

Криворізький державний педагогічний університет

На правах рукопису

КОВПІК Світлана Іванівна

УДК 821.161.2-2.09:82-2

**ДРАМАТУРГІЯ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША:
ДУХОВНІ ВИМІРИ, ПРОБЛЕМАТИКА, ЖАНРОВИЙ ДІАПАЗОН**

10.01.01 – українська література

**Дисертація на здобуття
наукового ступеня кандидата філологічних наук**

**Науковий керівник –
ГУМЕННИЙ Микола Хомич
доктор філологічних наук,
професор**

Кривий Ріг - 2005

З М І С Т

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	9
1.1. Процес формування та інтерпретацій змісту категорії “духовність”	10
1.2. Духовні пошуки П. Куліша	28
ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ	35
РОЗДІЛ 2. ДУХОВНІСТЬ ДРАМАТУРГІЇ П. КУЛІША 1860-1883 рр.	37
2.1. Духовні сходинки драматичних пошуків П. Куліша 1860- 1883 рр.	41
2.2. “Мальована Гайдамащина” як осягнення духу самовизволення народу	57
2.3. Духовна цінність “діалогізованого додатка” до “Хутірної поезії” “Козацька та панська розмова на тому світі, а підслухав і подав письменній громаді П. Куліш” та драматичної поеми “Нагай”	82
ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ	92
РОЗДІЛ 3. ДУХОВНА ЗРІЛІСТЬ “ДРАМОВАНОЇ ТРИЛОГІЇ” П. КУЛІША	96
3.1. Духовні колізії п’єси “Байда, князь Вишневецький”	96
3.2. Сила духу Козаччини в п’єсі “Цар Наливай”	114
3.3. Вища духовна зрілість героя і автора п’єси “Петро Сагайдашний”	126
ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ	152
ВИСНОВКИ	155
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	161

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Складний життєвий шлях і багатогранна творчість П. Куліша постійно привертали увагу багатьох видатних дослідників: О. Маковей [192] і І. Франко [292] давали загальну оцінку творчості; М. Драгоманов [101], М. Бернштейн [26, 67-105] та Є. Маланюк [195] визначали місце письменника в літературному процесі України; С. Голод [75], В. Мова (Лиманський) [210], А. Пипін [240], П. Щоголів [323], Б. Грінченко [81], В. Щурат [324], В. Данилов [88], М. Грушевський [85], І. Житецький [109], С. Єфремов [107], В. Петров [235], О. Вертій [51], В. Неділько [225], С. Болтівець [37], В. Панченко [234], Є. Нахлік [219], В. Сулима [276], П. Кононенко [146], В. Владимірова [53] розглядали інші аспекти його спадщини. Особливо вагомий внесок у процес вивчення спадщини П. Куліша здійснили Є. Нахлік [217-224] і М. Жулинський [111] – вони представили її читачеві і багатогранною, і складною.

В. Івашків [124], М. Скринник [267] та А. Сініцина [262] торкалися вже й окремих питань духовності, але першими і найближче підійшли до постановки проблеми духовності у творчості П. Куліша В. Мова (Лиманський) [210], Д. Дорошенко [99]. Вчені В. Івашків [124] та Є. Нахлік [220] акцентують останнім часом увагу саме на духовності героїв і на одухотворювальній функції драматургії цього письменника взагалі. Так, Є. Нахлік у вступній статті до двохтомного видання творів П. Куліша відзначив: *“Увесь життєвий шлях Куліша – то подвижницька діяльність в ім'я духовного поступу українського народу”* [166, с. 10].

І все ж жодного спеціального й системного дослідження питань і проблем духовності поезії, прози чи драматургії П. Куліша немає, хоча питаннями духовності літератури переймаються багато літературознавців, серед праць яких зустрічаються й такі дослідження, як: *“Духовний простір української ліро-епічної прози”* Г. Штоня [321], *“Духовний потенціал людини”* М. Савчина [258] та ін.

Актуальність поставленої в роботі проблеми зумовлена і помітною духовною кризою сучасного суспільства, котре постійно здійснює спроби знайти нові визначення змісту категорії “духовність” та концептів духовності (“душа” і “дух”). З такими цілями в останні 5-10 років постійно організовуються й проводяться в Україні наукові конференції (Кривий Ріг 2001, 2002, 2003, 2004, Львів 2005, Полтава 2005), 2003 року організовано й проведено навіть парламентські читання на тему “Духовна криза суспільства”; видаються монографії, збірники, посібники з теми духовності взагалі [5; 7] і духовності літератури зокрема [181; 182] тощо. А тому дослідження духовності будь-якого твору або творчості письменника стають нині особливо актуальними і значущими. Дуже стурбовано про *“Духовну ситуацію в Україні”* і перш за все про формування нових ціннісних орієнтацій українського суспільства пише академік М. Жулинський: *“... була своєрідна “колективна душа”, яка передбачала внутрішню підпорядкованість індивіда суспільному, колективному, була система ідеологем, ... яка удосконалювалася, і раптом ця ідеологічна одновимірність суспільства руйнується, особа опиняється один на один із собою”* [110, с. 228]. Не менш емоційно пише про це і М. Кудрявцев у “передньому слові” до свого *“Курсу лекцій” “Щоб не згинули зерна... (Духовні та морально-етичні аспекти літератури)”* [152]

Та чи не найбільш гостро ставляться й розв’язуються проблеми духовності в школах різних рівнів і типів.

Зв’язок з науковими програмами, планами, темами. Дисертація є реалізацією одного із завдань “Програми роботи науково-дослідної лабораторії “Духовність літератури”, що є підрозділом науково-дослідної теми кафедри української літератури Криворізького державного педагогічного університету (“Аналіз твору літератури”), затвердженої Вченою радою Криворізького державного педагогічного університету (протокол №7 від 08.02.2001) та Міністерством освіти і науки України (2001).

Тема дисертації затверджена на засіданні Вченої ради КДПУ та на Бюро Науково-координаційної ради НАН України з проблеми “Класична спадщина та сучасна художня література” (протокол №2 від 25.05.2004).

За об’єкт дослідження взяті такі твори П. Куліша: “Сцени і уривки драматичні”, “Мальована Гайдамащина. Словесний забуток неznаного автора. Подав письменній громаді П. Куліш”, драматична поема “Нагай”, драматичний етюд “Козацька і панська розмова на тому світі”; п’єси “Колії”, “Хуторянка, або Співана хвала молодій перед весільними гостями”, “Гродова морока”; “драмована трилогія”: “Байда, князь Вишневецький”, “Цар Наливай”, “Петро Сагайдашний”.

Предметом дослідження обрано духовність дійових осіб драматургії П. Куліша, духовну наснаженість її провідної проблематики в діапазоні жанру.

Мета роботи: здійснити духовний вимір драматургії П. Куліша – дослідити процес духовного становлення й розвитку дійових осіб драматургії П. Куліша, духовну наснаженість її проблематики в діапазоні жанру.

Об’єкт, предмет і мета дослідження визначили необхідність виконання таких найважливіших **завдань**:

- визначити теоретико-методологічні засади дослідження і зміст базової для цієї роботи термінології;
- виявити й охарактеризувати такі найбільш яскраві аспекти духовності в українській літературі й, зокрема, у творчості П. Куліша, які презентують процес формування письменницьких уявлень і понять про духовність;
- дослідити духовність дійових осіб і провідної проблематики драматургії П. Куліша малих жанрів;
- дослідити духовність дійових осіб і духовну наснаженість проблематики “драмованої трилогії” П. Куліша;
- виявити й охарактеризувати духовні константи й ознаки еволюції духовності дійових осіб, проблематики драматургії П. Куліша в діапазоні

жанру та духовну еволюцію самого автора.

Теоретико-методологічну основу дисертації склали уявлення найвідоміших міфо-релігійних пам'яток, концептуальних висловлювань провідних митців і мислителів, праці діячів різних галузей науки про духовність, але перш за все – праці філософів, психологів і літературознавців (Платона [241], Арістотеля [14], Ф. Прокоповича [248], Г. Кониського [144], Г. Сковороди [265], М. Возняка [57], Б. Томашівського [288], С. Єфремова [106], М. Жулинського [110], Н. Шляхової [318], Л. Дем'янівської і Г. Семенюка [90], В. Халізева [297], Г. Клочка [135], В. Івашківа [124], А. Козлова [141], В. Марка [198], П. Кононенка [147], Т. Мейзерської і А. Панькова [235], Г. Штоня [321], В. Буряка [44] та інших) про духовність персонажів і автора твору, про духовну наснаженість спадщини письменника й літератури взагалі. Але найважливішими в даному разі стали ті дослідження, в яких безпосередньо розробляються або окремі концепти духовності літератури (Н. Шляхова – “Духовний світ сучасника (морально-етичні пошуки в сучасній радянській багатонаціональній прозі)” [318], В. Марка – “Незнищенність душі” [197]), або концептуальні підходи до вивчення духовності літератури (Г. Клочек – “У світлі вічних критеріїв” [135], Г. Штонь – “Духовний простір української ліро-епічної прози” [321], М. Жулинський – “Розуміти високе значення людини”: культурництво Пантелеймона Куліша як відповідь на виклик епохи” [157, с. 7-13]).

За основні **методи дослідження** обрано *біографічний, історико-типологічний, історико-функціональний і історико-генетичний*. Особливу роль відведено *аспектному аналізу* твору, тобто аналітичному вивченню аспекту духовності твору.

Наукова новизна та особистий внесок здобувача полягає в тому, що вперше простежено формування уявлень і понять П. Куліша про духовність, досліджено духовність дійових осіб і духовну наснаженість проблематики драматургії П. Куліша в діапазоні жанру драми; вперше охарактеризовано

еволюцію духовності героїв, антигероїв та інших дійових осіб і самого автора; вперше поставлена проблема вияву й характеристики духовно-виховних можливостей (духовного потенціалу) дослідженої драматургії. При цьому доведено, що духовний поступ і деградація дійових осіб у творах драматургії П. Куліша 1860-1883 років і 1883-1885 років (як і духовні прозріння самого Куліша-драматурга) помітно відмінні. Уперше з'ясовано, що духовність головних дійових осіб творів першого періоду – це такі своєрідні зрізи і константи їхнього духу, які свідчать про майже нерухомий рівень і в той же час про “ступінчасте” зростання масштабності добро- чи злотворчих намірів; про те, що загальний поступ духовності творів першої групи можна простежити лише в процесі переходу від константи до константи; в трилогії герої та автор поступово духовно прозрівають, антигерої деградують – вони, відповідно, ідуть або до вершин духовності, або до прірв антидуховності крізь складні й болючі роздуми та сумніви, що помітно підкреслює і високий рівень реалістичності “драмованої трилогії”.

Теоретична цінність роботи полягає в розширенні й поглибленні знань про зміст таких основних концептів духовності, як “душа” і “дух” та категорії “духовність”; у подальшій розробці способів системного вивчення духовного багатства твору драматургії та драматичного спадку одного автора взагалі.

Практичне значення основних положень та результатів даного дослідження полягає в тому, що вони можуть бути використаними при написанні історії української драматургії другої половини ХІХ ст., у процесі подальших досліджень творчості П. Куліша взагалі; при укладанні навчальних і робочих програм та планів, а також при проведенні занять з відповідних курсів, спецкурсів, спецсемінарів і факультативів, присвячених поглибленому вивченню драматургії П. Куліша в навчальних закладах різних типів; при написанні різних за характером науково-дослідних робіт.

Достовірність і обґрунтованість положень та висновків даної

наукової студії забезпечено перш за все ґрунтовною і чітко визначеною теоретико-методологічною основою (тобто, визначеністю вихідної концепції духовності, доцільністю та ефективністю використання основного підходу, ефективністю використання методів), чітко окресленим науковим апаратом; визначеністю об'єкта, предмета, мети і завдань роботи; багатим науковим та фактичним образно-художнім матеріалом; конкретністю і продуманістю методики вивчення духовності дійових осіб, проблематики творів у діапазоні жанру; логічністю, доказовістю й послідовністю формулювання положень, логічністю процесу синтезування та формування проміжних і загальних висновків; вивченням драматургії П. Куліша в системі, у хронологічній послідовності і в контексті тодішнього стану літературного процесу в Україні, у зв'язках драматурга з його сучасниками тощо.

Апробацію основних положень і висновків дослідження здійснено переважно у формі звітів та обговорень окремих розділів і всієї роботи на засіданнях кафедри української літератури Криворізького державного педагогічного університету, у формі доповідей і повідомлень на щорічних звітних наукових конференціях Криворізького державного педагогічного університету (2001 – 2004), на засіданні міжкафедрального семінару Херсонського державного університету (2005), у формі виступів та повідомлень на регіональних (Кіровоград – 2002, Запоріжжя – 2003), всеукраїнських (Кривий Ріг – 2001, 2002, 2003, 2004; Одеса – 2001, 2002, 2004; Харків – 2004, 2005; Хмельницьк -2005) і на міжнародних (Київ – 2004, 2005) конференціях. Основні положення та висновки дослідження викладено в монографії “Духовність драматургії П. Куліша” і в **14 статтях**, 13 із яких опубліковано у фахових виданнях.

Структура роботи: вступ, три розділи, висновки, список використаних джерел (337 позицій). Загальний обсяг – 184 сторінки, текстову частину дослідження викладено на 160 сторінках.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Усе нові й нові аспекти змісту та форми твору літератури стають предметами найрізноманітніших літературознавчих досліджень. І за рахунок цього наука про літературу постійно збагачується новими літературознавчими напрямками та категоріями. Це відбувається передовсім тому, що літературознавці, осмислюючи всю різноманітність аспектів діяльності людини-персонажа (від напівсвідомих рефлексій до вищою мірою усвідомлених планів і програм) і на всіх рівнях свідомості, виходять і на найглибші та найпотаємніші мотиви, на філософсько-естетичні масштаби узагальнення й категорії мислення авторів і персонажів. Саме тоді перед дослідниками постають проблеми визначення змісту, основних форм і функцій таких найважливіших для осягнення явищ, як: час, простір, рух, прекрасне й огидне, ідеал і антиідеал тощо; типові характери персонажів літератури; типи й архетипи надскладних явищ і процесів природи та суспільства; цілісні (а то й універсальні) картини світу; проблеми та питання духовності, антидуховності і бездуховності. А у світлі сучасної освіченості та поінформованості суспільства такі питання й проблеми набувають особливої актуальності. І тут важливим стає не тільки вивчення сутності й основних функцій цих та подібних універсальних явищ, а й те, наскільки все це доступне людям і як саме ці універсалії проявляються й функціонують у мисленні й діяльності людини, в усіх основних аспектах та компонентах твору: від найочевидніших і найприземленіших (матеріально-побутових та психофізіологічних) факторів до найвищих, абстрактно-теоретичних, процесів людського мислення й діяння – аж до фантазій та прагнень реалізувати ці фантазії і марення в реальному світі.

У роботі досліджено одну із найважливіших ознак людини – її духовність, котра проявляється майже в усіх її думках і діях; в усіх

визначальних деталях, елементах і компонентах змісту та форми творів; на всіх рівнях її свідомої діяльності – на всіх етапах розвитку персонажів і самого автора. На жаль, такі підходи, методи й методики ще тільки розробляються, оскільки й до сьогодні категорія “духовність” розглядається або як суто релігійна, або надто узагальнено-філософська. А тому в зміст цього слова багато дослідників усе ще вкладають якісь (“надматеріальні”) сенси й тлумачення, бо й справді-таки на сьогодні все ще немає ні загальноприйнятого, ні глибокого розуміння цього явища, а, отже, немає й загальноприйнятої дефініції цього поняття.

Шукаючи найбільш переконливого, придатного для даного конкретного дослідження, тлумачення і визначення змісту категорії “духовність”, ми простежили довготривалий процес формування уявлень і понять про неї і в міфо-релігійних писаннях, і в таких галузях науки, як філософія та психологія. Але передовсім ми спиралися на формування понять про духовність в українській літературі – тобто на праці, присвячені досліджуваній проблемі. При цьому в центрі нашої уваги були саме ті праці дослідників, у яких ставилися й розв’язувалися питання духовності персонажів, творів і творчих спадків безпосередньо з позицій спрямованості внутрішнього світу персонажів, їхньої діяльності у світі навколишньому і способу життя й діяльності дійових осіб цілих соціумів на добро і добротворення, на зло і злотворення.

1.1. Процес формування та інтерпретацій змісту категорії “духовність”

Саме в надрах міфорелігійного мислення почали формуватися первісні (хай і дещо аморфні, але дуже стійкі, по-своєму концептуальні) обриси і уявлення про духовність та антидуховність. Так, у єгипетському діалогізованому міфі “Бути чи не бути”, людина звертаючись до душі

стверджує: *“Вірна людина сумує за винагородою – її брат став її ворогом – добро, створене ним, так швидко перестає існувати у невдячних серцях...”* [106, с.277]. На основі цих первісно-міфічних уявлень про добротворення і злотворення формувалися більш стабільні уявлення про душу, дух, духовність у власне релігійних писаннях, котрі базуються уже не тільки на вірі в те, що добро і зло творяться виключно надприродними добрими та злими силами, а й на розумінні того, що сама людина обирає, що їй робити: добро чи зло – тобто на євангельській *“благодаті”*, запропонованій людям Ісусом Христом [30, с. 256].

Пошуки того, чим людина стала відрізнятися від тварин, сягають у найглибші часи й епохи. Так, у найдавніших релігійних пам’ятках (*“Вавілонська теодицея”* – XI ст. до н. е.; *“Пісня про Гільгамеша”* – III ст. до н. е.; *“Повчання Птахотена”* – III-II ст. до н. е.; *“Рігведа”* – I тис. до н. е.; *“Авеста”* – перша пол. I ст. до н. е. та ін.) духовність і антидуховність пов’язували передовсім із віруваннями в добрих і злих богів; у добрих духів, а врешті-решт – і в *“богоугодність”* (благодійність) і *“богонеугодність”* (гріховність) думок, дій та діяльності людини в реальній дійсності і в Потойбіччі.

На етапі, коли замість віри людей у добрих і злих міфічних істот і духів, у багатьох боголюдей та язических богів з’явилася віра в єдиного і всемогутнього Бога, чіткість уявлень і понять людей про добро і зло (а, отже, й добро- та злотворення) поступово *“розмивалися”* – все став вирішувати один Бог. Так, наприклад, представлено Бога іудейського племені в Біблії, який пізніше став *“триєдиним”* Богом християнським. Та й саме право визначати сутність добра і зла настільки міцно закріпилося за таким Богом, що за саму спробу пізнати сутність добра і зла у Біблії, наприклад, людей вигнано із Едему.

Вся епоха Середньовіччя відзначилася тим, що церква, з одного боку, розвивала науки й людські знання, а з іншого – безпощадно карала тих

учених і священників, які перебирали на себе роль цінителів створеного Богом, а отже, визначали, що у світі є благом і злом, – втручалися в “*промисел Божий*”. Але потреба людей вимірювати все на світі критеріями добра і зла, добротворення і злотворення поступово ставала не тільки знаковою і домінантною, а й визначальною при оцінці всіх реальних думок і дій людини: від покірливості й “*богоугодності*” та непокірливості і “*богонеугодності*” характеру поведінки і способу життя людей до узагальнених цілими кодексами зло- і добротворень [150]. При цьому, добротворчі думки і дії людини церква постійно вважає богоугодними і праведними, а злотворчі – небогоугодними і гріховними [257].

Так, у “Велесовій книзі” [48] автором (чи авторами) послідовно й настирливо русичі налаштовувалися на глибоко усвідомлену повагу до своїх предків, до їхніх звичаїв, до своєї віри і своїх богів. І саме це оголошено в ній вищим благом і добром, а зрада всьому цьому – смертельним злом і гріхом (за що й убито Діра та Аскольда). Тобто й тут, за тими ж принципами, визначаються й оцінюються внутрішні пориви русичів до всього “*свого*” як добротворення, а потяг до “*чужого*” – як злотворення, а тому князів Діра та Аскольда страчено не лише за спробу самим прийняти, а перш за все за спробу нав’язати всім іншим русичам християнську віру. Не менш цінною рисою всіх русичів у “Велесовій книзі” оголошується й дружнє співжиття руських племен між собою і з іншими племенами та народами. І знову найбільшим гріхом у цьому творі визначається обездуховлене етнічно-світоглядне безпам’ятство – забування звичаїв своїх предків, своїх богів і віри свого племені та народу. То ж не дивно, що у більшості слов’ян імена багатьох богів визначалися передовсім за тим, до яких дій вони схильні: до злотворчих і темних (Чорнобог) чи до добротворчих і світлих (Білобог) [48, с. 34]. Тобто духовність і антидуховність у “Велесовій книзі” ще міцніше пов’язуються з реальними добротворчими чи злотворчими думками і діями самих богів; з добро- чи злотворенням князів, праотців племен русичів, з

добрими чи злими вчинками конкретних людей.

Християнські богослови Оріген [233], Августин [1], окрім суто ідеалістичного тлумачення душі, духу та духовності, акцентували увагу і на тому, що “... для творення добра не обов’язкова божжа благодать” [233] – людина й сама може творити добро. А крізь призму полеміки між католицизмом і православ’ям київський митрополит Іларіон у “Слові про Закон і Благодать” (XI ст.) твердить, що без творення людиною добра її буття втрачає будь-який сенс [205, 96]. Та й у “Повчанні” Володимира Мономаха (XII ст.) віра князя, як і всякої людини, в Бога неодмінно поєднується з чесністю, гостинністю, справедливістю, а головне – з турботою про благо всіх людей і цілої держави, тобто – з добротворенням [183, с. 455].

Українські мислителі XVII–XVIII ст. (К. Сакович [258], І. Гізель [273], Г. Кониський [144], Г.Сковорода [265] та інші), хоча й тлумачили ще поняття “душа” як такий “...дар Божий” [144, с. 500], котрий не можна “забруднювати”, але вже визнавали можливість людини її богоугодними справами породити в собі “божественне” начало. Цю думку особливо чітко сформулював Г. Сковорода, який, залишаючись непорушно віруючим, по суті, вже відштовхнувся від традиційної ортодоксальної, суто ідеалістичної, основи духовності й одним із перших в Україні став активно формулювати екзистенційну (воістину світську) концепцію виховання духовності, в основі якої лежала вже реальна конкретна система побутового і суспільного зло- та добротворення взагалі [265, с. 327]. І недаремно саме з XVIII ст. в християнстві взагалі стали особливо активно впроваджуватися ідеї вічних і потойбічних пекельних “покарань” і райських “винагород”: середньовічні концепції раю та пекла знайшли широке художньо-образне втілення в українській та зарубіжній літературах XVI-XVIII ст. (“Драма про Олексія, чоловіка Божого”, “Слово о збуренні пекла” та ін.).

Отже, релігійні вчення різних часів і народів фактично постійно пов’язували сутність духовності (особливо характеристику душі та духу) з

реальним добро- чи злоторенням людей: добрі наміри й дії людини “освітлюють” її душу й дух, а злі – “очорнюють” їх.

Вольтер [62], Ж-Ж. Руссо [256], Д. Дідро [92], І. Кант [132], Г. Сковорода [265], Г. Гегель [68], а пізніше і П. Юркевич [330] та ряд інших філософів почали вбачати духовність людини в її інтелекті й розумі: “Розум є дух...” [330, с. 233]. Такого розуміння духовності дотримувалася й значна кількість учених ХІХ та початку ХХ століть. А на зламі століть М. Грот знову (і на цей раз – безпосередньо) пов’язав духовність із добротворенням та злоторенням і з принципами моралі. На його думку, альтруїзм – це “знаряддя” (принцип) творення добра [83, с. 500]. Відповідно, реальне добротворення і “...добро – це результат звільнення сили духу” [83, с. 503], тобто добротворення він бачив як результат (реалізацію) високодуховних намірів. Ф. Ніцше також пов’язував духовність з добро- та злоторенням і з моральними принципами. Він звертав особливу увагу і на волю як на вирішальний, на його думку, фактор реалізації добротворчих чи злоторчих задумів [226, с. 118].

Жахливі катаклізми початку ХХ ст. помітно змінили шлях реалістичного формування змісту понять “душа” і “дух” та категорії “духовність” – відкинули його назад настільки, що Є. Блох (“Дух утопій” [58, с. 179-192]), Н. Гартман (“Етика” [56, с. 331-347]), Е. Жильсон (“Дух середньовічної філософії” [58, с. 395-408] і “Теологія та історія духу” [58, с. 391-395]) не тільки не розвивали ідеї М. Грота і Ф. Ніцше, а й “дружно” повернулися до ідей Середньовіччя і перш за все Просвітництва: віра і розум – це дух, дух – це розум і віра. “Світовий уряд – розум” [58, с. 336], – писав Н. Гартман.

У другій половині ХХ століття, особливо в десятиліття так званої “холодної війни”, філософи світу настільки помітно втратили глибокий і стійкий науковий інтерес до проблем і питань духовності, що тільки окремі з них і частіше всього лише в окремих висловлюваннях [58] торкалися понять

“душі” та “духу”, – провідними стали питання моралі і особливо права. Лише ті філософи, в арсеналі доказів яких фігурували, окрім явищ і подій реальності, ще й багатство фактів із світу художньо-образного мислення, в цілому систематично ставили й розв’язували проблеми духовності взагалі.

Так, М. Мерло-Понті в книзі *“Око і Дух”* [58, с. 472-498] і Ж-Ф. Ліотар (*“Стан постмодернізму”* [58, с. 467-472]) духовність пов’язували із творчо-інтелектуальною діяльністю і перш за все – з мистецтвом. В. Стрелков [274, с. 210], І. Силуянова [263], О. Лучанінова [190] та інші розглядали питання душі й духовності з позицій інтелектуалізму та гуманізму і з власне релігійно-психологічних або суто психологічних позицій тощо.

Чи не найяскравішим прикладом поєднання майже всіх найпоширеніших у сучасній філософії концепцій духовності став збірник наукових праць *“Актуальні проблеми духовності”* [4; 5; 6]. Серед них є й така концепція духовності, відповідно до якої душа, людини – це перш за все спрямованість всього її внутрішнього світу на добро та добротворення чи на боротьбу зі злом (*“світла”* душа), на зло та злотворення або на знищення добра (*“чорна”* душа), дух людини – це спрямованість її діяльності в зовнішньому світі на добро і добротворення або на боротьбу зі злом (*“світлий”* чи *“добрий”* дух), на зло і злотворення або на боротьбу проти добра (*“темний”* чи *“злий”* дух); а духовність чи антидуховність людини виводиться, відповідно, із тієї ж і з такої ж спрямованості способу її життя й діяльності.

Важливу реалістичну основу для розуміння змісту понять “душа” і “дух” та категорії “духовність” заклали автори праць, підручників і монографій з естетики – М. Кузанський *“Про душу”* [153], П. Лафарг *“Про естетику та літературну критику”* [173] та інші. Вони сформулювали основний зміст не тільки категорій *“прекрасне”* й *“огидне”*, *“красиве”* й *“потворне”*, *“піднесене”* й *“низьке”*, *“гармонія”* і *“дисгармонія”*, *“міра”*, а й *“добро”* і *“зло”*, *“ідеал”* і *“антиідеал”*, заклавши тим самим основи для

глибшого й конкретнішого розуміння змісту категорій, як базових критеріїв визначення й характеристики духовності.

Так, Платон вважав, що у *“... душі спеціальною формою гармонії є первісна мудрість”* [241, с. 182]; Псевдо-Лонгін (у трактаті *“Про піднесенє”*) звернув увагу на те, що *“... благородство душі породжує піднесенє й прекрасне”* [125, с. 387] і, навпаки, Т. Гоббс (у трактаті *“Про людину”*) стверджував, що *“... речі можуть називатися прекрасними або огидними відповідно до нашого уявлення про них...”* [125, с. 512]. А. Шефтсбері доводив, що *“... уміння розрізняти добро і зло притаманне людині від природи...”* [316, с. 269]. Ф. Хатчесон і Д. Юм розглядали категорію *“прекрасне”* ще в тіснішій залежності від сутності й рівня духовності: *“Якщо б не існувало духу, який володіє почуттям прекрасного для споглядання предметів, невідомо, як тоді їх можна було б називати прекрасними...”*, оскільки *“дух, який володіє почуттями прекрасного...”* [298, с. 50] (а отже, й огидного), є не чим іншим, як самою природною чи суспільною спрямованістю на добро і зло. Тобто ці вчені, досліджуючи природу естетичного й неестетичного, по-своєму закладали базу для розуміння духовного й бездуховного.

І все ж найгрунтовніші й найнадійніші підвалини реалістичної (світської) концепції духовності закладалися й продовжують закладатися в етиці. Принципи моралі почали формуватися ще в системі релігійних регламентацій як заповіді та догмати (згадані вже Оріген [233], Августин [1], Г. Кониський [144], Ф. Шеллінг [313] та інші), які закладали основу й концептуальні тлумачення самих принципів добротворення і злотворення. Будучи найконкретнішою частиною етики взагалі, мораль стає найбільш надійною основою суто світського розуміння й тлумачення змісту категорій *“духовність”*, *“антидуховність”*, *“егодуховність”* і *“бездуховність”*.

Так, Р. Вейсс бачив, що *“...добротворення змушує нас знаходити задоволення в щасті ближніх”* [47, с. 36], а Монтеск’є у праці *“Дух законів”*

твердив: “... вищим критерієм добротворення і злотворення є не людська природа, а правова справедливість” [204, с. 487]. Так намітився, здійснювався і “узаконювався” перехід від релігійно-етичних принципів і шляхів визначення духовності до суто світського характеру “духу законів”. При цьому слід відзначити, що вчені XVIII-XIX ст., ще не повністю відірвавшись від власне релігійних (ідеалістичних) способів світобачення, намагалися виправдати і ту людину, яка вчинила зло ненароком або думаючи, що творить добро, а сучасна юриспруденція ставить питання по-іншому: незнання людиною законів не звільняє її від відповідальності за скоєне. Але судова практика все-таки враховує “умисність” і “неумисність” злочину, тобто ті ж самі “душевні порухи” не тільки враховуються, а й нерідко стають чи не найвагомішими доказами “винності” чи “невинності” підсудного.

Наприкінці XIX та на початку XX ст. В. Соловйов [270, с. 580], С. Франк [291, с. 567-577], А. Швейцер [310, с. 489] пов’язали зміст категорій “добро” і “зло” з принципами моралі і права: “Добро підпорядковує всі категорії моральної філософії...” [291, с. 96].

Останнім часом з’явилися і дисертації, в яких досліджено зміст понять “душа” і “дух” та категорії “духовність”: І. Петров – “Людинотворчий характер християнської духовності” [237, с. 162], О. Курбатов – “Проблеми душевної гармонії особистості в умовах духовної кризи суспільства” [169, с. 19] та ін.

Поняття “душа” (“внутрішній психічний світ людини з її настроями, переживаннями та почуттями” [49, с. 252]), “дух” (“психічні здібності, свідомість, мислення” [49, с. 252]) і особливо категорія “духовність” (цілий набір тлумачень: від психіки однієї людини до менталітету всього людства, від мислення, інтелекту, свідомості й світогляду до спрямованості всього пов’язаного з людиною та людством) – явища складні й неоднозначні. Та складність їх полягає не тільки і не стільки в самій їх природі, скільки в

наших способах осягнення цієї природи, в характері нашого сприймання, осмислення, оцінювання та відтворення – усвідомлення. Загалом же до розуміння природи і сутності досліджуваних явищ чи не найближче підійшли ті психологи та літературознавці, які вивчають психіку людини аналітично.

Психологи, спираючись на той факт, що людство ще в найдавніші часи тісно пов'язало психіку людини з її душею (грецьке “psychos”), майже постійно акцентують свою увагу на причинах, умовах і мотивах психіки; а нині на психофізіологічній природі й на шляхах та механізмах реалізації психіки (від емоцій до мислення й свідомості) та на ментальності особистості й маси.

Так, інтуїтивісти А. Бергсон [204], М. Лосський [186] та інші зверталися до напівсвідомих відчуттів людиною добра і добротворення, зла і злотворення.

А психологи, і передовсім психоаналітики, сформулювали цілий ряд своєрідних концептів духовності:

по-перше, духовність – це не просто психіка людини, а перш за все її свідомість і все те в її мисленні, що контролюється нею (С. Франк – “Дух” і “Душа” [291, с. 936-992]);

по-друге, духовність – це передовсім воля людини (К. Юнг – “Проблеми душі нашого часу” [329]);

по-третє, духовність – це система усвідомлених самою людиною її власних позитивних і негативних вчинків (І. Бех – “Категорія “ставлення” в контексті розвитку образу “Я” особистості” [29, с. 110-121]);

по-четверте, духовність – це спрямованість думок і дій на суб’єктивно визначене добро чи зло (З. Фрейд – “По той бік принципу задоволення” [293]), на добро- чи злотворення.

І при всьому цьому названі складові концепції духовності трактуються частіше всього в такий спосіб: душа людини – “... представляє себе як “Я – чуйна”, “Я – справедлива”, “Я – товариська” [29, с. 19]; дух людини – “... робить те, що людина чинить” [293, с. 236]. А на думку А. Безанта, “духовна

людина” має бути “... неодмінно добродійною...” [24, с. 216].

Серед сучасних психоаналітиків (і особливо серед тих, хто безпосередньо пов’язує свої дослідження з художньою літературою та літературознавством) зустрічаємо й такі імена, як: Р. Піхманець [239], В. Роменець [251], Л. Левчук [175], Н. Зборовська [115] та ін.

Творці найрізноманітніших видів мистецтва намагаються по-різному відтворювати усе з реального життя людей і навіть усе те, що може породжуватися їхньою уявою. Але тільки письменники можуть проникнути в “найтемніші” глибини і “закутки” людської душі, досягти найвищих злетів її духу – це дійсно “інженери” й “творці” людських душ, бо вони мають найбільші можливості відтворити не тільки якісь окремі і на мить “застиглі” стани (чи “зрізи”) надскладного процесу людського мислення й буття; не лише поетапні, моментально зафіксовані зміни, зміщення чи переміщення людини в часі та в просторі; не тільки об’ємно-візуальні, тональні чи ритмо-мелодичні вираження рис і якостей та намірів людини, соціуму, суспільства або й цілого людства; не лише рефлексивно-чуттєві та аксіологічно-інтелектуальні сфери людської діяльності тощо, а й усе те разом, у часово-еволюційних поступках і занепадах, у діалектичних зв’язках і накладаннях одне на одне; у вільних польотах уяви й думки особистості крізь простір і час; у неймовірних містеріально-езотеричних та фантасмагоричних виображеннях і пориваннях – фактично в нічим і ніким не обмежених порухах і пориваннях думки, аж до сюрреалістичних, абсурдистських і навіть психо-хворобливих марень, на які здатні й здорові, й хворі “апарати” мислення та уяви людей.

Зрозуміло, що, маючи навіть такі унікальні можливості художньої літератури, далеко не кожен письменник і далеко не кожного разу (і не в кожному окремому творі) дійсно користується ними й охоплює всі грані життя окремої людини, а тим більше – цілого соціуму, нації, суспільства чи й людства. І далеко не всі об’єкти реальної чи вигаданої дійсності при образному змалюванні постають такими вже й багатогранними – природно-

умовна “застиглість” предметів і явищ неживої природи і примітивізм більшості живих організмів; обмеженість, спрощеність і приземленість як окремих людських індивідуумів, особистостей, соціумів, так і деяких суспільних спільнот очевидні. Але ці надзвичайні письменницькі можливості потребують хоча б найзагальніших орієнтирів і принципів світобачення. Таких базових опор людство познаходило дуже багато: від найприродніших ознак краси й потворності (симетрії, співвідношення, привабливості тощо) до уявлень, понять і категорій “прекрасне” й “огидне”, “високе” і “низьке” та ін. Але найуніверсальнішими критеріями визначення “духовності” всіх часів і народів виступає зміст категорій “добро” і “зло”, оскільки, як видно з попередніх спостережень, самі прагнення людей до цих “полюсів” людського буття постійно і скрізь оголошувалися, відповідно, духовністю та антидуховністю. Людину ж без наявності таких поривань і спрямувань називали й називають бездушною і бездуховною, бо вона, на думку Ф. Ніцше, живе і діє *“по той бік добра і зла”* [226]. І такі визначальні ознаки й характеристики людини проявляються на всіх рівнях її підсвідомих природних та суспільних інстинктів і глибоко усвідомлених задумів та програм. Саме тому письменники постійно звертають увагу на схильність як окремих персонажів, так і груп дійових осіб до добротворення чи злотворення.

Так, наприклад, С. Балеї (за словами Л. Левчук – *“психоаналітично зорієнтований літературознавець”* [175, с.241]) у праці “З психології творчості Шевченка” вважає, що автор як би був свідомий, що *“... говорячи про когось іншого, він на ділі говорить про себе самого, чи стало би йому тоді сміливості сказати все те ? Чи зважився б він розкривати людську душу до дна разом з нахилом до гріха, що там причаєний завжди сидить, коли б був свідомий, що він на власній сповіді ?”* [20, с.5]. Хоча світова література знає прецедент, коли автор саме *“сповідується”* (Ж-Ж. Руссо “Сповідь”).

Отже, людина жила й житиме в основному з уявленнями про

богоугодність (як про реальне добротворення) і богонеугодність (як про реальне злотворення) своїх конкретних думок і дій (та ще й з правом православних на “*благодать*” – тобто на самостійний вибір творити зло чи добро), а тому сповна зрозуміло, чому вся українська література пронизана проявами спрямувань як внутрішнього світу персонажів, так і їхньої діяльності в навколишньому світі на добротворення чи злотворення.

А відтворені в літописах Київської Русі прагнення князів посісти й утвердитися на престолі навіть шляхом порушення будь-яких людських і божих законів (княгиня Ольга, Володимир Хреститель, Ярослав) та бажання все зробити для блага всіх русичів та ще й з допомогою релігії засвідчують:

по-перше, літописці поступово, але помітно переходять від відчуженого світобачення й світовідтворення до образно-емоційного, майже художнього, етично й естетично визначеного;

по-друге, якщо в “Повісті минулих літ” повністю домінувало злотворення й прагнення до нього (кров’ю й кістками вистелено навіть шлях до християнства), то в пізніших літописах переважають добротворчі наміри й дії більшості зображених там людей: від Володимира Мономаха до Б. Хмельницького [183].

Українська, як інші слов’янські літератури XIX ст., щедро переповнилися найрізноманітнішими роздумами митців слова над сутністю внутрішнього світу людини і над її призначенням у світі взагалі, а кращими доказами цього є творчість Т. Шевченка, А. Метлинського, М. Петренка, М. Костомарова та багатьох інших письменників. У цих роздумах виявлялася й чітко окреслювалася традиційно добротворча спрямованість ідейного змісту, думок і дій героїв української літератури I пол. XIX ст. Особливо все це проявилось пізніше – в усій українській літературі зламу століть і перш за все в українській драматургії, де, за словами Б. Томашівського, “*У монологах здійснюються прояви душі героя... рухи головою, руками, без будь-яких слів, свідчать про душевні порухи дійової особи...*” [288, с. 211], і, на думку О. Брусенцової, “*... монологи сприяють... демонстрації і розвитку душевних*

рухів дійових осіб” [42, с. 8]. Адже театр завжди вимагав від драматурга і чітко вираженої позиції героя та антигероя, без яких драматизму вистави просто не може бути.

Але максимальної гостроти і протиставленості добротворчих і злотворчих задумів та дій персонажів у п'єсах кінця XIX і початку XX ст. досягли діалоги і полілоги, громадські та суспільні колізії, конфлікти й протистояння, до участі в яких дійові особи, як правило, довго й продумано готувалися. Це можна простежити в п'єсах Б. Грінченка (“На громадській роботі”), В. Винниченка (“Брехня”), Лесі Українки (“Адвокат”, “Тірца”), О. Олеся (“На свій шлях”, “Хвесько-Андибер”) та Л. Яновської (“Олена”), в яких герої та антигерої спрямовували свої думки і дії на високі добродійні чи демонічно-злотворчі кінцеві цілі (А. Крушельницького “Демон”). Все це постійно привертало увагу і тих мислителів, котрі так чи інакше торкалися функцій літератури і мистецтва в суспільстві, і, звичайно, увагу літературознавців.

Так, Платон, ставлячи й вирішуючи питання про *“вселенську душу”* і про роль трагедії та комедії в зразковій державі, твердив, що висока трагедія, породжуючи співчуття до страждань трагічного (*“гідного”*) героя формує у глядачів не тільки повагу до владики, а й *“високий дух”* громадян; а комедія, навпаки, висміюючи всіх і все, включаючи й *“гідних”* та володаря держави, не тільки *“розбещує”* громадян духовно, а й учить їх непокорі і навіть неповазі до богів, бо *“розмиває”* чіткість самої межі між поняттями *“добро”* та *“зло”*, *“руйнує”* їх, тобто руйнує самі основи духовності [241, с. 345].

Арістотель у “Поетиці” більш ніж переконливо доводив: і той, хто наслідує реальну дійсність у творі літератури (письменник), і ті, що *“...наслідують дійових осіб, а дійові особи неодмінно бувають або позитивними, або негативними (оскільки звичаї майже завжди визначаються саме цим), розрізняються між собою [саме] добродійністю і гріховністю...”* [17, с. 647]. Але ще чіткіше Арістотель висловився про душу людини – він відзначив, що

висока трагедія, викликаючи співчуття глядача до героя, породжує у свідомості глядача стан і процес “катарсису” – “очищення душі” [14, с. 394].

Думки Платона й Арістотеля пропагував і розвивав Квінт Горацій: поезія повинна “... вести читача, його дух полонивши” [77, с. 217]. А Н. Буало все це сформулював у вигляді канонізованої вимоги від письменників: “Нехай ваша праця збереже ознаку душі прекрасної...” [45, с. 100]. І про духовні позиції сатирика цей автор сказав також гранично ясно: “Не зло, а добро бажаючи посіяти у світі, письменник створює істину в сатурі...” [45, с. 72]. Своєрідним підсумком усіх попередніх пошуків духовної сутності художньої літератури, її ролі у формуванні духовності читачів можна вважати такі слова Ф. Прокоповича: “... художнє слово легко проникає в душу і жене, відводить від лиха, або, навпаки... спонукає до добродійства...” [248, с. 108].

А Г. Кониський дуже добре розумів, що письменник, як і кожна реальна людина, назавжди “прив’язаний” і до “злих” (злотворчих), і до “добрих” (добротворчих) ідей, намірів та діянь інших людей у суспільстві, а тому він мусить постійно показувати і те й інше в єдності та у взаємній їх боротьбі [144, с. 362]. А кращого прикладу для ілюстрації цієї тези, ніж його п’єса “Воскресіння мертвих”, важко й підібрати. Своєрідним завершенням етапу формування мистецтвознавчих уявлень про духовність може служити думка П.-Ж. Прудона: якщо митець хоче створити щось духовне, він повинен опиратися на зміст загальнолюдських категорій “добро” і “зло” – “Про принцип мистецтва і його призначення” [204, с. 305].

