понятую в терминах Судьбы. Именно в данном конкретном варианте определения Доли в контексте бессмертия как прекращения, застывания временных изменений («И время, наконец, застынет надо мной»), когда «в пещеры времени» «завлек водоворот», можно интерпретировать Судьбу самого поэта.

Рассмотрение в четвертой главе универсалии бессмертия в анализе и реконструкции Судьбы Кириенко-Волошина позволило сделать выводы, что не только его поэтическая рефлексия над собственной жизнью, но и сама это земная жизнь строилось на убежденности поэта в том, что все, что произошло и еще предстоит произойти в ней было предварительно начертано на скрижалях его не подвластной течению времени бессмертной Судьбы-Духа. Вследствие этого выбор Волошиным стратегий жизни – будь то эскейпизм, трансцендирование в собственные произведения, внежизненная отстраненность, метаисторическое сознание, проведение параллелей между собственной Судьбой и Судьбой России, экстемпоральность и предвечное мирозерцание, ясновидение своего «судьбического лика», переход от малого «я» к «Я» большому с последующим преодолением персоналистских установок установками не только бессубъектно-онтологическими, но и синехологически-спиритуалистическими – все это вкуче было следствием заведомого знания поэта о своей причастности к вечности, в результате чего он, имея от Судьбы «гарантии» в такой своей сущности, как идеальная вневременность, смотрел на мир конечных вещей, на все сущее, как на призрачную иллюзию.

А если это так, то никаких страхов от перспективы своего земного исчезновения он не испытывал, и мог без боязни рисковать собственной жизнью в ситуациях кровавых гражданских конфронтаций и совершенно безразлично воспринимать все гонения на него этого лживого, эфемерного и неистинного мира, ибо Судьба поэта

всегда стояла на страже и защищала его, точно так же, как это было с описанной им Судьбой Толстого. Судя по всему, поэт знал и верил, что его бессмертный Дух-Судьба определяет ему такие перспективы земной жизни, которые поднимают его над иллюзорностью рождений и смертей в этом мире и передают «в объятия» вечности. В таком случае универсалии бессмертия благодаря «нелинейности» и экстемпоральности Судьбы-Духа становятся ее постоянным атрибутом.

В первом параграфе этой главы – «Сам – искатель приключений?» проанализированы ситуации смертельного риска, в которые попадал Кириенко-Волошин и из которых он счастливо выходил, начиная от пребывания под обстрелами и заканчивая добровольной смертельно опасной миссией по спасению от расстрела опального белого генерала Маркса. Кроме генерала, Кириенко-Волошин спас еще многих людей, вычеркивая по разрешению красных palачей имена каждого десятого из расстрельных большевистских списков, откуда сам почти случайно был исключен. И тут не только «смерть сразу освещала смысл всей его жизни», универсалию бессмертия в его Судьбе представляет не только счастливое избавление от смерти. Поэт, действительно, благодаря благосклонной Судьбе всегда выходил живым и невредимым из смертельных ситуаций (конкретизация базисной мировоззренческой формулы «жизнь – угроза жизни – выживание» как ослабленный вариант бессмертия). Ему вдобавок к этому была также предоставлена возможность самому строить собственную Судьбу путем сознательного преобразования зла в добро. Тем самым, уничтожая смерть, он утверждал жизнь.

Второй параграф четвертой главы, «Космоперсоналистский ясновидец „судьбического лика”» раскрывает причины такого поведения поэта, которое некоторые исследователи расценивают как его неспособность определиться с собственным отношением к сторонам братоубийственной войны. В действительности его сочувственное отношение к обоим враждующим лагерям является производным от его принципиальной позиции, которая квалифицируется как космизм. По мнению Э. Соловьева, только в качестве уникальной индивидуальности человек является микрокосмосом. Эта индивидуальность имеет высшее, космическое достоинство, а личность в фундаментальном смысле существует до и независимо от любых земных порядков. Она, имея вселенское происхождение, и является настоящим «судьбическим ликом» человека, тогда как в обществе лицо выступает как личина, маска и паспортные имена. «Судьбический лик» как понятие, отмечает Э. Соловьев, найдено Волошиным в контексте рассуждений об итоговом, завершающем значении смерти, которое напоминает по своему содержанию определение экзистенции, появившееся в немецкой философии лишь через десять лет. Очевидно, что такое внеземное, масштабно-космическое бытие в смысловых рамках «судьбического лика» выступает как предсущее существование, то есть, как бессмертное бытийствование.

В одном ряду с такой позицией поэта стоит его стремление освободиться от власти беспамятного «я» и субъект-объектной оппозиции, о чем говорится в третьем параграфе. Действительно, поэт «прорастает» из бытия, в котором он «укоренен» духом, и подтверждение такого укоренения Волошин увидел в скалах Карадага: «И на скале, замкнувшей зыбь залива, / Судьбой и ветрами изваян профиль мой».

Такое слияние с природно-бытийным началом осознается поэтом как тождество с ним: «Я свет потухший звезд, / Я слов я застывший пламень». Плоть от плоти Земли, звезд и Универсума в целом, в таком своем мироощущении поэт расценивает собственное земное рождение как временный переход от вечности в мир конечных

вещей, а смерть – как возвращение к этой вечности. В этом смысле Кириенко-Волошин был не столько космоперсоналистом, сколько панспиритуалистом – у него «наш горький» Дух, растворенный в природе, Вселенной, «прорастая из тьмы, как травы», лишь пробуждается в «Я», будучи шире его. Благодаря высвобождению «от власти малого, беспамятного „я”» поэт поднимается на уровень метавидения всего, что его окружает, осознавая себя благодаря тому, что это «я» из малого превращается в «Я» большое.

На этом «Я» лежит ответственность за то, чтобы не просто высвободить заключенный в вещах Дух, лишив его зависимости от рациональных, однако жестко детерминированных каузальных закономерностей, но в дополнение к этому непременно заменить «закон необходимости и смерти» законами «свободы, жизни и любви». В предчувствии этой Вселенной «свободы, жизни и любви» земная жизнь поэта приобретает позитивно-радостные черты. Несмотря на сожаленья Волошина по поводу затворения его Духа в вещественном мире, он знает, что такое состояния его материальной обремененности не вечно, и оттого это «бремя» осознается им как «радостное» и «светлое».

Завершается глава параграфом о Волошине как синехологическом спиритуалисте (от греч. «синехологический» – ‘связывающий’). Этот термин ввел профессор университета Св. Владимира Алексей Гиляров, который настаивал на необходимости распространения такого миропонимания, которое опиралось бы на идею единства мира, определенного тем, что Вселенная является живым одухотворенным организмом. Его подход, бравший за основу Дух как единство вещественных множеств, как нельзя лучше соответствует взглядам Кириенко-Волошина, который тоже считал, что в мире нет ничего неодухотворенного, мертвого, что все понимает, что все – живое, что есть только переходы и трансформации, а окончательного конца не бывает. Эти черты, безусловно, присущи не эмпирической земной жизни в ее физиологических или вещественно-материальных проявлениях, а жизни, схваченной в метафизических спекуляциях, направленных на постижение Судьбы в контексте иммортальной универсалии. Именно в этом ключе следует определять Судьбу самого М. Кириенко-Волошина, который был самым непосредственным образом причастен к одухотворенной внеземной вечности.

