

УДК 821.161.2.09.02(4)“176/184”(092)
DOI <https://doi.org/10.32838/2710-4656/2021.6-2/37>

Чопик Р. Б.

Львівський національний університет імені Івана Франка

ДО ПИТАННЯ ПРО ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ ПОЧАТКІВ НОВОГО УКРАЇНСЬКОГО ПИСЬМЕНСТВА

Проблема «рубежу літературних епох» (за М. Яценком), «межі високої» (за С. Єфремовим) між Давнім та Новим українським письменством дотепер залишається актуальною. Навіть автори третього тому найновішої Історії української літератури у 12 томах продовжують рухатись у фарватері радянської офіційної доктрини, розглядаючи творчість І. Котляревського, Г. Квітки-Основ'яненка та інших «під знаком просвітницьких вартостей» (за Є. Нахліком), особливо руссоїзму, котрі, як відомо, підготували Французьку революцію. Попри те, що саме з неї «можна починати відлік ідейного фундаменту сучасної Європи», «диявольська робота яacobинського Терору» кидала «тінь ката і гільйотини» на всю історію ХІХ ст. (за В. Єрмоленком). Французька версія модернізації культурно-політичного життя радше відлякувала, ніж приваблювала; сприймалася не як взірєць для наслідування, а як анти-взірєць і дисонувала з ключовою тональністю Нової української літератури.

«Історію літератури ХІХ ст. ми починаємо з останнього десятиліття ХVІІІ ст. не тому, що в цей час завершилася Французька революція, а тому, що в середині цього десятиліття завершилося формування романтизму» (за Д. Наливайком). Як відомо, це сталося не в «прогресивній» революційній Франції, а в сусідній «реакційній» Німеччині. Тож у статті зроблено спробу перевести увагу з контексту французького Просвітництва на контекст німецького Романтизму, котрий виник як реакція на кривавий терор і войовничий атеїзм революції. Своєю чергою поети й мислителі німецького Романтизму (зокрема, його першого, єнського, періоду) вважали своїм духовним батьком «першого німецького філософа», «самородка», «філософа з народу» Якоба Беме – «просвіченого небесами найдостойнішого свідчення правди і спрямування німецького духу» (за Ф. Шеллінгом). Очевидний перегук із феноменом нашого Григорія Сковороди: і через мандровану екзистенцію народного філософа, наслідувача Христа; і через типологічну близькість світовідчуття, підставових засад філософської спадщини (апологія серця (кордоцентризм), божественної природи, внутрішньої людини); і через виняткову значущість для процесу зародження Нового українського письменства; і через вплив на світогляд та творчу долю його корифеїв: Івана Котляревського, Григорія Квітки-Основ'яненка, романтиків харківської школи, Тараса Шевченка. «Сковорода стоїть у центрі української духовної історії», і вона «все, як зачарована, повертається до “сковородинства”» (за Д. Чижевським). Тому вкрай важливо обґрунтувати адекватну європейську типологію цього явища, що й дасть можливість подолати «рубіж» і збагнути генетичний зв'язок між Давнім та Новим українським письменством.

Ключові слова: Нове українське письменство, Просвітництво, Романтизм, Ж.-Ж. Руссо, Я. Беме, Г. Сковорода.

Постановка проблеми. Однією з найважливіших проблем сучасного літературознавства залишається питання «рубежу літературних епох» (за М. Яценком), межі між Давнім та Новим українським письменством. Класична літературознавча традиція одразу ж погодилася з тим, що вихід у світ перших частин «Енеїди» І. Котляревського (1798 р.) є датою, яка «розірвала надвоє» життя українців і поклала «межу високу посеред рівного шляху історичних подій». «Минувшина осталась по той бік межі, майбутність стелиться по сей, і хоча генетичні зв'язки між ними очевидні для кожної людини, проте зразу ж видно, що історія

тут круто звертає зі свого попереднього шляху й починає якусь нову путь, дає початок новому напрямку» [3, с. 337].

Якщо С. Єфремов, визначаючи «межу високу», віддавав належне і «генетичним зв'язкам» між епохами, ба навіть до того, як загинув од репресій, встиг зробити у цьому напрямі перші важливі кроки, то радянське літературознавство всіяко ту межу розширювало, розкопувало у прірву. «Література остаточно скидає з себе вікову релігійну шкаралушу, перетворюючись на літературу світську. Нова українська література – це світська література» [5, с. 22–23]. Антропоцентричне

подавалося «самоцінно» людським – антитезовим теоцентричному. Між ними міг бути лише «розрив», сполучати їх міг виключно протиставний сполучник: «Людині гімн, Людині, *a ne* Богу!» (за П. Тичиною). Відповідно, й переходові явища розумілися не як «генетичні зв'язки» між епохами, а хіба як тенденційне перетягання «давнього» на «новий» бік прірви.