Отже, ще до середини ХІХ ст. літературознавці тісно пов’язували духовність не стільки з віруваннями, скільки зі спрямованістю думок і дій персонажів на добротворення чи на злотворення. А в літературознавстві ХІХ – початку ХХ ст. ця тенденція не тільки збереглася, а й стала формуватися в достатньо окреслену концепцію.

Так, М. Максимович, виокремивши “...такі різновиди духу”

[194, с. 386], як любов і ратний подвиг в ім'я народу, пов'язав духовність із самовідданістю. П. Куліш писав про те, що “... літературний твір повинен виражати душевні порухи таким чином, щоб душа читача набиралась перших понять про гідне й негідне, про добро і зло...” [164, с. 523]. І.Франком духовний поступ сприймався як усе те, що “... веде людей до добра” [292, с. 397]. М. Возняк у духовності літератури взагалі бачив “... саме те, що розкриває внутрішнє духовне життя народу” [56, с. 304]. С. Єфремов (на прикладі твору Г. Хоткевича “Спокій духу і дух спокою”) ще раз наголосив на тому, що зовнішнє (жести, дії, вчинки) мають стати виявом внутрішнього задуму (душі людини) [107, с. 57-58].

Отже, українські літературознавці, як і мислителі стародавнього світу й Середньовіччя, як і філософи та психологи світу, як правило, уже в XVIII столітті пов'язали сутність духовності та антидуховності людини, а, отже, й літератури зі спрямованістю її думок і дій, відповідно, на добротворення чи на злотворення. Саме тому вони іноді навіть вимагали від письменників одухотворення життя людини і світу саме шляхом спрямування мислення й діяльності персонажів їхніх творів передовсім на добротворення. При цьому Д. Чалий, наприклад, наголошував, на тому що у творі повинні бути “... не тільки правдиве зображення зла, але й сама інтонація... вираження обурення злом” [302, с. 291].

У вітчизняному літературознавстві першої половини XX ст. здійснювалися пошуки нової сутності добра і зла, позитиву і негативу взагалі, а тому можна сказати, що і в тодішньому літературознавстві тільки закладалися основи для формулювання нової концепції духовності. Лише в 50-60-х рр. XX століття, передовсім у рамках дискусії про героя і антигероя літератури в Україні, як і у світовому літературознавстві, з'явилися перші ґрунтовні праці про спрямованість людини (персонажа) на добротворення чи на злотворення. Так, у праці І. Дзюби “За духовно багатого героя” чітко сформульовані установки на те, щоб у героя літературних творів “... вчиники

були зумовлені вимогами внутрішньої душевної потреби” [91, с. 132].

У другій половині ХХ і на початку ХХІ ст. В. Дончик [82], М. Жулинський [110], Н. Шляхова [318], Г. Клочек [135], Т. Мейзерська і А. Паньков [235], В. Івашків [124], М. Гнатюк [73], В. Буряк [44] та цілий ряд інших дослідників не просто звертаються до виховних функцій героїв-добротворців та антигероїв-злотворців, а й говорять про мотиви, причини та умови формування самої спрямованості людини-персонажа на добро- чи злотворення, тобто на обґрунтування духовності. І ці дослідники за критерій визначення духовності та антидуховності брали загальнолюдські цінності, перш за все – зміст категорій “добро” і “зло”.

Так, Н. Шляхова у праці *“Духовний світ сучасника (морально-етичні пошуки в сучасній радянській багатонаціональній прозі)”* наголошує на тому, що саме соціально-філософська концепція особистості зумовлює значною мірою рівень духовно-естетичної своєрідності характеру чи образу людини в літературі [318, с. 122].

У руслі дискусії “Позитивний герой: яким йому бути ?” 1984-1985 рр. В. Дончик характерною ознакою тогочасного художнього мислення вважав те, що *“... і позитивні герої, і “вібруючі”, і антигерої – всі розглядаються в межах єдиного способу життя...”* [98, с. 160].

Г. Клочек у книзі *“У світлі вічних критеріїв”* (точніше – в розділі *“Внутрішня гармонізація художнього твору”* [135]) проблему духовності та бездуховності сформулював так: *“Що ж це в решиті-реши за хвороба “бездуховність” – у трактуванні В. Шевчука, які її причини? І які головні її симптоми? Адже ми без кінця маніпулюємо поняттями “духовність” і “бездуховність” і дуже мало дбаємо про те, щоб виявити, тобто розкласти на складові елементи, аби можна було сказати: ось вона духовність (чи бездуховність)”* [135, с. 205]. Уже тільки це висловлювання могло б стати неабиякою спонукою до нових пошуків сутності, змісту, форм і функцій духовності в літературі. А розглядаючи повість Марка Вовчка “Інститутка” з

позиції духовності, Г. Клочек висловив думку про те, що цей твір є “... *своєрідною анатомією добра і зла*”, і показав, що саме добро і зло є визначальними віхами духовності [136, с. 1-2].

Т. Мейзерська та А. Паньков у праці “*Поетичні візії Лесі Українки: онтологія змісту і форми*” знову ставлять цю проблему, але на цей раз у такий спосіб: “*Що таке духовна сутність? Як пізнати її ?*” [235, с. 25].

В. Буряк у книзі “*Поетика інформаційно-художньої свідомості*” говорить про те, що розвиток духовності дійової особи – це передовсім процес формування її душі: “... *протягом твору читач може спостерігати “переплавлення душі” персонажа*” [44, с. 227].

Ряд вирішальних питань і проблем духовності літератури розглядають Л. Дем’янівська і Г. Семенюк [90], В. Марко [197], П. Кононенко [147], Г. Штонь [321], Л. Мороз [213] та інші.

Так, Л. Дем’янівська і Г. Семенюк, відзначивши, що “*Духовний потенціал людини завжди був у центрі дослідження літератури*” [90, с. 84], наголосили: “... *бездуховність мусить рівнятися на духовність. У цьому глибока життєва закономірність...*” [90, с. 108]. П. Кононенко твердить: “*Треба пізнати себе, своє призначення на землі й скерувати його на благо інших – у цьому щастя*” [147, с. 95].

Г. Штонь категорію “*духовний простір*” відносить до розряду найважливіших і досліджує її масштабно, ґрунтовно й багатогранно [321]. Тобто, знову ж таки ці дослідники так чи інакше пов’язують зміст і сутність духовності та антидуховності зі спрямованістю думок і дій персонажів, соціумів і цілих націй, відповідно, на добротворення чи злотворення.

Л. Мороз пише, що письменник “... *відкриває погляд на особистість як таку, що формується в боротьбі зі злом як із зовні, так і всередині себе*” [213, с. 32], тобто знову йде мова про те, що письменник розкриває процес формування духовності персонажа.

Останнім часом з’явилися й монографічні та дисертаційні дослідження,

в яких вивчаються вже й конкретні питання про душі та дух персонажів, ставляться й розв'язуються проблеми духовності окремих творів і творчих спадків письменників різних епох і періодів української і світової літератури тощо. Це передовсім: Л. Волошук – *“Духовний потенціал драматургії Л. Яновської”* [61], Ю. Сафонов – *“Духовність керівника держави в Літописі Самійла Величка”* [260], О. Романенко – *“Концепція людини в українській літературі 20-х років ХХ століття (на матеріалі прози Г. Михайличенка, М. Хвильового, М. Івченка, В. Підмогильного)”* [250] та інші.

І хоча ці вчені виходили з досить відмінних позицій, мали різні об'єкти, предмети й цілі дослідження, ставили й вирішували врешті-решт різні завдання, спільним у їхніх працях є те, що і духовність окремих персонажів, і дух часу та нації вони постійно пов'язували з добротворчим чи злотворчим характером людської діяльності взагалі, з доброю чи злою волею головних персонажів конкретних творів.

Отже, літературознавці зі століття в століття все помітніше й помітніше наповнюють категорію *“духовність”* перш за все таким змістом, який можна назвати спрямованістю внутрішнього світу й діяльності персонажів у навколишньому світі або й самого способу їхнього існування на добро- чи злотворення.

Такий підхід домінує й помітно уточнюється в працях тих сучасних дослідників, які беруть безпосередню участь у постановці й розв'язанні конкретних і актуальних проблем духовності взагалі [4; 5; 6] та проблем духовності української і світової літератур [179; 180; 181]. Так, упродовж останніх 15 років у працях співробітників науково-дослідної лабораторії *“Духовність літератури”*, яка діє при кафедрі української літератури Криворізького державного педагогічного університету, подаються детальні тлумачення й визначення змісту понять *“душа”* і *“дух”* та категорії *“духовність”*.

Подібні концептуально-вихідні позиції знаходимо і в працях ряду тих

дослідників, котрі упродовж 2001-2004 рр. брали участь у чотирьох Всеукраїнських науково-теоретичних конференціях “Українська література: духовність і ментальність”: О. Галич – “Духовний світ Миколи Ночовного” [182, с. 5-17], Г. Сабат – “Категорія “духовність” в утопіях і антиутопіях” [182, с. 79-86], О. Проценко – “Концепція людської душі в романі Р. Федоріва “Єрусалим на горах” [181, с. 118-124], О. Філатова і Л. Бондар – “Роль духовного виміру в структурі сильної особистості (на основі персонажів роману М. Хвильового “Вальдшнепи”) [182, с. 144-153] та ін.

1.2. Духовні пошуки П. Куліша

На сьогодні вже розкрито багато важливих граней творчості й громадської діяльності П. Куліша. Та чи не найменш розкритими все ще лишаються його духовні позиції. До того ж, П. Куліш належить до таких “неоднозначних” і дуже “складних” творчих особистостей, досягнення свідомості, світогляду і, звичайно, духовності яких можливе лише при наявності найнеобхідніших умов реалізації принципу наукової об’єктивності. На сьогодні, як бачимо, вже є такі умови і методи та методики вивчення духовності персонажів, проблем і конфліктів, окремих творів і самих авторів – навіть таких неоднозначних постатей, як П. Куліш, І. Франко, В. Винниченко та ін.

Окреслимо найважливіші віхи, чинники й детермінанти, котрі найочевидніше відображають сам процес формування, становлення й поступ внутрішніх прагнень і настанов П. Куліша на добро- чи злотворення – спрямованість його думок і передовсім його вирішальних дій, вчинків та діяльності у тогочасному світі. Для цього нами обрано передовсім ті форми спілкування митця з навколишнім світом, у яких найяскравіше виявлялася спрямованість і його внутрішнього світу (щоденник, автобіографічні твори та ін.), і цілеспрямованість його діяльності в навколишньому світі (епістолярії,

літературознавство і публіцистика тощо).

Перші думки П. Куліша про потребу в добротворенні зафіксовані в його щоденнику 1845-1847 років, де 16 січня 1846 року він записав: “... опора моего внутреннего довольства заключается в любви ко мне достойных людей, а ёще больше в уверенности, что я навсегда останусь добрым и благотворительным...” [168, с. 21].

У результаті дружнього спілкування з П. Плетньовим П. Куліш дійшов висновку, який зафіксований записом від 5 жовтня 1846 року: “... всё, что в человеке доброго, непременно найдёт себе законную оценку в других, то есть совпадёт с гармониею добра и красоты, которая царствует в роде человеческом” [168, с. 37]. Уже ці перші установки на добротворення заклали основу високої духовності митця, сформували потребу П. Куліша прагнути духовного зростання. І він, завдячуючи знову ж таки П. Плетньову, зрозумів: “Я сгармонировался, руководствуюсь его правилами, вкусами и духом суждений...” [168, с. 39]. Він перейняв від П. Плетньова і вміння радіти за щастя інших, про що свідчить запис щоденника від 31 жовтня 1846 року: “... Вернадский так наэлектризовал меня радостью, что я был расположен от души радоваться за него...” [168, с. 43].

Про бажання і вміння турбуватися про інших засвідчує і лист П. Куліша від 7 травня 1869 року до Ганни Барвінок: “... встретился с М. Лысенком... Слабого здоровья этот человек: это худо. Я наставил его, как себя вести, чтобы сохранить себя надолго...” [162, с. 190].

Так, уже в перших листах 50-х рр. розкриваються такі задуми, наміри й бажання молодого П. Куліша, які чітко вказують на переважно добротворчий характер спрямованості його внутрішнього світу й діяльності письменника в навколишньому світі. Зокрема в листі до М. Білозерського (9 листопада 1852 р.) П. Куліш зазначав: “Бедный я человек! Но я воображаю, какая был бы я дрянь, если б моё сердце не стремилось к добру...” [162, с. 52].

У листі до М. Білозерського від 12 серпня 1858 року П. Куліш щиро висловив своє захоплення з приводу приїзду до Києва М. І. Пирогова: *“Радуюсь, что в Киеве Пирогов”* [162, с. 155]. Пізніше у 1865 році більш зрілий П. Куліш у руслі ідей М. Пирогова пише важливу статтю *“Вихованне і наука”* [283, с. 551-568], в якій чітко розмежовує ці два процеси і віддає перевагу вихованню дітей як добротворців і вдома, і в школі. А головне, на чому наголосив тоді письменник, – на переконаності в тому, що *“Все зависит від виховання нашої душі...”* [283, с. 553]. Цікавою видається й позиція П. Куліша щодо самого духу наставництва, яка досить чітко проглядається в автобіографічній трилогії *“Воспоминания детства”*.

Так, у першій повісті цієї трилогії *“Яков Якович”* П. Куліш розкрив своєрідний *“механізм”* взаємного духовного єднання наставника з учнем і те, як тривалі їхні стосунки породжують вищі душевні пориви учня – бажання творити добро вчителю. У другій повісті (*“История Ульяны Терентьевны”*) у ролі наставника автор показав жінку, яка своєю мудрістю множила добро, готувала свого учня Миколу до дорослого життя: *“... изъ страданий рождается все счастье, или лучше, опора счастья...”* [154, с. 237]. В останній повісті трилогії (*“Феклуша”*) наставник Померанцев за фахом не був педагогом, але дуже швидко заслужив повагу свого учня, адже *“... характеръ Померанцева былъ чуждъ хвастливости... и внушалъ уважение къ себе”* [154, с. 438].

Таким чином, у трилогії *“Воспоминания детства”* П. Куліш показав усіх трьох наставників не тільки як мудрих і розумних порадників, які вміли наблизитися до рівня дітей, а й як таких, що хотіли (а головне – уміли) одухотворювати думки і дії учня – спрямовувати їх на добротворення, створювати навколо учнів атмосферу взаємного духовного збагачення. І хоча Ульяна Терентіївна та Померанцев не були за фахом педагогами, а тільки від природи мали унікальні наставницькі здібності, вони прекрасно оволодівали в процесі виховання щонайвищими загальнолюдськими педагогічними

істинами і загальнолюдськими цінностями – чітким розумінням змісту категорій “добро” і “зло”, умінням спрямовувати дітей на добротворення.

Не менш цікавою видається і духовна позиція П. Куліша в автобіографічному нарисі “*Жизнь Куліша*” та в поемі “*Куліш у пеклі*”, де автор вдається до чесної і справедливої духовної самооцінки.

Так, у нарисі “*Жизнь Куліша*” говориться, що ще в юнацькі роки, у час навчання в училищі, автор глибоко замислився над тим, які духовні можливості має людина: “*Яке б то добро можна було зробити людям рідним словом на Вкраїні. Що то за дух праведний зріс би в тому народові доброму. Була б ся земля тверджею руського духу і честю слов’янському та й усьому мирові*” [166, с. 234]. Як бачимо, він уже тоді не тільки шукав гармонії душі і духу, а й “*шукав рівновагу між серцем і розумом, між “хочу” і “мушу”*” [166, с. 249]. Автор нарису звернувся і до духовної оцінки своєї суспільної ролі: “*Цар думає, що ми вороги йому. А ми б були йому найцирішими слугами, аби він схотів, щоб ми помагали йому працювати на добро руському мирові...*” [166, с. 254]. Тобто П. Куліш був згоден служити навіть ненависному цареві, якби від того було добро і благо українському народові.

Бачив у своїх позиціях автор і протиріччя. Так, про неоднозначність своїх дій та вчинків письменник, об’єктивно дивлячись на самого себе збоку, говорив: “*...велике трудолюб’є, великі праці й розгардіяш, і разом з тим хлоп’яча пустота... у його можна було вважати не в один той самий тиждень, а в один той самий день*” [166, с. 261]. Справедливим (часом аж до різкості) П. Куліш був не тільки до себе, а й до інших. І ця “*... глибока народна черта...*” [166, с. 257] проявляється в умінні не докоряти людям за їхні недобрі, а то й злотворчі вчинки, а лише незлостиво вказувати на них. Закінчуючи нарис, автор упевнено говорить про духовну готовність “*автобіографічного героя*” виконувати таку “*... тяжку роботу для людей, за яку віддав би частину серця*” [167, с. 258].

Ще раз письменник удається до глибокого, серйозного й правдивого

оцінювання самого себе в 90-х роках XIX ст. – незадовго до смерті, коли вік стає для нього своєрідним критерієм правдивості: *“А вже стара людина, та ще така, що зазирнула хоч би тільки в саме пекло, така кажу людина не брехатиме...”* [166, с. 196].

Отже, врахувавши слова П. Куліша про те, що *“Боги... пішли з героїв...”* [166, с. 198], можна зробити перший важливий висновок: духовність, на думку письменника, вимагає від людини героїчності, а не звичайного добротворення. Хоча митець не забував і поіронізувати з приводу свого місця в раю та в пеклі:

*Шкода мені про нього дбати,
Та й де він, ні в кого спитати...
Йди до пекла, сіромахо* [167, с. 212].

Літературознавчі праці, статті та особливо його рецензії по-своєму свідчать не тільки про пошуки сенсу духовності взагалі, а й про його наміри допомогти іншим письменникам і читачам порадою чи настановою.

У передмові *“Предисловие издателя”* до публікації поеми Т. Г. Шевченка *“Наймичка”* П. Куліш зазначав: *“Национальная поэзия, поднимая в молодой душе будущей матери все чисто человеческое... готовит в ней апостола добродетели не на одно, а на несколько грядущих поколений”* [165, с. 486].

На добротворчій спрямованості діяльності П. Куліша і на його духовній неоднозначності наголошували у свій час М. Старицький, І. Нечуй-Левицький та інші. Так, у листі від 16 серпня 1894 року до П. Куліша М. Старицький писав: *“... чарами свого співочого слова надихнули мені духа... А скільки мені вибивали добродієм очі і приятелі, і лукаві прихильники рідної мови! Дивуються, що в історичних утворах добродія розкидано багато зайвої і несправедливої жовчі; але як тій жовчі не клекотать, коли минулі й сучасні часи між гноїщем, накиданим, може, і чужими руками, а появили на світ стільки черви, що оджахнешся з огидою”*

[272, с. 522].

І все ж І. Нечуй-Левицький у листі від 23 січня 1898 року до В. Шенрока відзначав: *“Натура Кулиша была слишком нервная и поэтому в высшей мере сложная при его нервозности и высокой талантливости, а поэтому склонная к энтузиазму и крайним увлечениям в ту или другую сторону...”* [157, с. 291].

Досить добре проглядаються думки і наміри самого П. Куліша у праці *“Около полу столетия назад: Литературные воспоминания”*. Тут автор пояснив і своє захоплення *“польщиною”*, і помилковість свого надмірного козакофільства, чим засвідчив зрілість його суспільних та духовних позицій. При цьому він був щирим і, на його думку, об’єктивним: *“... к нам, козакоманам, следовало бы применять закон невменяемости, а не строгости, которая побила нас в цвету жизненных, хоть и свихнувшихся сил, к бесславию незабвенного Третьего отделения”* [157, с. 126].

Отже, П. Куліш, дискутуючи з багатьма своїми сучасниками (а нерідко й із самим собою) про свою власну правдивість і справедливість, про своє ставлення до конкретних людей, до прогресивних (передовсім – до добротворчих) акцій, до історії й народу України, до царя тощо, поступово, але впевнено підводить себе й читачів до таких оцінок і роздумів про власну духовність:

по-перше, П. Куліш з вдячністю відзначав, що йому випало жити серед людей щирих і добрих – серед безпосередніх творців добра (П. Плетньов, Т. Шевченко, Я. Грот, М. Білозерський, М. Пирогов та інші). І тому сам (своєю, часом до наївності-відвертою) правдивістю і праведністю намагався одвертати людей од *“лжі і всякого лиха”*;

по-друге, автор усвідомив: у суспільстві завжди є й будуть люди високодуховні, антидуховні й бездуховні, а тому порядна людина, котра хоче жити праведно і високодуховно, повинна щомиті виборювати собі право на таке життя;

по-третє, письменник зрозумів, що повага до нього “... *вимірюється не вірою публіки*”, а його “... *доброю совістю...*” [167, с. 213] і добротворенням;

по-четверте, вищою формою духовності для П. Куліша стало добродійне і навіть жертвне життя в ім'я цілого народу.

До цього найважливішого і найціннішого висновку письменник дійшов, як бачимо, не одразу – через пошуки і прорахунки, через сумніви й протиріччя, через поцінування й переоцінки чужих і своїх власних роздумів, прагнень, дій та вчинків – шляхом оцінки свого власного способу й своїх власних цілей життя.

Висновки до першого розділу

Короткий огляд міфорелігійних писань та висловлювань стародавніх мислителів про духів і богів, а також стислий аналіз праць філософів, психологів та особливо літературознавців показали:

по-перше, ранні уявлення людей про духів і духовність сформувалися у свідомості людей ще в найдавніші часи, але вони формуються і в кожному новому поколінні, оскільки кожна людина і кожне покоління пізнає все заново;

по-друге, формування поняття про *душу* так само розпочалося з уявлень стародавніх людей (“*вселенська душа*” Платона), про душу як про “*дар Божий*”, а справжнє наукове наповнення слова “душа” незаперечним змістом ведеться з XVIII століття; для цього багато зробили філософи, психологи та літературознавці – вони пов’язали зміст цього поняття не просто з внутрішнім світом людини, а передовсім зі спрямованістю задумів людини на добро- чи злотворення: від того, на що саме (на добро чи зло) спрямовані такі задуми й плани, якими людина ще не поділилася ні з ким, така і її душа;

по-третє, *дух* людини – це будь-яким способом виявлена спрямованість її думок, задумів і висловлювань; дій і діяльності на добро (добрий дух) чи на зло (злий дух) в навколишньому світі, тобто це – виявлений людиною її злий чи добрий задум;

по-четверте, *духовність* людини – це виявлена й визначена спрямованість її внутрішнього світу та її діяльності в навколишньому світі, це спрямованість на добро чи на зло й самого способу її існування.

П. Куліш, одержавши в дитинстві і в юності прекрасну і на той час високодуховну підготовку та освіту, довго й боляче (у протиріччях і в протистояннях, навіть із самим собою) шукав свої власні шляхи до досягнення власної душі, духу й духовності своєї нації і всього народу тодішньої

України. І шлях цей був повним високих піднесень, болючих падінь, протиріч і тимчасових розчарувань та важких самооцінок, все нових і нових пошуків:

а) по-перше, в суспільстві він постійно шукав собі місце серед безпосередніх творців і носіїв блага, добра і добротворення (І. Вернадський, М. Погодін, М. Гулак та ін.);

б) по-друге, П. Куліш формував у собі стійкі переконання в тому, що він своєю правдивістю повинен одвертати інших людей від лиходійства і злотворення;

в) по-третє, митець сам розумів, що повага до письменника вимірюється не “*вірою публіки*” в нього, а його “*доброю совістю*” й “*високою*” духовністю, тобто ступенем схильності його творчості до добротворення.

Вищими формами духовності для П. Куліша стали добродійність і навіть жертвовність в ім'я народу.

РОЗДІЛ 2

ДУХОВНІСТЬ ДРАМАТУРГІЇ П. КУЛІША 1860-1883 рр.

На фоні загального піднесення в українській драматургії 60–80-х рр. XIX ст. творчість П. Куліша виглядала дійсно більш ніж оригінальною: досконала за формою й багата на ознаки майстерності поезія рясніла, до того ж, цілим розмаєм віршованих жанрів, а зміст – це і внутрішній світ самого поета, життя багатьох сучасників й історичні події та постаті цілого світу; такою ж майстерною виглядає проза – від автобіографічних і біографічних повістей і романів до творів епохального й міжепохального, національного й міжнаціонального та міжконфесійного масштабів; не менш оригінальною виглядає й драматургія письменника – від діалогізованого “оповідання” (“Мальована Гайдамащина”), скомпонованого з окремих діалогів та драматичних етюдів, до (і за часо-просторовими вимірами змісту, і за вагомністю та масштабністю проблематики) цілісної “драмованої трилогії”.

На перший погляд, драматургія П. Куліша малих жанрів (1860-1883) майже нічим не відрізнялася від великої маси тодішніх водевілів та “драматичних картин” і “сцен” (“Зимовий вечір” М. Старицького, “Дурисвітка” М. Кропивницького, “Кам’яна душа” І. Франка, “До мирового” Л. Глібова та ін.) передовсім різноманітністю тематики, масштабністю проблематики й барвистістю стилів та форм діалогізування – від побутових діалогів селян до дійсно модерної абстраговано-символістичної п’єси з елементами бароківського мислення в “Іродовій мороці”.

Всі ці та інші досягнення П. Куліша уже до середини 80-х років ввели його в коло найпопулярніших і найзначиміших митців України.

Хоча історики української літератури ще не репрезентували повного видання творів П. Куліша, проте вони вже з’ясували його виключну вагомість і поставили цілий ряд глобальних проблем: здійснення такого видання творів письменника; необхідність комплексного й системного

вивчення всього спадку автора; вияв і вивчення його духовної цінності, національної та світової значущості тощо. Про ці та інші завдання особливо переконливо писали М. Жулинський [111], Є. Нахлік [220] та інші вчені.

Про драматургію П. Куліша можна сказати з упевненістю: вона вивчена значно менше, ніж його поезія та проза. І причин тому багато, а найважливіші з них, на нашу думку, такі.

По-перше, суперечностей і протистоянь між окремими особистостями, соціальними, національними та релігійними спільнотами, суперечностей у свідомості автора (як і тогочасному суспільству) було так багато і вони були настільки різноманітними, що не вкладалися в жодні завершені і в тодішній українській драматургії практиковані форми – драматург творив нові, оригінальні художні структури.

По-друге, письменник не був театральним діячем, як його сучасники драматурги-корифеї, а тому, напевне, не так добре, як вони, знав потреби та закони тодішнього театру

По-третє, оскільки фактичним матеріалом для змісту ранніх п'єс були історичні події та особистості і самі діалогізовані твори слугували своєрідними ілюстраціями до історичних роздумів П. Куліша, вони дійсно були *“... відміні від конкретно реалістичної традиції, утвердженої М. Старицьким, М. Кропивницьким, І. Карпенком-Карим...”* [166, 30].

По-четверте, пізніше під час роботи над “драмованою трилогією” письменник орієнтувався скоріш на форми світової драматургії – тринадцять Шекспірових п'єс, які він перекладав під час написання трилогії [78].

Все це (та й інші фактори) помітно ускладнювало дослідження драматургії П. Куліша, який дійсно хотів дорівняти українське до *“всечоловічого”*.

До такого кроку підштовхнула драматурга й помітна невдача з його першою п'єсою “Колії” (1860), яка дійсно мала багато вад: від незначної гостроти реплік до невиразності та незавершеності цілої системи конфліктів

тощо.

Але й через три роки, коли письменник по-своєму інсценізував обов'язковий для вертепу сюжет про царя Ірода (“Іродова морока” 1863-1864 роки), він фактично не вніс майже ніяких важливих змін ні у традиційну вертепну форму, ні тим більше у зміст твору: настільки чітко вималював полюси позитивних і негативних начал, що “... *лейтмотив боротьби добра і зла, Правди і Кривди становив*”, – на думку О. Федорука, – основну “*цінність цієї п'єси*” [178, с. 63]. Саме тому у творі вдало поєдналися чужа, біблійна давнина, сувора авторова сучасність 70-х рр. XIX ст. і вічна проблематика людського буття та самовинищення.

І це вже була чітко означена сходинка нового, хай і незначного, духовного підйому. У 1875 року з-під його пера вийшла “Хуторянка, або Співана хвала молодій перед весільними гостями”. Вона, на думку В. Івашківа, “... *написана під явним впливом перекладу П. Кулішем “Біблії”, особливо “Пісні пісень”* [167, с. 696]. Від себе додамо: і під тим самим очевидним впливом перекладацької роботи з п'єсами В. Шекспіра, про який уже згадував Я. Гординський у своїй праці “Кулішеві переклади драм Шекспіра” [78].

І все ж слід нагадати: сюжет цього твору близький і до сюжетів народних дум та переказів про тих українських жінок, які потрапляли до турецького полону й ставали там улюбленицями владик, і до сюжету п'єси “Маруся Богуславка” І. Нечуя-Левицького. Хоча саме в цьому творі дух патріотизму українських жінок-полонянок П. Куліш подав у помітно іронічно-співчутливому і дійсно дещо водевільно-мелодраматичному плані – Хуторянка сама “втопила” свій патріотизм у власному самонавіюванні, а не в примусах чи в підкупках владики-завойовника.

А в 1876 році П. Куліш зробив ще один “підготовчий” крок до драматургічної майстерності – створив справді дивовижний, переважно прозовий, але з наявністю багатьох поіменованих діалогів та полілогів, твір

“Мальована Гайдамащина”, про який він сам писав: “... в оповіданні... додано подекуди словами, що воно за малюванье, драматичним способом, наче-б то намальовані козаки між себе розмовляють...” [283, с. 327]. І хоча цей твір сам автор, як бачимо, назвав “оповіданням”, у ньому переважають такі поіменовані діалоги, які “... відіграють особливу роль в тих прозових творах, де порушується полемічна проблематика, осмислюються певні політичні, суспільні ідеї, проблеми філософсько-психологічного характеру...” [94, с. 81], тобто це дійсно твір драматургії.

“Підспівок під Вольфганга Гете” “Нагай” П. Куліш завершив, як твердить В. Івашків [167, с. 697], 1884 року, але й за структурою та характером викладу змісту, і за тією самою “ілюстративною” функцією, цей твір також належить до циклу творів першого (“підготовчого”) періоду – в ньому ще немає чітко окресленого й поетапно вибудованого конфлікту, а є лише набір сценок та епізодів, у яких діють естетично й духовно досить зрілі особи.

Отже, підготовчий період у драматургічній творчості П. Куліша тривав більше двадцяти років, упродовж яких з-під його пера не вийшла жодна художньо довершена багатоактна п’єса і не спостерігалася ідейно-естетична, суспільно-політична чи будь-яка інша однозначність або стабільність, все в русі, все в змінах – чіткими й прозорими на кожному етапі залишалися тільки полюси добра і зла: від конкретних типів характерів носіїв добра та зла й аж до максималістської категоричності історіософських висновків та оцінок. Зміст категорій “добро” і “зло” перенаповнювався автором на всіх цих етапах по-різному – аж до вищого пророчого (тобто дещо інтуїтивного) духовного прозріння.

І лише 1883 року П. Куліш відчув себе сповна визрілим для написання складної і змістовної та ідейно вагомої п’єси про Байду (“Байда, князь Вишневецький”) – він працював над нею цілий рік. З тих пір свідомість автора настільки була пройнята драматизмом історії та уявними діалогами

між видатними особами, що письменник за короткий час (1884-1885) написав ще дві п'єси: "... *Куліш настійно вишукував найхарактерніші драматичні сюжети, найвидатніших історичних діячів...*" [165, с. 697], – писав В. Івашків про цей період.

Отже, в драматургічній творчості П. Куліша чітко намітився новий, відчутно зрілий період – “власне драматургічний”. Це значить, що всі здобутки Куліша-драматурга до 1883-го року можна назвати “творами зросту”. А “драмована трилогія” – це твори повної естетично-духовної “зрілості”, хоча дослідники майже постійно роблять закиди авторові саме щодо майстерності та сценічної довершеності трилогії. І все ж твори другого періоду значно відрізняються від творів першого і за змістом, і за формою, і за рівнем майстерності, а головне – за чіткістю й однозначністю духовно-ідеологічних позицій та характеристик персонажів: від помітно примітивних і багато в чому суто ілюстративних діалогів, сцен та етюдів до діалогізованої (драматичної) поеми – на першому етапі; від перших, не зовсім завершених варіантів п'єси “Байда, князь Вишневецький” до помітно викінченої форми п'єси “Петро Сагайдашний” – на другому. Особливістю п'єс другого періоду, як відзначив Є. Нахлік, є те, що “... *історичні драми трилогії П. Куліша формували нову лінію драматурга, відмінну від попередньої*” [164, с. 30].

Усе це й визначило структуру суто дослідницької частини дисертації: у другому її розділі досліджено всі ті твори, які були по-своєму “пробними” чи “підготовчими”; а в третьому – найбільш зрілі й стабільні в ідейно-духовному плані твори відомої трилогії.

2.1. Духовні сходи драматичних пошуків П. Куліша 1860-1883 рр.

Дослідники української драматургії 60-х років XIX ст. (П. Хропко, В. Івашків, О. Вертій, В. Працьовитий та ін.) відзначають, що реформа 1861 року настільки вплинула на свідомість усіх, що в суспільстві, точніше – в

усіх його інституціях та формах свідомості і світогляду сталися принципові зміни. Не змінилися лише ті особистості, які й до реформи стояли на позиціях вічних загальнолюдських цінностей. Саме до таких людей належав і П. Куліш. Його естетичні, гуманістичні й особливо духовні позиції практично залишалися незмінними.

Особливо яскраво це відбилося в його діалогізованих творах 1860-1883 рр. “Колії”, “Іродова морока (Святочне представлення на малорусском языке)”, “Хуторянка, або Співана хвала молоді перед весільними гостями. Антична народна дивовижа”, “Мальована Гайдамащин”, 2-й “додаток” до “Хутірної поезії” “Козацька і панська розмова на тому світі, а підслухав і подав письменній громаді П. Куліш”, “недогарок п’ятий” (“Підспівок під Вольфганга Гете”) “Нагай” (або, як прийнято ще називати цей твір, “драматична поема”) [165, с. 697] та ряд “сцен і уривків драматичних” (“Жидівська хоробрість”; “З сільського життя XVIII віку”; “Бесіда пані Пузинської з козаком Іваном”; “На березу ставка” і “Хміль Хмельницький (Староруська історична драма)”).

Ці твори дійсно дивовижно різноманітні і за *формою* (від діалогізованого уривка “На березу ставка” до драматичної поеми “Нагай”; від короткого поіменованого діалогу до “оповідання” з очевидною наявністю багатьох поіменованих діалогів тощо), і *за змістом* (від біблейського сюжету про царя Ірода і до Хмельницького, від життя полонянки-українки на чужині до поведінки шляхтянки пані Пузинської на Україні, від конкретно-історичної Гайдамаччини до містифікацій про потойбічний світ й ін.), і за *ступенем художньої довершеності* (від нічим і ніяк не детермінованих діалогізованих “уривків” до сюжетно завершеної, але сценічно майже непродуманої драматичної поеми). І ще більше цей ряд творів відрізняється з-поміж усієї його драматургії неоднозначністю і невизначеністю багатьох як авторських, так і персонажних суспільно-світоглядних та етико-естетичних позицій: від захоплення Козаччиною і Коліївщиною в першій п’есі “Колії” до

панського страху перед жорстокістю месників-козаків, гайдамаків і особливо коліїв у “Мальованій Гайдамащині”; від грайливого співпереживання українській жінці-полонянці в чужинському гаремі до повного засудження українця-космополіта й пристосуванця; від розуміння й засудження соціальної нерівності та несправедливості до помітної зневаги до свого національного українського „плебсу” й “козацького мотлоху” тощо.

Назва п’єси “Колії” (1860) тепер не завжди може викликати асоціації, пов’язані саме з повстанським рухом під назвою “Коліївщина”, а в середині ХІХ ст. вона асоціювалася з недавніми для того часу кровопролиттями під час визволення України й українців від польсько-католицьких утисків. Саме тому й цензура забороняла твори про Гайдамаччину (Т. Г. Шевченко “Гайдамаки”), оскільки вони не тільки дійсно породжували асоціації про жорстоке добротворення визволителів, а й тривожили тодішнє суспільство. Усвідомлюючи те, що далеко не кожен і тодішній читач може так чітко й по-народному позитивно оцінити діяльність коліїв, автор визнав за необхідне додати до назви ще й таке жанрове визначення: “... *драма з останнього польського панування на Україні*” [165, с. 283].

Отже, П. Куліш уже в назві та у вказівці на жанр п’єси визначив, що визвольний рух українського селянства проти польсько-католицького поневолення спрямований на добро українському народові. Та, на жаль, такому духовно визначеному характеру вихідних обставин п’єси не зовсім відповідає початок розвитку подій твору: пограбований “з усіх боків” наймит Карпо (як і наймит Ярема із поеми Т. Шевченка “Гайдамаки”) не одразу визначається зі своєю роллю в такій історичній ситуації – у нього ситуація значно складніша: чи й далі терпіти приниження та наругу панів і зраду коханої дружини, що була спочатку просто викрадена, а потім і сама відщуралася від чоловіка; чи йти в Коліївщину – така проблема цього твору.

Небагатослівний монолог Карпа складає першу яву і розкриває душу чоловіка із козачого роду, якому довелося пережити важкі втрати, хоча

попередня боротьба Карпа з паном у творі й не показана. Думки і плани Карпа на майбутнє зовсім зруйновані – він самотній і зовсім обікрадений, і ніякого просвітку не видно навіть у майбутньому. То ж у такому, “зруйнованому”, внутрішньому світі козака поряд із відчаєм може з’явитися тільки прагнення волі й помсти. Мотивом, навіть своєрідним закликком козака до самого себе, стали такі слова із народної пісні: *“Та літа орел, та літа сизий По високості...”* [165, с. 283]. І невідомо, чим би завершилися роздуми Карпа, якби не набридливі й образливі (відверто антидуховні) прискіпування орендаря Хаїма (*“Ось я панові позалуюсь, то буде тобі знов хлоста!”* [165, с. 286]); Карпо вирішує боротися проти злого духу панства.

Тобто панство саме підштовхнуло його до активного й діяльного протистояння злотворенню. І пересічний козак-селянин у другій яві вимушений втікати “до коліїв” зі словами: *“Прощай, іродове кодро, незабаром у гості завітаю!”* [165, с. 284]. І “завітав”, і знайшов Карпо пана та зрадливу дружину Катрю, котру вбиває замість нього інший Гайдамака. Завершується перша частина твору *“не то криком, не то співом”* Карпа:

Гей, степи-поля, степи-поля,

Розкіш моя!

Буду скрізь по вас гуляти [165, с. 301].

Так освітлюються душа і дух рядового (“чорного”) колія, твердить П. Куліш: то повстало придавлене почуття гідності й самоповаги селянина.

Третя ява першого акту – це своєрідна типово-характерна схема історичного розвитку вже не тільки особистісної свідомості, а й свідомості громади як суспільного явища: коло хати орендаря розмовляють “люде”, і в цьому полілозі поступово викриваються паразитичні наміри Хаїма і його рідні – чорні душі й дух родини. Каліка, Коваль і Люди – представники і виразники надій тієї громади, що вже дозріває до збройного протесту. Вони приготували сяку-таку зброю і чекають нагоди помститися панам і ксьондзам польським за наругу над їхніми дітьми й дружинами, над ними самими, над

вірою православною – за цілу систему злоторень. Але передбачливий Коваль пропонує селянам поки що приховати їхню саморобну зброю і чекати слушного моменту. І ця порада виявилась дуже слушною, оскільки в четвертій яві викликаний орендарем Хаїмом пан із “демонічним” прізвисьмом Куць постає перед громадою зі зброєю – жорстоким і в той же час до глупоти наївним, бо селяни, приховавши зброю, не тільки обдурили й заспокоїли пана, а й поставили Хаїма-донощика в непристойне становище: виходить, що він збрехав панові про збройний бунт селян.

Так автор представив боротьбу злоторчих і добротворчих намірів і слів – духу доброго і злого. І сповна логічною виглядає п’ята ява, в якій осміяний селянами Хаїм турбується вже лише про своє майно – про своє бездуховне існування.

Отже, всі п’ять перших яв присвячено своєрідній духовній сповіді всіх без винятку дійових осіб перед громадою – вони виявляють свої добротворчі та злоторчі наміри: з одного боку селяни хочуть захистити свій спокій, свої статки і повагу до них, а, з іншого, пан і орендар Хаїм хочуть і далі спокійно грабувати селян і пихато знущатися над ними. Тобто очевидне й реальне злоторення панства закономірно породжує у знедолених праведні бажання і необхідність людей будь-якою ціною (та краще мирно) звільнитися від знущань і грабунків.

Здавалося б, все ясно: протистояння буде. Але ще в VI-й яві, біля “будинку з високими тополями” [165, с. 291], розгортається одна (принципово відмінна від усіх п’яти попередніх) картина: старий і майже німічний Ловчий пана Куця у довжелезному (на цілу яву) монолозі розкриває і свою (не те що чорну, а й, можна сказати, демонічну) давно вже зашкарублу у своїй чорноті душу лакея-вбивці, котрий ціле життя полював не стільки на дичину, скільки на “... дику звірюку – українського хлопа” [165, с. 292]. І він не тільки розкриває свою власну душу, а й огидний дух, на його думку, “глутого” польського панства, що “не вміє” на Волині жорстоко

правити й господарювати [165, с. 291-293], бездуховну зажерливість католицько-уніатського духовенства, котре не вміє (як йому здається) наставляти українських селян на рабську покірливість панам польським [165, с. 291-293]. І хоча демонічна душа лакея-лиходія виражається лише у формі монологу і спогаду про його власні вчинки і про діяльність інших людей, при цьому розкривається Ловчий настільки антидуховним (він тільки й жив злочинами), що це стало його природною потребою – чи не єдиним мотивом його майже “професійної” злотворчої діяльності: “... його... пани перетворили з чоловіка на собаку” [165, с. 297].

Коваль – немолода вже людина. Він має багатий життєвий досвід, а тому дуже добре розуміє принципи життя панів – безпощадність і постійне прагнення до грабежів. Він передбачає підступні дії Хаїма і пана Куця. Розуміє цей чоловік і свою роль у громаді: “*На те я коваль, щоб кувати добрим людям щось про случай*” [165, с. 285]. Та його особливо обурює жорстокий і відвертий паразитизм Хаїма та Ксьондза. А допомігши повстанцям, Коваль по-справжньому радіє, бо відчуває свою причетність до діяльності коліїв-визволителів, – це справді одухотворена волею і правдою особистість.