Итог: Иммортальность в дискурсе Судьбы Кириенко-Волошина определяется его космоперсоналистской и космоспиритуалистической позицией, когда, «всему чужой» в земном мире, он пребывал в своей Вселенной «свободы и любви», с которой себя отождествлял. Именно благодаря бессубъектно-онтологической причастности к вечности Универсума поэт сам ею обладал, что сделало бессмертие атрибутом его Судьбы.

В *Эпilogе* было отмечено, что Судьбы рассмотренных выдающихся личностей разительно отличаются друг от друга. Разными они были и как личности. Тем не менее всех их объединяет то обстоятельство, что в дискурсе их Судеб базисная универсальная формула с ее ключевым элементом – бессмертием, равно присутствует. Есть еще одно обстоятельство, подчеркивающее их особенность – все они похоронены не на кладбищах, что следует расценивать как знаковый факт, который, несмотря на все возможные положительные объяснения, свидетельствует об их существенной экзосоциальности, обусловленной их превосходством.

SUMMARY

The subject of analysis in the present monograph is the category of immortality in the discourse of Destiny. Destiny is understood as a non-empirical, metaphysical "program" of life. Immortality is found out in the "metaphysical biography" of five prominent Ukrainian and Russian geniuses (Skovoroda, Pushkin, Shevchenko, Lev Tolstoy, Kiriyyenko-Voloshin) as a part of a basic formula "life - death - immortality." This formula creates a deep structure of the narratives describing the Destiny of these outstanding personalities.

The Immortality is represented three times in H Skovoroda discourse of Destiny : 1) as a revival of the "new man"; 2) as a restoration of the ramshackle Universe 3) and as a transformation of the vile human society into the refurbished «Spiritual republic."

In the discourse of Pushkin's Destiny immortality is most fully manifested as his moral revival qua the pious man before he died after the fatal duel.

For the first time the formula "life - death - immortality" appears as dying of Shevchenko in the status of serf and his reviving as a free man. For the second time a basic formula became apparent after his returning from exile and his regenerating into a citizen and poet. Finally we can see a number of expressions of this specified formula. That is the immortality of the poet in his brilliant works and the eternal life in the hearts of the Ukrainians, then in the immortal national idea, and finally, in the renaissance of modern Ukraine.

L. Tolstoy constantly tried to make a mortal danger for his own life, but his good Destiny always guarded him. He wanted to die, but could not, that is, he possessed a peculiar immortality. In addition, the immortality in the discourse of his Destiny became evident in his desire to become an impersonal human body in swarms of animals or disappear as a personality among ordinary people and at the Nirvana too. By this way Tolstoy leveled the tragedy of personality death and reached for himself an impersonal immortality.

The Immortality in the discourse of Kiriyyenko-Voloshin's Destiny gained the following forms: 1) an escape from the world of people to the world of the Space, with which he equated himself in the aspect of eternity; 2) the immortality in his own poetry; 3) the revival of an individual by analogy with the restoration of the whole Motherland.

ЛІТЕРАТУРА

Пролог

1. **Байбурин А. К.** Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Альберт Кашфуллович Байбурин – СПб.: Наука, 1993. [Електронний документ. Режим доступу: <http://www.cultinfo.Ru/fulltext/books/baybur/Baybur8.htm>.]
2. **Белокурова С. М.** Понятие «константа культуры» в контексте гуманитарного знания / Софья Михайловна Белокурова // **Культура**, искусство, художественное образование: состояние, проблемы, перспективы: [сб. науч. статей] – Барнаул : Изд-во Алт. гос. акад. культуры и искусства, 2011 – 165 с. (Ученые записки, вып. 7) – сс. 139-144.
3. **Гегель Г.-В. Ф.** Промова при відкритті читань у Берліні 22 жовтня 1818 року. Вступ § 1-18. / Георг-Вильгельм-Фрідріх Гегель // Гегель Г. Энц. филос. наук. Т. 1. Наука логики. – М., 1974. – СС. 79-106.
4. **Герчанівська П. Е.** Інваріантність і відкритість української народної релігійної культури / Поліна Евальдівна Герчанівська (Харків) // **Культура і сучасність**. Альманах ; Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв – К., 2010. – № 1. [Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Kis/2010_1/18.pdf]
5. **Денісова О. В.** Біосоціальні засади мистецтва в контексті коеволюційної парадигми: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 „Соціальна філософія та філософія історії” / Ольга Володимирівна Денісова – Таврійський нац. ун-тет ім. В. І. Вернадського. – Сімферополь, – 2002 – 20 с.
6. **Єременко О.** Макросистемність етноконцепту кобзаря у творчості Тараса Шевченка / О. Єременко // Слово і Час – 2007 – № 9 – сс. 26-34.
7. **Запорожцева Л. Є.** Міф у масовій культурі і правовій реальності: питання співвідношення / Людмила Є. Запорожцева // **Наукові записки НаУКМА** – Том 141. Філософія та релігієзнавство – К., 2013 – сс. 18-22.
8. **Запорожцева Л. Є.** Правова міфологія як явище правової дійсності, її сутність та особливості / Людмила Є. Запорожцева // **Філософські та методологічні проблеми права** – 2012 – №2 (4) – сс. 60-71.
9. **Зражевська Н. І.** Універсалії культурного дискурсу в інформаційному суспільстві: постановка проблеми / Ніна Іванівна Зражевська // **Вісник Черкаського державного університету**. – Черкаси : Черкаський національний університет, 2005. – Вип. 67. – С. 170–177. – (Серія «Філологічні науки») [<http://www.kulk.ch.ua/files/visnuk-1.pdf>]