Наприклад, руссоїст Я. Козельський учив, «що суспільні відносини встановлені *не* Богом, *a* виникли в результаті природного права і суспільного договору між людьми» [5, с. 11] (хоча насправді Я. Козельський не уявляв світобудови без Бога), а Г. Сковорода «побудував свою оригінальну філософську концепцію, що не була позбавлена істотних суперечностей, але розвивалася в напрямі матеріалізму» [5, с. 11] (хоча Г. Сковорода все життя був християнським філософом і розвивався «в напрямі» дедалі глибшого пізнання Бога в Людині).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. З настанням Незалежності ця методологічна засада і щодо України, і щодо загалом Європи не зазнала суттєвих змін. Її оновлена версія в двотомній «Історії української літератури XIX ст.» (2005 р.) виглядає так: «З другої половини XVIII ст. у Росію й Україну проникають ідеї Просвітництва, яке ідеологічно підготувало Велику французьку революцію 1789–1794 рр., здійснену вже не під релігійними, а під світськими гаслами, відокремило релігію від науки, витіснило у сфері світського мислення теологію філософією» тощо [6, с. 21–22]. Тобто, як і раніше, між релігійним та світським з'являється глибокий «рубіж»; нове хіба «відокремлює» й «витісняє» старе; ідеологія Просвітництва з'являється «на протигагу хибним ідеям та уявленням старого часу» [6, с. 22].

Автори третього тому 12-томної «Історії української літератури» (2016 р.) теж розглядають її початки насамперед «під знаком просвітницьких вартостей» (за Є. Нахліком), дотримуючись тієї ж методологічної схеми, проте висловлюються обачніше. Скажімо, не твердять, що «просвітницька ідеологія в Росії й Україні формувалась як цілісне явище», котре «складалося значною мірою як єдина ідеологічна система об'єднаними зусиллями українських і російських діячів» [6, с. 22]. Натомість визнають, що в минулих дослідженнях «деякі важливі моменти оминалися, наприклад, міркування Ж.-Ж. Руссо», «який поставив ідею національного характеру в центр політичного життя спільноти» й «наполягав на важливості національної індивідуальності та її підтримці за допомогою плекання і збереження звичаїв та обрядів нації». Ці мірку-

вання «цілком могли бути відомі І. Котляревському (з оригіналу), а також більшості українських письменників XIX ст.» [7, с. 6]. Тобто могли рецептуватися безпосередньо з Франції, а не обов'язково через Росію, як потрібно було вважати раніше. Ото й усі уточнення.

Не виключено, що І. Котляревський читав Руссо з оригіналу й міг бути симпатиком його ідей. Наприклад: «От то тільки нечепурно, що москаль взявся по-нашому і про нас писати, не бачивши зроду ні краю і не знавши обичаїв та повір'я нашого» [9, Т. 2, с. 54] («плекання і збереження звичаїв та обрядів нації»). Однак згадаймо «Енеїду»: «Французи ж, давнії сіпаки, / Головорізи-різники, / Сі перевернуті в собаки, / Чужі щоб гризли маслаки. / Вони і на владику лають, / За горло всякого хватають, / Гризуться і проміж себе: / У них хто хитрий, то і старший, / І знай всім наминає парші, / Чуприну всякому скубе» [9, Т. 1, с. 54]. Така візія «національного характеру» та актуальних революційних діянь співвітчизників Руссо навряд чи підкріпить твердження, що нову українську літературу І. Котляревський засновував на «світських засадах Просвітництва». Як і, наприклад, фінальний меседж «Наталки Полтавки»: «Коли хочеш бути щасливим, / *То на Бога полагайся*, / Перенось все терпеливо / І на бідних оглядайся» [9, Т. 2, с. 67] (курсив автора).

Постановка завдання. Переймаючи естафету радянських концептів, вносячи в них лише косметичні корекції, сучасні дослідники упускають із поля зору основні засади Нового українського письменства та модерної української ідентичності; полишають їх у фокусі чужої, а то й ворожої оптики з неминучим у цьому випадку «дефектом головного дзеркала» (за Л. Костенко). Ледь помітний на вході він спричинює дедалі більше викривлення у дзеркалах наступних поколінь/інтерпретацій, аж на виході стартове зображення змінюється до невпізнання. Тож метою є: «Поставити свою оптику, свою систему дзеркал. <...> Бути відкриттям для світу, а не морально ущербним народом в абераціях чужих віддзеркалень» [8, с. 23].

Виклад основного матеріалу. Виводячи Нове українське письменство з «ідей Просвітництва, яке ідеологічно підготувало Велику французьку революцію», розглядаючи його початки «під знаком просвітницьких вартостей», сучасні дослідники не беруть до уваги, що радянська літературознавча доктрина базувалася на ленінському концепті «трьох етапів визвольного руху в Росії» (декабристському, різночинському, пролетарському) й аксіомі про те, що традицію «Великої французької буржу-

азної революції» «на новім історичнім етапі» продовжила «Велика Жовтнева соціалістична революція». «Бо ж якобінці сповідували й пропагували, по суті, соціалістичні ідеї, для здійснення яких час іще не настав...» [17, с. 27]. Коли ж настав, більшовики сприйняли його як «час розплати», відплати за невдачу французької революції, якої вона зазнала, мовляв, не тому, що тоді був страшний терор, а тому, що було замало терору. І компенсували ту «нестачу» сторицею.

Однак підігнана під «прокрустове ложе “Короткого курсу истории ВКП(б)”» «радянська соціогуманітаристика» [20, с. 41] не була адекватною візією європейських політично-культурних процесів, а лише їх спотвореним образом у «головному дзеркалі» радянської офіційної доктрини (пропаганди й агітації), виплодом «ісконно руської» «цивілізаційної» методології, яка, «не задаючи собі труду розжувати й перетравити те, що в Європі здобуло було тяжкою віковою працею, нахапає мимоїздом, як здобич», [15, с. 293] вирвані з властивого контексту модерні ідеї й використовує їх як цеглинки для ленінсько-сталінського «соціалістичного будівництва», а чи путінської «керованої демократії». Не вчиться на європейському досвіді, а накладає на нього досвід російський, тут, зокрема, советський із його «войовничим атеїзмом» (*а не* релігійністю); УРСР (*а не* УНР); «соціалістичним» новим (*а не* «феодалним» старим), що утверджується, нарощуючи терор, організовуючи дедалі масштабніші хвилі репресій та етноцидів.

