

А. КОЗЛОВ

**ДУХОВНІСТЬ
ЯК ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧА
КАТЕГОРІЯ**

Монографія

*Київ
Акцент
2005*

УДК 821.161.2-09+130.122(08)

ББК 83.ЗУК+15.56

К 59

Козлов А. В.

К 59 Духовність як літературознавча категорія: Монографія.
– К.: Акцент, 2005. – 272 с.

Монографію присвячено постановці й розв'язанню однієї проблеми – духовності людини-персонажа, окремого твору, творчого спадку одного письменника або й цілого періоду літературного процесу, тобто збірник має чітко окреслений монографічний характер.

При цьому концепція духовності літератури будується на наслідках ґрунтовного спостереження за процесом формування уявлень і понять про душу й дух та категорію духовність у різних галузях людської діяльності, в різних галузях науки. Такий підхід і такий шлях вивчення духовності літератури може стати початком нового напрямку в літературознавстві.

УДК 821.161.2-09+130.122(08)

ББК 83.ЗУК+15.56

Рецензенти:

Галич О. А., доктор філологічних наук, професор

Заверталюк Н. І., доктор філологічних наук, професор

Шевченко В. Ф., доктор філологічних наук, професор

Конончук Т. І., кандидат філологічних наук, доцент

Редактор

Клочек Г. Д., доктор філологічних наук, професор

Друкується за рішенням ученої ради Криворізького державного педагогічного університету (протокол №5 від 9 грудня 2004 р.)

ISBN 966-8585-05-4

© Козлов А. В., 2005.

ЗМІСТ

| | |
|---|-----------|
| Замість вступу | 5 |
| Духовність і мистецтво..... | 10 |
| Інтертекстуальні парадигми духовності міфотворення ... | 10 |
| Релігійна й світська духовність у літературі | 21 |
| Духовність у культурі й мистецтві | 36 |
| Духовність як система умовностей на всіх рівнях свідомості | 44 |
| Ідеал і дух людини та суспільства | 52 |
| Сутність духовності | 60 |
| Душа, дух і духовність людини в літературі | 87 |
| Душа бездушного | 89 |
| Дух портрета в літературі | 100 |
| Духовний потенціал прийомів творення образів, характерів і ситуацій у літературі | 108 |

| | |
|---|------------|
| Способи вираження духовності у лірично-драматичному етюді М. Вінграновського “Демон” | 113 |
| Основні національні та інонаціональні елементи й ознаки духовності української літератури | 121 |
| Одухотворення як процес нашого олюднення | 131 |
| Одухотворення дитинства | 131 |
| Одухотворення праці в українській літературі..... | 139 |
| Одухотворення людини в літературі | 147 |
| Учитель – особа духовна | 163 |
| Духовність твору й творчості письменника, творчих здобутків угруповань, періодів і епох..... | 167 |
| Духовні «халепи» в романі В. Винниченка «Хочу!» | 167 |
| Дух материнства в літературі: ідеали, парадокси та злочини | 178 |
| Мораль і духовність у літературі як проблема літературознавства й виховання | 193 |
| Дух закону в літературі | 203 |
| Духовний потенціал драматургії Володимира Винниченка | 213 |
| Духовні константи жанрів драматургії | 222 |
| Найпомітніші віхи духовності української літератури | 234 |
| Ставши над епохами..... | 248 |
| Перспективи дослідження духовності в літературі | 257 |
| Використані джерела | 262 |

Замість вступу

Научені гірким досвідом, ми вже який раз переконуємося: детерміновані війнами, революціями, перебудовами і навіть принциповими змінами влади внаслідок виборів пошуки нових підходів до вивчення літератури майже кожного разу потрапляли в ідеологічні м'ясорубки й безвихідь. Пропонуючи загаломі ще одне бачення краснописання, надіємося, що поєднання традицій і найдавніших шляхів одухотворення людського життя з сучасними досягненнями філософів, психологів та літературознавців, розробка кількох оригінальних методик кількома дисертантами тощо викличе уважне й серйозне ставлення до тих явищ, яких ми все ще боїмося розглядати в літературі і які називаємо, характеризуємо й оцінюємо в собі й в інших людях щодня й більше всього (душу, дух і духовність, одушевлення й одухотворення тощо), які ми пов'язували й пов'язуємо то з вірою в щось чи в когось, то з психікою, то з інтелектом (чи точніше – з розу-

мом і мудрістю), то з якимись над матеріальними чи космогонічними явищами, станами й енергіями і які всім нам так необхідно пізнати, бо вони для нас видаються настільки важливими, що ми стали заміняти слово «людина» на слово «душа» – лише безповоротно до кінця спрагматизовані люди можуть сьогодні відверто ігнорувати потребу й можливість пізнання духовності, або ті, хто дуже боїться, що знання про їхні душі, дух і духовність просто викриють їхню антидуховність чи ще страшніше – бездушність і бездуховність.

Дійсно, наша наука не раз ставила й вирішувала питання й проблеми світогляду того чи іншого письменника. Але вирішувалися подібні завдання частіше всього з позицій пануючої в суспільстві ідеології та методології, і все зводилося до ідеології та політики. Й виходило, що глибинно віруючий Т. Шевченко ще до революції «заслужив» звання «безбожника», а І. Франка, котрий під кінець життя повністю занурився не тільки й не стільки в дійсно релігійну віру, а скоріш у церковно-біблейські глибини духовності реальних, але «осіяних» Божественною силою людей, більше не подається «войовничим атеїстам», а навпаки, дуже набожним чоловіком. Та тут можна було б наводити десятки надяскравих і вражаючих прикладів.

Ставлячи й розв'язуючи питання світогляду на всіх рівнях глибоко підсвідомої, напівсвідомої й свідомої діяльності людини, автори декількох випусків «Придніпровського наукового вісника» (Дніпропетровськ, 1996-1998) спробували поєднати їх з питаннями й проблемами культури та духовності. І всі основні положення та висновки з їхніх праць стали

своєрідним доказом необхідності спробою комплексного і перш за все діалектико-еволюційного вирішення цих надзвичайно складних і міцно пов'язаних між собою проблем – світогляду, культури і духовності.

Перші пошуки присвячувалися бодай окресленню глибинних зв'язків духовності художньої літератури і творчості взагалі з міфотворчістю, з релігією, з фольклором нації, зі змістом, формами, а головне – з функціями звичаїв, традицій, зі способами світобачення й творчості взагалі. Тут дослідники виходили з того, що життєві й творчі позиції та принципи кожного окремого і тим більше кожного видатного письменника будь-якого часу формуються по-своєму – під впливом особливих неповторних факторів та фактів реальної дійсності. Подібне можна сказати й про формування культури мислення та діяння митця художнього слова, про джерела його духовності. Але в тому-то й справа, що за суто індивідуальними та суб'єктивними факторами формування світогляду, культури й духовності будь-якої особистості завжди стоїть і ціла система об'єктивних (родинних, класових, етнічних, національних, загальносуспільних і загальнолюдських – від соціальних до філософсько-естетичних) чинників. І без урахування всього цього багатства впливів на свідомість митця ніколи не можна зрозуміти до кінця ні духу вихідних його установок (світогляду); ні духу способів творчого мислення; ні духу індивідуальної чи колективної культури й ментальності, ні вихідних цілей мистецької діяльності; ні навіть кінцевих її цілей та наслідків. Лише системно-комплексний та діалектико-еволюційний підходи можуть привести до всебічно і пе-

реконливо обґрунтованих висновків дослідження духовності художньої літератури.

Так, була здійснена первісна спроба розглянути найважливіші (базові) особистісні й народно-національні фактори формування світогляду, культури і духовності самих письменників та їхньої творчості взагалі.

А позначалися пошуки з осягнення найдавніших першоджерел і першооснов досліджуваних явищ – з «духів природи» і «фетишів»; «обоження рослин, тварин і людей»; з язичеських «бого-людей» і «богів»; з головних язичеських богів; християнських, мусульманських та інших «єдинобогів», з «походження» «душі» та «духу» богів і людини. При цьому було ще раз обґрунтовано головне – глибинні зв'язки духовності зі світоглядом, культурою й творчістю митців, точніше – з міфами, віровченнями, з фольклором і життям народу, з історією і культурою, пафосом буття. До того ж пошуки велися в хронологічній послідовності – відповідно до логіки й еволюції літературного процесу.

Вже тоді ставилися й вирішувалися питання і про взаємозалежність (головне) та співвіднесеність світогляду, культури й духовності в конкретних художніх творах, у творчості окремих письменників, у той чи інший період літературного процесу, упродовж усього літературного процесу взагалі. І нехай то були ще спроби невдалі, але деякий досвід пошуку набуто.

А в останні десять років дослідники науково-літературної лабораторії «Духовність літератури» Криворізького державного педагогічного університету мають серед своїх надбань

кілька завершених та захищених дисертаційних досліджень, більше десяти збірників наукових праць («Людина-Культура-Мистецтво», 1995; «Людина: культура, духовність», 1997); кілька збірників наукових праць, укладених за доповідями й повідомленнями п'яти Всеукраїнських науково-теоретичних конференцій «Українська література: духовність і ментальність» (2001-2005), десятки публікацій фахового і міжнародного рівнів.

Дослідники лабораторії стали активними учасниками таких регіональних і міжрегіональних, всеукраїнських і міжнародних конференцій, симпозіумів та практикумів, як: «Літературознавство, «Просвіта» та духовний ідеал українця» (1994); «Людина, культура, духовність», 2-го Міжнародного симпозіуму «Людина: мова, культура, пізнання» (1996), «Актуальні проблеми духовності» (1998, 2000, 2002, 2004), «Людина: світогляд, культура, духовність» (1995, 1997) та інші.

При цьому досліджувалися духовність як окремих деталей, компонентів та аспектів змісту творів, так і духовні тенденції окремих творів, творчого спадку або манери письменника, угруповання митців, напряму, методу чи періоду.

Духовність і мистецтво

Інтертекстуальні парадигми духовності міфотворення

М. Жулинський у «Слові і долі» так визначив роль образного слова: *«воно має впасти в глибини душі людини, там прорости, дати духовний плід»* [43,6]. І дійсно, в більшості випадків для того, щоб слово «дало духовний плід», необхідні і авторитет митця, і його майстерність, і художня, змістовна, життєва, естетична вагомість самого слова, і, звичайно, наявність у читача тієї і такої душі, в якій це слово може «прорости».

Самі ж образи і сюжети, характери і особливо архетипи характерів, котрі формуються впродовж тисячоліть «посівають духовні плоди» в будь-якій душі слухача та читача і на будь-якому соціальному, національному чи расовому ґрунті, за будь-яких суспільних умов, оскільки в них закладено все необхідне для духовного «плодоношення». Більше того, в них закладено самі основи духовності (гранично чітко визначено сутність добра і добротворення, зла і злотворення і головне –

визначеність намірів їх творити), тобто вони були і є чи не основними носіями духовності, відповідно, соціальних чи національних спільнот, загальнолюдської спрямованості на добро і добротворення, на зло або злотворення. А найпершими, в усякому разі, найвиразнішими хранителями первісних духовних цінностей завжди ставали міфічні істоти й люди та явища. У цьому плані серед міфічних персонажів різнонаціонального походження не є виключенням і міфічні створіння і в Україні.

Ми давно вже вивчаємо так звані «бродячі сюжети», «світові образи», «типи» і «архетипи» характерів, «притчі» і «притчевість» (як унікальну типовість образного мислення та пізнання людини самої себе і світу), десятки інших факторів і явищ, котрі притаманні всім давнім і новітнім, національним і світовій літературі, тим окремим творам, що претендують на «громадянство» цілої планети. І при цьому ми все ще ставимо й вирішуємо здебільшого такі питання й проблеми, відповіді на які вказували б нам на те, звідки походить те чи інше інтертекстуальне явище; яка нація чи яке суспільство і що саме вносило в поетику структуру та зміст цих «інтернаціональних» явищ; чому і як ці явища інтерпретувалися в різні часи й епохи і т. ін. І саме вирішення щойно названого питання не раз підштовхувало нас до постановки питання про ті духовні аспекти, які притаманні інтертекстуальним явищам та інтерпретаціям цих аспектів у світовому процесі художньої творчості людства. Чи не кращими прикладами в цьому плані можуть стати дослідження образів і характерів Прометея і Сатани, Чорної людини і Дон Жуана тощо. Та гру-

нтового, системного й спеціального вивчення духовності інтертекстуальних явищ, образів та характерів ніхто не зробив. А почати, мабуть, таке дослідження слід, на нашу думку, з питань про те, чому і як виникають потреби в таких явищах, які потім можуть стати і стають спочатку регіонально-інтертекстуальними, а потім (може) і загальнолюдськими, як це відбувається.

На перший погляд, все здається дуже просто: зустрічаються дві особистості, і між ними неминуче відбувається процес підсвідомого (рефлекторного), напівсвідомого (інстинктивно-інтуїтивного чи суспільно-інстинктивного) або й сповна свідомого спілкування й взаєморозуміння. Найчастіше та найшвидше знаходять, безумовно, спільну мову ті зустрічні (чи супутники), які мають максимальну кількість спільного, схожого та подібного. І, навпаки, насторожуються, вороже збуджуються (а то і просто постають один проти одного) – ті, що зовсім не схожі, не зрозумілі і навіть протилежні один одному. Але й тоді, коли один із зустрічних (чи супутників) більше (а то й повністю) розуміє й осмислює іншого, гарантованого швидкого й повного єднання чекати не доводиться, тому що виникає (як мінімум) і підозра, і (а гірше – ворожість) чи з одного, чи й з обох боків. Ворожість чи хоча б неприйнятність може породитися і в тій особистості, яка усвідомлює себе сильнішою, кращою, багатшою, чимось важливим відзначеною, а, значить, здатною принизити або підкорити слабшого. І в першому (взаєморозуміння), і в другому (повне непорозуміння), і в третьому (одностороннє розуміння) випадках важливим виявляється не те, хто, кого й

чому розуміє чи не розуміє (точніше – хто, до кого із чим підходить), а те, з добрими і добротворчими (духовними), зі злими і злотворчими (антидуховними) намірами чи й зовсім ніяких намірів зі звичайною цікавістю (кращий варіант), з інстинктивними або й навіть рефлекторними поривами самозбереження, конкуренції, боротьби за територію, охорони соціуму тощо (бездуховність), коли протистояння неминучі. І не допомагають тут ніякі найцінніші здобутки будь-кого із зустрічних (супутників).

Передача або взаємний обмін цінностями може відбуватися і під силою примусу сильнішого (нав'язування завойовниками своїх цінностей завойованим здійснюється постійно), під силою впливу слабшого, але значно багатшого цінностями, ніж сильніший завойовник (таких прикладів історія надавала нам більш ніж достатньо, але чи не найкращим є випадок з римлянами, завойовали греків і багато в чому стали наслідувати завойованих), і за природною (а тому найбільш людяною) потребою взаємно обмінюватися цінностями взагалі. І якими цінностями люди обмінюються частіше (матеріальними чи духовними) – це ще питання з питань. В нашому ж випадку необхідно з'ясувати перш за все те: як і якими саме **ДУХОВНИМИ** цінностями обмінюються окремі соціуми, й цілі народи при взаємообміні окремими творами сюжетами, притчами й притчовими блоками, образами, типовими чи архетиповими характерами тощо.

Так, «замкнені» природно-географічними умовами народи-острів'яни (стародавні греки, британці та ін.) і континентально обмежені австралійські аборигени та американські

племена (ацтеки тощо) десятки тисяч років творили свої, дуже специфічні системи цінностей. А племена й народи, що постійно контактували з іншими формували свої цінності у процесі впливів та взаємовпливів.

Але при всьому спостерігається дуже цікавий факт: всі найдавніші міфологічні, власне релігійні та мислительсько-теологічні пошуки й здобутки як «закритих» (точніше – частково обмежених для постійного взаємообміну) племен і народів, соціосистем, суспільств і народів, що постійно (вимушено чи добровільно) взаємодіяли з іншими, в цілому спрямовані не стільки на пошуки сенсу буття природи і людини, як це прийнято вважати, а перш за все на пошуки змісту понять «добро» і «зло». І якщо на перших етапах буття людини, роду і племені, коли саме наше існування сприймалося повністю залежним від природних сил і стихій, всі народи світу оголошували ці сили духами або носіями духів, аж трохи пізніше, коли за конкретними явищами й силами природи та соціуму стали вловлюватися ще й незрозумілі тодішнім людям дії якихось природних законів і закономірностей, вони оголошували і духів, і носіїв духів позаматеріальними божествами й богами, придумали навіть головного Бога, який ще пізніше стане Єдинобогом (як вище втілення єдинопорядку Всесвіту). Паралельно, особливо у періоди активного розвитку філософії (первісного «любомудрія») та перш за все науки самопізнання людини і пізнання нею природи та суспільства, шукати носіїв добра і зла перш за все в своєму середовищі – саме тоді стали розвиватися етикет і мораль, звичає-вознавство і юриспруденція, політика, а перш за все етика і

естетика як науки про добро і зло, прекрасне і огидне тощо – про вищі людські особливості й суспільні цінності.

Тобто, сотні тисяч років людське життя залежало від «доброти» і «злобливості» природ; десятки тисяч років за божествами і богами (а, отже, й за монархами) та первісними церквами залишилося право визначити й оцінювати думки, дії і способи життя людей як «богоугодні» і «праведні» чи «небогоугодні» і «гріховні». Більше того, прагнення людини самостійно пізнати і оцінити свої власні вчинки як «добрі» чи «злі», а тим більше – пізнати саму сутність «добра» і «зла» («світло знань» і «темряву неуттва», «добро-» і «злотворення» тощо) оголошувалося міфами язичників (особливо древньогрецького), єгипетською «Книгою мертвих» і «Вавілонською теодицеєю», «Біблією», «Кораном», «Торою» і буддизмом вселенським первородним гріхом. А ті, хто намагався озброїти людей такими знаннями (або хоча б самими бажаннями знати про «добро» і «зло»), оголошувалися ворогами божеств, богів, єдиного Бога і, звичайно, намісників Бога на землі (Прометей, Змій-спокусник, волхви, знахарі та ін.

Першими реальними і конкретними прометеями та зміями-спокусниками людей Землі стали мислителі-філософи різних народів. Вони діяли за кілька тисячоліть до поступового, але упевненого творення й функціонування чотирьох найпоширеніших (по суті – «монархічних») віровчень і під час їх становлення. У цей період саме мислителі і філософи-теологи кінцевими цілями своїх найрізноманітніших пошуків ставили пошук реального і земного наповнення категорій «добро» і «зло», «благо» і «горе», «корисність» і «шкідливість», «прекрас-

не» і «огидне» тощо. Та знахарі, божества і боги язичників Київської Русі [101, 744] і чотири основні Єдинобоги уживалося ще досить довго. А пірамідально-монархічні системи цінностей і канонів чотирьох моно владних «великих» релігій повністю віддали право цінити думки і дії людей як «праведні» і «гріховні» лише богам та їх синам, рідше – пророкам (Ісусу, Магометові, Будді та ін.). А ще пізніше (див. теорію та історію релігій XVI-XVIII ст.) виявилось, що всі права на оцінку «богоугодності» чи «богонеугодності», «праведності» чи «гріховності» життя і діяння людини (включаючи й монархів) виявилися в руках тих, кому дано право сповідувати і відпускати гріхи, розслідувати, судити чи виправдовувати дії людей – священикам. З'явилися навіть канони святості («Життя святих») і «Книги гріхів». Тобто, право визначати сутність добро- чи злотворення перейшло в руки, фактично моральних, людей повністю.

Саме власне філософи «нового часу» (все ще залишаючись ідеалістами), тепер уже на іншій, науково подібній, точніше – на науково-просвітительській, основі багатющої життєвої практики людей, стали визначати зміст категорій «добро» і «зло», «ідеал» і «антиідеал», «прекрасне» і «потворне» тощо. Саме тому такі науки як «етика», «естетика», «теорії духу» Г. Гегеля і Л. Феєрбаха і т. ін. стали набирати ознак таких справжніми науками, за основні об'єкти яких обрано перш за все аксіологічні процеси і явища, і вищі людські цінності, і навіть найважливіші критерії їх визначення.

У гуманістичних тенденціях XIX і поч. XX століть поєдналися релігійно-наукові пошуки і здобутки попередніх тисячо-

літь із суто суспільним надбаннями буття людства в цілому. Так поступово став окреслюватися основний визначений зміст категорій «добро» і «зло». А весь цикл гуманітарних наук і мистецтв ХХ ст. більш менш чітко визначив, що:

добро – це все те, що сприяє фізичному, психофізіологічному, інтелектуальному і духовному (тобто спрямованому на творення блага людині, родині, роду, клану чи класу (соціуму), нації, народу, країні і держави, суспільства і людства, що сприяє формуванню високих і звичайних побутових цінностей людства;

зло – все те, що заважає такому становленню, розвитку і вдосконаленню, що сприяє злоторенню і руйнації блага та вже сформованих загальнолюдських цінностей: див. «По той бік добра і зла» Ф. Ніцше [80].

Розглядаючи, питання про те, саме являють собою всі міфічні істоти і духи, напівбоги і боги, боги і єдинобог, архетипи і типи людських характерів, світові образи і «бродячі сюжети», запозичення й «перезапозичення», неодмінно приходимо до висновку: звичайна схожість, закономірна повторюваність є неминучою необхідністю людей у домислюваних, уявних, фантастичних, містичних, а пізніше і в сповна реалістичних, навіть натуралістично-сюрреалістичних схемах і образах втілювати й пізнавати самих себе як добро- і злоторців. Тобто, в усьому цьому присутнє одне: у всіх наших пошуках і визначеннях добрих і злих духів, добрих і злих напівбогів і богів, у пошуках доброти і злостивості та мстивості єдинобога є не що інше як пошук доброти, злостивості самої людини; як пошук того, чому, коли і як окремі люди, родини,

роди, племена, нації, суспільства і ціле людство спрямовує і свій внутрішній світ і слова, дії та свою діяльність у зовнішньому світі на добро- чи злотворення.

Так, автор «Української міфології» В. Войтович, представляючи зміст, тематичні цикли та основні форми міфів, чи не вперше гранично чітко визначив «одухотвореність» міфічних істот і образів: *«Міф – це узагальнене відображення дійсності у вигляді чуттєвих уявлень або, точніше, у вигляді тих чи інших одухотворених істот»*. Більше того, майже всі, *«від міфічних божеств до подвигів героїв-людей»* [23, 316] представляються і цим, і іншими авторами переважно як високодуховні добротворці або як антидуховні злотворці.

Серед духів-добротворців – Берегиня, Дворовий, Овсень та десятки інших. У коло їхніх функцій («обов'язків») входило і оберігання осель людей і цілих племен; і збагачення урожайності землі й рослинності, плодovitості тварин тощо. І вони мало чим відрізняються від духів, напівбогів і богів найдавніших єгиптян, китайців, греків тощо. А серед злих духів – Біс (Демон), Блуд, Відьма, Переляк та ін. І якщо Вій дуже нагадує древньогрецьку Горгону, Біс, як бачимо, має паралельне, суто європейське ім'я Демон тощо, то і інші – мало чим відрізняються від уособлень демонізму греків, римлян та ін. Є духи обожнених людей які виступають як у ролі добротворців, так і в ролі злотворців – Дідьки, Рарог, Геній інші. Тут, як і в міфотворчості інших народів, добротворчий чи злотворчий характер дій цих істот повністю залежить від характеру й спрямованості дій, вчинків самих людей: чим більше люди задобрюють таких духів щедрими жертвами

«угодними духам» жертвами і чим краще вони працюють, тим добріші й самі ці духи та боги, і навпаки.

Ще чіткіша диференціація на добрих і злих серед божеств і богів – тут уже самі імена (не стільки символізують, як це прийнято говорити й писати) скільки просто містять у своїй етимолого-семантичній основі сутність злоторення та добротворення (Чорнобог і Білобог, Антихрист та Ісус, Змій Горинич і Діванна, Мара і Лада, Сатана і Ладос, Пек і Макоша, Страх і Слава, Чорт і Урай-Рай, Баба-Яга і Хорос, Христос і Антихрист, Люципер і Купайло тощо). При цьому, О. Гільфердінг відзначив, що *«Жоден... народ в Європі не підходив так близько до єдинобожжя, як славяни...»*(Дажбог, Бог, Бог Всебог, Доля тощо – дійсно чи не найкращі втілення благосні й безпощадності єдиногобога, перед яким поступаються навіть грецький Зевс та римський Юпітер, єгипетський Ра та ін). І в цьому названий дослідник убачав *«глибину і ясність народної мислі»* і *«чистоту морального почуття»* [31, 33].

Та найбільш зрозумілими думки й дії людям були, є й будуть лише для самих людей, а тому найбільш чітко поділені на зло- і добротворців характери людей, серед яких повністю (і кількісно, і якісно) домінують і перемагають у народній міфології і в народній творчості герої: Добриня, Герой, Оранта, Котигорошок, Вернигора та сотні інших.

І тут герої та антигерої різних народів уподібнюються й перегукуються своїми кращими рисами і діями на стільки, що В. Войнович Геракла визначив *«міфічним родоначальником скіфських племен»* [23, 103], якого греки «присвоїли» дещо

пізніше. Більше того, наші предки гранично чітко розрізняли і схвалювали спрямованість на добро та добротворення і таких, скажімо, не зовсім благих для нас дій як «обман», «кража» («не украдь») тощо. А така дія як «анафема» уособлювала сутність не стільки осуду, як справжнього суду над добро- чи злотворенням людини. І всі ці міфічні та первісно релігійні й епічно-героїчні пошуки слов'ян, як і людства в цілому, виливалися в два діаметрально протилежні світи: «цей» (життєдайно благий і прекрасний) і «той»(мертвий). А оскільки і «цьому світі» творяться і добро і зло, то й на «тому» повинні бути і «рай» (місця вічного перебування добротворців), і пекло (царина покарання за злотворення у «цьому» світі). Така залізна логіка спрямування людської думки і дії на добро- чи злотворення: від народженої нерозумінням уяви до високого одухотворення думок і дій породженого бездуховною природою людства. Такий перший і основний урок наших предків нам сьогоднішнім волеумудрим і до бездуховності спримітованим прагматистам, екзистенціалістам і всім тим «митцям», котрі все більше і більше ганяються лише (або здебільшого) за «касовістю», «суперпопулярністю» котра врешті-решт виливається в ту ж таки «класовість», їхніх великих і малих творів.

Релігійна й світська духовність у літературі

Роздуми й розмови, уявлення й поняття минулого про суто релігійні та про світські світобачення далеко не завжди приводять до суто ідеалістичного або лише матеріалістичного розуміння й детермінування всього сущого на землі. Та й дуалістичний світогляд не передбачає примітивного поєднання ідеалізму з матеріалізмом, оскільки саме на його основі (в усякому випадку, в сфері саме такого світорозуміння) появлялися й появляються і власне екзистенціальні та містеріально-фантастичні, і релігійно-прагматичні, сюрреалістичні, віртуальні, і надмодні нині езотерично-фантазмагоричні картини світу та універсалії Всесвіту.

Все це складно, і просто одночасно. Складно, тому що сама сутність Бога – взагалі, Єдиного, Абсолюта і т. ін. видається в більшості випадків незбагненою. А простота будь-якого процесу **духо-** чи **боготворення** полягає в тому, що люди в усьому «надлюдському» і «надматеріальному» втілюють передовсім **самих себе** (з усіма притаманними їм властивостями, діями й способами мислення) або свої ж таки домисли, фантазії, надії та побажання.

Саме тому і будь-який «Дух Божий» («Біблія»), Бог (десятки святих писань) чи Абсолют (див. сучасні теологічно-езотеричні пошуки) «божественної істини») – Єдиного, сформувавшись на основі колишнього язичницького чи й сучасного багатобожжя, лише на якийсь незначний час лишається «неолюдненим» – абсолютно незбагненим Єдиного

гом. А далі таким супербогом розпочинаються звичайні діалектно-еволюційні зміни.

Спочатку Єдинобог наділяється надлюдськими ознаками типу «всемогутній», «єдиновладний» тощо. Саме на цій стадії Єдинобог частіше всього уявляється людям як Дух Божий, Вселенський Дух, Абсолютний Дух і т. ін. На цьому етапі Бог-Дух починає проявляти найважливіші і суто людські риси: доброту і жорстокість, безпощадність і поблажливість («благість», справедливість і дбайливість про своїх створінь – передовсім про людей).

Дещо пізніше Абсолютний Дух уявляється людям в кількох іпостасях. У християнстві, наприклад, Єдинобог постає і як Бог Дух, і як Бог Батько і як Бог Син. При цьому Бог Дух так і залишається переважно незбагненим і зовсім недосяжним для людських розмислів Абсолютом, а Богові Батькові і особливо Богові Синові стало приписуватися вже майже все притаманне людям, навіть те, що їм, як і людям, можна докоряти; на них можна нарікати і т. ін. І люди почали напівсвідомо й свідомо навіть багато в чому звинувачувати Бога – «богохульствувати».

Лише пізніше було створено ціле сонмище «негативних сил» на чолі з Сатанайлом (Сатаною, Дияволом тощо), котрі мусили перебрати на себе все зле і все детермінування зла і злотворення. Та й усі ці (чи подібні) сини не стали в людській уяві прямими і безпосередніми творцями зла і злотворення – вони стали здебільшого лише «підбурювачами» людей до діянь такого типу.

Так поступово люди не стільки «приписували» Богові Батькові і Богові Синові (це було б ще й «нечистим» силам) свої власні дії та їхні характеристики (це було б наївним спрощенням складного процесу), а через призму боготворення та сатанізмотворення стали усвідомлювати самі себе, свої, майже необмежені, можливості і, головне, сутність та форми своїх уявлень про добро і зло; своє розуміння зла і добра, і зміст, форми та функції свого власного злотворення і добротворення.

Так з'являється колосальна маса суперміфів, теологій і релігійно-художніх та суто художніх писань, і творів про богів і людей, про божественні блага і добротворення, про сатанинське зло і злотворення, але передовсім про творення добра і зла самими людьми. При цьому спостерігається і досить умовне розмежування всіх типів писань і творів на суто релігійні («духовні») і світські (ніби то взагалі «позбавлені духовності»). Але і «вчорашнє» і «сьогоднішнє» життя показує, що людство давно вже формує свою духовність і з допомогою релігійної, і з допомогою світської літератури.

І тут не слід категорично та безпідставно відкидати ні одну з наявних нині форм і способів формування духовності поколінь.

Пам'ятаючи, що ця тенденція стала помітною ще в XVI-XVIII століттях, коли в Європі й зокрема Україні так і визначали: «духовні (читай – «релігійні») вірші», «світські пісні» тощо можемо констатувати: повторюючи зі століття в століття ці та подібні «трафарети», ми все частіше й частіше говоримо про духовність художньої літератури взагалі, про душі й духов-

ність персонажів та письменників. І мова про одухотвореність образів та характерів людей іде не тільки тоді, коли ми маємо на увазі «високу класику» чи типово-реалістичну літературу. Навіть у нинішній («модерново-лайливій») літературі, котра все далі й далі відходить від релігійності, ми виявляємо цілі системи духовних ознак і цінностей.

Більше того, у зв'язку з новою хвилею насаджування інертній масі не стільки власне релігійних, скільки рабсько-покірливих та «заляканих» поглядів приречених індивідуумів, виникає нагальна потреба ще й ще раз озирнутися в минуле і простежити там шляхи розвою суто релігійного і власне тумачення та наповнення понять «душа» і «дух» та категорії «духовність», – щоб можна було з наукової точки зору знайти прояви цих явищ, форми їхнього втілення у творах літератури, зокрема у внутрішньому світі людини, (персонажа), в її діяльності в навколишньому світі і в самому способі існування людей тієї чи іншої епохи. Так, зміст найдавніших писань санскритського, перського, індуїстського, китайського, єгипетського та іншого походжень («Авеста», «Рігведа», «Книга мертвих», «Тора», «Коран» та інші) дозволяє зробити бодай кілька найочевидніших висновків.

По-перше, загальновідоме: первісні люди, одухотворюючи предмети, явища і процеси природи дійсно приписували їм зло- і добротворення.

По-друге, особливо шановані й виключно ненависні (і перш за все осмислені й переосмислені в образах міфів) прапредки частіше всього тоді й возводилися в ранг богів і навіть богів. Але вони були втіленням сил і людей

добрих чи злих. Ці факти також давно відомі, але вони потрібні нам для логічного осмислення й усвідомлення багатьох наступних фактів.

Так, маловивченими залишаються на сьогодні самі процеси уособлення тварин і явищ у зв'язку з їхнім одухотворенням, тобто нам маловідомі самі «механізми» (і, говорячи супермодно, «технології») творення не тільки релігійної, а й світської духовності. А принцип одухотворення будь-якого уособлення (чи персоніфікації той самий, що і в первісному міфотворенні, боготворенні – приписування чомусь неживому чи комусь живому не будь-яких властивостей людей, а саме схильностей людей до добротворення чи злотворення, їхньої спрямованості на кінцеву добротворчу чи злотворчу мету думок, дій і діяльності.

В цьому плані значно зрозумілішими видаються нам шляхи міфотворення й обожнювання предків та прадавніх предків – тут ми маємо десятки досліджень на цю тему.

Більше того, у XX і вже XXI століттях (тобто на наших власних очах) фактично всі без винятку засоби масової інформації (якими б «незалежними» вони не прикидалися), навіть засоби поширення «немасової» (закритої, напівтаємної й уже зовсім супертаємної типу «цілком таємно») інформації надактивно і постійно творять зірок, кумирів, надлюдей і т. ін., а це значить, творять нових Будд, Магометів, Ісусів тощо.

За всіх цих умов ще помітніше посилюється потреба сучасному подивитися на процес еволюціонування суто релігійного й світського одухотворення людського буття взагалі

і в літературі зокрема. А процес цей дійсно довготривалий і складний.

Так, одним із найяскравіших прикладів завершального етапу синкретично-язичеського творення духовності можна розглядати «Велесову книгу», в якій подано і наслідки одухотворення й обожнення процесів та явищ (Даждьбог, Стрибог, Перунык тощо), навіть абстрактних уявлень (Матрство, Нава, Ява і Права) і обожнення предків (Орь, Троян та ін.). І все це протиставляється чужинському єдинобожжю – тодішньому грецькому християнству. І все одухотворене й обожнене в названій книзі подається не як таке, що потребує осмислення процесу його виникнення, його самого та його сутності, а як таке, що вже існує й діє.

Більше того, і звичаї, і названі духовні цінності в цій книзі зображуються такими, які не можуть бути забутими чи знехтуваними. А тому вчинок Діра та Аскольда, котрі (наперекір існуючій язичеській традиції) спробували нав'язати тодішнім слов'янським племенам християнство, було не просто засуджено – їх обох було сопрано по смерть як злотворців.

Важливим у «Велесовій книзі» (з точки зору усвідомлення релігійної і світської духовності) є і той факт, що в цьому писанні є вже два типи боготворення.

З одного боку (коли мова йде про одухотворенні й обожнені явища та процеси), уже в іменах таких богів закладається процес і (позитивні або негативні) наслідки їхнього діяння: Даждьбог – бог, котрий дає усьому життя; Стрибог – бог, що все рухає, бог вітру (бог життя) і т. ін.

А з іншого боку, обожені предки (Троян – воїн-визволитель, Орь – князь-захисник землі й усього здобутого народом тощо) заслужили титули «прабатьків» і їхню божественність своєю конкретною і мудрою діяльністю.

Може, саме тому сучасним автором (чи авторами) «Велесової книги» люди-одноплемінники подаються читачеві як «внуки» Дажьбогові й «діти» «прабатька» Оря.

Все це говорить не тільки про різні часові виміри, а й про відмінні критерії духовної цінності одухотворених і обожнених. Так, суто релігійні образи богів творяться на основі узагальнено-абстрактних уявлень про благо і добро (життя і все навколо). А ближчі до людського суспільного буття, суто міфічні образи людино-богів – на основі конкретних та історично зафіксованих добротворчих дій.

Саме так було, як нам уже відомо, і в усіх суто язичеських та «напівязичеських» писаннях – в «Авесті», у «Рігведі», у старовинних джерелах індуїзму, у «Біблії» (адже у «Старому Заповіті», зокрема у заповіді «Я – Бог твій, не вір іншим богам» фактично визнається багатобожжя).

Ще прозоріше стає процес розщеплення духовності й божественності (на суто релігійну та світську) в стародавній китайській, індійській і особливо античній літературі Греції та Риму, де боги не тільки й не стільки творили людей взагалі, а й особливо активно «зачинали з ними нових богів, напівбогів, богоподібних титанів, кентаврів, героїв тощо.

При цьому стародавня міфологія та література досить чітко і конкретно «зафіксувала» самі моменти майже всіх цих

«зачать» та породжень дітей божих – аж до міфу про «непорочне» зачаття Ісуса Христа.

Біблія, Талмуд, Тора, Коран Кабала та інші релігійні письмена, що возводять «своїх» єдиновладних богів у ранг творців і повелителів усього світу (на сьогодні на планеті Земля є вже кілька «претендентів» на це звання), хай і по-різному із людини-суб'єкта (точніше – співтворця) поступово робили пасивного носія і «хранителя» тільки божественної душі – лише складової частини духовності. Решта приписується в основному Богові.

Особливо яскравим прикладом тут стало християнство, котре взагалі оголосило людину «рабою Божою», хоча, за «Біблією», вона, хай і не завжди слухняна, але все ж таки його «дитина».

Українська нація і передусім її література Х-XVIII ст., сприйнявши біблійну концепцію як переконливу детермінанту милої нашій душі й ментальності братньо-сестринської рівності людей, поступово і, головне, майже завжди паралельно відтворювала три типи бачення духовності: а) суто або переважно християнський – «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, «Києво-Печерський патерик», «Життя святих» Д. Туптала (Ростовського), духовні вірші й твори Є. Данилевського, більшість різдвяних і великодніх драм та вистав, «Царство Натури Людської», «Драма про Олексія, чоловіка Божого» тощо; б) синтетичний (світсько-релігійний) – оповідання і послання І. Вишенського, більшість художніх творів К. Ставровецького, І. Величковського, П. Могили, Ф. Прокоповича, анонімна повість «Милість Божа», п'єса

Г. Кониського «Воскресіння мертвих» та інші; в) суто або переважно світського – абсолютна більшість літописів Київської Русі й перш за все «Літопис Руський», «Слово о полку Ігоревім», «Повість про Мамаєве побоїще», козацькі літописи і передовсім літопис С. Величка, сотні інших, відомих і досі ще не досліджених творів.

У творах першої групи століттями схоластично і тому досить безапеляційно насаджувалися думки про те, що тіло людини – прах, її земні бажання і творіння – ніщо, а уваги й поцінувань достойні лише її душа і прагнення до Бога, уміння служити йому, боятися його, берегти душевну цноту. Усе це й було об'єктом зображення – боротьба людини зі своєю природою.

Другий тип творів, так чітко розрізняючи дану Богом душу (тепер уже – й духовність) людини та її світське життя, постійно наголошується на тому, що людина зберігає чи очорнює свою душу тим, як вона живе, як вона робить, і головне – як вона поводить, дотримуючись чи не дотримуючись заповідей – творить добро чи зло Богові й людям. Так, єпископи-уніати, за І. Вишенським, творять конкретні економічні, соціальні й морально-звичаєві гріхи або злочинства. А тому й грішні перед Богом.

І лише у творах третьої групи персонажі діють переважно самостійно, відповідно до своїх внутрішніх (душевних – добрих чи злих) поривів і потреб, але здебільшого відповідно до зовнішніх причин, умов і спонук. Ігор (головний персонаж «Слова...») іде в похід із честолюбства і творить лихо собі, своєму війську, усій Русі і половцям; князі Київської Русі (з

«Літопису Руського») діють відповідно до умов, рідше – за особистими мотивами, ще рідше – за поривами душі, майже ніколи – за порадою Бога, як це ми зустрічаємо в «Біблії», пізніше – в поемі І. Франка «Мойсей». І так із твору в твір.

А духовність внутрішніх поривів, думок, дій і вчинків персонажі цієї групи творів з боку їхнього оточення та самих авторів відзначається й оцінюється відповідно до того, на що вони спрямовані: на благо і добротворення в ім'я інших людей, рідної землі і держави чи на їхнє ж лихо і зло. Той же Ігор (але тепер – персонаж «Літопису Руського») у момент поразки своєї дружини прямо на полі бою звертається до Бога і кається і за честолюбні наміри походу й, особливо, за нищення ним земель руських, міст і свого народу. Тобто антидуховні вчинки персонаж творить сам, а прощення за них просить у Бога.

Ще дальшими від релігії виглядають думки і вчинки Данила Галицького («Літопис Руський»), Дмитра Донського («Мамаєве побоїще») та інших – вони ще моляться, але вже не каються, бо впевнені, що діють правильно – на благо державі й народові.