Особливим бажанням помсти пройнятий Каліка, оскільки йому “*одтяли вразі судді руку й ногу за Харківщину*” [165, с. 287] і він утратив можливість вільно рухатись. Цей чоловік переконаний у тому, що ляхи та їхні діти – це справжнє зло для українців, а зло треба знищувати, перерізавши навіть усіх дітей панських: “*Я до панських дітей хочу найнятись нянькою (Виймає з-за халяви ножаку)*” [165, с. 287].

Тобто, Каліка прагне знищити зло у зародку, не задумуючись над тим, що діти ще не винні. Він, згадуючи своє героїчне козакування, з докором і сумом говорить: “... *наші діди полковникували понад Дніпром, а ми що таке, га? (Поглядає грізно)*” [165, с. 285]. Це справді одухотворена прагненням до волі й справедливості особистість, але жорстокість цього месника не тільки

насторожує, а й викликає відразу автора і, звичайно, читача.

Титар, окрім церковного старостування, не раз “... своїм чумацтвом збагачував” і пана, і попа [165, с. 298], а тому він переконаний: “... поки були на Україні самі “благочестиві...”, ніхто не знав “... ні буч, ні заверухи. Тії коло мирян своїх жились, а ті з панами бенкетували...” [165, с. 299]. А далі Титар з гордістю говорить про свою роль у громаді: “Поки моєї ради слухав пан, то й було скрізь понад Россю тихо; а як почав до нього вчащати біскуп, що його Рилом прозивають, та й прогнав од нас попа “благочестивого”, так і накликав Харка з Уланика” [165, с. 299]. Уміючи догоджати і панам, і простим людям, Титар переконаний, що його “...хоч оплачуть люде добрі, коли не заступляться...” [165, с. 299]. І він-таки мав рацію, бо його намагання зупинити зло – це також високодуховні наміри й слова.

Уся восьма і початок дев'ятої яв побудовано автором на гострій дискусії Титаря з Ксьондзом і Ловчим, які навіть в останні години перед приходом коліїв-гайдамаків так і не зрозуміли своєї провини за злодіяння ні перед громадою українців, ні перед православною церквою та вірою, ні навіть перед самим паном Куцем, котрого саме вони їхніми брехнями підбивали на розправи над селянами [165, с. 298].

Титар усе зробив, щоб сказати безпощадним паразитам пошевченківськи: “Схаменіться, будьте люди, бо лихо вам буде!” [311, с. 234]. Але його зусилля виявилися марними, бо злотворців можна було зупинити лише зброєю, що й зробили такі, як Карпо.

Думки, слова та вчинки пана Куця носять відверто егоїстично-паразитичне (злотворче) спрямування. Все це та його підлість, підступність, пристосуванський спосіб життя дають яскраво виражену підставу говорити про антидуховність цієї дійової особи. І такі оцінки Куця однозначні й одноставні – його засуджують навіть його приспівники.

Орендар Хаїм – зрадник і панський прислужник. Це особа повністю антидуховна, тому його насторожують самі мрії Карпа про волю, а

особливо – наміри бунтарів-селян: *“Ото з вони всі бунтовники, пане вельможний! Ото з про ратисца да про клюги все сепцуть!”* [165, с. 288]. Привертає увагу й те, що Хаїм, поряд зі своєю підступністю й жорстокістю, дуже боягузливий. Він, бачачи погрози селян і *“боязко одступивши”* [165, с. 283], *“... тоненько... говорить”* [165, с. 284], хоча спочатку грубо й хамовито звертався і до свого наймита Карпа (*“А коня цьому не напоїв і досі? Га, сельмо ти?”*) [165, с. 283], і до селян.

Таким чином, навколо Хаїма тільки чорна аура (чорний дух). Та й душа цього персонажа не менш чорна – він постійно думає тільки про наживу та гроші, про те, аби донести, покарати неслухняних селян тощо.

Ксьондз-католик опустився у своїх злодіяннях до того, що став прислужником пана Куця і загалом польської шляхти, вважаючи Україну *“... крулевською, польською країною”* [165, с. 299]. Він переоцінює свої сили, думаючи, що *“...має власть рішити і в’язати од святішого папи римського, яко вірний слуга єдиної апостольської церкви...”* [165, с. 300]. Очевидно, що одпускаючи людям гріхи, Ксьондз переоцінює свої можливості, виявляє таку тупу й бездуховну самозакоханість, що наближення коліїв Ксьондза майже не хвилювало (*“А се що за комедія...”*) [165, с. 299]. Він навіть не допускав можливості звільнення українців, хоча Титар йому про це говорив не раз. І не дивно, що саме Титар першим звинуватив Ксьондза в тому, що він Карпа *“...вовком зробив”* [165, с. 300].

Отже, як і Куць, ця людина антидуховна, але його відрізняє те, що він намагається мислити, діяти від імені всього католицизму й від імені самого папи.

Антось – *“покойовий козачок”* [165, с. 293], який від покійного батька чув *“гарних про коліїв пісень”* [165, с. 297], а ще запам’ятав батькову оцінку дій та вчинків Карпа: *“...І мій батько казав, що дурний Карпо. “Я б, – каже, – мовчки всадив ножаку панові в пузо!”* [165, с. 296]. І все це сприяло тому, що Антось відверто сказав правду Ловчому і про пана Куця, і про

ляхів: “*Ге, дядьку, коли б воно по правді робилося!..*” [165, с. 296]. Саме він першим назвав Ловчого “*...перевертнем ледачим*” [165, с. 297]. А коли хлопець почув про те, що колії близько, коло села, од радості “*затрусивсь увесь*” [165, с. 297] і запропонував своєму товаришеві: “*...Пристаньмо й ми, братику, в колії...*” [165, с. 297].

Отже, цей персонаж керується праведними задумами та цілями, прагне вдосконалити себе духовно – очистити свою душу праведними діями.

Діаметрально протилежними є намір “*покойового козачка*” – Ігнася, який здатний і на доноси (“*Дядьку, я донесу панові!*” [165, с. 296]), і на зраду свого товариша, аби прислужитися панові: коли Ігнась почув, як Антось говорить про пана, він аж “*схотився з місця*” [165, с. 296]. Хоча батько Ігнася виховував його як людину духовну, але “*перевиховання*” Ловчого підготувало його як чорнодушного лакея-підлабузника.

Таким чином, П. Куліш у п’єсі “*Колії*” представляє позитивних дійових осіб як таких, які поступово прозрівають духовно: спочатку вони (Карпо, Каліка, Коваль, Антось) постають як пересічні жертви, а потім врешті-решт як високодуховні борці за волю, бо вони повстали проти католицьких та польських утисків. А ось такі персонажі, як Ловчий, Ксьондз, Хаїм та Ігнась, навпаки, спрямовують свої думки і свою діяльність лише на злотворення (антидуховність).

Дволиким Янусом постає Титар: з одного боку, він служить і завойовникам, і завойованим своєрідним мірилом добра і зла – критерієм духовності (застерігає всіх від переступу межі між духовністю та антидуховністю), а з іншого, він залишається врешті-решт на боці поневолювачів. При цьому автор говорить і про покарання злотворців, але самого цього процесу він не показує. Навіть убивство “*зрадниці*” Катерини, дружини Карпа, відбувається десь “*за сценічними лаштунками*”, що значно знижує гостроту і силу духовного та виховного потенціалу твору. Але в тому – сам тодішній автор, інтелігент і рафінований гуманіст: його власна

душа не дозволила зображення на сцені кривавого вбивства – все тільки на словах.

У назві “Іродова морока (Святочне предсталение на малорусском языке)” є і вказівки на церковно-релігійний характер (“*святочного предстваления*”), і символ антидуховності – (Ірод). Антидуховність торжествує уже з перших сторінок п’єси – Ірод зухвало заявляє: “...*цар я на всю губу*” [165, с. 303], а тому “...*закував у кайдани людську матір Правду*” [165, с. 302]. А ще він “...*людей ріже по своїй охоті*” [165, с. 304]; вихваляється ще й тим, що йому служить сам Чорт, та біда його (“*морока*”) полягає в тому, що Чорта не боїться “*запорізький дух*” [164, с. 303]. Такий “місточок” між біблейською Іудеєю і козацьким Запорозжям одразу переводить усі події в площину України XVIII ст. Ірод і Кривда, дізнавшись про те, що “*Народивсь у Віфліємі... той, що буде на всім світі вівек царювати!*” [165, с. 305], вирішують винищити всіх немовлят: “*Сердюки! рушайте, ріжте всі маленькі діти!*” [165, с. 308]. Більше того, страшний, демонічний дух цього наказу Ірода, підсилений словами: “*Не живіте ні одного, всіх повибивайте*” [165, с. 308]. Він не просто закликає слуг заробити владиці “*вічний пам’ятник*” [165, с. 316] і славу, а й зробити це “*у крові купанням*” [165, с. 316]. Очевидне людиноненависництво й безпощадне властолюбство породжують у читача XIX ст. роздуми про демонізм Петра I, котрий безпощадно розправився з київським гетьманом та з тисячами реєстрових козаків.

Розуміючи справжню силу Запорозжця, Ірод умисно й підступно характеризував його як “*волоцюгу*” й “*пиятика*”, як нездатного ні на що, і думає, що отримає з того політичні дивіденди.

Так, владика не просто спрямовував свої думки, дії та вчинки на творення зла, а й отримував від усього того велику насолоду – вищий прояв антидуховності.

П. Куліш уже на початку п’єси звертає увагу читача і на те, що дружина Ірода Кривда сидить на престолі “...*с поникшею головою*”

[165, с. 302]. Але виявилось, що вона сумувала не від того, що комусь чи їй самій дуже погано, – їй було просто “скушно” без творення зла. А коли вона дізналася про народження майбутнього духовного царя Іудеї, вона одразу оживилася і дуже категорично заявила:

*Ні, сього не буде!
Чиє небо, чиє пекло,
мої будуть люде!* [165, с. 305].

Для Кривди, як і для Ірода, сама думка про можливість втратити владу є не тільки несподівана, а й ненависна. Тому ж Кривда готова піти на будь-які злотворчі дії, аби зберегти своє владарювання. Для цього вона ладна підкорити навіть усю нечисту силу:

*...не дам новому цареві
на престолі сісти.
За попихача у мене
буде Ірод з Чортом...* [165, с. 318].

Але звістка про те, що Правду випущено й “розбито кайдани”, Кривду просто приголомшила: “Кривда падаєт в обморок” [165, с. 309]. Ця дійова особа відверта у своїх злих намірах і злодіяннях, у своїх негожих стосунках з підлеглими. Поки був живий головний із них, їй жилося добре, а коли помер, то “без нього не живеться” [165, с. 316]. Кривда здатна й на крайній захід – вона готова звернутися і до Іуди (досить прозорий натяк на характер і дії колишніх козаків-зрадників), щоб знищити Ісуса:

*Я під його потай миру
підішлю Іуду
та й довіку на сім світі
царювати буду* [165, с. 318].

Кривда підступно виправдовує свій потяг до беззаперечної влади бажанням “...усе ледаче кодро вигубити зразу” [165, с. 318]. Тобто Кривда всі свої думки, слова, дії та вчинки спрямовує тільки на творення зла – вона символізує демонічну антидуховність.

Смерть П. Куліш представив “...сухореброю, шершавою бабою” [165, с. 314], в усіх діях та вчинках якої втілена ненависть до життя:

*Мушу раз у раз косити
направо й наліво,
щоб пустинею здавалось
царство, всім на диво [165, с. 310].*

Як і Кривда та Ірод, Смерть уперше запанікувала тоді, коли їй не вдалося “скосити” Запорожця:

*Я вже косу поламала
не одну на злюці,
а в його нема ні страху,
ні жаху на думці [165, с. 327].*

Своє безсилля перед Запорожцем Смерть виражає в тому, що штовхає його в “...брюхо костлявою ногою” [165, с. 327].

Таким чином, Смерть постає як втілення вічної і невтомної антидуховності – вічної ненависті до всього живого на Землі. Може саме тому тут, як ніде в іншому творі, П. Куліш використав біблійні мотиви для характеристики сучасної йому реакції і для утвердження ідеї непереможного й вічного поступу життя, котре постає втіленням вищого прагнення до добра, а, отже, й втілення вищої духовності взагалі.

Персонаж, у якого “...душа скнара та мерзенна” [165, с. 322], приніс Іродові та Кривді звістку про неминучий кінець їхнього царювання. Жид, розуміючи, що такий поворот історії призведе до того, що “...усі вбогі, всі голодні будуть словом ситі” [165, с. 306], починає задумуватися й над тим, як жити далі, адже тепер усе “пропало... / що на світі панувало, / грошики збирало” [165, с. 307]. Він розуміє те, що сила і злість вирішують багато, але всьому цьому приходиться край, і тоді доводиться за всі гріхи розплачуватися. Тому Жид вирішує покаятися, визнаючи свої найстрашніші провини:

...ми душили вбогу Правду

*літом і зимою;
Не пускали світла в школи,
церкви замикали...* [165, с. 312].

І хоча цей скнара усвідомлює, що йому “...не буде там поживи, де сіяє світ науки...” [165, с. 312], надії не покидають його.

Отже, керуючись лише егоїстичним принципом і задовольняючи лише матеріальні (бездуховні) потреби, цей персонаж здатен не тільки визнати себе винним, а й знайти в собі сили, якщо не “змити”, то хоча б “відмолити” свої гріхи.

На перший погляд, усе, що є огидного й демонічного у світі, втілено в Чортові: то він дуже улесливо поводить себе з Кривдою, бо розуміє, що її влада сильніша, впливовіша, ніж влада Ірода (Чорт називає її “*моя слава, цяця моя люба!*” [165, с. 321]; то він підбурює й Кривду, й Ірода на розправу; то сіє “*межи люди*” сумніви й паніку, лиходійства й злість. Більше того, він має наміри “...*гайдамаку вкинути у пекло*” [165, с. 326], щоб “насолити” навіть своїм ближнім – “*всім би злюкам на сім світі стало тоді тепло*” [165, с. 326]. І все ж, може тому, що дії Чорта й повинні бути злотворчими, вони сприймаються не такими страшними і злими, як вчинки людей – чорт лише підбурює, а творять зло все-таки бездуховні люди. Вони і є, на думку драматурга, основними злотворцями – антидуховними та бездуховними істотами.

І все ж найбільше уваги П. Куліш приділяє Запорожцеві: він “*Входить торжественно... На нем вся одежда сияет яркими цветами и новизною*” [165, с. 323]. Герой-козак перед Іродом і Кривдою одразу розкриває свої недвозначні наміри: “*Я з вас, клятих людоморів, / видавлю олію!*” [165, с. 323]. Він бачить своє призначення в тому, щоб нищити все вороже людям, все несправедливе: “*Треба жити, треба й бити: / наша доля така*” [165, с. 326]. А вища й кінцева мета його діяльності – “...*боронити від нахаби матір Україну*” [165, с. 326].

І тут автор ідентифікує його місію з місією козацтва, з духом визвольного руху, адже Запорожець не просто бере на себе відповідальність криваво карати антидуховних “людоїдів”, він хоче знайти найтяжче для них покарання – примушує “...дивитися очима на людську волю” [165, с. 329]. Крім того, Запорожець наставляє людей на добро та на вдячність Богові:

*А ми в світі будем жити,
господа хвалити,
що нам Правду, стару матір,
дав оборонити... [165, с. 330].*

Отже, це – високодуховний персонаж, бо він має високі та світлі думки й наміри, готовий пожертвувати своїм життям заради Батьківщини.

Виразниками діаметрально протилежних настроїв, намірів і дій у п’єсі виступають і два хори: Ангельський та Демонський. Так, перший хор бачить своє призначення у возвеличуванні та уславленні добротворення, у вияві радості від діяльності добротворців і перш за все – Бога: “Слава богу... Минулося добрим людям віковичне лихо...” [165, с. 311]. А Демонський хор, навпаки, страждає від того, що у світі множитья добро. По суті, вже у назвах цих хорів закладено протистояння добротворення і злотворення – духовності та антидуховності. А все це значить, що П. Куліш, вмотивовуючи у текст твору ХІХ ст. два антично-бароковських елементи (Ангельський та Демонський хори), намагався, як і драматурги ХVІІІ ст., передати змістом їхнього співу народні погляди на козацтво – і схвальний, і протилежний.

Таким чином, у цій п’єсі П. Куліш представив керівників держави демонічно антидуховними (Ірод і Кривда), у злотворенні їм поступаються навіть Чорт і Смерть. А всій цій антидуховній зграї протиставлено світлу душу і праведний дух Запорожця. І як би ми не “дешифрували” образи й характери дійових осіб, треба визначити головне: П. Куліш дуже вдало й прозоро, а не двозначно (як це прийнято вважати) у біблійно-вертепній містерії поставив і розв’язав вічну проблему: чим закінчують криваві

властолюбці – неминучим і безпощадним покаранням.

Назва “Хуторянка, або Співана хвала молоді перед весільними гостями” (1875) несе в собі оптимізм і якесь добротворче начало, оскільки в народі весілля завжди називалося святом, а якщо перед “гостями” ще й хвалили наречену, то це додавало особливого оптимізму. Все це підтверджується уже на перших сторінках – П. Куліш представив Хуторянку як гарну, щирю і вірну жінку, котра поважає себе й уміє показати це на людях: *“Ой я – квітка в чистім полі...”* [165, с. 249].

І цар-завойовник, і його невольниці (“Хор невольниць”), і люди взагалі (“Хор”, як запозичена з античної трагедії форма вияву загальноприйнятого погляду) про Хуторянку говорять: *“...вона хороша... і страшна, мов горде військо”* [165, с. 261], тобто це – людина високого і незалежного духу. Лише *“улюблена невольниця”* царя постійно й заздрісно протистоїть їй: *“Чи на неї ж вам дивитись?”* [165, с. 261]. *“Не злюбили”* Хуторянку і її рідні брати – вони її *“...стали в спеку посилати / винограду доглядати”* [165, с. 249]. Та цар захоплено говорить і про характер, і про її тіло: *“на продиво ти вродлива!”* [165, с. 255]. А постійні компліменти завойовника спочатку породжували в полонянки відразу, бо вона постійно думала про красу свого коханого Пастуха [165, с. 258-259], якого вона все частіше й частіше починає уявляти тут, у неволі, поряд із собою. А коли цар і зовсім прямолінійно став говорити про свої бажання, Хуторянка стала розмовляти з уявним Пастухом, як із живим. І чим більше цар-завойовник приділяє уваги Хуторянці-полонянці, тим більше стають схожими її розмови із завойовником на розмови з уявним Пастухом, і навпаки. А врешті-решт слова останньої репліки героїні:

*Напечатай мене, милий,
ти на серденьку у себе,
положи мене печаттю
на руці твоїй правиці* [165, с. 264], –

звучать уже і як згода з царем-залицяльником, бо *“Любощі – як смерть,*

могуці...” [165, с. 264]. Подальші події фактично набирають ознак фарсу, а вагання й поведінка героїні стає схожою на поведінку кокетливої героїні водевілю. Шість разів повторені Хором (народом) слова:

*Не загасять серця води
ані любощів – потоки;
хто б хотів любов купити –
насміється вона з нього* [165, с. 264], –

кликали дівчину не піддаватися ні словам про красу, ні майбутньому багатству, ні почестям. Та коли полонянка остаточно “насміялася” над завойовником, стало зрозуміло, що Хуторянка виявила особливу стійкість своїх почуттів – дух незалежності й любов до Пастуха взяли верх над духом спокус. І підтримав дівчину в усьому тому не стільки реальний, скільки домислений нею Пастух – він продемонстрував стійкість своїх почуттів до Хуторянки навіть тоді, коли, в уяві дівчини, його зваблювали інші цареві невольниці:

*Шістдесят цариць тут сяє,
вісімдесят королівен,
та одна моя голубка
ясна, чиста, без пороку* [165, 260].

Зрозуміло, що слова Пастуха – це вияви характеру самої Хуторянки. Цар хоче будь-якою ціною завоювати, а то й просто купити увагу і любові Хуторянки. Йому і в голову не приходить думка, що Хуторянка може не купитися ні на багатства, ні на компліменти. Так дух беззаперечного традиційного для Азії владарювання однієї людини над багатьма іншими виявився безсилим перед волелюбністю української Хуторянки, перед духовною красою і стійкістю простої людини. А підступно-злоторчі думки, дії й слова Царя і навіть звабливі пісні інших продажних невольниць постають відверто антидуховними.

Отже, протиставивши відвертим завойовницьким і разом з тим нібито й

ненав'язливим намірам владики витримку й стійкість духу волелюбної української дівчини, П. Куліш не опустил героїню до примітивної впертості, а проник у найпотаємніші куточки її душі – у мрії про коханого і про рідний край, бо саме ці мрії й домисли, саме спогади про звичну поведінку дівчини-українки надали їй сили протистояти тискові на почуття.

2.2. “Мальована Гайдамащина” як осягнення духу самовизволення народу

На загальний констативний характер назви *“словесного забутка неznаного автора”*, *“поданого письменній громаді П. Кулішем”* (“Мальована Гайдамащина”, 1876) автор “нашарував” і кілька таких додаткових семантичних пластів, які надають змістові назви і соціальної завантаженості та вагомості політичних подій, і політично-аксіологічних відтінків, і саркастичної іронічності. Так, уже перше слово назви (“Мальована”), надаючи явищу під назвою “Гайдамащина” відчуття не тільки колористичного багатства та деякої живописної статичності, породжує ще й думку про зневажливо-іронічне ставлення автора до зображеного в цьому творі. А оскільки реальна (історична) Гайдамаччина – явище надзвичайно динамічне, неоднозначне і незбагнено експресивне (від бездушних і безжальних знущань сильнішого панства над слабшим селянством і аж до криваво-безпощадних протистоянь велетенських, але беззбройних мас проти незначної, але до зубів озброєної меншості “сильних”), письменникові не завжди вдається чітко визначитися зі своєю духовною позицією. Може, тому П. Куліш з його *“супероб’єктивністю”* не раз виявлявся *“по той бік добра та зла”*, помічаючи в цих протистояннях уже не стільки боротьбу *“ідеалів”* і *“антиідеалів”*, не стільки *“позитиви”* й *“негативи”* і навіть не дух природно-суспільного антагонізму двох протидіючих соціумів, а звичайнісіньку мстивість здичавілих у битвах людей. У таких ситуаціях оцінки й

взаємооцінки антагоністів стають настільки неоднозначними, що їх важко розрізнити: де жертва, а де винні – жодних кольорів та відтінків у живописця не вистачить, щоб усе те “намалювати” бездоганно і правдиво естетично й духовно грамотно. То ж не дивно, що митець, та ще такий християнин, як П. Куліш, стає на бік заперечення будь-якого жорстокого месництва.

Не менше відтінків значень, а отже, й асоціацій породжує застаріле слово “забуток” (“забута річ”, “залишок” або “пам’ятка”), вжите в такому словосполученні, яке є своєрідним визначенням жанру твору (“Словесний забуток” – тобто “забуті слова”, “словесна пам’ятка” тощо), викликає і такі асоціації та рефлексії, які не завжди можна передбачити. І вже зовсім надскладною постає в уяві читача мистецько-синкретична картина (чи точніше – фрагмент або етюд) світу, коли читаються разом і назва (“Мальована Гайдамащина”) і дві інші частини – визначення жанру та вказівка на авторство разом: “Словесний забуток неznаного автора” та “Подав письменній громаді П. Куліш”. Тут одразу виникає кілька риторичних запитань. До всього цього додаються ще й емоційні асоціації та рефлексії, пов’язані зі словосполученням “неznаного автора” – не “забутого” чи “невідомого”, а й зовсім “неznаного”. Констативний характер має третя, остання складова частина назви (“Подав письменній громаді П. Куліш”), але й тут словосполучення “письменній громаді” породжує роздуми про чітку соціально-інтелектуальну адресованність твору – проблематика загальносуспільного й навіть міжнаціонального масштабів “подається” не конкретному і вузькому колу людей, а всій “**письменній громаді**”. Такі масштаби звертання й мислення автора свідчать і про силу його особистого духу.

Отже, одна тільки назва цього твору (з “додатками”) наштовхує і окремого читача, і всю “письменну громаду” на складне й неоднозначне сприймання духовного аспекту твору – на необхідність вникнути в душу, дух і духовність кожного окремого персонажа, всього його оточення й самого

автора. А все це зробити необхідно ще й тому, що цей твір уже більше ста років породжує досить гарячі дискусії і про те, як і чому ставився П. Куліш до Козаччини та Гайдамаччини; і про те, що ж це були за явища: позитив чи негатив українського народу, дійсно прогресивні визвольні рухи народу чи надзвичайний розгул суб'єктивізму й анархізму; високі й священні війни за незалежність України чи багато- і різнопланові вияви помсти озвірілої від горя й знуцань маси тощо. І передбачаючи все це, автор спочатку вирішує звернутися до читача із “заздальгідним словом” на цілих шість сторінок [283, с. 322-327], щоб зорієнтувати його свідомість у бажане для письменника русло.

І вже першими реченнями цього “слова” П. Куліш намагається намалювати картину “рідкісної” “туги” “тієї землі, що на ній ступаємо”. А на фоні цієї узагальненої тужної картини країни виокремлюється особливо засмучене “красне Підгір'я”. А загалом оптимістичну світлу душу руського народу письменник визначає від того “...не замороченого до останку розуму”, який “...сягає в свою старосвітщину по живущу й цілющу воду споминок” [283, с. 322], по її “величні й достохвальні факти...” – по наявні в “рідній історії факти добротворення”. Більше того, автор стверджує, що саме такі “факти” допомагають “рости похилому духу” нашого народу “у-гору”. А особливо цей ріст духу посилюється при “спогаданні про оборону християнського світу...” “од посягателів на достатки й живу кров християнську...”, “на саму невмирущу душу... народу руського...” [283, с. 322].

При цьому автор відзначає: “давнина” народу ще “темними хмарами... вкрита”, але вже тепер одним “чужоземником” його “настоящина туманить очі заздощами”, а “людський недомисел” лякає його “будущину” [283, с. 322-323]. А до “сього-ж то великого тіла (народу – С. К) прирощені ми органічно духовними споминками”, твердить автор, – “...і доля наша була, та й мусить бути, з ним спільня...” [283, с. 323]. “Так-то воно єсть на широкий погляд з історичної високості” [283, с. 323], – завершує перший

свій роздум П. Куліш у цьому творі про минуле і теперішнє України й українців. І тут же ставить проблему по-іншому: а що як подивитися на все те конкретно і “пильно”, звертаючи увагу на “...одробини великого цілого” та “...клопочучись з усієї сили своєї” про “розум тямущих на тих одробинах” людей [283, с. 323], адже саме “Сим, правда, робом усе життя народного духу проводиться, бо з частинної роботи ціла робота духовна віками складається” [283, с. 323] – це справжній духовно-еволюційний підхід, тобто спроба образно-публіцистично поглянути на історичне явище з точки зору конкретних намірів і проявів добро- та злотворення його сучасників. А далі П. Куліш роздумує над тим, як історична “правда”, знайдена “тямущими” людьми окремими “частинами”, зливається у “велику історичну правду” цілого народу [283, с. 323]; як автори, беручи для прикладу такі “забутки” історії, як пам’ятки словесності про похід князя Ігоря (“Слово о полку Ігоревім”) чи про битву українців з поляками під Жовтими Водами, відтворюють саму ту історичну правду, яка вчить людей бути мудрими. І тут письменник-історіограф застерігає: “універсальний позитивізм” мусить оберігати науку від “абсолютних присудів” як окремим особам, подіям і явищам, так і всій історії. Завжди повинні бути витримані певні принципи. І ми “...мусимо ходити сторожко коло своїх принципів, не козакуючи в словесності, як наші предки козакували в міжнародніх, церковних і соціальних справах” [283, с. 324].

Перераховуючи й коментуючи різні (але передовсім – “розумні”) підходи істориків і словесників до вивчення процесу “самовиховання” ляхів, глузування та іронізування українських козаків над собою, самоорієнтації “московців” на все німецьке тощо, автор указує на необхідність не втрачати розуму ні “в критицизмі”, ні у вихованні, ні в чому іншому, адже “По землі ходитимем розумом дальше...” тоді, коли “...небо нашого духу просторіше від того, котре малярі малюють, а темні ченці в молитвах своїх озирають” [283, с. 325].

Різко засуджуючи сліпе вихваляння минувшини, П. Куліш наголошує на необхідності підносити кращі здобутки народу й особистостей – обдуманно і вибірково, бо інакше може статися лихо: *“...якби народня українська муза покликкала з того світу наших лицарів-невмирак, почавши від братів Струсів та й кінчаючи останнім січовим гетьманом Калнишенком”* [283, с. 325], то знову розпочалися б масові вбивства. І тут же автор нагадує: *“Неволя школи, неволя цензури, неволя громадського погляду”* приводить часто до того, що й розсудлива людина іноді *“заходить у такі хмари”*, з яких немає розумного виходу – вона втрачає здатність об’єктивно трактувати й цінувати як ціле козацтво та гайдамацтво, так і окремих їхніх представників та ватажків. У таких умовах, твердить письменник, *“...ентузіясти правди кидалися з одного боку... в інший”*, *“засіваючи в будущині саму темноту”* [283, с. 326]. На його думку, справді *“поважні”* погляди на Козаччину й Гайдамаччину виявляли ті небагаточисленні українські письменники, які *“...не посміювалися із старосвітських дураців...”*, а *“боліли серцем за ту нелюдську жорстокість, котра вигублювала городи й села...”* [283, с. 326]. Ще краще робили ті митці, говорить П. Куліш, котрі *“жартома”* (очевидно, йде мова про поему І. Котляревського *“Енеїда”* та ін.) показували справжні глибини людських душ, перипетій, веселих і трагічних подій та рухів.

Усі ці *“уваги”* (роздуми) потрібні були П. Кулішеві не тільки для того, щоб чітко визначитися зі змістом понять *“добро”* і *“зло”*, а й для того, щоб підготувати читача до серйозного, глибокого, багатогранного усвідомлення ним усього того, що буде подано в його творі – у своєрідному словесному доповненні до малюнків з діалогами *“у рукописній книжці, знайденій у одного хutorянина”*. Більше того, саме в цьому *“заздалегідному слові”* пояснюється, чому так по-різному змальовані *“незнаним автором”* і самим П. Кулішем козаки та колії; звідки взяті такі діалоги і чому саме так вони й розмовляють між собою. І щоб читач краще орієнтувався в аксіологічно-духовних відтінках думок і дій козаків та передовсім гайдамаків, письменник

дає й свої особисті установки. Наприклад, він твердить, що, по-перше, ті письменники, які *“мудрують собі про Коліївщину мовчки”*, умисно надають їй *“якийсь повабливий характер”*; по-друге, в тих *“...страшенних сценах... козацтво подало востаннє свій дикий образ у потомства”* [283, с. 327]. Побажання П. Куліша читачам саме багатогранно дивитися на козацтво письменник висловив ще й так: *“... списую з неї (книжечки – С. К) децю для письменної громади. Може й їй воно здається таким, як мені самому”* [283, с. 327].

Після “Заздалегідного слова” П. Куліш викладає зміст майже кожної зі складових частин приблизно за такою схемою: спочатку подаються описи когось чи чогось намальованого, потім здійснюються короткі інтерпретації та поіменовані інсценізації з коментарями (чи й без них) – всього шістнадцять аркушів (частин – *“малюночків”* або *“кунштиків”*). При цьому словесні описи зображеного на *“кунштиках”* є нібито суто констативні і, отже, якоюсь мірою нібито *“нейтральні”* з точки зору добро- чи злотворення (а, відповідно, і духовності чи антидуховності), але й вони виразно тенденційні – художник, на думку описувача картинок, словом помітно іронізує і над переможцями козаками, й особливо – над гайдамаками, які безжально *“розправляються”*, як правило, з католицькими священиками, зі старими, жінками і навіть із беззахисними дітьми. І *“незнаний”* художник, і сам П. Куліш не хочуть ні прийняти й виправдати, ні навіть зрозуміти такої безпощадної жорстокості визволителів. А тому духовні позиції і автора (чи обох *“співавторів”*), і персонажів гранично чіткі – на двозначність немає навіть натяку.

Більше того, у коментарях і роздумах до кожного з 16-ти *“кунштиків”* автор виступає просто-таки в ролі третейського (а то і зовсім *“верховного”*, а тому нерідко й безапеляційного) судді: він часом настільки категоричний у своїх оцінках-вироках і роздумах-присудах, що відверто поступається не те що принципами письменника-історика, а й найважливішими правилами етикету та принципами моралі. А всі мальовані сцени та додані до них

“незнаним автором” монологи, діалоги та полілоги служать, на думку П. Куліша, найпереконливішими і найнаочнішими доказами для його роздумів і висновків, адже майже кожен з учасників діалогізованих сценок дотримується виключно чітких і стійких позицій добро- чи злотворення та кінцевої мети своєї діяльності. Завдяки цьому особливо чітко й переконливо виявляються саме духовні, антидуховні, егодуховні й бездуховні позиції дійових осіб; особливо загострюються окремі колізії (поодинокі зіткнення), конфлікти й навіть протистояння всіх наявних у даному творі сил.

Крім того, майже до кожного окремого “*кунистика*” автори (і “незнаний”, і сам П. Куліш) подають своєрідні резюме або у формі власних категоричних висновків, або у формі пісні (чи уривку з пісні) народу, якому читачі завжди довіряли й довіряють найбільше. І майже в кожній складовій частині (“*кунистичу*”) йде мова про такі явища, як “душа”, “дух” і рідше “духовність” як окремих осіб, так і цілих груп людей та суспільних явищ, процесів і рухів (“*козацтво*”, “*Гайдамащина*”, “*Коліївщина*” тощо) – аж до душі, духу й духовності цілих народів (українського, польського, “московського” та ін.). Такі виразні образні характеристики, такі мотиви дій людей і народів поступово, але настирливо вводяться автором у розряд найважливіших. Так, уже під час опису Кулішем першого графічного й живописного зображень (перший “*кунистик*”) подається така характеристика: “...*трагичність нелюдської сцени...*” перед розпавою “*в костелі*” чотирьох озброєних гайдамаків і п’ятого, особливо жорстокого “*колія*”, який заліз із ножакою на місце католицького “*казнодія*”-проповідника (на кафедрі – С. К) і “*передражнює*” його проповідь про те “*добро, яке сам розуміє*” [283, с. 327]. Тут дійсно іронія та сарказм “*колія*” готові перерости в справжню трагедію-різанину, але не переростають, бо протиставлені два типи “духовності”: латинсько-католицька (духовність людей, що колись перед кимось чи перед самим Єзусом провинилися й одразу готові покаятися) і православно-месницька духовність людей, що спочатку нібито

не готові простити нікому й нічого, але в кінці кінців усе-таки терпеливо прощають своїх “воріженьків”. Тут авторський коментар подано навіть без абзацу й почато словами: *“Святе слово, проповідане з-давня кострами й підземними інквізиціями, дало свій урожай на Україні”* [283, с. 327-328].

А далі (за законами логіки й у формі констатації) подаються й “докази”: *“До козаків утікали не найкрасчі люде з катівських рук і з гнилих темниць, та приносили вони в їх курені ту саму ненависть до церковних мучителів, котра підіймала людського Духа на просвіту темної громади”* [283, с. 328]. А до того ж, додає П. Куліш: *“Голод і злидні, опияцтво і розбишацтво...”* серед селянства і міщанства *“...квапились до кривавої оборони...”*; і тоді *“...у п'яних головах”* складалася така *“філософія”*, що була *“...еквівалентом філософії інквізиторської”* [283, с. 328]. Тобто, на думку П. Куліша, зійшлися два чорних і злих духи: дух гніту і дух п'яної помсти.

Саме на основі цього антидуховного протистояння й породився такий монолог (у творі він названий “казанням”) месника, у якому є багато слів і про польсько-католицького Єзуса, і про українсько-православного Спаса, і навіть про “пришельців” ляхів та про довготерпеливих українців тощо. Але центральним твердженням тут постають такі слова: *“Гарно жити на Божому красному світі! А ви не дали нам жити, окаянні: ви нам світ хотіли темницею зробити. От-тепер же ми вам разом і оддячимо...”* [283, с. 328]. А далі подається цілий ряд жахливих злодіянь ляхів на Україні. І після страшної погрози колія (*“...до ноги виріжемо!”* [283, с. 329]) автору не потрібно було робити ніякого резюме – злий дух розгнужданої помсти правомірно протиставлено демонічному духові злодіянь поневолювачів.

На другому аркушику гайдамаки зі школи і льохів викурюють “оружних” людей, а на передньому плані жінка, переховуючись від гайдамаків, утікає від наглядачів-козачат, які потім привели своїх батьків на пошуки жінки. Остання ситуація і геть погано характеризує дух козаків-гайдамаків – вони “полюють” на беззахисну жінку і ведуть досить виразний,

але не гострий полілог між двома хлопчиками й двома гайдамаками.

На відмінну від фонової картини викурювання гайдамаками “*оружних*” ляхів, полілог дійсно і не гострий, і не виразний з точки зору духовності: дітки не виконали завдання дорослих (не встежили за “ляхівкою”), а дорослі гайдамаки не стали її доганяти лише тому, що побоялися замочити зідрані “з панської ноги” сап’янці – фактично тут немає ні добро-, ні злотворення. Одні словесні наміри виконати доручення. Мабуть, саме тому і цей аркушик та “*кунштик*” також залишився без авторського резюме.

На третьому аркуші – семеро інвалідів, котрих покалічено під Коднею і кожен з яких поклявся спалити по костелу і по панському маєтку. А розповідь про все це один із калік у формі монологу, який відіграв своєрідну роль коментаря до того, хто, чому й за що вбиває та калічить інших людей (католиків) – за їхні попередні злочинства та знущання над українцями.

У діалозі калік, як і в попередньому полілозі, вже – ні зла, ні добра – ні особливих злих чи добрих намірів – лише одна виразно бездуховна репліка першого (“*Одного*”) гайдамаки: “*У мене руки померзли. Коли б швидче коло панських скринь погріти*” [283, с. 332]. Саме в ній і проявився один із поглядів П. Куліша на деяких гайдамаків як на бездуховних (а то й антидуховних) грабіжників, дії яких він знову ж таки залишає і без коментування, і без резюме.

До четвертого аркуша і “*кунштика*” подається лише короткий опис живописного сюжету (місячна ніч, купа грошей і над нею задуманий козак) та довгий монолог-роздум про руйнування економіки, культури, права, гетьманщини і православної віри в Україні після Б. Хмельницького – про повне обездуховлення всього життя.

Перша частина має описово-констатуючий характер і не несе в собі жодних вказівок (чи хоча б натяків) на добро- чи злотворення. А монолог-роздум дев’яностолітнього козака – це надзвичайно чітко визначена (з точки зору духовності), глибоко усвідомлена досвідченою людиною картина стану

України періоду її Руїни (точніше – руйнації як процесу), в якій кожна деталь, кожен факт і навіть кожна доза інформації для усвідомлення козаком простежується упродовж багатьох десятків років. А тому всі оцінки подаються козаком безсумнівно і впевнено. І складається загальне враження, що це не роздум, а скоріш розповідь людини, надзвичайно переконаної у своїй правоті й у своєму праві судити інших людей і світ у цілому. З цього роздуму-осуду випливає, що благом для українців і для всієї України є те, що Б. Хмельницький з Нагаєм, Палієм та Дорошенком “*викоренили*” з країни ляхів, панів польських і чужоземних лихварів та “*орендарів*”; і те, що “*всім миром*” була відстояна православна віра; і те, що Україна стала єдиною і незалежною; і те, що Гетьманщина давала селянам і ремісникам “*золоті права*” на працю й захищеність; і те, що у козацтві перестали переважати “*дикі волоцюги*” і “*пиятики*”, а “*люде поважні*” ставали “*на чолі*” цієї спільноти тощо. Але найбільше козакові прийшовся “до душі” “*заповіт батька Богдана*” про соціальну справедливість: “*Не буде ні пана, ні мужика, всі будуть рівні... багатого дери, щоб не багатився, а з убогим ділись, щоб не бідував...*” [283, с. 335]. На відродження всього цього й спрямовані думки й наміри козака: лише тоді стане і “*лучче й красче у нас на Вкраїні*”, коли запанує дух добра і добротворення, “*спокою і праці*” [283, с. 325], – думає він. А злом козакові видається все те, що відбувається навколо нього: “*Сумно стало на Вкраїні...*” [283, с. 325] – по полях білі кістки людей, “*села сподіваються Татарви*”, з’явилися “*підданство*” і “*панщина*”, “*видумали унію*”, попи стали “*непитущими*” і “*казання кажуть*” “*на майдані*”, чоловіки жінок стали продавати, з’явилися “*святотраді*” і т. ін. Тобто фактично все життя, яке він бачить у даний момент, постає перед ним лише антидуховним і бездуховним.

Таким постає і все те, що є на цьому “*кунштику*”, все те, що змальовано і “незнаним автором”, і П. Кулішем. А якщо порівнювати цю частину твору з усіма попередніми, то можна сказати, що вона духовно найбільш визначена

та духовно наснажена.

П'ятий аркушик скомпоновано по-іншому: спочатку автор сам коментує процес руйнування матерії і духу в Україні аж на три сторінки. Серед багатьох думок є й одна така констатація: “незнаний автор” ні про що не забув – навіть про те, як пани, “...поїдаючи в-купі з худобою й живих людей... Ядят люди моя в снідь хліба” [283, с. 338]. І лише після того подано словесний опис картинки. Різноманітні думки П. Куліша про Руїну принципово відрізняються від роздуму-твердження дев'яностолітнього козака – це дійсно коментар письменника-історика, який думав не від імені знедоленого трударя, а від імені держави й нації, та ще й з позицій загальнолюдських духовних цінностей, за добро вважаючи вищі інтереси нації і незалежність держави української, а за зло – безпощадне ставлення людини до іншої людини, однієї нації до іншої і т. ін. А завершується цей розділ твору реплікою колишнього наймита (а тепер гайдамаки) до вдови вбитого ним пана: він “...наказав ...ти ясновельможна, вволила мою мужичу волю, так як моя Палажка мусила його панську волю вволити” [283, с. 339]. При детальнішому розгляді Кулішевого коментаря з'ясовується і багато інших фактів та проявів духовності, і вони не менш чітко характеризують суспільні позиції письменника.