Тим часом досвід кривавих «розривів» між епохами, яким донині пошрамовано циклічну російську свідомість, свідомість розвоєва, європейська, пережила ще 200 років тому, осмислюючи уроки подій, що сталися на зламі XVIII–XIX ст. Стало очевидним, куди ведуть благі наміри секуляризації, суто світської республіки й світського націоналізму: якщо на початку Французької революції депутати Генеральних зборів ще присягали «перед Богом і Patrie» (1789 р.), то в Петиції агітаторів (1792 р.) Бога було відкинуто й націю оголошено «єдиним божеством, якому вільно поклонятися», після чого настав 1793 р. – рік найкривавішого внутрішнього терору проти панівних суспільних станів, зокрема, варварської дехристиянізації – масового винищення священників та ченців в ім'я «світських» цінностей. Єднальний сполучник перемінюється на заперечно-протиставні: «Вже *не* Господня воля, а право нації, *не* народ, зобов'язаний заповітом, а вільні громадяни, *не* пошук святості, а ідеали свободи

і братерства стали тепер провідними зорями...» [14, с. 179–180]. Так, неначе свобода-рівність-братерство можливі тільки без Бога, а ідею народу можна втілити у народ хіба всупереч волі Господа!

«Диявольська робота якобінського Терору» кидатиме «тінь ката і гільйотини» [4, с. 74] на всю історію XIX ст., тому французька версія модернізації культурно-політичного життя радше відлякувала, ніж приваблювала; сприймалася не як взірєць для наслідування, а як антивзірєць, котрий не хотілося, так би мовити, повторювати за домашніх умов. «Історію літератури XIX ст. ми починаємо з останнього десятиліття XVIII ст. не тому, що в цей час завершилася Французька революція, а тому, що в середині цього десятиріччя завершилося формування романтизму» [12, с. 8]. Як відомо, це сталося не в «прогресивній» революційній Франції, а в сусідній «реакційній» Німеччині.

«Протистояння Романтизму і Просвітництва значною мірою проходило по кордонах між тогочасною Німеччиною та Францією, в якій на той момент утверджується нерелігійна філософія (починаючи з Р. Декарта), що так не імponує романтикам» [11, с. 315]. На протигагу просвітникам, у світогляді романтиків із новою силою оживає філософія релігійна (починаючи з Я. Беме, про що далі); замість «французького матеріалізму» духовні обрії Європи починає визначати «німецький ідеалізм». Романтикам важило показати хибність і згубність просвітницького відчуження модерних цивілізаційних процесів од християнства, релігії, Бога. «І в Європі литиметься кров до тих пір, доки нації не усвідомлять свого страшного божевілля, що жене їх по колу. <...> Лише релігія може знову збудити Європу та захистити народи і, дійсно, з новою пишнотою на старій миротворній посаді встановити християнство на землі» [11, с. 322].

Романтизм виникає в апогеї кривавих подій Французької революції, насамперед як реакція на якобінське свавілля, в передчутті його наполеонівського експорту до інших країн Європи. Ця реакція не означала того оскомно відомого із советських часів «реакційного романтизму», який «вороже ставився до революційного руху, ідеалізував феодальне минуле, прагнув відродити те, що віджило вже» [10, с. 326]. Болісно реагуючи на революційний терор та усвідомлюючи, що його значною мірою спричинили просвітницькі ідеї, романтики шукали сенсів, «які виходять за межі горизонту Просвітництва» [11, с. 172]; тобто сягають далі і глибше, аніж можна було передбачити у дореволюційні роки, «в останні десятиліття

XVIII ст., прикметні взаємодією світських засад Просвітництва та преромантичних художніх тенденцій» [7, с. 5–6].

Преромантизм (або передромантизм) пов'язаний з іменем Й. Г. Гердера, поета «Бурі і натиску», чії ідеї й справді взаємодіяли з просвітницькими, зокрема руссоїзмом. Ж.-Ж. Руссо, звичайно ж, був просвітителем, бо вважав, що шлях до звільнення від несправедливого суспільного устрою лежить через просвіту, поширення у суспільстві істинних знань замість збанкрутілого мракобісся. Однак при цьому слід пам'ятати, що Руссо представляв дійсичну течію Просвітництва; на відміну від просвітників-матеріалістів він вірив у Бога (через що конфліктував з Вольтером, Дідро), а головним радником у пізнанні істини вважав не розум, а серце. Власне, ці далєбі не лише «світські», світоглядні засади попервах прихилили до Просвітництва німецьких передромантиків, які прийняли Руссо навіть швидше за французів. «Теза Руссо, що все одержуємо від Творця і все, що є природним, є добрим і що цивілізація спотворює людину та дегенерує її, дуже припала до вподоби насамперед молодим німецьким новаторам. Заклик Руссо “Назад до природи” став їхнім кредо» [11, с. 14].