Та чи не найдалі від релігійних оцінок і визначень духовності персонажів відійшли досить набожні автори літописів козацьких, які хвалили і засуджували дійових осіб своїх творів уже тільки за благими чи лихими наслідками дій їхніх прототипів – конкретних гетьманів, полководців.

Так поступово, але закономірно намітилося очевидне розщеплення надміцного сплаву теологічної духовності на суто релігійну і світську. І хоча ще не один раз (фактично на

всіх вирішальних етапах розвитку державної влади і особливо на зламах цивілізацій в цілому) відбувалися дивовижно ефективні (за наслідками впливу на світогляд маси) поєднання релігійного та світського розуміння духовності й одухотвореності людських діянь, розкол між ними все більше й більше посилювався.

Так, Володимир Мономах, будучи набожним, побачив своє вище покликання й завдання як глави держави у творенні добра людям усіх соціальних верств і державі одночасно, а тому й діяв від імені та в ім'я Бога та віри («Повчання...»). Суспільно-історичний, соціально-економічний і інший ефект від такого поєднання більш, ніж очевидний.

А в кінці XVIII ст., (тобто через вісім століть по прийняттю Руссю християнства), ще точніше – **після** кульмінаційного етапу еволюції даного віровчення) Г. Сковорода (на прикладі свого власного міфічно-нарцистичного життя тодішнього народу) взагалі вивів досить чітку концепцію духовного поступу особистості: за молодості людина повинна будувати засади на вірі й довірі до великих істин («зерен» – із «Саду божественних пісень») та на досвіді інших людей; у зрілому віці вона повинна максимально вивчати, пізнавати світ навколо себе («Байки харківські» і його перші трактати) і саму себе (особливо трактат «Наркіс, або Розмова про те: пізнай себе»); і нарешті, людини повинна подумати про можливість своїми діями породити (сформувати) духовне начало в самій собі: і саме тут пропонується людині шлях благородних і добротворчих дій. Так і тільки так, твердить великий філософ, породити можна **своє власне** духовне начало. Цій проблемі

Г. Сковорода присвячує трактати всіх останніх років свого життя.

Як бачимо, і тут релігійна та світська концепції духовності, синтезовані в таку гармонійну єдність, котра не тільки протиставляла ідеалізм матеріалізові (чи навпаки), а й породила впевненість людини в тому, що вона сама здатна одухотворювати своє власне життя.

Але прірва створена між догматично-фактичною вірою (як формою канонізованого ідеалізму) і вперше самоутвердженою наукою (в значній мірі, вульгаризованим матеріалізмом) поглибилася настільки, що потуги дуалізму вже стали наївними – власне релігійна і власне світська («свіцька») літератури, починаючи з XVII-XVIII ст. стали існувати тільки нарізно.

І хоча в кінці XVIII й упродовж XIX та XX ст. церковно-релігійні та філософсько-теологічні видання все ще не поривають контактів із художньою літературою (на їхніх сторінках друкувалися й друкуються набожно-молитовні твори таких авторів, як, наприклад, І. Козлов та ін.), світська література, відображаючи пошуки нових форм духовності в основному без нав'язливої набожності: збірка в традиційних містеріях («Іродова морока» П. Куліша) не частіше – в модерновому «магнетизмі» («Всевиद्याщая» Г. Квітки-Основ'яненка), частіше всього в емоційно-душевних співпереживаннях (сентименталізм); в екзотичності й унікальності типів та характерів або обставин (романтизм); у свавільній соціальній нерівності й несправедливості (абсолютна більшість творів української літератури XIX та майже всього XX ст.); в інтелектуалізмі

(так звана «інтелектуальна» література України в другій половині ХХ ст. тощо) тощо. Але і в першому, і другому варіантах духовності основними критеріями величі й висоти душі чи духу людини, ступеня її забрудненості й чорноти залишається спрямованість на добро- і злотворення.

Саме ці два критерії визначають і характеризують й «позитивність» чи «негативність» персонажа, стають «показниками» й факторами виховання читача і т. ін. Думає і хоче ліричне «Я» Шевченкових поезій творити добро і благо Україні, знедоленим і цілому світові – його душа сприймається як вище духовне досягнення нації й світу; діють Одержимі, Орфеї та Антеї творів Лесі Українки в ім'я інших людей, націй і цілого людства – ми говоримо про них як про втілення найвищого духу особистості в процесі її боротьби за волю і вищі людські цінності, пробують персонажі (Тур з «Енеїди» І. Котляревського, царі – у творах Т. Шевченка, Гаммершляги та їм подібні – у прозі І. Франка, Пузирі – в «Хазяїні» І. Карпенка-Карого, всіляко модифіковані українською літературою ХХ ст. Мефістофелі та інші.) реалізувати свої злотворчо-егоїстичні задуми – ми говоримо про злий дух цих персонажів: думають і пробують антигерої «Сонячної машини» В. Винниченка підкорити цілий світ – говоримо про демонічність їхніх душ і їхнього духу. Духовних і антидуховних дійових осіб у літературі абсолютна більшість. А ті окремі з персонажів, котрі, просто й бездарно перетравлюючи та скніючи від дня до дня, навіть не задумуються над самою можливістю їхнього добротворення чи злотворення, всіма і завжди характеризуються як бездушні і бездуховні.

І хоча такі персонажі будь-яких творів мистецтва, як і реальні люди, все ще сприймалися набожними читачами як істоти безгрішні, а матеріалістами – як «малі» чи «пересічні» «людці», проте на так званому «магістерському напрямку» розвитку людського духу взагалі дуже помітно чітко означилися дві «гілки» духовності: релігійна і світська. ХХ ст. з його світовими війнами та революціями, з його соціальним, ідеологічним, політичним та (головне) світоглядним антагонізмом «розщепило» не тільки світ на два полярні табори, а й духовність людства. Кінець ХХ і початок ХХІ століть знову посилено й свідомо, багато в чому й просто надумано та штучно «сплітають» духовність від віри в бога (чи хоча б у щось надприродне) з духовністю від точних і науково вивірених знань та оцінок свідомо чи «під впливом» названої тенденції, але десятки, сотні а може й тисячі ідеологів, соціологів, психологів, психо-теологів, езотериків, екстрасенсів і, звичайно, митців помітно відходячи від колишніх церковно-релігійних тлумачень змісту понять «душа», «дух» та категорії «духовність» все ще шукають (якщо не на Землі, то хоча б у Космосі, у світах і Всесвітах) першоджерела нашої особистісної, колегіальної, суспільної, вселенської духовності. І все-таки всі ці та подібні пошуки знову й знову, все частіше й частіше пов'язуються з реальною діяльністю людини, точніше – з її добротворчим чи злотворчим характером, а ще точніше – зі спрямованістю людської думки і дії й самого способу життя на добро- чи злотворення.

Так, полчища сучасних «модернових» і «модернізованих», «ранньо» чи «запізніло» «змодифікованих», «символізо-

ваних» чи «абстрагованих» і навіть «абсурдованих» митців (хочуть вони того чи не дуже), бажаючи і здивувати читача, і хоча б чим-небудь привернути увагу саме до себе, постійно звертаються і до елементів вірування та віри, містерій чи забобонів; і до тих реальних проявів добро- чи злотворення, які були, є й будуть результатами не вказівки божества чи Вселенського Духа, а доброї чи злої волі самої людини, соціуму, суспільства чи й цілого людства, тобто їхньої власної спрямованості на добро- чи злотворення. І оскільки письменникові дано і право й обов'язок не тільки спостерігати за процесами різних типів одухотворення людської сутності й будь-якої людської діяльності (включаючи й «філософствування»), а й аналізувати всі ті процеси, то літературознавстві просто необхідно не менш серйозно й глибоко вивчати духовність твору літератури, якою б «складною» чи «нелітературною» («філософічною» тощо) вона не видавалася; скільки б любителів не було «вивести» її з розряду літературознавчих категорій, адже саме духовність людини була, є й буде і однією з найважливіших її ознак та цінностей, і чи не найпершою прикметою того, що ми дійсно люди, а не одні з представників тваринного світу. При цьому із поля зору наших пошуків не повинні випадати ні найменші прояви й аспекти релігійної чи світської духовності, оскільки і віра, і знання – це ті неминучі етапи людської духовності, через які неодмінно проходить не тільки все людство взагалі, а й кожна окрема людина.

Духовність у культурі й мистецтві

Упродовж останніх двох-трьох десятиків тисячоліть людство все помітніше й помітніше вдосконалює способи й шляхи свого «проростання» над усією і над своєю власною тваринною (це варто визнати раз і назавжди – щоб легше було «пізнавати самих себе») основою. І найбільше сприяє всьому цьому надзвичайно розгалужена й еволюційно-мінлива (а, отже, й тимчасова та вічна і особистісна й родинна, колективна й соціальна; національна, загальносуспільна й загальнолюдська) система таких регламентацій поведінки й діяльності людини, кожна з яких називається вагомою людською цінністю, а вміння їх формулювати, усвідомлювати і дотримуватися чи не дотримуватися – культурою.

Відомо, що в часи найжорстокіших зіткнень, війн та розрух, голодоморів і стихійних катастроф люди втрачають більшість своїх суто людських надбань у галузі культури і духовності. І, навпаки, ті люди, котрі бачать ці втрати, розуміють небезпеку даного процесу, воляють до маси з проханнями й гаслами, з думками й пропозиціями, концепціями й гіпотезами в галузі олюднення суспільним стосунків. За таких страшних умов у галузі культури й духовності важко визначити навіть зміст кожної з цих регламентацій, а вже, щоб запровадити певну культуру й помітну духовність у життя цілого суспільства, той зовсім здається неможливим. І все ж намагаємося де в чому розібратися.

По-перше, слід визнати: в небезпечні для життя моменти будь-які дії людини можуть практично не відрізнятися від дій тварини чи ще якоїсь живої істоти, якщо ці дії спрямовані тільки на виживання чи на задоволення вирішальних людських фізіологічних потреб; коли вони мотивуються цими потребами і коли ці дії не освячені ніякими суспільними, специфічно людськими критеріями, нормативами, регламентами й цілями – такі та подібні дії ми можемо спостерігати навіть у нормальному житті дітей, у діях деяких дорослих, учасників війн чи суспільних переворотів, оргій і т. ін.

По-друге, навіть зумовлені й освячені якимись правилами, принципами, правами й обов'язками, вказівками й наказами, законами й указами та постановами людські дії далеко не завжди можуть, бути культурними (тобто глибоко усвідомленими й прийнятними) – нерідко вони є просто вимушеними, спровокованими, зумовленими на якийсь час чи на якийсь випадок, адже сама наявність системи суто людських (підготовлених і детермінованих матеріальним станом та становищем особи, особистості та суспільства) умовностей у вигляді названих уже регламентацій поведінки й діяльності окремої людини, соціальної групи чи й цілого суспільства є лише передумовою культури такої поведінки. **Культура ж** – це такий стан людини, групи людей, суспільства і людської цивілізації в цілому, коли вся система всіх людських умовностей і регламентацій у побуті, на виробництві і в суспільстві в цілому стає і свідомим надбанням людини, і нормою (іноді навіть автоматично або суспільно-інстинктивно засвоєною звичною) потребою дотримуватися всіх (або хоча б

усіх основних) нормативів. Рівень культури й культурності людини чи суспільства – це рівень стійкості саме такої потреби: чим стійкіша потреба – тим культурніша людина. І тому не слід будувати ілюзій щодо можливості «окультурити» всіх без виключення і однаковою мірою та ще й одночасно – кожна людина, родина, колектив, клан, соціальна група, клас, нація, держава, суспільство й людство (навіть одержавши в спадок від попередніх поколінь щонайвищу «культурність», але маючи для неї належних матеріальних і інших умов) опирається на культуру попередників і формує свою, неповторну (і в той же час різною мірою традиційну) культуру поведінки, праці, діяльності й життя в цілому. Це слід мати на увазі завжди передовсім тим, хто збирається надактивно й часом бездумно або «відроджувати» стару (чи традиційну), або прискорено формувати («впроваджувати») нову культуру взагалі.

По-третє, і при всьому цьому культурна (навіть високо культурна) особа чи особистість може виявляти різний рівень духовності, бо автоматично (бездумно чи просто подитячому довірливо) засвоєні правила та регламентації, хоч вони й стають якоюсь мірою звичною потребою (дійсно культурною) людини, далеко не завжди виражають міру її духовності – глибоко осмисленої і по-людськи регламентованої спрямованості її внутрішнього світу і поведінки чи діяльності у зовнішньому світі на творення добра чи зла, на одухотворення самої себе і навколишнього світу в цілому.

Отже, **духовність** культури в цілому, будь-якого ступеня (чи рівня) культурності людини й суспільства – це сама

спрямованість і цілої системи умовностей та регламентацій мислення поведінки й діяльності людини на добротворення чи на злотворення, та рівень духовності культури й культурності людини – це перш за все рівень визначеності також спрямованості культури й культурності окремої людини, групи людей чи й цілого суспільства або й людства взагалі на створення й збереження ідеалу, гармонії, прекрасного і всього того в житті людей, що сприяє їхньому формуванню, розвиткові й розквіту – добру і благу людства. Коли ж людина і озброєна цілою системою глибоко усвідомлених нею регламентацій, і має високий рівень дотримуваності цих регламентацій, але спрямовує все це лише творення зла, антиідеалу, дисгармонії і т. ін. або руйнація добра і блага, її культура антидуховна.

І незалежно від того, як і скільки володіє людина цілою системою (чи бодай мізерною кількістю регламентацій) потреб їх дотримуватися, якоюсь частиною будь-яких приписів в цілому (тобто людина культурна частково чи не культурна зовсім), її культура і культурність бездуховні, якщо людина не орієнтує все те ні на злотворення, ні на добротворення, ні на ідеал чи антиідеал, на прекрасне чи огидне і т. ін.

Отже, **рівень духовності** високо культурної, «малокультурної» чи «безкультурної» людини взагалі – це передусім рівень визначеності того, на що і як (у кінцевому результаті) спрямована її «керована» чи «некерована» культурною діяльністю:

а) на творення добра і блага, в масштабах людства і суспільства, народу і нації (чи хоча б соціуму) – **високий рівень духовності**;

б) на добротворення громаді, родині чи будь-якій іншій людині – **задовільний (нормативний) рівень духовності**;

в) на добро і благо лише собі особисто – **низький рівень духовності**.

Все це значить, що сама по собі наявність і дотримування системи досить нестійких і умовних та й різного ступеня стійкості правил, звичаїв, принципів та законів регламентацій поведінки й діяльності людини чи людства на всіх рівнях свідомості і в цілому ще не є духовністю. Це – лише ті передумови, й запоруки її виникнення й формування, які значно полегшують цей процес, прискорюють процес одухотворення людського існування взагалі.

Отже, повторюємо: культура – це наявність, усвідомленість і (якщо не органічна, то хоча б звична чи вимушена) потреба в дотриманні всіх (чи хоча б основних) регламентацій; а духовність культури – це те, на що саме (на який кінцевий результат) спрямовані і наявність регламентацій, і саме дотримання цих регламентацій людиною і суспільством у їхній поведінці й діяльності взагалі: а) на добротворення чи руйнацію зла власне духовність літератури; б) на злотворення чи на руйнацію добра – антидуховність культури; в) на задоволення примітивних (тваринних) потреб – бездуховність культури. Тобто, культурі можна і треба вчити, а духовність культури можна тільки виховувати. І саме тут у пригоді стають і всі інституції науки та освіти, і особливо творчість митців, якщо вони самі високодуховні, не просто окультурені та не одухотворені.

Безумовно, елементи культури й духовності в літературі (як і мистецтві взагалі) вивчаються вже цілі століття. Більше того, й саму культуру й історію культури дуже часто зводять до примітивного переказу історії мистецтв або історії в мистецтві. Взяти хоча б останні видання з історії української чи світової культури – вони переповнені розповідями про розвиток різних видів мистецтва і тих історичних подій, котрі стали об'єктом зображення в мистецтві: від прикладних його різновидів і аж до найбільш інтелектуального виду – художньої літератури; від подій із життя видатних людей до світових війн тощо.

Складніша справа з дослідженням духовності. Справжньої (наукової) історії духовності ще не написав ніхто, хоча спроби визначити зміст, форми вияву, ознаки та функції, а також саму сутність душі, духу й духовності вже робилися досить часто. Тут можна було б тільки назвати пошуки Платона та його сучасників, і напівфанатичних боготворців Середньовіччя, Кониського та Г. Гегеля від просвітників та ще по кілька імен від XIX і XX ст., але зупинимось дещо детальніше.

Так, дохристиянські спостерігачі за явищами й проявами духовного порядку (духів конкретно і духу взагалі) вважаючи їх переважно земними, тобто такими, що народжуються в дивних процесах життя природи реальних людей спрямовували (призначали) акти свого добротворення передовсім для «вищих інстанцій» – тотемів, духів і нарешті богів, починаючи з примітивної взаємодопомоги й принесення в жертву якихось суто матеріальних речей, істот, навіть самих людей і закінчуючи хвалебними мотивами вдячності бо-

гам «різного призначання». Приблизно такою виглядає (видається) первісна духовність людей доісторичних, ще тотемно-язичницьких епох. А починаючи з пізнього язичництва (останні століття античного світу) та особливо в період християнського середньовіччя і аж по. XVIII ст. включно (межі даного об'єкта спостережень все міцніше й міцніше замикалися здебільшого в рамки філософсько-теологічних пошуків) людство стало розробляти такі концепти духовності як «душа» і «дух» людини – вони стали розглядатися як щось надзвичайно глобальне, над неземне і навіть надприродне – божественне.

Г. С. Сковорода, філософи й літературознавці та психологи останніх століть знову помітно «приземлили» (і тим самим наблизили) духовність до реального життя, тобто навчили нас бачити вияви духу, душі й духовності в щохвилинних наших діях і вчинках, в самій спрямованості помислів і дій людини. Хоча тут не обійшлося й без азартних перебільшень та курйозів. Так, деякі «вчені» вже на повному серйозі вимірюють вагу душі в грамах (від 2-3 до 15–20). А чому тоді б не виміряти її і в сантиметрах і в об'ємних та в інших одиницях вимірів тощо.

І все ж, не дивлячись на десятки книг про душу, дух і духовність, що нібито «подаються» нам кимсь із неба (тоді чому в різні епохи нам дають різний зміст і духу, і душі, і духовності?); не дивлячись на земні й «приземлені» наслідки пошуків сутності духу й душі, на сьогодні ми ще практично не маємо жодного солідного дослідження змісту, форми вияву, якостей, функцій та сутності таких об'єктів як культура й духов-

ність взагалі, а тим більше їх ніхто ще не вивчав спеціально в літературі і в мистецтві в цілому.

Претендуючи лише на постановку даної та подібних проблем і на деяку системність їх вирішення, пробуємо лише окреслити певне коло своїх спостережень у цьому напрямку, побачити прояви душі, духу й духовності людини й суспільства якоїсь епохи в образах людей або в концептах людини, суспільства тощо.

Ідучи шляхом осягнення надбань і добротворчої чи злотворчої спрямованості деяких мистецьких та культурних надбань окремих митців слова і літератури цілих періодів, творчості окремих митців та конкретних творів тощо, пробуємо окреслити хоча б найзагальніше в змісті, формах та функціях духовності людини (персонажа). Здійснено й спостереження за проявами та рівнем культури й духовності деяких провідних митців світової та національної культури й літератури. При цьому головними є такі напрямки й **завдання**: від осмислення конкретних і найпростіших виявів душі, духу і духовності у повсякденному (матеріально-побутовому) житті людини (персонажа) до щонайскладніших і найабстрактніших (світотяжно-ідеологічних та естетичних) тлумачень змісту, ознак і функцій душі духу й духовності в житті й діяльності самих митців, у житті й діяльності суспільства, а може й людства.

Духовність як система умовностей на всіх рівнях свідомості

Прослідкувавши процес виникнення й розвитку поняття й категорії «духовність» (від найпримітивніших уявлень наших пращурів про злих та добрих духів природи до одухотворених міфічно-образних уявлень про особливих і навіть безсмертних людей та богів язичницького типу, – в найдавніші часи; від багатогранного уявлення про людину взагалі про людей надзвичайних (наприклад, про обожненого Ісуса Христа, Будду, Магомета, Крішну та ін.) і аж до первісного містеріально-синкретичного уявлення про єдиного, всемогутнього, а тому й незаперечного творця і правителя світу – Бога (Єгови, Алаха та ін.) на завершальному етапі язичества й у період Середньовіччя; можна сказати: саме на цих етапах розпочалося формування уявлень і про душу людини: від первісних, дуже туманних і нестійких уявлень про неї як про «дар Божий» людини; взагалі точніше: як про те, що спочатку сприймалося втіленням духів природи чи тварин у людині, ще пізніше почало тлумачитися як той самий «дар» – і нарешті стало своєрідною релігійно-філософською концепцією.

Саме такі (та ще й дуже наукоподібні) концепції Духу Божого (Вселенського чи Абсолютного Духу), а отже й духу та душі людини стали формуватися в останній період Середньовіччя та особливо в часи Просвітництва, коли і духи природи, і язичницькі боги та міфічні боголюди були вже відкриті як «поганські» і навіть як, сатанинські, а натомість ста-

ла активно втілюватися така теологічна доктрина, яка вже не тільки і не стільки утверджувала душі, дух й духовність людини, а скоріш виводила їх (як і самого Бога) в «надвисокі» і «позасубтанційні сфери» – робила їх над- чи нематеріальними. А та частина філософів, котра своєю інтелектуальною повинною ще була пов'язана з вірою, намагалася все ще видавати дуалістичні тлумачення цих явищ за нібито справжні наукові поняття й категорії. І саме ця «наукоподібність» Гегелівських, Сквородинських та їм подібних тлумачень душі, духу й духовності людини та Духу Вселенського (чи Абсолютного) інтерпретує та модифікується, на жаль, і нині. В останні два-три десятки років мислителі такого типу стали шукати й знаходити перші джерела наших душ, нашого духу й нашої духовності в надматеріальному Абсолюті; «мислителі-інтелектуали» – у Вселенському Інтелекті; віруючі «алхіміки» ХХ і ХХІ століття – в енергіях Всесвіту (вони навіть указують на те, як ми на рівні плазми спілкуємося з матеріальними й надматеріальними (первинними і найвищими) «інстанціями» нашої духовності взагалі.

Усьому цьому можна вірити чи не вірити; це можна приймати чи не приймати (багато над чим тут не гріх іноді й поіронізувати), але слід одностайно визнати: **по-перше**, це дійсно прекрасні пориви кращих людей планети Земля у пошуках того, що вже сьогодні допомагає всім нам поступово й болюче «проростати» зі своєї звіриної природи в «Царство природи людської»; по-друге, справді одухотворюють (по-справжньому **олюднюють**) лише ті шукачі першоджерел душі, духу й духовності, котрі знаходять їх не у «вищих» (і тим бі-

льше – не в надматеральних) «сферах», а в самих людях, у їхніх можливостях і в їхньому вмінні свідомо прагнути і до злотворення, і добротворення.

Саме до цього й ведуть усіх нас пошуки мудрих: якщо на первісному етапі формування уявлень про все назване людська думка йшла від осягнення непізнаності природних явищ до освоєння непізнаності звичайної людини і від людини взагалі – до язичеського обожнювання (і одухотворювання) і природи, і обраних людей, то на другому етапі думки шукачів ішли вже від незбагненності звичайної тодішньої людини до спроб збагнути людину надзвичайну і до творення такого Єдиного, який створив і утримує все суще, а й сам (та ще за допомогою названих уже Синів Божих) одухотворює і природу, і людей: втілює в них душу, надихає духом – дарує всьому і всім нам духовність.

Та лише пізніше (десь на «третій сходинці») люди почали пізнавати сповна збагненну й навіть науково-пізнавальну суспільну сутність своєї душі, свого духу й своєї духовності. Саме тоді й перейшло людство до осягнення змісту, форм вираження й особливо функцій уявлень і понять про душу й дух окремої людини про духовність людини, суспільства й людства взагалі, а завершили створенням тисяч функціонально подібних і разом з тим принципово відмінних суто релігійних (ікони, символи, жести, обряди тощо), художньо-релігійних, художньо-філософських та передовсім суто філософських навіть власне наукових концепцій та тлумачень понять «душа» і «дух» та категорії «духовність». Серед цих міфотворчих науково-подібних і справді наукових концепцій

людського духу чи не найпомітнішими і чи не найреалістичнішими виявилися системи поглядів і тлумачень Г. Кониського і Вольтера, Г. Сковороди і Гельвеція, Г. Гегеля і Маркса, Г. Ніцше і Б. Рассела та багатьох ін.

У них людська свідомість (контрольований процес сприймання, осмислення, оцінювання й відображення) проявляється практично на всіх без винятку рівнях діяльності людини й суспільства в цілому. Але ні сама діяльність, ні сама по собі свідомість (як ознака найважливіша запорука визначеності діяльності), не можуть вважатися за вияви духовності взагалі або духу чи навіть душі однієї конкретної людини, зокрема, якщо вони ні детермінуються, ні керуються (чи цілеспрямовуються), ні оцінюються зло- чи добротворенням.

Так, на природно-генетичному рівні свідомої діяльності ознаки одухотворення життя людини (і, звичайно, персонажа твору художньої літератури) особи, групи осіб чи цілого суспільства (або системи характерів і образів твору) появляються лише тоді, коли природна краса, потворність тіла, вроджений темперамент чи генетично-мутаційні обдарування й інші «дари природи» будуть спрямовані на добро чи на зло самій цій людині (егоцентризм і, отже, егодуховність) або іншим людям, цілому суспільству й людству взагалі (духовність найвищого рівня).

На матеріально-побутовому й матеріально-економічному рівнях свідомої діяльності (виробництво й розподіл будь-яких матеріальних цінностей) ознаки духовності можуть проявитися і в ціленаправленості людини на працю, в ставленні людини до праці, і в характері організації та здійсненні самого

процесу виробництва (на скільки вони гуманізовані й гуманітаризовані), і в особливостях засобів виробництва й діяльності, у якості й характері продуктів виробництва (чи всі вони спрямовані на задоволення тільки матеріально-фізіологічних («низьких») потреб людей чи й для розвитку гедоністично-естетичних чи інших вищих людських потреб, відчуттів), і особливо в характері розподілу та перерозподілу наслідків конкретної роботи, виробництва і праці людини як основних детермінантів існування й рівнів забезпеченості людства в цілому.

На соціально-побутовому рівні свідомо, а то й підсвідомо діяльність людини (й персонажа) виявиться бодай частково одухотвореною тільки тоді, коли і матеріально-природна основа поділу людей (дійових осіб) на особи й особистості, родини і роди, групи і клани, класи й етноси тощо; і характер розмежувань цих суспільних угруповань, і гармонізація (чи дисгармонізація) інтересів і кінцевих цілей різних соціумів будуть не тільки суспільно та історично зумовленими, а й спрямованими на (нехай і дуже поступове, але помітно постійне, навіть стабільне) покращення чи погіршення стосунків і взаємозалежностей між людьми (персонажами) і їхніми статками взагалі. Без цього ні про яку духовність соціумів не може бути й мови. Саме тут, саме на цьому рівні формуються основні суспільні умовності (і навіть цілі суспільні договори між соціумами: вони й виражають інтереси та цілі кланів і класів тощо, вони й визначають основні детермінанти суспільної духовності).

На етикетно-побутовому й суспільно-етикетному рівнях людських стосунків (і стосунків між персонажами) уперше

появляється ціла система природно, матеріально та соціально детермінованих і виправданих, але кожного разу дуже умовних (прийнятих лише однією особистістю, групою людей, кланом, класом або й «загальноприйнятих»), правил поведінки окремої людини, людей конкретних соціальних угруповань, цілого суспільства для кожного конкретного випадку (та ще й з урахуванням конкретних обставин). Тобто, вперше з'являються власне духовно умотивовані цілеспрямовані поведінки й діяльності людей (персонажів) – уперше люди з людьми учаться вести себе по-людськи і одухотворено, а не тільки суто прагматизовано, як це робиться у тварини.

Ще обов'язковішими стають умовності й приписи щодо поведінки, праці й діяльності, коли ці приписи й звичаї стають правовими, тобто, суспільно узаконеними, настільки обов'язковими для всіх, що порушення таких приписів веде за собою ту чи іншу форму покарання. Але й тут слід пам'ятати, що і давнє римське право й система сучасних, ніким не підрахованих, законів є не що інше як та ж таки людська умовність, бо самі люди ці закони приймають, самі ж їх і відмінюють, формують нові. І за кожними із них стоїть добро- та злотворення: дотримано таку умовність – добро, не дотримано – зло, спрямованість думок чи дій людини на перше чи друге – духовність чи антидуховність.

І якщо церква, досить поблажливо ставлячись до добротворців, звертається до Бога з такими словами: «Прости Господа, бо він (вона) не відає, що творить», то юристи світу придумали і прийняли іншу формулу ставлення людини до законів: «Незнання закону не звільняє людину від відповіда-

льності за його порушення». Тобто: незнання людини про те, що вона творить – добро чи зло, а, отже відсутність у таких людських діях цілеспрямованості на добро- чи злотворення (духовності чи бездуховності) церква приймає лише як бездуховність, а суспільство – як злочин. Ще більшою умовністю видається влада однієї людини над іншою, однієї соціальної однієї соціальної групи над іншою, однієї нації над іншою, а, найсмішніше, однієї (нерідко просто хворої, безвільної, а то й інтелектуально неповноцінної) людини над цілим народом, над багатьма народами. Це ще «умовніша» умовність, ніж право, бо власть імущі одержують, право писати лише їм вигідні закони. І де ще може бути більша умовність, коли мільйони розумних і талановитих, сильних і мудрих, вольових і рішучих людей коряться одному безвільному й кволому, бездарному й боягузливому недоумкові. Політика – це іноді й іронічно–закономірна умовність, яка допускає, щоб озброєні, а тому й озвірілі та ще й засліплені заздрістю і бездонною зажерливістю армади продажних наймитів та маргіналів завойовували мільйони цивілізованих й інтелігентних особистостей. І тут цілеспрямованість на добро- чи злотворення, духовність чи антидуховність визначається і до, і під час, і після владарювання; і до, і під час, і після акцій, походів, подій чи війн. Але найбільше, звичайно, до, тобто тоді, коли людина, партія чи якась інша частина суспільства рветься до влади – тоді будь-яка цілеспрямованість (програма) видається тільки за спрямованість на добротворення (та ще й усій спільності).

Філософи, відкриваючи найзагальніші закони розвитку матерії і духу й формулюючи зміст найзагальніших понять і

категорій, та визначаючи цілі системи світобачення, озброюють людство такими методологіями й технологіями пізнання й практичної діяльності, що іноді вони здаються не заперечними й вічними. Але впродовж тисячоліть і вони, і закони, і зміст категорій, і точки зору позиції та принципи світобачення постійно уточнюються (тобто й вони якоюсь мірою і на кожному новому етапі умовні). І все ж саме філософія опираючись на мільйонні пошуки міфотворчості й релігії, найбільш переконливо тлумачить зміст і надважливих категорій естетики, етики і, зокрема, найважливіших категорій «добро» і «зло» – основних критеріїв визначення духовності та антидуховності, а опосередковано – і бездуховності.

На моральному рівні конкретна особа чи особистість, соціальна група чи суспільство взагалі (на основі її матеріального й соціального статусу, на основі правил поведінки та етикетних умовностей), виробляючи певну систему канонів, заповідей і принципів життя.

Отже, духовність – це своєрідний наслідок надскладної системи людських умовностей, не до кінця визначених, назавжди сформульованих законів та закономірностей розвитку всього живого й неживого на землі, системи постійно вдосконалюваного змісту, естетичних категорій але передовсім таких категорій етики як «добро» і «зло», а точніше – це спрямованість нашого внутрішнього світу й нашої діяльності в світі навколишньому на добро і добротворення (духовність), на зло і злотворення (антидуховність) чи на прагматичні задоволення потреб безцільного існування (бездуховність).

Ідеал і дух людини та суспільства

Відомо, що вічні пошуки людиною і людством ідеалів це не примха і не прояв такого собі довільного і необ'язкового інтересу окремих замудрих чи занудно-праведних людців (хоча в тисячолітньому плінні життя людства бували, напевне, й такі випадки). **Ідеал** людини – це нагальна і щоденна потреба суспільства, батьків, учителів, наставників і вихователів усіх рангів, масштабів та напрямків: від рідних і нерідних батьків кожної окремої дитини до «батьків» і «наставників» нації, народу та суспільства, адже перед усіма ними постійно стоять питання: чому, коли, як і для чого навчати дитину, що їй необхідно прищеплювати (нанизувати, накладати, а то й нав'язувати) на її генетично (закономірно) й мутаційно сформовану Всесвітом і конкретним середовищем натуру. Тобто, ідеал людини – це така система природних і набутих у суспільстві зовнішньо-внутрішніх (формально-структурних) ознак і якостей людини, така система елементів і компонентів її змісту, особистісних, родинних та суспільних функцій, складових сутності (як сенсу її вищої особистісно-родинно-суспільно призначеності), яка потрібна всім нам на кожному окремому етапі нашого розвитку і зумовлена всіма факторами і чинниками кожного етапу цього вселенського поступу і окремої людини, і людства в цілому.

Простіше кажучи, **ідеал людини** – це така своєрідна концептуальна програма науки й освіти та перш за все виховання, а, отже, й подальшого життя та діяння людини, може

бути вузькою й широкою, довільною й упереджено-кон'юнктурною, тимчасовою й довготривалою, природною і штучною, але передовсім такою, без якої ми завжди будемо «творцями велосипедів» – кожна окрема людина, кожне окреме покоління й суспільство будуть «відкривати» те, що слід лише вдосконалювати і доповнювати, оскільки ідеал людини: **по-перше**, має охоплювати весь комплекс змістовно-суттєвих, формально-якісних та функціональних складових категорії «людина» взагалі; **по-друге**, ідеал людини не може і не повинен визначатися на якийсь короткий час (на якесь десятиліття), він просто не зможе бути ні реалізованим в одному поколінні, ні тільки проявитися в житті окремих соціумів, щоб остаточно сформувався в свідомості його творців, вихователів і тим паче в свідомості поколінь, спільнот і суспільств як природна потреба, потрібні віки; **по-третє**, ідеал людини (на відміну від програми, доктрини чи концепції людини) не варто придумувати відповідно до реалій сьогодення й наявного суспільного устрою, який забезпечує ці реалії і в той же час є досить мінливим і нестабільним (таких «тимчасових» ідеалів, національних ідей» тощо натворено вже дуже багато), бо всі вони відмирають одразу при зміні устрою (як це вже з ідеалам Спарти, Риму, фашизму та ін., відмирили чи відмирають навіть такі суперстабільні ідеали як християнський – ідеал «людини божої», бо він чомусь переріс у «раба божого»): всі складники ідеалу повинні бути детермінованими (реальними умовами) життям і особистості, і громади, і нації, і людства в цілому, тобто він має бути такими, що за будь-яких, навіть принципових, змін може бути реалізова-

ним, тобто він повинен будуватися на базі глибоко усвідомленого й велетенського життєвого досвіду усіх минулих, насамперед останніх, теперішніх і навіть прогнозованих поколінь нації, народу й суспільства, і в той же час бути таким, що може утверджуватися й удосконалюватися і за наявних, і за нових (майбутніх науково передбачуваних) умов життя й діяльності людини; **по-четверте**, слово «ідеал» означає «взірець», «зразок», «еталон», але взірець чого, якого начала (позитивного чи навпаки – говорять же: «ідеальне вбивство», «ідеальний злочин», «ідеальна катівня»), тому-то категорія «ідеал» завжди повинна мати і свою категорію, бо є і взірець всього негативного злочинного і злого в людині він має називатися «антиідеалом», бо в житті є ще й велетенська маса людей, які вважаються або просто позитивні, або просто негативні, або й просто зовсім «нейтральні» щодо позитиву чи негативу, до добра чи зла взагалі, до блага чи горя конкретної людини – вони живуть десь по той бік усього цього; **по-п'яте**, не дивлячись на те, що категорія «ідеал людини» є втіленням позитивного начала, зміст її повинен бути не «рожевим» і недосяжним (тобто, рафіновано-ідеалізованим та позбавленим будь-яких негацій – «небесно ангельським»), а земним, доступним якщо не кожному з нас на Землі, то бодай абсолютній більшості живих і здорових фізично, інтелектуально та духовно нормальних землян, зокрема українців, оскільки всі ми не тільки не походимо від «братів наших природніших», а і зачинаємося чи так само, як вони, і зберігаємо в більшості випадків і до кінця свого життя свою хижачку натуру, а це значить, що ідеальною людиною слід вважати не ту, котра

думає, живе і діє тільки правильно і праведно (таких серед людей дійсно немає і бути не може, але як тільки вони до того наближаються, тут же оголошують «занадами»), а передовсім ту, в котрої на всіх рівнях її свідомої діяльності абсолютно чи повністю переважають позитивні (передовсім потрібні людині, нації і народу, суспільству) начала – риси, установки, думки, дії спосіб життя діяльності тощо. А антиідеал людини має включати в себе все протилежне.

Саме така постановка питання дає можливість глибше і точніше зрозуміти сутність і визначеності людської душі – як спрямованості на добро- чи злотворення (як спрямованості її внутрішнього світу), духу свідомо висловлених на люди думок, свідомих дій і вчинків, свідомої діяльності як спрямованості на добро- чи злотворення взагалі), і внутрішнього світу й діяльності в світі самого способу життя й діяльності на свідоме добро- чи злотворення.

Все це значить, що для визначення змісту категорій «ідеал» та «антиідеал» необхідно мати якщо не чіткі поняття і знання (не говорячи вже про переконання) про добро і зло, то бодай уявлення про них.

Отже, формування ідеалу людини – це основний спосіб і шлях формування високої і чистої душі; формування антиідеалу – то породження чорних душ; а навчання і виховання без твердих знань (хоча б уявлень) про ідеал та антиідеал людини – це не просто марна праця, а й справжній злочин (як мінімум – втрата мільярдів людино-годин усіх поколінь і вихователів, і вихованців, але перш за все найкращої пори всіх поколінь – юності), бо в такому випадку тоді формується

бездуховна і безпошадна практичність, озброєна знаннями, уміннями і навичками, методологіями й технологіями звірина, душа якої «ще з дерева не злізла». І коли ідеальна від природи, тобто та, що від природи схильна до добродійності, людина, та ще якщо вона одержала ідеальне виховання, починає жити й діяти дійсно переважно за законами добра й прекрасного, високого і красивого, навколо такої людини, її діяльності з самого створюються початку враження й уявлення, а потім знання й переконання тому, що вона є джерелом чогось позитивного й світлого, бо на все те цілеспрямована ще з початку формування й формулювання ідеалу людини. А ті позитивні й світлі враження, уявлення, поняття й переконання уже самою своєю наявністю детермінують, породжують і формують (орієнтують, спрямовують) навколишніх людей на добротворення – одухотворяють їх.

І наскільки стійкими, глибокими, вражаючими та довговічними залишаються одухотворяючі функції ідеалу людини, настільки й безсмертні душа і дух ідеальної особистості.

Все це свідчить про те, що ідеал та антиідеал є своєрідними втіленнями духовності та антидуховності людей взагалі. То ж не дарма перші пошуки ідеалу людини та ідеального суспільства знаходимо ще в «Авесті», «Рігведі», «Біблії», «Корані», «Талмуді» тощо: не дарма й пошуки зразків чи конструкцій ідеальної держави здійснювалися ще Платоном, Кампанелла, фантастами-утопістами й марксистами (якими б різними не були всі ці люди й спроби, які б відмінні цілі не ставили перед собою їх творці і якими б різними не були їх наслідки – всі вони ставили і розв'язували неминучі й вічні про-

блеми: яким повинно бути тіло (натура) людини? хто і як повинен забезпечувати людину матеріально? хто і як повинен працювати? хто і як повинен розподіляти наслідки людської праці й діяльності? як досягти гармонії між різними (часом гранично антагоністичними) соціальними угрупованнями людей? якими повинні бути етикет, мораль, звичаї, право, політика, філософія, естетика та ідеологія суспільства? яку роль необхідно відвести в суспільстві релігії, мистецтву, науці, освіті й вихованню тощо? Але виявилось, що простих і прямолінійних відповідей на такі й подібні питання дуже й дуже замало – необхідно ще й визначити: для чого суспільству люди зі здоровими й всебічно розвиненими тілами – для добротворення й доброчинності та праці на благо всіх чи більшості членів цього суспільства, для загарбницьких походів, грабування і придушення свого власного народу чи для того, щоб бездуховні людяці-сіроманці просто ідеально перетравлювали їжу і справляли всі свої фізіологічні потреби? Для чого суспільству праця і любов до неї – для того, щоб створювати блага й цінності, для експлуатації одних людей іншими чи праця заради праці?... Тобто, чи передбачає концепція ідеального суспільства (держави) спрямованість життя і діяльності кожного окремого його члена і всіх його основних інституцій на створення всенародного добра і блага та для забезпечення (бодай у принципі) всіляких форм і рівнів справедливості, рівності, законності тощо; чи передбачає така концепція рівноправні справедливі й гуманістичні стосунки з іншими державами й суспільними модифікаціями? Чи забезпечується концепцією ідеального суспільства (якщо не

ідеальна, то хоча б сповна прийнятна більшістю народу) система взаємовідносин, взаємоповаги, взаємо турботи між членами суспільства, гармонія між групами людей, між масою народу і владою тощо – чи передбачається й забезпечується бодай елементарна духовність, гарантованість від антидуховності й особливо від бездуховного функціонування окремих складових держави і суспільства в цілому.