10. **Іванова-Георгієвська Н.** Структурна реалізація в тексті діалогічного принципу витлумачення як універсальна передумова розуміння / Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська // **Δόξα / Докса** – 36. наук. праць з філософії та філології – Вип. 15 – **Універсальні виміри культури**. На пошану професора Олександра Кирилюка з нагоди 60-річного ювілею Одеса – Одеський Національний університет ім. І. І. Мечникова ; Одеська гуманітарна традиція – 2010 – сс. 183-192.
11. **Кирилюк А. С.** Категории предельных оснований и проблема реконструкции первичных структур сознания // **Рациональность** и семиотика дискурса. Rationality and Semiotics of Discours – Сб. науч. трудов ; Институт философии НАН Украины ; на рус. и англ. яз. – К.: Наук. думка, 1994 – 251 с. – сс. 38-59.
12. **Кирилюк А. С.** Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф – Одесса: Изд. Дом „Рось”, 1996 – 142 с.
13. **Кирилюк О. С.** Концептуально-методологічні засади пошуку універсальних вимірів культури (замість Вступу) / Олександр Сергійович Кирилюк // **Універсальні виміри української культури: [монографія] / [Кирилюк Олександр Сергійович, Горський Вілен Сергійович, Парахонський Борис Олександрович та ін.] ; ред. кол.: В. А. Рижко (голова), О. С. Кирилюк (відп. ред.) [та ін.] ; бібліог. с. 207-214. – НАН України. Центр гуманітарн. освіти ; Укр. Філософ. Фонд. – Одеса: Друк, 2000. – 216 с. – СС. 6-15. – (Міжнар. Фонд „Відродження”). Підтримка вищої освіти в Україні. Програма).**
14. **Кирилюк О. С.** Универсали культуры і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Видання друге, доповнене та виправлене. - Одеса: Автограф / ЦГО НАН України – 2005 – 372 с.
15. **Лозова О. М.** Змістова модель психосемантичної структури етнічної свідомості східних слов'ян / Ольга Миколаївна Лозова // **Гуманітарний** вісник Переяслав-Хмельницького педагогічного університету ім. Г. Сковороди. – 2007. – Вип. 12. – С. 180–184.
16. **Морозова И. В.** Дискурс Старого Юга в „романе домашнего очага”: творческое наследие писательниц США первой половины XIX века : диссертация ... доктора филологических наук : 10.01.03 Литература народов стран зарубежья (США) / Ири на Васильевна Морозова – Санкт-Петербург, 2006 – 406 с.
17. **Пашник О. В.** Онтологічні й культурно-історичні універсали в українській прозі 20-30-х рр.. XX ст. : автореф. дис. канд. філол. наук : спец. 10.01.01 „Укр. літ-ра” / Пашник Олена Валеріївна ; Харк. нац. ун-т ім. В.Н.Каразіна. – Х., 2006 – 19 с.
18. **Петриковская Е.** Антропологический смысл культуры / Елена Петриковская // **Δόξα / Докса** – 36. наук. праць з філософії та філології – Вип. 15 – **Універсальні виміри культури**. На пошану професора Олександра Кирилюка з нагоди 60-річного ювілею – Одеський Національний університет ім. І. І. Мечникова ; Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2010 – сс. 74-83.
19. **Пилипенко-Фрицак Н. А.** Концептуальная система и категории предельных оснований русских народных волшебных сказок / Наталія Анатоліївна Пилипенко-

Фрицак // **Мова і культура** (Науковий журнал). – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2009. – Вип. 12. – Т. IV (129). – 368 с. – сс. 314-320.

20. **Повторєва С.** Принцип виділення структуровірних відношень як методологічна основа структурного дослідження / Світлана Михайлівна Повторєва // **Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наук. праць. Вип. 561-562. Філософія** – Чернівці, 2011 – сс. 205-211.

21. **Польский А. А.** Постскрипумы смерти: от мифологии к мифологеме: [монография] / Анатолий Анатольевич Польский. – Сев.-Кавказ. социальн. ин-т. – Ставрополь, 2008 – 96 с.

22. **Пономарьов А. П.** Царина народної уяви та її класичні розробки / Анатолій Петрович. Пономарьов // **Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.** – К., 1991. – СС. 5-24.

23. **Пулария Т. В.** Архетип: к проблеме дефиниций в культурологии / Татьяна Викторовна Пулария // **Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Щоквартальний науковий журнал** – (Вопросы духовной культуры. Культурология) – Мин-во культури і туризму України; Держ. акад. керівних кадрів культури і мистецтв К.: Міленіум, 2010 – № 1 – СС. 215-219.

24. **Шинкарук В. І.** Методологічні засади філософських вчень про людину / Володимир Іларіонович Шинкарук // **Філософська антропология: екзистенціальні проблеми** – К.: Педагогічна думка, 2000 – СС. 8-48 – сс. 41-42.

25. **Шинкарук В.И.** Категориальная структура научного мировоззрения / Владимир Илларионович Шинкарук // **Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики** – К.: Наук. думка, 1981 – сс. 11-25.

26. **Ятченко В. Ф.** Український шаманізм / Володимир Феодосійович Ятченко – К.: Міленіум, 2011 – 216 с.

27. **Iwanenko S.** Textmodell und die Textkategorie „Ton“ / Iwanenko Switlana // **Стил** 3 (2004) – Београд - Бањалука, 2004 – S. 131-138.

Розділ І «Сковорода»

1. **Гейзенберг В.** Закон природы и структура материи / Вернер Гейзенберг // **Гейзенберг В. Шаги за горизонт.** – М.: Прогресс, 1987 – С. 107-122

2. **Грин Б.** Ткань космоса: пространство, время и текстура реальности / Брайан Грин ; пер. с англ. – S. L. – Изд. Либроком, 2009 – 601 с. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://lib.rus.ec/b/242533/read#t140>

3. **Иванов В. П.** Человеческий мир как социально-культурная реальность / Вадим Петрович Иванов // **Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования): [монография]** / [Иванов Вадим Петрович, Быстрицкий

Евгений Константинович, Козловский Виктор Петрович и др.] ; отв. ред. В. П. Иванов – АН УССР. Ин-т философии – К.: Наук. думка, 1986 – 292 [2] с. – СС. 24-54.

4. **Марсель** Г. К трагической мудрости и за ее пределы / Габриэль Марсель // **Проблема** человека в западной философии – М., 1988 – СС. 404-420

5. **Неретина** С. С. Понятие судьбы в пространстве высшего блага / Светлана Сергеевна Неретина // **Понятие** судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н. Д. Арутюнова ; сост. Т. Б. Князевская / Науч. совет по истории мировой культуры РАН – М.: Наука, 1994 – 320 с. – СС. 5-14

6. **Попович** М. В. Григорій Сковорода: філософія свободи / Мирослав Володимирович Попович – К.: Майстерня Білецьких, 2007 – 256 с.

7. **Сковорода** Г. С. Беседа, нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко / Григорій Савович Сковорода // **Сковорода** Г. С. Повна академічна збірка творів ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. акад. наук України. Ін-тут літ-ри ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С Сковороди та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Українських Студій, 2011. – 1400 с. – сс. 388-475

8. **Сковорода** Г. С. Благодарный Еродій // Повна академічна збірка творів... сс. 893-919

9. **Сковорода** Г. С. Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим // Повна академічна збірка творів... сс. 829-870.

10. **Сковорода** Г. С. Диалог, или Разглагол о древнем міре / Повна академічна збірка творів... сс. 476-501

11. **Сковорода** Г. С. Диалог. Имя Ему: Потоп Зміин – // Повна академічна збірка творів... сс. 941-1002.

12. **Сковорода** Г. С. Книжечка о Чтеніи Священ[наго] Писанія, нареченна Жена Лотова // Повна академічна збірка творів... сс. 779-828

13. **Сковорода** Г. С. Книжечка Плутархова о спокойствіи души // Повна академічна збірка творів... с. 1040-1059

14. **Сковорода** Г. С. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. Сиречь Икона Алкiviадская // Повна академічна збірка творів... сс. 729-778.