Так, в авторському трактуванні історичні постаті, факти й події періоду Руїни постають дещо іншими, ніж у козака. Про українців П. Куліш спочатку говорить, що: “...Нема може і на світі красчого народу, як наш український” [283, с. 339], і пояснює цю оцінку в такий спосіб: його страшенне завзяття вказує нам, що сила духу в його велика, рідко ж хто вмів тією силою користуватись. А вже через кілька рядків читаємо: “Примітивний наш люд український й досі... Бо вся історія України була історія оборони...” [283, с. 335]. А далі подається пояснення: це дійсно високодуховний народ, але дух його постійно “примітизували” завойовники й визвольні війни проти них. Те ж саме сказано і про культуру та мову: високодуховна рідна культура

і прекрасна рідна мова постійно руйнувалися орієнтацією шкіл на чужоземність, “казаннями” архієреїв, які також “...стались чужоземцями...” [283, с. 337]. А тому “*Темний, неписьменний, відособлений духом польської конституції... наш хлібороб*” спочатку довго визирав “...із свого села на жовнірські переходи, на панські усобиці, на козацькі транзакції з панами, а дождавшись Руїни, руйнував залюбки...” [283, с. 336] все те, що паном та іноземцем звалось. І особливо відчутно діставалося від того “плебсу” “запанілим” попам та ігуменам, котрі нібито й “не розуміли”, як вони самі приходили й приводили паству до уніатства – як руйнували дух православ’я. У такому ж плані показує П. Куліш і свідомі зміни в політиці та в суспільному устрої України: одухотворена добродійна Гетьманщина Хмельницького і така ж, на його думку, високодуховна пізніша Гетьманщина Лівобережжя були поглинуті “*безтутством Речі Посполитої*” [283, с. 337].

Тобто автор змалював процес руйнування держави й духу народу-борця та народу-трудівника більш логічно й доказово, масштабніше, хоча й не так чуттєво-емоційно, як це робив дев’яностолітній козак у попередньому розділі.

Живописне зображення “*незнаного автора*” П. Куліш передає приблизно так: до опочивальні пані зайшов “*несподіваний гість*” – гайдамака, убивця чоловіка цієї удови-шляхтянки, “*привітав*” її страшною реплікою-вимогою, на яку перелякана вдова відповісти не могла нічого. Тоді гайдамака пояснює, чому саме пані-вдова має “*вволити*” його “*волю*”, бо він: “*...той самий Омелько, що молоду жінку взяли до покоїв... Хіба не знаєш, чого моя Палажка втопилась? Того, що твоєму панові мало було такої кралі, як ти...*” [283, с. 339]. І будь-які коментарі видалися авторові просто зайвими.

Отже, у п’ятому розділі автор переважно сам виступив у ролі такого оповідача, який “*з висоти століть*”, свого історіографічного досвіду й принципово нових соціальних умов ХІХ століття показав гранично чіткі межі

між добром і злом, між духовністю й антидуховністю, помітив і відзначив головне: за будь-яке зло і злоторення людина сама або ж хтось із її ближніх має розплатитися – будь-яка зла “воля” (злий дух) одержить опір. Але головне в даній частині твору не це. Найважливішим виявився саме авторський історіографічно-духовний (якщо можна так сказати) огляд періоду Руїни як процесу змін і заміни критеріїв визначення самої сутності добра і зла, точніше – як процесу довготривалої та історично зумовленої перемоги зла і злоторення над добром і добротворенням; як процесу заміни духовності на антидуховність у суспільстві України XVII-XVIII ст. І якщо роздуми досвідченого й мудрого дев’яностолітнього козака все-таки завершуються виявом особистісної егодуховності (він хоче врешті-решт награвовану в панів купу грошей поділити на кількох учасників грабежу), то П. Куліш дійсно виходить лише із загальнонаціональних, загальносуспільних і загальнолюдських позицій політики, релігії, культури й духовності.

У шостому розділі, готуючи сцену викриття селянином Мироном зради своєї жінки з попом, автор дає церковно-релігійну передісторію і детермінацію цього поширеного явища в такий спосіб: спочатку він робить своєрідний “мініогляд” кобзарсько-народної творчості, а потім говорить про те, як пани спокушають мужицьких жінок [283, с. 339] і як “... безумне наше потомство шкодить не одним шкідникам, а всьому товариству” [283, с. 340]. Не забув письменник нагадати й про те, що в “судний день” постраждають не лише грішники, а й маса “ледачих праведників”; й про те, що “...затемнену недотепними теологами правду... відкопала з-під ветхих книг нова наука соціологія” [283, с. 340]. Більше того, автор твердить, що людям для усвідомлення цих простих істин потрібні “великі катастрофи” – тільки вони нібито “розкривають їм очі”, бо “ніяким словом їм не товмачити” нічого істинного [283, с. 340]. Ще одним поясненням і причиною “закономірності” й “неминучості” появи масового спокушування уніатськими та католицькими попами селянського жіноцтва автор оголошує

перехід одружених православних священиків у легіон нежонатих “іновірців” [283, с. 341]. Для цього письменник використав свою енциклопедичну обізнаність з історією християнської релігії. Знову перед читачем вимальовується ще один аспект такої духовної руйнації в Україні, наслідками якої ставали справжні катастрофи. А прекрасною наочною ілюстрацією до цих теоретичних “положень” та “висновків” стає драматична мініатюра, в якій справді набожний селянин Мирон, заставши попа у своїй хаті (та ще й під піччю), говорить: “*Ось ми вам (і жінкам, і попам – С. К.) страшний суд справимо*” [283, с. 343]. І тут не те що духовний, а й будь-який інший коментар автора знову виявися зайвим.

Сьома частина твору розпочинається надзвичайно виразною образно-історіософською сентенцією автора: “*Гріхами темними, незаними історії повиковувані ті колії, що перед ними здригається історик*” [283, с. 343]. А далі подаються нові причини руйнації й озвіріння Русина – розвал освіти й перетворення культури на процес ідеологічного (майже сатанинського) полювання (“звіроловства”) на душі людей. При цьому заміна своєї національної освіти на “чужу” (передовсім “чужомовну”) і багатьом просто недоступну, твердить автор, дуже швидко перетворювала “русинство” в “господарське бидло, котрого нічим людським не впиниш, як здрочить-ся” [283, с. 343]. Заміна культури української на польську, тобто бажання з “...Русі виробити Польщу...”, привело до того, що “...виробили тільки гайдамащину...” [283, с. 344]. Більше того, та нова освіта й нова культура, та лжеісторія нових “видющих професорів”, котрі все знали переважно з “чужоземних споминок, тільки “зanedбували” справжню історію й освіту народу українського (такі закиди П. Куліш робить передовсім “Грабянкам і Величкам”). І все це, на думку автора, зумовило не тільки небажання українців вивчати таку культуру й таку історію, а й пристрасне прагнення творити (хай і “фанатично-патріотичну”, надто міфологізовану й пронизану духом месництва та обізленості, але свою, національно забарвлену) історію й

історіософію. А оскільки творили її то каліки-кобзарі, то письменники типу М. Гоголя, який у “Тарасі Бульбі”, твердить П. Куліш, занадто ідеалізував і романтизував “ледачого” Остряницю (Острянина) [283, с. 345], вона могла породжувати не тільки добротворчий дух визволительства, а й злий дух месницького “озвіріння” і дух “дикої помсти”.

Лише “розсудливі розумом” письменники, говорить далі П. Куліш, як і оцей самий “незнаний автор”, пробуючи “...зазирнути в глибини духу народного”, “завважують у сій химері наслідок того дикого потягу до народної самостійності...” [283, с. 345]. А далі “недомисли колонізаторів”, “фальшива критика”, всілякі “чернечі напучування” і десятки інших “наставлянь” і “наставників” виробляли в душі кожного окремого русина-українця й у свідомості цілого народу найжорстокіші помисли і навіть унікальні почуття: “Нема такого ревнивого народу, як наш український” [283, с. 346]. І завершується сьомий розділ твору хай і дещо спрощеним за формою, але глибоким по суті монологом-роздумом того самого гайдамаки Омелька, який уже і вбив пана за кривди, і помстився його дружині. Побачивши зарубаного попа й жінку та переляканих діток, Омелько здогадався не тільки про те, хто це зробив, але й про те, чому колись добродушний і набожний та немолодий селянин так безпощадно вчинив із священиком, жінкою і дітьми: “Там (у панських хоробах – С. К.) гріх зімує й літує, а тут он хліб сьвятий лежить, і боги дивляться на чоловіка з покутя, та перед хлібом і перед богами таке скоїлось. У, страшно!” [283, с. 349]. Омелько зрозумів і те, що саме за такий вчинок (тобто за готовність до безпощадності) досвідченого чоловіка Мирона гайдамаки “...певно настановлять отаманом” [283, с. 349]. А фіналом цього підрозділу стає приспів гайдамацької пісні про потребу розсіяти тугу – “По зеленому лугу”:

Ой коню мій, коню!

Заграй підо мною

Та розбий тугу мою,

По темному лугу

Козакові молодому [283, с. 349].

Так, крок за кроком письменник підводить читача до розуміння того, що й Омелько та Мирон вимушені були мстити за кривди, але митцеві-гуманістові було шкода, що ці добрі люди “озвірили” настільки, що й скотилися до демонізму. При цьому П. Куліш пробує вмотивувати і прагнення “незнаного автора” зафіксувати історію в його малюнках такою, якою вона нібито була: *“Він... силкувався вибитись із-під завязаного козацького романтизму на той шлях народного самовзнання, без котрого товариство не зробить до віку культурного прогресу...”* [283, с. 345]. Тобто письменник розуміє, що *“...опоетизована старовина нешкодлива для розуму тільки при ясному світлі позитивної критики”* [283, с. 345]. Отже, тоді, коли добротворчі наміри “оспіувача” і “романтизатора” історії будуть глибоко усвідомлені реципієнтом, а не прийнятими лише на віру з “фанатичним запалом”.

Маленький восьмий розділ твору розпочинається з короткого опису “кунистика”: Омелько частує Мирона оковитою “*під костелом*”, на одвірках якого повішено двох людей і пса. Далі подається діалог, з якого видно, що дух помсти проник уже навіть у підсвідомість і в глибини віри цих двох гайдамаків. Якщо молодий Омелько хоче вбивати не тільки попів і панів, а й паній, навіть паненят, і знає, що Бог його за це простить, то Мирон жаліє за тим, що йому вже багато років і він не встигне за решту часу свого життя знищити таку кількість попів-уніатів (та й взагалі гріховних священників), з якою він міг би постати перед Богом як праведник, котрий заслужив у нього прощення всіх його житейських гріхів. Тобто озлоблений дух помсти стає майже природною потребою цього знедоленого селянина. Хоча на цьому етапі у свідомості обох

цих гайдамаків ще залишилася крапля жалощів (хай і до пса):

Омелько: *...От шкода, що собаку занепастили.*

Мирон: *Та й шкода таки* [283, с. 350].

Але в процесі довготривалого “відомщення” ці люди остаточно “звірють” і втрачають будь-яку міру жорстокості.

Так, на дев'ятому “кунштику” зображено, як Омелько й Мирон, повісивши на дубі двох чоловіків, “*під дубом розгнітили вогнище і, роздігши пана... присмалюють помалу...*” [283, с. 351]. А перед цим автор подає свої роздуми: по-перше, він звертає увагу на те, що тодішній слухач кобзарських дум про Хмельниччину майже й не знав про те, що “*український козак і мужик віддячував за свої обиди, наче більш із самого себе, ніж з ворогів насміхаючись*” [283, с. 350], що “*лютував... шуткуючи, наче пожежа...*”, що “*...вішаньє, втоплюваньє і катуваньє були тільки жартами*” [283, с. 350-351]; по-друге, “*козацькі Гомери, співаючи про...*” все це, “*...викликають ... регіт у слухачів...*”, самі ж “*...понуро нахиляють задумане обличчє...*”, “*... подзвонюючи... в струни так сумно..., наче на похороні*” [283, с. 351]. Тому й “*... страшний той упокій кобзарський, а голосіння під кобзу проймає душу якимся сердитим віщування будущини*” [283, с. 351]. Поданий після дев'ятого “кунштика” діалог автор назвав “*Дикою сценою*”, бо ще більше побачив дикості в гайдамацькій розмові [283, с. 351], ніж у самому малюнку “незнаного автора”. Гайдамаки й справді говорять уже не про свої біди і кривди – вони повільно і садистично підпікають тих попів, панів і “*рандарів*”, котрі з переляку вже хотіли “*з козаками за рідного брата жити*” [283, с. 352] і відпускати не тільки ті гріхи,

“...що зістались по-заду”, а й “...ті, що йдуть по-переду”; котрі зраджували навіть один одного тощо. “Усякому своя від козаків шана”, – спокійно резюмує при цьому Мирон.

Розпочавши десятий розділ твору прямо з “кунштика”, П. Куліш констатує: ніч, діброва за селом, з хат – дим, на фоні панського двору – “... аж четверо повішених”. А під ними заснули два колії, які бачать себе на останньому суді – все це подається у формі полілога. Найбільшим і єдиним гріхом Омелька Чорт визначає те, що цей селянин дозволив орендареві щось одняти в нього. Але одна репліка Мирона повністю знімає з Омелька тяжкий гріх. Нею ж і завершується полілог: “Він одкупивсь од усіх гріхів і зо мною сьогодні... Пропускай Ироде, і його зо мною в рай...” [283, с. 354]. І коментар автора тут також зайвий – значить, він повністю погоджується з такою думкою Мирона.

А в наступному розділі над “таким ідеалом останнього судища незнаного ілюстратора гайдамаччини...” П. Куліш відверто іронізує, бо для козака за щастя слугує трофей і слухняна жінка, а за рай – корчма. І закінчується розділ монологом-роздумом Мирона про зрадливість жінок, які приносять чоловікам тільки лихо й гріхи, та його закликом до Омелька: “А коли хочеш душу спасти, так ходімо довішаємо ляхів, що сидять у Пазини в льоху” [283, с. 356]. Знову автор не коментує ні події, ні духовні позиції персонажів, мабуть, тому, що вони просто повторюються за характером доброта злотворення.

XIII-й розділ скомпоновано чи не найпростіше: повідомивши читачеві, що “серед майдану стоїть стовп”, коло нього – горілка і

пирого і ще два козаки (Сорочка й Ковтун) “ведуть до стовпа під руки” третього [283, с. 358], автор подає досить довгий діалог – без жодних роздумів і коментарів автора чи ще когось. Та й сам цей діалог у всіх аспектах спрощений з самого початку: Северина мали покарати палицями коло стовпа, та довго не було “якісної” горілки, а як знайшли оковиту, то тут пішли розмови і про те, що Северин з чистою совістю може доповісти на тому світі козацькій старшині, що все тут на місці – скоро всю Україну звільнять, а потім знаходиться й жінка, котра згодна обвінчатися з Северином, аби врятувати його від побоїв. І всі готові святкувати.

“Кунштик чотирнадцятий малює смерть козака Сорочки, а старий Мирон його сповідує” [283, с. 361]. І тут автор ще раз підкреслює, що і весь неосвічений народ “Визволявся... з сього пекла не людським, а звірячим робом, а вирвавшись на волю, не тямив красної долі як тільки по степах-полях гуляти...” [283, с. 361], нерідко руйнуючи щойно визволену Україну [283, с. 361-362], оскільки “розозлена на багатих і могутих чернь” ставала схожою, на думку П. Куліша, на “темних звірят” [309, 362]. То ж не дивно, що ціла “обітована земля” зазнавала вандалізму і безпощадних спустошень; то ж не дивно, що П. Кулішеві поміж “пописаних в тій книжці” слів читалися й “ненаписані”: “Гірким моїм сміхом посмію ся ?” Саме для того нібито й “... вигадав незнаний автор між козаками розмову” [283, с. 362]. Звертає на себе увагу повідомлення козаків про те, що всі попи порозбігалися, та особливо – реакція отамана Мирона на цей факт: “На злодієві шапка горить...” [283, с. 362]. А коли потрібно було висповідати

перед смертю козака Сорочку, Мирон запропонував: “... Бог усюди над чоловіком. От і сповідуйся або милосердному Богу, або Чорному Морю, або землі матері або старій людині” [283, с. 363]. Він погодився висповідати Сорочку, “...щоб не так-то чортяка до несповіданої душі доступив ся” [283, с. 364]. Але найважливішими при сповіді були такі слова Мирона: “А видно затим бере тебе Господь від нас, що вже ти на землі ні на-віщо не потрібен. Зробив єси своє діло по твоїй змозі; тепер будеш святкувати в раю” [283, с. 364]. Тобто для Мирона, як і для всіх козаків, важливо те, щоб людина перед смертю і перед Богом почувала себе добротворцем – високодуховною особою.

Спрощено форму та зміст і XV-го розділу, який починається короткою констатацією подиву гайдамаків панськими каретами (на малюнку на кареті три колії) – вони “... в холодку розмовляють” [283, с. 365]. А розмова невиразна. Лише ім’я та дії Залізняка привертають у ній увагу – вони співрозмовникам видаються настільки вагомими, що Залізнякові нібито “Недалеко... й до Хмельницького”, адже “за його приводом до двадцяти тисяч” ворогів вирізано [283, с. 367]. І завершується цей діалог (і розділ) знову піснею співрозмовників про Максима Залізняка:

*Максим козак Залізник
Та із славного Запорожя
Процвітає на Україні,
Як у городі рожя.
Розпустив військо козацьке
В славнім місті Жаботині, –
Гей розлилась козацька слава
Та по всій Україні [283, с. 367].*

Як бачимо, ця пісня, на жаль, – не дуже переконливий доказ справді одухотвореної діяльності Залізняка. І взагалі у бідному змісті всього цього розділу і духовні характеристики дійових осіб досить бідні та невиразні.

Навівши зі *“споминок сучасників Коліївщини”* згадки про те, що гайдамаки католицьких *“дітей хрестили в нашу віру”*, у наступному розділі автор говорить, що *“на однім кунштику”* четверо гайдамаків забавляються, топлячи дітей католиків [283, с. 367]. А, розмовляючи про те, як діти не хочуть топитися, вирішують, що робити з тими дітьми, котрі *“виборсуються”* з води, – вішати, колоти чи справді хрестити й ставати їм хрещеними батьками. Люди діють як зомбовані фанатизмом помсти істоти, в яких лише іноді прориваються їхні колишні позиції одухотворених осіб.

Коротко й нейтрально прокоментувавши саме ці малюнки *“незнаного автора”*, П. Куліш сам почав інтерпретувати історію об’єднання Русі-України з Росією, безапеляційно роздаючи оцінки діям Іова Борецького, царів Московських і т. ін.: Іов – не радився з козаками; Катерина II керувалася *“духом антинародним”*; Петро Сагайдачний і Богдан Хмельницький лишили нібито по собі *“ту злу іскру, що й поле спалить і сама зникне”* [283, с. 370] тощо.

Більше того, взявши на озброєння слова із *“споминки” “нефальшивого літописця українського”* про козаків (*“Так-то диявол учинив собі сміх із людей статечних”* [283, с. 371]), письменник почав звинувачувати козаків, гайдамаків та коліїв і в поганому ставленні до мужика-селянина [283, с. 371], і в тому, що вони були *“з рогами”*, і т. ін. Відповідно, автор став обурюватися й науковою, на його думку, поверховістю та патріотичною фанатичністю автора *“Истории Руссовъ”*, яким він вважав Кониського тощо. Дісталось й Т. Шевченку за *“оспівування”* Наливайка, Гонти – *“... се в його слава і честь нашої старосвітщини”* [283, с. 373]. Бачити в історії лише добротворення (доводить П. Куліш) – це помилка. І, навпаки, в той же час, коли *“Увесь сьвіт округи України жив иншими, культурними ідеалами. Тільки само козацтво співало й міркувало про руїну. Аби йому помститись над Ляхами та кателіками, аби сплюндрувати Жида-рандаря, аби вирізати ворогів своїх по Вкраїні...”* [283, с. 373]. Бездуховними були оголошені наука і творчість

про Б. Хмельницького та про Гайдамаччину: *“Нічого людського не знаходимо про гайдамак ні в архивах того часу, ні в піснях гайдамацьких, ні в переказах старих дідів українських”* [283, с. 373].

Більше того, нібито на запитання самого П. Куліша про гайдамаків (*“Що то, діду, за гайдамащина була?”*) *“старий Кондрат Таронуха в Смілій”* відповів так: *“Гайдамаки дерли народ... років з десять...”* [283, с. 374], а інший *“дід із Канева”* сказав ще виразніше: *“Проклята була!”* [283, с. 374]. При цьому П. Куліш геть не поцікавився, ким саме були оті *“діди”* за гайдамаків.

Так, збираючи фактик до фактика, *“кушитик”* до *“кушитика”*, висловлювання до висловлювання і *“розмишляючи”* по кілька разів і в різних аспектах (в різних розділах) про одне і те ж (про *“жорстокість”* і *“дикість”* та *“озвірілість”* знедолених людей, що пішли в козаки та перш за все в гайдамаки), П. Куліш намагається довести, що і *“перепсована Кониським історія”*, і *“видумки”* М. Гоголя в *“Тарасі Бульбі”*, і *“возведення”* дріб’язкових фактів у ранг *“історичного документа соціальності”* тільки шкодять і історії, і літературі [283, с. 374-375]. А за ідеал художнього *“історіописання”* автор бере *“інтелігентного”* О. Пушкіна, який *“високо поважав”* історика Карамзіна, для якого Малоросія – то не що інше як *“окраїна”* Великої Росії. *“Шкодливим (а, отже, й антидуховним – С. К.) для народного самовизнання...”*, – пише автор, – є *“...та ненависть до всього чужоземного, до всього не-мужичого, навіть до всього значного і потужного, котрою дихала козацька муза і котра стала основою української словесності”* [283, с. 375-376].

І тут нинішні коментарі також майже зайві: відзначимо лише, що П. Куліш сам викрив максималізм і хибність двох своїх поглядів: погляду на ставлення українства загалом і козацтва зокрема до інших народів, оскільки одразу після такого категоричного висловлювання він тут же сам змушений був заявити й зовсім протилежне: *“Не знаходимо сієї ненависті в тому*

народі, котрий мав не гайдамацький погляд на соціологію...” [283, с. 376], що значно більше схоже на істину. Хоча й тут у письменника переконливих доказів немає зовсім. А його роздуми над тим, що було б, якби *“хлібороби та ремесники прихилили вухо до... літературного демократизму...”* [283, с. 376] XIX століття, настільки надумані, наскільки бажаною була тоді для тих самих хліборобів і ремісників грамотність, яка дозволила б їм докладати до того ж таки *“літературного демократизму”* не *“вухо”*, а *“око”*, адже вони просто не могли прочитати ні рядочка. А той самий дух тодішнього дворянського й різночинного *“демократизму”*, який дійсно долітав саме до їхнього *“вуха”*, тільки через ті твори та їх варіації, які міг народ переспівувати й переказувати як свої (*“народні”*) варіації.

До всього того, письменник не враховує і такі факти: по-перше, Козаччина була інституцією переважно воєнізованою та захисною, і тому їй і годилося бути жорстокою як до зовнішнього, так і до внутрішнього ворога, а вже кого, коли і хто оголосить ворогом народу, справа зовсім інша; по-друге, ступінь жорстокості козаків та коліїв, як відзначив і сам письменник, завжди залежав не стільки від самих месників-захисників, стільки від того, наскільки жорстокими й довготривалими були біди, кривди й образи, нанесені кожному з них особисто. Чим болючішими були страждання окремих індивідів розгніваної маси, тим жорстокішими будуть її покарання злотворців, і чим більша кількість ображених, тим безпощаднішою буде помста. Саме це й передає прислів'я: *“Посієш вітер – пожнеш бурю”*.

Таким чином, П. Куліш, обравши за форму свого твору коментар до твору іншого (*“незнаного”*) автора, зумів оригінально висловити свою (опозиційну щодо тодішнього козацького літописання та кобзарства й у той же час відверто урядово-офіційну) точку зору, за якою відчувається і глибоке співчуття автора конкретним козакам і масі знедолених та ображених, і Україні. І зробив це П. Куліш дуже переконливо – шляхом нашарування на загальнонародну, традиційно одухотворену добром і добродійністю позицію

хліборобства й ремісництва і масу окремих фактів особистісно-життєвих образ та кривд і, відповідно, особистої “озлобленості” та “здичавілої мстивості”, і “дику”, майже демонічну мстивість як окремих ватажків, так і цілої маси того ображеного народу (за П. Кулішем – “плебсу”), що складав основу всіх цих трьох історичних рухів. У цьому письменник, як Т. Шевченко, бачив ту правду історії, яка мусить учити людей. Таке бачення ще недавньої для середини ХІХ ст. історії і того (дуже подібного), що зріло в авторовій сучасності, звичайно, не могло задовольнити повністю нікого: ні істориків-лжепатріотів, ні тодішніх збирачів народної та перш за все кобзарської творчості, ні масу соціально знедолених, ні тим більше тодішніх правителів, для яких гайдамаки, за словами Т. Шевченка, взагалі “разбойники” й “воры”. Патріотично настроєні історіографи, хоча бачили темні сторони Козаччини і передовсім Хмельниччини, Гайдамаччини та Коліївщини (М. Костомаров та ін.), завжди акцентували увагу передовсім на кращих аспектах цих явищ, особливо – на їхній оборонно-визвольній місії.

Українські фольклористи середини ХІХ ст. (та й подальших часів) подавали й подають “у люди” також переважно те найважливіше і найкраще, що може й повинно, на їхню думку, породити в народі його самоусвідомлення і самоповагу. Та й правляча верхівка не могла погодитися з П. Кулішем – він надто вже відверто й переконливо показав та історично обґрунтував свою особисту зневагу до тих власть імущих, котрі породжували “дику помсту”.

Саме тому цей твір фактично ніким і ніколи не був офіційно схваленим остаточно, а лише викликав і викликає дискусії. Отже, саме завдяки безпощадній (майже суто констативній) правдивості й майже абсолютній об’єктивності як “незнаного автора”, так і самого П. Куліша, у даному творі прекрасно розкриваються душі, дух і духовність не тільки окремих персонажів, а й дух Хмельниччини, Гайдамаччини та Коліївщини взагалі – і як вияв високої і суто національної духовності, і як розгул взаємної й

безпощадної мстивості:

по-перше, спрямованість внутрішнього світу конкретних козаків, гайдамаків і коліїв на добро- чи злотворення виявляється не тільки в монологіях та в монологіях-роздумах, а й у фрагментах “внутрішнього мовлення”, у констатаціях та роздумах “*незнаного автора*” й самого П. Куліша; розкриті вони багатогранно – і світлі та ангельські, і чорні та демонічні, і часом зовсім незрозумілі (“загублені”) для самих їхніх носіїв (як це трапилося з Сорочкою, котрий не міг умерти без сповіді, бо не знав, яка в нього душа) – майже всі свої внутрішні наміри дійові особи не тільки глибоко усвідомлюють, а ще й пояснюють їх іншим дійовим особам;

по-друге, високий дух воїнів-захисників і напівсвідомий (“дикий”) дух помсти принижених та ображених моральними й соціальними кривдами (у творі багато таких фактів) показаний і безпощадним та чорним (домінантна ознака духу конкретних Омельків, Миронів тощо), нерідко просто розчавленим страшними вчинками фальшивих проповідників любові до людини й особливо до Бога;

по-третє, постійні одухотворені прагнення й поривання окремих українців, малих і великих соціальних спільнот і цілої нації до праці, волі й незалежності відтворюються П. Кулішем і об’єктивно і в процесі боротьби визвольних рухів та війн проти нападників з інших країн; у протистоянні різноманітним “іновірцям” та перебіжчикам у “чужу віру вдома”;

по-четверте, не забував П. Куліш подумати й над тим, як виглядає наш народ у порівнянні з іншими народами світу (він у нього і “найволелюбніший”, і “найревнивіший”, і “найдоброзичливіший”, і разом з тим “наймстивіший”) і як інші народи ставляться до його унікально виразної духовності та антидуховності – “з повагою” і “з страхом”.

Тобто, письменник ставить найважливіші, визначальні проблеми, вирішує їх шляхом глибокого й багатогранного визначення й вивчення духовності людини, нації, суспільства й історії в цілому. Може саме тому, що

питання про духовність конкретних людей і про духовність надпотужних суспільних явищ поставлено в такому невеликому за розмірами і дуже складному за формою творі, духовна позиція самого автора видається далеко неоднозначною: з одного боку, його хворобливий гуманізм наткнувся на криваву закономірність помсти “озвірилих” і “здичавилих” знедолених; а з іншого, намагаючись бути об’єктивним, автор дуже різко оцінював творчість колишніх (тобто перед ним самим зовсім беззахисних) істориків-патріотів і тим більше – колишніх інвалідів-кобзарів; (заодно й “мужицького” поета Т. Шевченка) і зовсім “обережний” з іменами “сучасних” йому істориків, серед яких був М. Костомаров та ряд інших видатних історіографів, котрі так чи інакше підтримували й пропагували передовсім народну концепцію козацтва взагалі, Хмельниччини, Гайдамаччини навіть в умовах царсько-російського самодержавства.

Отже, можна сказати, що П. Куліш у цьому творі думав і говорив перш за все не стільки про власне історію, а про добро- (духовну) та злотворчу (антидуховну) суспільну спрямованість діяльності і козацтва, і побічних, пов’язаних з ним масових процесів, і сучасних йому авторів. І всі свої духовні пошуки автор здійснив у цьому творі з благими, хоча й дещо максималістськими намірами, глибоко усвідомлюючи, що й історія, і художня література були, є й будуть у більшості випадків заангажованими, якщо не домінуючою в суспільстві ідеологією, так особистісно-індивідуальними симпатіями й антипатіями та схильностями авторів.

На основі всього цього можна стверджувати, що “Мальована Гайдамащина” – це високодуховний та проблемно-актуальний і навіть по-своєму перспективний твір, тобто один із тих, які ще довго будуть збудником необхідності осягнення й розвою та вдосконалення духовності нашого народу, оскільки в ньому поставлено й вирішено такі вагомо-визначальні проблеми й мотиви діяльності людини, які сягають глибини і нашої національної, і загальнолюдської свідомості і підсвідомості – самих

принципів і інстинктивно-природного, й інтуїтивно-суспільного буття людей взагалі.

2.3. Духовна цінність “діалогізованого додатка” до “Хутірної поезії” “Козацька і панська розмова на тому світі, а підслухав і подав письменній громаді П. Куліш” та драматичної поеми “Нагай”

Діалогізований “додаток” до “Хутірної поезії” (“Козацька і панська розмова на тому світі, а підслухав і подав письменній громаді П. Куліш” – 1880) є другим із “доповнень до першого тому” шеститомного видання “Творів П. Куліша”. Цей твір, маючи констатативну і духовно майже нейтральну назву, представляє два типи мислення і два майже протилежні погляди на реальність України. З одного боку, переважно окатоличене українське та польсько-католицьке панство, а з іншого українське козацтво XVI-XVII століть. Розуміючи, що і в названих двох станах є відмінні позиції, автор подає по дві найважливіші із них: дві козацькі і дві панські “*мари*” (привиди). Одна мара (панська) спочатку захоплюється широтою, волею та роздоллям Потойбіччя і ставить під сумнів істинність проповіді священників щодо цих запитань. Друга мара, навпаки, обурюється її “*нудотою*”, від якої хочеться “*полізти*” в пекельну роботу [279, с. 456]. А далі Одна мара намагається бачити Україну сильною тоді, коли

*Ще й Христа ми не знавали,
В Грека гостювали,
І д воротям царградським
Щити прибивали”* [279, с. 457],

а Друга мара застерігає від такого “*оманливого*” захоплення й нагадує:

*Що тепер нам одрада,
Що ми турка дерли...
Кров'ю упивались...*[279, с. 457];

Не йме віри Божя правда

Попам язикатим;

Хижаки-голола...[279, с. 458].

Тобто не про безгрішність козацтва й українства взагалі говорить автор оглядом довготривалої історії походів і боїв на чужих землях.

Два панських привиди (мари) далі мислять ще складніше: з одного боку, до реплік обох привидів додаються ще й голоси “*Із-за хмар*” та “*Із-під землі*”; з іншого, вся ця “панська розмова” поділена, як мінімум, на три частини: до голосу “*Із-за хмар*” і після голосу “*Із-під землі*”. У першій польським панам, котрі слухають “*співоче птаство*” і музику степів та називають усе те “*поезією мужичою*”, врешті-решт у загальному співі життя вчувається поклик до “*панського раю*”.

У другій частині, коли їм почулися “*Із-за хмар*” слова й думки про те, що ляхи вміли краще всіх одягатися, направляти Москву на Туреччину і мріяти про імперію від Риму до Пекіну, і про те, щоб “*...чорні люде... працювали*”, “*А шляхетні панували, / В столи столували*” [279, с. 461]. Перша мара сказала, що така пісня “*...панське Серце вдовольняє*”, і що їй не хочеться більше й раю. “*Із-під землі*” заговорив голос і дух козацтва про “*невидимість Правди*”, про відсутність її і в Римі та в Єрусалимі, і в Москві – її треба чекати з неба. Тому слова: “*Не встає козак з могили, / Правди дожидає*” [279, с. 462], – прозвучали для обох панських привидів як жорстока пересторога, яку Перша мара спочатку назвала “*glupstwo*”, а Друга зі знанням справи заговорила і про те, як Рим і єзуїти не давали Польщі дихнути, як поляки, навчившись “*белькотати... по-римськи Красче Цицерона*”, “*...так і не зуміли приборкати бунтівне козацтво України...*”, про те, як “*...потруєна латинством... Варшава*” [279, с. 464-465] стала занепадати настільки, що “*...шляхетська сила Своім трупом їй криваві Груді пригнітила*” [279, с. 465]. І все це сталося тільки тому, що “ляхи-католики” “гнітили” козацтво.

Тобто, як і в попередньому творі, автор намагався зібрати цілу систему

найрізноманітніших позицій і поглядів на Україну взагалі, на козацтво, на Польщу з її тодішніми всесвітньо-зажерливим (“антидуховним”) потугами та з безглуздям її неповажного ставлення до конкретних українців. Але, обмежившись лише узагальнено-козацькою та узагальнено-панською “розмовами”, автор не зміг прийти не тільки до об’єктивних висновків, а й збився на такий же узагальнений критицизм, залишивши читачеві лише бліду надію на того козака, котрий чекає нібито “голосу Божої Правди”.

Інший із “Хутірних недогарків” (“Підспівок під Вольфганга Гете” – 1885) за назву одержав прізвище головного персонажа (“Нагай”) і був допрацьований одночасно з завершенням роботи драматурга над п’єсою “Цар Наливай” [167, с. 721]. А оскільки слово “нагай” означає “*бати́г із сплетених ремі́нців з коротким пужалном*” [49, с. 554], то й під час читання назви виникають рефлексії та асоціації про жорстке “стимулювання” когось чи чогось до дії або про покарання – і перша, і друга асоціації недобрі. Уже на початку твору автор представляє Нагая як “*астронома в Петербурзі*”, що має на стіні портрет Т. Шевченка та ще й “*в лаврах*”. І перед читачем постає якась далеко незвична для української драматургії другої половини ХІХ ст.. картина: національно свідомий інтелігент-звіздар – людина очевидно високодуховна. Та вже перший довжелезний монолог Нагая, яким розпочинається діалогізований твір, засвідчує про складність душі цієї діючої особи: то він виголошує традиційні для тодішнього інтелігента розчарування ідеалами тодішнього суспільства:

Я потерял и то, чѣм сердце было полно,

И то, чѣм умъ, как подвигом, гордился.

Я осудил её и их безмолвно [279, с. 260];

то він (логічно й послідовно) характеризує зміни у своїх власних настроях:

Теперь, какъ Фавстъ, сижу я на престоле

Учености безцѣльной и ничтожной;

*Теперь моя любовь, какъ сонъ чудесный,
Въ презрѣннѣ горькое преобразилась* [279, с. 260].

Розуміє Нагай і те, що і “презирство”, і “ненависть” стають “душі отрутою” [279, с. 261], а тепер “слава”, “благолетіє”, “дружба” і т. ін перетворюються в такі “бредни свѣта”, які не лише заважають бачити світ реальним, а й постають як “чада мрака и сиянья” [279, с. 260].

Тобто, все те, що для Нагая колись видавалося високим, духовним та ідеальним, тепер сприймається ним як “Все дикое изъ полудикой лиры” [279, с. 261]. А колись високодуховні культура й література стали нині “... представляться идеалами Событія Руины Русскопольской” [279, с. 261]. Та чи не найстрашнішим видається Нагаєві тепер те, що всі грабують один одного і “Терзають честныхъ труженниковъ дружно а негодяевъ, какъ родныхъ, ласкають...” [279, с. 262]. І ця остання думка породжує надію на те, що Нагай ще не втрачений – він уболіває за трударів. Та вже у першому полілозі Нагая з двома Громадськими Мужами з’ясовується, що Нагай гордував і громадою, і Україною, а Мужі прийшли великодушно йому все те “пробачити” й спрямувати (одухотворити) його наукову діяльність на благо Батьківщини-України – одухотворити її. Але Нагай заявляє їм більше, ніж однозначно.

До того він додав і про свою прив’язаність до Стамбула, де він учився; сказав і про те, що Україна йому чужа, “...какъ дѣтская досада” [279, с. 264]. І лише після того, як Мужі назвалися вихованцями і мусульманства, і католицизму, і козацтва православного одночасно, у свідомості Нагая, в його неприкаяній і порожній душі знову ожила ціла трагедія: його матір зарізав ножем його рідний батько та ще й “Кинжаль кровавый нагло показалъ” синові [279, с. 266]. Тільки в стані такого глибокого афекту Нагай визнає, що при всій складності становища Русі-України

*Молодіж наша носить ідеали
І простолюдні-хатні упованья,*

Що предки їй в піснях переказали

Серед свого кривавого буяння [279, с. 267].

І саме тоді, коли начебто зовсім обездуховлений “сынъ славной Ръчи Посполитой” Нагай заходився лаяти “кривавого Тамерлана Хмельницького”, з’явилися чотири “козацькі чурі”. Вони й побачили в Нагаєві

Того, хто хоче бути... гетьманом,

Щоб вольну чернь під ноги підтоптати [279, с. 268].

І коли Нагай відмовився, ці (за висловом “Первого Громадського Мужа” – “злидні розуму”) категорично засудили не тільки “Змоскаленого Поляка” і “недоляшка турецького” Нагая, а й усіх Громадських Мужів за їхній космополітизм, назвавши добром і благом України діяння Богдана Хмельницького і взагалі єднання України з Росією. Та їхні думки видалися Нагаєві і Мужам наївними.

Лише з появою Нагаєвого “побратима” Пригари всі ідеологічні “тумани” починають розвіюватися – духовні позиції дійових осіб визначилися гранично чітко: спочатку Нагай, “уныниемъ навянные думы” поступово проганяє і стає більш визначеним у своєму соціальному статусі:

Что жъ? Едемъ; кончилась игра

В прогресс, любовь, благоволенье, дружбу;

Я честно сослужилъ Культуре службу;

И отдохнуть въ пустыне мне пора [279, с. 273].

Потім він, зрозумівши, що “Измены слову, долгу, чести, праву / Вливаетъ въ сердце... тоску, отраву” [279, с. 274], став “душею радуватися” тому, що його будинок дістався нарешті сестрі і т. ін. І на місці Нагаєвої бездушності й бездуховності стали прокльовуватися бажання якщо не творити добро, то, в усякому разі, хотіти не робити зла. А коли душа Пригари почула “... коханий поклик” [279, с. 270] товариша, його “безсмертну безконечную любовь” [279, с. 270], він наставляє Нагая на те, щоб

... інстинкти дикі вгамувались,

*І гору в житті взяв культурний смак [279, с. 271].
Не довго ссати-муть з Тараса дикість
І ганьбувати-муть його великість:
Брехня в огні ума перегорить... [279, с. 271].*

Знає Пригара і те, як важко буде вдосконалити світ:

*Не хутко зможе світ переродитись,
Не скоро в нас Господня правота
Вселиться і очистить нас од скверни [279, с. 271].*

Душа цього освіченого чоловіка прекрасна і світла, але “в’ялий сон” життя не дозволяє йому реалізувати його задуми, хоча деякі покращення в житті він все-таки бачить:

*І ще тобі скажу, мій любий друже:
Твої Суляне не такі осли,
Як за твого там побуту були... [279, 273]*

Так, слово за слово, думка за думку, і сам Пригара починає жити “дружнім серцем” – добротворцем:

*Не розумом, так серцем буду жити,
За серце дружнє Господа хвалити... [279, с. 275]*

І Нагай підтверджує:

*Ты въ самом деле жизнью вдохновлень,
Дай Бог, чтобъ это не былъ только сонъ... [279, с. 275]*

Унікальна в плані духовності і та репліка Пригари, в якій він характеризує себе, астронома Нагая, і низове козацтво, що осіло на Дону, й стосунки України з Росією одночасно: Нагай – це той астрономом, що “... серцем в другім серці Бога чує, Хоч би отець його Був Люципер”; козаки-“розбишники герої”, а Україну привертає до Росії “Її велике, повне торжество” [279, с. 275]. Але все це Пригара вважає лише невикористаними можливостями, бо все гине “... в щоденній каламутній прозі”. Більше того, гинуть душі, а люди “цвітуть, мов квітки на морозі” [279, с. 275].

І формальними, і змістовними “паралелями” звучать у творі пісні у виконанні “дівочого”, “парубочого” та “чоловічого” голосів. “Дівочий голос” у ритмі коломийки насторожується козакою “невеселістю” свого “женишка” перед весіллям і готовий за це проклясти “степову могилу”. “Парубочий голос”, співаючи від імені могили дещо молитовно – по-язичеськи, просить порятунку в козацького вітру: “Щоб не чорніла, Щоб я не марніла” [279, с. 276]. А “Чоловічий” голос піднімається і над дівочими, і над парубочими “болями” перемогами Перебийніса над “Ляхами” і помстою їм за те, що вони “... пивали / По тій Вкраїні / Пива та меду ситнії !” [279, с. 277].

І торжество духу визволительства над духом особистісних любовно-молодечих відчуттів виступає такою помітною змістовною паралеллю і таким класичним та паралельним п’єсі народним переспівом, який врешті-решт перебирає на себе і постановку, й вирішення основної проблематики твору: особистісне має поступитися загальнонародному. А подальший монолог-роздум Нагая над трагічними подіями історії України: від трагічного походу новгород-сіверського князя Ігоря на половців (“Слово о полку Ігоревім”) до Перебийноса – “рубакі” і “розбишаки”, тобто про тих, від “которыхъ... честная чуждается природа” [279, с. 278] – “злодукі” вожаки і полководці. Це лише підтверджує повну відірваність таких, як Нагай, від реальних помислів і “ратаїв”, і всіх українців. Остаточні ж духовні “крапки” над “і” ставить діалог Нагая з Нагаєм Сипком (родичем антигероя). Тут Нагай Сипко стоїть на тому, що Богдан Хмельницький – національний визволитель і герой, а Нагай бачить його п’яницею і запродацем, оскільки він в усіх українцях вбачає лише антидуховність:

Земля разбоевъ, грабежей ужасныхъ,

Способностей великихъ и напрасныхъ! [279, с. 280].