Отже, лише та і така концепція ідеального суспільства (чи держави) може претендувати на реальне втілення в життя, яка не просто визначить складові частини суспільства (держави), сконструює чи змоделює й реалізує такі співвідношення між цими складовими, але й з граничною чіткістю визначить і охарактеризує духовність суспільства (як його загальну спрямованість системи гуманістичних взаємозв'язків, взаємодопомоги на добро і добротворення, на благо і во ім'я гармонії людей) та його дух (як систему таких же цілеспрямувань на гуманістичні взаємозв'язки й стосунки (цього народу і суспільства). А це значить, що ідеал суспільства не тільки знаходиться в прямій залежності від його духу, а й, фактично, визначає цей дух, передбачає його.

Все це разом ставить перед творцями ідеалу українця, людини взагалі, державотворцями й держави будь-якого суспільства неймовірно складні завдання й покладає на них надвисоку відповідальність за майбутній дух і духовність окремих людей, колективів чи громад народу та суспільства в цілому. При всьому цьому ж мають бути враховані і всі реальні астро-космогонічні, природноекономічні, соціальні, ет-

нічні, політико-історичні й інші умови розвитку самої творчої особистості письменника.

Таким чином, підводячи підсумок усьому розглянутому, можна сказати:

по-перше, ідеал людини – це не розкіш, котру дозволяє собі лише високо розвинене суспільство, а нагальна необхідність і запорука єдино правильного формування й здійснення процесу навчання й виховання кожної окремої особи чи особистості, а значить і засіб чи шлях одухотворення цілих поколінь, цілого суспільства впродовж кількох століть;

по-друге, уже в змісті, ознаках та функціях ідеалу людини повинні бути запрограмованими високість душі, духу й духовності особистості, оскільки лише в них виявляється справжня людська й суспільна цінність людського буття;

по-третє, душа, дух і духовність ідеалу людини мають постійно й активно проявлятися в усій системі стосунків між окремими членами суспільства й між цілими угрупованнями людей у ньому;

по-четверте, одухотворений ідеал суспільства чи держави має бути багатогранним і настільки глибоким, щоб можна було передбачити і його суто зовнішні духовні ознаки, і формальні вияви духовності, і найбільш потаємні чинники, причини й мотиви духовної діяльності, дій та взаємодій усіх членів і складових усього суспільного механізму;

по-п'яте, всі проміжні й кінцеві цілі названих дій, взаємодій (чи протидій) складових суспільства мають носити яскраво виражений і чітко визначений характер духовності й

людяності, доброчинності та взаємодопомоги – високої духовності;

по-шосте, ідеал і дух людини, ідеал і дух держави та суспільства мають якщо не повністю гармонувати, то в усякому разі не протидіяти одне одному;

по-сьоме, дух суспільства, побудованого на тій чи іншій концепції ідеального співжиття людей у державі, має бути розрахованим якщо не на повну гармонію з іншими суспільними устроями, то бодай не на ворожнечу з усіма наявними в навколишньому світопорядку, щоб не породити в ньому ні локативні, ні регіональні, ні міжрегіональні, а то й міжконтинентальні та світові війни чи катаклізми, котрі, кожного разу ставлячи людство на грань виживання взагалі, одичавлюють і обездуховлюють людство взагалі.

Сутність духовності

Процес формування наших уявлень, понять і категорій про будь-яке значне й складне явище завжди є і довготривалим, і повним протиріч. Тому поетапні наслідки сприймаються нами далеко неоднозначно і не одноставно. А коли заходить мова про душу, дух і духовність, немає й мови: здається, що людство шукає визначення цим явищам уже стільки, скільки саме існує на Землі. І кожна епоха та цивілізація подавали свої розуміння й тлумачення досліджуваного. То ж дану спробу осягнути сутність душі, духу й духовності людини є логічним продовженням вічного загальнолюдського пошу-

ку. Але на цей раз дослідження сутності духовності здійснюється не лише на основі досягнень ХХ і ХХІ ст., а й на базі наслідків тисячолітніх здобутків людства над своєю найважливішою ознакою – над сутністю та ступенем своєї одухотвореності. Так, опираючись на міфологічно-релігійні уявлення про духів природи і на суто релігійні уявлення про дану Богом душу людини (як про дар Божий); на такі наслідки культурологічно-антропологічних учень і понять про цілі системи регламентації життя й діяльності людини в навколишньому світі, в яких убачається своєрідні вияви людської духовності; особливо на філософські, психологічні й навіть психофізіологічні тлумачення особливостей внутрішнього світу людини та специфіки її існування в навколишньому світі, з'ясовано, що саму сутність душі, духу й духовності людини й суспільства слід шукати не окремо в міфічно-релігійних домислах і не лише в матеріалістично-прагматичних сентенціях (типу: «Людина і є Бог» і т. ін), а в самому процесі переходу від духів природи до людського само обожнювання.

Необхідність саме такого підходу детермінується вже хоча б тим, що саме в історіях виникнення, формування й функціонування будь-яких міфічних духів, людино-богів, безсмертних титанів, бого-людей, богів, Єдиногобога; а потім, навпаки, синів та дочок Божих (котрі хоча й зачиналися чи творилися богом, та все ж таки народжувалися обов'язково людьми) поступово формувалися і напівсвідомі релігійні та релігійно-світські уявлення, і навіть достатньо чіткі науково-реалістичні поняття про душу, дух та духовність людини. Більше того, саме цей спосіб чи шлях осягнення досліджувано-

го може бути, на нашу думку, найбільш ефективним уже тому, що весь довготривалий процес одухотворення людиною свого існування й самої себе недвозначно вкладається в найзагальнішу «схему» (конструкцію чи структуру усвідомлення будь-чого: від чогось незрозумілого, дивного та чудесного в природі і в людині, через довготривалі тисячолітні етапи осмислення (змісту, форм вираження особливостей та функцій духів, богів, душі і духу людини) та оцінювання всього того з точки зору практики й практицизму життя до фантазмагоричного, міфічного і містеріально-образного, а врешті-решт і образно-художнього та теоретико-понятійного відображення.

За свідченням антропологів, культурологів, фольклористів, теологів і науковців, перший етап усвідомлення духовного відбувається в реальній дійсності приблизно так: спочатку хтось із людей якось відчуває і сприймає якісь реальні чи й уявні прояви чогось такого, що дійсно наділене якоюсь конкретно або й просто допустимо-ймовірною (хоча й не завжди усвідомленою) енергетикою; далі така людина фіксує в своїй уяві й пам'яті це сповна реальне (і в той же час уявне) явище і обов'язкова або частіше всього – ділиться своїм враженнями з іншими людьми (тобто фіксує ще й в уяві й пам'яті інших). І все це повторювалося, повторюється (і буде повторюватися й далі) мільйон разів; знову й знову сприйняте передавалося, передається (й буде передаватися) кожною окремою людиною, родиною, родом й поколінням, навіть цілим суспільством із епохи в епоху. Саме в такий спосіб люди сприймали, сприймаємо ми і будуть сприймати наші

спадкоємці все для них дивне й неймовірне, поступово переходячи від первісного й примітивного фетишизму до «вічного» езотеричного; від міфічних до реальних добро- чи злоторців; від відчуття найпримітивнішої рокованості буття до спостереження за дією найзагальніших і визначальних для окремої людини (та й суспільства) законів природи та закономірностей суспільного поступу.

Та набагато складнішим виявився процес осмислення духовного. Тут сама поява людського життя уявлялися предкам настільки чудом, що автори «Біблії» прирівняли її до процесу «одушевлення» (Бог вдихнув у людину з праху душу). Ще й сьогодні гуляє в головах мільярдів людей цей домисел, але люди постійно прагнули й прагнуть знайти, що собою являє та сама душа – щось матеріальне чи ні; які вона має і може мати форми і властивості – навіть те, скільки вона важить; яке врешті-решт її призначення тощо.

Хочуть люди знати і те, як і чому й коли «дух Божий», що «шугав» у вселенському вакуумі став духом людини. Та чи не найбільш очевидним стає процес пізнання того, як домислена прабатьками духовність чудесної природи постає цілими системами реальних (більш ніж матеріалізованих) духовних цінностей.

Наші сприймання, осмислення, оцінювання й відображення самих себе і свого внутрішнього світу, своїх стосунків з навколишнім світом, ставлення інших людей до нас (наша суспільна аура – свій соціум, свою націю, своє суспільство і ціле людство – це не що інше як мільярди раз повторюваний процес у житті і окремої людини, і суспільства. Але на всіх

завершальних етапах кожної формації, епохи чи навіть ери з'являються свої матеріалісти (від Геракліта до В. Вернадського), які не тільки визначають суто фізичні, фізико-хімічні, хімічні, електричні, магнітні, радіаційні, біологічні, фізіологічні, психофізіологічні, планетарні, космогонічні й інші енергії та поля, як взаємозв'язки всього суцього у всесвіті, не тільки пояснюють їхній зміст, основні форми і функції в усіх сферах і складових безкінечності, а й дають надійні підстави та опори для побудови реалістичних науково переконливих концепцій і душі і духу, і концепцій духовності взагалі.

Загалом цей евристично-констатаційний (власне – рефлекторно-експресіоністичний), гносеологічно-аксіологічний і врешті-решт результативно-констативний (дійсно відображувально-евристичний) процес фактично вічний, бо постійно триває і в свідомості кожної людини, і в свідомості всіх людських спільнот – пізнання й відкриття в галузі духовності присутні скрізь і завжди. І тому не слід усе це приписувати лише пророкам – пошуки й знахідки здійснюються завжди, скрізь і з кожним із нас – відмінні при всьому цьому лише ступені упевненості в обґрунтованості й, отже, достовірності «відкритого»; ступені його усвідомленості, сила волі і сміливості взяті на себе роль «відкривача» тощо, але головне – уміння відобразити все те, що сприйняв, осмислив і оцінив (відкрив). Більше того, справжні дива природи (будь-які джерела, гейзери, вулкани, блискавки, громи, землетруси й тисячі інших подібних явищ), і ті, «дива» світу тварин і людей, у яких проявляються непізнані людством здібності живих організмів, будуть одухотворюватися людьми вічного. І не див-

но, що творці міфів відчували і енергетику неживого і біоенергетику, а персонажі «Біблії», «Корану» й інших священних писань (а пізніше й суто художніх творів) «відчували й відчують», «чули» й «чують» голоси «із неба» та «з-під землі»; «бачили» й «бачать» видіння «снігових людей», «інопланетян» тощо. І цей процес вічний – люди і далі будуть постійно «бачити» невидиме, чути «нечутне», відчувати невідчутне і навіть сприймати все те, що не тільки незрозуміле й недоступне, а й просто вигадане: від енергетично невиразних і невідчутних для людини процесів і явищ природи до нейтрино; від сприймання людиною самої себе як втілення «божественного начала» і як носія душі та духу до втілення в собі самій вселенського духу і т. ін., і т. ін. Езотерикам тут ще вистачить роботи на тисячоліття, бо реальні дива (а не «дива» уявні, міфічні та містеріальні) частіше всього нібито відкриваються людям високоосвіченим, художньо, етично й естетично зрілим (віщунам, месіям, пророкам, тим ученим, які науково передбачають далеко недоступне і, звичайно, незрозуміле багатьом іншим людям планети Земля), а це і є ті самі люди, котрі не тільки усвідомлюють вигадане чи й справді відкрите, а й уміють, хочуть, а то і мають потребу (чи інтерес) відтворення – передачі усвідомленого іншим саме в тій формі і саме так, як це їм потрібно.

Міфотворчість українського, як і світового фольклору й української літератури мають тисячі прикладів саме такого, одухотвореного, усвідомлення й відображення народом «химерних» предметів, рослин і тварин, явищ і процесів природи і суспільства, окремих людей і цілих народів, прос-

тору, часу й руху тощо, які видаються нам настільки незвичайними, що ми ладні приписати їм надприродне походження властивості, а то й надприродну сутність.

І всі ці незвичайності майже на кожному етапі, хай і по-різному постійно зацікавлюють і приваблюють людей; радують, насторожують і навіть лякають їх. Проте, у всіх таких випадках мова про дух і одухотвореність, і навіть про святість всього такого заходить лише тоді і лише для тих людей, котрі так і не осмислили всього того до кінця.

Саме цей процес завжди був і залишається чи не найважчим і чи не найбезпечнішим: найважчим він є вже тому, що сама пізнаваність окремих об'єктів і предметів вивчення, як і світу в цілому, все ще виявляється дискусійною; а найнебезпечнішим він є перш за все тому, що помилкове осягнення сприйнятого може людині, суспільству і людству дуже дорого коштувати. Саме на цьому етапі з'являються перші спроби віднести будь що незрозуміле, неосягнене і не пояснюване в розряд духовного та надматеріального. Саме на цьому етапі виникають і формуються елементи фетишизму і тотемізму у міфотворчості і навіть обожнювання.

Тут можна обрати найпростіший шлях пояснення появи фетишів, тотемів, міфів і навіть релігійної духовності взагалі, заявивши: все, що люди не могли пояснити, освоїти і осмислити (тобто, чим вони не змогли опанувати), оголошувалося божественним. Так, до речі, й роблять більшість із дослідників. І все це в принципі вірно – це дійсно вірний напрямок думки дослідника. Але, на нашу думку слід зробити деякі дуже суттєві уточнення.

По-перше, процес осмислення надто рідко буває повним і завершеним – частіше всього людям здається, що вони вже повністю пізнали той чи інший об'єкт осмислення, а насправді осмислено лише щось найсуттєвіше чи просто освітлено багато його граней, а поза увагою нерідко лишається якраз саме «найсуттєвіше». Хіба не так осмислював князь Кісько із «Велесової книги» «нові», але «чужі землі»?

По-друге, фетишними, тотемними і міфічними оголошувалися в основному ті предмети, рослини і тварини, явища і люди, які були осмислені людьми частково: або окремо пізнавався зміст досліджуваного, а не осягненими зовсім (або частково) залишалися його форма, ознаки функції та сутність; або окремо форма, а непізнаними до кінця залишалися інші з щойно названих параметрів; або кілька чи кожен із параметрів осмислювався тільки частково.

По-третє, на свідомість однієї людини, а, отже, і на процес осмислення нею будь-чого чи будь-кого постійно впливали ті члени родини, роду, племені, держави, нації, народу, суспільства й цілого людства, які були, і будуть впливовими, авторитетними і владними (або й просто винахідливішими, кмітливішими чи просто підступними) такими, що хочуть і вміють просто залякати інших чимось їм незрозумілим). А таких та подібних прикладів не слід і наводити – ними «кишать» не стільки зміст міфів, народних творів; творів художньої літератури, скільки саме реальне життя: від цілеспрямованої фетишизації нашими прапредками речей до сучасного «ведизму», від шаманів, жерців і волхвів древності і до суперсучасної, «модерново-модернізованої» «обробки» перш за

все «рушійної сили» («плебсу», «маси» тощо) сьогоднішніми засобами масової інформації.

По-четверте, найважливіше: духами, божественними і богами оголошувалися лише (а точніше – здебільшого) ті явища, процеси і навіть окремі люди, які зовсім (або майже) не піддавалися ніякому (або ніякому логічному й людському взагалі) осмисленню. При цьому слід пам'ятати, що на кожному новому етапі розвитку особистості, родини, роду, племені, нації, народу, суспільства і людства були, є й будуть свої рівні осмислення. І мабуть, саме цим (і тільки цим?) можна пояснити такі факти, як: спочатку були духи, пізніше (й донині) – єдинобоги; лише в епоху соціальної освіти (хоча й далеко не у всіх країнах світу) намітилася тенденція об'єднати багатьох (індуського, іудейського, мусульманського й інших) єдинобогів у щось єдине (Вселенський Бог, Вселенський Дух, Вселенський Інтелект і т. ін) і спілкування з ним на рівні вже не тільки віри та релігійно-теологічної довіри, а й на рівні слова, розуму й навіть на рівні плазми [42].

І хоча все це – лише уявлення і домисли, вони можуть дати нам підставу твердити: уявлення людей про духів, божеств, богів і навіть про майбутнього Єдиного Бога Землі і Всесвіту не дарма пов'язується з чимось нематеріальним, адже вони творилися й творяться на основі майже зовсім неосмислених явищ і процесів, тобто їх можна сприйняти лише з чийось слів, рухів, символів знаків і т. ін. – вони дійсно і в повному розумінні вторинні, суто людські, бо породжені в людській уяві та ще й не на основі чогось матеріального чи фактичного, а лише на домислі. І якщо не врахувати виклю-

чно біо-матеріальну (а ще точніше – психофізіологічну) основу творення будь-яких найпримітивніших і найскладніших уявлень (від угадувань до наукових гіпотез), понять і категорій і теорій, то духи, божества і боги, душі і духи людей тощо сповна можуть видаватися поза матеріальними. Хоча для ХХІ століття це вже такий нонсенс, що навіть В. і Т. Тихоплавам довелося писати цілу книгу про «Фізику віри» [42].

І все-таки чи не найважливішим, вирішальним саме для розуміння сутності таких явищ як душа, дух і духовність людини, родини, роду, племені, соціуму, нації, народу, суспільства і людства слід, на нашу думку, вважати третій етап усвідомлення людиною і людством себе самих, і навколишнього світу – оцінювання. Лише на етапі найоб'єктивнішого (здійсненого з позицій загальнолюдських критеріїв і цінностей) оцінювання духи, фетиші, божества, боги і т. ін стають не просто добрими і злими, а ще й одержують відповідні імена: Білобог, Чорнобог, Марс та їм подібні. Саме на цьому етапі й «людські душі» стають «світлими» і «праведними», «ангельськими» або «чорними», «брудними» й «демонічними»; дух людини також набирає ознак «доброго» чи «злого», «світлого» або «чорного», «ангельського» чи «демонічного». Люди навчилися саме так характеризувати свої душі тільки в останні дві-три тисячі літ і лише після того, як навчилися оцінювати бажання, думки й головне – наміри людей як «богоугодні» чи «небогоугодні». Саме за цими критеріями з'ясовано й той факт, що людина може бути й «бездушною».

Та ж сама історія і з «духом» людини – вона має добрий чи злий дух, якщо здійснює «богоугодні» чи, відповідно, «не-

богоугодні» дії або вона його не має зовсім – якщо людина спрямовує їх ні на добро, ні на зло природі й іншим людям, а просто «не відає, що творить».

Саме на завершальному етапі усвідомлення людини і людства самих себе і навколишнього світу (на етапі відображення) відбувається процес синкретизації та синтезування сприйнятого, осмисленого й оціненого в якісь уявлення, образності чи навіть поняття, які передаються жестами, пантомімою, танцем, образом, словом думкою, дією, вчинком, логічною гіпотезою, твердженням висновком, а то і цілісною теорією, навіть способом життя. Саме тоді появляється потреба відображати сприйняте, осмислене й оцінене як щось добре чи зле.

І чи не найкращим прикладом цьому може бути історія ікон описання – воно виникло тоді, коли християнство ще не все осмислило й оцінило в своїх писаннях – тому й заборонялося спочатку. А після неймовірної маси теологічних різотлумачень це явище стало не просто процвітати – воно переростає в своєрідну образно-уявну систему світовідтворення. То ж не дивно, що саме на цьому етапі боги людей, а люди богів починають творити «по образу й подобию своєму», бо саме так і тільки тоді оті самі «образи» можуть втілювати в собі найтипівіші (архетипові) риси і самих «творців».

Тобто, поки духи, божества і боги не одержували статусу добротворців чи злотворців, вони відображаються дуже умовно й узагальнено або й не відображають зовсім.

Тисячолітній досвід вірувань у духів, божеств і богів, десятки напіврелігійних і суто теологічних писань; колосальні

зусилля діячів більшості церков світу по втіленню ідеалів бо-гоугодного добротворення у реальне життя показують: ша-мани, пророки, волхви і їм подібні, найрізноманітніші (якщо вони й самі не завжди щиро вірили в необхідність добротво-рення на землі заради царства божого на небі) зробили не-ймовірно багато для того, щоб внутрішній світ віруючої лю-дини і її діяльність у зовнішньому світі ставали все більше й більше спрямованими на благо, добро і добротворення хай і помітно абстраговано одухотвореними; щоб люди хоча б ду-мали про можливість уникнути спрямування їхніх думок і дій на шкоду, зло і злоторення іншим людям.

З усього можна робити багато і різних висновків. Свідо-мо зупинимося лише на тому, що **душа людини** – це більш чи менш чітко виражена спрямованість внутрішнього світу (ба-жань, медитацій, намірів, задумів, планів і навіть програм, мрій, надій) на добро і добротворення або на зло і злоторення; **дух людини** – це спрямованість слів, слів сказаних нею на людях, її дій, вчинків і діяльності в навколишньому світі на добротворення чи на злоторення іншим людям; **ду-ховність людини** – це не тільки спрямованість її внутрішньо-го світу й діяльності на добро- чи злоторення в навколишній дійсності, а й спрямованість самого її способу життя.

І як би не видавалося дивним, навіть неправдоподібним, але зі сказаного випливає, що і душа, і дух, і духовність лю-дини, як і все в світі, мають їхній зміст, форми вияві, ознаки, функції і щось у них найсуттєвіше – сутність

А людину, котра «не відає, що творить» (добро чи зло) можна сміливо називати бездушною, оскільки вона дуже ча-

сто виступає або виконавцем покликів тваринних інстинктів, закладених природою в людині; або виконує не свою, а чужу волю. І добра це чи зла воля не задумується.

Так, зміст душі людини складає сама спрямованість внутрішнього світу людини на добро- чи злотворення, виражена у формі рефлекторних, підсвідомих чи глибоко усвідомлених висловлювань або хоча б натяків у процесі внутрішнього мовлення людини. З усього сказаного виходить в те, що найбільш очевидними нам видаються такі ознаки душі – добра чи зла, світла чи темна, ангельська чи демонічна. А оскільки саме свідоме спрямування внутрішнього світу людини на добро чи злотворення й справді виокремлює нас із цілого сонмища «братів наших менших», то основною функцією нашої душі можна розглядати передусім процес олюднення наших бажань, думок і т. інше – нашого мислення в цілому. А звідси випливає й те, що душа **повинна** «робити» ще багато чого іншого – «трудитись», «очищатись», «остерігатись» і т. ін.

Сутністю душі має бути лише те, що в кожному окремому випадку виступає найважливішим або й вирішальним. Точніше – в кожній окремій душі і в кожному окремому випадку найсуттєвішим є те, чим вона найбільше сприяє спрямованості всього внутрішнього світу людини на добро- чи злотворення, тобто на свідоме і чітко визначене (самоолюднення) індивіда: «Душа обв'язана трудиться И день, и ночь, и день, и ночь». А людину, внутрішній світ якої не має ні найменших ознак спрямованості на добро- чи злотворення, сповна правомірно називають **бездушною**.

Щось подібне можна сказати і про дух людини – це така ж спрямованість її жестів, публічних висловлювань, дій, вчинків, праці і діяльності на добро- чи злоторення. Але тут слід зробити кілька суттєвих зауважень.

По-перше, мотиви й причини спрямування і спрямованості діяльності людини у зовнішньому (навколишньому для кожного конкретного індивіда) світі можуть бути і внутрішньо-глибинні (від рефлекторно-інстинктивних до інтуїтивних) порухи, і всебічно усвідомлені, і ситуаційно-зовнішні соціальні та загальносуспільні програми творення добра чи зла (тобто такі, які проявляються й діють на людину і постійно, і спорадично) спонтанно, непередбачено й закономірно. У першому випадку людина частіше всього реалізує її внутрішні наміри і спрямування, і тому тут верх беруть переважно продумані та сповна свідомі мотиви добро- чи злоторення. У другому ж випадку (частіше всього – за браком часу на глибокі й багатозначні обдумування) по-своєму «автоматично» (відповідно до генетично-інстинктивних рефлексій) спрацьовують переважно підсвідомо-інтуїтивні або вироблені культурою, і навіть дресируванням схеми та зразки поведінки: рішення про цільові установки обираються людиною швидко й ситуативно.

По-друге, якщо спрямованість внутрішнього світу людини на добро- чи злоторення підконтрольна самій людині, коли вона має добру чи злу волю, право та ще можливість для вибору, людина і навіть тоді, коли людина не здатна пояснити самій собі, звідки в ній береться потяг до зло- чи добротворення, будь-яка наша дія в навколишньому світі ви-

кликає у ближніх, свідків і в усіх інших схвальну чи несхвальну оцінку – розглядається як добро- чи злотворення. А це значить, що навколо суб'єкта цієї дії і навколо самої дії створюється своєрідна духовна аура – фіксується дух добро- чи злотворення.

А оскільки для більшості людей простіше й легше давати оцінки діям інших людей (та ще при сучасних засобах комунікації), така аура твориться дуже швидко, яскраво і навіть образно. А при великих масштабах добро- чи злотворення нерідко набуває ознак, відповідно, святості чи демонізму. І тут розбіжність оцінок і характеристик дій людини може бути кардинальною і протилежною.

Тобто, дух людини лише зовні й на перший погляд може видаватися добрим чи злим, світлим чи темним, але по суті своїй – це явище й поняття значно складніше, ніж явище й поняття душа. І навряд чи можна говорити про повну відсутність духу людини, оскільки майже кожна дія однієї людини так чи інакше може розглядатися будь-ким іншим як зло- чи добротворчою.

Відзначимо лише: люди значно раніше заговорили про душу (Сократ, Платон, Арістотель та інші), а про дух – пізніше (Гегель, Юнг та інші) і аж у ХХ ст. – про дух людини.

Розмова про духовність людини в цілому фактично (як про єдність душі та духу) тільки розпочинається, бо явище надзвичайно складне і ще далеко не так чітко визначене. Плутанину і будь-які неточності при характеристиці та при оцінці душі, духу і духовності людини може внести суб'єктивізм тлумачень і визначень головних критерії духов-

ності – «добра» і «зла». Точно можна визначити добротворчу (духовну) чи злотворчу (антидуховну) спрямованість внутрішнього світу людини й діяльності її в навколишньому світі, виходячи лише з позицій загальнолюдських тлумачень змісту названих базових категорій («добро» і «зло»). Але й повне ігнорування расових, загальносупільних, народних, національних та інших (соціальних та політичних, просторових, часових ті інших) критеріїв і корективів також може привести до помилкового оцінювання й тлумачення духовності чи антидуховності людини, родини і т. ін.

Так чи інакше кожного разу люди вживають здебільшого робочі дефініції понять «душа» і «дух» та категорії «духовність». Незмінним і абсолютним лишається лише головне – принцип спрямованості думок і дій людини на добро- чи злотворення. Він закладався і в релігійних писаннях («Вавілонська теодицея», «Авеста», «Книга мертвих», «Біблія», «Коран», «Тора», «Кабала» та ін.); і в масі епічно-релігійних та епічно-героїчних пам'яток (від «Пісні про Гільгамеша» і до героїчного епосу недавніх часів); і в роздумах та трактатах мислителів прадавніх і просто давніх часів (від давньокитайських, давніх індуських і античних середземноморських до сучасних християнських та мусульманських учень) тощо.

Значно складнішими постають тлумачення і добра, і зла, а, отже, й душі, духу та духовності в світлі суто наукових (передовсім – філософських) учень, котрі, починаючи з епохи Просвітництва, зміст релігійно-етичних та етично-естетичних категорій «добро» і «добротворення», «зло» і «злотворення» (а, отже, й «душі», «духу» та «духовності») стали розглядати ще й з

точки зору розумного та естетичного, в XIX ст. – з точки зору соціального й гуманістичного, в XX столітті – ще й політично-психологічного. А чіткість меж та визначень змісту категорій «добро» (і «духовність») та «зло» (і «антидуховність») все більше й більше стала залежати від ступеня об'єктивності мислення науковця, як представника тієї чи іншої галузі науки. То ж і не дивно, що при абсолютно домінуючій щойно представленій концепції з'явилися й інші концепції: інтелектуальна та ідейно-естетична (філософи-просвітителі й особливо філософи-екзистенціалісти), соціально-гуманістична (марксистки), психологічна (Е. Фромм), суб'єктивно-космогонічна, суто езотерична і т. ін.

Проте, всім і вже давно достатньо чітко видно й зрозуміло, що ні сила та культура, ні краса та інтелект людини; ні її винахідливість, кмітливість і талант до тієї чи іншої діяльності, ні будь-які інші «дари природи» (іноді й саме життя) самі по собі великої цінності фактично не мають – справжню й високу цінність вони набувають лише тоді, коли стають спрямованими й цілеспрямованими або на добро і добротворення або на зло і злоторення.

То ж залишається лише продовжити подальші логічні умоглядні висновки.

По-перше, інтелект і мудрість, розум і логіка – це лише інструменти пошуку максимально точного (як уже сказано, із позицій загальнолюдських цінностей) визначення змісту категорій «добро» і «зло» як базових критеріїв пошуку сутності духовності та антидуховності.

По-друге, естетичне й естетика (котра сформувалася як наука про категорії-антиподи («прекрасне» й «огидне», «красиве» і «потворне» тощо), тобто як наука про критерії їх визначення духовного та антидуховного в періоди світоглядно-соціальних та ідейно-політичних революцій і катаклізмів, – саме тоді, коли втрачалися віковічні старі й формувалися принципово нові уявлення й поняття про добро і зло. Вони цінні, отже, не тільки самі по собі, а й саме тим, що зміст будь-яких естетичних категорій також максимально наближає нас до розуміння реальної, природно-суспільної, а не міфічно-містеріальної сутності добра і зла, до досягнення реального добро- і злотворення.

По-третє, соціально-гуманістичні вчення й тенденції цінні передовсім тим, що вони наблизили наші роздуми про загальносуспільний зміст категорій «добро» і «зло» до розуміння вирішальної ролі людини в надскладному процесі суспільного життя – до розуміння духовного чи антидуховного взагалі.

По-четверте, справжнє наближення суспільної думки (науки), особливо мистецтва до проникнення у внутрішній світ людини (в її душу) забезпечує нам нині і психологія, котра також сама по собі (як і сама собі психіка людини) не є ні наукою про духовність ні тим більше самою духовністю, оскільки вона все ще і базується в основному на фізіології (психофізіологія – найточніша галузь науки про психіку людини взагалі), і тяжіє більше до неї, ніж до етики.

Таким чином, ні інтелект і свідомість (як система поетапних процесів досягнення й освоєння людиною самої себе й усього навколишнього); ні естетика (як шлях пізнання осно-

вних загальнолюдських цінностей), ні соціально-гуманістичні вчення взагалі, і й зокрема вчення про конкретну людину; ні психологія не є втіленням духовності взагалі й безпосередньо. Вони лише разом і кожна по-своєму максимально наближають нас до реального розуміння душі, духу й духовності людини як до визначальної ознаки людини – духовності.

І все те (і формування уявлень про духів, божеств і богів, в тому числі і Єдиногобога; і формування таких компонентів духовності людини як душа і дух; і формування понять про всі ці явища як у реальній дійсності, так і світі домислів) найвиразніше і найемоційніше втілювалося передовсім у релігії, фольклорі й літературі (творчість жерців і волхвів, притчі і найрізноманітніші літописання, твори церковно-релігійного та релігійно-світського характеру, художньо-літературна класика і навіть у творах різнохарактерних авангардистів та модерністів. І ніде там не обходилося без розмов про душу, дух і духовність людей – авторів і персонажів, окремих творів і цілих творчих спадків окремих письменників, стилів, течій, напрямків, методів і т. ін.

Весь цей надскладний процес формування літературних уявлень і понять про душу та дух людини, а також категорії «духовність» взагалі, а точніше – весь цей пошук і каскад концепцій духовності в літературі й літературознавстві ставав усе актуальнішим не тільки тому, що сама проблема духовності вічна; не тільки тому, що саме духовність найочевидніше вирізняє всіх нас із-поміж тваринного світу; не тільки тому, що дух вище тіла; не тільки тому, що формування високодуховної особистості фактично завжди було і буде вищою

цілню процесу освіти й виховання людей; не тільки тому, що основною функцією мистецтва взагалі, але перш за все художньої літератури є формування душі, духу й духовності; не тільки тому, що важко знайти програму з літератури й інших гуманітарних дисциплін (від наймолодших класів до «найвищих» шкіл світу), в якій би не йшла мова про духовність, а головне тому, що достатньо переконливих тлумачень цих понять «душа» і «дух» та категорії «духовність» ще немає.

При всьому цьому автори історій світової літератури (наприклад, «Истории мировой литературы» в 10-ти томах), історій української літератури (маються на увазі й 8-томне, й 6-томне, і кілька дво-третомних та ряд авторських праць); і навіть історій літературознавства, постійно вживаючи поняття «душа» й «дух» та категорію «духовність», поки що питання про системне й спеціальне дослідження духовності не ставлять – її ставлять і розв'язують здебільшого побічно або тоді, коли мова заходить про виховні системи й потенції того чи іншого твору чи творчого спадку письменника, коли мова йде про суспільну роль художньої літератури як виду мистецтва взагалі.

Так, Платон у трактаті «Держава», визнаючи роль трагедії та комедії в зразковій державі, застерігав, що драматургія і театр можуть не тільки формувати душі читачів та глядачів і зміцнювати державу, а й руйнувати їх – саме так, на його думку, діє на реципієнта комедія, руйнуючи висміюванням самі устої держави і могутність верховного її владики [30]. Арістотель, Горацій і особливо Н. Буало вже безпосередньо пов'язували роль «поетичного мистецтва» (літератури) з про-

цесом формування душ читачів – вони навіть зобов'язували митців робити це надзвичайно емоційно і майстерно. Та й сам класицизм з його принципами й канонами «зразкового» (класичного) змалювання «достойних» (зразкових) людей і явищ призначався для формування високої духовної культури мислення, творення й діяння в масі освічених людей. Просвітителі XVII-XVIII ст. (Г. Гегель, Й. Гете, Ф. Шіллер та ін.) і гуманісти XIX ст. (М. Чернишевський, Д. Писарєв та ін.) не тільки в своїх творах, а й у літературознавчих працях постійно говорили про необхідність розкриття й глибинне осягнення як внутрішнього світу, так і діяльності людини в навколишньому світі саме з позицій загальнолюдського і класового та національного розуміння сутності добро- чи злотворення, тобто з позиції духовності. В цьому плані чи не найпоказовішою виявилася концепція М. Грота, котрий у 1885 році в «Трактаті про душу» на матеріалах філософії мистецтва і, зокрема, літератури й літературознавства визначав духовність як загальну спрямованість внутрішнього світу й діяльності людини у навколишньому світі з добро- чи злотворенням людини.

А в XX ст. під впливом конкретно-наукових учень З. Фройда, Е. Фромма, К. Юнга і цілого ряду інших психоаналітиків та психологів і здобутків письменників сюрреалістичного, імпресіоністично-експресіоністичного, інтелектуально-фантазмагоричного та інших подібних стилів, дослідники їхніх творів все частіше й частіше стали вести мову про душу, дух і духовність персонажів і самих авторів, почали оцінювати їхні позиції й установки на добро- чи злотворення

як у соціальному та національному, так і в загальнолюдському планах.

Особливістю процесу формування уявлень і понять про душу й дух людини, а також осмислення змісту категорії «духовність» у літературі й передовсім у літературознавстві є те, що тут значно чіткіше, ніж у філософії, відбулося розрізнення церковно-релігійного і власне світського трактування змісту понять «душа», «дух» та категорії «духовність». Більше того, нині постала проблема не тільки визначення сутності названих явищ, а й завдання досягнути форми їхнього вияву, ознаки, функції, навіть структуру їхнього змісту: «... ми без кінця маніпулюємо поняттями «дух», «духовність» і дуже мало дбаємо про те, щоб виявити їхню структуру – тобто розкласти на складові елементи аби можна було сказати: ось вона духовність (чи бездуховність)» [16, 199].

Показово, що саме тепер і з'явився на світ збірник пошуків змісту, форм і функцій душі – «Українська душа» (Київ, 1992).

Справді, саме в мистецтві взагалі, у літературі зокрема, отже, і в літературознавстві чи не найрозпливчастішими залишаються наші уявлення про душу, дух і духовність. І дійсно, все нібито досить прозоро: священики, приписавши все «духовне» богам чи Богові, зняли з себе обов'язок (навіть потребу) тлумачити саму сутність духовності – вона від Всевишнього, вона – його промисел; стародавні мислителі побачили перші і найбільш очевидні вияви душі в ідеях, мисленні, нарешті в психіці й тому пов'язали духовність перш за все із психікою; вчені інших галузей, опираючись на процес діяльності мозку, не могли не пов'язувати духовність зі свідомістю

та перш за все з інтелектом; суспільствознавці та особливо ідеологи, відчуваючи, що найпомітніше виявляється вихідна спрямованість думки і дії людини в тому, з яких точок зору, позицій і принципів освоює людина сама себе і світ, логічно приходять до висновку, що духовність – це перш за все світогляд (або хоча б його ознака чи особливість) або ментальність. А оскільки в мистецтві (й зокрема в літературі) присутні всі ці аспекти, форми й способи мислення та діяння (і нерідко – одночасно), митцям і літераторам, а отже, і літературознавцям, процес визначення досліджуваних явищ дається чи не найважче.

Застосувавши наслідки попередніх пошуків сутності духовності, виведені нами із процесу первісного міфомислення, із релігійно-теологічних надбань, що вилилися передовсім у найпопулярніші і в свій час у наймудріші релігійні пам'ятки; із учень стародавніх мислителів та пізніших філософів і філософських шкіл; із психології та психоаналізу останніх століть тощо, пропонуємо визначати саму сутність духовності взагалі перш за все як загальну спрямованість усього, пов'язаного з діяльністю людей і способів їхнього існування, на добро і добротворення чи на зло і злотворення, а двоногу істоту, котра мислить, діє й існує «по той бік добра і зла», – бездуховною. Адже глибокі літературознавці-аналітики ніколи не говорять про героїв-добротворців та героїв-злотворців (без причин, умов і мотивів цілеспрямування) без усвідомлення їхніх думок і дій, їхніх світоглядно-суспільних позицій, які власне і визначають сам зміст «добра» і «зла», як вищих критеріїв і цілей людського буття.

Особливо близько й прискіпливо до справді глибокого (а не кон'юнктурного) визначення духовності персонажів і авторів підходять такі дослідники як Г. Штонь («Духовний простір української ліро-епічної прози»), В. Марко («Незнищеність людської душі»), Г. Клочек («У світлі вічних критеріїв») та ін.

Вони й справді говорять передовсім про те, на що спрямовані психіка, думки, дії і спосіб існування персонажів, на що саме спрямована творчість митців – на утвердження загальнолюдських (тобто, дійсно високих) цінностей позитивного (добротворчого) або негативного (злотворчого) характеру чи на відстоювання своїх суб'єктивних (родинних, родових, кланових, класових) інтересів і цінностей, які нерідко не тільки не збігаються, а й протистоять або протиставляються загальнолюдським.

Виходячи з усього цього, можна спробувати визначити те найсуттєвіше в змісті понять «душа» і «дух» персонажа, а, отже, й категорії «духовність», яке могло б стати базовим для осягнення всього того, що ми відносимо до всієї сфери духовного в житті людини і суспільства.

Чи не найпростішим видається зміст поняття «душа»: **душа людини** (а, отже, й особи, що діє в художньому творі) – **це не-свідома або усвідомлена (хоча б в якийсь спосіб вирішена) спрямованість її внутрішнього світу (від мрії до плану чи програми) на добро чи добротворення, на зло чи злотворення.**

Але тут необхідно враховувати, що:

по-перше, спрямованість внутрішнього світу людини чи персонажа на добро- чи злотворення може детермінуватися і їхньою генетичною (підсвідомою) схильністю до того чи іншо-

го типу почувань і мислення; і напівсвідомою (інтуїтивно-евристичною) цілеспрямованістю процесу переживань і мислення; і суто свідомим (умисно-вольовим) спрямуванням людини чи персонажа їхніх емоцій, почуттів і думок на добро і добротворення як іншим людям (персонажам), так і самим собі;

по-друге, будь-чим детермінована спрямованість внутрішнього світу людини (персонажа) на добро і добротворення чи на будь-яку форму творення блага або руйнацію зла і запобігання лиха характеризує душу цієї людини (персонажа) як добру, чисту, світлу, прометеївську (найбільші масштаби добротворчих задумів), а спрямованість внутрішнього світу (персонажа) на зло, злотворення чи на будь-яку іншу форму творення лиха і на руйнацію добра чи блага характеризує душу людини (персонажа) як злу, брудну, темну, чорну, демонічну (найбільші масштаби злотворчих задумів і намірів);

по-третє, **відсутність будь-яких ознак спрямованості внутрішнього світу людини (персонажа) на добро- чи злотворення вказує і на відсутність у неї душі** (і це слід визнати фактом не тільки й не стільки тому, що люди і в реальності, і в мистецтві і навіть у науці постійно вживають відповідні словосполучення), а ще й тому, що такі (або майже такі) люди існують реально.