15. **Сковорода** Г. С. Лист Господину моему, Отцу Іякову Правицкому, в Бабаях из Маначиновки 6 березня 1786 года // Повна академічна збірка творів... сс. 1236-1237

16. **Сковорода** Г. С. Лист до Михайла Івановича Ковалинського, січень – лютий 1763 р. «Да не будет бегство ваше в зиме» сс. 1009-1110

17. **Сковорода** Г. С. Лист до Михайла Івановича Ковалинського, Харків, кінець червня 1763 р. // Повна академічна збірка творів... сс. 1135-1136.

18. **Сковорода** Г. С. Лист до Якова Петровича Правицького від 4 серпня 1788 р. // Повна академічна збірка творів... сс. 1243-1246 с.

19. **Сковорода** Г. С. Начальная Дверь ко Христiянскому Добронравію // Повна академічна збірка творів... сс. 213-230.

20. **Сковорода** Г. С. Перевод Из Книг Римского Сенатора Марка Цицерона: о Старости // Півна академічна збірка творів... сс. 1010-1039
21. **Сковорода** Г. С. Сад божественных песней, прозябший из зерн Священного Писания // Півна академічна збірка творів... сс. 51-153
22. **Сковорода** Г. С. Убогий Жайворонок // Півна академічна збірка творів... сс. 920-940
23. **Словарь** библейского богословия. ; Пер. с 2-го франц. изд. ; под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1974 – 1288 стлб. ; IX с.
24. **Ушкалов** Л. Посторінкові примітки / Леонід Володимирович Ушкалов // **Сковорода** Г. С. Півна академічна збірка творів ; За редакцією проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. академія наук України. Ін-тут літератури ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С. Сковорода та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011 – 1400 с.
25. **Ушкалов** Л. В. Світ українського бароко: філологічні етюди / Леонід Володимирович Ушкалов – Х.: Око, 1994 – 112 с.
26. **Ушкалов** Л. В. Григорій Сковорода і антична культура // Леонід Володимирович Ушкалов – Х.: Знання, 1997 – 180 с. – сс. 76–85

Розділ II «Пушкін»

1. **Атачкін** Е. Ф. Женщины в жизни А. С. Пушкина: Гончарова Александра Николаевна / Евстафий Федорович Атачкін // **Губер** П. К. Донжуанский список Пушкина / Петр Константинович Губер – В содерж. также: Донжуанский список Пушкина / П. К. Губер. Любовный быт пушкинской эпохи / П. Е. Щеголев. Из дневника (1827-1842) / А. Н. Вульф – М.: Альта-принт, 2006 – 415, [1] с.: [8] л. ил.
2. **Брюсов** В. Я. Священная жертва / Валерий Яковлевич Брюсов // **Брюсов** В. Я. Соч.: В 2 т. – Т. 2. Статьи и рецензии: 1893 – 1924. Из книги «Далекие и близкие». Miscellanea ; вступ. ст. Д. Е. Максимова, сост. Д. Е. Максимова, Р. Е. Помирного, коммент. Р. Е. Помирного – М.: Худож. лит.-ра, 1987 – 575 с. – сс. 88-94.
3. **Депресія** і її роль у житті геніальних осіб (підготував Юрій Матвієнко) // **Медицина** світу. Український медичний портал – Львів, 2008 (т. XXV, число 6 (грудень 2008) с. 334–343. [Електронний документ. Режим доступу: <http://msvitu.com/archive/2008/december/article-5.php>. Останній доступ 19. 02. 2014].
4. **Дуэли** Пушкина. Дуэль с Ф. Толстым // **Сайт** «Музей-заповедник А.С.Пушкина "Болдино"» – [Електронний документ. Режим доступу: <http://www.boldinomuzey.ru/dujeljant/135-dujel-s-tolstym.html>].
5. **Дуэли** Пушкина. Дуэлянт // **Сайт** «Музей-заповедник А.С. Пушкина "Болдино"» – [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.boldinomuzey.ru/dujeljant.html>].

6. **Нахлік Є. К.** Тарас Шевченко і польські та російські романтики (індивідуальність письменника в інтертекстуальних зв'язках і типологічних збіжностях) / Євген Казимирович Нахлік // **Автореф.** дис. ... докт філол. н. – спеціальність 10.01.01 – українська література; 10.01.05 – порівняльне літературознавство – К.: КНУ ім. Т. Г. Шевченка, 2009 – 35 с.

7. **Пушкін А. С.** Письмо № 252. С. А. Соболевскому – Вторая половина февраля 1828 г. (Из Петербурга в Москву) / Александр Сергеевич Пушкин // **Пушкін А. С.** Соч. в 10 томах – Т. 9 – Письма 1815 – 1830 ; S. L. Изд-во Вагриус, 2006 – сс. 273-274.

8. **Родионов В. К.** Любовные увлечения Пушкина / Виталий Константинович Родионов // **Портал** «Проза.ру». [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.proza.ru/2012/06/25/996>].

9. **Соловьев В. С.** Судьба Пушкина / Владимир Сергеевич Соловьев // **Соловьев В. С.** Литературная критика ; комм. Н.И. Цимбаева – М.: Современник, 1990 – 422 с. – сс. 178-204.

Розділ III «Шевченко»

1. **Бородин В. С.** Шевченко Т. Г. Біографія / Василь Степанович Бородин, Євген Прохорович Кирилук, Валерія Леонідівна Смілянська, Євген Степанович Шаблійовський, Василь Сфремович Шубравський ; відп. ред. С. П. Кирилук ; Ін-тут літ-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України – К.: Наук. думка, 1984 – 560 с.

2. **Веселовский А. Н.** Три главы из исторической поэтики / Александр Николаевич Веселовский // **Веселовский А. Н.** Историческая поэтика ; вст. статья И. К. Горский ; сост., коммент. В. В. Мочалова – М.: Высш. школа, 1989 – 405 с. – сс. 155-298.

3. **Волошин М.** Аполлон и мышь (творчество Анри де Ренье) / Максимилиан Александрович Волошин // **Лики** творчества – Л.: Наука. Ленингр. отд., 1988 – 848 с: ил., портр.

4. **Дзюба І.** На вічному шляху до Шевченка / Іван Дзюба, Микола Жулинський // **Шевченко** Тарас. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т. 1: Поезія 1837-1847 – С. 9-66.

5. **Жванія Л.** Категоріальні виміри людського буття в Україні: візія Тараса Шевченка і Лесі Українки / Людмила Жванія // **«Орю свій переліг... та сію слово»:** Шевченкознавча монографія ; Київський нац. ун-тет ім. Тараса Шевченка. Ін-тут філології. Каф. іст. укр. літ-ри і шевченкознавства – К.: Логос, 2012. – 515 с. – с. 365-443.

6. **Завадська В.** Домовик / Вікторія Завадська // **Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О.** 100 найвідоміших образів української міфології ; під загальн. редакц. докт. філол. наук Олени Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – с. 183-191.