Але всі ці розмови, як каже сам Нагай, “філософські”, бо насправді його особисто цікавить тут більше всього питання суто матеріальне і приземлене – чи віддасть дядько опікун ту вотчину, від якої Нагай

відмовився на користь неповнолітньої сестрички Насті. І тут Нагай Сипко непорушний – бездуховність власника бере верх. Все стало на свої місця: чорний дух егоїзму завжди протистоїть високому духові альтруїстичного визволення народу – він обездуховлює дрібних людей, якими б премудрими вони себе не видавали.

Таким чином, “недогарок” “Нагай” – це формально та й змістовно дещо спрощений твір, у якому дуже багато так званих “сценічних” недоліків. І в той же час – це надскладна духовна композиція: духовно спотворений характер національного перекотиполя Нагая стикається з трьома приблизно такими ж Громадськими Мужами і з чотирма носіями духу низового козацтва з Лугу (“чурі”), для яких усе дуже просто: або ти українець-козак, або ти ворог України. Нагай Сипко, хоча й стоїть на ідеях Богдана Хмельницького, та це лише взагалі, а конкретно він усіма “*фібрами душі*” прив’язаний до вотчини, що дісталась йому майже даром – нізащо не віддає її.

За всім цим поєднанням і протистоянням бездуховності й антидуховності лише зрідка проглядаються безсилі, бездіяльні проблески людяності й духовності Пригари, котрий тільки може радити та розраджувати. І ніщо не помагає їх ні розгледіти, ні підтримати, бо ні надвисока освіта й обізнаність Нагая з історією, ні громадські обов’язки Мужів, ні сліпа відданість чурів їхній справі, ні тим більше прив’язаність Нагая Сипка до вотчини не дають їм стати високодуховними, тобто самовідданими в ім’я добротворення особистостями, навіть дещо одухотворений “співака” Пригара не виглядає ні на йоту щасливішим та мудрішим, хоча в нього є прекрасні душевні поривання й надії.

Одним із найпереконливіших доказів духовного дозрівання автора і героїв є “*сцени і уривки драматичні*” – п’ять “доповнень” (своєрідних “діалогізованих ескізів”) до щойно розглянутих творів. У всіх цих “сценках” ставляться й розв’язуються надзвичайно гострі соціальні (“*З сільського життя XVIII віку*”) та переважно політичні, точніше – міжнаціональні (інші

чотири “етюди”) проблеми: поведінка інонаціональних елементів в Україні і ставлення українців до них. І тут П. Куліш стоїть іще на дуже хитких позиціях: з одного боку, він засуджує сліпі й криваві розправи українських козаків та особливо гайдамаків, гайдуків з поляками тощо, а з іншого – всю вину за такі дії він звалює на керівництво різних держав. А в ставленні до “Хмеля Хмельницького” так і зовсім опускається до примітивно-злотворчих побажань:

Ой бодай тебе, злюко Хмелю,

Перва куля не минула! [282, с. 513]

Хоча пізніше один із козацьких високодуховних полководців Хмелецький не тільки прізвищем нагадуватиме Хмельницького, а й присвятить своє життя (життя шляхтича) проблемі визволення України, утвердження її незалежності та ще й вибору цій державі союзника, який би у боротьбі з будь-яким національним та релігійним поневоленням був би найнадійнішим. Але до вирішення цієї глобальної проблематики сам П. Куліш лише дотягнувся – вирішуватиме він її уже в “драмованій трилогії”.

А чи не найяскравішим доказом духовного прозріння “рядових” пересічних дійових осіб може бути сценка з утопленням гайдамаками дітей польських католиків – “На березу ставка”. Тут чотири гайдамаки, укинувши дітей у воду, хотіли їхньої смерті беззаперечно. Але, побачивши, як на їхніх очах тонуть малята і як одне з них “Доплило!..” до берега, один із гайдамаків (Іван) сказав: “Хоть його батько мені й ворог, а я йому буду батько!” [282, с. 512].

Висновки до другого розділу

Як бачимо, П. Куліш до написання діалогізованих творів узявся в досить зрілому віці, тобто тоді, коли вже сам повністю визначився з тим, що для нього самого й для цілого народу України (в усякому разі – в його минулому) було благом і добротворенням, а що – лихом і злотворенням. А оскільки драматург, будучи одним із найосвіченіших і найпрогресивніших громадських діячів середини й другої половини ХІХ ст., стояв на позиції унікального (може, навіть “рафінованого”) правдошукача, самі дійові особи і всі їхні дії та вчинки, передовсім задуми, плани та наміри, оцінювалися цим автором виключно об’єктивно. А саме таке бачення минулого України й українців дало йому можливість досягнути не тільки позитивні чи негативні наслідки всіх тих дій і вчинків, найтонші та найстрашніші мотиви, причини і умови породження їхніх намірів, задумів і цілеспрямувань, тобто побачити, чітко визначити й охарактеризувати душі, дух і духовність і поневолювачів, і поневолених та визволителів.

А тому перший (довготривалий – більше двадцяти років) етап становлення П. Куліша як драматурга виявився досить плідним у багатьох планах.

По-перше, діалогізовані ілюстрації П. Куліша до його ж історико-художніх творів, сценки та етюди писалися й призначалися скоріш для читання, аніж для інсценування, тобто були своєрідними “драмами ідей”.

По-друге, письменник успішно “випробовував” себе і як власне драматурга (п’єси “Колії”, “Іродова морока”, “Хуторянка, або Співана хвала молодій перед весільними гостями”), і як драматурга-експериментатора, котрий уже тоді вводив у тканину діалогізованого твору і глибинні екскурси в минуле, і багатий фактичний матеріал із минулого й сучасності, і гіпотетичні передбачення майбутнього, і глибокі психоаналітичні роздуми персонажів над примітивізмом буденщини і над широкомасштабними

подіями світу зіставленнями тощо (“Козацька і панська розмова на тому світі...”). Визначився П. Куліш і як письменник, здатний досить ефектно й ефективно поєднувати в одному творі фрагменти власне художньої прози, публіцистики, і драматургії з усіма найважливішими ознаками та прийомами цих видів художньої літератури та ще й з елементами української народної пісенної творчості.

По-третє, одним із найважливіших здобутків усіх цих “підготовчих” діалогізованих творів П. Куліша є те, що упродовж роботи над ними автор показав свої особливі здібності акцентувати свою увагу й увагу дійових осіб на етично, естетично, а, отже, й духовно визначеній проблематиці минулих століть України. Це проявилось в тому, що він постійно вдавався до розкриття душ, духу й духовності майже всіх дійових осіб – лише окремі особи та здичавілий від горя “плебс” зрідка постають бездуховними. А найбільш помітними в плані високої духовності постають у творах П.Куліша цього періоду наставники, порадики і керівники цілих соціальних спільнот, полководці та керівники різних держав тощо. Тут у письменника є особливі заслуги й надбання: уміння прекрасно і стисло охарактеризувати душу, дух і духовність дійової особи, духовність цілої соціальної спільноти; здатність вчасно акцентувати увагу читача передовсім на духовності тих дійових осіб, які виступали генераторами добротворчих чи злотворчих ідей тощо. Хоча душі, дух і тим більше загальні духовні характеристики людей тут подаються ще дуже фрагментарно й до категоричності узагальнено, нерідко і спрощено – як духовний “зріз”: або персонаж спрямовує свої думки, слова й дії тільки на добротворення, або тільки на задоволення власних егоїстичних потреб та загарбання й придушення (злотворення); або (від неймовірної образи й біди) вдається до “дикої” і (частіше всього) бездуховної помсти.

По-четверте, сповна зрілий митець не брався за написання хоча б однієї багатоактної п’єси не тільки тому, що він не мав великої театральної практики, а й тому, що всі ці діалогізовані спроби слугували скоріш для

ілюстрації його образної історіографії, ніж були “матеріалом” для театру. Точніше – це була його внутрішня потреба інсценізувати найважливіші історичні події та необхідність показати історичні особистості у такій, найдіяльнійшій (а отже, і “найживішій”) формі. А головне – тодішній автор ще не був переконаним у тому, що було і в XVI-XVIII ст., і в його сучасності добром і благом, злом і злочином для України. Всі рішення високогуманної особистості були скоріш інтуїтивними, ніж глибоко усвідомленими – лише після появи таких переконань і взявся П. Куліш писати першу багатоактну п’єсу “Байда, князь Вишневецький”.

По-п’яте, зміни духовних позицій персонажів у творах цього періоду досить своєрідні: з одного боку, полюси добра і зла (як критерії духовності) персонажів і автора залишаються майже незмінними, але з іншого постійно міняються масштаби мислення й діяння героїв та антигероїв: від “здичавілої” й “озвірілої” помсти українців за образи їхньої особистої гідності до захисту нації й віри. Вдало відтворює автор і те, як швидко й помітно змінюють “гнів на милість”: від безпощадних розправ коліїв над ляхами і навіть над їхніми дітьми до “вихрещування” й “усиновлення” цих діток. Більше того, навіть серед зображених у творах цього періоду польських загарбників та релігійних поневолювачів письменник побачив проблиски людяності й справедливості, та й власник гарему, куди потрапила Хуторянка, виявився здатним справді глибоко й щиро полюбити полонянку.

По-шосте, помітними особливостями розглянутих у другому розділі творів є і те, що вони, будучи досить різноманітними за формами (“діалог”, “етюд”, “епізод”, “сцена”, “драматична поема” і навіть діалогізоване “оповідання”) та за змістом (передовсім різномасштабна та завжди актуальна й вагома проблематика, стійкі й однозначні характери і т. ін), наповнені пафосом оптимістичного драматизму, високим прагненням національного та релігійного визволення, тобто проблематика наснажена високими духовними поривами, котрі складають єдність і цілісність у межах (у діапазоні)

домінантно-оптимістичного жанру драми – лише один твір естетично наближений до пафосу водевільного характеру “Хуторянка, або Співана хвала молодії перед весільними гостями”.

РОЗДІЛ 3

ДУХОВНА ЗРІЛІСТЬ

“ДРАМОВАНОЇ ТРИЛОГІЇ” П. КУЛІША

3.1. Духовні колізії п'єси “Байда, князь Вишневецький”

До відомої “драмованої трилогії” П. Куліша зверталися дослідники різних часів, і підходили вони до вивчення цього твору із різними методологічними засадами та цілями, а тому й наслідки їхніх студіювань різні: від захоплення тематичним багатством і гостротою проблематики (М. Драгоманов [102], В. Мова [210], О. Маковей [192] та ін.) до засудження ідейної спрямованості трилогії, котра не завжди вкладалася в систему ідеологічних “рамок” суспільства (В. Щурат [324], М. Скринник [267] та ін.). Але найбільш реалістичні та об'єктивні оцінки цим трьом п'єсам давали ті вчені, котрі розглядали їх у тісному зв'язку і в порівнянні з іншими творами авторової сучасності 80-х рр. XIX ст., коли процес творення класичної національної драматургії досягав першого кульмінаційного пункту. А те десятиліття і справді було урожайним на п'єси найрізноманітнішого плану, тематики, проблематики та ідейної спрямованості (Ю. Федькович – “Довбуш”, “Хмельницький”, О. Огоновський – “Федько Острозький” та “Гальшка Острозька”, С. Воробкевич – “Петро Конашевич Сагайдачний”, ін.).

І якщо для більшості тодішніх драматургів історія козацтва та України бачилися переважно героїчними й романтичними, то для П. Куліша історія козацтва стала своєрідним плацдармом випробувань його суб'єктивно-особистісних ідей, роздумів та сумнівів; його правдивості й об'єктивності як письменника-історика.

Так, уже в назві п'єси “Байда, князь Вишневецький” драматург спробував поєднати те, що не поєднується в інших авторів: з одного боку, легендарне прізвисько “Байда” вже давно стало втіленням волелюбного

патріотизму козаків і їхньої душевної щедрості та одухотвореної боротьби за справедливість, войовничості й безпощадності в ставленні до ворогів народу й православ'я, а з іншого, словосполучення “князь Вишневецький” не ідентифікує козака Байду з князем взагалі, а шляхом екстраполяції нашаровує на фольклорну основу образу ще й реальність життя іншого соціуму – шляхетного і надто гонорового клану Вишневецьких. А в складі цього клану були й такі князі, котрі не тільки не поважали, а й фактично нищили низове козацтво, безпощадно придушували народні рухи й вольниці й узагалі збиралися диктувати волю “*цілому світові*”. Недарма і в Байди, за П. Кулішем, не раз із вуст злітали слова на зразок таких: “...*Мій Вишневець повеліває світом ...*” [167, с. 267]. Тобто автор (хотів він того чи ні) уже в назві поєднав високий і волелюбний дух козацтва з тим, що для українців ніколи не було характерним.

Саме цією духовною неоднозначністю забарвлені й основні події п'єси, але більшість дій і вчинків Байди подається однозначно – високодуховною. Благодійними й добротворчими, в цілому натхненними ідеями самозахисту нації подаються автором і деякі превентивні походи Байди на Царгород та на кримських татар, хоча вони не завжди сприймалися саме такими (дійсно добротворчими й високодуховними) навіть самими учасниками. Та складність і неоднозначність духовної забарвленості характерів більшості дійових осіб п'єси полягає передовсім у тому, що персонажі стоять на різних сходинках соціальної піраміди, а отже, й мають дуже багато відмінного у світобаченні, в способах існування і, значить, у причинах та мотивах, навіть у кінцевих цілях самого “козакування” (більшість дійсно приходила на Січ “за волею України”, дехто – “за славою”, дехто – за матеріальними статками, за “ясиром”; дехто просто втікав від соціальних утисків; а були й такі, що йшли туди з надією “побайдикувати”, а не “*побайдувати*”). Наповнивши твір досить великою кількістю монологів, “слів убік” і ремарок, які так чи інакше характеризують саме внутрішній світ дійових осіб, і такими

багаточисельними діями та вчинками персонажів, у яких чітко проглядається добро- чи злотворча спрямованість задумів і намірів дійових осіб, П. Куліш зумів не тільки виявити, а й глибоко та виразно охарактеризувати душі й дух більшості дійових осіб, цілих соціальних спільнот і націй. Так, говорячи про Дмитра Байду, сам драматург спочатку чітко вказує, що в ньому “...*сидить залогою козацька душа*” [167, с. 266]. Проте, подальше й глибше знайомство з внутрішнім світом героя показує, що небезпечний гонор магнатів Вишневецьких, породжений їхнім надвисоким соціальним статусом, не раз проявлявся в роздумах Кулішевого Байди. Одним із доказів та прикладів цього можуть бути слова героя, які він повторює в різних ситуаціях по-різному, але з одним і тим же змістом:

*Я – руський князь з Олега й Святослава,
Що Цареградом пишим колотили* [167, с. 266].

Більше того, Байда в пориві честолюбивого самоутвердження здатен, на думку автора, принизити навіть свою кохану:

*Твої маєтності... Я маю ширші.
Мій Вишневець повеліває світом:
Велить султанові благати Байду,
Цареві – звати в гості гайдабуру* [167, с. 266-267].

А поряд із такою хворобливою самовпевненістю у підсвідомості героя живуть і страх перед надзвичайною жінкою (“*Я зроду ще нікого не боявся, / А тут мій дух заколихався*” [167, с. 269]), і невпевненість у правоті намірів та слів рідної матері – з цього приводу він співає їй пісню “*Гомін, гомін по діброві...*” [167, с. 267]. Помітна роздвоєність внутрішнього світу героя виявляється і в тому, що він сам розуміє й виявляє у словах той факт, що в ньому одному постійно живуть і діють два чоловіки – Байда, “розсудок” у якого в тяжку годину “*мало важить*”; і Байда, у котрого “розум” “*Над серцем... гетьманує / Однаково і в radoщах, і в смутку*” [164, 287].

Однією з найстабільніших рис героя є його глибинна відданість Богові.

Проте, він виявляється не сліпим “*рабом божим*” і не тією людиною, що ладна заради свого майбутнього “*царства Божого*” пожертвувати щастям і життям ближніх (як у “Драмі про Олексія Чоловіка Божого”), а справжнім (натхненним благими намірами й планами) добротворцем:

*Нехай у нас та віра лучча буде,
В котрій добра найбільше роблять люде...* [167, с. 278].

Може, саме тому і друзі, й вороги, звертаючись до Байди, частіше всього вживають слова: “*великодушний князю*”. Стабільність і цілісність душі Байди виявляється і в його ставленні до побратимів. Найближчому з них, Тульчинському, він говорить:

*Про тебе я, Самусю, пам'ятаю
В великім щасті і в тяжкій печалі:
Любов твою в душі твоїй вбачаю,
Як чисту воду в чистому кришталі* [167, с. 287-288].

Нерідко Байдою оволодіває стан страшного обурення тим, що деякі українці (а ще гірше – волелюбні козаки) підставляють ворогам чи дукам “*...спину під карбачі да таволгу...*”. Тоді душа Байди, “*...мов у морській безодні, / В гіркій печалі й тузі потонає*” [167, с. 308].

Не цілісним і не завжди зрозумілим постає в душі Байди образ матері, якому він молився ціле життя: то вона наставляє й кличе на подвиги в ім'я України (і для того навіть “*виганяє з хати*”), то боїться відпустити його від себе й хоче обов'язково одружити його, та ще й з двоюрідною сестрою. І все ж саме перед матір'ю Байда розкриває свій найблагородніший і найвищий задум:

*Я збройну хату за Дністром збудую,
Хто б не озвався правду боронити,
Всім рівно будуть козаки служити* [167, с. 360].

Уболівав Байда і за душі козаків, що колись були “*достойниками*”, а потім або пропили свої заслуги й славу, або розмінялися на суто матеріальні

статки, і “через ясир їх невгавуций / Козацькі душі пеклом запалали” [167, с. 318]. Більше того, Байда постійно носив у собі “невиявлену думку” про те, що у світі буде траплятися багато лиха доти, “Поки козацтво буде воювати / Мечем та полум’єм, як військо дике” [167, 321].

Стійкою виявилася й така риса героя, як внутрішня довірливість до добрих намірів інших людей:

*Вповав я, буде правда в Солимана,
Наукою освіченого турка [167, с. 312].*

Особливе місце в душі героя посідають досить розпливчасті відчуття й уявлення про якусь надзвичайну (а фактично абстрактну) “правду”, за яку він готовий “покласти голову та силу”, але до якої він прийшов не одразу, а лише тоді, коли фактично розчарувався і в славі, і в почестях, і в цінності влади та багатства. Саме тоді він і вирішує взяти на себе велику місію своєрідного третейського судді-миротворця для різних народів і армій країн причорноморських:

*Благослови, матусю,
На поприще нове шукання правди...
Се в мене тільки щастя і одради [167, с. 358].*

Та чи не найвищою ознакою високості й світлості душі Байди є те, що він (як ніхто з персонажів п’єси) глибоко усвідомлює той факт, що для реального творення добра в конкретних життєвих ситуаціях і для породження високого духу добра ф добротворення потрібна самовідданість і навіть готовність до самопожертви:

*Дух повен жертви, повен занедбання
Себе самого для добра людського:
Нема в людей святішого призвання,
Нема й у Бога луччого нічого! [167, с. 361].*

І ця жертвоність, на думку героя, не розрізняє людей за статтю:

Жіноча жертва нарівні з мужською

Грядуще царство правди приближає [167, с. 362].

Тобто: лише духовно-жертвна гармонійність чоловіків та жінок можуть породити “царство правди”, думає герой.

Реалізуючи всі свої високі й світлі задуми та плани, приймаючи не рідко навіть спонтанні, або й ніким не передбачувані рішення, а також реалізуючи такі задуми (навіть міжнародні акції та походи), Байда далеко не завжди творив тільки добро, хоча й прагнув до того постійно. Так, він, “найбагатший князь України”, котрий “Усі поля, степи й луги з гаями, / Оддав козацтву... на вжиток вольний...” [167, с. 301], міг у той же час кликати козацтво в похід по ясир. І саме при розподілі ясиру, де герой проявляв особливу справедливість, він доводить козакам думку про те, що “...не з кишень людських їм треба жити, / З землі насущний хліб...” слід здобувати [167, с. 300].

З одного боку, Байда вмів об’єктивно оцінювати й поважати тих своїх підлеглих, які беззаперечно віддані йому і є його побратимами: “Я бачив, клоню. Ти справлявсь розумно / І се твоя заслуги найславніша / Ти вже мені дев’яту весну служиш...” [167, с. 281], – говорить герой Тульчинському. І тут же Байда не тільки примушує Ганжу принизливо коритися йому як своєму панові, а й не соромиться нагадати йому про те, що той гетьман: “вдихнувши живого духа” (залишившись жити), бо “...клявсь еси... / ...коритись князеві, як дитина батьку” [167, с. 301]. І таких (духовно неоднозначних) вчинків та дій Байди можна навести багато. Уже перші слова героя до його товариша про те, що він не боїться нікого й нічого, навіть смерті, яку він може “обняти”, “жарко поцілувати”, заперечуються через кілька рядків:

Чого ж хоробре, рівноваге серце

Злякалося хмурних очей дівочих,

Їх погляду сумного та гнівного ? [167, с. 266].

Невпевнений Байда і в тому, що його високі наміри та поривання душевні приймаються й розуміються і рідною матір’ю, і козацькою

старшиною, не говорячи вже про велику масу “низу”, про яку власне він і турбувався найбільше:

Моєї болісті, голубко нене,

Козацтво низове не знає звіку [167, с. 268].

Тобто дух великого козака Байди “*колишеться*” не тільки перед гарною і гордою Гальшкою Острозькою, перед рішучістю рідної матері та перед невмінням козацтва зрозуміти благості його великих “*замірів*” тощо, а й перед самим собою: то герой може “*поскидати*” “*золоті кайдани*” із нареченої, із себе самого і може переконати матір у необхідності йти до козацтва й там здобувати титул правителя всієї України (і на якийсь час він може знайти спільну мову з безпосередніми керівниками низових козаків та кинути їх у той бій, який задумав сам – і проти турків, і проти поляків); то Байда далеко не завжди погоджується з самим собою. Спочатку він довго і болісно обирає, до кого “*приставать у прийми*” (з якою державою укласти союз) [167, с. 274-281]. Пізніше добротворчі дії найбагатшого князя на благо козацтва і всієї України натикаються на шалений опір і недовіру того ж таки низового козацтва та гетьмана Ганжі Андибера. За таких умов герой поступово переходить з позицій патріота на позиції космополітичного захисника абстрактної “*Правди*”, а потім і зовсім стає захисником “*правдивих стосунків*” (і перш за все бойових зіткнень) між країнами Східної Європи, між ними і Туреччиною тощо. І на цьому останньому “поприщі” Байді, за словами турецького султана та послів інших країн, удається зробити багато добрих справ – примирень, застережень, превентивних ударів і навіть покарань організаторів несправедливих (грабіжницьких) походів. Усьому цьому сприяли висока освіченість героя, знання ним багатьох мов, розуміння законів розвитку стосунків між державами-сусідами та історії в цілому; впливове багатство і помітні здібності полководця, безстрашність і воістину висока духовність. Про все це свідчать і слова, і дії, і поважне та співчутливе ставлення Байди до матері, до семи найближчих своїх побратимів, до

простих (нерідко недалеких і навіть якоюсь мірою недолугих козаків-п'яничок), навіть до особистих ворогів. Так, небездарний Андибер, який з точки зору автора усім його примітивним єством ненавидів рафінованого князя-інтелігента, сприймався Байдою і як найнебезпечніший особистий ворог, і як уособлення темної несвідомої та й самим його соціальним статусом зумовленої сили, що потребує і співчуття, і суворості. Коли Візир сказав, що Ганжа – *“лютий ворог”* Байди, герой спокійно відповів:

Се не ворог, дика сила,

Що з давніх-давен бідну Русь давила [167, с. 370].

Відмовившись від зарученої в самому Стамбулі (тобто перед самим патріархом всього православ'я) Катрусі, Байда не просто порушує звичай народу, що тоді діяв надійніше, ніж будь-який закон, він допустився тоді великого гріха. Антидуховними видаються й зневажливі висловлювання про низових козаків (*“козацька чернь”*, *“рід лукавий”*, *“нищакі”*, *“рід прелюбодійний”*, *“дика дичина”*, *“козаки-гультаї”*) та зневажливі звертання до Насті Горової, серед яких чи не найвиразнішим видається таке:

Як! Ти, мізерна, темна заволоко,

Рівнятись ізо мною смієш ? [167, с. 302].

Ці та подібні інтонації, слова і вчинки, на перший погляд, є не тільки визначальними для характеру й духу Байди, а й особливо влучно підкреслюють окремі його риси. І тому саме ці інтонації, саме ці слова й словосполучення, саме такий спосіб спілкування героя з тією масою *“чорних”* козаків, що своїм життям і своєю смертю в сухопутних і морських битвах вирішували долю перемог та поразок князя, долю його слави й безсилля – долю і самого Байди як визначного державного діяча України, викликали постійну глибоку недовіру людей до нього, насторожене дистанціювання багатьох людей від його особистості. Тобто саме це значно ослаблювало вищий (духовний) авторитет Вишневецького в усій Україні, а особливо серед волелюбного та достойного козацтва.

Реалізація високих і світлих поривів душі Байди постійно натикалася на найрізноманітніші перешкоди й перепони і поверталася іноді такими несподівано гіркими й страшними наслідками, що йому не раз доводилося жалкувати про сказане чи зроблене. Тому герой у передостанній репліці приходиться до сповна реальної духовної самооцінки:

*Я житиму не тілом, а душею,
Надією великою моєю [167, с. 370].*

Більше того, Байда глибоко переконаний у тому, що в ньому самому міститься і душа його народу:

*...Я молитись мушу
За Україну, за народну душу.
Вона в мені і житиме вівіки [167, с. 370].*

І саму “народну душу” він розуміє як згусток живого прагнення до добротворення:

*Як в Чорне море ллються наші ріки,
Так в сій душі живе добро злилося
І з серцем чистим, щирим понялося [167, с. 370].*

Тобто маючи високу і світлу душу (прекрасні мрії та надії на добротворче владарювання всією Україною і задуми творити благо Україні, її народові, планування визвольних походів на Польщу й Туреччину і походів та битв за “Правду” й “Справедливість” на Чорному морі), герой дійсно намагався реалізувати все це в абсолютній більшості випадків свідомо й продумано. Байда намагався усі свої душевні порухи реалізувати в конкретних діях і в такій своїй особистій масштабно-вагомій діяльності, яка могла б дійсно визначити історію не тільки України та Європи, а й цілого світу. Але виключна шляхетна самовпевненість найбагатшого, найвпливовішого дуки України й очевидна (та небезпечна) самодостатність князя-козака, що постійно заводила героя в царину підкресленої зверхності, не дозволили йому виконати свої надзвичайні цілі й можливості – все те

відштовхувало від нього основних виконавців будь-яких задумів і планів, тобто простий народ, низове козацтво з його “примітивним”, на думку Байди, гетьманом Андибером.

Не менш складною виявляється й духовна характеристика Ганжі Андибера – постійного, за Кулішем, опонента героя твору, адже душа цього доброго від природи “здорованя” сформувалася, на його думку, в багатоликій громаді: *“Я ні батька, ні матері не знаю... я знявся на ноги серед поросят, гусей і телят. Об мене козаки дуки змалку потирали руки; міщане з мене по кушнірнях заткало робили, а пани так, як собака цибулю, любили”* [167, с. 338]. То ж не дивно, що стан напівсвідомої пригніченості не покидав Ганжу ціле життя. Навіть тоді, коли він став гетьманом і міг не тільки пригощати козаків по шинках, а й вирішувати долю цілого народу, сум не покидав його:

*Частуйтеся по простацькому звичаю,
А я чогось душею знемогаю* [167, с. 298].

І найбільшим тягарем на душі Андибера висить князь Вишневецький – його повна протилежність:

*Я не такий, як той лукавий Байда:
Не панська в мене – проста, щира правда* [167, с. 298].

І принципи управління Ганжі підпорядковані волі низових козаків:

*Короткий суд у мене, миле браттє:
Чи хочете, то розірвіть на шматтє,
Чи хочете, то з хати вивождайте...* [167, с. 300].

Та слава полководця й обрання саме його, простолюдина, а не князя Вишневецького, на гетьманування зробили свою чорну справу – породили в ньому, колись покірному наймитові, і смертельну задрість до Байди, і “невгавущий” гонор того, хто вискочив із “грязі да в князі” (тобто в гетьмани). Цей стан так охарактеризував Восьмий побратим Байди:

Да з талану зробив він безталанне,

Через пиху свою та мудрованне [167, с. 330].

То ж не дивно, що небезталанний полководець Ганжа обмежився лише кількома бажаннями: позбавитися Байди; козакам забезпечити щедрий ясир і веселе та сите життя. Стабільної установки на необхідність постійного захисту України і її народу, тобто спрямованості на вище добротворення в його думках не проглядається – все це не раз виявляється лише у словах, та й то лише тоді, коли Андибер хоче постати перед козаками “*поборником Батьківщини*”.

Така, лише на перший погляд складна, а насправді егоцентрично спрощена душа Ганжі Андибера.

Таким же виглядає і пафос його добротворення. Так, уперше з’явившись у корчмі “*одягненим нетягою*” і викривши думки простолюдинів та дуків про себе самого, гетьман Андибер висловлює свою чітку позицію щодо простого козацтва і панів:

Посуньтесь, дукачі, нехай голота

Зо мною поруч за столом сідає [167, с. 297].

А коли до корчми зайшов Байда і коли він викрив гетьмана як такого, що заради своєї слави не тільки не береже козаків у битвах, а ще й “*До усобиці козацтво нахиляє...*” [167, с. 300], Ганжа відповів йому дволико:

Корюсь тобі, преславний князю Байдо,

Корюсь, як лицарю між лицарями.

(Стиха до нетяг)

Се вам завіт козацтва: я корюся,

Поки у силу та в потугу вб’юся [167, с. 301].

Більше того, коли тут же, в корчмі впливовий Байда наказав гетьманові (що само по собі неприродно) “*Покликувати покликом сумним, понурим...*” на “*ворогів Христа*”, то Андибер проспівав так слухняно і переконливо, що усі присутні в корчмі закричали:

Готові, Байдо, за тебе вмирати,

Ледачих злюк за кривди їх карати! [167, с. 303].

І ця ж сцена другого акту закінчується влучним авторським повідомленням: “*за сценою*” голос Андибера “... *никне в степовому голосі, перейшовши в купі з музикою в зловіще завиваннє*” [167, с. 303]. Ця “*зловісність*” вилилася в четвертому акті не стільки в зрадливому переляку Андибера в битві з турками, скільки в тому, як Ганжа, дізнавшись, що Байда, як і він, у полоні і що Вишневецького також буде страчено, як і його, на гаку, сам попросив:

Коли дозволять

Мені при Байді ката заступити,

Готов я з вами брат за брата жити [167, с. 368].

Це говориться в ту мить, коли Візир ворожої країни і віри говорить про Байду, що він міг би стати Пророком, якби не став наївною “...*жертвою / Отчаяння!*” [167, с. 369].

Отже, духовність Андибера, на думку автора, це художньо гіперболізовані й гіпертрофовані поривання тієї частини талановитої волелюбною і в той же час гоноровою “*черні*”, якій удалося якось вирватися із моря бруду і бездуховності, та лише частково долучитися до вищих загальнонародних добротворчих задумів і звершень козацтва. А повністю стати високодуховними їм завадили примітивне лакейство й честолюбство вкупі з гонором та невміння бачити весь народ, всю Україну і себе в них як єдине ціле в найвідповідальніші моменти життя держави. А тому егоцентризм Ганжі (і, відповідно, егодуховність) неминуче штовхали його і на злотворчі (антидуховні) вчинки та дії.

Тульчинський, розуміючи причину і характер соціальних протистоянь між Байдою й Андибером та й у суспільстві в цілому (“*Уся голота, що не любить плуга, / Проміж людьми дбайливими вгніздилась*” [167, с. 356]), передбачає й те, що бідняки:

Завзявшись битись із срібляниками,

*В п'яних піснях зачнуть того хвалити,
Хто вирізає отецькими руками
Прихильні до панів козацькі діти [167, с. 357].*

І ця соціальна мудрість та далекоглядність не раз застерігала і Байду, і Андибера від жорстокого ставлення до стихійних (а тому й, у більшості випадків, неодолюваних) вибухів знедолених – він кликав їх обох (і княгиню Вишневецьку та особливо її племінницю Катрусю) до великодушного і в той же час по-панськи мудрого й добродійного ставлення до знедолених. Саме перед Тульчинським у першому акті п'єси Байда розкриває душу, шукає мудрої поради, яка у вустах Тульчинського звучить іще й так:

*Пора Ганжу навіки занедбати,
Про Україну робом іншим дбати.
На морі й на землі великим духом
Творив єси дива... [167, с. 308].*

Саме тому з-посеред усіх інших побратимів, яких автор подає не поіменно, а під номерами, по імені називає лише Тульчинського, оскільки саме він втілює дух патріотичного і самовідданого побратимства панів-патріотів.

Особливе місце в п'єсі займає мати Байди, княгиня Вишневецька. Вона прагне бачити свого сина щасливим і великим правителем України, сім'янином, хоча врешті-решт останній намір бере верх над першим. Ця жінка не приймає намір сина одружитися по любові з “ляхівкою невірною” [167, с. 268]. А коли син став говорити про своє нове “поприще” захисника правди взагалі, мати не прийняла наміру сина:

*...Я не розумію, сину,
Твого завзяття й задуму нового.
Не Русь од кривди мусиш рятувати,
Своє гніздо від ворогів спасати... [167, с. 360].*

Тобто, розпочавши як мати-патріотка, Княгиня майже непомітно для себе самої і для Байди опустилася до звичайнісінької егодуховності власниці, чим неприємно здивувала сина.

Та в скрутний момент ворожої облоги родового замку, коли потрібно було підтримати дух сина та його побратимів і заспокоїти “убогу розумом і мляву серцем” [167, с. 363] Катрусю, ця жінка з почуттям достоїнства звернулася до них з такими словами:

*Не бійся гострого, моя дитино,
Як не боїться воїн, що лягає
У полі трупом за свою країну* [167, с. 361].

Але тільки після слів Байди про духовну високість людської жертвності відбулося своєрідне духовне прозріння дівчини, яка “...чернечі рясники понадівала” [167, с. 353], щоб у монастирі провести решту свого життя.

Тобто незважаючи на переважно егоцентричні наміри, княгиня Вишневецька в критичні моменти залишається високодуховною особистістю. І Катруся вирішила: “за правду життя буду подвизатись!” [167, с. 363], оскільки до цих слів Катруся була впевнена, що повинна:

*Покутувати за своє рожденне:
З моїх очей дівоцька луда спала,
І я сей світ, який він, розпізнала.
Чернечі рясники...
Наділа й я: тепер шкода зіймати
І весну життя в гості завертати* [167, с. 353].

Ці слова вразили Княгиню, яка мріяла про щастя своєї небоги. Вона радить дівчині: “Круг рідної сім’ї сиріт збирати...” [167, с. 354], і в тому бачити справжнє добротворення. Але дівчина твердо стояла на своєму:

*...сім’я – душі зневага,
Се – рванне серця, матінко княгине:*

Однаково і рицар, і нетяга

Свого часу дітей і жінку кине [167, с. 354].

І тільки високодуховні слова жінки-матері одухотворили життя Катрусі, розбудили її ніжну й світлу душу.

Іншу соціальну групу становлять у п'есі такі жінки, як кабашниці, до них козаки виявляють зневагу, називаючи їх “*шерепами*”. Саме таке жіноцтво, на думку Байди, робить так:

...Що серце рицарське, як лев хоробре,

Від погляду дівочого холоне... [167, с. 302].

У цих словах Настя Горова, “*шинкарка степова*” вбачає певну необ'єктивність, оскільки у своїй духовній деградації звинувачує козацтво:

Козак мене із батьківського дому,

Від роду чесного, обманом вивіз

В край, де “леліють ріки медовії,

І зеленіють трави шовковії”.

Козак із мене... насміявся,

Продав мене в ясирную неволю [167, с. 302].

Та врешті-решт усе це не виправдовує життя таких жінок, як Настя, котрі повернувшись на Батьківщину, продовжують бездуховне життя і в цьому не вбачають нічого огидного:

Беру з козацтва ласого данину:

То чим же я тобі від нього гірша ? [167, с. 303].

А такі козаки, як Хома Пиндюр (“*на прізвище Плахта*”), Радько Гузор (“*на прізвище Турецький Святий*”) та інші, свій внутрішній світ розкривають лише у шинку, за келихом оковитої. Так, Радько Гузор, тільки добряче впившись, закликав таких же, як він, козаків-безшабельників узятися “*...за лаву та приперти вражих дуків до стіни, так щоб і очі на нас повірячували!*” [167, с. 295]. У тверезому ж стані він змирився зі своїм становищем знедоленого: “*та вже ж мушу відбуту паничину*” [167, с. 292].

Хома Пиндюр зізнався, що й він колись мав “...воли і всякий інший добуток” [167, с. 294], але в тому, що все пропив та програв у кості, не вбачає великого злочину: “*Велике диво, що козак пропивсь або в кості програвсь! Зараз і прізвище проложили. То був Хома Пиндюр, назвище старосвітське, поважне, а тут ув одну минуту – на тобі! Зробивсь Хомою Плахтою*” [167, с. 294].

Отже, душі цих козаків помітно змізерніли, а дух зниців, оскільки вони керуються переважно приземленими та примітивними своїми потребами, пропиваючи не тільки одяг, а й душу у шинку. З-поміж інших козаків особливо привертають увагу дії та вчинки Костира – “*безрукого козака-характерника*”. Цей козак спробував застерегти Андибера від небезпечного походу на Царгород: “*Раджу я тебе старою головою: на більшу здобич не надься, у Босфор не вганяйся...*” [167, с. 331]. Цим самим Костир прагнув уберегти козацтво від смерті. А тому він підтримав рішення Байди притягти Андибера “до присуду”: “*Феську Ганжо Андибере! Озвавсь єси запорозьким гетьманом, та й запровадив козаків у дияволову пельку, та й погубив народу християнського не десяток, не сотню, да й не тисячу. За оце повинен єси смерті*” [167, с. 332]. Більше того, Костир відхилив пропозицію отаманів прив’язати Андибера “...до щогли та й нехай кожен одважить йому киякою стільки, скільки в кого ваготи на серці” [167, с. 332].

На його думку, “*не честь воно буде нам і не подоба так чинити...*” [167, с. 332], а це свідчить про обізнаність та вміння Костира керуватися принципами справедливості та “*прощення*”. Він відверто засуджував злостиві наміри Ганжі щодо Байди: “*Не збагну твоєї думки, синку. Обидва ви лицарі великі; Байда ж тебе двічі од смерті ослобонив...*” [167, с. 338-339].

Костир не прийняв пропозицію Андибера “*скитувати у Великому Лузі*”: “*Лучче мені на волі нищуном при Божому дому пробувати, аніж неволею в розкошах скитувати*” [167, с. 347].

Тобто, душа й дух Костира “*освітлювали*” дух козацтва, оскільки були

наснажені добродійством та бажанням творити благо іншим.

Наступна група персонажів п'єси представляє дух тодішнього міжнародного оточення України: Великий візир, Сераксир, Капудан-баша, Беклербек та Замковий ага. Так, Великий візир, вражений *“рицарем великим”* Байдою, запропонував йому:

Князю!

*Забудь про наше темне безувірство,
Забудь і про козацьке дике звірство,
Забудь про масу. Ми серед лукавих,
Живи, як ми живем. Признай Пророка,
І буде тінь твоя у нас широка [167, с. 369-370].*

А неприйняття Байдою цієї пропозиції він прокоментував у такий спосіб: *“Душа висока! Ти був би перлом без ціни в Пророка”* [167, с. 371]. Та й сам візир зізнався, що *“...був колись...джавуром... / ...бив “проклятих турків”* [167, с. 366], а потім потрапив у неволю, де:

*Да просвітив мене пророк великий,
І занедбав я ваші мрії дикі... [167, с. 366].*

Для Великого візира козацтво – це: *“... хижє сусідство, / Що дише злом на світ магометанський”* [167, с. 371].

Такої ж думки й прибічники Великого візира – їхні дії та вчинки розкрили дух міжнародного зазіхання на Україну. Вони бачили українців і козаків здатними і на високодуховне лицарство, і на *“зрадливу мстивість”*. Такої ж позиції дотримується й оточення Великого візира (Сераксир, Капудан-баша), яке не здатне приймати самостійно рішення, а лише сліпо й тупо виконує накази того, кому служить. Решта дійових осіб (Козачки-зимовички, Козачки-січовички, Козацькі чури) не діють самостійно, а лише виконують накази. І тому про високість духовності цих персонажів говорити не доводиться.

Таким чином, перед читачем п'єси постає надзвичайно складна система

внутрішніх (душевних) і зовнішніх (духовних) характерів і перипетій. І тому тут потрібне глибоке проникнення в мінливі та неоднозначні цілі героя і його духовного опонента, потрібно вміти ставати й на позиції багатьох представників тодішнього суспільства, і на позиції діячів тодішнього зарубіжного оточення України, щоб зрозуміти такі прості дії шаблоками і такі складні дії словами, підтекстом і навіть згаданими “*дволикими*” “*словами вбік*” Андибера тощо. Не говорячи про абсолютну достовірність і (тим більше) вичерпність усіх цих оцінок і висновків про душі, дух і духовність персонажів цієї п’єси, наводимо лише ті найзагальніші з них (і, як нам здається, найважливіші), котрі видаються незаперечними:

по-перше, душі більшості дійових осіб розкриті не лише в монологіях, а й у тих репліках, що виявляють думки, наміри, оцінки і плани персонажів, а найкраще сформована сутність та еволюція душ Байди й Андибера (перший усе вище й вище піднімався у своїй духовності, інший скочувався до бездуховної помсти своєму соціальному суперникові);

по-друге, дух слів, думок і діяльності Байди та його побратимів і Андибера (з його постійним “*низовим*” оточенням) у більшості випадків подаються автором з граничною чіткістю: їх добротворча і злотворча спрямованість більш ніж очевидні – “*поза кадром*” добротворчих чи злотворчих дій (а то й взагалі у підтексті) залишилася лише діяльність більшості з козацьких старшин і “*козацьких язичників*” (проповідників, про яких лише зрідка згадується);

по-третє, дух Байди чи не вперше в літературі показано складним і неоднозначним, це проявилось передовсім у тому, що герой, маючи прекрасні й високі душевні пориви, на думку П. Куліша, так і не зумів їх реалізувати в житті, тому що не міг і не хотів спуститися з вершин найбагатшого, найактивнішого і найосвіченішого князя до позицій і, відповідно, прагнень та довіри низового козацтва й простого (трудового) народу країни – він навіть не докладав зусиль до осмислення всього того;

по-четверте, душу і дух гетьмана-простолюдина Андибера розкрито також реалістично й неоднозначно, але з помітною авторською упередженістю – П. Куліша лякала та темна і “дика сила”, яка завжди може знести все на своєму шляху, навіть кращі досягнення таких, як Байда; гранично чіткий порядок у суспільстві (з яким ніколи не могли миритися прості українці, а тим більше – козаки) тощо. А це значить, що п’еса “Байда, князь Вишневецький” не тільки має дійсно високий духовний та виховний потенціал, а й надзвичайно актуальна саме сьогодні. Значним недоліком цього твору є те, що автор за багатослівними репліками нерідко губить чітке причинно-наслідкове детермінування дій і вчинків дійових осіб; він подає іноді далеко не театральні (і навіть не декоративні) картини (бій на морі, дво-трипланові декорації тощо).