Дух людини (персонажа) – це така ж спрямованість її висловлювань, дій, вчинків, діяльності в навколишньому світі на добро і добротворення чи на зло і злотворення.

Характер і сила духу людини (персонажа) визначаються в основному за тими ж критеріями і в тому ж плані, що й характер та ознаки душі: спрямованість діяльності людини в

навоколишньому світі на добротворення – дух добрий, світлий (дух доброї волі); на злотворення – дух злий, чорний (дух злої волі); а відсутність будь-яких інших ознак такої спрямованості свідчить про відсутність і будь-яких ознак духу людської діяльності (саме в таких випадках говорять про людину, що вона бездуховна і тому «не відає, що творить»).

При цьому варто мабуть враховувати й такі особливості, фактори та закономірності функціонування духу як: поперше, якщо душа – це явище таке суто індивідуальне, таємне й глибинне, притаманне лише одній людині чи персонажеві, яке тільки тоді може бути виявленим й охарактеризованим, коли її хоча б якось людина розкриє самій собі, будучи «чесною сама з собою», або іншим людям, то дух, кожного разу проявляючись на людях, одразу одержує як мінімум одну сторонню оцінку чи характеристику (інохарактеристику); по-друге, таких оцінок духу людини (персонажа) може бути безкінечно багато, і всі вони можуть бути різними (від схожих до кардинально протилежних – навколо дії чи діяльності людини (персонажа) завжди утворюється родинна, родова, соціальна, національна й навіть загальносуспільна (а то і загальнолюдська) її духовна аура (суспільна аура, репутація тощо); по-третє, добро- чи злотворчу спрямованість (дух) можуть мати й правила, звичаї, принципи життя й діяльності цілої родини, роду й будь-якої іншої соціальної спільноти, цілої нації, народу, цілого суспільства людства.

Добро- чи злотворча спрямованість внутрішнього світу людини (персонажа) чи спільноти, таке ж спрямування їхніх висловлювань, дій, вчинків і діяльності, а також цілеспряму-

вання самого способу життя складають їхню духовність або, відповідно, антидуховність.

А відсутність будь-якої спрямованості внутрішнього світу й самого способу їхнього існування на добро- чи злотворення є вказівкою на повну бездуховність особи (персонажа) чи спільноти. Такі люди чи групи абсолютно байдужі і до всього і до всіх навколишніх, – «байдужі нікому зла не хочуть» [13], – писав П. Загребельний.

На що і як спрямовують свої думки, дії та способи існування окремі люди й цілі суспільства ми в цілому вже знаємо й уміємо їх сприймати, осмислювати, оцінювати та відображати як духовних, антидуховних чи бездуховних («хліба й видовищ»), а як слід думати про ціле людство, яке (хай і в особі окремих його представників) намагається проникнути в космічні (й навіть космогонічні) простори, а, отже, й у вічність, не стільки з намірами добротворення взаємодопомоги та взаємодії з інопланетянами на благо і добро, передовсім з намірами «Війни світів», «Зоряними воєн», тобто з намірами такого «освоєння» Всесвіту, яке є відверто завойовницьким і загарбницьким – злотворчим. Та нас і на Землі, учать підступно «завойовувати друзів».

На жаль, саме таку спрямованість мають і деякі сучасні «психофізіологічні», «окультні», «езотеричні» й навіть «фізико-психологічні» «вчення» й «бачення» всього навколишнього.

Отже, сутність духовності людини (персонажа), соціуму, суспільства чи й цілого людства взагалі – це не саме творення добра чи зла, а передовсім добро- чи злотворча спрямованість нашого мислення, мовлення, діяння та способу життя.

Душа, дух і духовність людини в літературі

Народження реальної людини лише передбачає, але не зобов'язує її ставати високодуховною істотою. А «народження» персонажа літературного твору є неминучим породженням і втіленням або своєрідним (як мінімум) авторської системи духовності, навіть цілісною і чітко визрілою концепцією (або хоча б гіпотезою, програмою, побажанням чи ще якимось варіантом нової системи духовних цінностей).

Кожна жива й конкретна людина, окрім психічно хворих, обов'язково протягом усього свого кілька десятилітнього життя в цілому еволюціонує від первісного, природно-матеріального, до найвищого, етико-педагогічного, рівнів свідомої діяльності. Тоді як літературний персонаж може бути показним і в процесі такої еволюції, і в процесі духовної деградації, і в моментальному «зрізі» духовного стану, і навіть у такому фрагменті його життя, що передбачає вияв лише одної духовної якості.

Будь-яка людська цивілізація на кожному новому етапі свого розвитку, які в ХХ ст. прийнято називати суспільними формаціями, акцентує увагу на проблематиці того чи іншого рівня свідомої діяльності і таким чином виявляє також поступовий, але неминучий перехід від суто матеріальних до соціально-етичних і далі до моральних, звичаєво-правових, політичних, філософських і аж до світоглядно-ідеологічних рівнів свідомості суспільства. І кожного разу йде поступове «накопичення» провідної проблематики та провідних ідей. А література такої людської цивілізації, хоча й називають її «відображенням реальної дійсності», далеко не завжди «копіює» реальність. Вона значно рідше «забрідає» в життєві «тупики» і частіше оминає непізнані глибини підсвідомого й такі ж недосяжні духовні злети окремих особистостей надпотужного й геніального інтелекту. Але література, майже в кожному конкретному творі художньої літератури, акцентує увагу на началах добра і зла: художня література дійсно філософічна. І тому її духовність не тільки більш сконцентрована, а й більш «окультурена». Звідси випливає не стільки необхідність збільшувати кількість годин по вивченню літератури, стільки потреба в систематизації та «еволюціонізації» одухотворення людини засобами художньої літератури та науки про неї.

Особливу увагу при цьому слід звернути на процес укладання навчальних програм – там повинні бути дотримані не тільки принципи історизму та хронологічності, а й послідовність процесу еволюції людського духу взагалі.

Душа бездушного

Що таке душа (саме життя – за «Біблією»; «пташка», яка є своєрідним «ембріоном» майбутнього ангела або демона – за народними віруваннями; нематеріальна «копія» самої людини – за хворобливо-образними домислами надто вже заповзятих творців містерій і Потойбіччя) – щось справді і кожному дане для того, щоб кожен «беріг», «тримав у чистоті» і навіть «лелівав» як свій особистий пропуск до раю – чи ще щось? І якщо душа кимсь і якимсь усе-таки «дається», то коли саме – до зачаття людини; під час цього (примітивно-природного і разом з тим возведеного в ранг священнодійства) акту; на якомусь із етапів ембріонально-утробного розвитку; під час народження, чи пізніше – матір'ю, батьками, усім суспільством чи й цілим людством? Чи має душа, як і все на світі, зміст, форми, ознаки, функції і сутність?..

На всі ці і на сотні подібних питань людство в кожную нову епоху давало різні відповіді, але на сучасному етапі незаперечними можна назвати лише кілька тверджень (щоб не сказати «істин»).

По-перше, перші уявлення людей про душу з'явилися в часи первісного міфотворення й особливо в релігійних писаннях. І людство, як би воно не відкидало й не критикувало так званий «ідеалістичний» світогляд, мусить бути наймовірніше вдячним творцям таких уявлень, бо вони вже з самого виникнення були не чим іншим як постановкою і першою спробою вирішення проблеми одушевлення й одухотворен-

ня нашого (якщо йти від реальної еволюції всього живого на Землі) напівтваринного буття.

По-друге, і зміст, і сутність душі люди завжди пов'язували з тим, що називається **внутрішнім світом** людини – з її ще не виявленими (а то і навіки затаєними) намірами, побажаннями, мріями, задумами, планами й програмами.

По-третє, сутність душі частіше всього вбачається міфотворцями й особливо теологами та найдавнішими мислителями в спрямованості внутрішнього світу на творення добра чи зла взагалі.

По-четверте, самі творці міфів і теологи всіх ер, епох і цивілізацій упродовж тисячоліть наголошували на необхідності кожній людині і завжди боротися зі всіма своїми власними потягами до злоторення. І якщо врахувати той факт, що ми не тільки походимо із усього живого на Землі, а є й нині його важливою складовою частиною, то не тільки християнські заповіді «не убивай», «не кради», «не...», «не...» і «не...», а й інші канони та статті «Тори», «Корану», «Книги мертвих», «Вавілонської теодицеї» тощо навіки залишаться чи не найважливішими (хоча й дуже узагальненими) принципами співіснування й самовдосконалення людства як найбільш яскраво вираженого інтелектуально-духовного організму планети.

Павло Архипович Загребельний не першим задумав доторкнутися до того що називається **душею ката**. Персонажів, котрі в процесі виконання обов'язків карателів опускалися до того, що починали проявляти інтерес і потяг до такої роботи і починали одержувати навіть задоволення від самого процесу вбивства людей, більш ніж достатньо – лише в укра-

їнській літературі їх десятки: від міжусобних братовбивств давнього періоду і до оповідань М. Коцюбинського «Подарунком на іменини» і «Persona grata», від окремих творів Ю. Яновського та М. Хвильового і до над масштабних полотен з виображенням цілих садистично-каральних систем («Сад Гетсиманський» І. Багряного, «Жовтий князь» В. Барки, «Слово за тобою, Сталіне» В. Винниченка тощо). І кожного разу названі й неназвані автори чи пояснюючи, чи то виправдовуючи персонажів-убивць наводили цілі набори економічних, соціальних, політичних та багато різних причин, детермінантів і т. п. П. Загребельний пішов зовсім іншим шляхом – він не став шукати ні в цілому «суспільстві, ні в якихось конкретних особистісних умовах та обставинах причин того, що якась конкретна людина стає звичайним «каральним апаратом» – виконавцем волі суддів – чужої і злої волі. Він заглянув у саму глибину внутрішнього світу того, хто ні від народження, ні від виховання не наділений схильністю ні до добротворення, ні до злотворення.

Текст повісті «В-Ван» письменник розпочав без вказівки на ім'я головного персонажа, а з точної й виразної вказівки на одну конкретну рису: «Його охайність межувала з хворобливістю» [44, 349]. Не називається дана дійова особа і по імені упродовж цілих двох сторінок тексту твору. Лише на третій дізнається читач, що мама (скоріш вигуком, ніж звертанням) «І-іва!..» щодня й багато років підряд гукала додому (а може й до людського життя взагалі) свого «заблуканого синопчка» Івана, який умисно й «затаєно кулився в м'яких ямках, повикублєваних курями», чим свідомо й довго «му-

чив маму» [44, 350]. Напевне, «мала б його маленька, ще ніби незіпсована душа стрепенутися від того ласкавого, єдиного в світі» поклику і «полинуги... до тривоги любові маминої. Але тоді не стрепенулася», **а коли стрепенулася – було вже пізно** [44, 351].

І тут, і ніде більше автор не пояснює, чому саме дитина не відгукувалася ні на мамину любов, ні на будь-яке почуття дитячого «обов'язку» слухатися мами – нічого цього, нічого подібного і навіть елементарної жалості до рідної матері у дитини просто не було.

Саме тут слід нагадати, що і жалісливість, і просто чуйність, і багато інших рис характеру людини закладаються уже в генетиці, у багатьох попередніх поколіннях, але не варто забувати і те, що на генетику постійно діяли й діють і космогонічні, і екологічні, і психофізіологічні, і всілякі інші чинники й детермінатори процесу індивідуально-родової мутації.

Тобто, все те, що ми називаємо душею (чи ембріоном душі) від природи або від Бога (а саме – схильність людини до зло- чи добротворення) закладається й формується і задовго до зачаття, і в момент його, і в утробі матері, і в процесі становлення організму (до статевого дозрівання) людини, і, звичайно, пізніше. І все це відбувається частіше всього поза свідомістю власника такого природно-генетичного «дару». І майже кожного разу цей дар природи можна характеризувати як світлий і добрий (схильність людини до добротворення) чи темний і злий (схильність до злотворення). Але більшість – не всі. Є й такі, що приходять у світ дорослих і свідомих думок, дій і людей з настільки мізерним ембріоном

душі, що він не в силах не те що дати помітний плід, а й розвиватися взагалі – «з макове зерня». І тоді автор має повне право говорити, що персонажеві «тільки ноги, щоб бігти, тільки очі, щоб вибирати ними манливу волю, тільки голос, щоб вплітати його в... пташиний клет» [44, 350]. І ніяких орієнтирів, критеріїв, прав чи обов'язків; ніякого почуття відповідальності – ні перед ким. Єдине, що він умів роботи Іван – «стріляв..., як Бог» [44, 353]. Але й це віг робив якимось механічно й бездумно – «не полював, а смертовбивствував» [44, 353]. Ні про яке добро і добротворення чи зло і злоторення не довелося авторові й говорити – Іван і на війну пішов без будь-яких почуттів. Його туди «забрали... разом із полуторкою» [44, 352]. Єдине, що його турбувало – страх перед можливою смертю: «Хіба ж можна живому отак просто взяти і бігти, щоб тебе вбили?» – думав Іван. Він просто «одурів од страху, осліп і оглух» [44, 356].

І раптом у суцільному мороці з можливостей умерти в будь-яку мить з'являється така людина, яка не тільки знає, що і як слід роботи, кого й за що треба вбивати, щоб вижити самому, а головне може своїм довір'ям «окрилити просту, як схлип, душу» Івана – Старшой.

Спочатку для Івана Старшим був дійсно старший лейтенант, а потім, упродовж решти життя, Старшим він називав і вважав кожного з тих своїх начальників, які не тільки знали, для чого жили, що робили, а ще й Іванові говорили, що роботи і куди їх везти.

Таке бездумне й бездуховне життя (життя без потреб думати про те, що добре, а що погане; без потреби щось шука-

ти й помилятися, ризикуючи життям) сподобалося Іванові з перших днів служби під керівництвом Старшого, бо той точно знав, хто «ворог», хто «зрадник», хто «дезертир», а хто й просто не «мав права жити» взагалі. До того ж, Іван вірив у справедливе й довірливе ставлення Старшого до його, Іванової, «темної лінивої переляканої душі» [44, 360], адже Іван був майже механічним виконавцем рішень і волі одного конкретного Старшого – убивав бездумно і безслівно будь-кого з тих, хто Старшому видався зрадником, дезертиром чи ще якимось іншим «ворогом народу». А й без того короткі накази начальника дуже швидко зробилися максимально скороченими: від «Іване, провди» до «В-ван, провди» [44, 360] тощо. Для бездушного ката і такого наказу було досить, щоб убити людину без найменшого сумніву. В такі моменти навіть найстарший Старшой Сталін важив для Івана менше, ніж його власний Старшой. І в той же час цей робот-убивця сам був таким «рабом страху», котрий ще до того, як упаде бомба, падав «уже вбитим» і розірваним «на шматки» [44, 360]. Це той раб-убивця, який від бомб, і від людського гніву постійно ховався за «таємничість» його служби, бо вона мала «страшну владу над людьми» взагалі [44, 367]. Тому й людей Іван майже не помічав – вони йому «наобридали» тоді, коли «наобридали» Старшому, а всіх їх разом він поділив на «чистих» і на «тих, що під підозрою» [44, 367]. Та межа між двома типами людей фронту аж ніяк не торкалася його самого – він усе ще не знав ні добра, ні зла. Для нього не існувало ніяких «або», «або», адже йому й у голову не приходила думка про необхідність щось вибирати, оцінювати чиї-небудь вчин-

ки, думки або слова – це не його обов'язок. Його призначення – бездумно приборати із життя тих, хто був «матеріалом, далеким від благородства» і берегти свою шкіру, погамовуючи час від часу «свою розклекотану страхом душу» [44, 368].

З усього цього видно: сама природа безжально обділила Івана не тільки схильністю до добротворення, а й потягом до злотворення – він убивав людей дійсно без найменших відчуттів і порухів бажань і сумління – то не він (Іван) карав «нечистих», а Старшой, для якого «вибризом чорнила людину... вбити легше й простіше, ніж кулею» [44, 372]. Для Івана головне бути «вірним відданим... Щоб до кінця...» [44, 374].

Не зуміла запліднити свідомість Івана і мати, оскільки її тужливе «квиління» «І-іва!» ні разу не завело дитину навіть до хати, а не те що до добротворення. А за тим родинним «шансом» стати людиною не раз і Іван-син і В-ван-убивця.

Батька в Івана в дитинстві наче й не було – ні слова про нього ні в авторському мовленні, ні в спогадах сина. Може, тому при звістці про те, що батько пропав безвісти, син не тільки не переживав, а й з легкістю (навіть «від байдужості») зрікся «батька-зрадника». При цьому його більше всього хвилювало те, чи не постраждає він сам із-за того, що його батько «зрадник».

Саме після «байдужого» зречення сина автор пише найважливіші слова твору: «А байдужі, хоч нікому й не бажають зла, не люблять теж нікого, а люблять тільки самих себе, бояться тільки за своє життя, і цей страх такий великий, що не

вміщається ні в душі, ні в тілі, хоч би воно й було таке просторе і потужне, як у Івана» [44, 376].

І одразу стає зрозумілим: всі оті формули, котрі так галасливо й ефектно твердять, що «в здоровому тілі, здоровий дух»; що «кожній людині дано чисту й праведну душу»; що слово «людина» «звучить гордо» і т. ін. – є не чим іншим, як спробами людей озброїти самих себе достатньо оптимістично-обнадійливими і в той же час досить сумнівними формулами підбадьорювання людського духу взагалі.

Ні той «здоровий дух», що мав би бути в дуже «просторому» й «потужному» тілі Івана, ні повна перевага ката над маленькою й кволенькою тілом жертвою; ні немічний, навіть жалюгідний вигляд «музикантика», який нібито «спеціально» потрапив у полон – аж у Прусію (і якось «підозріло» звідти втік); ні жалісливе прізвисько музикантика-зрадника («Хто ж із таким прізвиськом воює проти німця» [44, 377]) – ніщо не породило у свідомості біоробота-вбивці ні найменшого бажання, хоча б спитати в об'єкта наступного злочину що-небудь. До переважно гидливого відчуття зневаги Івана від обліку «музикантика-ворога» якимось чином пробилосся все-таки яке не яке співчуття: «І як це нещастя із своїм шарфіком добралосся так далеко, аж до Пруссії, до самих глибин війни? У нього, крім шарфика, мабуть ще й градусник під пахвою!» [44, 377]. Проте це почуття не тільки не зупинило механічного вбивцю, а ще й викликало єхидне і гидливе кепкування над слабшим тілом: «Сиділо б собі в Ташкенті чи де там йому сидіти» [44, 377].

«Лише згодом», – пише автор, – Іван став думати, що в музиканта, мабуть, була якась особлива тонка і ніжна душа, і, може гріх було вбивати такого чоловіка» [44, 379]. Але Іван лякався самої думки про таке, адже Старшой все одно відповів би: «У нас геніїв нема! У нас – тільки зрадники!» [44, 379]. Більше того, перед самим убивством Іван ще й ображає «музикантика» – на тривожне запитання жертви про якийсь дивний шум кат зухвало говорить: «То я так дихаю. У мене ж груди круглі – ото воно й шумить... А в тебе – ні хуху, ні духу... Ти мабуть і не їси» [44, 378]. Та саме тепер Іван уперше перестав «зневажати» свою жертву, «а наче аж боявся», бо відчував у «музикантикові» «якусь незбагненну красу» – «особливу тонку і ніжну душу» [44, 379].

Наявність у жертви саме такої душі настільки закарбувалася в свідомості Івана, що він назавжди запам'ятав з усіх убитих лише його. Так назавжди зажили в Іванові і тривожне мамине «І-іва!», і висока «музикантикова» душа. Вони були для нього двома недосяжними орієнтирами: від першого він давно й необачно відмовився сам, тому й утратив можливість замати хоча б яку-небудь людську, (а не тваринну) душу; а другий був настільки високим і недосяжним, що постійно лякав його (Бездушного) нагадуванням про непростимий гріх позбавляти людину життя: «Може й гріх було убивати такого чоловіка» [44, 379].

Бездушного лякало й гнітило все світле і особливо те, що хоча б до чогось зобов'язувало: до війни «В селі в нього дівчини не було» [44, 384]; на війні – ні радості, ні горя, один страх перед смертю і перед недовір'ям старшого; по війні –

Іван утікає навіть від нареченої і сторониться тих людей, які говорять про щось розумне і добре. Йому комфортніше було коло тих, що дають йому максимально короткі накази («В-ван, провди!», що фактично означало «Вбий!»), вказівки («по-їхали», «туди») тощо. То ж не дивно, що Старшой в армії, і кожен новий Старшой у його карколомній водійській кар'єрі (при начальниках всіх можливих рангів) – «були всім для Івана», а сам він був чужим «усьому й усім» [44, 386].

Та чи не найстрашніший гріх здійснив Іван з тією людиною, котра його породила, жила для нього і ним, чекала його з війни; котра ще в дитинстві кликала і до себе, і до своєї душі своїм «пташиним» «І-іва!» та й не до кликалась – матері. Це їй, єдиній рідній людині на світі вирішив Бездушний виколупати із свого гігантського й навіки ожирілого тіла його мізерну («меншу, ніж макове зерня») душечку – розповісти нещасній матері про всі його катівські «подвиги». Йому, дійсно Бездушному, і не подумалося, що буде з матір'ю, коли на неї звалиться та страшна сповідь. А жінка й справді сприйняла ту розповідь і як «гріх непростимий!» її дитини, і як покарання її самої за те, що вона так і не достукалася колись до мізерної душі сина своїм безвільним «квилінням» «І-іва!». «Так мама і вмерли... і все вмерло йому тут» [44, 389]. Не вмер тільки Іванів **страх**, бо коли вмер головний Старшой (Сталін), то «Іван добре розгубився» тілом («здригався, як коняка: самою шкірою») [44, 392], бо душі в ньому тоді вже не було зовсім.

«А що чоловік без душі?.. Ніби вийняли з тебе серцевину, і став ти, мов порожній лантух» [44, 392], – роздумує митець

від імені Бездушного і від імені тих, що були, є і будуть «сліпою силою в руках» таких, які нібито мають не тільки право, а й можливість вирішувати, кому на цім світі жити, а кому – ні. І тут Іван доходить найголовнішого й найстрашнішого висновку: «не гнів убиває людей, а тупа слухняність» [44, 393]. Та цей висновок звучить особливо переконливо, коли мова заходить про масові знищення типу «чистки», «зачистки» тощо.

Під кінець твору Іван остаточно перетворився на Бездушного, бо після всього, що з ним відбулося, він «ні пере-страждав, ні навіть не схуд» [44, 395] – від усього і від усіх він «рятувався своїми звичками, бо більше не має нічого» [44, 396]. То ж не дивно, що Бездушний мав у творі «не ім'я в звичному розумінні, а тільки отой звук із минулого, скорочений, як равлик, або ж нещадно скручений, мов туга пружина» [44, 398].

Мабуть, справді: як би «не виторохували об наші вперті лоби... модерні словесні модники» чужомовною термінологією; як би ми не тішили самі себе думкою про те, що у кожного з нас є своя особиста душа і як би нам не хотілося в усе те повірити, нам ще тільки належить розібратися і що таке душа, і чи в усіх вона є, і хто, і як та коли її «дає», якщо вона все-таки є.

Дух портрета в літературі

Дзеркалом душі можуть бути не тільки очі, як уже сказано, людина може «світитися» в усій її зовнішності. Особливо багато говорить зовнішність людині досвідченій і обізнаній. І тому на сьогодні ми все старанніше й старанніше учимося читати людину, як книгу [72]. Але особливої уваги заслуговує портрет. Проблема «Портрета літературного героя» [77, 13-16] актуалізується саме в останні роки, хоча вона завжди була в центрі уваги і письменників, і читачів, і літературознавців. Нині маємо окрім названих книг, і цілий ряд інших праць (статті, розвідки і просто роздуми з висловлюваннями, як: «Если человек злой, то и глаза у него злые, если добрый, добрые и глаза...» [107, 21]. Значно глибші та ґрунтовніші праці С. Рубіна [107], М. Мірошникова [77] та інших, але й вони не вирішують навіть основних питань – проблема чекає глобального і системного дослідження, вирішення, оскільки наші природно-генетичні, рефлекторно-інстинктивні, інтуїтивно-евристичні, а також придбані в процесі життєвої практики, навчання виховання та самовиховання знання, уміння і навички (а головне – риси характеру і схильності) людини сприймаються перш за все візуально, бо сприймання очима у комплексі з іншими органами чуттів фактично немає меж: від незрозумілих, інтуїтивних здогадок (на цьому будуються майже всі ворожіння і пророкування, визначення «долі» тощо до професійно-наукового читання кольористики, форм, розмірів і тих інших ознак та прикмет портрета, в яких

закодована справді багатюща інформація і про природні можливості та схильності, і про стан здоров'я та генетичні хвороби і про багато дечого іншого – можливого і справді неминучого.

Так, відомі психофізіологи, фізіономісти, археологи і антропологи взагалі не тільки намагаються, а й розробляють цілі школи вміння читання і навіть по наймізерніших залишках від інших ознак зовнішності наших прапредків (здебільшого – за будовою черепів тощо). Всі ці люди читають портрети колишніх і теперішніх людей для того, щоб характеризувати окремих індивідів та особистостей, а й для того, щоб у такий спосіб визначати й цілі типи та архетипи цілих етносів, націй, рас та епох, простежувати надскладний і довготривалий процес їх виникнення, розвитку змін, прийомів і спадів тощо – еволюції. При цьому найпоширенішими є такі школи та системи тлумачень типових рис обличчя як: індуські, мало-, центрально- чи східноазійська, європейська, латиноамериканська, африканська та австралійська. Тобто фактично кожен континент і кожна окрема раса заробляли й розробляють свої «алфавіти» і «граматики» читання зовнішності людини; фактично упродовж тисячоліть десятків і навіть сотень тисяч років люди виявляють і фіксують такі ознаки зовнішності людини (передовсім портрета), які завжди несли й несуть у собі код чи коди того, що є або може бути зовнішнім вираженням духовності того чи іншого типу або архетипу характеру людини, етносу, нації й цілої раси. Звичайно, далеко не кожен письменник і вже зовсім не в кожному творі, тим більше не в кожному портреті персонажа «закодовує» якісь

риси й типи та спрямованість поведінки й діяльності дійової особи, але в багатьох деталях портретів персонажів читач може знайти саме характеристику передбачуваної (спрогнозованої) автором поведінки та схильності до добро- чи зловорення.

Шляхів і способів природного чи іншого типу або архетипу характеру, тобто у суто внутрішній, фізіологічній, психічній та іншій дієвій структурі людини, в особливостях функціонування цієї структури, а врешті-решт у такому типі поведінки людей, який дійсно можна передбачити, розкодувавши (розшифрувавши) всі або хоча б усі основні ознаки або параметри портрета та зовнішності взагалі. Шляхів і способів «розкодування» ознак й особливостей портрета є надзвичайно багато. Не менше можна визначити й рівнів глибини та точності розшифрування, але два з них є не одмінними.

По-перше, етап поверхневого, а тому й здебільшого поверхового розпізнавання, скажімо, краси чи потворності за кількома принципами (за симетричністю чи асиметричністю) будови обличчя і всього тіла; за детермінованими віком, статтю, расою, нацією та іншими, особливо впливовими факторами (як, наприклад, час, простір і рух, суспільні й інші умови тощо) співвідношення органів і рис обличчя.

По-друге, розкодування тих і таких зовнішніх ознак та особливостей будови обличчя і тіла взагалі, які є зовнішнім свідченням (виявом) тих, закладених генетично або й набутих упродовж життя «внутрішніх» рис чи ознак характеру, типу поведінки діяльності; у ставленні до осіб іншої статі, до близьких і рідних взагалі; у схильності та спрямованості мрій,

думок, задумів, планів (усього внутрішнього світу) і слів, жестів, дій, вчинків та діяльності на добро- чи злотворення.

Отже, вивчення портрета може служити і способом, і шляхом вияву й вивчення душі («очі – дзеркало душі»), духу та духовності.

І дійсно, зустрічаючи вперше людину, ми спочатку сприймаємо й усвідомлюємо її зовнішність (портрет), а вже потім те, що є «під» чи «за» ним, тому людина в найдавніших видах образотворчого мистецтва з'явилася у формі скульптурного чи графічного портрета. То ж не дивно, що найдавнішим часам належать і такі живописні шедеври як «фаюмські портрети», унікальні ікони тощо. Але вже ці твори вже помічені очевидними ознаками доброти зображення та злобливості для характеристик портретів. Особливо примітною і важливою для даного етапу можна назвати книгу «Мистецтво давньої України».

Дещо складніше утверджувався портрет у словесних видах мистецтв, які, започаткувавшись в усній народній творчості, стали самостійними. Тут переважало не композиційно цілісне, а скоріш «дифузійне» бачення й зображення портрета – у змісті твору «інкрустуються» лише окремі деталі обличчя – очі, брови, коси.

У народній творчості кожного окремого народу і менш чисельного соціуму є ще конкретніші системи та критерії визначення красивих і потворних, ідеальних й антиідеальних облич – аж до вульгарно-суб'єктивістської формули: «На вкус и цвет товарищей нет».

Література найдавніших часів, і зокрема, переважно література історіографічного плану дуже рідко містить навіть окремі портретні штрихи. У ній ми не знаходимо не те що повноцінних та індивідуалізованих портретів, а іноді й натяків на них.

Дещо по-іншому подаються портрети в агіографічній літературі. Там також дуже рідко зустрічаються повноцінні й багатогранні портрети великомучеників, але на цей раз маємо справу з такими рисами зовнішності («схудлих», «змучених», «виснажених») людей, які в ім'я Бога і віри переважно добровільно брали на себе роль страдника, а тому ці риси портретів покликані породити в душі читача чи слухача незаперечне співчуття і навіть захоплення волею, терпінням і самовідданістю героїв (воїнів вищого для тих часів Духа Бога).

Це було первісне, але справді надзвичайно ефективне одухотворення портретів літератури. Такою і справді була епоха виникнення та утвердження християнства як однієї з «великих» релігій світу.

А в епоху середньовічного домінування християнства, коли тіло і побут людини знецінене церквою максимально, у творах релігійно-світського плану повноцінні портрети фактично відсутні зовсім. І тільки з дозволом іконописання в літературі такого характеру почали знову з'являтися й чітко означені добром та злом портрети («Києво-Печерський патерик» та інші твори).

Під впливом прадавньої й пізнішої, античної міфології, вступаючи в епоху Відродження, митці Європи створили чи

не найяскравішу сторінку портретописання: від козлоногих сатирів до Зевса; від Венери до Горгони тощо.

Саме в цей час в українській літературі з'являються й перші цілісні портрети. І хай вони ще виражають сутність людини не стільки ознаками лиця, скільки тим, що їх оздоблює (для І. Вишенського за ознаку негативності єпископів слугувало дороге – золоте та позолочене – вбрання; І. Некрашевич одягає жадібного попа в коров'ячу шкіру тощо). Але це вже характеристики внутрішнього світу людини героя через її зовнішність.

Українські просвітителі XVIII ст., подаючи надтипіві (причтево-міфологічні) ситуації та образи, характери, фіксували в них і найтипівіші риси їхньої зовнішності: у Ф. Прокоповича – Володимир і цар-переможець («Владимирь» та «Епінікіон»), у Г. Сковороди – самозакоханий красень «душею й тілом» Наркіс.

Представники бароко та рококо настільки канонізували портрети в живописі, у скульптурі та в літературі, що люди, зображені в них (саме «в них» – у таких канонізованих) портретах-схемах, нерідко втрачали власні основні індивідуальні риси: Богдан Хмельницький в анонімній «Милості Божій» – майже безликий.

А В. Барський, навпаки, мандруючи серед різноманітного (перш за все – за зовнішністю) люду і не абсолютизуючи ніякі канони, бачив людей конкретними та «індивідуалізованими» – у коротких, але дуже влучних портретних ескізах передавав риси індивідуальності та характеру, специфічні національні ознаки людей.

І все ж по-справжньому стали вивчати й цінувати осяяну добром, злом і стражданнями зовнішність людини українські сентименталісти першої половини XIX ст.: «білолиці» та «чорноброві» Оксани і Марусі Г. Квітки-Основ'яненка, «красуні» й «змарнілі» та «посивілі» від горя покритки, «випещені» княжні й княгині з творів Т. Шевченка, красені-козаки типу Енея у І. Котляревського тощо.

І все ж, українські сентименталісти-романтики використовували портрети діючих осіб скоріш для підсилення емоційного ефекту образу (як жертви суспільних контрастів – дівчина красива, але бідна і соціальне знедолена; гарний парубок-кріпак тощо), аніж для характеристики самих персонажів – більшість другорядних персонажів усе ще залишалися майже «безликою».

Своєрідним порогом чи бар'єром, за яким портрети стали подавати і складнішими й реалістичнішими, стала українська література середини XIX ст., пізніше – творчість І. С. Нечуя-Левицького, Панаса Мирного, М. Старицького та інших.

З одного боку, в повісті «Кайдашева сім'я» така ж «чорноброва» й «кароока» Мотря виявилася в своїх жестах, діях і в своєму способі життя не просто «дівкою з перцем» і «кусливою, як муха в спасівку», а й людиною, котра здатна виколоти очі свекрусі («мамі») лише за її словесну образу. А з іншого, «блакитноока» й «світла» Мелашка виявилася настільки «добродушною», що не змогла захистити навіть саму себе. Тобто, портрет, усе ще зберігаючи в собі типово-канонічні ознаки краси, починав усе частіше й частіше грамотно «роз-

кодовуватися» автором і виявляти внутрішню, генетичну схильність персонажа до зло-чи добротворення у думках і вчинках, в діях і в діяльності взагалі. Тобто, він виявився відвертою і незаперечною вказівкою на духовність. А «невиразний» (майже безликий) обличчям Кайдаш виявився й бездуховним. Маруся ж Кайдашиха, навпаки, міняючи одяг, підлаштовується під кожну ситуацію, бо її «дрібні риси обличчя» поступово виявляються в дріб'язковості її думок, слів і дій – у мізерній злобливості соціальне збоченої особи.

А далі з твору в твір (від романів Панаса Мирного «Повія» і «Хіба ревуть воли, як ясла повні?» до «Самітнього вовка» В. Дрозда; від оповідань І. Франка і новелістики «зламу віків» до «Польових досліджень українського сексу» О. Забужко) – портрети, портрети і портрети. І майже всі вони одухотворені й уже давно чекають на свого серйозного й глибокого дослідника. А цей побіжний їх огляд дає підстави зробити лише один висновок: в останні півтора-два століття портрет людини став справді одухотвореним ідеями доброчи злотворення – проникнути духовністю і антидуховністю; бездуховні портрети «належать» лише пересічним і дуже дургорядним персонажам

Духовний потенціал прийомів творення образів, характерів і ситуацій у літературі

Поняття «прийом», «прийом творчості», «прийом творення образу» та подібні досить активно вживаються в літературознавстві вже давно. Але що тільки не вкладається в ці поняття – і знання про найдрібніший елемент «будівельного матеріалу», з якого вибудовується образ чи ситуація; і певна система засобів; і розуміння сутності стилістичної фігури; і певні уявлення про спосіб творчості; і навіть деякі (вже й зовсім нічим не виправдані) потуги на позначення цим словом таких надзвичайно масштабних, категоріальних понять («стиль», «течія», «напрямок»), за якими, як правило, стоять явища далеко не співмірні прийому – найбагатогранніша суто індивідуальна характеристика творчого обліку одного письменника («стиль письменника», його «манера») і передача найважливіших схожих ознак стилів певної групи письменників (стиль певного, незначного письменницького угруповання). Але при цьому поняття «прийом» практично ні, коли навіть не асоціюється з категоріями «течія», «напрямок» і «метод», оскільки це вже найбільш узагальнені і перш за все світоглядно-естетичні характеристики творчості значної кількості митців (течія), або й абсолютної їх більшості (напрямок, метод).

Все це відомо, а проблема полягає в тому, щоб чіткіше визначити місце поняттю «прийом» у ряду від «засобу» до «стилю».

Не маючи на сьогодні жодної значної й переконливої су-то теоретичної праці про зміст, форми, ознаки, функції і сутність літературознавчої категорії «прийом» (чи «прийом творення образів в літературі», «прийом літературної творчості» тощо), ми вимушені зупинитися на тому, до чого дійшли «ОПОЯЗівці» і що чітко проглядається в абсолютній більшості праць котрі так чи інакше торкалися хоча б одного з факторів досліджуваного явища: прийом – це система засобів. Це також відомо, але в чому сутність «системності» звичайного набору засобів, що, власне, робить цей звичайний набір чи групу засобів «системою»; коли й за яких умов певна кількість засобів, стає системою?

Відповідей на ці та подібні питання може бути багато. Пропонується одна із можливих версій:

по-перше, якщо стати на позицію найдавніших дослідників літератури, котрим видавалося, що талант і сам потяг митця до творчості, тобто до засобі та прийомів творення образу, то є дари божі, то і тоді стане зрозуміло, що богами чи духами обрані митці «несвідомо», «підсвідомо» чи «інтуїтивно» вибирали із практично безкінечної маси засобів (звуків і букв, звуко- і буквосполучень, слів, словосполучень і всіляких інших нормативних, позанормативних, або мовно-поетичних структур і конструкцій тощо) не все підряд, не все, що потрапляло під руки і не різнохарактерні та різнофункціональні одиниці чи суми мовних одиниць, а лише і передовсім те, що потрібне для вираження думки, висловлювання, оцінки тощо, тобто, митець інтуїтивно-добирав і підпорядковував свій вибір засобів певній меті творення;

по-друге, митці стародавнього світу розпочали, а класицисти довели до часом закостенілої канонізації процес добору засобів відповідно до характеру зображуваного в творі і до самої мети творчості – саме класицисти, канонізуючи всі можливі «атрибути мистецтва», фактично першими розробляли цілі системи прийомів творчості в усіх тоді наявних видах мистецтва;

по-третє, романтики і особливо критичні реалісти, якою б багатую й різноманітною палітрою засобів і прийомів вони не користувалися, постійно наголошували й зупинялися на тих із них, які потрібні були, відповідно, саме для «унікалізації» та «екзотизації» романтизації характерів і обставин; для заперечення, виправлення й руйнації об'єктів критичного зображення;

по-четверте, навіть тоді, коли письменник-гуморист чи сатирик умисно обирає для зображення негативного явища чи характеру «хвалебно-оспівувальні» засоби, він обов'язково перепризначає їх – іронізує над зображуваним.

Тобто, більш-менш чітко визначені світоглядно-методологічні установки та особливо цілі творчості в кожному конкретному творі фактично визначають коло й характер прийомів, а тому й систематизують вживані митцем засоби творення образів, характерів, ситуацій тощо.

Звідси випливає: **ПРИЙОМ ТВОРЧОСТІ ПИСЬМЕННИКА – це така система використаних ним засобів, яка підпорядкована певній меті написання твору, відповідає основним його світоглядно-естетичним чи методологічним установкам на сам процес творчості – його духовності.**

Одним із доказів вірності (чи хоча б імовірності) такого тлумачення поняття «прийом», може бути той факт, що ми рівень майстерності й таланту письменника визначаємо перш за все за тим, наскільки вдало й цілеспрямовано, відповідно, обрані й використані мовні та мовно-поетичні засоби, а рівень естетичної зрілості письменника й твору визначається за рівнем прозорості й чіткості світоглядно-естетичних та методологічних позицій творця.

Таким чином у названому ряду ПРИЙОМ займає другу сходинку: ЗАСІБ (найдрібніші мовнонормативні, позанормативні та мовно-поетичні одиниці – будівельний матеріал), ПРИЙОМ (система засобів), СПОСІБ (система прийомів).

Саме на цих етапах творчості частіше всього проявляються індивідуальні та групові риси творчості митця – індивідуальна та групова поетики.

Стиль, течія, напрямок та метод – це явища іншого, значно вищого порядку. Вони, по-перше, охоплюють і характеризують дуже великі кількості митців і, по-друге, свідчать про те, що способи творчості окремих і дуже багатьох митців ґрунтуються на інтуїтивно прийнятих чи осмислених і навіть продекларованих принципах та засадах методологічного характеру. При цьому: СТИЛЬ (як явище масового порядку) – це така узагальнена характеристика творчості великої кількості творів і творчих спадків письменників, у якій відбиваються і найзагальніші спільні риси та ознаки індивідуальних та групових поетик, і найзагальніші позиції та принципи світоглядно-методологічного порядку одночасно.