7. **Задорожна Л.** Творчість Тараса Шевченка – розімкненість горизонтів / Людмила Задорожна // **«Орю свій переліг... та сію слово»:** Шевченкознавча колективна монографія ; Київський нац. ун-тет ім. Тараса Шевченка. Ін-тут філології. Каф. іст. укр. літ-ри і шевченкознавства – К.: Логос, 2012. – 515 с.

8. **Иванов В. В.** Индоевропейская мифология / Вячеслав Всеволодович Иванов, Владимир Николаевич Топоров // **Мифы** народов мира: Энци. (В двух томах) – Второе изд. ; глав. ред. С. А. Токарев – Т. 1 – М.: Советская энциклопедия, 1987 – 671 с. с илл. – сс. 527-533.
9. **Иванов П. В.** Народные рассказы о Доле / Петр Васильевич Иванов // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія – 2-ге видання ; упорядкування, примітки та біографічні нариси А. П. Пономарьова та ін. ; вступ. стаття А. П. Пономарьової К.: Либідь, 1992 – 640 с. (Пам'ятки історичної думки України. Серія) – сс. 342-374
10. **Кирилюк О. С.** „Ой, кум до куми залицявся...”: походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства (культурологічна розвідка) / Олександр Сергійович Кирилюк ; прим. с. 88 ; концептуальне резюме с. 89-90 ; бібліогр. с. 91-97 ; анотац. рос. с. 98 ; Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти ; Одеський філіал – Одеса: INVАЗ, 2011 – 100 с.
11. **Кирилюк О. С.** Прологомени до універсально-культурного покажчика фольклорних та літературних мотивів / Олександр Сергійович Кирилюк // **Література**. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць ; Київський нац. ун-тет імені Тараса Шевченка – Вип. 39 – Ч. 1 – К.: Вид.-поліграф. центр "Київський університет", 2013 – 390 с. – сс. 84-95.
12. **Кирилюк О. С.** Універсалії культури в основних світових сюжетах: аналіз мови опису // **Дбѣа / Докса** – Зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 15 – Універсальні виміри культури. На пошану професора Олександра Кирилюка з нагоди 60-річного ювілею – Одеський нац. ун-тет ім. Іллі Мечникова ; Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2010 – сс. 10-51.
13. **Кэмпбел Дж.** Герой с тысячами лицами. Миф. Архетип. Бессознательное / Джозеф Кэмпбел ; перев. Ю. Семенов – S. L.: София, 1997 – 336 с.
14. **Лозовская Н. В.** Сказочный сюжетный тип: проблемы генезиса и структурного моделирования / Н. В. Лозовская // **Кунсткамера**. Этнографические тетради – Вип. 8-9 – СПб., 1995 – С. 258-262.
15. **Музиченко Я.** Зоря / Ярослава Музиченко // **Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О.** 100 найвідоміших образів української міфології ; під загальн. редакц. докт. філол. наук Олени Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – с. 46-50.
16. **Нахлік Є. К.** Доля – Los – Судьба: Шевченко і польські та російські романтики / Євген Казимирович Нахлік ; НАН України. Львівське відд. Ін-ту літ-ри ім. Т. Г. Шевченка – Львів, 2003 – 567 с.
17. **Нахлік Є. К.** Тарас Шевченко і польські та російські романтики (Індивідуальність письменника в інтертекстуальних зв'язках і типологічних збіжностях) / Євген Казимирович Нахлік // Авторферат дис. ... докт. філол. н. – Спеціальність 10.01.01 – українська література та 10.01.05 – порівняльне літературознавство. – Київ: Ін-тут філології Київського нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка – 2009 – 35 с.

18. **Ненадкевич Є. О.** Творчість Т. Г. Шевченка після заслання 1857-1861 р.р. / Євген Олександрович Ненадкевич – К. : Держхудліт, 1956 – 105 с.
19. **Потебня А. А.** О Доле и сродных с нею существах / Александр Афанасьевич Потебня // **Потебня Ал. Аф.** О некоторых символах в славянской народной поэзии – Второе изд. – Х.: Изд. М. В. Потебни, 1914 – 243 с. – с. 189-243.
20. **Сковорода Г. С.** Книжечка Плутархова о спокойствии души // Григорій Савович Сковорода // **Повна** академічна збірка творів ; За редакцією проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. академія наук України. Ін-тут літератури ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С. Сковорода та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Ін-ту Українських Студій, 2011. – 1400 с. с. 1040-1059.
21. **Стекольников Н. В.** «Колобок», «Теремок» и другие. Кумулятивные сказки в их вариантах / Нина Вячеславовна Стекольникова – Воронеж: Науч. книга, 2008 – 400 с. – с. 90-95.
22. **Сумцов Н. Ф.** Культурные переживания. К истории развития понятий народа о нравственном значении кумовства / Николай Федорович Сумцов // **Киевская старина** – 1889 – Т. 27 – № 1-2 – с. 19-54.
23. **Терещенко В. Г.** Філософські мотиви у триптиху «Доля», «Муза», «Слава» і медитації «Не нарікаю я на бога...» Т. Г. Шевченка / В. Г. Терещенко // **Актуальні проблеми духовності: Зб. наук. праць** – Вип. 6 – Кривий Ріг: КДПУ, 2005 – сс. 265-272.
24. **Топоров В. Н.** Божья коровка – Владимир Николаевич Топоров // **Мифы народов мира: Энци.** (В двух томах – Второе изд. ; глав. ред. С. А. Токарев – Т. 1 – М.: Советская энциклопедия, 1987 – 671 с. с илл. – сс. 181-182.
25. **Франко І.** Присвята / Іван Якович Франко // Твори в 50-ти томах – Т. 39 – К.: Наукова думка, 1983 – С. 255.
26. **Шалак О.** Ведмідь / Оксана Шалак // Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології ; під загальн. редакц. докт. філол. наук Олени Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – с. 267-274.
27. **Шалак О.** Душа / Оксана Шалак // Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології ; під загальн. редакц. докт. філол. наук Олени Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – с. 126-132.
28. **Шевченко Тарас.** Доля // Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003 – Т. 2: Поетія 1847-1861 – с. 261.
29. **Шевченко Тарас.** Муза // Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2: Поетія 1847-1861 – с. 262-263; 699-700.
30. **Шевченко Тарас.** Слава // Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2: Поетія 1847-1861. — С. 264.
31. **Шевченко Тарас.** Письмо Т. Гр. Шевченка к редактору «Народного чтения» // **Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т. 5. – сс. 194-199.**

Розділ IV «Толстой»