3.2. Сила духу Козаччини в п’есі “Цар Наливай”

Відтворюючи події кінця XVI ст. (за авторською вказівкою – 1596 рік), П. Куліш узяв за назву “староруської історичної драми” два з дуже багатьох прізвиськ героя (“Наливай”, “Цар”, “Тверезий”, “Тверезий Наливай”, “Тверезий Цар” та інші) і поєднав їх в одну назву – “**Цар Наливай**”. Саме ці два прізвиська не тільки були найпоширенішими, а й прекрасно (особливо разом) передавали характер і саму сутність того реального козака Северина Наливайка, котрий був і справжнім “царем” визвольної боротьби українців проти будь-якого (а передовсім – польського) поневолення, і справжнім мудрецем у ставленні козаків до “оковитої”. Саме таким бачив Северина Наливайка народ, саме таким відтворив його й автор – мудрим, рішучим і помітно “захмелілим” від свободи і слави та від постійних перемог.

Наливайко, за авторським представленням “дійових осіб”, – “гетьман український, наказний гетьмана війська запорозького”, якого “світу правда... без наук” і земля українська давно уже “шукали”:

Щоб ницаки в своїй лукавій раді

Не надились глумитись над нами... [167, с. 373-374].

“Гетьман надвірного козацтва князя Острозького” Хмелецький ще задовго до появи в п’єсі самого Наливайка ставить його поряд з такими національними героями, як Дмитро Байда [167, с. 376], Підкова [167, с. 378] та ін. Ще до появи героя в акті першому п’єси, його представлено в інохарактеристиках не тільки як такого Наливая, що “...зроду оковитої не втисся” [167, с. 379] і не тільки “...тверезого царя п’яницького” [167, с. 380], а й таким, що з роду Наливайків, котрі могли “князьким народом поза князем править” [167, с. 381], і таким, котрий народився:

Щоб там земля горіла, де він ступить,

Щоб світ увесь поперед ним трусився,

Як брови над гарматами насунить [167, с. 382].

Тобто автор майстерно готує читача до неоднозначного усвідомлення Наливайка – зацікавлює унікальністю й силою духу героя.

Так, уже в першій багатослівній репліці Наливайко постає і як той, що помстився жорстокому шляхтичеві Калиновському та й “зник як мара” і аж “тепер... об’явився”, і як рівня “екс-гетьману козацькому королівському” Оришевському, і як ватажок тих багатьох цехів і регіонів козацьких, що були “занедбаніми”, а тепер стали визволителями; і як носій пам’яті про славу козацьку (“Вітає батькова тебе могила...”, – говорить він про батька Оришевського – “Байдиного учня”, котрий побивав “гординську силу...” і “...Запомагав зубоженому козацтву” [167, с. 385-386]), тобто про носіїв усіх найвищих і найдостойніших досягнень козацтва українського.

Душа царя Наливая – це передовсім інтуїтивна “правда серця” [167, с. 388], а потім – глибоко усвідомлене ним бажання визволити Україну й українців як від католицизму, так і від польського поневолення. Загалом саме цим пронизані всі його думки й надії. Особливо світлими, миролюбивими та високодуховними видаються його побажання королеві польському:

*Нехай на нього панство не брикає,
Нехай же й він з панами не буяє,
Нехай той “давній міч” сягає всюди,
Де кривда правду заїдати буде!* [167, с. 392].

І тут же герой говорить, що ці побажання – його глибокі переконання, бо їх “вродило” його ж таки добре серце [167, с. 392]. Але до внутрішнього світу Наливайка автор звертається не так уже й часто – здебільшого обходиться показом його реальних намірів і дій, оскільки герой майже не має ніяких сумнівів і його дії та вчинки однозначні – він упевнений у своїй правоті й у своїх переконаннях. Але як чоловік, він “знітився” перед Касильдою [167, с. 405] і заради неї мав наміри “...перевернути всю Польщу” [167, с. 406].

Та чи не найяскравіша характеристика душі Наливайка виявляється в його передостанній репліці:

*Я справді цар і буду царювати
Аж поти в Польщі, Русі і Україні,
Поки всі панські замки і палати
Побачать люде в попелі й руїні!* [167, с. 489].

Це і є його найвища добротворча мрія – соціально визначена ціль його життя, сутність його душі. А оскільки козак – це перш за все дія і діяльність, спрямована на добротворення (дух світлий), дуже рідко – на злотворення (дух чорний), то герой характеризується автором здебільшого добротворчими намірами й вчинками. І висловивши ще на початку п’єси своє розуміння зла і злотворення (напади господаря волоського та польських посіпак [167, с. 387-388]; жадібність і підступність Оришевського та інших дуків-шляхтичів [167, с. 390-400]), герой твору всі свої словесні дії, дії мечем та дар організатора і полководця намагається підпорядкувати добротворенню в ім’я народу: карає грабіжників із Молдавії [167, с. 387], правду доказує “серцем і рукою” [167, с. 388], перед людьми підносить Байду, як “Сонце староруське правди” [167, с. 389], примушує багатьох войовничих поляків і

передовсім королівських “*носінак*” постійно стримувати їхню “*зажерливість*” [167, с. 391], шанує людей за щедрість, простоту і самовідданість [167, с. 405]. Звичайно, П. Куліш (як вишуканий гуманіст ХІХ ст.) не міг не відзначити й помітну жорстокість героя, виявлену в процесі помсти за кривди, заподіяні його родині й цілому народові України. Згадки про неї постійно звучать із вуст опонентів Наливайка, хоча всі розуміють, що в умовах і в обстановці подвійного, а то й потрійного гніту українського селянства герой діяти по-іншому не міг. Тобто дух діянь Наливайка однозначно світлий і високий, але інші дійові особи сприймають його далеко неоднозначно. Так, на початку твору дволикий князь Оришевський говорить про героя схвально й дуже піднесено, із захопленням також порівнює Наливая з Байдою, а пізніше – з огидою, як про щось дике й свавільного, бо Цар Наливай не раз дозволяв собі не тільки іронізувати над самим князем та його вчинками, а й піднімав руку на нього самого “*за правду чисту*”. Зі зневагою до соціально знедоленого Наливая ставилися й сейм Речі Посполитої та суспільна верхівка цієї країни, але непоборний дух талановитого і в міру гуманного козацького ватажка-визволителя примусив їх вдатися до підлості й підступності фанатичної католички, щоб знищити героя.

Дивовижним може видатися такий факт: п’єса названа “Цар Наливай” і героєм твору фактично є саме Северин Наливайко, але першим у переліку “дійових осіб” стоїть ім’я “*екс-гетьмана козацького королівського*” Оришевського. За ним – “*гетьман надвірного козацтва князя Острозького*” Хмелецький і лише потім представлено Наливайка. Цей факт можна пояснити двома причинами: по-перше, Оришевський має, як бачимо, найвищий соціальний статус; по-друге, цей князь майже упродовж цілої п’єси довго сприймається оточенням як людина мудра, далекоглядна і патріотична та великодушно настроєна на все українське. Особливо показово й ефектно в нього виходить усе це в словах про його рід:

*Ми, Правдичі, усі з давен давнезних
 Подзвонюєм у предківську одвагу.
 Ми – козаки ще з турків, берендіїв...
 Легкодухів між нами не буває:
 Ні слово нас, ні діло не злякає!* [167, с. 374-375].

Про себе ж особисто цей князь повідомляє таке: “У мене правдою тією серце б’ється...”, що він за таляри не продається [167, с. 371]. Більше того, спочатку Оришевський про місію козаків говорить так:

*Нас послано на світ регулювати
 Вагу, що нею важать силу й правду...* [167, с. 378].

І його вражає “...краса й урода пишна” [167, с. 386] Наливайка, дух якого вплинув нібито на Оришевського так, що він визнав: “мене старого, підмиває, під зичний поклик душу нахилиє...” [167, с. 387]. А про те, що козаки (від “старшини до черні” [167, с. 391]) поважають Оришевського, дізнаємося від Наливайка. Він говорить про це тоді, коли приїхав запрошувати князя до свого війська:

*Такий там узлик, батьку, зав’язався,
 Що без тебе його не розв’язати;* [167, с. 391].

Але князь хитро відмовився. Він мудро вчинив лише тоді, коли став з мечем між Наливайком і Хмелецьким і припинив кровопролиття між ними:

*Побережіть себе для браття, браттє,
 Впиніте руське предківське завзяттє !* [167, с. 393].

Ще й закликав їх: “Воюймо чесно...” [167, с. 394]. Цим князь викликав до себе глибоку довіру Наливайка й Хмелецького. Та й на сватанні у пані Оборської Оришевський виявив неабияку обізнаність з цим обрядом: “Наготовились ми гарно, як личить у такому гарнім ділі” [167, с. 400]. І коли Оришевський побачив, як дух Наливайка ниціє у присутності Касильди, він спробував словом вплинути на нього:

Да ба! Коли б од Євиного кодла

Не мусив якось марно погибати! [167, с. 405].

У цілому ж Оришевський нібито чітко знає, для чого і в ім'я чого він живе:

Нема до кого в світі прихилитись:

Хилюсь, хто в мене схоче добре вчитись,

Як з ким побитись, як з ким помиритись... [167, с. 412].

Тобто він прагне передати свою мудрість та досвід на добро іншим. І як набожна людина, Оришевський у своїй благій справі прагне нахилити “до душі душею... козаків” [167, с. 412], уповає на Бога: “Моя надія в праведному Бозі...” [167, с. 412]. Навіть у неволі стійкість духу Оришевського та його життєва мудрість викликали повагу у Жовковського:

Я знаю, що такі розсудні люде

Впиняють більш меча гультяйство п'яне,

Бо знають, що з якого вчинку буде [167, с. 473].

І складається враження, що цей персонаж свідомо спрямовує увесь свій внутрішній світ, свої слова, думки та дії на творення добра іншим; нібито він виступає в ролі духовного наставника не тільки таким молодим панам, як Хмелецький, а й самому Наливайкові з усіма його козаками. Але все це він говорить і навіть зрідка діє задля зовнішнього авторитету – про людське око. В душі ж цього “пана гетьмана” стільки зневаги й навіть ненависті до козацтва та особливо до “козаків-низовиків”, що вона постійно проривається в словах. У цьому плані чи не найпоказовішим є таке висловлювання про козаків:

А я ганяв сей мотлох із Острозьким

По всім вертепам-нетрям запорозьким... [167, с. 472].

І все це прекрасно відчувають не тільки Наливайко, а й однодумці “екс-гетьмана” – вони не раз говорять про дволикість “князя-гетьмана” тоді, коли він не підтримує їх навіть словом, не те щоб ділом. І така поведінка князя стирає фактично все первісне враження читача від високопарних

сентенцій Оришевського, породжує глибинне (душевне) обурення його підступністю і прихованою антидуховністю.

Хмелецький, сам “*титул*” якого (“*гетьман надвірного козацтва князя Острозького*”, тобто “*кишеньковий гетьман*”), сприймає все з іронією, не раз обурюється тим, що Косинський служить “*...Гетьману коронному за села*” [167, с. 375], а сам спочатку робить те саме. Та ще при цьому й геть не знає, “*...чия лиха, чия спасенна слава*” [167, с. 378] – не розуміє, хто воює за добро, а хто – за зло. Більше того, цей полководець не дуже добре орієнтується і в політичній ситуації, проте пильно стереже свої особисті інтереси:

...Хоч моя і скраю хата,

Да ворог не доступиться до мене.

Після Косинського ми стали хитрі [167, с. 383].

Як і Оришевський, на запрошення Наливайка піти з ним за визволення України (“*Воюймо вкупі, докінчуймо діло...*”) Хмелецький розсипався словами-спогадами, але будучи вимушеним відповідати чітко й конкретно, сказав:

Я правди більше розумом шукаю:

Бо серцем ви з дороги позбивались [167, с. 388].

Навіть тоді, коли вже й сам демагог Оришевський став питати: “*Хто ж, як не тиран... Свободну Русь під ноги підослати...*” [167, с. 390], а лакей Хмелецький відповів коротко і впевнено: “*Не князь Острозький*” [167, с. 390]. І нарешті саме Хмелецький у діалозі з Наливайком першим у творі обізвав козаків “*мотлохом мізерним*” [167, с. 393]. І все ж драматург закінчує “*акт первий*” не чим іншим, як духовно надскладною і в той же час досить мудрою реплікою, у якій дійсно є болючі й глибокі роздуми обізнаного козака про “*завзяту*” Русь і “*горду*” Польщу, про “*єхидство Риму*” і “*світозарне око*” Байди, про “*темряву завзятої одваги*” в міжнародній “*колотнечі*”, про тих людей, що “*давні чвари зважать*”, і про той меч, що має сяяти, поки “*апостол правди не з’явився*” [167, с. 396]. А закінчив цей

воїн свій роздум зверненням до свого ж таки меча:

*Світи, покіль вселенну осіє
Світило миротворниці-науки,
І на землі рай тихий нагадає,
І упокоїть всі душевні муки!* [167, с. 396].

Та й потім, з'явившись аж у “акті четвертім”, Хмелецький знову займає чітко ворожу позицію щодо “Бунтівника голоти, Наливая...” [167, с. 448] та з тією ж позицією гетьмана-лакея:

*О князю-батьку! Лучча нагорода
І лучча вислуга у пана – слава* [167, с. 449].

А після відвертого вияву надзвичайної злостивості намірів князя Василя Острозького, який “про давню предківську корону дбає” [167, с. 451], різко “зламалися” всі попередні позиції Хмелецького:

*Не йняв я віри ворогам старого
Стяжателя і грошей, і маєтків...
Тепер усе збагнув, тепер усе я чую
І сказане, і вмовчане про нього;
Бери, гребі, обманюй, прикидайся.
В гріхах малих на попові сповідайся.
Гріхи великі, задуми криваві
Прикрий ім'ям поваги ...* [167, с. 451].

Здавалося, що все те в принципі не змінило у Хмелецькому бездуховного лакея: “Не нам судити, нам свій довг певнити...” [167, с. 54]. Хмелецький начебто й далі залишиться класичним зразком того, що ні освіта, ні світогляд, ні свідомість чи інтелект, ні розвинена психіка людини не здатні змінити духу лакея: він буде завжди виконувати чужу волю навіть тоді, коли тому противитиметься сама його природа, в цілому чиста його душа.

Князь Василь Острозький (якого більш ніж виразно представив у своїх

роздумах Хмелецький), “польовий коронний гетьман” Жовковський – це однозначні в їхній паразитично-завойовницькій чорноті душевній і духовній особистості. Вони антидуховні навіть у самому процесі підступного мислення й мовлення лжепатріотів і честолюбців. Самовпевнені й соціальним гонором заангажовані хижаки, вони хоча й говорять постійно і тільки про “правду”, “віру”, “Бога” і справедливість, але “на умі” у них одне: збагачення і влада будь-якою ціною.

Так, Жовковський говорить, що він нібито “Хотів би... / І з козаками тихо-мирно жити...” [167, с. 473], а на одинці мріє про те, щоб “Польща... звіздою Новою на востоці засіяла...” [167, с. 475].

Навіть на фоні цих двох потвор страшною марою постає підступний Ignotus – “найчесніший носій злого духу”. Саме він відверто настроює безвільну й бездуховну Касильду на фанатичний вчинок – на “підготовку” козацьких ватажків-визволителів України до самознищення:

*Ізбранниця еси із мільонів...
...спасеш народ свій від напасті,
Од сина тьми, поганця Наливая! [167, с. 457].*

Він говорив і робив усе так переконливо й упевнено, що тільки перед смертю Касильда відчула серцем у “...собі гидоту” [167, с. 492] до цього Ignotus(a). Саме Ignotus мріє стати ні більше ні менше, як “...намісником Христовим” [167, с. 491]. Він розкрив перед Касильдою навіть принципи свого злотворення:

*Са-мо-по-ко-ра – се широке слово!
Воно всі наші вчинки обіймає,
Добро і зло, і честь, і стид займає...
...Злому*

Повинен часом добрий покоритись... [167, с. 458-459].

Такими ж носіями злого духу виступають і помічники Ignotus(a) – Кустош (“езуїтський кляштор”) та Пахолок “великого гетьмана коронного

Замойського”.

Сам Кустош пишається тим, що “...усе гріховне мира сього робиться в Бозі праведним, і нечисте мира сього перетворюється в чисте, і злотворче і нечестиве мира сього являється спасенним, коли підпомагає спасенному задумові” [167, с. 490].

Повною протилежністю всій цій антидуховній зграї представлено “гетьмана запорозького” Лободу, який хотів поєднати “...два стяги народної держави... старий і новий” [167, с. 408]; стояв за те, “...аби ми честі й слави не втерjali” [167, с. 411]; “Пройнявсь... людським духом!” [167, с. 426] і наказував:

Русь нехай панує,

Де не зуміла Польща панувати... [167, с. 418].

Він добре знає козацькі звичаї, а тому відверто заявляє:

Я зроду 'д голого меча не крився:

Я перед радним присудом смирився.

Так повеліли нам громадські мужі, [167, с. 407].

Але в той же час цей гетьман готовий довірливо “Вітати щирою... душею” Оришевського – навіть довіряв йому “праведно” судити себе й Наливайка на весіллі тощо. Та і в цих, дійсно не завжди добротворчих вчинках і діях Лободи упізнаються його наївні спроби творити мир, злагоду й добро взагалі. Найважливіше те, що ні близьке, ні далеке оточення Лободи майже ніколи не могло відчутти чи побачити ні злотворчих намірів, ні злотворчих дій. І тут можна лише пожалкувати, що П. Куліш показав далеко не всі риси високодуховного характеру реального гетьмана Лободи.

Афонець (чернець-мандрика) зберіг уміння гостро відчувати злотворення та співчувати стражданню інших людей, але ці почуття невиразні і “дуже глибокі” – вони проявлялися лише, тоді коли він знаходився в стані відчутного сп’яніння:

О братис і друзі! Коль прискорбно

Розгардіяш ваш чорноризцю зрїти!

Доколи буде за грїхи козацькі

Афон святих угодників молити? [167, с. 467].

І вже зовсім упившись, він став навколїшки і почав молитися за себе і за всіх:

Мерзенні ми в грїхах своїх великих,

Горяча кров козацька чесно лється...[167, с. 470].

Цим він спробував урівняти себе, слабодухого і егоцентричного, з людьми, що вміли жити в ім'я правди та волі України.

На цей раз, увівши до складу дійових осіб п'єси п'ять жінок, П. Куліш розділив їх на “кабашниць”, якими вони стали після неволі й довгих поневірянь по світу, та “поміщиць” – пані Оборську і її небогу Касильду.

Перших деякі козацькі ватажки також називають “шерепами”, тобто жінками некерованими ніякими суспільними чи релігійними регламентаціями поведінки, окрім їхніх власних емоцій та почуттів. І вони справді ведуть себе з козаками-гультаями, як “шерепи”. Але у чистосердечній і довірливій розмові Параски з іншими кабашницями з'ясовується, що вона: “...материнської науки, не слухала, щоб не пускалась у розпуст. Наші батьки – поважні цеховики, люде статечні, а ми що? Диявольський посміх!” [167, с. 421]. А інша кабашниця (Туркеня) нагадує і про вину козаків, котрі “засліпили їм цяцьками” очі [167, с. 423]. Вона ж розповідає і про духовне падіння українського жіноцтва в турецько-татарській неволі:

О нещаслива доле! Ти звелїла

Орді мене в Турещину замчати,

І, щоб із бранки гїрко насміятись,

Вернула волю нападом козацьким.

Потурчилась я бїдна... [167, с. 420].

“Козацьких отаманів-побратимів” (Мамая, Колія та Палія) драматург відтворив помітно спримітизованими: від спрощеного ставлення до жінок

(саме ці козаки називають їх тут “*шерепами*”) до безвільного визнання “*нечепурної долі*” козацтва; і як одухотворених волелюбців та патріотів України (від віри в Бога до віри в силу безсмертно волелюбного духу народу України), і як звичайних “*пяतिकів*”. І знову, як і в попередній п’єсі, свій внутрішній світ козацькі отамани-побратими Мамай, Колій та Палій розкривають у шинку.

Так, Мамай жалкує, що “*...погордував паном Язловецьким. Який не є він тепер пан, а в нього ще й тепер мав би кінву доброго пива*” [167, с. 422]. Він зізнався побратимам: життя “*...осточортіло... з того часу, як мою жінку, мою любку, мою сизу голубку, замучено!*” [167, с. 424]. І за те, що вороги “*помстились на жінці*”, Мамай “*...хотів помститись на їх жінках, на їх дітях, на родичах на всіх тих, що з ними держаться за руки...*” [167, с. 424], тобто прагне знищувати зло “*у зародку*” та “*обрубувати корені*” зла. Більше того, цей отаман-побратим добре розуміє: “*Не pomoже Господь милосердний ні Лободі, ні цареві Наливаєві, докіль не візьмуться за руки. Не pomoже всемогутий Творець і козакам на панів да на шляхту поти, поки, подавши собі руки, візьмуться так само і з козацтвом татарським за руки!*” [167, с. 427]. Мамай поважає звичаї та віру народу, серед якого живе, бо має слов’янські корені: “*...вродився тумою від руської бранки*” [167, с. 422], а за час перебування серед козацтва визнав, що “*...ваша віра краща ’д Магометової! Там провинився по-собачи, дак і вмирай собакою; а тут людина до кінця людиною...*” [167, с. 433].

Отже, цей персонаж з точки зору духовності представлений невиразно, хоча й висловлює ідеї мирного співіснування та об’єднання козацьких ватажків Наливайка й Лободи навколо ідеї національного визволення українців від ляхів.

Наступний побратим Колій, “*б’є себе в груди*” перед отаманами-побратимами за те, що “*...польстився, злочестивий ... на ті гроші, що брати-козаки в недовірків поздобували, потом да кров’ю заробляли...*” [167, с. 423].

Сам же він визнав, що “...самі собі, брате, ми провинили. Який нас біс у кабак з військового чатування гнав?” [167, с. 425], тобто Колій здатний осмислити й оцінити об’єктивно дії та вчинки не тільки свої, а й побратимів, вбачаючи в них ознаки духовної деградації. Та все ж виявляє слабкість духу, оскільки не може відмовитись від келиху оковитої та покаятися за скоєний злочин перед Наливайком.

Палій закликає побратимів: “Зарубаймо гаспидську Туркеню хоч сокирою-тупицею та пожакуємо заставщину козацьку... У мене з голоду та з жадоби запалав лицарський дух...” [167, с. 425], а це свідчить про повну бездуховність намірів цього чоловіка.

Таким чином, пияцтво, жадоба до грошей знівечили душі цих козаків, а сліпе бажання помсти і лише помсти призвело врешті-решт до духовної деградації, перетворивши їх на бездуховних “гольтяпак”.

Досить велика для п’єси кількість другорядних дійових осіб своїх чітко визначених духовних позицій не має (посланці й вістовці) – вони думають і діють частіш усього під впливом тих чи інших (визначальних для добро- чи злотворення) сил і особистостей. Їхні дії та вчинки є лише відлунням справді високодуховних чи демонічно антидуховних дій, актів і акцій козацької старшини – це чи не одна з найпринциповіших позицій Кулішевого бачення “плебсу” недавньої для нього “минувшини України”.

Отже, духовний та виховний потенціал п’єси надзвичайно високий і визначений – він може вносити у свідомість багатих і бідних, віруючих і невіруючих читачів достатньо чіткі визначення й межі добра і зла, добротворення й злотворення; може породжувати високі прагнення творити добро та засуджувати міжнаціональний і міжконфесійний паразитизм, несправедливість між соціальними спільнотами.

3.3. Вища духовна зрілість героя і автора п’єси “Петро Сагайдашний”

Назва останньої п'єси “драмованої трилогії” (“Петро Сагайдашний”) чи не найбільш “нейтральна” з точки зору духовності. Але вже у представленні автором “дійових осіб” є вказівка або лише на соціальний стан чи статус персонажа (“панський пленіпотент”, “прозеліт унії” тощо), або й взагалі персонаж не має конкретного імені, а називається лише за його основними суспільними функціями: “вістовці”, “музики” тощо. І традиційний “пролог” одухотворено максимально – все свідчить про добротворчу (рідше злотворчу) спрямованість думки, дії і акції людини, держави і Бога на добро. Спочатку “*наша Русь*” ходила “*на братню рідну Русь*” злотворчим походом; тоді “герой нехристиянський” “*про гріх великий схаменувсь*”, а Бог йому “*уссопом*” серце “*окропив*” і “*правий дух в його утробі обновив*”. І таким є весь пролог. Та ще й закінчується він гаслом, що містить чи не головну думку твору: “*Дух братства щирого, мов світло, пронеси*” [167, с. 495].

Думку про необхідність Русі-України жити в дружбі з “*рідною Руссю*” Сагайдашний виніс із кривавих боїв і з походів на рідній землі, після “*плюндрування Божих олтарів*” [167, с. 501] і тоді, коли став збиратися на “*суд Божий*”, пообіцяв: “*...на братів руки вже не здійму*” [167, с. 502]. Перша репліка вже “*згорбленого*” й “*понурого*” Сагайдашного – це глибока й мудра сповідь зрілої в усіх відношеннях людини; це прекрасна, чесна і відверта духовна самохарактеристика героя, котрий, зрозумівши “*...земної честі й слави суєту*” [167, с. 501], прийшов до висновку, що не варто жити “*...ради душогубної користі*” [167, с. 502], – необхідно все зробити для свого народу й для своєї України. Саме з такими мірками підходить цей гетьман і до інших дійових осіб твору.

Так, звертаючись до відступників від їхніх обіцянок Ходики й Садка, він говорить:

Ходико, п'яна голово сіпак,

І ти, Садко, собако, між собак!

Де ваша з нами, козаками, вмова? [167, с. 503];

Ви в мене не горілкою вп'єтесь:

В своїй крові-руді захльобнетесь! [167, с. 504].

Навіть думки про родину приводять героя до сповіді безпощадного вояки:

Не дав мені Господь з діток утіхи,...

Бо я московські, не чужі нам ріки,

Людською кров'ю й слізьми доповняв [167, с. 505], – сміливе визнання злотворчого (антидуховного) характеру багатьох своїх походів і війн. Про “недбале” ставлення цього керівника держави до того, що буде наслідком його дій і що про це подумують люди (про його бездуховне “недбальство”) не раз говорив і сам патріарх всієї України-Русі.

Вдруге зустрічаємося з Сагайдашним аж у четвертій сцені другого акту, але тепер – це вже набожний і мудрий (навіть у спогадах) полководець, котрий зрозумів, що його козаки даремно “...за Польщу воювали” [167, с. 541]. На цей раз від Сагайдашного чи не найбільш дісталосся “перевертню” Жовковському, який злобиво “...лядські землі трупом устеляв” [167, с. 541]. Не лишає гетьман без уваги і боягузів та тих, що вагається при виборі союзників:

Хто ж з вас, брати й сини мої, сумниться...

Кого лякає з вас орда п'яна,

Хто помсти католицької боїться,

Того нехай рятує сатана! [167, с. 543].

І завершується друга поява Сагайдашного в третій сцені рішучим закликком до єдності козацької думки і козацького духу:

Дак подаваймо ж перед Богом руки...

Що ми на подвиги готові й муки,

Що в нас єдина дума й дух один! [167, с. 544].

У четвертій сцені акту третього Сагайдашного цікавлять стосунки України з католицьким Римом, зокрема з римськими “душманами”, та з

православним чернецтвом. І якщо першим він обіцяв “утерти... носа”, то других славить:

Слава і чернецтву!

Воно піддержує в нас руський дух... [167, с. 562].

Такі слова гетьмана здивували навіть келійника Зосима:

Ніколи ще гетьман так про козацтво

Прилюдно й голосно не гомонів:

Щоб не було на думці й серці в нього,

Він тихо, мов той лін по дну ходив... [167, с. 563].

А в розмові з митрополитом київським Борецьким, який спробував у плані християнської моралі повчати гетьмана (“*Не вкрадь, не поривай очей на челядь, / На статки, маєтності чужі*” [167, с. 572]), дух Сагайдачного бурхливо збунтувався:

...Сього потомкам

Олегович хоробрим не кажи.

Ми перше вас, попів, займали землю,

...не подобає

Вам зазирати в наш військовий кіш... [167, с. 572].

І лише щоб довести свою велич полководця, він вирішує:

Я сам полки козацькі поведу;

Я з ними до Стамбула-Візантії

Олегів шлях незабутний знайду! [167, с. 574].

А робить він це тому, що має інтуїтивні передчуття:

Я чую в душі, що ворожа сила

Паде, почезне, розлетиться в прах! [167, с. 574].

Не раз Петро Сагайдашний з надією звертається до своєї могутньої лицарської сили і бідної на добротворення душі:

Лицарська сило! Де ти? Обізвись!

Душе моя, на добрі вчинки вбога,

Перед перстом Божественним смирись! [167, с. 501].

У довгому монолозі гетьман ще раз спробував перерахувати всі свої попередні провини й гріхи, за які його душу “*Господь карає...*” [167, с. 501]. Але це вже була не стільки сповідь, скільки ще одне відверте визнання причин тимчасового послаблення душевних і духовних позицій і сил героя, після якого мусить настати вирішальний підйом:

Стій, смерте!...

Нехай ще раз душею закиплю

І помстою свій жаль угоноблю!

Нехай з козацтва не сміються злюки,

Що коло церкви нагрівають руки! [167, с. 502].

Це виклик і всім “злюкам”, і тому “...духові нечистому, що нашу вбогу Русь опанував” [167, с. 502]. І вихід із такої ситуації гетьман бачить у тому, щоб “*Московія*” стала союзником України. Про це він говорить Борецькому і Зосиму, мотивуючи це так:

Давно вже нашу Русь-панів з’єднали

Гонорами, приятельством, родством... [167, с. 571].

Та коли Борецький, визнавши правоту цієї ідеї, розпочав повчати гетьмана, як саме йому й козакам слід дотримуватися Божих заповідей (“*Не укради*”, “*Не убий*” тощо), Сагайдашний відповів священнику гранично ясно:

Иди, владико, геть: не подобає

Вам зазирати в наш військовий кіш... [167, с. 572].

Не “жалував” гетьман і тих “неситих крамарів”, що були лукавими, “...як гади” [167, с. 572]. Все це свідчило про дуже серйозні й добротворчі наміри гетьмана. Та чи не найважливішим тепер був намір “*Дві Русі в Русь властительну злити...*” [167, с. 573], хоча цей задум Сагайдашний до пори, до часу ховав “у тайнику козацької душі” [167, с. 574].

Інохарактеристика Сагайдашного принципово відрізняється від інохарактеристики героїв попередніх двох п’єс – вони однозначно позитивні.

Велич душі й високість духу цього гетьмана визнавали навіть його противники. Але чи не найточніше оцінив Сагайдачного Хмелецький:

*Великий воїне! Великий духу!
 Ти руську силу з мотлоху создав,
 Но з малку занедбав еси науку,
 І злій тій силі напрямок подав... [167, с. 613].*

Більше того, й царські послы визнали:

*Прямий розбійник был Пётр Сагайдачной,
 Но покаяннем душу искупил...
 Своим благим пророческим заветом
 Потомство к славным подвигам призвал... [167, с. 612].*

У цих словах чітко визначилася тодішня спрямованість діяльності гетьмана на високе добротворення.

Таким чином, Петро Сагайдачний весь у благородних задумах, намірах і планах, у цілеспрямованні всіх його “праведних” діянь (як державного лідера) – у нього все (або майже все) спрямовано на добро народу та Україні, на благодійність, на великий “бойовий труд” в ім’я народу і Батьківщини, в житті яких не повинно бути будь-яких серйозних соціальних непорозумінь та протистоянь. Цей гетьман, як і його часу Володимир Мономах, турбується дійсно про весь народ, про вищу справедливість. Високий дух цього гетьмана став будити те ж саме й у свідомості інших людей, передовсім – у свідомості його близьких і однодумців.

Одним із найкращих доказів останнього висновку про Сагайдачного стали очевидні зміни в характері “*підвоєводія київського*” Степана Хмелецького, який у п’єсі “Цар Наливай” був нібито невинним лакеєм, умістилищем жорстоких протиріч, а тут – прозріває і зростає небачено. Саме цьому персонажеві віддає П. Куліш першу, суто монологічну репліку п’єси. І вся ця репліка є таким своєрідним ретроспективним ланцюжком, котрий зв’язує зміст даної п’єси з двома попередніми, особливо – з п’єсою “Цар

Наливай”. Хмелецький не просто згадує минуле – він намагається осмислити його: відійшли “руйнівники та палії”; позмивані “з лиця землі” ті витязі, що прагнули “можновладства та скарбів”; “узялися попелом” царі “олжіві”. Степан дуже влучно спостеріг, що всі вони не зникли і не “поснули навіки”:

*Ні! Здрімнули на минуту,
Гадюками звилась в гидкий клубок
І знов готують свою отруту
Про темний Запад і сліпий Восток... [167, с. 496].*

Більше того, він розуміє і те, що буде в майбутньому:

*...східне єзуїтство...
З амбонів сятиме дуросвітство,
І розуму, і честі кукольван! [167, с. 496].*

А щоб усе було зрозумілим, він знову “повертається” до Острозьких (у нібито – попередню п’єсу), де Степан хоче все робити так, “Щоб не тривожився” його “пан сердека” [167, с. 518]. Він розчулено говорив і після кончини князя Острозького: “О горе! Панський облік...” [167, с. 536] – це особливо підкреслило зміни у свідомості цієї дійової особи, оскільки уже в першій розмові зі Случаїхою Хмелецький розкриває не тільки свій шлях від сирітства до полководця (не добрий і не злий, а бездуховний), а й повідомляє їй про свій новий вибір – добротворення. А в діалозі з католиком Тіріус(ом), котрий став одверто і грубо погрожувати Хмелецькому, Степан уперше (за всі три п’єси) вибухнув таким шаленим гнівом до “вампірів-завойовників”, що він прозвучав як погрозлива програма: “А тут мій суд над вами буде, злодіяки...!” [167, с. 536].

Названий Случаїхою “спасителем”, Хмелецький уперше відчув себе не осиротілим, а багатим на друзів добротворцем. Він вирішує боротися за Україну – дух визволителя розправляє в ньому потужні крила. І вже у сцені другій акту третього цей полководець чітко визначив роль козацтва:

Ми горимо недармо і згасаєм:

Вікам грядущим правду возвіщаєм

Вона не вмере... [167, с. 548].

Степан виявляється й дуже добре обізнаним з історією та зі справжньою (добротворчою) релігією країни, а тому й не приймає “фанатиків безумних” і тих, що мають із релігії користь:

Що, мов кукіль в пшеницю, сатана,

У розум дур... безпутно сіють [167, с. 550].

Знає він також і те, що:

...Дух нечистий

Живе не в пеклі, а в людських серцях, –

Дух злості, зависті, пихи, користі... [167, с. 552-553].

Теперішній Хмелецький – прекрасний політик, який здатен відстоювати все те, “...що зветься руська честь і правда”; він хоче “...вбачати дику Україну / Землею праці й світу хоч у сні” [167, с. 555]. Більше того, Степан говорить:

Одно моє впованнє: що зернина

Моя, се іскра вічна, хоч мала,

Не зникне в боротьбі добра і зла,

Докіль стояти буде Україна... [167, с. 556].

Монологом Хмелецького розпочинає автор і п’ятий (останній) акт п’єси, а діалогом Степана з “воїном правди” Ререпою завершує його. І з цих монологів та діалогів Хмелецький постає як діяч, що не тільки надихає козаків на боротьбу за національно-релігійне визволення, а й глибоко осмислює марність своєї попередньої ролі в цих процесах:

Служив я “святопам’ятному” марно,

А ще марніш Замоїським-полякам,

А ще марніш славетникам міщанам,

А наймарніш – козакам-братам... [167, с. 597].

Усі вони дбали тоді, на його думку, лише про своє: князь – “про

корону”, поляки – “про ляхву”, міщани – “про кишеню повну”, гультяї-козаки – “про здобич та гульню п’яну” [167, с. 597]. Тепер Степан став боротися за весь народ і за те, що народу “природа чесно подала” [167, с. 597]. І при цьому закликає:

*Доколи правди Бог сидить на троні,
Не ужасаймося людського зла!
Борімося, поки в нас духу й сили,
За руську честь, за руське битіє... [167, с. 598].*

Але, незважаючи на таку рішучість у своїй теперішній боротьбі, Хмелецький “Гидує позад себе зоставлять... криваву річку” [167, 599]. Не хоче він і сліпого об’єднання України з Росією:

*І я про єдиненнє руське дбаю,
Та не під самовладним кулаком,
Я на свободу розуму вповаю,
Для неї й подвигаюсь козаком [167, с. 600].*

Не хоче Степан хилитись “Під переважний інтерес чужий” [167, с. 600] – він хоче довести, “Що тільки в нас нема катівських рук...” [167, с. 601]. Сам же Хмелецький відзначає в собі і найзначнішу рису:

*...Я за тих стою,
Хто серед дикого пустого поля
Кладе за плугом голову свою [167, с. 613].*

І тому добротворчі (високодуховні) наміри та дії Степана стають не стільки визначальними рисами його характеру, скільки своєрідною духовною віссю всього твору. Про це свідчать і характеристики Хмелецького іншими дійовими особами, навіть їхні звертання до нього: “сину” (Ререпа), “визволителю” (Случаїха), “брате”, “благодійнику наш” і т. ін.

Жіноцтво у цій п’єсі П. Куліш також розділив на дві групи, але ці групи помітно інші: перша – це Случаїха, “освічена наукою козачка” та її дочка Случаївна, а друга – старша мати чернецька та Скарбова мати чернецька, а

також їхня Послушниця.

Случаїха з'являється в акті другому. Під час розмови з Tripus(ом), де вона з гідністю заявляє:

*Благословен той час, як я царя
Турецького зневажила-одвергла!
Султанства-панства не схотіла я
І насміялась із царського берла [167, с. 532].*

А коли Tripus спробував Случаїху та її дочку примусити коритися його злій волі, то хоробра “козачка” сміливо стала на захист своєї й доччиної гідності:

*Ні, ми живими в руки не дамось
Антихристу в руїні православної! [167, с. 535].*

І все це Случаїха робить в ім'я рідної дитини, добре відчуваючи зло й небезпеку, що йде від Tripus(а). То ж не дивно, що в розпачі вона звертається саме до Хмелецького з такими словами: “*Де ж дітись? Де нам шукати правди?*” [167, с. 539]. А далі ще конкретніше:

*Нема її в славетників міщан;
В їх лавників та райців мени ощади,
Ніж у всесвітніх злюк, магометан [167, с. 539].*

Та на пропозицію Хмелецького (сховатись і перечекати лихо в монастирі) Случаїха здивовано відповіла: “*А там хіба не тьма?*” [167, с. 540]. Хоча заради своєї дитини вона згодна витерпіти все, адже вона й не “*...проти такого зла встояла*” [167, с. 541].

За вісім місяців перебування в монастирі дочка козачки (Случаївна) почала вже “*підупадать духом*” – все частіше в неї з'являється думка про смерть:

*Покиньмо так мізерну жизнь земную,
Як наш її Учитель покидав [167, с. 594].*

Але мати віднайшла потрібні слова, щоб підняти дочці дух:

Я відюха: бо я знаю, як надменну

Постами душу ловить западня [167, с. 594].

Тобто Случаїха виявила стійкість духу двічі: і не піддалась “*пишиним спокусам*” Турецького царя, і не відмежувалась від реального добротворення стінами чернечого монастиря, чим урятувала й одухотворила життя дочки.

А Скарбова мати та її Послушниця, лише один раз побувавши на базарі, одразу засумнівалися у праведності монастирського життя:

Ох-ох! Наслухаєшся на базарі –

Чого черницям не подоба й знать:

То як же Господові послати

Свою на монастир наш благодать? [167, с. 580].

Більше того, ці жінки не позбавлені й приземлених потреб:

Очам одна спокуса, вушам друга.

Блажен, хто не виходить на базар! [167, с. 578],

Ховаймо рибу: не велить і знати,

Яка смашна хребтина в осятра... [167, с. 580].

Але під впливом Старшої матері, яка закликає їх: “*Да не смущається ясний ваш дух!*” [167, с. 589], – вони полишають свої “*гріховно*” сумнівні думки, хоча сама Старша мати виявляється не такою вже злорікою, вона високо оцінила вчинки Байди:

Багато вже хоробрих вояків

За живота мого перевернулось,

А діло Байди, славне і святе,

І в мирі, і в чернецтві не забулось [167, с. 587].

Та Старша мати піддалася впливові злотворця Тіріус(а), повіривши, що Случаїха та її дочка чарівниці й “*відьмочки*”. Вона не може знести того, що серед черниць живуть ці дві жінки, а тому й звертається до Дзвонаря:

Жени з монастиря відьом, дзвонарю!

Геть! Позникайте, чада сатани! [167, с. 595].

“Козакующий московський зрадник” князь Масальський, “київський вїйт-унїта” Ходика, “прозелїт унїї” Садко Садковський і особливо “панський пленїпотент” Тїрус представляють у п’есї надзвичайно яскраво виражену антидуховність.

Так, Тїрус, розпочинаючи діалог із Хмелецьким, уже в першій реплїці аж задихається від злості та зневаги до всіх українців і до православ’я в цілому, до самого Хмелецького:

Тебе...

Мов куклу воскову перелїпили

Із вольної людини в крепака,

Із польської дитини в козака [167, с. 496].

Він з нетерпінням чекає, коли

Понахїляються строптивї люде

Під єзуїтський всемогущий дух,

І на всьому широкїм свїті буде

Єдине стадо і єдин пастух... [167, с. 497].

Тїрус розкриває свої злотворчі плани своєму односторонцєві Масальському: за гроші хоче “...натворити Великих між нетягами чудес” [167, с. 499], – посїяти між ними розбрат і братовбивство. І багато чорних справ йому вдається довести до кінця. Деякі українці, особливо навіть окремі “козакуючи” пани дійсно піддаються його впливові: “хитається заслужений у шляхти пан” Кисіль, “сумнівається Київський воєвода” Фома Замойський і т. ін. Навіть у снах цей злотворець бачить, як на голові шляхтича “... Обїпре вічний мир / Бог брані – Янус” [167, с. 499]. А загарбницькї заміри Тїрус(а) вражають навіть його односторонцїв:

Нехай: ми брязнем громом-тятивою

Перш над Стамбулом, і тогдї Москву

Нахїлим під свою потужну волю... [167, с. 499].