Творчість митців, що належать до тієї чи іншої течії, до того чи іншого напрямку та методу характеризуються передовсім спільністю, подібністю чи хоча б близькістю суто методологічного плану. При цьому різниця між течією, напрямком і методом не тільки і не стільки в тому, що вони характеризують різну кількість митців (течія – значну частину, напрямок – дуже велику кількість творчих індивідів, а метод – абсолютну більшість із них); а й тим, що представники однієї течії мають найбільше спільних методологічних установок і принципів, а представники одного методу – близькі чи подібні лише найзагальнішими суто методологічними принципами образного світовідтворення.

З усього сказаного видно: прийом – це та перша сходинка образної творчості, на якій уперше і найконкретніше проявляються і авторська цілеспрямованість, тобто духовності.

То ж як важливо учителеві школи і викладачеві вузу всебічно вивчити і глибоко осмислити хоча б сутність найважливіших стверджувальних (героїзація, ідеалізація, романтизація, оспівування тощо), заперечувальних (гумор, сатира, бурлеск, травестія, карикатура, іронія тощо), аналітичних (характеристика, інохарактеристика, самохарактеристика, роздум, психоаналіз та інші) прийомів і прийомів фантазування та домислювання, не говорячи вже про найпростіші і найпоширеніші – описово-інформативні. Адже в кожному з прийомів закладена своя, неповторна схема розпізнавання (описові прийоми), осмислення (аналітичні прийоми) добра чи зла, утвердження позитивних начал і добротворення

(стверджувальні прийоми), засудження злоторення (заперечувальні прийоми) тощо.

Тобто кожен прийом – це фактично найконкретніший і найдоступніший вияв духовності автора і персонажів його твору, а тому в навчальному процесі необхідно скористатися можливостями хоча б кожного основного прийому творчості автора, способу мислення персонажа.

Способи вираження духовності у лірично-драматичному етюді М. Вінграновського “Демон”

Поетична спадщина М. Вінграновського не раз була об’єктом досліджень літературознавців – І. Дзюби, Л. Талалая, Т. Салиги та інших.

І. Дзюба у передмові “Духовний вимір таланту” до збірки вибраних творів М. Вінграновського самою назвою статті наштовхнув дослідників на роздуми про духовність поезій цього письменника.

Л. Талалай пішов далі – він зазначив: *“Ніхто із сучасників не говорить сьогодні із такої духовної висоти, як він... Його трон короля поетів поки, що непохитний”*.

Т. Салига звернув увагу і на те, як саме твориться духовний світ персонажів його поезій: *“Микола Вінграновський любить епітет. Характерно, що особливо важливу функцію відіграє в нього фонетика”*.

І хоча подібних висловлювань інших авторів про процес одухотворення поетом явищ навколишнього світу і свого ставлення до нього можна зустріти немало, але будь-якої системи бачення духовного багатства творів поета все ще немає. І вже зовсім поза увагою (саме з такої точки зору) залишився його лірично-драматичний етюд “Демон” (1959).

Назва лірично-драматичного етюдю “Демон” виражає відверто антидуховну ознаку (точніше – повну та виразну характеристику) і вказує на таку міфічну істоту, котра втілює в собі найчорніший дух злотворення. А в свідомості філологічно освіченого читача неодмінно виникне ще й образ того демона, якого намагалися, якщо не виправдати, то хоча б зрозуміти і дещо “посіяти” сумніви в непорушність намірів і дій (М. Лермонтов наділив Демона чи не найскладнішим з людських почуттів – коханням).

Почавши і закінчивши строфу словами: “*Гай-гай моя фантазіє печальна...*”, – М. Вінграновський не просто “обрамив” її – він переповнив її неймовірно тривожним передчуттям чогось високого й тривожного. Та й усю цю строфу можна розглядати, як своєрідне передбачення “свобідного” польоту фантазії ліричного Я, тобто вільного польоту людського духу.

А подальші прохання (“*Всміхнись...*”, “*Змалюй...*”, “*Пошли...*”) засвідчують і розширення масштабів побажань та спогадів ліричного Я, котрий (коли ще “*вперше Демоном буюв*” і коли “*злигоднях та битвах*” йому вчувалася хода справжнього Демона, коли ще “*стояла Україна в далині*”, а

“Думки гойдалися над серцем, щоб упасти”¹) жив тоді, “мов складений із скла, / Бо світ...” йому “світився осіяний”.

Так, з допомогою цілого комплексу засобів та ряду інформативно-описових прийомів (спогадів, коротких історичних екскурсів і самооцінок ліричного Я тощо) М. Вінграновський малює картину колишнього, нелегкого, але загалом світлого “демонування” ліричного Я.

І завершується перша частина твору ще однією “обрамленою” строфою, але на цей раз герой звертається вже не до “фантазії”, а до “гармонії”, щоб та прийшла його “стривоженість” і “стривоженість” заспокоїла душу.

Так проханнями про спокій душі ще більш помітно посилюється духовна тривога й напруга вже в першій частині твору.

У другій частині “між зорями” й над світом пролітав справжній Демон – вічне “устремління до зла” і саме “прокляття всесвіту!” Але все це – крик самої Землі, її “стогін” і “хаос”, свята дорога самого ліричного Я, безкінечність і безцільність якої подана у формі експресивної й багатослівної констатації:

Нема нічого ! – хаос і п'ятьма,

І вічне царство тиші й огуди, –

що різко змінюється **обіцянкою** героя жертовно творити добро:

Я розпечу себе,

Але візьму у думи твою долю,

Я обніму до золотого болю !..

¹ Цит. за: Вінграновський М. Вибрані твори: У 3 т. – Т.1: Поезії / Вступна стаття Т. Салиги. – Тернопіль: Богдан, 2004. – 400 с.

Та й ця обіцянка знову різко (й на перший погляд, зовсім не обґрунтовано) змінюється **спогадами** героя про те, як вони з самою Землею “Удвох життя нежите починали”; як до них “Приходив юний всесвіт молодий / Світаннями пахкими опівночі”.

Далі **монологічне звертання** героя розпочинається ще однією **обіцянкою** вже самому собі:

*...всесвітню тишу крижану
Я проклинати буду до загину! –*

А потім – довгою реплікою-звертанням до романтика Байрона:

*З’явися, Байроне, в цю мить переді мною!
Ти перший викликав мене в життя земне...
І ти мені свободу заповів.*

Але викликаний із вічності дух поета-романтика Байрона заговорив словами свого попередника Шекспіра (6-й сонет) і безпощадно-жорстокими оцінками критичного реаліста ХІХ ст., який також безапеляційно (в дусі декадансу та абсурдизму) **констатує**:

*Дорога людства – помилки і жертви
І наше людство – юрмище хапуг,
Що тільки красти, спати, жерти.*

А далі Байрон подає цілий ряд **застережень**:

*І я кажу: вчарований титан
Не змінить світ ні в пісні, ані в герці,
Сосна печалі виросте у серці,
Голками вп’ється у відкритість ран....*

Безвільно-песимістичні (а отже, і якоюсь мірою) бездуховні **застереження** Байрона створили на стільки жахливу й безнадійну картину майбутнього, що перед героєм, а отже і перед читачем постає і той романтично-егоцентричний Демон першої половини ХІХ століття Демон, якого творили М. Лермонтов і його однодумці-сучасники. Він безвільно про **констатує**: “*Лечу, як сплю... і сніння це страшне...*”. А потім, вслід за ще кількома констатаціями-докорами Демон висловлює різне прокляття:

Будь прокляте моє святе кохання ! –

після якого визнання того, що:

В огні страждань і болів я почав

Безсмертям мірять болі і страждання, –

видається ще й логічним та переконливим **висновком**.

І дійсно, з цієї розмови виходить, що Демон, котрий у позаминулому столітті нібито й хотів творити якщо і не до добро, то хоча б не зло, тепер дійсно утіленням й озлобленості.

І Лермонтов, знову ж таки **проконстатувавши** свій стан (“*Я сам згорів на чорному вогні / Темнот людських !..*”), **визнав** і свою власну безсилість та слабодухість, і те, що інші його “*товариші*” не висловлювали наміри, а творили менші, але значно конкретні й тому цінні для реального життя людини блага “*... розверстували глибини людських доріг / Піснями кращими...*”

Саме після цього той Демон, якому приписували роль найочевиднішого і найбільш яскравого носія злих задумів і дій, згадав і зрозумів, що насправді йому “*...життям написано було / Не ненавидіти, не клясти, а любити*”. І він **заявляє**:

*Я спалюю той предковічний жах,
Який наводив я на велелюдну кволість !
Людської долі неохайна повість
В моїй душі на чистих сторінках !*

І знову, **визнавши**, що саме в його “душі безсмертний дух народів” й “енергія століть”, **закликає**:

*Почнись, епохо чистих небозводів,
Епохо згоди, хліба і суцвіть !*

Так, Демон, пізнавши свою силу і сутність **прозріває** духовно сам і кличе до того ж людство.

Здавалось би на цьому оптимістично духовному злеті можна було б і закінчити твір, саме тут з'являється новий суб'єкт – автор-оповідач.

Спочатку у формі **розгорнутої констатації** оповідач указує на загальний напрямок польоту все ще “зацькованого”, але вже духовно “оновленого Демона”:

*...Він пролітав між поглядами сонць,
Одна глибінь мінялася другою...
Колись, зацькований, дорогою такою
Він од Землі летів у неспокою,
І помстою тремтіла його моць*

А потім автор-оповідач подає два своїх, дійсно **філософічних роздуми**. У першому, у двох наступних строфах (які починаються такими реченнями: “Минає все” і “Проходить все!”) з'ясовується, що Демонові “обридли” і “всесвіт” і “зорі”; і відкритий людьми “атом”, і їхні могили. А в другому (також дві строфи і також розпочинаються обидві словами: “Була війна” – дві світові війни), – з'ясовується чому “кров порав

нених народами народів / Текла з Землі і сохла на зірках”.

І знову авторові дуже потрібною видалася ще одна, досить **відчужена констатація**, котра також розпочата займенником “Він” (Демон):

*Він оглянувся на всесвіт – простиралась
Небесна тиша в збурені поля,
А перед ним повільно оберталась
Хрестами перехрещена Земля.*

А оскільки ця картина світу (Землі) авторові (тай читачеві) здалася переконливою й неемоційною, автор-оповідач удався до (як для віршованого твору) дуже разючого **опису** картини знівченого війнами світу.

Лише два останні рядки трьох “описових” строф “являють” читачеві нового справжнього, реального, а не вигаданого, тобто ще страшнішого, демона Землі й Всесвіту – Солдата:

*І став Солдат! Перед Солдатом встала
Кривава тінь на чорнім неба тлі.*

Цей демон заговорив із Демоном настільки зверхньо і навіть брутально (“*Ти хто такий ? / З якої роти ?*”), що в того вирвалося лише “*Плачу і страждаю*”.

Наступна довжелезна (у 28 не завжди заримованих рядків) репліка Солдата в якій той не просто утверджує його наміри й бажання (точніше – відверта **самохарактеристика**) знищувати все живе на планеті Земля, а й свідчить, що він ще й пишається своїм злотворенням:

*Я з тюрем весь, концтаборів, тортур,
Я згвалтував красу і ніжність людства
Ганьба людини, я взірець розпутства.*

Загалом із цієї **самохарактеристики** Солдат постає таким реально відчутним і невпинно-безпощадним, відверто антидуховним демоном, який не тільки визнає й усвідомлює, що його готують як винищувача, а сам себе називає “вічним лсом” смерті і руйнівником “всього навколо”.

Більше того, він пишається всім цим, демонструючи свою готовність задушити світ:

*Двадцятий вік я ухопив за горло –
В моїм запасі атомна війна.*

Після чого міфічний Демон визнає:

*Я тихо стогну в розпачі глухім...
Я не питаю навіть, люди, хто ви ?*

Йому вже ніколи не досягнути ні зловивих намірів, ні страхітливих дій, ні тим більше безглуздо антидуховних можливостей демона реального – Солдата ХХ століття. І тому він, безнадійно дивлячись “очима суму” заявляє Землі:

*Під всепожерними все людними руками
Ти дух свій випустиш в якусь добу одну!*

Нова багатослівна **констатація-опис** напівсонного стану світу над яким витає з іронічною посмішкою Демон плавно переходить у **роздум** ліричного Я про те, як:

*...все, що люблено, що вистраждано в нас,
У нашому все людному двобої,
Ввімється в час загибелі людської
У всепланетний знищувальний час...*

І завершує твір М. Вінграновський суто ліричною, їдко іронічною і в той же час співчутливо-пацифістською “Колисковою-Землі”:

*Тюрми притихли, заснули,
Сплять президенти і я ...
Люлі, Америко, люлі,
В вічнім полинемо сні –
Двадцять століточок сниться
Світ без війни.*

Отже, в даному лірично-драматичному етюді М.Вінграновський не тільки виявив себе великим майстром (цілий феєрверк засобів і прийомів вираження духовності міфічного Демона і демона реального) і справжнім громадянином планети Земля (дух пристрасного пацифізму), а таким автором, який ще в 1959 році зміг надзвичайно глибоко проникнути і в дух вселюдського міфотворення, і в дух так званої “холодної”, але ще страхітливої за її можливими наслідками війни – він зумів уже тоді розпізнати злий дух справжнього (найлютішого і найреальнішого) демона – злу волю і злого її виконавця – мілітаризм.

Основні національні та інонаціональні елементи й ознаки духовності української літератури

Сучасні розмови й промови, здебільшого публіцистичні виступи й, безумовно, деякі літературознавчі праці про національну свідомість, національний менталітет, національний характер української літератури (а ще гостріше – про втрату українцями всього рідного й глибинно національного) все бі-

льше й більше нагадують погребальні грудочки, що кидаються на труну покійника: ми тебе, небіжчику, дуже любимо, але йди вже під землю, під оці «грудочки» й жменьки праху... А мета нібито прекрасна — «відродити», «відбудувати», «розбудувати».

Тут не тільки молодій, а й досвідченій людині важко розібратися: це й справді відродження з пристрасним та жалобним надривом чи звичайнісінькі (часом заздалегідь продумані й підступно замасковані) похорони всього українського з барвисто розцяцькованими й гіпертрофічними витребеньками на кшталт «маски-шоу».

Модні, кон'юнктурно-відроджувальні й дійсно актуальні розмови про ментальність та національний характер української літератури взагалі майже кожного разу зводяться до практично недиференційованих за змістом понять «звичай», «традиція», «обряд», «ритуал», «свято» та «гуляння».

А й справді: характер кожної окремої нації, народності тощо виявляються саме в цих складових людського духу взагалі. І, на жаль, зміст усіх цих понять дійсно дуже часто зводиться до релігійних свят (О. Воропай, «Звичаї нашого народу») або до «потойбічних» забобонів.

Тут можна було б наводити цілу низку дефініцій з усіляких лексиконів, доводити їхню неточність та суперечливість. Але візьмемо лише один, чи не найбільш відомий усім нам факт — О. Воропай називає свою двотомну, усім нам потрібну й тому дуже популярну книгу «Звичаї нашого народу», а мову в ній веде тільки про свята та обрядові дієства здебільшого релігійного, суто християнського характеру.

Проаналізувавши існування названих понять у науковій та художній літературі з точки зору етимології, етнографії та фольклористики, ми приходимо до таких визначень.

Звичаї — це такі специфічно етнічно й національна забарвлені й зумовлені природно-матеріальними, соціальними, етико-моральними, правовими, внутрі- та геополітичними, світоглядно-філософськими та багатьма іншими факторами звички, звичні дії та дійства особистості (звичаї особистості), роду чи племені (звичаї роду чи племені), клану, класу, нації, народу чи народності (звичаї клану... чи народності), які можуть виникати, формуватися, певний, іноді дуже довгий, час існувати й зникати при появі й зникненні тих умов, що їх породили. Тобто, звичаї— явища й тимчасові, прості, незначні й складні та канонізовані, надзвичайно важливі й вагомі, але повністю залежні від змін геоматеріальних та суспільно-духовних умов життя народу, нації тощо. Вони були, є й будуть визначальними для будь-якої національної літератури.

Традиції — це такі дійства, котрі також певною мірою залежать від умов життя особистості, роду, племені, клану, класу, нації, народу, але повторюються тільки періодично, прив'язуються до певних етапів життя людини, пір року тощо. Як правило, традиції «живучіші», ніж звичаї, але вони менш підпорядковані певній системі, ніж обряди. А тому традиційність літератури — це ознака доби чи періоду національної літератури.

Традиційно-епохального характеру надають літературі й обряди — такі традиційно-звичаєві дійства, в яких обов'язково присутній елемент театральності чи діалогу, до

того ж, обряди ще менше підпорядковуються незначним чи непринциповим змінам умов, але обряди все ж таки менш стійкі, ніж ритуали, тому вони ще мають суто національний характер (особливо в літературі).

Ритуали — це найбільш стабілізовані обряди, котрі практично не залежать ні від суспільно-духовних, ні навіть від геоматеріальних умов чи обставин. На ритуали, як правило, впливають лише принципів зміни у світоглядно-вірувальних позиціях цілого суспільства, та й то не завжди. То ж ритуали набувають уже цінності загальнонародного масштабу.

Свята — це такі складні, багатородові й довготривалі урочисто-оптимістичні та перспективні дієства, які містять і концентрують у собі майже всю гамму основних звичаїв, традицій та обрядів певної суспільної групи або й цілого народу. Тому саме у святах та святочних дієствах найбільш наочно відображається національний характер та ментальність народу, нації тощо. Особливо це помітне у творах літератури.

Виходячи з таких позицій, ми спробуємо, бодай побіжно, оглянути основні періоди становлення та розвитку нашої національної літератури — упродовж тисячоліть. І з'ясувалося таке.

Дохристиянський період — повне провалля, темрява. Наш народ наче без передісторії, наче ми — безбатченки, які не знають хто вони й чиїх батьків діти.

Лише такі пам'ятки, як «Велесова книга» свідчать, що українська людина сягає коренями в сиву давнину. Подібні факти говорять про те, що наші предки до християнства мали розвинену самобутню й універсальну культуру. Тому вбачати витоки української ментальності, культури в християнст-

ві є сьогодні історико-етнографічною неграмотністю, якщо не злочином.

Може, тому українство, оцінюючи власні здобутки, шукає еталони в чужинців. Візьмемо хоча б численні порівняння на кшталт «український Шекспір» (чи «Байрон»), «український Геродот» (чи «Кромвель»). На жаль, чи не найчастіше до цього вдаються наші письменники й літературознавці: літературне угруповання «Плеяда», І. Франко — український Орфей і т. ін.

Як би ми не підносили християнство, тепер ми все-таки мусимо визнати той факт, що народилася українська культура не в 988 році, бо саме тоді трохи не пропала її первісна звичаєва основа. Християнство кинулося тоді люто нищити всі національно-язичницькі здобутки, оголосивши їх не тільки менш вартісними, а й ворожими: були зруйновані тисячі й тисячі капищ — оригінальних храмів культури, скинуто в Дніпро тисячі скульптур українських божеств. Деяких з цих найдених статуй свідчать про силу й самобутність дохристиянської культури.

Та саме письменна постраждали найбільше — вони горіли найкраще.

Але християнство не в силах було все знищити миттю, тому воно канонізувало чимало язичеських досягнень і поставило собі на службу.

Так, за свідченням Володимира Шаяна, популярне у європейських народів свято культу сонячного Божества церква перелицювала на розкішне свято Різдва Христового. Майже всім народним святам надала церква християнську позолоту, залишаючи звичаї, нагнувши їх на християнський копил.

За свідченням Ярослава Оріона, Свято Купала зроблене святом Івана Хрестителя, Воскресіння Дажбога зроблене Воскресінням Христа, День Пастухів зроблений Днем св. Петра, Перун став св. Іллею, Волос — св. Власієм або Спасом, Урай — св. Юрієм, День Ластівок — святом Семеона Стовпника, Водосвяття перейменоване на Йордань. Коляди, щедрівки, вертепи християнізовані змістовно.

На думку Ярослава Оріона, так легше було влізти в душу народу. Тоді ж так зване «Царство Небесне» перекреслило царство земне й щастя на землі.

Григорій Сковорода пізніше напише: «Яке глупе все це, що противне блаженній природі».

Звичайно, цей скромний, суто інформативний перелік не здатен охопити всі моменти християнізації Русі-України та її літератури, але він засвідчує, як глибинно злилися національні та інонаціональні, за суттю своєю, визначальні елементи змісту нашої літератури.

Слід ще згадати й такі обряди та вірування, з якими християнство безплідне бореться по цей день. Це той же день Івана Купала, русальні пісні, свято квітів, гаївки, гагілки; віра у водяників, лісовиків., мавок, перелесників, русалок і багато іншого, до чого додаються антеї, моргани та десятки інших інонаціональних об-разів-типів.

Володимир Шаян стверджує, що українці мали свої писмена ще задовго до прийняття християнства, але всі подальші пертурбації їх знищили. Й аж в Італії археологи знаходять надгробок на могилі Енея, де напис виконаний нібито давньоукраїнською мовою, письмом посереднім між глаго-

лицею та кирилицею. Так чи ні, але Еней став класичним козаком із Запоріжжя.

Дослідженням цих проблем займається, зокрема, і така духовна організація, як Об'єднання Українців Рідної Віри в діаспорі. А хіба не пронизана значна кількість творів нашої давнини боротьбою язичництва й християнства — «Володимир» Ф. Прокоповича та інші.

Хочемо, аби нас зрозуміли правильно — ми не закликаємо до вороття у сиву давнину, а пропонуємо збирати й леліяти й найдавніші паростки нашого духовного росту, глибинні перлини духу нації, коли ще не пізно, побачити гармонію свого й чужого у своїй літературі.

Ось як пише про це Ярослав Оріон: «Досліджувати духа народу треба в етнографічних матеріалах, які в українського народу такі пребагаті, що Гердер заповів Україні велике майбуття».

Період X-XVII століть і справді став часом поєднання свого й чужого.

Начебто в давній українській літературі нами вже багато що вивчено й осмислено, але хто всерйоз і глибоко вивчав, наскільки «українська» ота давня українська література?

Є в літописах, словах і посланнях, поученнях і житіях... і фрагменти описів окремих «рідних» звичаїв, традицій, обрядів і свят. Є й оцінки таких дійств: всі християнські (чужі) — правильні, праведні й навіть святі, а всі нехристиянські — поганські, сатанинські, варварські. Суто християнський підхід.

Більше того, всі матеріальні, соціальні та соціально-етичні звичаї й дійства також оголошувалися недостойними

зображення, й тому постійно замовчувалися, а моралізаторські та особливо світоглядно-релігійні дії, обряди й дійства підносилися, акцентувалися, ставали основними об'єктами образного та образно-рольового відображення. Із твору в твір, із твору в твір.

На межі такого протиставлення й протистояння суто релігійного й суто народного начал нерідко народжувалися твори на зразок «Слово о збуренню пекла...» та інші, де народні звичаї, традиції та обряди отримували «божественне» забарвлення.

Кінець XVII і все XVIII ст. пройшли під знаком небаченого досі поєдинку між власне народною (матеріально-духовною реальністю, що вже давно постійно просилася на сторінки книг) і власне релігійно-біблейською (яка давно застаріла) — рабсько-духовною проблематикою.

Вже в середині XVIII ст. народно-реалістичні тенденції світосприймання почали брати гору над абстрактно-барочними повторами й вишуканостями, а тому-то церква й «підпорядкована» їй література відмовилися спочатку від театралізованих дійств, а потім і взагалі від будь-якого зображення звичаїв, традицій, обрядів і тим більше — свят народного характеру.

У цьому плані період нової української літератури був далеко неоднозначним. З одного боку, І. П. Котляревський започаткував «Енеїдою» та «Наталкою-Полтавкою» таку небачену й неперевершену увагу саме до звичної української народної їжі (та способів її споживання), до одягу, до звичаїв українців-козаків, до їхніх традицій, обрядів, ритуалів та свят,

що декотрим здавалося: саме з «Енеїди» й почалася українська література взагалі. Була спроба навіть відсвяткувати в 1898 році сторіччя з її (літератури) початку.

За Котляревським навперербій стали вивчати народні звичаї десятки письменників та просто інтелігентних людей. І все це не так чи інакше, а «пріоритетне» стало відображатися в літературі. При цьому перевагу отримало найбільш стабільне — обряди та свята.

Але в другій половині XIX ст. акценти, очевидно, змінилися: література приблизно рівномірно реалістично наповнювалася й звичаями, і традиціями, й обрядами, і святами.

А в кінці XIX — на початку XX століть знову гору почали брати політично-правові та світоглядно-ідеологічні проблеми, хоча письменники цього часу дуже добре розуміли й показували повну й постійну залежність звичаїв, традицій, обрядів і свят народних від соціально-політичних умов, і навпаки, повну залежність світогляду й побутових умов. Найбільш освічені митці знову активно вдалися до запозичень інонаціональних образів і мотивів.

Отже, перш ніж всерйоз говорити про відродження нашої нації, про її ментальність і особливо про неповторний характер її літератури, слід вивчити звичаї, традиції, обряди, ритуали й свята народу на всіх рівнях його свідомості й у всі попередні періоди життя: від матеріально-побутових до філософсько-ідеологічних; від найдавніших до теперішніх.

Це значить, що всім цим ми не тільки ставимо проблеми вивчення духовності нашого народу всебічно й глибоко, а й пропонуємо шлях — звичаєвість і духовність народу, духов-

ність нашої літератури. З викладеного спостереження можна зробити лише один переконливий висновок: базовими національними елементами в українській літературі, як, напевне, й у будь-якій іншій, були, є й будуть звичаї, традиції, обряди та свята, а серед інонаціональних елементів переважають трансцендентальні характери й образи, певні типи людей чи явищ.

Одухотворення як процес нашого олюднення

Одухотворення дитинства

Природа природою, а основним «джерелом» духовності із самого дитинства стають процеси навчання та виховання. І вони такі ж неминучі й глибинні, як і процеси генетичного формування природних підвалин схильності до добротворення й злотворення. І О. Гончар коли вустами директора спецшколи з повісті «Бригантина» передає сакральну думку про те, що «виховання – категорія вічна» [33, 407], і на підтвердження цих слів наводить звинувачення прадавнього шумера власному синові в «непослушанії», письменник ставить питання про саму необхідність слухняності дитини, адже виховання, навчання і навіть дресирування лише іноді вживаються з примусом. А вже про те, що в кожному з цих процесів мають бути (перш за все або хоча б як мінімум) зацікавлення, цілеспрямування та ще й добротворення вищий – сенс (вища ціль) діяльності учителів вихователів (а краще –

«наставників»), а не і дресирувальників і говорити не доводиться.

Та на жаль, ще й нині у ролі цього «вищого сенсу» і вищої цілі виступають саме дисциплінованість (до тупої й примітивної, майже рабської християнської слухняності), бездумне запам'ятовування, дуже розпливчате за значенням «засвоєння», а не виважене, точне й цілеспрямоване «усвідомлення» дитиною хоча б основних правил, канонів, заповідей, принципів та законів добротворення і вміння ними керуватися в реальному житті (культурність): Навіть сповна досяжна і бажана для багатьох інтелігентність, котра також передбачає і вихованість, і культурність, частіше всього досягається нині не стільки шляхом виховання та самовиховання, а частіше всього в процесі особливого розвитку інтелекту й чіткої особливої визначеності світоглядних чи й таких позицій людини, котрі нерідко ставлять її на межу очевидного чистоплюйства, снобізму і навіть занудності.

Найчастіше саме на цих «засадах», та ще й на підпорядкуванні їх тій чи іншій системі матеріальних, соціальних, політичних чи ідеологічних, чи ще якихось й інших цінностей суспільства і творилися людством майже всі основні виховні ідеали епох і націй. А всі останні варіанти та інваріанти чи «композиції» з них вносили в усе це свої уточнення та доповнення та «модернізації». А наскільки сказане може бути доказовим і вірним, дискутувати слід не тут і не тепер – а може, не варто й зовсім, оскільки загальна структура процесу виховання бачиться з висоти віків значно складнішою, ніж її

представляють усі наші підручники й посібники з педагогіки разом узяті.

І все ж у всіх тисячолітніх віруваннях (навіть у сучасному й офіційно дозволеному в США сатанізмі) постійно здійснюється пошук значимості вищих людських сутностей і цінностей, а саме категорій «добро» і «зло».

Через усі спроби й процеси поцінування здобутків тисячолітньої практичної, творчої та науково-теоретичної діяльності людини знову ж таки проходить лінія розмежування між добротворенням і злотворенням. І саме добро- та злотворення давно вже стали для нас вищим критерієм визначення того, де, коли й у чому всі ми люди чи нелюди; чому ми, виростаючи (мало чи надто) освіченими, так і залишаємося в більшості випадків (за визначенням О. Гончара) «малодухами» чи «пустодухами» [33, 450], а за точнішою характеристикою Ліни Костенко, такими людьми, душі яких «ще з дерева не зізли».

Тож, напевне, будь-які педагогічні системи, методи, методики (а тепер ще й «технології» та умови) можуть мати лише відносне, суто «навчительське» значення, якщо вони не запліднені цілеспрямованням життя дитини на добротворення чи злотворення, тобто, якщо вони не одухотворені. І ця думка червоною ниткою проходить через названу повість О. Гончара – «Бригантину».

До літописання цього твору про такий підхід багато вже було сказано й написано М. Пироговим [85], А. Макаренком [71], особливо В. Сухомлинським [122] та рядом інших видатних наставників нації. І все ж, не дивлячись на все це,

наші школи вперто і майже героїчно «борються» переважно за знання, уміння та навички учнів і студентів, майже геть не переймаються тим, чому, в який спосіб і коли необхідно пояснювати учням, і майбутнім спеціалістам як їм слід у житті використовувати здобуті знання, уміння й навички так, щоб від того було іншим людям добре (або хоча б не зле).

У світлі добротворчої, а значить, і високодуховної педагогіки В. Сухомлинського й народилася повість О. Гончара. Цей твір став своєрідним образним втіленням ідей великого педагога, а не супероригінальним проблемно-творчим відкриттям письменника. Разом з тим, цей твір є значним досягненням не лише цього митця, а й усієї української літератури 60-70-х років ХХ століття на педагогічні теми. Жаль тільки, що він залишився без належної і вчасної уваги і педагогів, і літературознавців, адже «світ добра, любові, творчості й краси» [33, 192], відображений у цьому, не може не хвилювати людей.

Лише пізніше цей твір знайшов-таки своє, хай і обережне, але досить чітко окреслене поцінування в літературознавстві, зокрема в працях В. Дончика [40], Г. Сивокона [112], Р. Мовчан [79] та інших.

Нині ж, як ніколи раніше, важливим завданням постає необхідність з'ясувати, як саме відбувається (а не «розкривається») процес одухотворення дитинства в житті й у повісті «Бригантина» – як олюднюються думки й діяння тих майбутніх громадян України, які під час трудових поривів і подвигів окремих батьків і матерів, у процесі грандіозних суспільних «побудов», а потім і «перебудов» все ж таки залишаються на

узбіччі: у плавнях, на пристанційних і прибазарних «замулинах» – у моральних заводях і тупиках.

Іще на початку 60-х рр. О. Гончар відчув біль «некерованого» Грині Мамайчука («Тронка»), а коли по всій країні стало модним відкривати й множити спецшколи та особливо інтернати, «Бригантина» вочевидь забила на сполох, бо саме у цих закладах з'являлася й множилася чи не найстрашніша епідемія – така *духовна безпритульність дітей*, котра вела їх «галасвіта» або ще й далі – в антидуховність, у світ сатанізму й демонізму.

Кажуть, що душу дитини найкраще знає мати. І мати Порфирка дійсно знає: «така ж у нього душа, такий він добрий буває» [33, 295]. Саме – «буває», бо мати (поміж трудовими подвигами) рідко думає і ще рідше дбає про можливість сина жити з такою душею відкрито і постійно, проте вона не соромиться думати про свого сина як про «маленького тирана». А він же – не тиран, а дивовижно сильний борець за власну волю проти злотворців у природі й у школі.

Тож корені цієї світлої душі не стільки в трудівниці-матері, скільки в генетиці і в дідові-фронтовикові з «медалями у вузликові», а не на грудях [33, 306], точніше – в природній дідовій доброті й у тих «найфантастичніших» думках хлопця, що «крутяться довкола одного, як випорснути «... на волю» [33, 307], у тому дивовижному поєднанні однаково сильних бажань творити добрим людям добро, а злим – зло. А оте «нестримне душевне розбишацтво» [33, 311], яке постійно приводило хлопця до «дисгармонії його душевного ладу, раптових спалахів, крайньої невірноваженості» [33,

ЗЗЗ] і творило в уяві навколишніх та передусім в уяві «режимних» учителів образ «Кульбаки-розбишаки», було нічим іншим як своєрідною формою боротьби саме проти духовної безпритульності.

Психіка Порфирія травмується постійно – постійно над ним висять «родинна сиротлива самотність», «незахищеність» – звідусіль і від усіх він чекає не ласку і привітність, а образи та приниження. Вирваний із природного стану очеретяного Мауглі, він постійно відчуває себе дискомфортно та ще й у неволі. Але найстрашнішою помилкою «начальника шкільного режиму» Тритузного, як і дуже багатьох учителів загалом, є те, що він не тільки сумнівається в добрих намірах і думках дитини, а й до певного часу категорично заперечує саму можливість таких намірів, тобто заперечує саму наявність душі дитини. «Режимники» ставлять лише на силу примусу й жорстокої волі наглядача.

Такі та подібні «навчителі», «куратори», «керівники класів», «класоводи», «класні дами» й «училки» ніколи не розуміли й не зрозуміють, що внутрішні світи майже всіх дітей на землі – це ще настільки неолюднені (неодухотворені) планети й галактики, що в них треба входити не зопалу й не подикунськи, не з бездуховно-залізними формулами та аксіомами, і навіть не з одубілими оцінками («позитивний» чи «негативний» персонаж), а лагідно й ніжно, озброївшись найпростішою, але найціннішою і найефективнішою педагогікою хоча б у «три чесноти»: з працею в ім'я блага інших людей, з життям по правді й вірною любов'ю в родині [ЗЗ, 431], тобто з умінням жити для того, кого любиш.

Думки й пориви осиротілого (при живому батькові) Гени, як і думки йому подібних, заповнені переважно бажаннями жити вдома; бути потрібним, сміливим і рішучим; мати бажання й можливість творити рідним добро. Тоді як Бугор і йому подібні тільки тим і живуть, щоб заподіяти хоча б комусь лихо й біль – у помсту за своє понівечене дитинство.

І в душах більшості карантинників багато «пустодухого» волелюбства, мало добрих намірів і море образ на батьків і на «режимних» учителів, на неволю взагалі й на небажання більшості дорослих зрозуміти дитину.

Ще гірше у карантинників із одухотвореністю їхньої діяльності: що б діти не робили, вони діють здебільшого рефлекторно-інстинктивно й дуже рідко коли спрямовують свої дії на добро чи на зло – постійно твердить письменник. Частіше всього, на думку автора, їх до конкретних (здебільшого фізичних) дій веде або почуття стадності, або звичайна й природна потреба рухатися – цим наповнена вся повість. І лише ледачим на вигадку, нещедрим на доброту і справді бездушним і бездуховним учителям усе це видається страшним і нездоланим, тому вони вживають, на їхню думку, найпростіші й найефективніші способи – окрик, непомірну вимогливість і вольовий примус. Під таким тиском більшість учнів «простих», як говорить О. Гончар, шкіл «капітулює». І лише окремі «пуцвірінки» – ні. Тоді їх «звозять» у спецшколи, в школи посиленого режиму і посилюють не людяність і увагу до спустошених душ дітей, а дисципліну; не турботу про спокій дітей, а сліпу вимогливість – турботу про те, щоб ніхто й нікуди не втік; тобто турботу про власний спокій.

Учительські педради, діалоги і роздуми, на думку автора, – це справді цілі системи виховання: від примітивної байджості «корінного кадра» Тритузного до того, «звідки беруться шибеники, босяцюги, халамидники та які педагогічні хитро-мудрощі протиставити черговій витівці... правопорушників» [33, 331], до простих, як саме буття людини, педагогічних істин – дітей слід знати і, головне, постійно мудро та ненав'язливо спрямовувати їхні думки й дії на добро, на добротворення, тобто *одухотворювати дитинство*.

Цьому присвячують своє життя директор спецшколи Валерій Іванович, досвідчена й добра Ганна Остапівна, молода, але добра й добродушна Марися Павлівна та інші.

Звичайно, тут не можна сказати всього навіть про духовність одного Порфирка (та й не ставиться така проблема), бо це правді своєрідна духовна бригантина в житейському морі Комишанки й особливо спецшколи. А вже вияви, зміст і протистояння педагогічних точок зору, позицій, принципів та переконань – це ціла педагогічна симфонія тодішнього суспільства, яку не тільки не соромно, а й необхідно вивчати сьогодні й завжди, бо в ній закладене найважливіше для людей взагалі – важливо звернути увагу на болючий, але дуже результативний і ефективний процес пошуку шляхів одухотворення такого примітивно простого (бо ще не заплідненого сутністю добра і добротворення, зла і злотворення) і в той же час надзвичайно складного й непізнаного (бо «ембріони» таких понять ще дуже не стійкі, а критерії визначення добра і зла ще зовсім незрозумілі) світу на ім'я *ДИТИНСТВО*.

Одухотворення праці в українській літературі

Праця (як одна із основних форм вияву людської сутності) використовується у творах літератури по-різному. Частіше всього письменник говорить лише про ставлення людини до праці, вказуючи на мотиви та наслідки праці персонажа. Рідше зображуються ще й окремі фрагменти чи дії процесу виконання тих чи інших робочих завдань. І вже зовсім рідко вимальовується у творі літератури весь цілісний процес праці – його мотиви й умови, сам процес із усіма його відтінками (передовсім – з модальністю) ставлення трударя до цього процесу, з його наслідками та особливо – з розподілом плодів праці. Такі твори були і є досить великою рідкістю. І таке ставлення письменників до праці можна пояснювати по-різному, але основна причина в тому, що лише одиниці з них, окрім краснописання, займаються ще й своєю професійною діяльністю.

Якщо в стародавні часи («Труди і роки») чи пізніше («Бджола і Шершень» Г. Сковороди) все це змальовувалося скоріш у жанрі байки або притчі, то в ХХ ст. у так званій «виробничій літературі» та й у творах про поліцію, армію (взагалі глибокі твори про війну як особливу (частіше всього – наскрізь озвірілу) форму діяльності), у творах про спортсменів, лікарів тощо зображується майже вся конкретика мотивів, умов, процесу й наслідків праці персонажів.

І все ж, як правило, складові частини того, що ми називаємо роботою, працею чи діяльністю взагалі використову-

ють письменники як засоби, прийоми чи способи характеристики персонажа – знову ж таки через його ставлення виконуваної ним роботи праці чи діяльності і, звичайно, до праці (діяльності) інших («Швачка» П. Грабовського).

При цьому враховується, як правило, те, що в первісним мотивом, кінцевою метою праці і настільки обидва фактори пов'язані між собою, і настільки вони важливі в усьому процесі праці, що саме вони визначають: сенс (або безглуздість) праці, ступінь її цінності чи шкідливості, а головне спрямованість праці на добро- чи злотворення і т. ін. (тобто – характерно духовності). А ще більш складне усвідомлення персонажем і автором праці передбачає визначення її змісту, форм ознак, якостей, функцій і сутності.

І лише на найвищому рівні складності справді свідомої праці дійсно широко й глибоко трактуються і її сутність, і методологія, і особистісні та суспільні аспекти, і, звичайно ж, її результати та їх призначення та розподіл.