1. **Бунин** **И. А.** Освобождение Толстого / Иван Алексеевич Бунин – Paris: YMCA PRESS, 1937 – 255 с.
2. **Волошин** **М. А.** Судьба Толстого / Максимилиан Александрович Волошин // **Волошин М. А.** Лики творчества – Л.: Наука, 1988 – сс. 528-533.
3. **Горький** **М.** Литературные портреты. Лев Толстой. Заметки / Максим Горький [Электронный документ. Режим доступа: <http://gorkiy.lit-info.ru/gorkiy/vospominaniya/lev-tolstoj.htm>].
4. **Гринцер** **Н. П.** Грамматика судьбы (фрагмент теории Стои) / Николай Павлович Гринцер // **Понятие** судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н. Д. Арутюнова ; сост. Т. Б. Князевская / Науч. совет по истории мировой культуры РАН – М.: Наука, 1994 – 320 с. – сс. 16-25.
5. **Иванова-Георгієвська** **Н. А.** Седиментація смислів у культурі та відповідальність пам'яті / Неллі Адольфівна Иванова-Георгієвська // **Філосо. думка** – 2009 – № 1 – сс. 27-42.
6. **Иванов** **Вяч.** Дионис и прадионисство / Вячеслав Иванов – СПб.: Изд-во «Алетейя» при участ. изд-ва «Петербург – XXI век» – 1994 – 346 с. [Античная библиотека. Исследования – Серия]
7. **Квіт** **С. М.** Герменевтика: посібник / Сергій Миронович Квіт ; Бібліогр.: с. 35- 36 – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська Академія», 2005 – 42 с.
8. **Кирилюк** **О. С.** Універсально-культурні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання / Олександр Сергійович Кирилюк // **Філософсько-антропологічні студії** 2013. Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання – Ред. колегія: М. В. Попович та ін. ; Упорядник Є. І. Андрос – Національна академія наук України. Інститут філософії імені Г. С. Сковороди – К.: Стилоз, 2013, 351 с. – 109-120].
9. **Лихачев** **Д. С.** Великое наследие / Дмитрий Сергеевич Лихачев // **Лихачев Д. С.** Избранные работы в трех томах – Т. 2 – Л.: Худож. лит., 1987 – с. 3-342. [Электронный ресурс. Сайт «История литературы Древней Руси». Электронный учебно-методический комплекс. Режим доступа: <http://ppf.asf.ru/drl/great15.html>.]
10. **Понятие** судьбы в контексте разных культур ; отв. ред. Н. В. Арутюнова – РАН – М.: Наука, 1994 – 320 с.
11. **Попович** **Мирослав.** Григорій Сковорода: філософія свободи / Мирослав Володимирович Попович – К.: Майстерня Білецьких, 2007 – 256 с.
12. **Стрелков** **В. И.** Смерть и Судьба / Владимир Игоревич Стрелков // **Понятие** судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н. Д. Арутюнова ; сост. Т. Б. Князевская / Науч. совет по истории мировой культуры РАН – М.: Наука, 1994 – 320 с. – сс. 34-37.
13. **Толстая** **С. М.** «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры / Светлана Михайловна Толстая // **Понятие** судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н. Д.

Арутюнова ; сост. Т. Б. Князевская / Науч. совет по истории мировой культуры РАН – М.: Наука, 1994 – 320 с. – сс. 143-147

14. **Шлейермахер Ф. Д. Э.** Герменевтика / Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер ; пер. с нем. А. Л. Вольского ; науч. ред. Н. О. Гучинская – СПб.: Европейский Дом, 2004 – 242 с.

15. **Яковлев Л.** Антон Чехов. Роман с евреями / Лео Яковлев – Х. : Издательская группа РА-Каравелла, 2000 – 191 с.: ил. – Гл. 2. – [Электронный документ: Режим доступа: <http://www.e-reading.ws/book.php?book=130629>]

16. **Booker C.** The Seven Basic Plots. Why we tell stories / Christopher Booker – N.Y.: Continuum, 2004 – 728 p.

Розділ V «Волошин»

1. **Волошин М. А.** Аполлон и мышь / Максимилиан Александрович Волошин // **Лики** творчества ; АН СССР – Л.: Наука, Ленинградское отд. – 1988 – сс. 96-111.

2. **Волошин М. А.** Индивидуализм в искусстве / Максимилиан Александрович Волошин // **Лики** творчества ; АН СССР – Л.: Наука, Ленинградское отд. – 1988 – сс. 258-266 (Литературные памятники. Серия).

3. **Енишерлов В. П.** Судьба Волошина / В. П. Енишерлов. Времен прослеживая связь – М.: Сов. писатель, 1985 – 287 с. – сс. 114-120.

4. **Карачевцева Л. М.** Філософсько-антропологічне переосмислення проблеми суб'єктивності в постгайдегерівському дискурсі / Лариса Миколаївна Карачевцева // Дис. ... здобуття наук. ступ. канд. філос. н. – Спец. 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури – К.: Ін-тут філос. НАН України імені Г. С. Сковороди, 2013 – 232 с.

5. **Кирилюк О. С.** Трансцендування як сутнісна риса людини / Олександр Сергійович Кирилюк // **Філософська і соціологічна думка** – К.: Ін-тут філософії НАН України – 1993 – № 2 – сс. 134-142.

6. **Кирилюк О. С.** «Cogito ergo sum»: теолого-екзистенціальна інтерпретація // **Δόξα/Докса**. Зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 10 – Стратегії інтерпретації тексту: методи і межі їх застосування – Одеса: ОНУ ім. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція – 2006 – с. 167-173.

7. **Китаев-Смык Л. А.** Приложение к докладу «Прозрения войны: мудрец из Коктебеля» / Леонид Александрович Китаев-Смык ; Доклад на Международной научно-практической конференции "Мой дом раскрыт на встречу всех дорог..." к столетию Дома Поэта в Коктебеле – 7-13 сентября 2003 года – Дом-музей М.. А. Волошина. Коктебель. Крым. Украина. – Личный сайт <http://www.kitaev-smysk.ru/node/48>

8. **Куприянов И. Т.** Судьба поэта (Личность и поэзия Максимилиана Волошина / Игорь Терентьевич Куприянов – К.: Наук. думка, 1979, 232 с.