Адже в уявленні середньовічної церковної ортодоксії Бог був понад і поза природою, сама ж природа (світське, земне, людське) оголошувалась обителлю гріха, прерогативою диявола, стихією хаосу, куди «божественний порядок» проектується «ззовні» й «згори», контролюючи язичницьку дикість релігійною догмою, культивує агіографічні взірці упокорення земної природи людини. Класицизм акцентував на античних взірцях, але це теж були приклади подолання природи, звищення над земними пристрастями й почуттями, культ героїв, надлюдей чи напівбогів. Просвітництво кинуло виклик «фанатизму і забобонам» церкви й заходилося просвіщати усе суспільство: від монарха до простолуду, однак ставлення до природи у просвітителів-раціоналістів також залишалось зверхнім, з позицій «розуму», котрий мав пізнати й перетворити її, тому що засадничо, первісно – нецивілізована, неокультурена, недосконала.

Натомість «руссоїстське протиставлення природи й культури, “природної людини” (*l'homme naturel*) і “робленої людини” (*l'homme artificiel*)» виглядало як «вчення про перевагу природного стану над цивілізацією» [12, с. 11–12]. Руссо переконує сучасників, що актуальний для них «суспільний стан» виробився всупереч первіс-

ному «природному станові», коли люди були такими, як створив їх Творець, – щасливими, бо рівними й вільними. Руссо пропонує повернутися до пункту збочення й, так би мовити, перезавантажити перехід від «природного» до «суспільного» стану, уклавши іншу програму, а точніше, «суспільну угоду», що скасує узурпацію влади панівними суспільними верствами і замінить суверенітет монарха суверенітетом народу.

Сформульований Руссо суспільний ідеал став контрапунктом «рубежу епох» і всієї нової історії. «Громадянсько-республіканська нація як модель політичної спільноти новітньої доби поширилася на більшість територій земної кулі» [14, с. 205]; проголосивши ідею народу як активного суб'єкта, а не пасивного об'єкта історії; колективного суверена влади, а не «великого німого», безликої біомаси, гумусу для культури й цивілізації «вищих» каст, класів, станів, стратів чи верств. Попри це, ідея народу в руссоїстському трактуванні попервах зазнала фіаско. Спроба реалізувати її в час революції виявилася фальстартом, позаяк засадничо передбачала неминучий конфлікт із християнством.

Річ у тім, що свою «Суспільну угоду» Руссо вимірював для застосування у Франції – абсолютистській монархії з авторитарно-ієрархічним суспільним устроєм та інституцією монарха як «уособлення Бога на землі», чий суверенітет іменем Христовим легітимізувала католицька церква. Християнство опинилося на боці збанкрутілого і віджилого «клерикально-монархічного суспільного стану»: Франція у XVIII ст. гордовито пописувалась «найхристиянськішою монархією» [14, с. 132], а, реставруючи її після революційної розрухи, відмиваючи від печаті Антихриста (як тоді називали Наполеона), європейські можновладці позиціонували себе конгресом «християнських володарів». Ідея народного суверенітету й християнська релігія опинялися по різні боки барикад, сприймалися як взаємовиключні, що було вислідом не лише антирелігійних революційних практик та атеїстичних дореволюційних теорій, а й, на жаль, «дійсичного» руссоїзму.

Дейсти визнавали божественне походження світу, однак вважали, що далі Бог перестає втручатись у перебіг світових процесів та явищ, полишивши це самій людині. Ця «самостійність» повела задалеко, перейшовши межу абсолютного і земного. З одного боку, Руссо визнавав «верховну божественну істоту, джерело справедливості і добра», віра в яку – «вимога серця»; а з іншого боку, вважав, що з цією істотою можна домовитися, укласти щось на кшталт вищезгаданої «су-

пільної угоди»; по суті ж – релігійний симулякр державної ідеології.

Згідно з поглядами Руссо підтримувати дух у політичному тілі громадянського суспільства мало «певне суто громадянське сповідання віри», яке він називав «громадянською релігією». Легітимізований католицькою церквою «суспільний стан» виявляв нетерпимість до інакодумців, тож «громадянський стан», на думку Руссо, має право на аналогічну відповідь. «На мій погляд, помиляються ті, хто розрізняє нетерпимість громадянську і теологічну. Ці два роди нетерпимості нероздільні. <...> Скрізь, де існує релігійна нетерпимість, вона не може не мати й якихось громадянських наслідків...» [13, с. 163]. Коментуючи цитовані пасажі, перекладач та упорядник трактату О. Хома зазначає:

«Цей присуд можна розглядати як один із виявів романтичної закоханості Руссо у “прості й суворі” праві давнини. Саме такий “високий стиль” <...> був одним із джерел натхнення для революційного терору пізніших часів. Ідеалізована неісторична пародія на “громадянські почуття” з надзвичайною легкістю перетворюється тут на санкцію для застосування смертної кари. Навряд чи помилялися ті автори, які ще у XVIII ст. розглядали Руссо як одного з творців того типу чуттєвості, який живив яacobinську диктатуру. Фактично Руссо, глибоко обурюючись формулярами, які примушувало підписувати католицьке духовенство, <...> пропонує не менш тоталітарний прийом “роботи з масами”» [13, с. 269].