Власне кажучи, саме таким, яке постійно ускладнюється, і є наше розуміння праці і як явища, і як процесу, і як стану та характеру духу, і як вищої цілі від найпростіших висловлювань давніх мислителів про працю взагалі («Усе створює для смертних турбота і праця людини»; «Справжній скарб для людей – уміння працювати» та ін.) до «Капіталу» К. Маркса й цілої системи інструкцій, указів і кодексів про працю, цілої системи наук, що так чи інакше розв'язують питання праці взагалі, ставлення людини до праці, її право на працю, адже двоногі, надзвичайно освічені і навіть надобдаровані істоти і в наші часи виробляють іноді такі «пристосування» і такі «ін-

струменти», з допомогою яких можна було уже не раз зруйнувати не тільки будь-яку неугодну країну чи суспільну систему, але й усю нашу планету, а то й сонячну систему. Але всі ці двоногі «генії» (чи скоріше – демони) лише тоді стають людьми, коли хоч трохи починають справді усвідомлювати як добро- чи злотворення. Несвідоме ж ставлення людини до праці засуджувалось завжди:

*Презренье тем ничтожным людям,
Что необдуманно творят (Шіллер).*

Дійсно, власне людською праця стає лише тоді, коли трудівник починає розуміти, що несе його праця йому самому й передовсім іншим людям: «Застосовуй працю до справедливої справи», – рекомендував ще Біас. Як бджоли за інстинктом, так і люди зі століття в століття, поступово, але все більш і більш настирливо усвідомлюючи процес праці кожної окремої людини як її діяльність заради задоволення їх діяльність заради задоволення матеріально-фізіологічних потреб, все помітніше й помітніше піднімали накладали інтереси «ближнього», (сім'ї, роду) та общини, племені, етносу, нації, народу і навіть людського суспільства над особистісним і тим самим породжували різночисельні спільноти під загальною назвою «соціуму», а відмінність, нерівнозначність (а то і протистояння) інтересів соціумів неодмінно приводила, приводить і буде приводити до протиріч, антагонізму і, відповідно, до буттів, революцій, контрреволюцій тощо. Іноді (то на релігійно-філософському рівні, то на принципах лжегуманізму та лжедемократизму або вульгарно-утопічної ейфорії трудівникам забивають у голову думку про те, що вони нібито всі

можуть мати тільки «сродну» працю (працю за покликанням та натхненням), що нібито сутність праці — в самій насолоді працювати, а не в її плодах і, звичайно, не в тому, як і хто скористається тими плодами («Бджола і шершень» Г. Сковороди). Придумати все це не так важко – людина й справді може одержати насолоду від будь-якої праці (навіть від тієї, колись дуже «ненависної», яка часом стає звичкою і навіть якоюсь мірою – потребою організму. Але все це – не що інше, як продовження переліку (а точніше – реалізація) і настанов та заповітів та «заповідей щастя», адже вигадали все це і те, що праця сама по собі прикрашає й облагороджує людину, перш за все ті люди, котрі в житті своєму працювали не заради шматка хліба і не заради виживання, тобто не зі смертельної необхідності, а за своїм власним бажанням, за своєю власною совістю, зі свого власного вибору тому – і на славу, і на задоволення собі самому, рідше – іншим людям: — Сократ, Платон, Арістотель, Вольтер, Сковорода, Гегель і тисячі подібних. Людина ж, котра працює, щоб не вмерти з голоду (дійсно часом дуже швидко) «зріднюється з небажаною працею. Все вирішує початкова спрямованість (одухотвореність) і, звичайно, кінцева мета праці.

Мистецтво взагалі й художня література зокрема, формуючись у лоні або під потужним впливом релігії особливо в період синкретизму міфотворчого та наївного реалістичного світорозуміння стали більш конкретно змальовувати працю й діяння людей: від елементарної фізичної праці рабів і воїнів (античний період) до надскладної діяльності владик і правителів XVIII ст., від яких вимагалось тоді вже бути мислите-

лями та філософами. Загалом письменники дійсно стали усвідомлювати й відтворювати не абстрактне буття особистостей саме по собі, а думки, слова і вчинки людей як їхню щоденну діяльність (і як осіб та особистості соціально зорієнтованих систем – «Цар Едіп», «Медея», «Дон Кіхот», «Фауст» та ін.; як керівників цілих царств, суспільств і народів «Фіви», «Одіссея», «Енеїда», «Король дурнів» та ін.

Поступово звільнюючись від бачення світу крізь призму язичеської міфотворчості, церковно-християнських і власне церковно-класицистичних (тобто жорстоко канонізованих) уявлень про добро та зло, мистецтво Європи взагалі й література перш за все стали захоплюватися сентиментально-соціальною глибиною та детермінованістю почуттів, незвичністю сильних і екзотичних особистостей (романтизм) та бажанням протистояти огидним сторонам життя, первісний етап критичного реалізму, помітно відсторонили увагу людини від праці взагалі – в центрі постали досить абстраговані роздуми над сенсом буття взагалі і над вічністю душі та духу особистості взагалі українська література починаючи з дохристиянського періоду («Велесова книга») і до XVIII ст. також за основний об'єкт зображення мала і душу, і дух людини взагалі, діяльність (князів) керівників різних, але передовсім козачих військ України й інших держав. Конкретна ж і проста людина праці фізичної і навіть творчої фактично в центрі твору майже не з'являлася – хіба що у байках. Більше того, навіть герої та антигерої, ставлячи перед собою певні цілі і завжди видаючи їх тільки за добротворчі, пишалися собою й високо оцінювали свою діяльність лише за наслідками. А

митці, як правило, умисно уникали оцінювання та духовного визначення діяльності людей (як промислу Божого). Ще й у ХІХ ст. Т. Шевченко міг заявити: «Не нам діла твої судить...»

І все ж у дохристиянський період (а потім і в українській літературі ХVІ – ХVІІІ ст.), навіть у творах літописного характеру (козацькі літописи) з'явилася ціла система релігійних поглядів на «богоугодні» («праведні») та «небогоугодні» («гріховні») діяння, вчинки й «труди»: (особистісно-етнічних, родових, класових, національних і навіть загальнолюдських) критеріїв оцінювання (діяльності) людини: діяльність князів оцінювалася з точки зору її цінності (добротворення чи злотворення) для племені – («Велесова книга»); для дружини і для цілого народу та для держави («Поученіє Володимира Мономаха»). Особливо прозору позицію займали тут козацькі літописці – вони стали оцінювати діяльність гетьманів і козачих полководців не стільки з релігійних точок зору як із патріотичних і загальнонародних, власне політичних, правових, моральних та інших засад. При цьому основними критеріями оцінювання залишалися традиційно добро- чи злотворення.

Паралельно з ускладненням процесу оцінювання конкретних задумів і дій конкретних персонажів української літератури цього періоду формувався й інший підхід до визначення духовності чи антидуховності намірів, думок і дій персонажів – власне світський.

З одного боку, усна народна творчість досить прямолінійно, наївно-реалістично ставила питання про добротворення чи злотворення персонажа, а потім ще й возводила такий принцип у ранг явища надзвичайно типового – міфо-

творчого, легендарного і навіть казкового. А з іншого боку, релігійна схоластика й абстрагованість від заповідей, канонів і релігійно-церковних обрядів, особливо – від богоугодності й гріховності різко поступилася місцем перед цілими системами й схемами добродіяння та злодіяння на шкоду чи на користь нації й народу, України й окремої нації й народу, України й окремих українців. Дух визволення й незалежності, дух політичного спокою і спокою особистісного взяти верх над усім іншим.

Все це стало знаходити своє втілення ще в таких творах як «Царство Натури Людської», «Милість Божа», «Воскресіння мертвих» Г. Кониського та ряду інших. Відтоді й далі акценти будуть робитися переважно на тих наслідках діяльності (праці) персонажів, які почали відповідати задумам, мотивам й умовам діяльності, тобто тим, котрі дійсно одухотворені: Богдан Хмельницький («Милість Божа», літопис Самійла Величка); Ісус Христос («Слово о збуренню Пекла») і інших дійових осіб.

Українська література ХІХ ст. відзначалася не тільки виключною реалістичністю і типовістю характерів та обстановки, а й тим ще більш важливим, що засвідчило: самі письменники, принципово відмовившись від повної домінанти відчуженого (переважно епічного) типу повістування, уже в першій половині століття стали настільки проникатися мотивами, задумами і прагненнями персонажів, характером і наслідками їх добро- чи злотворення, що лірика поетів першої половини століття, глибинний і переконливий психоаналіз прозаїків та надзвичайно чітка диференціація характерів

людей за ставленням до їхніх обов'язків і діяльності взагалі у драматургії другого півстоліття, і все це разом породило на грані віків новий тип оцінювання праці й діяльності персонажів – духовний: мотиви, цілі, процес і наслідки думок і дій людей у літературі стали оцінюватися переважно не з позицій якогось надто абстрагованого добра та зла, а з такого: кому й чому праця (діяльність) персонажа видається добро чи зло творенням, і наскільки вона є дійсно такою. Дуже помітна увага тепер стала приділятися умисному й свідомому спрямуванню самими персонажами їхніх мрій, задумів і дій та діяльності (і особливо конкретної роботи) на добротворення чи зло творення іншим людям. Хоча все це ще не стало тоді обов'язковим і принциповим письменницької діяльності – воно прийшло до українських митців слова у ХХ ст., коли задуми, мотиви й ціле спрямування їхньої діяльності й конкретної праці чи роботи, стали важливішими, ніж сам процес їх виконання.

Все це можна пояснити тим, що вже думки, заміри й самі дії реальних людей – письменників і персонажів їхніх творів частіше всього починають детермінуватися глибоко осмисленими матеріально-побутовими чинниками, соціально-етикетними позиціями, звичаєво-правовими приписами, політичними й ідеологічними завданнями та засадами, філософсько-естетичними принципами тощо.

Тепер усе частіше й частіше одні й ті ж самі явища, думки, дії, вчинки, діяльність і праця одних і тих же людей розглядаються з різних (і нерідко протилежних) критеріїв точок зору, поцінуються за допомогою рівних – добро- чи зло

творення тощо. Тобто, все частіше й частіше українські письменники ХХ-го (а тепер уже можна сказати й ХХІ-го) століття бачать і відображають працю й діяльність персонажів одухотвореними, чим сприяють активізації процесу одухотворення праці людини взагалі.

Одухотворення людини в літературі

«Душевна людина», «одухотворена людина», «людина духовна» і т. ін. – всі ці словосполучення і зрозумілі й не дуже, бо в більшості випадків ми лише здогадуємося, що саме вони означають. А ще коли врахувати той «факт», що і душу й дух кожному із нас сам Бог (та ще й у готовому вигляді), то, мабуть, не слід глибоко й задумуватися над усім цим, а тим більше – над багато в чому утаємниченим процесом одухотворенням людського єства нашого буття й буття людини-персонажа зокрема. А питань – то і багато, і більшість із них далеко не прості.

При появі людини в цьому світі ніхто й ніколи не говорить про неї, що вона «людина», «душевна» чи «одухотворена», «духовна» чи «одуховлена»: ніхто й ніколи не говорить про духовність немовлят, тим більше про сутність чи рівень його духовності. І лише окремі оракули, пророки, ворожки (а, насправді, це – передовсім мудреці та знахарі) можуть уловлювати в тому малесенькому тільці первісно-генетичні, тобто виражені в особливостях зовнішності – в колористиці

волосся, очей і шкіри; у типових і архетипових ознаках форми обличчя і цілого тіла; у багатьох інших фактах і факторах його структури тощо) «вказівки» чи хоча б «натяки» на те, до чого й настільки схильною буде майбутня людина: до хворобливого чи до здорового й бадьорого життя; до інтелектуального чи емоційно-чуттєвого сприйняття світу; до домінантних проявів доброти чи злостивості, тобто до переважного доброчи злотворення. Саме тому і колишні, і теперішні фізіономісти та митці, передовсім кращі скульптори, художники особливо письменники, все це добре знають (а якщо не знають, то інстинктивно чи інтуїтивно здогадуються) й талановито використовують для характеристики людини чи персонажа.

І коли допустити, що оті самі, генетично сформовані в тільці немовляти і є не що інше як дар Божий (душа), то й тоді слід якомога глибше задуматися над отим «утаємниченим» природою процесом «одушевлення» немовляти: чому одні діти одержують яскраво виражені схильності до добротворення; інші – такі ж яскраво виражену схильність до злотворення; чому ще інші нечітко виражені ознаки зло- чи добротворців, а деякі – ніяких ознак. Мабуть тут покластися лише на віру в Бога чи тільки на генетиків не можна. Мабуть тут слід об'єднати зусилля всіх – і священиків, мудреців та знахарів; і фізіономістів, хіромантів та геронтологів; і фізіологів, психфізіологів та власне психологів; і, звичайно всіх останніх науковців, але передовсім – антропологів, культурологів тощо.

І завдань у них може бути дуже багато: від того, чому, як і які саме риси своїх характерів передають своїй дитині батьки до, під час і після зачаття, і аж до того, як на весь цей

процес діють космогонічні потоки енергій. Усе це сьогодні вже в полі нашого зору – нині ми так чи інакше торкаємося всіх цих питань і проблем і маємо помітні досягнення – і практично-прикладні здобутки селекціонерів та генетиків і фундаментально-стратегічні гіпотези і концепції людини ідеальної та одухотвореної.

Але сьогодні, саме тепер і саме в цьому підрозділі книги ставляться лише п'ять таких принципових питань.

По-перше, чому люди, одержавши від природи чи від Бога будь-який дар, рідко коли формують у собі щось таке позитивне і світле, що б спрямовувало на благо, добро й добротворення, іншим людям, тобто те, що можна назвати світлою душею, а вірять у те, що їм уже хтось подав усе в готовому вигляді (пророк, хтось із синів Божих, Будда, Христос, Магомет, чи сам Бог, на крайній випадок – священник). Чи не тому, що так легше: вдихнути душу в людину, і їй залишається лише не заплямувати життям цей чистий дарунок? Чому персонажі творів нашого людського мистецтва і перш за все персонажі творів зрілих (великих і одухотворених) митців частіше ніж реальні люди, пробують «пізнавати» і «творити» себе.

По-друге, чому ж люди рідко коли прагнуть глибоко вникати в зміст, форми виявів, ознаки, функції чи хоча б у саму сутність того, що ми називаємо «душею», «духом» і «духовністю» людини чи персонажа. Чи може тому, що немає в тому потреби – достатньо визнати саму лише наявність душі, душу й духовності і все буде добре?

По-третє, як слід ставитися до твердження: душа і дух людини є значно важливіші, ніж тіло, адже ж і тіло, і душу творено разом. Більше того, як же пояснити те, що дітям, хоча б дорослим і мудрим людям, що є серед нас і «бездушні», і «бездуховні»?

По-четверте, що означають слова: людина чи персонаж має «чорну» або «демонічну» душу, «чорний» або «злий» дух?

І чому ці люди, маючи й не маючи права на вибір – творити чи не творити добро або зло («проведений» чи «гріховний» вчинок), майже кожного разу шукають «виклик» у їхніх власних «гріхах» (змій-спокусник, Сатана, чорт чи ще хтось) і злотвореннях (умови, суспільство, соціум і т. ін.)? Може це страх перед відповідальністю.

І нарешті – що все це значить: геніально прості образні вияви фіксації людського мислення чи такі первісні уявлення людей про їхню духовність, котрі очевидно межують із їхньою безвідповідальністю за будь-які слова і дії? А якщо сюди додати ще й хитромудру форму «Все на землі – від Бога», то не слід і сумніватися.

Та, напевне, в усьому цьому є й дивовижні образні уособлення складних явищ і станів людей: і геніальні проникнення людського інтелекту в саму сутність нашого буття: людина, (а, отже, і персонаж) мусять бути вдячними комусь за саму їх появу на Землі і за їхнє існування і право розпоряджатися своєю душею як сама того захоче: «берегти», «очищати», «леліяти», «формувати», «відавати», і навіть «продати» чи «обмінати» на якісь матеріальні цінності, на славу чи ще

на щось інше, ще мізерніше. А ще душі людей (персонажів) у щось «вкладаються», «вбиваються», «губляться» і т. д., і т. ін.

Дійсно, якби було всім нам легко і всім персонажам легко й просто жити, коли б і правді кожен із нас уже в момент нашого зачаття чи при народженні (а персонаж – у момент задуму й написання твору) одержував таке собі спрямування на добро і добротворення (тобто світлу) програму («душу») нам би залишилося тільки й жити для добротворення, то де б воно й бралось бажання творити зло?

І якщо думка про те, що дитина є (а значить і її душа) – це дійсно «чиста дошка», на якій інші люди (батьки, вчителі й кому не лінки чи сама людина (а може і з чиеюсь допомогою) «напише» все на тій самій «дошці» все те, що стане потім її «позитивом» чи «негативом» («богоугодним» чи «небогоугодним», «правдивим» чи «гріховним» началом її життя), то і тоді людина (і персонаж) виявиться або сама творцем своєї душі.

Все це дійсно не так просто: в зв'язку з тим, що на сьогодні ще немає чіткого визначення змісту слова «душа» (це – предмет, явище, процес, інтелект, розум, вияв психіки чи ще щось інше). Люди просто не знають, що саме вони одержують від природи, від Бога чи від виховання. Є тільки відчуття того, що душа – це щось таке надто вагоме й важливе, що не поміщається ні в голові, ні в серці, ні десь іще. А з іншого боку, елементарний прагматично-матеріалістичний вульгаризм штовхнув деяких зарубіжних науковців навіть на те, щоб зважити душу людини – вона, виявляється важить від 9 до 30 грамів.

Звичайно, чого тільки ще не скажемо і не напишемо всі ми разом про нашу душу взагалі і про душу кожного із нас – важко навіть уявити.

А письменники світу, відсіюючи майже все другорядне і беручи все найважливіше, вихоплюючи із життя людини здебільшого вирішальні й визначальні моменти, не просто «фотографують» реальність, а все частіше й частіше фіксують, перш за все саме ставлення людини до того, що вона думає, що говорить і робить тому органі, який прийнято називати то вона у «серці» (є ціла «філософія серця»); то психологи бачать її у виявах психіки (в емоціях, настроях, станах у почуттях волі та пам'яті людини) тут особливе місце слід відвести і Л. Фейербахові, котрий розробив таку «філософію любові», яка саме це почуття оголосила Богом); то інтелектуали вбачають її в розумі просвітителів XVIII ст.; то в світогляді людини (точніше – в точках зору, позиціях і принципах життя й діяння). Загалом же літературі душа представлена з багатьох точок зору і в багатьох планах, аспектах і навіть устоях.

По-перше, у Т. Шевченка «душа» дуже часто виступає як суб'єкт дії: тільки вона плаче («Душе моя, убогая, чого марно плачеш?»), і «веселиться», «торжествує», «сумує», «болить» тощо – фактично робить усе, що й сама людина чи персонаж.

По-друге, душу письменники вимірюють («дрібна душа», «велика душа» і т. ін.); «випробовують на якість, істинність та стійкість («істинно християнська душа»); характеризують її як «камінну», «холодну», «черству», «важку», «яскраву», «сміливу», «людяну», «гуманну», «загадкову», «відкриту» і т. д., і т. ін. Душу характеризують і з точок зору національного «забарвлення»

(«слов'янська душа», «душа француза», душі китайця, індіанця та ін.).

Отже, душа людини (персонажа) може мати зміст і форми виявів, ознаки і функції, а отже, й сутність; тобто це така характеристика людини або персонажа, складна й часом неловимо мінлива, яку вони самі пізнають уже, хоча спроби вже робилися тисячі разів. Хоча б побіжно згадаємо основні етапи пізнання душі:

По-перше, не розуміючи ні генезису, ні «морфології», ні справжньої цінності та сутності душі, первісні (ближчі до природи) люди вважали душу даром природи (санскрит, стародавній Китай і Єгипет) і пов'язували сутність душі та й саму її наявність передовсім із сутністю і наявністю самого життя. Саме таке тлумачення сутності душі відбилосся в Біблії, де написано, що Бог, зробивши щось неживе (із праху), «вдихав у нього душу» тобто давав йому життя.

Люди, що вже помітно відірвалися від природи і стали більше довірятися своїм по образу і подобию своєму створеним богам, героям, кумирам, приписали душетворчу функцію саме їм: античний світ на чолі з Платоном – богам з Олімпу; стародавні єгиптяни – богові сонця Ра, інші – богам води, вогню, лісу, гір тощо. Християнізовані теологи й філософи (Хома Аквінський та інші), інтерпретуючи згадану вже біблійну версію душетворення (точніше – «душе вдихання»), висунули концепцію, згідно з якою Бог кожному з нас дарує вічну душу. Ця версія міцно протрималася до XVIII ст. Її по своєму розвивав і вдосконалював наш вітчизняний філософ Г. Кониський.

Навіть просвітителі XVIII ст. все ще не змогли відмовитися від спокуси залишити процес творення душі за Богом – так значно легше (Г. Сковорода, Г. Гегель та інші). Та й матеріалісти XVIII-XIX ст. заявляли, що «душа», «дух» і «духовність» – це щось «нематеріальне», «надматеріальне» або таке, що не дається нам у відчуттях, тобто не сприймається органами чуттів. Хоча де б ми взяли ці поняття, якби ми про них не почули вухами, не прочитали очима, не відчули холод і навіть отруйний запах «обездуховленого» (мертвого) тіла людини на дотик і нюх і т. ін.

Лише ті дослідники «душі», «духу» й «духовності», котрі здатні визнати новонароджену людину такою, що володіє тільки однією властивістю – «чистою дошкою» духу, тобто лише наявністю можливості розвиватися духовно, найближче підійшли до розуміння генезису й глибинної сутності людської душі, побачили цей процес найбільш реалістично. Та показовим є й той факт, що зробили такий крок до осмислення найскладнішого в людині (її «душі») не філософи і не теологи чи священики, котрі, здавалось би, займаються душею людини безпосередньо, – їм завадила зробити це майже повна відірваність їхньої схоластичної системи догматів, ритуалів, обрядів, канонів, понять і категорій передовсім від початкового процесу творення душі людини в дитинстві і взагалі від реальної життєвської конкретики. Ці люди займаються більше рятуванням «заблудших» душ, ніж формуванням нових.

Простежили процес формування людської душі безпосередні її творці – вчителі та вихователі, наставники і педагоги. Лише тисячолітня практика навчання та передовсім вихо-

вання могла привести людство до розуміння того, звідки і як у людині виникає, формується, розвивається, діє (функціонує) і вмирає чи живе вічно її душа.

Виходить, що вивчаючи душу людини, ми можемо вирізати в ній, як і в будь-якому іншому об'єкті дослідження, і зміст, і форми виявів, і ознаки, і функції та сутність.

Та перш ніж говорити про формування душі дитини, варто подумати і над тим, що ж саме являє собою ота сама «*tabula rasa*» («чиста дошка»), яку відкрили педагоги.

По-перше, саме творці фольклору, народного мистецтва і мистецтва професійного,, а особливо письменники в тисячах творців, відтворюючи портрети реальних людей і творячи індивідуальні, оригінально-унікальні чи типові та архетипові портрети, постійно акцентують увагу свою і, відповідно, увагу читача на тому, виражає перш за все природно-генетичні схильності й спрямованості до добро- та злотворення, бо саме вони частіше всього й визначають подальшу поведінку персонажа. І хоча далеко не все те, що закодоване в зовнішності персонажа, обов'язково проявляється в його мисленні й діянні будь-який закодований у портреті спадок розглядається як гірша чи краща природна можливість персонажа.

По-друге, в рисах обличчя, як ніде в інших органах людини, виявляються її природно-генетичні схильності до спокійного чи бурхливо-вибухового реагування на подразники навколишнього світу, до хворобливо-нестримної чи витримано-мудрої діяльності; до доброти чи до злостивості дій і вчинків людини.

По-третє, природно-генетична схильність людини до творення приємного чи неприємного для себе й передовсім для інших людей, тобто природно-генетична основа (запорука) того, на скільки легше чи важче сформувати добродійний чи, злотворчий характер людини, – це лише успадкована від тисяч попередніх поколінь можливість легкого формування того, що ми називаємо доброю чи злою душею людини або й можливість виростити людяну бездушною.

Інші шукають у масі індивідуумів – типові риси, характери і образи, у масі висловлювань і думок – істинні; у масі слів, дій і вчинків – найраціональніші і найкорисніші; у масі найрізноманітніших предметів, явищ і людей – прекрасні й огидні, високі і низькі, гармонійні і дисгармонійні, ідеальні і антиідеальні. А наймудріші простежують ще й тим, як персонаж, народившись із тим чи іншим набором схильностей і можливостей, живучи і діючи в природі й суспільстві (в залежності від її оточення) відходить від своєї природно-генетичної «програми», «осучаснюється» й «осупільнюється» шляхом «заштриховувань» і навіть «зафарбовувань» своєї природи й генетики побутом, культурою, цілими системами навчання й виховання, мистецько-публіцистичними та інформаційними потрясіннями й шокуваннями; як, чому й коли залишається не те що якихось чітко визначених, природно-генетичних схильностей, а часом і самої загальної, тенденційної спрямованості дій на добро- чи злотворення. І лише окремі майстри художнього слова озброюють і персонажів і себе (а, отже, й читачів) своїми особистісними, суспільними

й загальнолюдськими критеріями і цінностями: «добро» і «зло»; «ідеал» і «антиідеал» тощо.

По-четверте, лише найвидатніші письменники бачать, як людина пізнає, зберігає, розвиває свої природно-генетичні схильності, можливості й обдарування, пристосовує чи використовує їх для найбільш ефективного добротворення або нівелює (чи хоча б приглушує її гірші поривання й схильності – «дикі», «звірині» й дійсно «хижацькі» потреби; як їй доводиться дуже багато й важко боротися проти своєї власної дикої природи і проти негативних суспільних впливів одночасно (особливо нині, коли багато чисельні засоби масової інформації свідомо й систематично збуджують, розвивають і доводять до екстазу «темні» первісно-хижацькі інтереси.

Тобто в художній літературі душі персонажів виступають і як продукт природи, матеріальних та всіх інших навчально-вихованих та інших суспільних впливів; і як об'єкт творення та пізнання; і як суб'єкт дії; і як найважливіша характеристика рівня людяності й олюдненості людського індивідуума, а головне – як сама спрямованість персонажа на добро- чи злотворення. І тут майже ніколи не буває простоти й однозначності цього процесу – все в руках і змінах, все в постійній гармонії, дисгармонії добра і зла; все в змішуваннях даного від природи і пов'язаного суспільством, добровільно засвоєного й пов'язаного навколишнім світом – можливостей і схильностей до особистого, групового і загальносуспільного зло- чи добротворення.

Іншими словами, душа персонажа літератури взагалі, а особливо душа сучасної людини в літературі така надскладна

й прихована система природно-генетичних (спадкових) і по-різному придбаних орієнтацій і схильностей і можливостей твору, яку вдало чи невдало, талановито чи бездарно, свідомо й грамотно, підсвідомо або інтуїтивно, гармонійно чи дисгармонійно, по-наставницьки мудро чи з настирливістю тупого дресувальника («муштровика» й «натаскувача») та ще й на замовляння власть імущих), за погодженням і без бажання об'єкта виховання й навчання чи й навіть під страхом смерті... втілюються у його підсвідомість і в свідомість, і яка свідчить про переважну зорієнтованість на добро- чи злотворення.

І якщо твір відтворює те, як від тисяч попередніх поколінь успадкована природа (натура) людини дійсно має досить помітне відношення до вічності, оскільки вічне саме життя (як безперервний процес передавання з покоління в покоління чогось найважливішого і найсуттєвішого – живого, самого життя), і якщо то значно складніші справи з суспільними нашаруваннями на цю натуру, то відповіді на питання про «безперервність» та «вічність» того, чому учить і виховує суспільство, за різних умов і причин, можуть бути настільки різними, що іноді й сама постановка таких питань здаватиметься неправомірною.

По-перше, зміст, форми й цілі процесу навчання й виховання засобами літератури можуть бути різнотривалими в часі, різнорозповсюдженими в просторі і різнохарактерними в дії (та русі) – тимчасові особистісні, родинні, родові, кланові, класові, етнічно-національні, загальнонародні і на-

віть загальнолюдські (вічні) цінності, стають визначальними критеріями характеру душі, духу й духовності.

По-друге, різні рівні якості навчально-виховного процесу й таланту письменника й учителя-наставника визначають і різну стійкість духовності об'єкта навчання й виховання.

По-третє, різні об'єкти виховання засобами літератури по-різному сприймають, осмислюють, оцінюють і відображають те, що називають письменники, учителі й вихователі душею, духом і духовністю.

По-четверте, стабільність духовності письменника, персонажа, учителя, учня визначаються стабільністю спрямувань усіх їхніх знань, умінь і навичок на творення добра чи зла.

По-п'яте, характер і тривалість суспільної пам'яті за різних суспільних формацій і цивілізацій в поєднанні з їх потребами в знаннях та ідеалах помітно увічнює душу, дух і духовність як учителя, так і учня.

По-шосте, характер і стабільність змісту категорії «духовність суспільства» (формації чи цивілізації) пов'язана зі стабільністю й чіткістю визначень категорій «добро» і «зло», «ідеалах» і «антиідеалах», твердять митці.

По-сьоме, навпаки, стійкість змісту загальнолюдських категорій **«добро»** і **«зло»**, **«ідеал»** і **«антиідеал»**, **«прекрасне»** і **«огидне»**, **«високе»** і **«низьке»**, **«красиве»**, і **«потворне»** у літературі (як основа духовності) забезпечує не тільки стабільність духовності, а й стійкість суспільних стосунків та співвідношень між суспільними угрупованнями, партіями тощо вони справді роблять вічними душі, дух і духовність.

Отже, все це разом, як і вся історія образного осмислення людством сутності духовності свідчать, що суспільні нашарування (знання, уміння, навички, правила, принципи, закони, навіть осмислені чи взагалі відкриті людиною закономірності виникнення й розвитку матерії й духу) можуть бути і тимчасовими, і тривалими, і по-своєму вічними, хоча на кожному етапі розвитку літератури так чи інакше змінюється й зміст понять «душа» та «дух», категорії «духовність».

«Все тече – все міняється», а надовго чи й назавжди залишається лише те, що є загальнолюдським основний зміст категорій «добро» і «зло» – основні категорії визначення сутності й рівня духовності.

А це значить, що і окремий персонаж може бути прилученим до вічності, якщо вона виросте сам чи буде виведеним ким-небудь до усвідомлення вічних істин і цінностей.

Лише після сказаного можна, прислухаючись до логіки й способів сприймання, осмислення, оцінювання й відтворення та перетворення реальної й вигаданої дійсності в художні образи літератури, можна сказати: якщо ґрунтовно осмислити інтереси, роль і бодай найважливіші функції кожної конкретної родини, роду, клану, і класу в тому чи іншому суспільстві, то в принципі можна сказати, до в них і на якому етапі переважає творення блага і добра, лиха і зла чи несвідоме (напівсвідоме, свідомі) творення і першого, і другого одночасно. Але наскільки чітко і ясно усвідомлюють це самі оці родини, роди і т. ін.?

Цієї проблеми (тобто, проблеми духовності родини...) ще й не ставили ніякі серйозні дослідники, ні в жодному серйо-

зному дослідженні. Тут ми маємо хіба до сотні чи тисячі письменницьких спроб створити художній образ за схемою: в «сім'ї» не без «виродка» – «сім'я» одухотворена, а якісь окремі її «виродки» – демонічні чи бездуховні.

А ще складніше питання про душу, дух і духовність цілої нації, цілого народу, суспільства і людства. Над цим питанням думали письменники й соціологи, політики й історики, але тільки той, хто здатний був подивитися на свій власний народ, на інші народи й суспільні устрої з висоти знань всесвітньої історії, мистецтва та культури, хто володів критеріями визначення таких загальнолюдських духовних цінностей і понять, як «добро» і «зло», «прекрасне» і «огидне», «ідеал» і «антиідеал» тощо, зміг сприйняти осмислити й відтворити свої найзагальніші і майже інтуїтивні уявлення (а не поняття!) про духовність нація і народів, суспільних устроїв і цивілізацій, про духовність людства в цілому. Серед таких були стійкі ідеалісти (Платон) і дуалісти (Гегель), матеріалісти (Маркс) і люди-прагматики, для яких світоглядні позиції не були визначальними (Ніцше і багато інших).

Всі ці люди так чи інакше визнавали й проповідували думку про те, що немає жодного народу бездуховного чи антидуховного – у кожного народу є свої поняття про добро і зло і кожен народ віддає перевагу першому. а, отже, спрямовує більшість своїх задумів і дій на творення блага і в кінченному результаті добра.

Лише прагматики від політики, використовуючи помилкові ідеї і поняття науки, необ'єктивні художні образи чи моделі народів-завойовників і народів-поневоленних у мистецт-

ві, а то і просто образливо-суб'єктивні висловлювання видатних діячів на адресу інших народів і рас, націй і суспільних устроїв, будували, будують і будуть будувати свої нацистські, расистські та інші типи і схеми стосунків між народами й державами.

Отже, процес одухотворення життя людини – це, говорячи спрощено, процес спрямування кожного її жесту, дії, вчинку й способу життя та діяльності на творення блага і добра.

Але оскільки людина і за походженням, і за природою (натурою) та й навіть за вихованням далеко не завжди людяна, порядна, альтруїстична, праведна в юриспруденції, політиці та ідеології, далеко не завжди озброєна критеріями визначення категорій «добро» і «зло» (не допомагають тут ні щорічні папські переліки гріхів – ні в Біблії, ні в Корані, ні навіть самі боги), то кожному батькові і кожній матері, кожному роду, клану, класу і народові доводиться турбуватися про те, щоб кожна окрема особа, починаючи від дитячого споживання їжі, одягу, житлових умов і закінчуючи навчально-педагогічними діями, що своїх дітей і онуків (правнуків) робила все це хоча б під знаком творення добра і зла і щоб зона в цьому плані, як говорив В. Винниченко, була чесною хоча б з самою собою.

Учитель – особа духовна

Споконвіку так складалося, що про вчительську професію люди говорять і думають по різному: від зневаги й анафемі до «славословій» і до справжньої високої прометеїзації.

Так, ще в античному світі про вчителя говорили проти-лежності. Одні казали: «Кого боги незлюбили, зробили його педагогом», чим принижували навчителя. А інші дії титана-небожителя Прометейя, котрий поза очі Зевса приніс людям вогонь і світло знань, тобто дії першого їхнього «просвітителя» вважали великим прихильником людей і оспівували його.

І так упродовж усіх віків і тисячоліть: говорять про вчителя високі слова, а думають здебільшого співчутливо, а то й ще гірше.

Парадокс даної професії полягає в тому, що вона й справді дивовижно складна й далеко не однозначна в її аксіологічному та дидактично-виховному аспекті – чого варті лише такі запитання: «До чого готує учитель своїх учнів даючи їм ті чи інші, конкретні знання?», «Чому після десяти-п'ятнадцяти років роботи вчителів з учнями, останні іноді виходять зі школи убивцями?» і т. ін.

Історія педагогіки – це переважно історія пошуків змісту, форм та суспільних функцій навчання й освіти, рідше – виховання. Ще рідше йде мова про особливості та саму сутність процесу навчання й виховання як процесу одухотворення. І вже зовсім невиразними, або, в кращому випадку,

туманними постають кінцеві цілі вчительсько-виховательської роботи.

Щось подібне можна сказати і про теорію педагогіки останніх століть – хіба що з такою поправкою: сучасна теоретична думка педагогів-дослідників значно конкретніша й ближча до практичного процесу навчання, ніж будь-коли раніше.

І в історії, і в теорії педагогіки майже все вибудовується на основі позитивів і позитивних начал та благородних, навіть «демократично-співробітницьких» в засадах діяльності суб'єктів та об'єктів навчання й виховання. Але це все частіше всього так і залишається в «чистій» і «високій» теорії. А на практиці ми, все людство, мали і маємо і спортивно-військові та суто військові (спартанська, легіонерська, лицарська, самурайська та ін.) школи, школи винищувачів, диверсантів, гітлерюгендів та інше, в яких кінцевою метою роботи навчителя частіше всього стає продумане й майстерне вбивство, знищення якихось цінностей тощо – злоторення.

Більше того, серед учителів звичайних шкіл і серед наставників дітей, молоді, націй, народів, суспільств і рас зустрічаються люди бездуховні, ниці й демонічні людиноненависники, справжні демони й злоторці. Тобто, процеси навчання й виховання мають чітко окреслені освітлені й тіньові сторони й цілі. І розглядати їх слід значно багатогранніше, хоча б з огляду на їх наслідки.

Отже, виходячи з того, що кожна інтонація, кожне слово і кожна дія вчителя несуть у собі дух добра і добротворення чи дух зла і злоторення, можна сказати: вчитель – особа духо-

вна. І вже безпосередньо процесом одухотворення (спрямування й наближення людини до добротворення чи злотворення) займається вчитель чи наставник, бо коли якийсь безмірно збайдужілий до життя (тобто, до добра та зла) навчитель може механічно й бездуховно передавати знання з підручника в голову, а вміння та навички – переважно в м'язи своїх учнів, то наставник та вихователь тільки тим і займаються, що наставляють об'єкти своєї діяльності чи на добротворення, чи на злотворення.

Ось чому першим безпосереднім об'єктом дослідження в більшості наукових праць першого розділу нашого збірника стали: духовність діяльності видатних педагогів-теоретиків і педагогів-практиків, дух діяльності педколективів, окремих вчителів тощо.

В цьому ж світі розглядається й діяльність творчих особистостей та науковців, художні твори та наукові праці яких неминуче містять у собі пізнавально-аксіологічні і виховні аспекти й потенції. Як і вчитель, митець може бути й просвітителем і месією-проповідником, носієм і захисником та пропагандистом духу етносу, класу, нації, народу суспільства, раси та ін., окремо й одночасно. А може бути й таке, що митець лише «наслідує» реальну діяльність (про що говорили Платон і Арістотель), епічно відтворює навколишній світ або й зовсім «відчужену» «фотографує» світ чи окремі його явища. І якщо деякі художники, скульптори, імітатори (тобто, в прямому значенні «наслідувачі» («копіювальники») реальної дійсності) й справді можуть відображувати щось неживе й недуховне, то письменник, маючи за основний об'єкт зо-

браження людину, просто вимушений виявляти і свої власні духовні позиції та погляди, і душі, дух та духовність персонажів: добротворчі чи злотворчі наміри й спрямованість слів письменника та слів і дій персонажів завжди проглядаються достатньо чітко. Особливо помітними стають духовність і духовний потенціал твору тоді, коли в свідомості (чи в підсвідомості) самого читача є чіткі уявлення й поняття про добро і зло, або коли він бачить хоча б межу між добром та злом.

Отже, враховуючи сказане і той факт, що українські письменники в більшості випадків усе ще мисляться як спадкоємці таких носіїв духу нашого народу як волхви, пророки, гусярі, лірники, скоморохи, бандуристи, кобзарі й взагалі творці фольклору, можна сказати: письменник може бути не просто високодуховною особистістю, а ще й цінителем душ і духу інших людей, їх третейським суддею, ініціатором і пропагандистом духовності чи антидуховності тощо. А тому серед наукових цілей праць другого розділу даного збірника є спроби аналітичного вияву змісту, форми та функцій духовності чи рівня духовного потенціалу діяльності письменників, персонажів їхніх творів тощо. Решта праць подано як спробу спостерегти за проявами елементів духовності в процесі психоаналізу та наукового пошуку.

Духовність твору й творчості письменника, творчих здобутків угруповань, періодів і епох

Духовні «халепи» в романі В. Винниченка «Хочу!»

На тлі вічних внутрішніх протиріч людини і безкінечних дискусій у всіх минулих суспільних устроях та цивілізаціях про те, чим саме повинна керуватися людина передовсім (тим, що безпосередньо пов'язане з підсвідомими, рефлексивними та інстинктивними, й напівсвідомими, інтуїтивно-евристичними чинниками й домінантами процесу її буття в природі – універсальним «ХОЧУ»; тим, що виявляється й визначається переважно суб'єктивно – «МОЖУ»; тим, що нав'язується індивідуумові його близьким і загальносуспільним оточенням, – «ПОВИНЕН»; чи може тим, що називається «(не) дозволено», «(не) заборонено», «(не) бажано» тощо); на

фоні конкретних чи узагальнено-абстрактних протиріч між особистим і суспільним (XVII–XIX ст.), між гуманізмом і озвірілим паразитизмом (XIX ст.), між елементарним прагматизмом та абсурдизмом в погоні за владою (XX–XXI ст.) роман В. Винниченка «Хочу!» (особливо – його ідея) були й будуть актуальними завжди, оскільки абсолютна більшість персонажів цього твору, як і абсолютна більшість реальних людей світу, керується й буде керуватися здебільшого отими первісно-природними бажаннями, з якими всі ми не тільки болюче виходимо із дикої природи, ще болючіше входимо в суспільні системи, а й живемо – як з **найважливішою детермінантою і нашої дикості, і нашої цивілізованості одночасно.**

В. Винниченко, вживши в назві знак оклику («Хочу!»), відверто акцентував саме на тому, що це основний мотив і принцип мислення та діяння персонажів, а про духовну завантаженість чи наснаженість (тобто спрямованість на добро- чи злотворення) цього самого «хочу» мова йде лише принагідно. Загалом же автор твердить: **людина** може хотіти що, скільки, як і коли завгодно, а питання полягає в тому, на що саме спрямовані всі наші бажання й хотіння і головне – чи вистачає в нас сили того бажання доводити задуману справу до подібного завершення.