9. **Кур'янова І. О.** Філософія космізму й російське мистецтво початку ХХ століття / Ірина Олександрівна Кур'янова // **Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського** – Серія Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія – Сімферополь – 2013 – Т. 24 (65) – № 3 – С. 173-177.
10. **Ланн Е.** Писательская судьба Волошина / Евгений Львович Ланн ; [портр. на облож. работы Е. Зак].– М.: Изд-во Всерос. союза поэтов, 1927 (1926) – 22 с.
11. **Лютлова С. Н.** Марина Цветаева и Максимилиан Волошин: Эстетика смыслообразования / Светлана Николаевна Лютлова – М.: Дом-музей М. Цветаевой ; Тип. Издат. дома Грааль – 2004 – 190 с.
12. **Мирошниченко Н.** «Из самых глубоких кругов Террора и Голода я вынес свою веру в человека» / Наталия Михайловна Мирошниченко // Волошин М. А. Стихи о терроре – Книгоиздательство писателей в Берлине – 1928 (репринт – Х., 2012) – 72 с. – с. 1-31 приложения.
13. **Палачева В. В.** Поэма "Путиами Каина" в контексте культурфилософских исканий М.А. Волошина / Вера Владимировна Палачева // Автореф. дис. ... канд. филол. наук – Спец. 10.01.01 – русская литература – Томск, Кемерово: Кузбассвуиздат, 2003 – 18 с.
14. **Пинаев С. М.** Максимилиан Волошин, или Себя забывший бог / Сергей Михайлович Пинаев – М.: Молодая гвардия, 2005 – 661 с. (Жизнь замечательных людей. Серия).
15. **Соловьев Э. Ю.** «Благослови свой синий оком». Космоперсонализм и историософская ирония Максимилиана Волошина / Эрих Юрьевич Соловьев // **Эдип** – 2008 – № 1 (4) – Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.russ.ru/journal/kritik/98-03-26/solov.htm>; http://az.lib.ru/w/woloshin_m_a/text_0080.shtml.
16. **Темная О. В.** Небесная мистерия М. Волошина / Оксана Валентиновна Темная // **Культура народов Причерноморья** – 2005 – № 69 – сс. 77-80.
17. **Философов Д.** Дело Волошина / Дмитрий Философов // **Молва** – 1932 – № 137, 18 февраля. Подготовка текста – Павел Лавринцев, 2003. Публикация: Русские творческие ресурсы Балтии, 2003 http://www.russianresources.lt/archive/Filo/Filo_1.html.
18. **Шинкарук В. И.** Изменение предмета философии в связи с возникновением современного экспериментального естествознания / Владимир Илларионович Шинкарук // Шинкарук В. И. Вибрані твори у 3 томах – Т. 1 – К.: Український центр духовної культури, 2003 – с. 371-390 – 393 с. – Укр., рос. (Філософська спадщина України. Серія).
19. **Чагина В. В.** Историософские и психологические аспекты концепции России в поэзии Максимилиана Волошина / Виталия Владиславовна Чагина // **Дисс.** ... канд. филол. наук – Спец. 10.01.01 – Русская литература – Тверь: Б.и., 2002 – 212 с.

ЗМІСТ

Доля та безсмертя. Пролог

Розділ I. Григорій Сковорода: мудро тікав від хтивої удиці та став людиною новою

Глава 1. Історичний філософсько-світоглядний контекст поглядів Г. Сковороди

Глава 2. Полімондіальність у вченні Сковороди

§ 1. Концепція трьох світів, або чому Г. Сковороді не міг тікати від жодного з них?

§ 2. Світ, який ловив та не спіймав Григорія Сковороду – це Четвертий «Мір» низьких пристрастей

Глава 3. Життєві стратегії перебування в світі «спокуси» та «збаби»

§ 1. Три варіанти стосунків людини з «блядословним» Міром

§ 2. Не виходьте поночі на човнику в зимове море

§ 3. Стоячи над мирським морем на рятівному місточку, учись на чужих помилках, дивись на людські пристрасті як на виставу і не будь рабом – шукай не багатства та слави, але однієї правди

§ 4. Стань вбогим духом

§ 5. Дякуй Богові за все та будь незворушним (αταραξία)

§ 6. Zum Tode Sein, посоромлена відмовою сластолюбна удиця та «блаженство мертвих»

Глава 3. Біблійна провість Планиди Мікрокосму, Уділу Макрокосму і Талану Міру людей

§ 1. Друга натура світів як Судьба

§ 2. Дерезований, «незримий» зміст Біблії як визначник есхатологічної перспективи особистісного і «обітельного» світів та «міру прелщення»

§ 3. Людська Планида: духовне народження оновленої «внутрішньої людини» через помирання людини «зовнішньої»

§ 4. Уділ ветхого «обителного» Всесвіту: загибель та відродження через попрання смерті та преображення на Новий світ Божий

§ 5. Талан «міру» «прелщення»: оновлена спільнота людей як «Духовна республіка»

§ 6. Двонатурність світів як основа відмінності Життя та Долі

Розділ II. Олександр Пушкін: Судьба була – зробити крок в безодню і душу відродити так свою

Глава 1. Наратив В. Соловйова: Життя простолюдця та Доля генія

§ 1. Доля і Воля у метафізичному контексті

§ 2. Між дійсністю та ідеалом

§ 3. Універсально-культурний зміст соловйовської інтерпретації Долі О. Пушкіна

Глава 2. Мотив спасіння та відродження в еросно-танатосній парадигмі Долі О. Пушкіна

§ 1. Звільнення від полону «любовного огнива» проходженням «тісною брамою»

§ 2. Смертельна дуель як «вівтарне полум'я» духовного відродження через моральне очищення

Розділ III. Тарас Шевченко: «Декілька печальних фактів існування і – «З нас будуть люде...»

Глава 1. Універсально-культурні аспекти українських народних уявлень про Долю

§ 1. Природжена Доля.

§ 2. Три Долі: Природжена (материнська), випадкова (батьківська) та зумовлена (Божа) Долі як Талан, Фортуна і Рок

§ 3. Долі – душі померлих предків

§ 4. Доля-Ангел

§ 5. Доля-Зірка

§ 6. Доля-Дух та її втілення

§ 7. Доля-двійник людини

§ 8. Доля-провісниця

§ 9. Імортальність в народних образах Долі

Глава 2. Дохристиянські народні витоки поглядів Тараса Шевченка на кореляцію Бога та Долі: богъ, bhag, bhaga-vat, небіжчик, небожата, небога й збіжжя як 'щастя і здоров'я'

Глава 3. Шевченкова автовізія власної Долі

§ 1. Нездоланно-об'єктивне та суб'єктивно-вольове у Долі Тараса Шевченка у світлі «несколькох печальних фактов его существования»

§ 2. Три варіанти втілення базисної світоглядної формули «життя – смерть безсмертя» в шевченкових рефлексіях над власною Долею

Глава 4. Тарас Шевченко і Доля: інтерпретативні наближення

§ 1. Герменевтична компаративістика: Судьба Олександра Пушкіна та Доля Тараса Шевченка

§ 2. Розуміюче проникнення у процес радикальної переоцінки Т. Шевченком своєї Долі: зміна неповної базисної світоглядної формули на повну

§ 3. Міфологемна інтерпретація Долі Тараса Шевченка: універсально-культурна критика

Розділ IV. Лев Толстой: цурався Долі, зрікався щастя, палко бажаючи безслідно розчинитись у Ніщо

Глава 1. Життя і Доля як тексти: проблеми герменевтичного відтворення

Глава 2. Судьба Льва Толстого: одна герменевтика, дві інтерпретації (М. Кириєнко-Волошин та І. Бунін)

- § 1. М. Кириєнко-Волошин: «Шукач пригод»
- § 2. Іван Бунін: «Трансцендуючий ескейпіст»
- § 3. «Трагічна єдність смерті і безсмертя» як спільний універсально-культурний інваріант відмінних герметивтик Долі Льва Толстого

Розділ V. М. Кириєнко-Волошин: відкритий всім вітрам предвічний странник зоряного позасвіття

Глава 1. Виявлення світоглядно-категоріальних інваріантів Долі М. Кириєнко-Волошина: методологічні зауваження

§ 1. Універсально-культурна тріада у дослідженнях Долі коктебельського затворника