Підступно користуючись тим, що козаки в боях “...Нїчого, опрїч слави,

не беруть” і “...голу спину / Давняшним робом перед паном гнуть...” [167, с. 499], Тріпус пропонує “рушити царства” (завойовувати інші держави для Речі Посполитої).

Душа Тріпус(а) не просто чорна й демонічна – вона жахлива. Так, у його монологі, яким розпочато акт другий, цей чоловік спочатку набожно й молитовно звертається до “Предвічного духу мудрості й любові” і просить подати йому “всевладну силу мови”, а в “земного Бога” він просить право “Гріхи й переступи людські прощать”, бо він нібито в ім’я обох їх “Потужне і спасенне совершає” [167, с. 521]. Та далі йде конкретний і довжелезний (на півтори сторінки) перелік тих його жахливих справ, які свідчать не просто про антидуховність Тріпус(а), а про справжній демонізм “духовного” завойовника, про той день, коли візьме гору його народ “...над усіма невірними церквами” [167, с. 523]. Йому й самому хочеться, щоб хоч Масальський признав у ньому того “безгрішного”, що “миром править” [167, с. 524]. Ще раз розкриває цей демон свій внутрішній світ у діалозі із Замоїським – “київським воєводою”, коли мова йде про чари жінки: тут він проклинає “Любовний культ, создателю противний” і той розум, за який Бог “Безумієм розумників карає” [167, с. 527]. Більше того, він здатний віддати жінку своєму однодумцеві “на іграшку”.

Демонічний Тріпус здатен “...сотворити таке, що й сатана, / Облизуючись, вискочить із ада...” [167, с. 529]. “...Пекельним Цербером-псом” і “Гавкущою пелькою зла ...” називає Тріпус(а) навіть його однодумець Замоїський. Але, коли Замоїський проганяє Тріпус(а) (“Геть, римський сатано!”), той знає силу свого злого духу: “Зійду з очей твоїх, та не з душі...” [167, с. 533]. Проте виявилось, що цей демон сильний лише проти слабких духом (та й то коли користується своєю підступністю), а вперше зіткнувшись із натурою сильною і високодуховною (Хмелецьким), він викрикує майже істерично:

Невіро! Ти, скажений духу мрака!

Як ти напав на слід наш потайний! [167, с. 535], –

після чого й справді пішли звичайні приступи істерики. Коли ж його жорстокість, безпощадність і безмежна злостивість, навіть разом узяті, не помагають, Тгірус удається до підступного вбивства свого сильнішого противника – він пропонує Масальському отруїти Сагайдачного: “...Влий крадькома сих крапель дві чи три” [167, с. 608]. І все для того, щоб “...Під ноги папі підослать Москву”. Тепер уже й Масальський викрикує: “О демоне безбожний!” [167, с. 609]. А потім, коли Тгірус уже остаточно втрачає можливість посіяти поміж українців повний розбрат, коли від його антидуховних задумів відмовилися навіть такі католицько-польські лакеї як Замойський та Масальський, “демон” висловлює свою останню (страшну) надію:

*Ну, що ж ? І тисяча годів чигання
Нас не лякатиме. Настане час,
Коли науку саморуйнування
За благо приймуть русини від нас* [167, с. 609-610].

Так ця духовна потвора виявила свою чорну душу, свій воістину демонічно-загарбницький дух і в той же час безперспективність його жорстоко-егоїстичних задумів.

Зрадник князь Масальський – людина не бездушна. Йому властиві і достатньо аналітичне мислення про людське добро- та злотворення, а, відповідно, й про здатність робити логічні висновки та оцінки. Він безпощадно жорстокий і в той же час хворобливо честолюбивий. Так, уже в першому монолозі він говорить:

*Руїна, здобич, правда! А що з того,
Що ми. На Білій билися горі
За хиже главенство Отця святого,
Дурні... злиденні злидарі?* [167, с. 500-501]

І при цьому він, князь, відверто соромиться своїх тимчасових “личаків”

[167, с. 500-502]. А в другому монологі, виголошеному “*Під ворітьми Сагайдачного*”, він дає собі прекрасну самохарактеристику:

Против давно і розум я, і честь...

То й мушу під чужу скакати дудку... [167, с. 605].

Масальський прекрасно розуміє, що “*Без правди ж, як не кинь умом, - біда!*” [167, с. 605], і тому він в останньому його діалозі з Тріпус(ом) виявляє себе ще й достатньо порядною людиною – не може й не хоче йти на підле отруєння гетьмана.

Служачи у коронного гетьмана Речі Посполитої Жолковського, молодий Фома Замойський активно включився в боротьбу з українськими козаками, підписав з ними в 1619 році договір про перемир’я і поїхав на Україну, щоб знайти там свою кохану і стати київським воєводою, пізніше – великим коронним канцлером Польщі. У п’єсі він з’являється на початку другого акту, після натхненого злобою та демонічними зазіханнями Речі Посполитої на панування над цілим світом монологу Тріпус(а) – саме тоді, коли Фома захопився Случаївною. Йому було соромно за самого себе від того, що він нащадок великого панського роду Замойських, “*принизився*” таємними пошуками на той час уже майже безрідної та зовсім збіднілої, хоча “*бажаної серцю*” дівчини: “*Учинок таємничий, темний, дикий...*” [167, с. 523], – говорить він сам про себе.

Більше того, гонористий пан, вирядившись у сірий і непомітний (“*мавпячий*”) наряд, страшенно турбується про свій дух – про дух гордого шляхтича. А на єхидні слова Тріпус(а) про те, що дух Замойського “*продав*” його “*У благодатні руці з грішним тілом...*”, Фома відповів вибухом емоцій: “*Бужинський! Лучче б я тебе не знав...*” [167, с. 523]. Розуміє Замойський і те, що “*Великі добра... щастя не приносить...*” [167, с. 524], і те, що він надаремне дбав саме “*Про добра*” та саме “*про пиху*” – про бездуховне та антидуховне. Найчорніший душею, словами і діями Тріпус породжує в Замойському бажання розібратися в собі самому. А зрозумівши, куди завів

його цей демон, Замоїський викрикує: “*О! Де мій розум, де мій тихий рай?*” [167, с. 525]. Та в цілому безвільний Замоїський під градом залякувань Тіріуса(а) Богом та його “*не прощенням*” здається не стільки на “*милість Божу*”, скільки під вплив самого проповідника: “*Хилюсь, віщай !*” [167, с. 527]. Але через кілька хвилин загіпнотизований навіюваннями лжепроповідника Фома все ж отямився: “*Бужинський, попе, зваж свої слова...*” [167, с. 528].

Так, повільно і впевнено цей пан почав “*виборсуватися*” “*на колію*” людську і “*гідну*”, але при його зустрічі зі своєю коханою Случаївною Замоїський знову принижується перед нею:

Моє кохання! Зглянься, не дивись,

Що я жонатий і двох діток маю [167, с. 531].

І навіть тоді, коли Случаївна відмовила і коли Случаїха підтвердила, що її дочка “*...звичаїв чесних, доброго ума / Не проміняє і на ціле царство!*” [167, с. 532], Замоїський все ще принизливо нагадував, що він із “*...роду руського...*” [167, с. 532], що може назавжди залишитися в Києві, що відмовиться від латинства й католицизму тощо. То ж не дивно, що першим не витримав Тіріус і закричав:

О! В проклятий час

Тебе зробив я капуцином!.. [167, с. 533].

Та саме цей демон, звичайно, не стільки “*рятував*” душу Фоми, скільки вів уперто до злочину. А після повторного викриття злих намірів проповідника Замоїський остаточно оцінює католика: “*Геть, римський сатано!*”; “*геть із очей моїх ти, духу злющий!*” [167, с. 533]. Здавалось би, що все це – перемога, що це – визволення духу розумної особистості, але це тільки “*здавалося*”, оскільки Фома під тиском католика-фанатика не тільки відмовляється від своєї коханої, не тільки проклинає її, а ще й піддає анафемі й Сагайдашного, і навіть усіх козаків [167, с. 537].

Безвільній, бездушній і бездуховній людині (стверджує цим

характером драматург) не допоможуть ні розум, ні знання життя й історії, ні найсильніші почуття – бездуховне перекотиполе гірше ворога і демона, бо воно здатне зрадити в будь-який момент.

Повною протилежністю Фомі Замоїському виступає у творі “*козакуючий інтелігент*” Петро Ререпа. Він з’являється на початку третього акту. І якщо Замоїський весь час “*танцює під дудку*” злостивого католицького проповідника, то Петро Ререпа, навпаки, сам наставляє і настроює людей на добро і добротворення. Вже перша його репліка, спрямована до запального Бурсака, звучить розрадливо:

*Чого се, дурню, плачеш? Хто танцює,
Меди та горілки, як воду, лє,
А ти зарумав очі! Таж і в тебе,
Мабуть, натура й добрий розум є [167, с. 544].*

І коли Бурсак пожалівся на тупість і безглузде навчання:

*Ми ж довбемо не знать що без кінця:
Тьма, мна, здо, тло латинське, тью, тья грецьке,
Не розуміючи ані словця! [167, с. 545], –*

Ререпа пропонує дуже простий вихід:

*Втікайте з бурси: вас тепер не знайде
Ні консул, ні трибун у кабаці... [167, с. 545].*

І ще не пострижений у ченці Бурсак (Ченчик) після такої “демократичної” поради вирішує:

*Пійду...
А принесу в Печерське макотирю,
Тоді зачну спасати душу знов [167, с. 546].*

Показово, що Петро Ререпа не просто діє на людей – він і сам здатен до глибоких роздумів і зважувань на самоті. Так, після розмови із Бурсаком та запорожцями він виголошує далеко неоднозначний і майже філософський монолог, основними положеннями якого є:

*З бурсацьких мудроців ми сміємось;
 Під ноги топчем примус чужоземний:
 За руську землю боремось-б'ємось...
 В народнім плузі вічне чересло!
 Тобою ми проріжем довгі гони
 Від моря та й до моря через світ... [167, с. 547].*

І завершується третій акт п'єси також із участю цього персонажа. На цей раз він з'являється в той момент, коли Сагайдашний і Борецький розійшлися в поглядах на заповіді Божі (“не вкрадь”, “не вбий” тощо) і на власність церкви. Ререпа повідомляє про битву за конкретний “монастир панський”. При цьому й сам досвідчений гетьман питає Ререпу, що в цій ситуації робити: “...ударити на міщан” і “крамарів продажних...” [167, с. 573], – радить Ререпа. На цьому й зійшлися два мудрих козаки. Сагайдашний питає думки Ререпи тоді, коли надумав “Дві Русі в Русь властительну” злити. Тобто його думки, слова й дії постійно і глобально спрямовані лише на добро й окремій людині, й цілому народові.

Більше того, мудрою розмовою Ререпи з Дзвонарем розпочинає автор і акт четвертий, у якому “козакуючий інтелігент” виявив себе далекоглядним знавцем міжнародної політики і міжнародних стосунків: “Цар московський не простак...” [167, с. 574]. Він, на думку Ререпи, “...не втюриться як-небудь у війну” [167, с. 574]. І тому Петро розуміє, що українцям і росіянам воювати між собою немає за що:

*Одні в нас радости з ними й печалі,
 Одно спасенне, як одні гріхи,
 Дарма, що москалями їх прозвали
 Ненавидники рущини, ляхи [167, с. 577].*

Через “сцену” Ререпа, знову розмовляючи з Дзвонарем, застерігає співрозмовника від його доносу на Хмелецького, оскільки він – його син, якого Ререпа хоче “...бучно, пишно одружити” зі Случаївною [167, с. 581].

Батько не тільки надіється на світле майбутнє сина, до якого “...горнутья всі віри й стани, / І злидні, й пишній квіт юнацьких літ...” [167, с. 582]. Він наближає зустріч сина з його коханою:

*Ходімо звідси, сестро Случаїхо, –
Ходімо, люба доню! Прийде час,
Минеться темряви людської лихо,
І чистий правди світ освітить нас* [167, с. 596].

Петро Ререпа – це настільки одухотворена людина, що для нього не існує вибору між тим, що робити, добро чи зло, – він живе добротворенням. А визрів дух цього добротворця у віках історії Русі, з якої він ще й виніс глибоку політику мудрості:

*Розпалась древня Русь на три частини:
Одну забрав литвин, а другу лях; [167, с. 599];
Горнітєсь Русь до Русі, стійте ревно
За честь і славу руської землі!
Покиньте Польщі пакосне надбаннє –
Засліплених латиною панів... [167, с. 599];*

Побачив він і те, що між двома слов'янсько-православними державами готові відродитися старі і вічні (родинні) зв'язки:

*Є чим тепер із Руссю Русь паяти,
Є чим з міщан робити козаків,
Ляхву, мов череду, за Віслу гнати
І з нею руських бугаїв-князів* [167, с. 600].

Та чи не найглибше проникає свідомість Ререпи у свідомість цілого суспільства, коли він думає про першоджерела волі й цілі освіти – він розуміє, що все краще йде від кращої частини народу:

*Не з низини, а зверху йде природне
Свободи почуття, наук зоря* [167, с. 601].

А на слова Хмелецького про те, що “ми – дух полон'яний у польським

тілі...” і про те, що “*Се тіло ми возродим, натхнемо...*” [167, с. 602], – Ререпа відповідає твердо і переконливо:

*Тепер уже не наша, синку, воля
На ріднім полі постать вибирать:
Що нам посіяла за предків доля,
Те мусимо в поту й крові пожать* [167, с. 603].

Коли ж син не повірив батькові й не погодився з ним, цей мудрий козак не обурився й не вибухнув нерозумним гнівом, а терпеливо та з добрими надіями на синове прозріння сказав:

*Отак “син на отця, отець на сина...”
Та що ж? Так мусить бути і по Христу:
Нехай вироблює й Русь-Україна
Своєї віри й слави правоту* [167, с. 603].

А коли Хмелецький переконався в правоті батька і кинувся в бій за Україну проти Ходики та йому подібних, “*козакуючий інтелігент*” у монолозі-роздумі формулює чи не найважливішу для нього і для народу проблему:

*Чи вже ж твоєї, Боже правий, правди
Ще не настав страшний великий час ?* [167, с. 604].

У самому фіналі твору Петро Ререпа, не дуже впевнено відповідаючи на сумнівне твердження Хмелецького про те, чи часом українці не “*...ради гайдамацького буяння Занапастили волю без пуття*”, сказав:

*Не нам се знати, друже мій єдиний...
Ми всі дали гетьманові обіт
Боротися за правду України,
За правду й волю, поки сонця світ !* [167, с. 613].

Та саме ця “*невпевненість*” батька породила особливу впевненість і волю сина. Так навіть сумнів Ререпи породжував в інших бажання творити добро.

Тобто це дійсно настільки високодуховний персонаж, що він став своєрідним духовним наставником і пересічному Бурсакові та козакові, і рідному синові та козацьким полководцем, і самому гетьманові Петрові Сагайдачному.

Лавро Древинський, “сеймовий православник”, та Адам Кисіль, “заслужений у шляхти пан”, шукають собі прихильності то серед польської шляхти, то серед козацтва. Так, Адам Кисіль зізнається:

*...я в унію встряв ! Бо мусив
Устряти... Ні поляк тепер, ні русин...
“Недоляшок”! – гукають козаки.
“Недовірок”! – шепочуть поляки.*

Та хто ж сього нещастя сподівався [167, с. 510].

А тому слова Хмелецького про те, що такі, як він, “...піддержують пану та ляхву” [167, с. 565], виявились дуже влучними, оскільки Кисіль:

*... бере свою данину:
З кого – щоб на сеймах допомагав,
З кого – щоб тільки не ворогував [167, с. 557].*

Зрозумівши, що їх підступність розкрито, ці два “уніатські свати” втікають зі словами: “Тут пахне чимсь погибельно страшним” [167, с. 569].

В акті другому сцени третьої автор переносить читача в келію митрополита Іова Борецького в “Золотоверхому монастирі”, де між його келійником і сповідником Зосимом та Касіяном Саковичем, “префектом Братської школи”, розгорнулася релігійна дискусія. Сакович відверто заявив Зосиму, що:

*Латинська віра широко панує.
А старогрецька в злиднях воші б’є,
Не будем туманіти між простацтвом,
Не будемо з задрипами тонуть [167, с. 558].*

На що Зосим йому відповідав:

*Втікай, а ми з отцем митрополитом
Серед святих зістанемось руїн,
І не погине в нас ніхто душею,
Хіба погибельний зрадливий син [167, с. 558].*

Така стійкість духу келійника додала сили й митрополиту Борецькому, який зізнався, що під впливом “лестивих”, які “...сплітають сіть ловецькую на нас”, його “...дух смиренний захитався” [167, с. 559]. Більше того, митрополит одухотворено заявив:

*Я вірую, сі предківські руїни
Колись, мов з непла фенікс, процвітуть
Не дай продати злюці України,
Як продали її князі й пани...
Рятуї! [167, с. 559-560].*

І ця духовна позиція митрополита, який презентує православну церкву, викликає повагу в самого Петра Сагайдачного.

Безрукий “чернець-козак” Дзвонар, з’явившись в акті четвертому як супутник Ререпи, з самого початку був своєрідним статистом: то він надає комусь упевненості – “не бійся, знайдемо” [167, с. 575]; то коментує факт часу, який нібито (на думку Ререпи), українці “втерjali” при пошуках єдності з Росією – “Я б сказав, що й не втерjali...” [167, с. 575] тощо. Цей персонаж у формі констатації висловлює й вагомi думки про те, що козаки під Лубнами “слави чесно здобували” не стільки собі, скільки “Цареві Наливаю й Лободі” [167, с. 576]. А про зрадника Ходику Дзвонар сказав:

*Даремно боронив його владика,
Благий наставник, спільний наш отець [167, с. 577].*

Більше того, саме спостережливий Дзвонар уперше пояснив (а не констатував, як завжди), чому саме українці тепер повинні єднатися з Росією:

*... вийшло так, що ми втерjali
Свою завзяту справу військову:*

*Ми перш усього мусим озиратись
На певне наше втечище, Москву [167, с. 577].*

І це не красива фраза про “вічні спільні корені”, не пояснення близькості релігійної – це реальний тогочасний практицизм. У наступній констатації Дзвонаря ще чіткіше сформульовано висновок про абсолютну космополітичність і бездуховність деяких ополячених українських та українізованих польських поміщиків:

*А шляхта наша руська показала
Гаразд себе й за князя Василя:
Вона про те не думала й не дбала,
Чи предківська, чи лядська се земля [167, с. 577].*

І особливо вдало він характеризує головного з тих бездуховних магнатів – Ходіку:

*Як розлютується пузань сей нищий,
Дак з нього робиться презлюща твар [167, с. 581].*

Здатний Дзвонар і чітко сформулювати проблему-застереження як Ререпі, так і всій Україні:

*А що чинитимеш, як наше військо –
Не дай Господь – на морі пропаде? [167, с. 586].*

До того ж, він настільки досвідчений, що здатний навіть передчувати події та стан людини. Так, перед смертю гетьмана, вислухавши Юроду, Дзвонар сказав:

*Ререпо, чуєш? Се перед нещастям
Таке блягузкає наш полячок [167, с. 583].*

Духовна зрілість дозволяє Дзвонареві здійснювати й своєрідне духовне пророцтво – він передбачав, наприклад, те, що здичавілого від постійного зрадництва поміщика Кисіля “Ченці зробили б і пророком”, якби той “часом” не дуже “круто слово гнув” [167, с. 583].

Автор дуже вдало завершує творення характеру цього персонажа: у самому фіналі акту четвертого (під час розмови між Ререпою, Случаїхою, Случаївною, Старшою матір'ю і Юродою) співрозмовники, питаючи “Бачиш?”, “Чуєш?” тощо, звертаються до нього, як до вищої (оцінювально-визначальної) інстанції, а він (як справжнє втілення духу інтелекту самого народу) все і “чує”, і “бачить”, відчуває, дуже влучно констатує конкретні факти добро- та злотворення – конкретні прояви духовності та антидуховності.

“Військові” Хорунжий та Бунчужний з’являються разом із Сагайдашним лише в другій сцені першого акту. Обидва вони лише представляють (точніше б сказати викривають), відповідно, Ходику та Садка Садовського як винуватців того, що “запустила так свята земля”, маєтності та монастирі пограбовані (ними ж):

Удвох вони в поход нас виряджали,

Удвох святиню нашу обікрали! [167, с. 503].

Тобто цих двох “військових” (і за характерами, і за вчинками) можна і варто було б розглядати не як дві окремі дійові особи, а як один збірний антипод характеру Дзвонаря – у них повністю протилежне призначення: не освітлити, а затлумити розум людини, не об’єктивно оцінити дію, людину чи подію, а очорнити її й використати на свою користь.

У кінці п’єси, коли вже помер Сагайдашний, з’являються перед його домовиною Царські послы. Вони оцінили життя й діяльність гетьмана Сагайдашного саме в аспекті добро- та злотворення. Царські послы констатують, що звістка про смерть гетьмана:

Смутим царя...

Что отошел ко предкам тот один,

Кто смел и мог бы повернуть Украйной [167, с. 612].

І тут вони не тільки дотримались слов’янського звичаю говорити про небіжчика перед його домовиною тільки позитивно, але й об’єктивно оцінили

добротворення гетьмана Сагайдашного.

Інші дійові особи п'єси в плані духовності маловиразні. Зокрема такі з них, як: Вістовці, Козак-оброчник, Музики й Весільні гості здатні виявляти лише окремі елементи духовності чи антидуховності, та й то скоріш під впливом чи на вимогу того, хто є їхнім керівником на кожному конкретному етапі. І разом із тим, вони не здатні приймати самостійні рішення, оскільки в характерах людей духовності “небагато”.

Отже, в цілому п'єса “Петро Сагайдашний” – це твір духовно наснажений і має дуже високий духовно-виховний потенціал, оскільки і герой, і абсолютна більшість дійових осіб – це справді досвідчені, позитивні і по-військовому мудрі люди, вони справді дбають і про благо окремих людей та козацтва, і про мир та добробут цілого народу, а головні антидуховні злотворці також чітко визначені в їхній бездуховності: безпощадні в боротьбі за своє власне майно, за свою власну славу та владу, рідше вони турбуються про суто матеріальні інтереси католицької церкви, ще рідше – про цілий народ Речі Посполитої.

Герой охарактеризований автором і дійовими особами лаконічно, але виразно: душа його – світла, оскільки він осмислив усі помилки та гріхи й тепер має тільки добротворчі наміри, надії і плани. Сагайдашний представлений у постійних пошуках добротворчих цілей своїх теперішніх і майбутніх діянь. Він удаю знаходить і добирає саме тих людей, які можуть реалізувати його плани, і саме так, як хотілося йому самому. А щоб ще краще зміцнити Україну, дає їм влучні поради – що, як і коли слід робити. Найкращим реалізатором високодуховних задумів Сагайдашного стає в цьому творі вже зрілий у всіх відношеннях Хмелецький, адже його слова, вчинки, дії й діяльність (як людини і полководця) – це дійсно вияви щонайвищого “духу спасителя”, порадника і навіть значною мірою рятівника нації та особливо “ратів”.

Отже, другий етап творчості П. Куліша як драматурга – це принципово

новий етап вияву у всіх відношеннях зрілого митця. І такі деталі, як задовгі репліки, не зовсім доречні для тодішньої сцени декорації та “задні плани” й інші “недоліки”, котрі помітно ускладнюють роботу сценаристів, режисерів та акторів, аж ніяк не знижують духовної цінності й духовно-виховного потенціалу третьої частини “драмованої трилогії” П. Куліша – він високий і потужний.

Висновки до третього розділу

Отже, всі складові частини трилогії – це духовно зрілі, художньо повноцінні й реалістичні п'єси, в яких:

по-перше, сформований упродовж попередніх двадцяти трьох років зміст категорій “добро” і “зло” (як основний критерій визначення змісту категорії “духовність”) допоміг П. Кулішеві охарактеризувати душі й дух дійових осіб і упевнено виступити в ролі об'єктивного (й дуже рішучого) цінителя справді високих людських поривів і задумів на благо (і низьких – на лихо) держави України та її народу, в ім'я збереження мирного життя та достойного існування як окремих видатних особистостей, так і маси пересічних людей;

по-друге, герої “драмованої трилогії” виступають не тільки виразником духовно зрілих авторських поглядів на шляхи вирішення важливіших проблем визвольних рухів українців, а отже, й авторських ідей, як це було здебільшого в попередній період, а й вирішують власні побутово-особистісні та родинні проблеми, реалізуючи свої ідеї в конкретних життєвих ситуаціях, а тому перестають бути трафаретними чи схематичними, що нерідко зустрічалося в п'єсах Кулішевих сучасників. Вони не ілюструють суто авторське бачення історичних подій і постатей, а живуть повноцінним і, головне, різноманітним людським життям. Хоча нерідко й діють наосліп, не тільки напівсвідомо, а й просто у поривах пристрастей – у любові та в ненависті, у патріотичному пориві та в сліпій помсті. Тобто вони здійснюють помилки і подвиги, а потім самі себе або один одного оцінюють, “каються” й “виправляються” у своїх принципових “гріхах” (Байда, Наливайко і особливо Сагайдашний та Хмелецький);

по-третє, від твору до твору суспільні позиції і автора, і героїв стають все чіткішими і духовно визначенішими – кожен із них (по-своєму і у своїй історичній та побутовій обстановці, відповідно до своїх особистісних та загальносуспільних умов і мотивів) прагне творити добро для себе особисто,

для народу та держави, для конкретних соціальних спільнот: Байда прагне створити могутню армію і державу в Україні, поставити на належні (на його думку) місця всі соціальні групи, розігнати або окультурити вороже до нього настроєний козацький “*плебс*” і “*мотлох*”; Наливайко відстоює Україну й Козаччину від Польщі та католицизму; Сагайдашний, набравши багато кривавих гріхів, кається в них і прагне захистити ослаблену в походах Україну шляхом укладання військової й рівноправної угоди з Московією. В усьому цьому проглядається процес високого духовного зростання всіх трьох героїв і самого автора.

Та Хмелецький іде набагато далі: він, засудивши всі свої лакейські “діяння” на службі в князів і панів, свою ворожість до української нації та до її віри, діє під кінець трилогії навпаки – за об’єкт своєї турботи обирає і конкретних принижених українців, а особливо жінок (Случаїху й Случаївну), і цілий народ України. Масштаби й сила духовності цього персонажа зростають небачено й неждано для шляхтича, адже цей герой трилогії ще й починає збирати навколо себе побратимів, таких, як сам, і прихильників України, щоб творити з ними добро і благо козакам і Україні, від імені України вести достойні переговори з московськими послами та з впливовими особами Росії, з послами інших країн. А в усьому тому досить прозоро впізнаються наміри й дії реального Богдана Хмельницького та дії тих керівників держави, котрі були ініціаторами військового союзу України з Росією. Тобто душа цього наскрізного героя трилогії подається в розвитку: в процесі очищення й освітлення покаєннями, в поступі добротворчих задумів та їх реалізації, в розширенні масштабів добродіяння.

Духовність антигероїв виявляється, чітко окреслюється й характеризується в бурхливих і зловивих висловлюваннях, у паразитичних намірах, планах і діях – вона не просто активно “чорніє”, а й блискавично швидко набирає ознак демонізму, бо, на думку Куліша, тодішні польські католики зазіхали на весь світ. І разом з тим, із п’єси в п’єсу антигерої виявляються не такими вже й страшними, оскільки зловивий дух їхніх

зазіхань, погроз і дій постійно ослаблюється – слова, наміри та дії Масальських, фанатичних Ignotus(ів) та демонічно настроєних зажер на кшталт Trirus(ів) уже не лякають ні пересічних українців, ні тим більше їхніх керівників – злий дух антигероїв захлинається в їхній же тупій і сліпій зажерливості й хтивості – у нереальності страшних задумів та замахів на найвищі людські цінності: на волю й справедливість, на ціле людство.

У процесі задуманих і далеко не завжди реалізованих ними кровопролиттів і знущань злий дух поневолення зазнає найсуттєвішої поразки – саме П. Куліш, і саме в цій трилогії показав повну безглуздість спроб завоювати українців, і таке ж “здичавіння” помсти ображених у відповідь. При цьому абсолютна більшість дійових осіб, на думку автора, здійснює всі свої задуми та дії виключно й глибоко свідомо.

Авторові не раз робилися закиди і щодо багатослівності реплік, і щодо несценічності трилогії, невиразності її ідейного змісту, а також щодо змалювання діяльності тих шляхтичів, які ставали на бік знедолених українців, і навпаки, тих українців, які знущалися над своїм же народом, але саме глибина і розлогість роздумів у репліках, саме безпощадна правдивість бачення обох сторін зображеного протистояння дозволили П. Кулішеві здійснити справді глибокий художньо-образний аналіз епохи: препарувати і найдрібніші (особистісні), і найважливіші загальнонаціональні мотиви, причини й умови протистояння особистостей, конфесій і націй, засудити повну абсурдність зажерливості завойовників, та злий дух мстивого взаємовинищення націй, ще раз підняти дух самовизволення нації.

Особливо чітко в трилогії проглядається розуміння автором самої логіки й неминучості того, що через кровопролиття й протистояння народів керівники держав неодмінно прийдуть до усвідомлення необхідності єднатися й жити в мирі.

Ця ідея помітно проглядається крізь усі три п'єси, і саме вона робить цю складну в усіх відношеннях трилогію і цей вагомий твір духовно цінним, цілісним і визначеним.

ВИСНОВКИ

Вивчення стану розробки проблеми показало: драматургія П. Куліша досліджена мало, а про її духовність зустрічаються лише окремі висловлювання (В. Івашків, О. Федорук, Н. Левчик та ін.) – про системне вивчення духовності дійових осіб, про духовну наснаженість проблематики цього спадку в діапазоні жанру мова ще не йшла.

Вибір теоретико-методологічних засад дослідження дозволив з'ясувати, що концепцій (і особливо концептів) духовності існує багато: від суто ідеалістичної, відповідно до якої душа і дух людини визначаються й характеризуються лише її вірою в надприродне, відданістю йому тощо до тлумачення духовності як чогось дуже абстрактного. Але упродовж усієї історії людства уявлення й поняття про духовність поступово й по-різному наповнювалися таким змістом, у якому спочатку повністю домінували тлумачення сил і явищ природи як злих і злоторчих та добрих і добротворчих духів; потім духовними стали оголошуватися дії не тільки божеств і богів, а й самих людей. У XVIII-XX ст. філософи-естети (Г. Сковорода, Г. Гегель, М. Грот, Ф. Ніцше та ін.), психологи (З. Фройд, Є. Фромм, С. Франк та ін.) вже повністю пов'язали сутність духу й духовності людини зі спрямованістю її внутрішнього світу та її діяльності в навколишньому світі на добро- чи злоторчення – так остаточно сформувалася світська концепція духовності. Автори цієї концепції, опираючись на весь тисячолітній досвід людства. Стали визначати духовність і за спрямованістю самого способу життя на добро- чи злоторчення.

Виключна вагомість питань і проблем духовності, з якою вчені пов'язують саму сутність людини й людського життя взагалі, породжує необхідність широкого впровадження цього поняття як літературознавчої категорії. І оскільки духовність людини упродовж усієї історії людства дійсно пов'язується з добром, добротворенням та благодійництвом, а антидуховність – зі злом, злоторченням та злочинністю, в дисертаційному

дослідженні за теоретико-методологічну основу взято ті міфо-релігійні першоджерела, висловлювання мислителів та перш за все наукові праці філософів, психологів і літературознавців, у яких розроблялася й розробляється саме така концепція духовності.

П. Куліш, як і інші митці слова, досить довго формував свої уявлення й поняття про душу людини взагалі й про свою власну зокрема, а також про дух і духовність народу України, але приступив до написання своїх перших творів драматургії аж у 1860 році, тобто вже духовно й мистецьки зрілим та відомим і як поет, і як прозаїк. Саме тому вже його перші діалогізовані твори відзначалися досить помітною духовною визначеністю й наснаженістю. Саме тому письменник тоді вже дійсно твердо стояв на позиціях рафінованого інтелігента-гуманіста і правдошукача, і здатен був чітко бачити в кожному задумі та вчинкові дійової особи добро- чи злотворчі установки й ознаки.

Усе це призвело до того, що двадцять три роки (1860-1883) роботи П. Куліша над творами його драматургії малих жанрів пройшли під знаком такого ж чіткого визначення добро- чи злотворення діячів історії українського й інших народів. І ця творчість виявилася досить плідною: по-перше, більшість названих творів стали дуже вдалим діалогізованими ілюстраціями до його ж історико-художніх пошуків; по-друге, всі діалогізовані твори вказаного періоду свідчать, що П. Куліш випробовував себе і як власне драматурга (три п'єси), і як драматурга-новатора, котрий уже тоді в тканину діалогізованого твору вводив глибинні й багатослівні екскурси в минуле та спроби передбачати майбутнє, філософські та психологічні роздуми дійових осіб над побутовим примітивізмом і над подіями цілого світу тощо. Письменник сміливо наповнював діалоги й полілоги драматичних творів цього періоду елементами української народної творчості, поєднував діалоги з поезією та прозою; вводив іноді у текст твору й такі глибокі та масштабні філософсько-публіцистичні роздуми та авторські коментарі, які надавали творам дуже прикметних ознак трактату ("Мальована Гайдамащина" та ін.). Уже в цих дуже коротких діалогізованих творах автор

створював такі сцени й ситуації, в яких дійові особи не могли не виявляти внутрішній світ і характер спрямованості їхніх намірів і діянь у навколишньому світі (на добро- чи злотворення). Особливу роль тут відіграють і чітко окреслені вказівки на мотиви, причини й умови злотворчих чи добротворчих намірів дійових осіб.

Більше того, вже в цих драматичних творах малих жанрів П. Куліш умів чітко окреслити й охарактеризувати не тільки духовність окремої особистості, а й добро- чи злотворчу спрямованість намірів соціумів і націй; акцентував увагу передовсім на духовності тих особистостей, які ставали ініціаторами добротворчих та злотворчих ідей. І виходило, що кожен окремий твір цього періоду є своєрідним духовним зрізом на тому чи іншому соціальному рівні, на тому чи іншому рівні свідомої і напівсвідомої діяльності зображуваного суспільства. Але основними критеріями авторських і особливо персонажних оцінок духу й духовності й окремих людей, суспільних угруповань були в цей час і такі розуміння змісту категорій “добро” і “зло”, які міг мати лише високорозвинений інтелігент-естет другої половини ХІХ ст. Може, саме тому Кулішеве бачення визвольної боротьби проти польсько-католицького поневолення далеко не завжди збігалось з тодішніми (переважно народницькими) та й деякими теперішніми поглядами. Бачив П. Куліш і те, що люди зображеної епохи дуже часто діють інтуїтивно, напівсвідомо, інстинктивно. А тому змін у таких духовних позиціях дійових осіб майже не спостерігається – лише окремі колії в процесі помсти завойовникам, потрапивши в стан шоку від своєї ж таки безпощадності, потім починають думати над безневинністю недобитих дітей шляхти й удаються до їх “вихрещування” в православні або й до усиновлення.

На другому етапі (1883-1885 рр.) П. Куліш – це вже настільки етично, естетично й духовно зрілий митець, що зумів тепер не тільки побачити межу між добром і злом взагалі та між прагненням до них, а й виявився здатним аналізувати весь процес одухотворення як внутрішнього світу людини, так і

її діяльності в навколишньому світі. Тут він став чітко розрізняти мотиви, умови та причини спрямованості людських думок і дій на добро- чи злотворення. І майже кожного разу він почав відзначати, що всі основні дійові особи ставили і перед собою, і перед іншими людьми чітко окреслені добротворчі та злотворчі проблеми, йшли до їх вирішення не прямолінійно й напівсвідомо, а глибоко й багатогранно осмислюючи майже кожне своє вирішальне слово, кожен свій вирішальний вчинок. А тому й цілеспрямованість їхніх задумів та діяльності на добро- чи зло творення визначена. Сумніви, роздуми, дискусії та суперечності як внутрішнього, так і зовнішнього планів лише підкреслюють реалістичність, глибину й типовість характерів, оживляють їх настільки, що думки героїв про долю держави й народу, їхні прагнення звільнити Україну й українців від національного, релігійного та особливо соціального гніту не видавалися ні ситуативно-випадковими, ні надуманими – у всіх трьох п'єсах “драмованої трилогії” діють персонажі з багатогранними, але з духовно прозорими характерами.

Отже, до духовно зрілого бачення й відтворення історії та побуту П. Куліш ішов від фрагментарних категоричних заперечень будь-якого насильства й жорстокості до виваженого й мудрого оцінювання злого духу поневолення і праведного духу визволення. Незначні духовні пошуки й коливання, прозріння й дозрівання позицій дійових осіб на першому етапі діалогізованої творчості П. Куліша лише загартовували і дійових осіб, і самого письменника, породжували в них відчуття стійкої духовної упевненості.

Зіставлення наслідків аспектного аналізу діалогізованих творів обох періодів показує, що характер добро- чи злотворчої цілеспрямованості внутрішнього світу й діяльності більшості персонажів першої групи творів не дуже багатий і досить одноманітний, і тому помітні лише дві-три найзагальніші тенденції: *по-перше*, духовно визначеними й свідомими виступають тільки основні дійові особи; *по-друге*, до глибокого й переконаного розуміння демонічності й жорстокості завойовників і

поневолювачів та й “дикої” мстивості знедоленого “плебсу” драматург ішов через десятки років адвокатування знедоленим індивідуумам і особистостям, які від горя й розпуки вже “не відали, що творили”; *по-третьє*, повне духовне визрівання автора відбувалося не в процесі написання діалогізованих творів, а перед процесом цієї творчості, та ще й у постійному синтезуванні, у глибокому усвідомленні ним усього багатства знань з різних галузей науки та мистецтва. Фактично кожен новий твір першого періоду можна розглядати і як певний духовний “зріз”, і як новий щабель духовного підйому; *по-четверте*, у кожному наступному творі увага письменника до духовності персонажів постійно посилювалася, а схильність та воля персонажа до добротворення чи злотворення все помітніше й помітніше ставали важливими й визначальними, завжди враховувалися при оцінці автором їхніх дій, бо на фоні такої духовної чи антидуховної визначеності проявилася й третя важлива група персонажів – бездуховні примітиви (Фома Замойський, Касильда та ін.).

Душі і дух героїв трилогії (Байди, Наливая та Сагайдачного) і духовність більшості її позитивних сил – це вже не напівінтуїтивні пошуки етично-духовних орієнтирів розгніваних мас і особистостей, не категоричні коливання від схвалення до заперечення кровопролитних зіткнень, розправ і взаємних месницьких дій та акцій, а переважно чіткі установки на свідомі й виважені, життєво мудрі, соціально, політично й естетично зрілі думки, слова та дії, а то і звершення видатних державних діячів – таких захисників народу і нації, які поступово, але впевнено піднімаючись над своїми ж власними помилками й інтересами, свідомо й упевнено прагнули творити добро і благо Україні й українцям. Тут особливу увагу привертає процес формування характеру й духовності наскрізного (для двох останніх п’єс) персонажа трилогії – Степана Хмелецького. У другій п’єсі цей шляхтич представлений майже бездушним і конче слухняним виконавцем злої волі ляхів-завойовників. Там він менше всього задумується над тим, на що саме спрямовані і до чого ведуть його думки, слова і дії – це дійсно бездуховний

лакей. У третій п'єсі Хмелецький усе частіше і все глибше задумується над словами й діями тих, хто віддає йому вказівки й накази безпощадно нищити все православне й українське. Його починають турбувати й наслідки його власних наказів та дій – вони виявляються такими ж до безглуздя безпощадними. Хмелецький уже прозирає не тільки соціально, а й політично та духовно – йому вперше захотілося знати: для чого він живе, кому й за що служить тощо. У кінці третьої п'єси цей герой дуже швидко переконується в тому, що все попереднє його життя було підпорядковане злоторенню. І він починає думати про спокуту перед понівеченим життям українського народу, про долю конкретних українських жінок та селян, а головне: про необхідність та про пошуки шляхів відслужити своїй новій батьківщині – Україні. Духовна еволюція саме цього героя – це справжнє відкриття П. Куліша-драматурга, до якого навіть характер Богдана Хмельницького (з ним у Хмелецького дуже багато спільних рис) подавався досить однозначним: літописці бачили його тільки позитивним (Самовидець, Г. Грабянка, С. Величко), а письменники і позитивним (Є. Гребінка), негативним (Т. Шевченко).

Той факт, що майже всі твори драматургії П.Куліша написані в діапазоні драматично-оптимістичного жанру (драми), а над елементами комізму й комічного, трагізму й трагічного повністю домінує високодуховний драматизм визвольних подій, дій і походів, свідчить: дух свободи й незалежності, оптимістичний дух торжества справедливості домінує в ній повністю. Це і є основна духовна засада авторського світобачення, основна складова авторської концепції духовності. Одним із досягнень драматургії П. Куліша є й те, що й у творах малих жанрів, і в трилогії він не просто визначив антидуховність ворогів України й українців (Масальський, Тріпус, Ignatus, Жовковський, Ходика, Садко Садковський та інші), а й глибоко проаналізував причини, умови та мотиви їхніх намірів, простежив процес духовного падіння антигероїв.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин. Исповедь блаженного Августина. – М.: Мысль, 1994. – 669 с.
2. Адлер А. Понять природу человека. – С-Пб.: Академ. проект, 1997. – 256 с.
3. Айзеншток І. Листи П. Куліша до Ізмаїла Срезневського // Літ. архів, 1930. – Кн. I-II. – С. 169-221.
4. Актуальні проблеми духовності: Зб. матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Вип. 1. – Кривий Ріг: “І.В.І”, 1995 – 233 с.
5. Актуальні проблеми духовності: Зб. матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Вип. 2. – Кривий Ріг: “І.В.І”, 1997. – 392 с.
6. Актуальні проблеми духовності: Зб. матеріалів наук. праць. – Вип. 3 – Кривий Ріг: “І.В.І”, 2000. – 392 с.
7. Актуальні проблеми духовності: Зб. наук. праць. – Вип. 4 (1). – Кривий Ріг: “І.В.І”, 2002. – 280 с.
8. Анализ драматического произведения: Межвузовский сборник / Под ред. В. М. Марковича. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. – 368 с.
9. Аникст А. Теория драмы на Западе в первой половине XX века. Эпоха романтизма. – М.: Наука, 1980. – 652 с.
10. Анисимов С. Первоценности морали в структуре человеческой духовности // Вестник Московського университета: Серия №7. Философия. – 2001. – №1. – С. 26-36.
11. Антология мировой философии: Древний Восток. – Мн.: Харвест; М.: Изд-во АСТ, 2001. – 992 с.
12. Антология мировой философии: Возрождение. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. – 928 с.
13. Апресян О. Идеиные истоки новоевропейского понятия «мораль» // Вестник МУ: Серия №7. Философия. – 2001. – №1. – С. 36-47.
14. Аристотель. О душе // Сочинения: В 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 369-451.