І багатозначність очікуваного після такої назви твору ще більше посилюється після ознайомлення з дуже багатозначним жанровим визначенням «роман»-уява. Уява читача починає діяти вільно, розкуто і широко. Та описово-констатаційний початок твору одразу й помітно «розхолоджує» й заспокоює її, оскільки ресторанно-богемна збайду-

жілість творчих особистостей не стільки хвилює, скільки просто цікавить пересічного читача. Лише в читача-інтелігента, сноба й інтелектуала (та й то після того, як посеред захмелілого спокою на лиці поета Халепа з'явилася «сомнамбулічна застигла і гидливо-насмішкувата» посмішка над тим, що ще тільки має статися [38, 94]) може виникнути справді глибокий (майже професійний) інтерес і потяг до подальшого читання твору, бо лише його вишукана уява може бути знову збудженою – що буде? І автор не забарився з відповіддю: Халепина рука «немовби сама по собі одійшла від усього тіла, одвелася вбік і спокійно, роздумливо, з сухим і невдалим чмаком ударила по зчервонілому від їжі, благодушно-роздумливому обличчю Костяшкіна» [38, 95].

А коли Халепу стали розпитувати, чому він учинив так «бездушно» й бездумно, той «так само посміхався, ніби й сам добре не розумів, що сталося» [38, 95] – він дійсно не зміг іще, саме тоді, пояснити, навіть самому собі, чому й для чого зробила його «рука».

Ця перша (не стільки інтелектуальна, скільки емоційно-активна) «провокація» породжує не лише здогадки читачів і персонажів, а й роздуми на кілька сторінок. А відповіді подаються в романі знову й знову по-винниченківськи досить несподівано – поет Халепа випадково побачив на вулиці свою коханку-поетесу з тим самим старим «заробітчанином» від літератури Костяшкіним. Тільки тоді Халепа став поступово здогадуватися, за що саме він ударив тоді свого колегу – з підсвідомих ревнощів. І одразу перший вчинок Халепа реального постав перед ним самим і перед читачем халепою

духовною – в ньому ніхто не помітив ні проявів духовності, ні антидуховності: просто із глибини підсвідомості талановитого й догадливого («заднім числом») самця виповзло оте («воно»-хочу), котре ніколи й не збирається звертати до елементарного глузду (а тим більше до сумління чи ще до чогось людського, а прямо й безпосередньо – до м'язів і кінцівок. «Воно» (на правах вічного й незаперечного та природного хранителя всіх наших особистих тілесних потреб) лише іноді (за якихось особливих обставин-передовсім при наявності в «власника» хоч крихти інтелекту) може преставитися примітивною егодуховністю, адже ж кінцева мета й форма його існування – бездуховні. На цей раз Халепине «воно» дійсно «натякнуло» своєму господареві, на те чому він ударив іншого самця.

Весь III-й розділ роману лише підтверджує бездуховність вчинку Халепа. А його спроба виправдати себе хоча б тим, що Костяшкін – людина «підла», завершується звинуваченням коханки Баранової («Твій вічний гріх: відсутність почуття міри» [38, 102]).

Нова духовна халепа «зачинається» в короткому IV-му розділі – там Халепа застає в ліжку свою коханку з тим самим бездарним і «підлим» Костяшкіним. А сам розвиток цієї халепа відбувається в довгому V-му розділі, котрий розпочався з того, що «ображений» і «покинутий», «розчарований» і «розбитий» «підлою зрадою» коханки поет пише їй передсмертного листа. І в цьому листі розкривається фактично вся філософія такого талановито-балакучого, ідейно неприкаяного, національно й соціально дезорієнтованого та духовно

збідненого інтелігента кінця XIX і початку XX ст., який жив, живе і буде жити лише своїм власним «хочу». Інтелігент Халепа, виявляється, «міг би... померти, не лишаючи... ніяких пояснень», але йому «не хочеться», щоб його коханка-зрадниця подумала, що він помер лише із-за її вчинку – її зрада тільки здійняла з дна його душі уламки багатьох старих «одбутих почувань» [38, 105]. Насправді ж, цей інтелігент уже давно «ступив по той бік добра й зла» [38, 105], тобто став повністю бездуховним. До того ж, він зрозумів, що всі люди поділяються на людей «вищого порядку» та людей «подібних до блошиць» і що «вищій людині» жити «нудно», бо саме «розуміння» життя таких людей «неймовірно стомлює»; що «вищі люди» відрізняються від «людей-блошиць» тільки тим, що вони є «брехливими і самозадоволеними блошицями», і що його особисте життя (тобто життя самого Халепи) до останньої миті трималося «на одній шкуринці, котра зветься – інстинктом життя» [38, 106]. І знову ні про які добро- чи злотворчі орієнтири та спрямування (тобто про духовність) мислення й діяння поета мова не йде – людина оцінюється лише за її суспільною (точніше – стадною) значимістю. Більше того, Халепа всіх, навіть тих людей, котрих сам Нічше називав і «свідомими», і «суперлюдьми», прирівнює до блошиць («ми блошиці» [38, 106]). Халепа заявляє, що всі люди (навіть перед «Вищим Судом» Божим) «хотять бодай у перший мент,... не зробити враження якихось непоштивих нахаб» [38, 107]. І тут ні про душу, ні про дух, ні тим більше – про духовність людини мова не йде.

Правда, в листі Халепа згадує і про свою **людяність**, але він говорить про це, як про щось дитяче і глупе: «Як я тужив за людиною, що померла в мені!»; як я «повстав проти Бога... тільки за те, що він допустив... мене провалитися на іспиті з алгебри»; «скільки богів позвергав я пізніше» [38, 107] і т. ін. І все це він зробив тільки тому, що тоді його приваблювала перш за все ні на що не зорієнтована (безцільна, а, отже, й бездуховна) слава. Слава – заради слави.

А потім, перебравши на себе право говорити від імені всіх людей взагалі, Халепа і став розвиває ідею всезагальної безцільності і бездуховності – він малює таку «універсальну» картину бездушності всіх людей і передовсім особистостей творчих: «Ми – стоячі ставки... ми відбиваємо в собі» і «спокій», і «небо», і все навкруги, а вночі «наші душі теж чорніють» [38, 109]. Тобто фактично у душах людей Халепа фактично не бачить нічого людського – на його думку, люди лише віддзеркалюють усе навколишнє.

Не побачив поет нічого духовного чи антидуховного і в третій своїй пригоді – в коханні з розбещеною славою поетеси Барановою. Так, спочатку Халепа «думав, що всі його устремління й сили покладе на те, щоб заслужити її любов» [38, 110]. І тому він «став кохати, як бог, що стоїть по той бік добра і зла», бо не бачив у цьому «ні гріха ні чесноти» [38, 111] – тобто знову – ні найменших ознак одухотвореності. Та по-іншому не могло й бути, бо він уже давно, ще при першій пригоді, зрозумів: Баранова ревнує (а отже, й любить), як самець – інстинктивно.

І не дивно, що Халепа з усіх цих «духовних халеп» (читай – бездуховних ситуацій і пригод) робить загальний і начебто дуже важливий (як насправді високодуховну особистість) висновок: жити «бездумно нудно», «я не... кажу, погано це чи добре. Я тільки констатую, що розвиток веде до розуміння, розуміння до нудьги, а нудьга до знищення самого себе» [38, 112]. Які б кардинальні зміни в засадах та планах на майбутнє мали б статися в свідомості творчої і обтяженої по-тягами до добротворення особистості, але для Халепа – коло замкнулося: людина-блошиця має жити, знаючи, що ні бога, ні духу, ні чорта немає і «що той світ скасовано», а тому й «не треба більше жити» [38, 118]. І Халепа остаточно вирішує покінчити з життям – застрілитися. Та його безвільна рука (не він сам, а саме «його рука»), як сама його тваринна природа, протестувала проти самовбивства – вона довго-довго «не слухалась і тремтіла» [38, 114], а тому й не вбила, а тільки дивовижно поранила в голову (!) поета. Може, тому, після невдалої спроби самогубства, Халепа постійно відчуває, що «жити соромно і нудно, коли... живеш тільки через те, що інстинкт» [38, 124]. Тобто, коли живеш бездуховно.

То ж сповна логічною постає і ще одна духовна халепа: «Ніколи не родить дітей. Не треба. Чуєте!» – грубо іронізує Андрій Степанович (один із захисників «тридцятимільйонного народу» українців). А поет Халепа, піклуючись тепер уже тільки про своє власне тіло, також задумався над тим, чи варто народжувати собі подібних (бездуховних) істот, адже він сам чув, як батько говорив своїй дочці: «Роби операцію, роби» [38, 128]. Але саме таке, надскладне, це питання «слабоду-

хому» Халепі вже й зовсім не під силу – він злякався його й відійшов від нього «подалі».

Та чи не найбільша халепа трапилася тоді, коли недалекоглядний поет, досить поверхово ознайомившись з ідеєю співпраці й гармонізації діяльності робітників, підприємців та інтелігентів, вирішив сам без «розуміння життя робітників», і, значить, без глибокого проникнення в «переживання» «пролетаря» та в «психіку буржуа», без чіткого бачення не тільки шляхів, а й конкретних (добротворчих чи злотворчих) цілей такого задуму «гармонізувати» капіталістів і пролетарів, ще й інтелігентів самостійно. Але тут у цьому, достатньо благородному й гуманному (а отже, й добродійному) намірі поет керується не реаліями життя з його кривавими протиріччями й протистояннями, а своїм напівсвідомим «**хочу**» – тобою він **хоче** зробити те, що не здатен навіть зрозуміти. І знову бажана для суспільства справа перетворюється на справжню духовну халепу: від слів і дій поета тільки плутанина в головах робітників, і підприємців, в інтелігентів і в нього самого.

А далі поет ставить цілу низку надважливих питань і проблем: що таке «бездушна людина-машина» [38, 157]; як мають співіснувати «одиниці» та «маси» [38, 158]; які протиріччя є «основними протиріччями нашого життя» [38, 151]; чи можуть люди повірити у те, що можна «любити працю» і що праця може бути «сродною» [38, 161]; як слід ставитися до людей, котрі «намірилися вчинити щось ризиковане» [38, 168] та інші. Але вирішення жодної з цих проблем не під силу навіть деяким сильним духом (тобто чітко й упевнено спрямованим на добро- чи злотворчу ціль) людям, а не що

невпевненому в собі та ще й слабівільному Халепі. Тому й «зависають» усі ті задуми та наміри ще на стадії «хочу». А «ни-точки» всіх його «хотінь» рвуть легко й швидко, а головне – і найстрашніше дуже болісно, бо поет так не пізнавши «закон життя» [38, 182-185] («Я знаю: я слабодухий...» [38, 185]), збунтував людські надії і тривоги, завів їх у «глухий кут» розчарувань і з легкою душею покинув напризволяще.

І при всьому цьому Халепа знову береться за реалізацію тієї ж самої ідеї соціальної гармонізації суспільства, але на цей раз він **хоче** здобути-таки суму грошей, яка б дозволила створити «суспільну оазу» добровільної і «сродної праці» – хай би й довелося йому самому «продатися багатій жінці» [38, 187] – весь XVI-й розділ присвячено розмовам персонажів про те, чи справді такий вчинок Халепа може бути спрямований на добро і добротворення. Та й на цей раз поет закінчив тим, що не зібрав ні грошей, ні волі – йому не вдалося осягнути навіть основи (не те що всю складність) задуманої утопістом Тейлером справи. Вона виявилася для нього просто «незбагненною».

А врешті-решт автор підводить і персонажа, і читача, і, напевне, й самого себе, до ще більш виразної думки: саме такі інтелігенти, як Халепа, можуть і обов'язково будуть перетворювати будь-яку найкращу справу чи ідею в звичайнісіньку духовну халепу. «Не можна відокремлювати хотіння від його змісту. Не всяке хотіння, яке б палке й жагуче воно не було, заслуговує «на нашу повагу й признання» [38, 263] – твердить автор.

Не допомогла Халепі й формула, яку він вивів дещо пізніше (перед тим, як братися до чогось важливого («Треба хотіти» так сильно, щоб «загіпнотизувати себе» та ще й «покликати на поміч розум» [38, 281]), оскільки він «свою власну слабкість і... паршивство переніс на весь світ» [38, 281]. І хоча для досягнення бажаного цей чоловік радить (і самому собі, і іншим) «виховувати волю й робити гімнастку духа» [38, 283] та – «сили», безгранично чіткої спрямованості на конкретне й досягне добротворення чи злотворення все губиться в словах, діалогах і дискусіях та ще й у самих розмовах про «хочу», «можу» чи «треба»; про інші види людської «людяності».

А головною причиною того, що всі справи й задуми в діях саме такого інтелігента перетворюються в духовні халепи, стає його внутрішня зневіреність, яка постійно межує з тоді ще не модним, але вже добре знаним і всіма відчутним декадансом і абсурдизмом: «все це нісенітниця, безглуздя, божевілля» [38, 305]; «Тепер все немає ні мети, ні інтересу» [38, 306] тощо. То ж не дивно, що вкінці кінців Халепа змушений визнати, що він ніколи «не може вийти з тупого непорозуміння» [38, 306].

Більш стабільними в плані духовності постають деякі інші персонажі: одні з них рішучіше і значно впевненіше, ніж Халепа і спрямовують свої думки й дії на добро чи на зло. Але й вони або «забалакують» свої ідеї та справи (як, наприклад, Андрій Степанович з його національною ідеєю) до невпізнаності; або «топлять» їх у своїй «богемній брутальності» (Баранова та інші); або просто, легко і швидко забувають про

свої добро- чи злотворчі наміри у процесі роздумів про їхню «вигідність» чи «невигідність» для бізнесу і т. ін.

Звичайно, можна зрозуміти тих, хто так палко й рішуче дискутував з приводу багатьох питань, піднятих у романі: «Хочу!» – це свобода чи анархія? Що важливіше: «**хочу**», «**можу**» чи «**повинен**»? і т. ін. Можна зрозуміти і тих, хто побачив у даному творі й руйнацію деяких старих (XIX ст.), і закладання принципово нових традицій художньої літератури ХХ-го століття одночасно. Проте, чітко визначених духовних установок (точніше: добро- чи злотворчих задумів) більшість персонажів або не мають зовсім, або й мають їх, та реалізувати не можуть. І тут звинувачувати ні самого автора, ні персонажів його твору, як це іноді робилося в минулі часи, не варто вже хоча б тому, що і персонажі, і автор, і перші критики роману «Хочу!» жили і діяли в той час, коли старі добротворчі та злотворчі цілі вже знецінювалися, а нові ще тільки формувалися – чіткими й визначеними вони були тоді лише в свідомості окремих надзвичайних особистостей. А оскільки наш час дуже схожий з тим, котрий змальовано в цьому й у подібних творах кінця XIX і початку ХХ ст., нам просто необхідно всебічно й ґрунтовно вивчити саму природу духовно-суспільних переорієнтацій, щоб уникнути таких самих страшних духовних халеп, які руйнують не тільки душу і дух окремої особистості, а й духовність цілого суспільства.

Цей же короткий огляд найважливіших духовних драм роману показав: по-перше, В. Винниченко упродовж усього твору доводить, що будь-які (а тим більше – великі й прекрасні задуми та справи – не для інтелігентів-халеп, ними по-

винні займатися дійсно і високо одухотворені, які не тільки самі свідомо, чітко й твердо спрямовані на високе й масштабне добро- чи злотворення, а й здатні поєднувати своє природне особисте й загальносуспільне «хочу» із особисто й об'єктивно визначеним «можу», з особисто та суспільно детермінованим «треба» та ще й з реальними можливостями реалізації вольових зусиль особистості; по-друге, саме інтелігенти-халепи та особливо халепи-митці породжують і сіють у свідомості людини й суспільства безвілля, зневіру й так особливу форму бездуховності як абсурдизм.

Саме такі, наївні і безвільні, «благі» наміри інтелігентних «тарапак» дуже часто вели й вестимуть людей у суспільне пекло.

Дух материнства в літературі: ідеали, парадокси та злочини

Проблеми гендерного підходу до вивчення літератури, зокрема осягнення ролі суто жіночих та власне чоловічих начал у ній, давно вже ставляться й вирішуються видатними вченими. Жаль тільки, що іноді з довготривалих епох матриархату і патріархату виводяться не провідні детермінанти відмінностей цих начал і базові принципи пошуків гармонії між чоловіком і жінкою, а якраз протилежне – причини їх відмінності та протистояння.

Так чи інакше, але той факт, що жіноче начало не тільки давніше, досконаліше і вагомніше для продовження буття

людства як різновиду живих організмів на Землі зобов'язує розпочати з жінки.

«Жінка-письменниця», «доля жінки в творах...», «жіночі образи в...», «характери жінок у...», «жінка як основний об'єкт зображення в ліричних поезіях...», «жінки в житті письменника», «письменниця жінка» – десятки, сотні, а то і тисячі праць на ці та подібні теми розкривають саме ці й близькі до того аспекти, компоненти й фактори змісту творів художньої літератури і не тільки тому, що вони турбують саме вчених та суспільство, а передовсім тому, що у процесі протистоянь між матріархатом і патріархатом і, відповідно між релігіями цих двох епох жіноче начало й жінка взагалі виводилася іноді із «розряду» людей взагалі, а мова йде передовсім про тих, котрі самою природою призначені зберігати й продовжувати цей самий «рід людський». І тому будь-яка розмова чи праця про материнство (якщо вона не ворожа самому жіноцтву взагалі) завжди була й буде актуальною. Особливо чітко такі тенденції проявлялися й посилювалися в періоди, коли в тому чи іншому суспільстві (або й на планеті взагалі) жінці починали віддавати належну і заслужену увагу – ХХ ст. чи не найкращий приклад у всьому сказаному. Разом з тим (під впливом соціальних, правових, політичних, ідеологічних і особливо світоглядних зрушень, революцій) уже в формулюваннях назв праць при визначенні «об'єктів» та «предметів» досліджень частіше всього тематика й проблематика материнства ставиться на друге чи інше місце (а то й випускається зовсім), хоча саме материнство жінки є тим найважливішим, що складає і саму сутність жінки, і вищий сенс її буття, і

без чого жінка іноді й зовсім перестає бути самою собою – материнство.

Може саме тому більшість подібних досліджень (точніше – більшість їхніх основних положень та висновків) перетворюється трохи не в ідейно-філософську (а то й то в абстрактно-схоластичну), у кращому випадку – у феміністично-гендерну, полеміку чи надгостру дискусію про суспільно-статеві функції чоловіків і жінок, про їхні відмінності та протистояння (здебільшого сентименталістичних та психоаналітичних) спрямувань творчих пошуків. А в часи так званих феміністичних і сексуальних революцій; лезбіянських, гомосексуалістичних та інших «рухів» і «бумів»; модних і навіть чи штучно нав'язаних усьому людству (часом дуже нав'язливих) порноагітаційних і прямо-таки справжніх «атак», «програм». І усе це стає ще більш помітним у ті «революційно-перебудовчі» періоди, коли в жертву вульгарному «оновленню» приносяться не тільки тисячоліттями сформовані родинні устої, не тільки етика і естетика родинного життя, а й сам факт і закономірності існування людства (декаданс, абсурдизм тощо) логічними наслідками яких є страшні демографічні спади (якщо не «провалля»), так звані «втрачені покоління», інтелектуальні та творчі «застої» і т. ін.

Материнство ж, із епохи в епоху оголошується, як правило, прекрасним і високим, а жіноцтво не інакше як «кращою» чи «прекрасною» половиною людства. І було б це не погано та правильно, якби ми не вдавалися тільки до очевидних і суто компліментарних реверансів, які, насправді, не є справжнім поцінуванням ролі жінки, а лише данина заяло-

женим і давно забитим трафаретом «донжуанства», і якби ми не опускалися навіть до того, щоб оголошувати письменників на зразок Т. Г. Шевченка не інакше як «оспівувачами жіночої долі та материнства...» І це тоді, коли у них самих (частіше всього осиротілих і таких, що й геть не знали справжнього материнського ставлення упродовж цілого життя) серця розривалися від того, що ні жінки вищих соціальних верств («Княгиня», «Княжна» та ін.), ні так звані «вільні» жінки й дівчата (балади «Кобзаря» 1840 року, поеми «Слепая», «Сова» твори інших авторів – «Бедная Лиза»), ні тим більше жінки-кріпачки (вірш «Сон» – «На панщині пшеницю жала...») аж ніяк не подавали поетові приводів для піднесеного і захопленого «оспівування» – вони постійно «краяли» його серце і «рвали» душу». Оспівування, на думку поета, достойною було хіба що одна Ганна з поеми «Наймичка», та й то не слід забувати, що вона своїм дійсно справжнім материнським подвигом спокутувала свій-таки дівочий «гріх». І чи не найбільше здивувало й дивує дійсно вдумливого читача вже давно традиційне, небагато більше, ніж у самого автора, сльозливо-співчутливе трактування деякими літературознавцями дійсно соціально знедоленої і в той же час емоційно некерованої «героїні» поеми «Катерина», яка не тільки не думала, що робила і не лише привела в світ небажану і не потрібну навіть самій матері дитину; не тільки пробувала віддавати її всім зустрічним (навіть солдафоном-москалям), а й покинула її взимку посеред лісу напризволяще. Про яке «оспівування» ми говоримо дітям у школі і навіть студентам вищих навчальних закладів, які настільки вже дорослі, що й самі нерідко

встигли стати матерями? Ми що, вважаємо їх за таких, що зовсім не здатні самостійно мислити, а можуть лише повторювати за нами. Ми що, і матір Ісуса Христа із поеми Т. Г. Шевченка «Марія» маємо подавати в такому ж примітивному плані?.. А як же тоді бути з душею жінки, тобто з тим, що жіноча душа набагато ближче поставлена природою до добротворення й жертвності саме в ім'я дитини?

Сентиментально-співчутливе бачення саме такого жіноцтва й материнства, як у Катерини, якими б яскравими ореолами «жертвності» вони не прикрашалися, в літературі та особливо в літературознавстві породжує в багатьох поколіннях не реалістичні й справді потрібні кожній майбутній матері поняттям гармонійної й стабілізуючої ролі матері-берегині, а лише безвідповідально туманні уявлення майбутньої матері про ті стосунки дівчини з чоловіками, які ні саму недосвідчену жінку, ні безвідповідального чоловіка на до чого й ніколи не зобов'язували. Чому ж ми з такої жінки, яка стає матір'ю ні на хвилину не задумується ні про якесь там добро- чи злотворення, а лише про природне для всіх живих істот задоволення; котра винна лише в тому, що «полюбила», «як злого серденька» не тільки в тому, що довірливо «віддалася», а й в усьому іншому, бо їй ніхто й нічого не обіцяв, бо її ніхто й ні до чого не зобов'язував.

То чому тоді ця «жертва», «ображена» й «соціально знедолена» і батьками й коханцем, мати навіть не подумала ні про спокутування свого гріха, ні про свою відповідальність перед дитиною, не говорячи вже про природну жертвність матері чи про свою душу.

Чи не прийшла пора нам (науковцям, викладачам і вчителям) пильно вдивляючись у портрети, бачити там не тільки ознаки краси чи потворності, не тільки вказівки на здоров'я і структуру організму (бо далеко не завжди в здоровому тілі здоровий дух) тощо, а й у природно-генетичній схильності людини (і перш за все жінки) до підсвідомого і напівсвідомого (тобто самою природою попередніх поколінь детермінованого добротворення чи зло творення; до високодуховного чи бездуховного існування людини «по той бік добра і зла». Давно вже пора вчити не тільки співчувати (яким би це почуття важливим не було), а ще і вдумуватися в кожний окремий намір дівчини чи жінки реально стати матір'ю, у ціль такого акту, в кожному її рисі характеру і передовсім у ту, яка так чи інакше може вплинути і на реальне материнство жінки, і на характер життя майбутньої дитини.

В цьому плані постають, як мінімум, три проблеми: кого із персонажів-жінок слід вважати якщо не ідеальною, то в усякому разі, зразковою матір'ю, такою високодуховною матір'ю, яку дійсно треба називати героїнею: антиідеальною матір'ю (або антидуховною матір'ю-злочинницею), котра і зачинає, і вигадує виховує свою дитину лише для того, щоб мати з неї зиск, щоб над нею знущатися, зганяти на ній зло тощо), і матір'ю, в природі і в суспільних набутках (тобто у вихованні) якої є і безвідповідальність, і інстинктивна материнська прив'язаність до дитини; і любов, і обтяженість дитиною; окремі протиріччя і цілі букети протиріч та ще таких гострих і нездоланних, які є і парадоксальними, і справжніми парадоксами, для яких виконання материнських обов'язків

видаються і прекрасними, і безглуздими – вони їх і радують (розважають), і пригнічують тощо; у яких немає не те, що достатньо визначених критеріїв, позицій, концептів, концептуальних положень, а (чи ще краще – концепцій ідеальної, анти ідеальної і бездуховної матері), а й елементарних знань про природу зачаття, про процес виконання й народження, про процес вирощування, про вищі цілі дітонародження і виховання дитини – не говорячи вже про якусь там душу чи дух матері, про одухотвореність материнства взагалі.

В даному разі якраз і здійснюється спроба визначити хоча б найзагальніші добро чи злотворчі спрямування цих трьох основних типів матерів і материнства взагалі.

По-перше, коли мова заходить про ідеал як загальну категорію, про ідеал людини, про виховні ідеали, про ідеал чоловіків, жінок, керівників держав тощо, в свідомості більшості людей одразу виникають асоціації та рефлексії, пов'язані не стільки з комплексами різних якостей і рис характерів, скільки з відсутністю в них будь-чого негативного. І в наслідок такого бачення ідеалу людини з'являються або міфологеми (типу «дівчина моєї мрії»), або ціла система розчарувань тією ж таки «мрією»; і напівсліпої віри, надії та любові, і сповна осмисленої відчутної (оскільки те і ті, чим і ким ми розчаровуємося завжди конкретні) ненависті – аж до трагічності, трагізму і трагедії. Напевне слід перестати вже дурити себе самих і людей, і особливо наших дітей тим, що саме такі чистолюбські ідеали можливі. більше! Ідеал і перш за все ідеал людини (особливо матері!) завжди має бути реальним і досяжним: ідеальна людина – це така людина, котра і від ге-

нетики, і від виховання, і від усіляких інших суспільно-природних умов і чинників має і позитивні, і негативні риси та ознаки, але на всіх рівнях підсвідомої та свідомої діяльності повністю в ній домінують позитивні начала. Ідеальна ж мати – це та жінка, яка в цілому ідеальною людиною може й не бути, але у ставленні до дитини (від самого задуму зачати й народити немовля і до підсвідомих та свідомих стосунків з нею, вже дорослою людиною) в ній повністю і на всіх рівнях поведінки й співжиття домінують позитивні емоції, настрої, стани, почуття й переконання та всі інші позитивні начала, хоча й негативні не відкидаються зовсім, але головна ідеальна мати всіма своїми (передовсім – вольовими) зусиллями, навіть негоціями, хоче, може й сама для себе зобов'язує творити своїй дитині благо і може добро – сприяти її розвитку й розквіту, розвивати в ній людяність і вдячність, інші високі почуття. У антиідеальної (антидуховної) матері все навпаки. Більше того, вона й позитивні начала та форми стосунків з дитиною може використати і спрямувати на зло дитині. Такі матері нерідко постають навіть й супроти природного інстинкту самиці.

Мати, котра свідомо не прагне і не робить своїй дитині добра (чи й зла), а думає й діє лише за поривами підсвідомих або напівсвідомих та ситуаційних емоцій і рефлексій, настроїв і станів, почуттів і пристрастей тощо, завжди буде знаходитися на межі між добром і злом або й поза ними – у протиріччях і в парадоксальному стані або й взагалі у зоні повної бездуховності, воістину «по той бік добра і зла».

Зразків ідеального материнства, звичайно, не так уже й багато. І все ж вони є. Так, уже згадувана героїня поеми Т. Шевченка «Наймичка», як і його ж анти героїня «Катерини», зачала, виносила й народила дитину в, на її думку, «гріховній» пристрасті, тобто також без глибоко усвідомленого задуму на добро чи на зло – навпаки, про це в поемі навіть мова не йде. Але загальний тон прологу (і в словах автора, і в монолозі чи у внутрішньому мовленні героїні) відчувається неприхована зозуляча затаєність – молодиця хоче приховати свій (тепер уже сповна матеріалізований) гріх у чужому гнізді.

Але за першими, малоконтрольованими, настроями й думками Ганни («Ой тумане, тумане... Чом мене не задавиш, У землю не вдавиш?» [138, 267]), ця молодиця вже рішуче відкидає такі настрої як слабкодухі й безглузді моління. А натомість у ній проростає глибинне почуття відповідальності – основи материнства:

Я не одна – єсть у мене...

Дитя моє! [138, 267].

У цьому світлі думка про можливість підкинути дитину іншим людям не краща, але вона не зникає, бо Ганна не має ніякого іншого виходу і ніяких інших засобів для вирощування дитини. А тому готовність до самопожертви вона реалізує в іншому задумі: піти в найми до своєї ж дитини, бо мати-зозуля Ганна не зможе ні охрестити, ні дізнатися про майбутнє ім'я своєї «крихітки», ні тим більше – допомогти синові. Але цей (тепер уже дійсно жертвний вчинок вільної селянки Ганна реалізує аж через рік – лише через рік при-

ходить Ганна до своєї дитини. На жаль, поет не подає переживання героїні упродовж указанного року. Але через рік вона вже не страждає від того, що її звать тепер наймичкою, а, навпаки, щаслива вже від того, що живе поряд із сином («Ніби з паном обвінчалась...» [138, 272]). Вона – коло свого сина і як наймичка, і як мати. Щастя і сльози, добротворення і страждання зливаються у поемі в правдиву картину простого і в той же час складного психічного стану і сільського побуту: росла дитина – росли й страхи та радості, одружився Марко – і відчула Ганна «спокій на душі». Все, що вона могла в її становищі (недоспані ночі і ласка, самовіддана турбота і настанови та мудрі поради, вгадана і спланована допомога у виборі долі і пари – все, все, що могла зробити сільська мати для сина, вона зробила і відчула прекрасний спокій і вдячність богові за таке материнство, і за таку щасливу долю сина. Захотілося Ганні сходити на прощу до Києва – іди. А після повернення невістка їй ще й «ноги умила» [138, 277], бо наймичка «як та мати коло сина», біля Марка ходить».

І хоча тривоги не покидають матері – вона дуже хвилюється, особливо тоді, коли так дорого вирощений син їде чумакувати: «Занедужала небога» [138, 278]. А повернувся син – повернулося й щастя. Та не забула Ганна і про гріх, маючи постійну можливість і потребу говорити Маркові, добрі і мудрі слова, давати поради, вести себе як його мати. А про те, що вона спокутувала свій гріх наймитством, ніхто до її смерті й не знав. Тому душі цієї жінки-матері назавжди сплелися жалі і сум з радістю; щоденні тривоги і стійкий спокій за майбутнє своєї дитини; постійний біль від того, що во-

на не може признатися в своєму материнстві і така надія за бажану мить признання, яка тримала цю хвору й зболілу серцем жінку аж поки Марко не повернувся з чумакування. Справді добротворчі наміри та дії, самовіддані вчинки Ганни-матері завжди були світлими й високими – вона освітили все її свідоме життя віддане дитині по краплиночці. І хай деяким сучасним (надто фемінізованим та пропито-прокуреним) матерям видається таке життя жінки навіть неправдоподібним і неприйнятним, високий дух саме такого материнства ні на йоту не здрібніє – він вічний, як вічна сама сутність цього явища і в природі, і особливо в суспільстві.

Звичайно, легше назвати ідеальним таке материнство, яке і щасливе, і безхмарне і забезпечене матеріально та соціально, зігрите теплотою родини й турботою суспільства тощо, але за будь-яких умов справжня (ідеальна) мати якщо й не має, то й знайде можливість (як мінімум, кілька років) виявити себе саме такою – високодуховною. То, мабуть, ми й повинні говорити всі кращі слова про таких матерів, а не абстрактно писати красиві слова про материнство як про унікальне суспільне явище, оскільки вона – то лише можливість кожної окремої жінки виявити себе справжньою одухотвореною матір'ю. Тобто лише ідеальною матір'ю може називатися та жінка, яка дійсно зачинає, виношує й народжує дитину з думками й намірами не просто дати в світ нове її життя, а подати його як вище благо на землі і яка всі свої приховані й висловлені вголос думки, дії вчинки, діяльність і навіть сам спосіб життя підсвідомо й свідомо спрямовує тільки або переважно на благо й добро. А це значить, що

тільки одухотворене материнство може бути зразковим і дійсно достойним оспівування. Ступінь же свідомої жертвності матері виступає лише мірою її найвищої ознаки духовності.

До числа прикладів одухотвореного материнства можна віднести і дії матерів із творів У. Самчука, і матерів із оповідань та романів А. Головка, Г. Косинки, О. Довженка, М. Хвильового, Ю. Яновського та ін.

Повною протилежністю такого материнства може бути та ж сама Катерина з однойменної поеми Т. Шевченка. Як і Ганна, Катерина саме зачаття і народження дитини сприйняла, завдяки іншим людям і рідним батькам, як гріх, тому й виносила її як небажану й «гріховну», але в цієї матері всі її наміри, думки й дії і до моменту народження, і навіть після були й залишалися егоцентричними. Більше того, саме тоді, коли Катерина залишилася з дитиною, все пішло однією дорогою і в одному напрямку: знайти Івана, стати дружиною пана або хоча б «поділитися» з ним своїм сином (просто віддати йому свого сина), а самій від сорому «Заховатися... під водою» [138, 31]. І всі мандри Катерини по Україні й по Московщині – наче й для того, щоб у сина були батько і мати, щоб дитина була забезпеченою, щоб син не був байстрюком і т. ін. Але про все це ми (читачі) можемо лише здогадуватися та бажати всього того від себе самих і навіть співчутливо писати про «поневірвання покритки». Але вчитаймося в текст поеми (аж до V-го розділу) – лише один раз намірилося Катерині, що Іван «... пізнає Катерину, Привітає сина?» [138, 33] – та й то, як бачимо, сон та ще й під знаком запитання. А всі останні думки «героїні» – це турбота тільки про те, як «за-

ховати», «приховати», «змити» гріх та сором, її власний сором. Своїй же рідній, у пристрасті й любові зачатій дитині Катерина перед самим самогубством побажала:

Гріхом тебе на світ божий

Мати породила;

Виростай же на сміх людям!.. [138, 40].

Де ж тут високе материнство і де ж тут прагнення до добротворення в ім'я сина? Тут важко навіть співчувати покинутій паном вільній селянській дівчині, яка почала просити навіть москалів, щоб забрали її сина, і, з'ясувавши, що її дитина нікому не потрібна покинула безпомічне дитя посеред зими в безлюдному місці. Більше того, якби мати, вмираючи, турбувалася про сина, вона б просила Бога за нього, а не за саму себе: «Прийми, боже, мою душу...» [138, 41]. І цьому бездуховному створінню мають співчувати наші нинішні й майбутні діти? То де ж наш елементарний глузд і турбота про майбутні покоління?

І хай комусь видається усе тут сказане надто вже екзистенційно-прагматичним (бо так уже ми «зрослися» з «жертвністю» цієї матері, що про інше страшно й говорити, бо так навчилися «оспівувати» саме цій бездуховній матері тільки тому, що вона – витвір великого Шевченка і тілом тому й сам автор, аж один раз, їй поставить?), але ніхто не заперечить і абсолютної домінанти глибоко усвідомленої егодуховності й бездуховності і пана Івана, і Катерини, і навіть її батьків – для всіх них вона настільки беззаперечна, характерна, що вони принесли в жертву своєї честі все, що могли: і почуття кохання, і почуття батьківства та материнства, і со-

вість та гідність офіцера. А Катерина поклала на цей (легко кажучи, «вівтар») ще й реальне життя своєї власної дитини, в усякому разі – її майбутнє.

Дійсно, таким як Шевченкова Катерина і Христя з роману Панаса Мирного «Повія» (та їм подібним) досить широко співчували самі автори, а ми вже – за ними, бо ці жінки дійсно соціально знедолені. А скільки таких матерів, яких засуджували всі без винятку: і В. Стефаник («Мамин синок»), і А. Тесленко («Мати»), і О. Кобилянська («Земля») та інші. Це ж справжні приклади антидуховності материнства – приклади справжніх материнських злочинів.

І все ж чи не найбільший інтерес постійно складають думки і дії таких матерів, яких абсолютна більшість на землі і думки та дії яких не можна визначити так просто й однозначно: вони – духовні й антидуховні одночасно; керуються високою свідомістю, далекоглядними цілями й звичайнісінькими рефлексіями та інстинктами; прагнуть і бажають своїм дітям добра і в той же час проклинають, їх готові продати («Закон» В. Винниченка) і навіть убивати їх. Ось де справжнє поле зіткнень «за» і «проти», «суб'єктивного» й «об'єктивного» як у материнстві, так і в нас самих.

А нереалізоване материнство – які тільки наслідки воно має (Галя з роману Панаса Мирного «Хіба ревуть воли, як ясла повні?») – як тільки вона хвилює людські душі?

Галя, вирісши в родині крадія Максима і проститутки Явдошки, постає перед читачем чесною і доброю, хоча й помітно гоноровою дівчиною. Вона й розумна та чесна дружина. Цьому присвячена значна частина тексту всієї третьої час-

тини роману – тут і характеристики автора й інохарактеристики багатьох інших персонажів. І це також незаперечний факт. Цим самим автор створює парадоксальну ситуацію, з якої можуть бути різні виходи: по-перше, Чіпці і Галі, треба було переборювати біль і змиритися з неможливістю мати дитину – вона до цього не додумалася й недоросла; по-друге, і чоловікові, і жінці навчитися жити одне для одного; по-третє, взяти в родину чиюсь сирітку і т ін. Але ні Чіпка, ні Галя не стали боротися за спокій і щастя родини: один з горя запив та охолонув до безплідної красуні-жінки, а вона взялася плакати з горя і сварливо перевиховувати свого розчарованого чоловіка – так парадоксальна ситуація переросла в парадоксальне протиріччя. І оскільки Чіпка лише терпів, а Галя, котра власне й мала непередбачену ваду (безплідність), стала перекладати вину на поведінку Чіпки; тобто виникло внутрішнє родинне протиріччя парадоксального характеру, виходу з якого дійові особи не знайшли. Саме тому, що Галя не могла перебороти ні свою безплідність, ні Чіпчину розчарованість у ній як у дружині, і в тій громадській ситуації, що склалася навколо її чоловіка (став пити і красти, забрала громада землю тощо), – вона втрачає сенс життя і кінчає його самогубством. А врешті решт нереалізоване материнство переросло в страшну трагедію.

Тобто, розглянувши лише поодинокі приклади одухотвореного, антидуховного й суто парадоксального ставлення жінки до материнства, хочеться наголосити на необхідності такого вивчення материнства в світлі духовності, яке б не просто оновило деякі з наших позицій і поглядів на це явище, а

скоріш дало б нам принципово нові, максимально об'єктивні, позбавлені будь-якої компліментарності та сентиментальності підходи, принципи й наслідки осягнення одного з найважливіших явищ як реальної, так і художньої дійсності.

Мораль і духовність у літературі як проблема літературознавства й виховання

Із тисячоліття в тисячоліття ми проносимо чи не найважливішу й не найбагороднішу, чи не найлюдянішу з ідей: щоб людина справді стала людиною, треба формувати в ній світлі й чисті (добротворчі) помисли (світлу душу) і спрямовувати її дії на добро та добротворення, оскільки природа створила всіх нас хижачами надзвичайними.

Атому будь-які релігійні заповіді, педагогічні доктрини й догмати, творчі канони та принципи, звичайні закони політичні, ідеологічні та інші регламентації потрібні були стародавнім людям і як сама постановка питання про те, що є добром і злом, і як розв'язання його; постановка й розв'язання проблеми духовності в цілому. Це дійсно найважливіший спосіб первісного (підсвідомого), напівсвідомого й над свідомого виокремлення людей зі складу тваринного світу. І наслідків такого (ідеалістичного й напівматеріалістичного одночасно) пошуку та формування визначального начала в самій людині багато: від лякливого фанатизму (біблейські полони й мо-

ри) до високих поривів і спроб людини (Г Сковорода) породити в собі духовно-божественне начало. Але в цілому йшлося про здатність людини зрозуміти, що та добротворення є і «богоугодними», і суспільне цінними, тобто дійсно високодуховними, адже всі первісно-релігійні духи, всі язичеські бога, всі міфічні істоти, вважаючи й тих «помічників», що є буцімто при єдиному Богові, всі персонажі-люди й персоніфіковані предмети та явища в давньому мистецтві досить чітко поділені на добротворців і злотворців: у «Велесовій книзі» – це «Матрство» і «Забуття»; у »Слові о полку Ігоревім» – бог-Сонце і «Див»; у «Біблії» – Бог і Змій і т. ін.