Під «формулярами, які примушувало підписувати католицьке духовенство», маються на увазі дискримінаційні заходи щодо французького протестанства. Після того, як у 1684 р. Людовик XIV («Франція це я!») скасував Нантський едикт (який забезпечував рівні права католикам і протестантам) і 200 000 гугенотів виїхало до Швейцарії, ті, хто залишився, втратили всі громадянські права. У фінальному фрагменті «Женевського Рукопису» (ранньої рукописної версії «Суспільної угоди») п. н. «Про шлюб протестантів» Руссо обурюється засиллям католицької теократії, внаслідок чого у Франції «стан громадянства і майнова спадкоємність залежать виключно від священників». «Протестант не має змоги одружитися відповідно до форм, приписаних законом, не відмовившись від своєї релігії, а магістрат визнає законним лише той шлюб, який укладено згідно з цими формами. <...> Дарма, що нещасний одружиться й охоронятиме у своєму безталанному становищі чистоту зв'язку, усталеного цим шлюбом, – його буде засу-

джено магістратами, його сім'ю буде позбавлено його майна, до його дружини ставитимуться як до наложниці, а до дітей – як до незаконнонароджених. <...> Зображене становище є унікальним, і я поспішаю відкласти перо, боячись не погамувати того зойку природи, що підіймається і волає до її Творця» [13, с. 215].

Скасування Нантського едикту відновлювало атмосферу абсолютної нетерпимості, яка панувала у Франції до його підписання, за часів Варфоломійської ночі й детонованих нею релігійних війн; лишень, що тепер іновірці підлягали «визланню з держави», а тоді – «засудженню до страти». Нетерпимість Руссо була симетричною відповіддю на державну політику, що дискредитувала і католицизм, і загалом інституцію церкви, і навіть саме християнство.

«Чиста і проста релігія Євангелія», або ж «релігія людини», на думку Руссо, не витримала випробування історією, позаяк своїм суспільним індиферентизмом запрограмувала майбутні зловживання з боку сильних світу цього. Натомість «прості й суворі праві давнини», до яких Руссо виявляв «романтичну закоханість», не знали цього роздвоєння, оберігали цільність батьківщини небесної і земної. Язичницькі культу давніх Греції, Риму Руссо називає «національними релігіями»; вважає, що саме вони виплекали в античних республіках дух спільноти, громадянського суспільства, покликаний відродитися в руссоїстському «громадянському стані».

Надзвичайно важливо для розуміння, як сформулувалася остаточна версія руссоїзму, взяти до уваги той факт, що Руссо походив із протестантської родини, був нащадком гугенотів-вигнанців у швейцарській Женеві. Тож попервах пропонував зовсім інший шлях виходу з духовної кризи, яка склалася у Франції. Цитований вище фінальний фрагмент «Женевського Рукопису» («Про шлюб протестантів») завершується словами: «Досвід навчає, що з усіх християнських сект протестантська є наймудрішою і найм'якшою, як, утім, найбільш мирною і найбільш суспільною. Це єдина з християнських сект, у середовищі якої закони могли б зберегти свою чинність, а провідники – свою владу» [13, с. 215].

Це останній абзац, мимовільний висновок, дописавши до якого, Руссо припиняє роботу над «Женевським Рукописом» (буде опубліковано через століття зі смерті автора), аби відтак переробити його на «Суспільну угоду» (видана друком 1762 р.), де версія протестанства вже не розглядається. Як альтернативу антигуманній

авторитарно-теократичній системі католицької Франції Руссо пропонує виключно свій авторський винахід – «громадянську релігію». Саме за її допомогою під час революції французи увірують в націю як «єдине божество, якому вільно поклонятися», а «Суспільну угоду» читатимуть як Святе Письмо: «Впродовж одного лише десятиліття (1789–1799 рр.)» *Суспільна угода (СУ)* витримала 32 (!) видання, а викладені в ній ідеї набули широкого суспільного резонансу. Навіть такий критично налаштований до Руссо мислитель, як О. Конт, змушений був свого часу визнати, що навіть *Біблія* і *Коран* ніколи не користувалися більшою довірою і пошаною, аніж *СУ* за часів своєї найвищої популярності» [13, с. 221].

Прикметно, що до 1789 р. «Суспільна угода» перевидавалася тільки один раз, «була відверто ігнорована публікою», а отже, не чинила прямого впливу на свідомість французів. Вони читали «Емілія» й «Нову Елоїзу» (165 перевидань!), а трактат Руссо «як знайшовсь» аж під час революції, коли авторитетом популярного письменника («бо написано...») підпирали й виправдовували власні, вже сформовані апріорі переконання. Тобто Руссо впливав на французів значно меншою мірою, ніж французи, які ще задовго до революції вплинули на нього самого, спонукавши переробити «Женевський Рукопис» на «Суспільну угоду», наступити на горло «найбільш мирному і найбільш суспільному» протестантизму заради войовничої й нетерпимої «громадянської релігії»; відкоригувати свій гуманний, природний, кордоцентричний руссоїзм «під реалізацію» в ментальних координатах французького суспільства, котре в той час відчувало «дедалі більшу огиду до <...> фанатизму і забобонів церкви, що лише кілька поколінь тому санкціонувала найжорстокіші, а то й просто криваві різанини релігійних війн» [14, с. 182], і не бачило іншого виходу, аніж вибити клин клином: «нетерпимість теологічну» – «нетерпимістю громадянською». Межу компромісу було потоптано, ступінь терпіння переповнено. «...І я поспішаю відкласти перо, боячись не погамувати того зойку природи, що підіймається і волає до її Творця». Крик душі, що волає о пімсту.