15. Аристотель. Категории // Сочинения: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 51-91.
16. Аристотель. Физика // Сочинения: В 4т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 59-262.
17. Аристотель. Поэтика // Сочинения: В 4 т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 645-680.
18. Астафьев О. Маленькі трагедії П. Куліша // Українська мова та література. – 2001. – №4. – С. 12-14.
19. Бакшеев Е. Представление о “душе”, “жизни”, “сердце” в традиционной японской культуре // Вестник МУ: Серия №9. Востоковед. – 2001. – №3. – С. 17-36.
20. Балей С. З психології творчості Т. Г. Шевченка // Історія психоаналізу в Україні. – Харків, 1996. – С. 141-159.
21. Барвінський О. Участь П.Куліша в підйомі і розвитку народного письменства Галицької України // Літературно-науковий вісник. – 1922. – Кн. 4. – С. 48-54.
22. Бахтин В., Терещенко А. Духовность, повседневность // Studia Methodologica. – Тернопіль, 1998. – Вип. 5. – С. 81-85.
23. Бачинин В. Морально-правовая философия. – Х.: Консум, 2000. – 208 с.
24. Безант А. Изучение сознания. – М.: АЛЕТЕЙА, 2002. – 216 с.
25. Бердяев В. Самопознание. – М.: Политиздат, 1990. – 186 с.
26. Бернштейн М. Літературна критика в “Основі”: Літературна програма П. Куліша. Виступи М. Костомарова, М. Максимовича // Бернштейн М. Українська літературна критика 50-70 рр. ХІХ ст. – К.: Вид-во АН УРСР, 1959. – С. 67-125.
27. Бетко І. Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії кінця ХІХ початку ХХ століть: Дис... канд. філолог. наук: 10.01.02 / НАН України. Інститут літератури ім. Т. Шевченка. – К., 1992. – 211 с.
28. Бетко И. Философская поэзия П. Кулиша // Философская и

- социологическая мысль. – 1994. – №11-12. – С. 110-121.
29. Бех І. Категорія “ставлення” в контексті розвитку образу “я” особистості // Педагогіка і психологія. – 1997. – №3. – С. 9-27.
 30. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издательство Московской патриархии. – 1992. – 1372 с.
 31. Білецький Л. П. Куліш // Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики. – К.: Либідь, 1998. – С. 83-92.
 32. Білий О. Поняття просвітництва в естетиці пізнього П. Куліша // Радянське літературознавство. – 1989. – №8. – С. 32-36.
 33. Білодід Ю. Духовність людини. Філософія: Український світогляд. – Житомир, 1996. – 97 с.
 34. Білодід Ю. Духовність: сутність, структура, функції. – Житомир, 2003. – 191 с.
 35. Бойко М. Суспільно-політичні та філософські погляди Пантелеймона Куліша: Автореф. дис... канд. істор. наук: 17.00. 01 / Дніпропетровський національний університет. – Дніпропетровськ, 1998. – 24 с.
 36. Бойко-Блохін Ю. Великий класик української літератури П. О. Куліш / Осередок НТШ у Мюнхені. – Мюнхен; Чернівці, 1997. – 50 с.
 37. Болтівець С. Психологічні особливості вивчення поезії П. Куліша // Дивослово. – 1995. – №4. – С. 44-49.
 38. Бом Д. Наука і духовність: необхідність змін у культурі // Людина. – 1993. – №3. – С. 7-17.
 39. Бондарев Г. Триединый человек тела, души, духа: Опыт осмысления методологии науки о духе. – М.: АЛЕТЕЙА, 1999. – 688 с.
 40. Боришевський М. Духовність у державотворенні // Розбудова держави. – 1996. – №2. – С. 19-22.
 41. Борев Ю. Эстетика. Теория литературы: Энциклопедический словарь терминов. – М.: ООО Изд-во Астрель; ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 575 с.
 42. Брусенцова О. Формирование романтизма в драматургии начала

- XIX века // Наукові записки: ХДПУ ім. Григорія Сковороди. – Вип. 2 (38). – Серія: Літературознавство. – Харків: ППВ “Нове слово”, 2004. – С. 3-9.
43. Бунчук Б. Еволюція віршування П. Куліша. – Чернівці: РУТА, 2002. – 59 с.
44. Буряк В. Поетика інформаційно-художньої свідомості. – Дніпропетровськ: Вид-во Дніпропетровського ун-ту, 2001. – 392 с.
45. Буало Никола. Поэтическое искусство. – М.: Художественная литература, 1957. – 230 с.
46. Вахняна А. Листи до П. Куліша (1869). Видав Кирило Студинський. – Львів, 1908. – 120 с.
47. Вейсс Р. Нравственные основы жизни. – Мн.: ХАРВЕСТ, 1994. – 336.
48. Велесова книга. Волховник / Уклад. Г. Лозко – К.: Такі справи, 2002. – 367 с.
49. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.: Ірпінь: ВТФ “Перун”, 2001. – 1440 с.
50. Вертій О. Місце українського фольклору в культурологічній концепції П. Куліша // Народна творчість та етнографія. – 1994. – №4. – С. 147-157.
51. Вертій О. Народні джерела концепції національного характеру творчості П. Куліша // Дивослово. – 1995. – №2. – С. 42-47.
52. Выготский В. Психология. – М.: Искусство, 1996. – 573 с.
53. Владимирова В. За суворим критерієм “народного духу” (давня й нова українська література в оцінці П. Куліша) // Слово і час. – 2000. – №12. – С. 28-35.
54. Владимирова В. Пантелеймон Куліш – дослідник української літератури: Автореф. дис... канд. філолог. наук: 10.01.01 / НАН України. Інститут літератури ім. Т. Шевченка. – К., 2002. – 20 с.
55. Возняк В. Контрапункт душі і духу: Спроба тонального розпізнання // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №7-8. – С. 75-92.

56. Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн.: Навч. вид. – Кн.2. – Львів: Світ, 1994. – 560 с.
57. Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн.: Навч. вид. – Кн.1. – Львів: Світ, 1992. – 696 с.
58. Всемирная философия. XX век / Авт.-сост. – А. А. Андриевский – Мн.: Харвест, 2004. – 832 с.
59. Войтович В. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
60. Войтюк А. Символи віри П. Куліша // Віче. – 1997. – №3. – С. 102-128.
61. Волошук Л. Духовний потенціал драматургії Л. Яновської: Дис... канд. філолог. наук: 10.01.01. – Кіровоград, 1996. – 195 с.
62. Вольтер. Философские сочинения. – М.: Наука, 1989. – 752 с.
63. Вороний М. Поезії. Переклади. Критика. Публіцистика. – К.: Наукова думка, 1996. – С. 567-572.
64. В'язовський Г. Творче мислення письменника. – К.: Дніпро, 1982. – 355 с.
65. Гаврилюк О. П. Куліш як приклад взаємозумовленості національного та загальнолюдського // Українська література в загальноосвітній школі. – 2000. – №6. – С. 51-55.
66. Гадамер Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
67. Гаєвська Н. Духовний потенціал і характер героя та автора в новелах Ольги Кобилянської // Літературознавчі студії: Зб. наук. пр. – Вип.9. – К.: ВПЦ “Київський національний університет”, 2004. – С. 34-37.
68. Галей С. Народознавча спадщина Пантелеймона Куліша // Народна творчість та етнографія. – 2002. – № 4. – С. 62-74.
69. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1977 – Т.3: Философия духа. – 471 с.
70. Гегель Г. Эстетика: В 4 т. – М.: Искусство, 1971. – Т.3. – 620 с.
71. Гельвецій К. Про людину, її розумові здібності та її виховання. – К.: Основи, 1994. – 416 с.

72. Гетьманець М. Ідеал людини і герой // Прапор. – 1984. – № 9. – С. 103-107.
73. Гнатюк М. Літературознавчі концепції в Україні другої половини ХІХ-ХХ ст. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2002. – 207 с.
74. Гнідан О., Осьмак Н. Світогляд П. Куліша // Українська мова і література в школі. – 1991. – №10. – С. 22-29.
75. Голод С. Дещо про кулішівку // Мета. – 1865. – №6. – С. 177-180.
76. Гончаренко С. Український педагогічний словник. – К.: Либідь, 1997. – 376 с.
77. Горацій Флакк. Про естетичне мистецтво. – К.: Дніпро, 1982. – С. 215-226.
78. Гординський Я. Кулішеві переклади драм Шекспіра. – Львів: Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка, 1928. – 164 с.
79. Грищенко О. Метаморфози П. Куліша: Служитель Шевченкового культу, іконоборець, міфотворець-есенціаліст // Грищенко О. “Своя мудрість”: Національні міфології та “громадянська релігія” в Україні. – К.: Наукова думка, 1998. – С. 109-126.
80. Грінберг Л. Історіософське світобачення П. Куліша (культурологічний аспект): Автореф. дис... канд. іст. наук: 17.00.01 / Київський національний університет культури й мистецтва. – К., 2001. – 20 с.
81. Грінченко Б. Твори: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1991. – Т.2. – 468 с.
82. Гром'як Р. Естетика і критика. – К.: Мистецтво, 1975. – 236 с.
83. Грот М. Про душу у зв'язку з сучасним вченням про силу // Хроніка. – 2000. – №39-40. – С. 488-504.
84. Грушевський М. Біля джерел національно-культурного відродження України. Етнопсихологічні та соціально-традиційні підстави творчості П. Куліша // Початкова школа. – 1997. – №4. – С. 28-36.
85. Грушевський М. Перша редакція “Іродової мороки” П. Куліша // Україна. – 1927. – Кн.1. – С. 95-102.

86. Гуляев Н. Теория литературы. – М.: Высшая школа, 1985. – 271 с.
87. Гуревич С. Современный гуманитарный словарь. – М.: Олимп, 1999. – 528 с.
88. Данилов В. П. Куліш і М. Максимович // Україна. – 1926. – №5. – С. 13-22.
89. Дацюк О. Герой і прототип у художньо-біографічних творах // Всесвіт. – 1998. – №1. – С. 167-171.
90. Дем'янівська Л., Семенюк Г. Морально-етичні проблеми сьогодення. – К.: Вища школа, 1987. – 158 с.
91. Дзюба І. Звичайна людина чи міщанин. – К.: Наукова думка, 1959. – 212 с.
92. Дидро Д. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1991. – Т.2. – 653 с.
93. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1986. – 540 с.
94. Денисюк І. Розвиток української малої прози ХІХ – поч. ХХ ст.. – К.: Вища школа, 1981. – 181 с.
95. Домонтович В. Проза: В 3 т. – Нью-Йорк: Сучасність, 1989. – Т.1. – С. 221-238.
96. Довжикова Т. Мовна особистість П. Куліша: Автореф. дис... канд. філол. наук: 10.02.01 / НАН України. Інститут мовознавства О. Потебні. – Київ, 2003. – 16 с.
97. Донцов Д. Два антагоністи (П. Куліш і Т. Шевченко) // Дві літератури нашої доби. Репринтне відтворення видання 1958 року “Гомін України” – Торонто-Львів, 1991. – 221 с.
98. Дончик В. Герой і життя, герой і літературний процес, герой і ідеал // Прапор. – 1985. – № 8. – С. 156-165.
99. Дорошенко Д. П.Куліш й його літературно-громадська діяльність – Київ-Лейпціг: Українська накладня, 1918. – 202 с.
100. Дорошкевич О. Реалізм і народність літератури ХІХ ст. – К.: Наукова

думка, 1986. – 310 с.

101. Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1970. – Т.1. – 532 с.
102. Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1970. – Т.2. – 595 с.
103. Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с.
104. Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. – М.: Мысль, 1973. – Т.2. – 384 с.
105. Дубровина И. Психология: Учебник. – М.: Академия, 1999. – 466 с.
106. Египетская мифология: Энциклопедия. – М.: Эксмо, 2002. – 592 с.
107. Єфремов С. Історія українського письменства. – К.: Феміна, 1995. – 688 с.
108. Єфремов С. Фольклорно-етнографічний збірник Пантелеймона Куліша “Записки про Південну Русь” в оцінці Т. Шевченка // Народна творчість та етнографія. – 1997. – №4. – С. 3-8.
109. Житецький І. П. Куліш і М. Костомаров (Ненадруковане листування 1860-1870 рр.) // Україна. – 1927. – №1-2. – С. 39-65.
110. Жулинський М. Духовна ситуація в Україні // Жулинський М. Заявити про себе культурою. – К.: Генеза, 2001. – С. 228-234.
111. Жулинський М. “Розуміти високе значення людини”: культурництво Пантелеймона Куліша як відповідь на виклик епохи / Пантелеймон Куліш: Матеріали дослідження. – Львів-Нью-Йорк: М. П. Коць, 2000. – С. 7-11.
112. Завадська В., Музиченько Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології. – К.: Орфей, 2002. – 448 с.
113. Затонський Д. Антигерой // Герой і антигерой. – К.: Наукова думка, 1965. – С. 145-175.
114. Захаркін С. Листування П. Куліша з Євгеном Тимченком // Київська

- старовина. – 1998. – №4. – С. 94-108.
115. Зборовська Н. Психологічний аналіз і літературознавство. – К.: Академвидав, 2003. – С. 137-142.
116. Зеров М. Від Куліша до Винниченка. Нариси з новітнього українського письменства // Зеров М. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т.2: Історико-літературні та літературознавчі праці. – С. 246-287.
117. Зеров М. Українське письменство. – К.: Основи, 2003. – 1301 с.
118. Зінченко В. Роздуми про душу та її виховання (час душі) // Питання філософії. – 2002. – №2. – С. 11-19.
119. Знаков В. Духовність человека в зеркале психологического знания // Психология и педагогика. – 1998. – №2. – С. 18-23.
120. Зубань В. “Аліна й Костомаров” та “Романи Куліша” В. Петрова в контексті українського культурного життя 20-х років ХХ століття: Автореф. дис... канд. філолог. наук: 10.01.01 / Харківський університет імені В. Н. Каразіна. – Харків, 2003. – 19 с.
121. Зубков Ю. Герой и конфликт в драме. – М.: Искусство, 1975. – 179 с.
122. Иванов В. История этики древнего мира. – С-Пб.: Лань, 1997. – 256с.
123. Івашків В. Образ автора у творчості Пантелеймона Куліша // Literatura i komunikacja: Od listu do powieści autobiograficznej. – Lublin: Wydawnictwo uniwersytetu Marii Cure-Skodowskiej, 1998. – S. 344-352.
124. Івашків В. Українська романтична драма 30-80-х років ХІХ століття.: Монографія – К.: Наукова думка, 1990. – 142 с.
125. Индийская мифология: Энциклопедия. – М.: Эксмо; Спб.: Мидград, 2004. – 448 с.
126. История эстетической мысли: В 5 т. – М.: Мысль, 1962. – Т.1.: Памятники мировой эстетической мысли – 681 с.
127. История эстетической мысли: В 6 т. – М.: Искусство, 1986. – Т.1. – 520 с.
128. Історія української літературної критики та літературознавства: У 3 кн. – К.: Либідь, 1996. – Кн.1. – С. 358-363.

129. Історія української літератури ХІХ ст. (70-90-ті роки): У 2 кн.: Підручник / О. Д. Гнідан, Л. С. Дем'янівська, С. С. Кіраль та ін. – К.: Вища школа, 2002. – Кн.1. – 575 с.
130. Каган М. О духовном // Вопросы философии. – 1995. – №9. – С.18-27.
131. Какун А. Что такое духовность ? // Школа духовности. – 2000. – № 3. – С. 6-15.
132. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
133. Кирилюк Є. П. Куліш і його значення в історії української літератури // Українська література. – 1944. – № 9-10. – С. 151-167.
134. Кирилюк Є. П. Куліш і Шевченко // П. Куліш. (Спогади про Тараса Шевченка). – Х.-К.: ДВУ, 1930. – С. 5-19.
135. Клочек Г. У світлі вічних критеріїв. – К.: Дніпро, 1989. – 221 с.
136. Клочек Г. Анатомія добра і зла (Повість Марка Вовчка “Інститутка”) // Українська мова і література. –2003. – №19 – С. 1-3.
137. Кобринська Н. Згадка про Куліша // Зоря. – 1897. – №22. – С. 438-445.
138. Коган Л. Художественный вкус. – М.: Мысль, 1966. – 211 с.
139. Козачок Я. Невичерпне джерело для романів історичних: З творчої лабораторії Пантелеймона Куліша. – Тернопіль: Поліграфіст, 1997. – 16 с.
140. Козлов А., Козлов Р. Зародження і розвиток української драматургії: Книга для вчителя. Навчально-методичний посібник. – К.: Освіта, 1998. – 134 с.
141. Козлов А. Українська дожовтнева драматургія: Еволюція жанрів. – К.: Вища школа, 1991. – 197 с.
142. Козлов А. Мораль і духовність у літературі як проблема літературознавства і виховання // Наукові записки. – Випуск 50. – Серія: Філологічні науки (літературознавство). – Кіровоград: РВГ ІЦ КДПУ імені Володимира Винниченка, 2003. – С. 129-135.
143. Кондаков И. Метафизика души в произведениях русских мыслителей

- XVIII-XIX вв. // Психологический журнал. – 1999. – №6. – С. 89-96.
144. Кониський Г. Філософські твори: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 2. – 496 с.
145. Кононенко П. В пошуках суті. Літературно-критичні нариси. – К.: Радянський письменник, 1981. – 304 с.
146. Кононенко П. Безмежність та обмеженість хутірської філософії П. Куліша // Рідна школа. – 1999. – №9. – С. 38-47.
147. Кононенко П. Українська література: Проблеми розвитку. – К.: Либідь, 1994. – 348 с.
148. Костомаров М. П. Куліш “Чорна рада” (Рецензія) // Зоря. – 1889. – №20. – С. 338-349.
149. Короткий психологічний словник / За ред. В. І. Войтка. – К.: Вища школа, 1976. – 191 с.
150. Красавин П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII в. – С-Пб.: Алтейя, 1997. – 419 с.
151. Крымский С. Контуры духовности: Новые контексты идентификации // Вопросы философии. – 1992. – №12. – С. 21-27.
152. Кудрявцев М. Щоб не згинули зерна... (Духовні та морально-етичні аспекти літератури: Курс лекцій). – Кам’янець-Подільський: Оіюм, 2003. – 208 с.
153. Кузанский Н. О душе // Эстетика и жизнь. Общие проблемы эстетики. – Вып. 6. – М.: Искусство, 1979. – 295 с.
154. Кулиш П. Яков Яковлевич // Современник, 1852. – Т. XXXV. – Кн. 10. – С. 137-188.
155. Куліш П. Автобіографічна довідка. Поезії // Українська муза. – 1993. – Вип. 2. – С. 193-217.
156. Куліш П. Вибрані листи українською мовою писані / Ред. Ю. Луцького. Передмова Ю. Шевельова. – Нью Йорк-Торонто: Українська Вільна АН у США, 1984. – 326 с.

157. Куліш П. Матеріали і дослідження / НАН України. Інститут літератури ім. Т. Шевченка. – Львів-Нью Йорк: Видавництво М.П. Коць, 2000. – 413 с.
158. Куліш П. Владимирія, или Искусство любви: Приключения Недригайла из Недригайлова городка. Посмертные записки моего приятеля // Киевская старина. – 1998. – №1. – С. 41-93.
159. Куліш П. Владимирія, или Искусство любви: Приключения Недригайла из Недригайлова городка. Посмертные записки моего приятеля // Київська старина. – 1998. – №2. – С. 96-150.
160. Куліш П. Владимирія, или Искусство любви: Приключения Недригайла из Недригайлова городка. Посмертные записки моего приятеля // Київська старина. – 1998. – №3. – С. 33-86.
161. Куліш П. Лист з Хутора // Основа. – 1997. – №32 (10). – С.9-22
162. Куліш П. Листи до М. Білозерського. – Львів-Нью-Йорк: Видавництво М. П. Коць, 1997. – 224 с.
163. Куліш П. Николай Васильевич Гоголь. – М.: Альтернатива-Евролинц, 2003. – 242 с.
164. Куліш П. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т.1. – 653 с.
165. Куліш П. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т.2. – 585 с.
166. Куліш П. Твори: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1998. – Т. 1. – 752 с.
167. Куліш П. Твори: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1998. – Т. 2. – 765 с.
168. Куліш П. Щоденник 1845-1847 років. – К.: Українська академія наук, 1993. – 88 с.
169. Курбатов О. Проблеми душевної гармонії особистості в умовах духовної кризи суспільства: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.03 / Запорізький державний університет. – Запоріжжя, 2000. – 19 с.
170. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. – С-Пб.: Алтейя, 2000. – 442 с.
171. Лазарева В. Духовні цінності в художній візії Пантелеймона Куліша //

- Дивослово. – 2005. – № 6. – С. 58-61.
172. Ламетри Ж.-О. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 1. – 238с.
173. Лафарг П. Про естетику та літературну критику. – К.: Мистецтво, 1977. – 304 с.
174. Левчик Н. Будівничий духовного відродження України (П. Куліш) // Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах. – 2005. – № 1. – С. 103-111.
175. Левчук Л. Психологія: Історія, теорія, мистецька практика. – К.: Либідь, 2002. – 254 с.
176. Легкий М. Проблема Добра і Зла в оповіданнях І. Франка // Українська мова та література. – 1999. – № 43. – С. 12-14.
177. Літературознавчий словник-довідник / Р. Т. Гром'як, Ю. І. Ковалів та ін. – К.: ВЦ “Академія”, 1997. – 752 с.
178. Література та культура Полісся: Спадщина П. Куліша в сучасних дослідженнях: Зб. наук. пр. – Вип. 15. – Ніжин, 2001. – 240 с.
179. Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. пр. – Вип. 9: Матеріали науково-теоретичної конференції “Українська література: Духовність і ментальність”. – Київ-Кривий Ріг: Твім інтер, 2001. – 431 с.
180. Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. пр. – Вип. 14. – К.: Твім інтер, 2002. – 732 с.
181. Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. пр. – Вип. 16. – К.: Твім інтер, 2003. – 730 с.
182. Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. пр. – Вип. 18. – Ч. I. – К.: Акцент, 2004. – 592 с.
183. Літопис руський / Пер. з давньоруської Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.
184. Локк Дж. Твори: В 3 т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – 544 с.
185. Лосев А. История античной эстетики. – М.: Высшая школа, 1963. – 583 с.
186. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.:

- Политиздат, 1991. – 386 с.
187. Лук М. Національна ідея в духовній культурі України середини ХІХ – поч. ХХ ст. // Філологічна і соціологічна думка. – 1995. – №1-2. – С. 245-252.
188. Лук'яненко Є. Через терни, але – йти!: Нотатки після і з приводу однієї конференції (Актуальні проблеми формування духовності українського народу) // Віче. – 2000. – № 6. – С. 128-132.
189. Луцький Ю. У праці і суперечностях (П. Куліш) // Слово і час. – 1994. – №8. – С. 19-22.
190. Лучанінова О. Сутність духовного: Історико-філософський аспект // Грані. – 2003. – №3. – С. 95-98.
191. Маймин Е. Эстетика. – М.: Просвещение, 1982. – 192 с.
192. Маковой О. Панько Омелькович Куліш (Огляд його діяльності) // ЛНВ. – 1900. – Т. ІХ.– Кн. 3. – С. 161-183.
193. Максимович М. Об историческом романе Кулиша “Черная рада” // Русская беседа. – 1857-58. – Кн. 1. – С. 13-27.
194. Максимович М. Песнь о полку Игореве // Л. Фризман, С. Лахно М. А. Максимович – литератор. – Харьков: Харьковский государственный педагогический университет им. Г. Сковороды, 2003. – С. 374-404.
195. Маланюк Є. В Кулішеві річницю (1897) // Книга спостережень: Проза: У 2 т. – Торонто: Гомін України, 1962. – Т. 1. – 525 с.
196. Маликов И. Творчество и духовный мир человека // ВМУ. Серия Философия. – 2002. – №2. – С. 76-88.
197. Марко В. Незнищенність душі // Дзвін. – 1991. – №6. – С. 113-150.
198. Марко В. Художня концепція людини і стиль: закономірності взаємодії (на матеріалі сучасної української прози): Дис... д-ра філол. наук: 10.01.06 / Інст. л-ри ім. Т. Г. Шевченка АН України – Київ, 1992. – 330 с.
199. Маслюк В. Латиномовні поетики і риторики ХVІІ – першої половини

- XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – К.: Наукова думка, 1983. – 234 с.
200. Мацько П. П. Куліш в історії української мови // Дивослово. – 2000. – №1. – С. 21-25.
201. Менчиков Г. Духовная реальность человека. Духовность и религиозность // Философские науки. – 2000. – №3. – С. 116-124.
202. Месевря О. Проблема добра і зла у творчості українських класиків // Дивослово. – 1999. – №12. – С. 28-30.
203. Милтс А. Совесть // Милтс А. Эстетическая мысль. Научно-публицистические чтения. – М.: Политиздат, 1990. – С. 123-145.
204. Мир философии. Книга для чтения. В 2-х ч. – Ч.2: Исходные философские проблемы, понятия и принципы. – М.: Политиздат, 1991. – 672 с.
205. Мирошникова Н. Литературный герой // Русский язык и литература в учебных заведениях. – 2001. – №1. – С. 28-30.
206. Митрополит Іларіон. Слово про Закон і Благодать // Філософська думка. – 1998. – №4. – С. 46-96.
207. Михайлин І. Позитивний герой і художня правда // Прапор. – 1984. – №12. – С. 102-104.
208. Мід Д. Дух, самість і суспільство. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – 416 с.
209. Міллер Ф. Естетика. – К.: Мистецтво, 1974. – 360 с.
210. Мова (Лиманський) В. П. Куліш. Байда і козаки. Інтермедія до драми П. Куліша “Байда, князь Вишневецький”. – Нью-Йорк: УВА, 1995. – 283 с.
211. Мовчан Р. Пантелеймон Куліш у контексті 20-30 рр. ХХ століття / Наукові записки: КДПУ імені Володимира Винниченка – Вип. 50. – Серія: Філологічні науки (літературознавство). – Кіровоград: РВГУ, КДПУ, 2003. – С.229-238.

212. Моклиця М. Основи літературознавства. Посібник для студентів. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2002. – 192 с..
213. Мороз Л. Триєдність як основа універсалізму (національне – загальнолюдське – духовне) // Слово і час. – 2002. – №3. – С. 22-32.
214. Мороз Л. Нова реалістична драма в українській літературі кінець ХІХ – початку ХХ ст. // Проблеми історії та теорії реалізму української літератури ХІХ – поч. ХХ ст. – К.: Наукова думка, 1991. – С.192-220.
215. Мороз З. Від шкільної драми до комедії: Дослідження. П'єси. – К.: ПЦ Фоліант, 2004. – 302 с.
216. Науменко В. П. Куліш. Дзвін, староруські думи і співи. – Женева, 1893 // Киевская старина. – 1896. – №4. – С. 28-32.
217. Нахлік Є. Апокаліпсис П. Куліша // Вітчизна. – 1990. – №10. – С. 28-32.
218. Нахлік Є. Концепція людини в романтичних оповіданнях П. Куліша // Українське літературознавство: Респуб. міжвід. збірник. – Львів.: Світ, 1986. – Вип. 4. – С. 32-40.
219. Нахлік Є. Не список з натури, а самовладний мир... // Слово і час. – 1994. – №7. – С. 7-12.
220. Нахлік Є. Історіософські погляди П.Куліша в типологічному контексті слов'янського романтизму (М. Гоголь, М. Грабовський, Ю. Крашевський, З. Красинський, Ц. Норвід, П. Прерадович) / Streszczenia referatow i komunikatow. Literaturoznawstwo. Folklorystyka. Nauka a kultura. – Warszawa: Energeia, 1998. – S. 276-289.
221. Нахлік Є. Християнський субстрат історіософії П. Куліша // Філософська думка. – 1999. – №1. – С. 102-118.
222. Нахлік Є. Роман “Владимирия” в контексті історіософських шукань П. Куліша // Київська старовина. – 1998. – №3. – С. 87-133.
223. Нахлік Є. Зіставлення і протиставлення Шевченка і Пушкіна в рецензії П. Куліша // Київська старовина. – 1999. – №3. – С. 27-46.
224. Нахлік Є. Пантелеймон Куліш: Погляд на Петра I і Катерину II //

- Пам'ять століть. – 1999. – № 1. – С. 88-96.
225. Неділько В. Місце П. Куліша в українській культурі // Слово і час. – 1992. – №9. – С. 11-18.
226. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Избранные произведения: В 2 кн. – М.: Политиздат, 1990. – Кн. 2. – 620 с.
227. Нікітін Е. Духовний світ: Органічний космос чи розбіжний Всесвіт? // Питання філософії. – 1991. – №8. – С. 3-12.
228. Номис М. П. Кулиш // Киевская старина. – 1897. – №3. – С. 349-350.
229. Обертинська А. Основи теорії драми та сценарної майстерності. – К.: ДАКККІМ, 2002. – 132 с.
230. Оганов А. Эстетическое в системе духовных ценностей // Вестник МУ: Серия №7. – Философия. – 2002. – №6 – С. 59-64.
231. Ойзерман Т. Этикотеология Канта и ее современное значение // Вопросы философии. – 1997. – №3. – С. 123-138.
232. Онишкевич Л. Україна 1663 року та “Чорна рада” П. Куліша // Куліш П. Твори. – Х.-К.: ДВУ, 1931. – Т. 3. – С. 179-193.
233. Ориген. О началах. – Самара: РА, 1993. – 318 с.
234. Панченко В. “Думка у мене стоїть на сторожі почуття...”: (Любовні сюжети в житті й поезії П. Куліша) // Дивослово. – 1997. – №12. – С. 31-34
235. Паньков А., Мейзерська Т. Поетичні візії Лесі Українки: онтологія змісту і форми.: Монографія – Одеса: Астропринт, 1996. – 76 с.
236. Петров В. Матеріали до історії приятельства Куліша й Шевченка // Шевченко та його доба. – 1926. – Збірник №2. – С. 83-100.
237. Петров І. Людинотворчий характер християнської духовності: Дис... канд. філолог. наук: 09.0011 / Ін-т філософії ім. Г.С Сковороди НАН України. – Київ, 2000. – 162 с.
238. Пільгук І. Роман П. Куліша “Чорна рада” // Література і мистецтво. – 1943. – №12. – С. 8-16.

239. Піхманець Р. Психологія художньої творчості. – К.: Наукова думка, 1991. – 164 с.
240. Пыпин А. Обзор малорусской этнографии П. Кулиша // Вестник Европы. – 1885. – №12. – Т. 1. – С. 778-803.
241. Платон. Сочинения: В 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – 612 с.
242. Плотин. Избранные трактаты // Вера и разум. – 1900. – № 18-21 – С. 46-76.
243. Покальчук В. З Кулішевого листування // Пітерський архів. – 1930. – Кн. I-II. – С. 143-146.
244. Померанц Г. Великие религии мира. – М.: Персэ (Per Ser), 2001. – 280 с.
245. Попов Б. Взаимосвязь категорий счастья и смысла жизни. – М.: Наука, 1986. – 356 с.
246. Поспелов Г. Искусство и эстетика. – М.: Искусство, 1984. – 270 с
247. Працьовитий В. Українська історична драма. – Львів: Ліга-Прес, 2002. – 174 с.
248. Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: В 3 т. – К.: Наукова думка, 1979. – Т. 1. – С. 285-334.
249. Ригведа. Мандалы I-IV / Ред. Т. Елезаренкова. – М.: Наука, 1990. – 767 с.
250. Романенко О. Концепція людини в українській літературі 20-х років ХХ століття (на матеріалі прози Г. Михайличенка, М. Хвильового, М. Івченка, В. Підмогильного): Дис... канд. філол. наук: 10.01.01 – К., 2002. – 176 с.
251. Роменець В. Психологія творчості. – К.: Либідь, 2001. – 208 с.
252. Росохватський І. Душа і всесвіт // Науковий світ. – 2001. – №2. – С. 26-28.
253. Рубель В. Історія середньовічного сходу. – К.: Либідь, 2000. – 624 с.
254. Рулин П. Московское настроение в марте 1855 года: По неизданным материалам архива П. Кулиша // Былое. – 1925. – № 4(32). – С.163-170.
255. Рулін П. М. Старицький та П.Куліш // Життя й Революція. – 1927. –

- №12. – С. 64-74.
256. Руссо Ж.-Ж. Об искусстве. – М.-Л.: Искусство, 1959. – 295 с.
257. Сабиров В. Проблема добра и зла в христианской этике // Человек. – 2001. – №5. – С. 125-136.
258. Савчин М. Духовний потенціал людини: Монографія. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 203 с.
259. Сакович К. Трактат про душу / Федів Ю., Мозков Н. Історія української філософії. – К.: Либідь, 2001. – С. 99-102.
260. Сафонов Ю. Духовність керівника держави у Літописі Самійла Величка: Дис... канд. філолог. наук: 10.01.01. – Запоріжжя, 1996. – 198 с.
261. Сердюченко Р. Русские письма П. Кулиша // Вопросы литературы. – 1999. – №11-12. – С. 46-56.
262. Сініцина А. Історико-філософські ідеї українського романтизму (Пантелеймон Куліш, Микола Костомаров): Монографія. – Львів, 2002. – 160 с.
263. Силуянова И. Духовность как способ жизнедеятельности человека // Философские науки. – 1990. – №12. – С. 100-104
264. Симонов П., Ершов П. Происхождение духовности: Монография – М.: Наука, 1989. – 352 с.
265. Сковорода Г. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Прозові переклади. В 2 т. – К.: Обереги, 1994. – Т. 1. – 527 с.
266. Сковорода Г. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Прозові переклади. В 2 т. – К.: Обереги, 1994. – Т. 2. – 479 с.
267. Скринник М. Пантелеймон Куліш як речник консервативної духовної традиції в Україні // Сучасність. – 2001. – №5. – С. 87-98.
268. Скрипник А. Моральное зло в истории этики и культуры. – М.: Наука, 1992. – 480 с.
269. Согмонов А. Феноменология зависти в Древней Греции // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. – М.: Политиздат, 1990. –

С. 56-78.

270. Соловьев В. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – 549 с.
271. Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Политиздат, 1957. – Т. 2. – 684 с.
272. Старицький М. Твори: В 6 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 6: Оповідання, статті, автобіографічні твори, вибрані листи. – 830 с.
273. Стратий Я. Концепция человека в “Трактате о душе” И. Гизеля // Проблемы философии. – 1986. – Вып. 74. – С. 92-113.
274. Стрелков В. Духовность и творчество // Человек как философская проблема: Восток-Запад. – М.: Мысль, 1991. – С. 197-210.
275. Студинський К. Листи О. Огоновського до П. Куліша в літах 1889-1891 // Руслан. – 1909. – №8-22.
276. Сулима В. Біблія в інтерпретації П. Куліша / Сулима В. Біблія і українська література: Навч. посібник. – К.: Освіта, 1998. – С. 220-231.
277. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
278. Твори П. Куліша: В 6 т. – Львів: Просвіта, 1908. – Т. 1: Поезія – 503 с.
279. Твори П. Куліша: В 6 т. – Львів: Просвіта, 1909. – Т. 2: Поєми – 560 с.
280. Твори П. Куліша: В 6 т. – Львів: Просвіта, 1909. – Т. 3: Переспіви і переклади – 576 с.
281. Твори П. Куліша: В 6 т. – Львів: Просвіта, 1909. – Т. 4: Драматичні твори. – 526 с.
282. Твори П. Куліша: В 6 т. – Львів: Просвіта, 1910. – Т. 5: Повісті і оповідання. – 560 с.
283. Твори П. Куліша: В 6 т. – Львів: Просвіта, 1910. – Т. 6: Гісторія, література і інша проза. – 700 с.
284. Творчі та ідейні шукання П.О. Куліша в контексті сьогодення: Зб. наук. праць до 180-річчя від дня народження П.Куліша. Інститут українознавства Київського національного університету ім. Т. Шевченка. – К.: ЛЕСЯ, 2000. – 220 с.

285. Теорія літератури / За ред. В. Ф. Воробйова – К.: Вища школа, 1975. – 399 с.
286. Терлецький В. Київські листи П. Куліша // Київ.–1994.–№5-6. – С. 67-78.
287. Тимофеев П., Тураєв С. Словарь литературоведческих терминов. – М.: Просвещение, 1974. – 506 с.
288. Томашевский Б. Теория литературы. Поэтика. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 334 с.
289. Уледов А. Духовное обновление общества. – М.: Мысль, 1990. – 333 с.
290. Філософський словник. – К.: Головна редакція УРЕ, 1986. – 800 с.
291. Франк С. “Дух” и “Душа” // Франк С. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 568-577.
292. Франко І. Нариси української літератури до 1890 р. / І. Франко. Збір творів: В 50 т. – К.: Держвидав України, 1984. – С. 288-296.
293. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Политиздат, 1991. – 546 с.
294. Фролова К. Аналіз художнього твору. Деякі аспекти вивчення художнього твору. Посібник для вчителів. – К.: Радянська школа, 1975. – 176 с.
295. Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Философские науки. – 1990. – №9. – С. 97-111.
296. Фромм Э. Человек для себя. – М.: Политиздат, 1990. – 567 с.
297. Хализев В. Драма как род литературы. – М.: Изд-во Моск. ун-та., 1986. – 260 с.
298. Хатчесон Ф., Юм Д. Эстетика. – М.: Просвещение, 1973. – 683 с.
299. Хропко П. Українська драматургія першої половини ХІХ ст. – К.: Наукова думка, 1972. – 264 с.
300. Храпченко М. Художественное творчество, действительность, человек. – М.: Советский писатель, 1982. – 416 с.
301. Хьелл Л, Зиглер Д. Теория личности. – С-Пб.: Питер, 2002. – 608 с.

302. Чалий Д. Зростання елементів реалізму в поезії першої половини ХІХ // Чалий Д. Становлення реалізму в українській літературі першої половини ХІХ ст. – К.: Наукова думка, 1956. – С. 27-84.
303. Чалый М. Юные годы П. Кулиша // Киевская старина. – 1897. – №5. – С. 290-299.
304. Частная переписка Г. Галагана // Киевская старина. – 1899. – Т. 66. – Кн. 9. – С. 349-356.
305. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М.: Политиздат, 1991. – 461 с.
306. Чернец Л. Персонаж (вид художественного образа) // Русская словесность. – 1993. – № 4. – С.67-71.
307. Чернец Л. Виды образа в литературном произведении // Филологические науки. – 2003. – №4. – С.3-4.
308. Чижевський Д. Історія української літератури (Від початків до доби реалізму). – Тернопіль: Феміна, 1994. – 480 с.
309. Шалышкина И. Духовные ценности в жизни общества: перспективы философского осмысления // Философская и социологическая жизнь. – 1992. – №2. – С. 163-169.
310. Швейцер А. Культура и эстетика. – М.: Искусство, 1973. – 489 с.
311. Шевченко Т. Твори: В 5 т. – К.: Дніпро, 1984. – Т. 1. – 351 с.
312. Шевчук В. Книга-сповідь: Про хутірську поезію Пантелеймона Куліша // Хроніка 2000: Наш край. – К.: Центр практичної філософії, 1992. – Вип. 2. – С. 64-78.
313. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой воли и связанных с нею предметах // Шеллинг Ф. Произведения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 86-158.
314. Шендеровський В. Пулюй-Куліш. Подвижники нації. – К.: Рада, 1997. – 287 с.

315. Шенрок В. А. Кулиш // Северный вестник. – 1897. – №3. – С. 379-38
316. Шефтсбери А. Эстетические опыты. – М.: Мысль, 1975. – 484 с.
317. Шинкарук В. Віра, Надія, Любов // Віче. – 1994. – №3. – С. 145-150.
318. Шляхова Н. Духовний світ сучасника (морально-етичні пошуки в сучасній радянській багатонаціональній прозі) – К. – Одеса, 1982. – 144 с.
319. Шнурть П. Трактатування питань національної історії та культури в романах “Чорна рада” П. Куліша та “Хмари” І. Нечуя-Левицького // Українська мова та література в школі. – 1999. – №4. – С. 28-33.
320. Шпенглер О., Клагес П. Судьба, душа, дух // Одуев С. Тропами Заратустры. – М.: Мысль, 1976. – С. 124-152.
321. Штонь Г. Духовний простір української ліро-епічної прози. – К.: Українська книга, 1998. – 316 с.
322. Шумейко Т. Т. Шевченко в ліриці П. Куліша // Слово і час. – 1998. – №2. – С. 36-39.
323. Щоголев П. К биографии П. Кулиша // Исторический вестник. – 1902. – №1. – С. 243-247.
324. Щурат В. Філософська основа творчості П. Куліша // Хроніка. – 2000. – №39-40. – С. 93-116.
325. Юзвак Ж. Духовність як психологічний феномен: Структура та чинники розвитку // Філософська думка. – 1999. – №5. – С. 139-150.
326. Юзвак Ж. Уявлення про духовність у хронотопах філософсько-психологічної думки // Філософська думка. – 2002. – №3. – С. 80-89.
327. Юнг К. Бог и бессознательное. – М.: Олимп, 1998. – 480 с.
328. Юнг К. Личное и сверхличное, или коллективное бессознательное. – М.: АСТ-ПТД, 1998. – 312 с.
329. Юнг К. Проблемы души нашего времени. – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
330. Юркевич П. Философские произведения. – М.: Мысль, 1990. – 398с.
331. Янковська Ж. Фольклористична діяльність Пантелеймона Куліша: Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Київський національний

університет ім. Т. Шевченка. – К., 1998. – 20 с.

332. Яременко В. Пантелеймон Куліш // Основа. – 1997. – №32 (10). – С. 38-45.
333. Яричевський С. “Іродова морока” // Буковина. – 1909. – №137. – С. 26-29.
334. Ясперс К. Духовная ситуація времени // Психологические науки. – 1988. – №11-12. – С. 41-54.
335. Яценко М. Роман П. Куліша “Чорна рада” // Дивослово. – 1998. – №5. – С. 15-17
336. Яценко Н. Історизми в романі П.Куліша “Чорна рада”: (Назви одягу та козацької атрибутики) // Дивослово. – 1998. – №5. – С.15-17.
337. Яцюк В. П. Куліш: Здобутки та проблеми осягнення // Українська мова та література. – 1999. – №24. – С. 2-4.