§ 2. Концепт Долі у творах М. Кириєнко-Волошина

Глава 2. Форми трансцендування як засобу подолання індивідуальної скінченності у життєвих стратегіях та поглядах М. Кириєнко-Волошина

§ 1. Ескейпізм

§ 2. Безсмертя через самовбивство індивідуальності творця

§ 3. «Тепер я мертвий»: осмислення М. Кириєнко-Волошиним власного життя як Долі з позиції позажиттєвої відстороненості

Глава 3. Індивід versus нація та держава: універсалії життя, смерті та безсмертя в кореляціях Долі особистості та надособистісних спільнот

§ 1. «Стерті облики» та екзистенціальний тужливий смуток за пропалими народами

§ 2. Доля поета і Доля «гіркої дітовбивці» Росії: паралелі та розбіжності

§ 3. Екстемпоральність, передвічність та «світла печаль» в усвідомленні Долі М. Кириєнко-Волошиним в світлі «на-млі-ока» Дазайнового Cogito

Глава 4. Універсалія безсмертя в аналізі та реконструкції Долі М. Кириєнко-Волошина

§ 1. Сам – шукач пригод?

§ 2. Космоперсоналістський яснознавець «судьбического лика»

§ 3. Звільняючись від влади «безпам'ятного “я”» та суб'єкт-об'єктної опозиції

§ 4. Безсмертна Доля-Дух синехологічного спіритуаліста.

Поховані не на цвинтарі. Епілог

Універсалія безсмертя в дискурсе Судьбы (Автореф. на рус.яз.).

Summary

Серія «Універсальї культури і семіотика дискурсу»

Кирилюк А. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф – Одесса: Рось, 1996 – монографія

Кирилюк А. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла. – Одесса: Астропринт, 1998 – монографія

Універсальні виміри української культури – відп. ред. О. Кирилюк – Одеса: Друк – 2000 – колективна монографія

Кирилюк О. Універсальї культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України – 2003 – монографія

Кирилюк О. Універсальї культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд – Видання друге, доповнене та виправлене – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України – 2005 – монографія

Кирилюк О. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури – Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2008 – монографія

Універсальні виміри культури: Δόξα / Докса – Вип. 15 – На пошану професора Олександра Кирилюка з нагоди 60-річного ювілею – Відповідальні редактори Н. А. Иванова-Георгієвська, В. Л. Левченко – Одеський Національний університет ім. І. Мечникова ; Одеська гуманітарна традиція – Одеса, 2010 – 36. наук. праць з філософії та філології (фаховий часопис)

Кирилюк О. „Ой, кум до куми залицявся...”: Походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства: культурологічна розвідка – Одеса: ЦГО НАНУ / INVAZ, 2011 – Науково-популярне видання – брошура

Seriya «Universaliyi kul'tury i semiotyka dyskursu»:

Kirilyuk A. Unyversaliyi kul'tury i semiotika diskursa. Mif – Odessa: Ros', 1996 – monohrafiya

Kirilyuk A. Unyversaliyi kul'tury i semiotyka diskursa. Novella. – Odessa: Astroprint, 1998 – monohrafiya

Universal'ni vymiry ukrayins'koyi kul'tury – vidp. red. O. Kyrylyuk – Odessa: Druk – 2000 – kolektyvna monohrafiya

Kyrylyuk O. Universalii kul'tury i semiotyka dyskursu. Kazka ta obryad – Odessa: Avtohrif / TS·HO NAN Ukrayiny – 2003 – monohrafiya

Kyrylyuk O. Universalii kul'tury i semiotyka dyskursu. Kazka ta obryad – Vydannya druhe, dopovnene ta vypravlene – Odessa: Avtohrif / TS·HO NAN Ukrayiny – 2005 – monohrafiya

Kyrylyuk O. Svitohlyadni katehoriyi hranychnykh pidstav v universal'nykh vymirakh kul'tury – Odessa: TS·HO NANU / Avtohrif, 2008 – monohrafiya

Universal'ni vymiry kul'tury: Δόξα / Doksa – Zb. nauk. prats' z filosofiyi ta filolohiyi – Vyp. 15 – Na poshanu profesora Olexsandra Kyrylyuka z nahody 60-richnoho yuvileyu – Vidpovidal'ni redaktory N. A. Ivanova-Heorhiyevs'ka, V. L. Levchenko – Odes'kyy Natsional'nyy universytet im. I. Mechnykova ; Odes'ka humanitarna tradytsiya – Odessa, 2010 – (fakhovyy chasopys)

Kyrylyuk O. „Oy, kum do kumy zalytsyavsya...”: Pokhodzhennya ta universal'no-kul'turnyy zmist zvychayu kumivstva: kul'turolohichna rozvidka – Odessa: TS·HO NANU / INVAZ, 2011 – naukovopopulyarne vydannya – broshura

Олександр Сергійович Кирилюк

Універсалія безсмертя у дискурсі Долі:
Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко,
Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин

(До 200-річчя Т. Г. Шевченка)

Монографія

Наукове видання

Кирилюк О. Універсалія безсмертя у дискурсі Долі: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин – До 200-річчя Т. Г. Шевченка / Олександр Сергійович Кирилюк – Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти ; Одеська філія. Південний науковий центр НАН України ; Одеська обласна організація Товариства «Знання» України ; анотація українською ; автореф. книги російською ; анотац. англійською; бібліографія по розділам наприкінці книги. – Одеса: ЦГО НАНУ, 2014. – 280 с. Універсалії культури і семіотика дискурсу (Серія).

Kyrylyuk O. Immortality in the Discourse of Destiny: H. Skovoroda, A. Pushkin, T. Shevchenko, L. Tolstoy, M. Kiriienko-Voloshin – On the 200th anniversary of Taras Shevchenko / Olexander S. Kyrylyuk – Ukrainian National Academy of Sciences; Center of Humanitarian Education. Odessa Branch; Southern Scientific Center of National Academy of Sciences – Russian Abstract ; English Summary ; References – Odessa: CHO UNAS, 2014 – 280 c. Cultural Universals and Semiotics of Discourses (Series) – (Ukrainean – Abstract in Russian).

Кирилюк А. С. Универсалия бессмертия в дискурсе Судьбы: Г. Сковорода, А. Пушкин, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин – К 200-летию Т. Г. Шевченко / Александр Сергеевич Кирилюк – Национальная академия наук Украины – Центр Гуманитарного Образования. Одесск. филиал ; Южн. науч. центр НАНУ ; Одесск. обл. орг. Общ-ва «Знание» Украины ; аннотац. на укр. яз. ; автореф. кн. на рус. яз. ; аннотац. на англ. яз. ; библиогр. по разд. в конце кн. – Одесса: ЦГО НАНУ, 2014 – 280 с. Универсалии культуры и семиотика дискурса (Серия).

Підписано до друку	Формат 60х84х16
Умовн. др. арк.	Замовлення
Видавництво та друкарня	ТОВ «ІНВАЦ» тел. 8-048-724-34-70