Відклавши перо, Руссо незабаром візьме його знову, задля другої, «канонічної», версії. Німецькі передромантики приймуть її разом із «рештою» творчості свого натхненника, попервах не роздивившись французького складника того данайського дару. Гердер захоплено вітає зав'язку Французької революції як торжество розкутої людської природи, дієве втілення ідеї народу –

але розвиток дії та кульмінація шокують передромантика. Язичницька «дикість», «свавілля», які цінував, за якими пошукував у первісній природі народу, обертаються зворотним боком, розкривають потворні нутрощі, наче міфологічна нявка... Гердер виступає з гострою критикою якобінського свавілля та дикості, але його час вже минув. Саме тоді (середина 1790-х рр.) заявляють про себе романтики єнської школи.

Їхня творча діяльність поновила перерваний Просвітництвом та революцією зв'язок з ідеалами Реформації. Адже та починалася на німецьких землях, звідси ширилась в інші краї Європи, а коли її там не приймали, повертала на круги своя. Середовище її прихильників гуртувалось, ущільнювалось, набувало критичної більшості. Протестантські спільноти Німеччини (як і, звісно, Голландії, Швейцарії, Англії, скандинавських країн) у довготривалому протистоянні з контрреформаційним католицьким світом (насамперед Францією, Іспанією тощо) дедалі більше асоціювали свою конфесійну ідентичність з національною, котра таким чином відображала не лише «суто» національні (вужько егоїстичні) «інтереси й справи», а й колективне прагнення жити згідно з ідеалами Реформації...

Як пам'ятаємо, ті ідеали закликали до очищення Церкви, відродження духу первохристиянства, замуленого догматичною літерою та зловживаннями сильних світу сього; кидали виклик погрозлому в розкошах та корупції католицькому кліру, котрий іменем Бога освячував імперську ієрархію, класову й майнову нерівність, ігноруючи євангельську заповідь, що «вищі» і «нижчі» суть рівними в Богові, єдиними во Христі. Після того, як М. Лютер починає перекладати Біблію живою народною мовою, текст Святого Письма стає доступним не лише для латиномовних фахових богословів, а й для розумного читача з народу. Вічна книга стає відкритою й напрочуд актуальною, адже тих, хто засновує своє життя на Заповіті, чекає та сама трагічна доля, що й в їхніх попередників 1 500 років тому. Їх так само жорстоко переслідують, за тією хіба відмінністю, що давньоримські калігули і нерони були язичниками, а новочасні гонителі протестантів іменують себе християнами.

Християнство опиняється не на боці рабства і тиранії (як твердив Руссо) чи «гнобителів народу» жерців-вовків (як твердив Гердер), а на боці народу, отих «гнаних і голодних», які на зорі нової ери першими пішли за Христом, а тепер здобули надію відродити занедбані ідеали. «Легше верблюдові пройти крізь вушко голки, ніж багатому ввійти

в Царство Боже» (Мат. 19: 18–24), «Не думайте, що Я прийшов, щоб принести мир на землю. Не мир прийшов Я принести, а меч» (Мат. 10: 34)... Саме тоді з'являються перші «утопійні» вчення, закілюються майбутні теорії й практики облаштування світу на засадах справедливості й рівноправності, отих самих «свободи, рівності, братерства», апологети яких у певний момент «забудуть», що то засади євангельські й що на злобу дня їх уперше поставила не Революція, а Реформація. Революційна пропозиція виявиться запізною розплатою за свого часу проігнорований реформаційний запит; войовниче язичництво яacobinців – помстою за не менш войовничу католицьку ортодоксію.

Категорично не поділяючи світоглядні позиції ані тих, ані інших; не бажаючи ані відповідати за їхні вчинки, ані й надалі інерціювати у французьким фарватері, німецькі романтики зосереджуються на відродженій духом Реформації рідній традиції. То була традиція біблійної герменевтики, екзегези; або ж адогматичного, безпосереднього, «кордоцентричного» відчитання Святого Письма, коли між текстом та інтерпретатором не стоять канонічні упередження, коли головним порадином є інтуїція власного серця, а не авторитет чужого схоластичного розуму. З'ясувалось, що фахова богословська освіта не наближує, а якраз віддаляє від Бога. Проста людина, як і 1 500 років тому, досягнула Його швидше й глибше за «фарисей та книжників». Найяскравішим явищем пореформаційної доби єнські романтики вважали постать «першого німецького філософа», «самоходка», «філософа з народу» Якоба Беме.

«Поети і мислителі німецького Романтизму (Тік, Новаліс, Шеллінг, Баадер та інші) сприймали “герліцького мужика” як носія таємного знання і герольда “Нового царства”. <...> У хресному батькові германського Ренесансу Франці Баадері Август Шлегель побачив “воскреслого Беме”» [2, с. 166–176]. Його виняткову значущість для становлення власних ідей визнавали Гете і Гегель (вихованець єнської школи). «Вся німецька наука від початку прагнула туди, до цієї мети, а саме: бачити життєвість природи та її внутрішню єдність з духовною і божественною істотою. <...> Найдостойніше свідчення цієї правди і спрямування німецького духу залишив просвічений небесами муж Якоб Беме, який з чистого захоплення, а не жодного іншого вчення володів даром його сутності...» [11, с. 357].

Ідею «внутрішньої єдності природи з духовною і божественною істотою» (за Ф. В. Й. Шеллінгом) або ж «Абсолютної Божественної єдності

й єдності всіх протилежностей в Богові» (за Г. В. Ф. Гегелем) романтики називали «головною ідеєю» Беме. Ця ідея проросла з докорінно інакшої онтологічної засади, ніж та, з якої виходила французька традиція, – і в частині своєї католицької «тези», і в частині просвітницької, зокрема й руссоїстської, «антитези». Ортодокси іменем Бога дискримінували природу – просвітители, відкидаючи Бога, поновлювали її в правах. Але так чи інакше ті або інші виганяли Бога з Природи, протиставляючи «природне» і «надприродне» (а чи пак уже «позаприродне»), відокремлюючи ці первні, не вбачаючи між ними «внутрішньої єдності». Руссоїстське гасло «Назад до природи!» було в цьому сенсі лише інверсійним переакцентуванням: добро стало злом, а зло – добром. При цьому не мав значення той нюанс, що, скажімо, матеріяліст Лаплас не відчував потреби в «гіпотезі Творця», а деїст Руссо відважував «рукам Творця» захоплені реверанси. Мала значення їхня спільна віра у те, що подальше перетворення світу відбувається поза Божим «втручанням»; що творча сила людини належить самій людині, її суб'єктивному «креаціонізму», її безмежній сваволі... Іншими словами, що це суто людське перетворення, а не «пересотворення світу» (за Б. Кривою).

Натомість «у світогляді романтиків відсутнє протиставлення духу й природи, навпаки, вони схильні були наголошувати їхню гармонію, віддаючи водночас субстанційність духові, підпорядковуючи йому матерію» [12, с. 13–14]. «У внутрішньому житті відображається усесвіт, і лише через духовну, внутрішню природу нам стає зрозумілою тілесна природа» [11, с. 239–240]. Одна річ, «коли ми розглядаємо тіло лише по-земному, як знаряддя чуттєвих потреб і насолод». Якщо ж «розглядати природу як тіло Господнє, то антропологізм набуває цілком інших форм і значень, які виходять за межі горизонту Просвітництва» [11, с. 172].

Це підставові засади вчення Я. Беме, а ширше – «німецької містики», яку він представляв, із традицією якої поєднував романтиків. Проповідуючи, що Божество не відокремлене від Природи, що «вони – як тіло і душа», Беме та інші містики висловлювали не лише свою особисту «головну ідею», а й «головну ідею» Нового Заповіту, яка стверджувала, власне, оту «внутрішню єдність» людської, земної природи «з духовною і божественною істотою». Адже Син Божий явився у Синові Чоловічому... І прожив як людина, і був розп'ятий тими, хто вважав, що це богохульство... І воскрес, аби узріти, що це – правда! Й увірували, і взяли кожен свого хреста, і пішли за Ним.

Не менш важливим за «головну ідею» було її екзистенційне втілення: всежиттєве «наслідування Христа», взорування на Його приклад єдності слова та діла, вчення і життя. Після того, як вже перший трактат «Аврора, або Зірниця, що сходить» (1612 р.) ортодокси оголосили ерессю, Беме до кінця земних днів залишався мандрівним філософом, ідучи слідами Учителя («Шлях до Христа», «Вчоловічення Христа»); сповідуючи дух, а не літеру Святого Письма. «Усі зовнішні церемонії без внутрішньої основи, без духа та чину Христового є перед Богом лише блуд». «Було б ліпше не мати жодних церемоній, а тільки вжиток наказу Божого, який він нам залишив у своєму союзі та заповіді» [19, с. 131].

Десятки теософських книг Беме – не стрункі наукові трактати, а радше містичні одкровення, богонатхненні візії на межі символічної поезії та філософії, відчитувати які «в повній ясності» вкрай складно. Втім, вирішальне значення для романтиків мало не саме по собі вчення (ці ідеї тоді витали в повітрі), а сукупний феномен унікальної особистості, харизма «просвіченого небесами» «філософа з народу». Романтики потребували вишнього благословення на те, що рухаються в правильному напрямі; живого свідчення «правди і спрямування німецького духу». Цьому горизонтові сподівань дивовижно відповідав феномен Якоба Беме, в яким дух народу поєднався із духом Святого Письма, сакралізуючи романтичну «ідею народу»...

Висновки і пропозиції. Переакцентування уваги із контексту Просвітництва на контекст

Романтизму та сфокусування її на постаті Якоба Беме, якого німецькі романтики відкрили для себе на зламі XVIII–XIX ст. (власне, за початків Нового українського письменства), дає змогу вловити перегук із феноменом нашого Григорія Сковороди!

І через мандровану екзистенцію народного філософа, наслідувача Христа, екзегета, тлумача Біблії (до речі, вивчати її герменевтично й виводити з неї своє вчення розпочав після відвідин Німеччини)... І через типологічну близькість світовідчуття, підставових засад філософської спадщини: апології серця (кордоцентризм), божественної природи, внутрішньої людини... І через виняткову місію у процесі зародження Нового українського письменства; і через вплив на світогляд і творчу долю його корифеїв: Івана Котляревського, Григорія Квітки-Основ'яненка, романтиків харківської школи, Тараса Шевченка... Адже «Сковорода стоїть у центрі української духовної історії», і вона «все, як зачарована, повертається до “сковородинства”» [19, с. 340, 40].

Перші кроки у напрямі дослідження цієї надважливої проблеми зробили Олександр Русов, Сергій Єфремов, Михайло Грушевський, Микола Плевако, Дмитро Чижевський... Їхню естафету підхопив незабутній Григорій Ушкалов. У своїх, вже класичних, працях «Сковорода та Україна», «Барокові джерела Нового українського письменства: Котляревський, Квітка, Шевченко» тощо він задав стратегію пошуку на довге майбутнє... Втім, це вже тема [не однієї] іншої спеціальної бесіди.

Список літератури:

1. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении : репринтное издание. Москва : Политиздат, 1990. 415 с.
2. Гарин И. Непризнанные гении. Харьков : Фолио, 2018. 508 с.
3. Єфремов С. Історія українського письменства: у 2 т. Вид. 4, з одмінами й додатками. Передрук з видання «Українська Накладня». Київ – Ляйпціг ; Нью-Йорк, 1991. Т. 1. 448 с.
4. Єрмоленко В. Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX ст. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 480 с.
5. Історія української літератури: у 8 т. Київ : Наукова думка, 1967. Т. 2. 484 с.
6. Історія української літератури XIX ст.: у 2 кн. Київ : Либідь, 2005. Кн. 1. 656 с.
7. Історія української літератури: у 12 т. Київ : Наукова думка, 2016. Т. 3. 750 с.
8. Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала. Львів : Львівський національний університет ім. Івана Франка, 2001. 49 с.
9. Котляревський І. Твори: у 2 т. Київ : Дніпро, 1969.
10. Лесин В., Пулинець О. Словник літературознавчих термінів. Київ : Радянська школа, 1965. 432 с.
11. Мислителі німецького романтизму / упор. Л. Рудницький та О. Фешовець. Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. 588 с.
12. Наливайко Д., Шахова К. Зарубіжна література XIX ст. Доба Романтизму. Тернопіль : Навчальна книга ; Богдан, 2001. 416 с.
13. Руссо Ж.-Ж. Про Суспільну угоду, або принципи політичного права / пер. з фр. та ком. О. Хоми. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.
14. Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. Київ : Темпора, 2010. 312 с.
15. Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ : Наукова думка, 1980. Т. 26. 463 с.

16. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. Київ : Факт ; Наш час, 2006. 284 с.
17. Чегодаев А. Наследники мятежной вольности. Москва : Искусство, 1989. 304 с.
18. Чижевський Д. Філософські твори: у 4 т. Київ : Смолоскип, 2005. Т. 1. XXXVIII + 402 с.
19. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Харків : Акта, 2003. 432 с.
20. Якубова Л. «Русский мир» в Україні: на краю прірви. Київ : Кліо, 2018. 384 с.
21. Яценко М. На рубежі літературних епох. «Енеїда» Котляревського і художній прогрес в українській літературі. Київ : Наукова думка, 1977. 277 с.

Chopyk R. B. ON THE ISSUE OF THE EUROPEAN CONTEXT OF THE RUDIMENTS OF THE NEW UKRAINIAN WRITING

The problem of “the literature epoche boundary” (by M. Yatsenko), “the high limit” (according to S. Efremov), a border between Medieval and New Ukrainian literature still remains topical. Even the authors of the third volume of the latest History of Ukrainian Literature (in twelve volumes) continue to move in the fairway of Soviet doctrine and consider the works of I. Kotlyarevsky, H. Kvitka-Osnovyanenko, and others “marked by Enlightenment values” (according to E. Nakhlik), especially Russoism (which, as it is known, became a base of the French Revolution). Despite the fact that it is from it that one can begin the countdown to the ideological foundation of modern Europe, the “devilish work of Jacobin Terror” cast the “shadow of the executioner and the guillotine” on the entire history of the 19th century (by V. Yermolenko). The French version of the modernization of cultural and political life was more frightening than attractive; was perceived not as a role model, but as an anti-star, and dissonant with the main tonality of the New Ukrainian literature.

“We start the history of literature of the XIX century since the last decade of the eighteenth century because the formation of Romanticism came to the end in the middle of that decade rather than because the French Revolution came to an end at that time”. As it is known, it happened not in “progressive” revolutionary France, but in neighboring “reactionary” Germany. Thus, the article attempts to refocus attention from the context of the French Enlightenment to the context of German Romanticism, which emerged as a reaction to the bloody terror and militant atheism of the revolution. In turn, poets and notionalists of German Romanticism (in particular, its first, Jena, period) considered “the first German philosopher”, “nugget”, “philosopher of the people” Jacob Boehme as their spiritual father – “enlightened by heaven” “the most worthy testimony” of “truth and the direction of the German spirit” (by Schelling). And this is an obvious echo with the phenomenon of our Hryhoriy Skovoroda: through the wandering existence of the national philosopher, the imitator of Christ; as well as the typological proximity of worldview, the basic principles of philosophical heritage (apology of the heart (cordocentrism), the divine nature, the inner man); and because of the exceptional significance for the process of germination of the New Ukrainian literature, the influence on the worldview and creative destiny of its luminaries: Ivan Kotlyarevsky, Hryhoriy Kvitka-Osnovyanenko, romantics of the Kharkiv school, Taras Shevchenko. “H. Skovoroda is at the center of Ukrainian spiritual history”, and it “everytime, as if enchanted, returns to Skovoroda” (according to D. Chizhevsky). That is why it is extremely important to substantiate an adequate European typology of this phenomenon, which will make it possible to overcome the “boundary” and understand the genetic connection between the Medieval and New Ukrainian literature.

Key words: *New Ukrainian writing, Enlightenment, Romanticism, Rousseau, Boehme, Skovoroda.*