Суто утопічні пошуки критеріїв визначення і шляхів творення суспільного добра та блага здійснювалися вже не стільки на інстинктивно-підсвідомій потребі в розмежуванні добра й зла, а ймовірніше на інтуїтивно-пророчій (тобто первісній логічно передбачуваній) основі мислення про зразкові державні устрої (Платон – «Про державу»; Кампанелла – «Місто сонця»; Оуен – «Утопія» і наш »запізнілий» утопіст В. Винниченко – «Сонячна машина»), а самі утопічні системи розглядалися як можливо-бажані системи умов для творення людиною добра і блага. Реальність же утопістами оголошувалася більш сприятливою для злотворення – антидуховною.

Середньовічне «єдинобожіє», з його підкресленою увагою до внутрішнього світу індивідуума, породило первісні уявлення людини про її психіку (філософські праці Г. Кониського та інших про душу тощо) і під кінець XVIII та в першій половині XIX ст. виявилось у формі сльозливо-романтичного сентименталізму (Метлинський, Петренко,

Гребінка, ранній Шевченко та ін.). Але для цього людині потрібно було спочатку ще у XVIII ст. пізнати якщо не себе (Г. Сковорода), то хоча б ближнього, передовсім – знедоленого.

Так перед людиною постала ще одна проблема: як осмислити світ, суспільство і себе в них. І з XVIII ст. духовність стала пов'язуватися не тільки з психікою, а й з інтелектом (розумом), зі світоглядом та свідомістю взагалі. Це той шлях, по якому ще й сьогодні йдуть десятки й сотні дослідників самої сутності духовності.

Такий підхід в останні півтора-два століття дуже тісно пов'язується (й навіть переплітається) із суто психологічним трактуванням душі, духу й духовності, що більш ніж яскраво відбилася у творчості реалістів-психоаналітиків (Панаса Мирного, М. Коцюбинського, В. Стефаніка та ін.). А пізніше все це знаходимо і в творах тих дуже багатьох українських письменників, для котрих прийом психоаналізу став чи не основним способом проникнення в глибини характеру й свідомості зображуваної людини, насамперед – у глибинні мотиви й механізми переживання, мислення й діяння типів (і особливо-архетипів) характеристичних персонажів («характерників»). Адже саме вони виявляють у своїх думках і діях і первісно-інстинктивні (часом суто релігійні), й інтуїтивно-пророчі, індивідуально-особистісно та суспільнодетерміновані, інтелектуально-психологічні фактори й чинники добротворення чи злотворення одночасно (від В. Винниченка до В. Стуса й Ліни Костенко, В. Дрозда й В. Шевчука та ін.).

Більше того, саме в глибинах найбільш типових (навіть загальнолюдських, переважно – міфологічно-казково-притчевих) характерах розпочався й триває процес формування системи найрізноманітніших принципів співіснування людини з людиною (будь-який твір); людини й родини («Кайдашева сім'я» І. Нечуя-Левицького); людини й громади чи суспільства («Я Богдан» П. Загребельного); людини й природи, людини й світу чи Всесвіту («Циклон» О. Гончара); людських спільнот між собою (неутопічна частина змісту «Сонячної машини» В. Винниченка про світові війни між суспільствами-антиподами) тощо.

Ще не чітко визначені, але вже давно визнані не тільки хіромантами й фізіономістами, а й художниками слова типи чи комплекси факторів генетичного кеду – портрети персонажів; достатньо осмислені принципи індивідуальної та суспільної мікро – та макроекономіки, що нищать душі людей («Воа constrictor» і «Борислав сміється» І Франка, «Наймичка» і «Хазяїн» І. Карпенка-Карого та сотні інших творів); правила (етикет) і принципи (мораль) поведінки персонажа в громаді і в суспільстві в цілому (етика будь-якого персонажа); його соціальні погляди, позиції і принципи (п'єси українських «драматургів-корифеїв»); системи регламентацій звичаєво-обрядового та правового порядків («Дочка прокурора» Ю. Японського); принципи політики, влади та ідеології (козацькі літописи); зашій, закономірності та категорії філософії і її галузі – естетики; принципи навчання та виховання («Бригантіна» О. Гончара) – все це не що інше, як базові фактори визначення й умови реалізації добро- чи злотворення, тобто духовності чи антидуховності.

І все ж серед цієї маси регламентацій і критеріїв оцінок думок, поведінки й діяльності людини є такі, що функціонують лише в рамках якогось часу (епохи, стану розвитку цивілізації тощо) чи простору (етносу) або в межах якогось суспільного устрою, а є й такі, які діють за будь-яких часо-просторових чи суспільних умов, наприклад, принципи моралі.

Мораль як складова частина етики (науки про систему правил і засад поведінки й діяльності людини) сформувала на сьогодні вже цілий ряд принципів-антиподів (егоїзм-альтруїзм і т. ін.), але завершеної і загально визнаної системи цих принципів вона поки що не має, а тому нам довелося по-своєму зобразити таку систему – без претензії на її незаперечну істинність. Це – її робочий варіант:

| МОРАЛЬ | ЕГОМОРАЛЬ | АНТИМОРАЛЬ |
|---|--|---|
| Альтруїзм: готовність до самопожертви героїзм прометеїзм доброта справедливості чесність відвертість відкритість ніжність великодушність щедрість поступливість стійкість стабільність непідкупність поважність | Егоцентризм: замкненість у межах свого «Я» («его») -самодостатність самозакоханість (нарцисизм) егодоброта й егозлість егосправедливість егочесність еговідвертість еговідкритість егоніжність егожорстокість великодушність і безпощадність до себе щедрість і скнарність для себе егопоступливість егостійкість егостабільність егонепідкупність егоповажливість і зневажливість до себе | Егоїзм: готовність до паразитизму паразитизм демонічний паразитизм злість несправедливість нечесність (підлість) скритність підступність жорстокість безпощадність скнарність упертість нестійкість мінливість продажність зневажливість |

АМОРАЛЬНІСТЬ – це такі форми й види мислення, поведінки й діяльності, які здійснюються людиною, родиною, родом, кланом чи будь-якою іншою соціальною спільнотою без будь-якого морально-принципового їхнього усвідомлення, атому й не приймаються ні як моральні, ні як антиморальні чи егоморальні.

У цьому плані дуже показовою є церковно-молитовна формула: «Прости їм, Господи, вони не відають, що творять».

Особливістю саме цієї (схематично зображеної) системи є те, що в ній категорія «егомораль» не тільки вводиться як складова тріади «мораль-егомораль-антимораль», а й «розтлумачується» цілою низкою таких принципів, котрі зумовлюють і характеризують думки, поведінку й діяльність такої людини чи групи людей, які здійснюють усе, принципово не виходячи за межі свого особистісного чи групового «его» («Я»), і з позицій свого власного (суб'єктивно-особистісного) чи групового розуміння добра і добротворення, зла і злотворення.

Аморальними тут будуть називатися лише ті думки і вчинки, лише та поведінка й діяльність, що здійснюються (як уже сказано) з погляду моралі, егоморалі чи антиморалі, оскільки й моральні, й егоморальні чи антиморальні думки та дії завжди є свідомими.

Приблизно таку ж схему мають і система спрямованості думок і дій людини на добро- чи злотворення («духовність – егодуховність – антидуховність») та система категорій добра і зла: «добро – егодобро (чи егозло) – зло». Усе ж те, що перебуває, за словами Ф. Ніцше, «по той бік добра і зла», перебуває, звичайно, і по той бік духовності.

І природа, і сутність моралі як системи загальнолюдських цінностей (як критеріїв визначення сутності добро- чи злоторення) схожі – людині й від процесу природного відбору, й від системи родинно-суспільних регламентацій є нагальна потреба в тому, щоб знати, куди спрямовувати свої думки і дії.

У цьому плані українська література, як і інші літератури світу, подає багатючий матеріал.

Так, синкретизм «Вавилонської теодицеї», «Авести», «Біблії», «Велесової криги» та інших писань ще не дозволяв говорити про три складові частини тріади людського духу («духовність – егодукховність – антидуховність») як про окремі й самостійні явища чи принципи людської діяльності, тому й більшість заповідей, узятих із цих писань, мають занадто узагальнений характер: «Не убий», «Не вкради», «Поважай старших» і т. ін.

А вже в «Літописі руському», в «Слові о полку Ігоревім», у творах полемістів, як, наприклад, у посланнях І. Вишенського і т. ін., намітилася досить стійка тенденція усвідомлювати думки й дії конкретної особистості як такі, що

Хрестителя і Ярослава (хоча вони й були братовбивцями й узурпаторами верховної влади на Русі, жорстокими до безпощадності, владиками... врешті-решт – просто розпусниками) оголошувалася богоугодною, а значить, духовною, тоді як набожний праведник і захисник усіх верств народу, прекрасний полководець і справді ідеальний князь Володимир Мономах так і не одержав належної слави ні в заангажованих християнством літописців, ні в дослідників цього літопису та історії України, ні навіть у сучасних високоосвіче-

них державних діячів. Тут свою чорну роботу зробила релігійно-церковна та монархічно-гегемонічна кон'юнктура. І так з кожним видатним державним діячем, з кожним главою держави: князем, гетьманом чи президентом – одні їх бачать добротворцями, інші, навпаки. І майже кожного разу письменник просто кон'юнктує, бо так потрібно владі чи її опонентам, бо все це – конкретні особи й конкретна політика («Слово за тобою, Сталіне» В. Винниченка, «Жовтий князь» В. Барки тощо).

А мораль, піднімаючись над історичною конкретикою, втілюється передовсім у максимально типізованих, притчево-узагальнених характерах і насамперед в архетипах людських характерів, думок і дій.

У цьому плані дуже показовими виступають усі шість єпископів із послання І. Вишенського «Вельмишановним їх милостям»; Діоктит («Воскресіння мертвих» Г. Кониського); Турн («Енеїда» І. Котляревського); панство і царі у творах Т. Шевченка; Бичок і Пузир у п'єсах І. Карпенка-Карого; Герман і Леон у повістях І. Франка «Воа constrictor» і «Борислав сміється»; «заможники» з п'єси М. Куліша «97» та цілий ряд інших – типових «творців» і носіїв антиморалі та антидуховності, жажливого й хижого паразитизму. І вони природні як природна хижість людини взагалі...

Як не дивно, але яскраво виражених антиподів попередньому типові характерів персонажів в українській літературі й менше, і вони не так чітко й однозначно змальовані з погляду моральності й духовності – в їхніх думках, мріях і бажаннях майже постійно відчувається помітна особистісна

схильність до добротворення, але в словах та особливо в діях і вчинках, котрі відразу стають здобутком та об'єктом багатолікого й багатопланового оцінювання мікро- та макросоціуму твору (не говорячи вже про багатолікість та різнопозиційність читачів): Еней («Енеїда» І. Котляревського); людина з поеми Т. Шевченка «Тризна»; Захар Беркут із однойменної повісті І. Франка; Гуца із »Fata morgana» М. Коцюбинського та інші. Більше того, саме в діях і характерах таких персонажів найчастіше виявляються не тільки (а іноді й не стільки) типовість і правдивість, а й авторські побажання – авторське програмування людини-персонажа (і, відповідно, читача) на добротворення, на одухотворення (тобто суто методологічні) чи будь-які інші (політично-ідеологічні, етико-естетичні тощо) – прогресивно-гуманістичні кон'юнктури, програми та ідеали.

Та найбільш масовим явищем серед усіх персонажів більшості творів були, є й, напевне, довго ще будуть типи характерів таких людей, які керуються у своєму житті переважно принципами егоморалі.

Егоцентризм – це такий «середній» між альтруїзмом й егоїзмом принцип, який ґрунтується на свідомому й повному ігноруванні людиною інтересів і життя інших людей, а також на тому, що егоцентрист свідомо підпорядковує всі (або майже всі) свої власні дії і думки тільки своїм власним інтересам та своєму власному життю. Тобто егоцентрист – це та людина, яка схильна творити й творить добро чи зло тільки для себе. А це значить, що і його духовність обмежується рамками його власного «Я» («его») – егодуховність: Наталка

(із п'єси І. Котляревського «Наталка Полтавка»); Маруся, Оксана – з повістей Г. Квітки-Основ'яненка; герої більшості поем Т. Шевченка про жінок, його ж Назар Стодоля; десятки й сотні подібних героїв і героїнь, яким читач співчував, але вчився (у кращому разі) захищати самого себе – і не більше.

Може, тому й наслідки виховання засобами таких творів літератури досить незначні: у всіх програмах і завжди ставляться завдання виховати людину моральну й духовну, а у творах, визначених для вивчення в школах різних рівнів, найчастіше переважають егоморальність та егодуховність – це саме той індивідуалізм, який так активно пропагується сьогодні в багатьох програмах і доктринах навчання та виховання.

Якщо у творі літератури, в програмі, в підручнику та ще й на заняттях гостро засудити антиморальність й антидуховність якогось глитая чи, скажімо, ліберала Малину («Коні не винні» М. Коцюбинського), то це ще зовсім не означає сформувати у свідомості учнів і моральність, і духовність. Це лише осуд (констатація негативності антиморалі й антидуховності і не більше). Надійне ж виховання потребує формування в учнів ще й стійкої огиди до таких людей і явищ.

Те ж саме (чи подібне) можна сказати й про героїв моральних і духовних: схвалити моральність і духовність дійових осіб на тих же рівнях (тобто, констатувати їхню позитивність) мало – необхідно сформувати стійкі (як мінімум) почуття захоплення ними, а як максимум – переконання в тому, що жити й діяти варто саме за принципами моралі й духовності.

Спочатку вчителям буде важно й незвично, але можна й необхідно говорити на заняттях про вирішальну доброту Петра («Наталка Полтавка» І. Котляревського), про егодоброту Миколи («Украдене щастя» І. Франка), про підступну злість Інститутки (однойменна повість Марка Вовчка) – про моральність і духовність героїв, антиморальність і антидуховність антигероїв у цілому. Але чи не найважче й найнеобхідніше говорити про аморальність і бездуховність другорядних персонажів, адже ми своїми (якщо чесно й правдиво говорити, дуже сумнівними, щоб не сказати брехливими) сентенціями типу: «Життя – це прекрасно», «Краса врятує світ», «Знання – це сила» і т. ін. – доводимо нашу абсолютну байдужість до тих принципів, на основі яких реалізується чи здійснюється життя; як саме (свідомо, напівсвідомо чи несвідомо) і куди, на що саме (на добротворення – духовність чи на злотворення – антидуховність) спрямовуються наші почуття, думки і дії.

Вважаємо, що тут є над чим подумати і нашим літературознавцям, і педагогам-вихователям.

Дух закону в літературі

Визначаючи й формуючи свої перші уявлення, образи й поняття про добро і зло, ідеал і антиідеал тощо, люди постійно шукали й знаходили найрізноманітніші форми втілення їх змісту: від прислів'їв і поговірок, крилатих висловів і заповідей до надсупернатюрних приписів і канонів (неписаних законів), принципів, догматів і, нарешті, законів, не тільки писаних, а

й нерідко карбованих безпосередньо на людському тілі (різні форми каральних побоїв, таврувань тощо), у пам'яті та в свідомості більшості людей (передовсім – злочинців, порушників усіх цих регламентацій). І процес цей триває вічно, – і тому деякі нинішні вчені, будучи вічними лакеями сучасних їм владик також намагаються вкарбовувати і громадянам, і навіть своїм колегам потрібний владі тип поведінки людей.

Так, на первісних етапах у формах мудрих повчальних висловлювань і настанов, притч і обрядових ігор, дійств і вистав; легендарно-міфічних образів («Міфи народів світу») і містичних духів, напівбогів, божеств і богів («Вавілонська теодицея», «Книга мертвих», «Авеста», «Біблія», «Тора», «Коран» та десятки інших) люди не просто втілювали свій досвід пошуків змісту понять «добро» і «зло» – вони намагалися і канонізувати («узаконювати») їх – відповідно до своїх історико-суспільних умов. Більше того, нерідко серед цих писань з'являлися й такі пам'ятки, які містили в собі довжелезні переліки приписів – заповідей і законів («Закон» – назва первісного варіанта і одна із назв «Старого заповіту» «Біблії; назви «Тор» і «Коран» також означають «закон» і т. ін). Тобто, це вже були «по-релігійному» «писані» «релігійно-духовні» закони, котрі були що є обов'язковими начебто лише для віруючих у того чи іншого Духа чи Бога, а насправді за їх порушення каралися передовсім невіруючі, і ці, тисячі (а то і мільйони) разів вивірені самим життям, закони дійсно перетворювалися у такі духовні заповіді, які сповідування й сповідування нині достойніше, аніж закони світові.

Зміст, форми, ознаки та сутність, а також зміни цих «законів» уже тисячі разів вивчалися й тлумачилися теологами, філософами й навіть педагогами та психологами, але суспільно-виховні функції цих регламентацій лишаються найважливішими і незмінними цінними. І серед функцій виявлення, вивчення і розрізнення добра і зла, «богоугодних» («гріховних») дій і вчинків людей чи не найважливішими виступають спрямування людей на добротворення («допоможи ближньому», «нагодуй голодного», «розрадь зневіреного» тощо) або відвернення їх від злоторення («не вбий», «не вкради» і т. ін.) – одухотворення буття людини. Але з часом досвід віруючих мас людей показав, що форми релігійних настанов, притч і навіть канонів та законоподібних заповідей – менш ефективний шлях одухотворення людського буття, ніж світське узаконення поведінки людей, адже світські закони обов'язкові і для віруючих, і для невіруючих. Це надзвичайно переконливо довело так зване «римське право». І хоча первісні закони частіше забороняли зло творення, аніж спрямовували людей на добротворення, духовна цінність їх від того зближувалася не набагато. В цьому плані слід згадати той факт, що світські закони поставлені над усіма релігійними конфесіями одразу, і над різними соціальними інтересами, над світоглядами й відмінними способами мислення. Саме тому і саме в епоху поступового відходу Римської імперії від язичества та переходу до християнства (тобто тоді, коли створився перший помітний хаос релігійних «законів») виникло й почало формуватися оте саме «римське право» і щось подібне на нього в Київській Русі – «Руська правда»

(наш первісний і переважно світський кодекс). Це трапилося також у період активного переходу тодішньої Русі від язичества до християнства. Отже, світські закони виникають в суспільстві створюється яскраво виражена духовна криза: одні заповіді-закони втрачають силу, а інші ще тільки формуються. Цей факт підтверджувався не раз і під час занепаду релігій взагалі (XVIII ст.), і в кінці XIX та на початку XX століть, колосальних соціальних та революційних (передовсім правових) зрушень, перебудов XX ст. після досить вдалої спроби Пилипа Орлика створити головний кодекс держави, як гриби після дощу, по всій Європі і навіть у Новому Світі стали виникати не тільки найрізноманітніші конституції, а й цілі конституційні республіки. А ще пізніше, переважно в XX ст., коли стали втрачати «узаконену» силу всі основні релігійні канони й заповіді, почали формуватися й цілі правові держави та правові системи світового масштабу. Але тепер уже самі релігії, як правило, «відлучалися» і від освіти, і від держави. І цілі кодекси й статті та окремі закони стали поступово, але впевнено й надійно перебирати на себе й основні функції по одухотворенню і життя окремих людей, і функціонування державного апарату та діяльність кожного чиновника чи службовця.

Особливо помітним став цей процес тоді, коли законодавні органи стали приймати таких законів, які на цей раз не стільки «забороняли» злотворення, скільки «дозволяли» і навіть «зобов'язували» і державу, і установи, і окремих громадян творити добро і благо і людині взагалі, і народові, і нації.

Так, поступово незаперечні й ефективні закони стали одухотворюватися самі й одухотворювати життя цілого суспільства – вони перетворювалися іноді в такі духовні заповіді сучасності, які стають навіть природною потребою громадян.

Отже, сам принцип і процес творення й функціонування світських законів (як засобів утримування людей від злоторення і спрямування їх на добротворення) по суті своїй є вищою мірою духовними. Але такими стають лише ті закони, котрі випливають із самої практики систематичного покращення якості і підвищення рівня життя громадян. Також тоді і тільки такі закони діють найефективніше. А будь-які штучні зміни чи заміни законів; а будь-які закони, прийняті внаслідок підступних і «тиранічних» переворотів, соціально-економічних революцій чи контрреволюцій і т. ін.; закони, що неодмінно ведуть не тільки до кровопролиття, а й до зміни принципових добротворчих чи злоторчих орієнтацій людей, тобто до змін характеру духовності суспільства і породжують у суспільстві дисгармонію та дискомфорт або навіть протистояння цілих спільнот і т. ін., набирають очевидних ознак і рис антидуховності, оскільки вони узаконюють антидуховність.

То ж не дивно, що ще у «Велесовій книзі» були страченими навіть верховні князі Дір та Аскольд за те, що самі виявилися відступниками від віри і звичаїв прадавніх русичів. Та ще й хотіли нав'язати тому народові «недозрілі» тоді ще на Русі християнські догмати і регламентації, адже тоді ще тільки формувалася й канонізувався текст Біблії.

Тобто, будь-яка не підготовлена самим ходом історико-духовного розвитку суспільної спільноти зміна релігійних канонів, світських і передовсім духовних законів може призвести самих «новаторів» від законотворення аж до фізичного знищення.

Так, Володимир Хреститель, уже знаючи, чим може завершитися прийняття ним нового релігійного «кодексу»(чи, як прийнято говорити, обряду), першим став творити «превентивний» «суд» над своїм, тоді ще «нехристиянським» народом – «вогнем і мечем» карав тих, хто хоч як-небудь противився новій вірі.

І первісне «римське право», і «Руська правда», і пізніше прийняти в Європі кодекси законів виявилися не тільки «визрілими» й вчасними, а й по-своєму високодуховними – вони першими утверджували дух світської справедливості. А скільки міжнародного права тоді ще не було, з молитвами на вустах і з символами інших релігій на знаменах топталися світові легіони хрестоносців, монголо-татар і їм подібних. Навіть у XX столітті фашистські полчища, ідучи по Європі, Африці й Азії, несли на поясах бляхах страшне і блюзнірське гасло: «Got mit uns!» («Бог з нами!»).

Все це законо- чи «протизаконотворство» (тобто доброчи злотворення) досить чітко проглядається й у творах української літератури. Так, у «Велесовій книзі», змальовується суспільство, регламентоване чіткими й «узаконеними» язичеськими звичаями та обрядами. В літературі Київської Русі X-XII ст. – боротьба язичеської і християнської духовності. А в XIII-XIV століттях домінують уже й приписи «Руської правди». В

українській літературі XVII-XVIII ст. дещо складнішими стали змальовуватися стосунки між духовністю влади світської та релігійної. Так, І. Вишенський, обурюючись порушеннями передовсім релігійних заповідей і майже повністю ігноруючи все світське, писав лише про високість духу православно-го обряду й канону.

К. Зіновієв уже акценти переносив на неписані закони звичаїв світських і саме з цих точок зору висміював антидуховні вчинки, риси й типи характерів тодішніх людей. Ф. Прокопович [92, 285-334], всупереч історичній достовірності і самій історичній логіці та еволюції, у драмі «Володимир» намагався показати таку гармонію влади і релігії Русі X ст., якої ніде й ніколи ще не було та й бути не могло: князь-братовбивця спокійно і мудро (навіть з елементами «демократизму» – радяться аж із двома своїми синами) приймає рішення про введення християнства на Русі. При цьому цей високоосвічений Прокопович вже у XVIII ст. автор (на кшталт пропитих грецький «бахусів» та «сатирів») обзиває захисників і хранителів старої віри «жериволами», «пиярами» та «курорядами», тоді як вони і звалися тоді «мудрецьями» чи «волами», не були такими примітивами «як» у п'єсі Г. Кониський («Воскресіння мертвих»), М. Козачинський («Трагедія, або Печальна повість про останнього царя сербського Уроша V-го»), В. Барський («Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік») та інші автори вже оставили питання і про безпощадність зло творців та «діоктитів», і все ще обіцяли антидуховним злотворцям на тому світі пекло, а їхнім жертвам –

рай, а в основному змісті творів мова вже йшла про порушення законів суто світських.

У більшості інших творів цих століть (особливо в поезіях) мова про світські закони чи релігійні канони фактично й безпосередньо не йде, тут здебільшого все вирішуються з позиції тодішніх звичаїв, обрядів і традицій, тобто неписаних законів, спрямованих тобто з позиції народного трактування духовності, антидуховності і бездуховності. Отже, знову маємо той факт, що ні релігійні канони та заповіді, ні світські закони, ні тим більше народна звичаєвість не можуть бути бездуховними, оскільки в їх основі лежать багаті й досить точні за змістом категорії «добро» і «зло» і спрямовані вони якщо добротворення, і проти злотворення.

У новій українській літературі абсолютна більшість регламентацій діяльності персонажів носить уже дуже яскраво виражений світський та особливо народно-звичаєвий характер: від переважно звичаєвих стосунків у творах першої половини XIX ст. (Наталки, Марусі, Оксанки та їм подібні «законопослушні» Шельменки зустрічаються тут досить рідко) до багатьох суддів, адвокатів, злодіїв та карних злочинців у творах українських письменників другої половини й кінця XIX – початку XX століть (твори Б. Грінченка, Панаса Мирного, В. Винниченка, І. Кочерги та багатьох інших); від «гріхів» («Маленький грішник» М. Коцюбинського) і незначних злочинів («Украла» дітей Б. Грінченка) і аж до таких злочинців і «крючкотворці» від юриспруденції, котрі діють проти законів вищою мірою свідомо й цілеспрямовано: «Сто тисяч», «Хазяїн» та «Бичок» І. Карпенка-Карого, «Хіба ревуть воли, як ясла

повні?» Панаса Мирного тощо і інші. І тут уже спрямованість дій та вчинків персонажів на злоторення (антидуховність) і персонажів-«законників» на добротворення (духовність) носить не переважно, а суто світський, власне правовий характер.

Упродовж перших 30-40 років ХХ ст., тобто у період зміни Російської імперії Союзом, відбувалася принципова заміна (а іноді й повна заміна) як релігійно-світоглядних, соціально-звичаєвих і етичних, так і юридично-правових систем регламентацій поведінки й діяльності людей. А тому і в українській літературі цього періоду надовго «поселився» повний правовий розбрат: від оповідань М. Коцюбинського «*Persona grata*» і «Подарунок на іменини», де персонажі, стоячи «по той бік добра і зла» і по той бік законів, починають «гратися» з життям і смертю людей, із життям сотень і тисяч «горе-революціонерів» та горе контрреволюціонерів – твори Я. Мамонтова («Республіка на колесах»), Ю. Яновського («Чотири шаблі»), А. Головка («Бур'ян» і «Мати»), В. Винниченка («Сонячна машина»), М. Хвильового, М. Куліша, І. Багряного та інших. Там персонажі, знаходячись майже у повному моральному й правовому хаосі, скоріш напівінстинктивно й безпощадно масово винищують одні одних. Навіть тоді, коли персонажі, здавалось би, боролися лише за своє примітивно-бездуховне існування й виживання, вони неодмінно мусили вдаватися й вдавалися до злоторчих дій і вчинків – до егоїстичного антидуховного виживання за рахунок інших («97» М. Куліша, «Жовтий князь» В. Барки тощо).

Тобто юридично-правова руйнація й порожнеча породжують дуже багато негативних наслідків, серед яких найстрашнішим є жахлива духовна криза особистості й цілого суспільства. З'являється нагальна необхідність негайного (а тому й дуже часто необдуманого незрілого, часом просто злочинного й ворожого народові) заповнення правового вакууму (в кращому випадку – «незрілими» законами. І тут постають імена й фізіономії тих (легко кажучи, незрілих) законотворців і законодавців; які нерідко зацікавлені в узаконенні паразитизму й егоїзму і які внаслідок своєї діяльності яких сіяли й узаконювали зло на десятки років підряд, що само по собі ще страшніше, ніж одноразові кровопролитні зіткнення при відсутності будь-яких законів. І все ж, і весь цей процес, і фактор суспільного буття, на жаль, ще не став ні об'єктом глибокого осягнення й виображення в українській літературі, ні предметом ґрунтовного та спеціального наукового вивчення.

Нині ж можна зробити лише кілька попередніх висновків:

по-перше, витоки основних загальнолюдських законів слід шукати ще в найдавніших міфічно-релігійних писаннях, а не тільки у первісних кодексах типу «римське право» та «Руська правда»;

по-друге, первісна необхідність суто світських законів виникли при заміні чи руйнації релігійних уявлень та понять людей про добро і добротворення, зло і злоторення;

по-третє, будь-які канони, заповіді та світські закони завжди є явищами одухотвореними – духовними чи антиду-

ховними, бо саме вони утримують людей від злочинів і тим сприяють добротворенню;

по-четверте, люди повинні бути особливо обережними при прийнятті нових законів, щоб не допустити «незрілих» і життєво не вивірених звичаями (а то й просто злочинних) законів, адже вони можуть принести непоправну шкоду і особистості, і соціумові, і народові та цілому суспільному устроєві і всій системі суспільної духовності.

Духовний потенціал драматургії Володимира Винниченка

Багатюща й різнопланова спадщина В. Винниченка вже привернула до себе увагу сотень дослідників. Найсумлінніші з них бачать її взагалі надзвичайно складною (як, наприклад, С. Єфремов), гранично суперечливою (Л. Дем'янівська, Д. Вакуленко та ін.) і навіть парадоксальною (Л. Мороз). Дослідники окремих творів чи окремих аспектів творчості цього письменника також неминуче приходили до висновків про складність, суперечливість і парадоксальність позицій і поглядів персонажів і самого автора.

Та й навіть для кон'юнктурників різних епох і суспільних «модифікацій» художній і особливо публіцистичний спадки В. Винниченка є непоганим «пасовиськом». Та чи не найскладнішою в усіх вимірах постає перед нами драматургія В. Винниченка – вона не просто суперечлива й парадокса-

льна, а ще й багатопланова («полілогічна») в її суперечностях та парадоксах.

Виникає логічне й неминуче питання: якщо весь спадок письменника й, зокрема, драматургія такі складні й неоднозначні в більшості їх вимірів, то як, яким же способом можна виміряти й визначити духовну цінність і духовний потенціал таких явищ, з одного боку, і якими ж можуть бути їхні духовна цінність і духовний потенціал, з іншого боку?

Концепції духовності людство надбало донині дуже багато: від примітивного одухотворення та обожнювання незрозумілих чи унікально-екзотичних явищ і людських особистостей до глибокого осягнення інтелекту, свідомості й світогляду людини, її волі, пам'яті та іншого як виявів людської душі й людського духу – духовності взагалі; тобто від примітивної теології до справді наукових пошуків сутності людської духовності.

У цьому плані чи не найяскравішими прикладами пошуків саме таким шляхом сутності душі, духу й духовності можуть послужити історія духу Г. Гегеля, вчення ряду християнських теологів (у тому числі й Г. Кониського та Г. Сковороди) про сутність людської душі і особливо новітні, науково й образно визначені уявлення про духовність людини в працях Ю. Борева, О. Лосева, Є. Фрома та ряду інших дослідників.

Безумовно, застосувавши при вивченні духовного потенціалу творчості В. Винниченка будь-яку з названих і неназваних тут концепцій духовності чи будь-яке з уявлень про духовність, ми можемо дійти певних висновків, оскільки в творах цього митця ми знайдемо і примітивне кумиротворення

окремими персонажами, й обожнення людини натовпом («Сонячна машина» тощо), й теолого-матеріалістичні та ідеолого-філософські дискусії («Між двох сил», «Закон» та ін.), й реалістичні роздуми діючих осіб над духовною сутністю своїх слів, дій і принципів життя («Базар», «Чорна Пантера і Білий Медвідь», «Суд», принцип «бути чесним з самим собою» та інше). Але чи будуть такі дослідження помітно ефективними, адже в основі більшості попередніх концепцій духовності лежить, як правило, здебільшого один (хай і важливий) фактор – наявність незбагненого явища, наявність божества, вічність душі, інтелект, світогляд, свідомість, воля, пам'ять тощо.

Напевне, для осягнення духовності такого складного явища, як творчість В. Винниченка, потрібно застосувати якийсь більш глобальний підхід, таку концепцію духовності, в основі якої лежав би не окремий символ, не людська вигадка чогось неіснуючого і не окремі риси людини взагалі – щось загальнолюдське.

Науково-дослідна лабораторія «Людина в житті і літературі», що функціонує при кафедрі української літератури Криворізького педагогічного університету вже майже десять років, включила в об'єкт дослідження не тільки твори класичної національної та світової літератури, а й найвидатніші історіографічні пам'ятки та писання суто релігійного характеру, які стали в свій час змістовою першоосновою та першоформами синкретичного фіксування практичного, образного та науково-теоретичного досвіду людства, в надрах якого й сформувався такий вид мистецтва, як художня література.

Найпомітнішим і найочевиднішим серед наслідків вичення людини в житті і літературі, а особливо в синкретичних письменах («Авеста», «Веди», «Біблія», «Талмуд», «Кабала», «Коран» й інші, літописи тощо) стало те, що і в системі найперших вигаданих духів та демонів; і в системах язичеських богів; і в теологічних пошуках усіх «великих» і малих релігій світу, не говорячи вже про конкретні сектантські писання; і в давній, і напівхудожній, і частково міфологізованій історіографії та давній літературі всіх часів і народів є чіткий, а то й граничне чіткий поділ явищ, духів, богів і людей на добротворців і злотворців – якими б не були відмінними у людей різних епох уявлення та поняття про добро і зло. Це проглядається і в усіх без виключення видах фіксаторського та творчого мислення про людський досвід.

Не менш очевидним є й те, що добротворчий чи злотворчий характер визначається перш за все в тих думках, словах і діях духів, богів і людей, які спрямовані ними на інших людей, а не на самих себе. Лише ті релігійні письмена, які оголосили душу людини чистим божим даром, назвали вищим благом і добром рабську покірність богові й збереження чистоти своєї власної душі. Та й то ці писання озброювали раба божого цілою низкою заповідей і повчань, канонів і обрядів, відповідно до яких він мав «возлюбити ближнього», турбуватися про інших і т. ін.

Художня література, як вид мистецтва, що спрямований передовсім на осягнення світу людини, пройшовши складний шлях (від констатаційно-описового до глибокого психоаналітичного способу мислення) навчилася бачити людину не

чорно-білою, а багатогранною, неоднозначною; її думки, дії та вчинки – вмотивованими, діалектично та еволюційно детермінованими, тобто не такими, що прямолінійно підпорядковані добро- чи злотворенню, а значно складнішими, оскільки й сутність самого добра та зла, прекрасного й огидного тощо сама по собі в принципі мінлива, «рухома» (згадаймо цілий ряд праць про так звану «рухома» естетику).

Тож сутність нашої концепції духовності на перший погляд може видатися гранично спрощеною: мотив, бажання, мрія, думка, план, програма і т. ін.; жест, дія, вчинок, діяльність і сам спосіб життя людини та їх наслідки, спрямовані на творення добра, – духовні, а якщо все спрямовано на творення зла – антидуховні; коли ж усе те не «запліднене» ні зло-, ні добротворенням, то воно й не має ніякого відношення до духовності – воно бездуховне.

Одначе й мотивація буття «внутрішнього світу людини» (тобто її задумів, намірів і програмування дій), і самих дій та вчинків (тобто «зовнішнього світу» й буття людини), й самого процесу їх реалізації га наслідків далеко неоднозначні в часі та просторі, в різних соціально-політичних та інших умовах. Але це лише перший етап «ускладнення такого підходу».

Помітно ускладнює сутність такої концепції духовності діалектико-еволюційна рухомість змісту категорій «добро» і «зло» та особливо критеріїв його визначення на кожному новому етапі розвитку людства, в кожному новому суспільстві чи суспільному устрої та світопорядку.

Звичайно ж, тут нам у пригоді можуть стати перш за все так звані «загальнолюдські цінності» й загальнолюдські кри-

терії їх визначення: основні принципи моралі та права, політики та ідеології, найзагальніші здобутки філософії (закони й естетичні критерії) тощо.

На нашу думку, лише такий, складний і не одноплановий підхід до вивчення духовного потенціалу творів В. Винниченка може бути справді ефективним і результативним.

Спробуємо реалізувати його на прикладі однієї з п'єс цього автора – на прикладі драми «Гріх».

Уже сама назва твору акцентує нашу увагу на тому, що у творі мова піде про щось зле – антидуховне. І читач-атеїст, і тим більше набожний читач або глядач налаштовуються такою назвою на сприймання чогось важкого й злого. Але при цьому ще немає жодного натяку ні на мотивацію гріха, ні на його сутність та наслідки – звичайна його констатація чи просто «номінація».

На перших шести сторінках твору з вуст Марії подається не просто перелік усіх найважчих суспільних «гріхів» – ціла їх лавина: шпигування, неволя [21, 482]; гріховність святих, вбивство, людська злостивість, арешти, брехня [21, 483]; пограбування, знущання над людиною, розбої тощо [21, 484]. А добротворець – лише один. Та й то він колись був розбійником, а тепер, прикутий за ногу до стіни (напевне, щоб не втекти), відмолює в покаянні свої колишні страшні гріхи.

Усе суспільство з такої картини постає не просто бездуховним, а наскрізь антидуховним.

Але й на цих сторінках автор ще не дає ні аналізу гріхів, ні справжніх наслідків такого потоку злоторення – знову

переважає констатація й номінація гріхів. Хоча тепер уже драматург вустами все тієї ж Марії висловлює й думку про те, що гріхів у суспільстві стільки й вони сприймаються так, ніби все це вже просто норма: «Гріха на світі нема ніякого... Нема, помер гріх... Гріх зостався ще в печерах у монахів та ще в печерних тіточок» [21, 483-484]. І далі подається багатослівне пояснення «пропажі» гріха, з якого видно: люди звикають до гріховності як до способу існування.

Приклади добротворення пов'язуються автором з іншими дійовими особами, і перш за все, з Середчуком, котрий живе, за його словами, заради свого сина і його майбутнього. Ніна та Іван здебільшого лише думають і говорять про добротворення [21, 486-488].

Справжнім добротворцем виявляється саме Марія – та, що заперечувала гріх як стан окремої душі та як суспільний критерій визначення злотворення. Вона першою заради порятунку товаришів по справі бере на себе відповідальність за приховування підпільної друкарні [21, 489].

Але саме з цього моменту й починається справжній глибинний аналіз її добротворчого, а з точки зору жандарма – антизаконного, значить, злотворчого вчинку Марії. Тобто вже в самому змісті вчинку закладається подвійне його розуміння й оцінювання.

Ще складнішим постає наступний вимушений вчинок Марії – вона видає жандармові друкарню, щоб урятувати друзів і особливо – свого коханого Івана.

Тут уже не просто любовна чи дружня мотивація такого вчинку – глибинна загальносуспільна (друзі Марії – револю-

ціонери), етикетна (коханий Іван – чоловік близької довірливої подруги), суто психологічна (на Марію постійно і надзвичайно потужно тисне «ідейний» жандармський слідчий Сталинський) обґрунтованість; глибинна внутрішня боротьба «грішниці-зрадниці». На перший погляд здається, що сильна натура людини просто загнана в складну й безвихідну суспільно-психологічну ситуацію, і їй нічого не залишається, як «тонути» у гріхопадінні зрадниці. Але Марія, насправді, могла піти під суд, бути зґвалтованою слідчим, врешті покінчити з собою, ще що-небудь, але не зрадити. Але, до всього того, саме в Марію закохався підлий і підступний, надзвичайно жорстокий і винахідливий слідчий Сталинський, що дає йому особливої наснаги і пристрасті в боротьбі за тіло і душу Марії. Мета цього чоловіка полягає у тому, щоб не просто заволодіти тілом бажаної жінки – він хоче і може зламати всі її уявлення й поняття про добро і зло, про любов і ненависть, замінивши їх примітивною пристрасстю, про духовність і антидуховність, поселивши в ній повну, істинно тваринну бездуховність.

Найстрашніше те, що Марія врешті-решт, залишаючись при розумінні свого страшного становища і не піддаючись руйнівній силі «ідейного» ворога людської духовності, все ж погоджується їхати з ним до Криму на відпочинок, єднатися з ним тілом, відчувати на собі його страшну й підлу силу, розділяти з ним владу над іншими людьми тощо.

І читач у повній розгубленості: де добро, де зло; де самопожертва, а де зрада; де любов, а де ненависть?..

Не допомагає йому холодний розум та глибокий роздум. І все ж В. Винниченко залишається самим собою – автором, хоча й далеко не однозначним у своїх поглядах та позиціях, як уже говорилося, навіть парадоксальним, не залишає читача наодинці з його сумнівами – він подає таку останню сцену [21, 532-534], в якій Марія змиває з себе одеколоном навіть запахи огидного їй Сталинського, кличе Івана, вручає йому листа з освідченням у коханні (але не дозволяє прочитати одразу) і багато говорить про майбутні зустрічі та розмови, натякає на майбутнє щастя взаємно закоханих (Іван також пристрасно закохався в Марію): «Чекай. (Обнімає, цілує). Тепер можна. Так я ждатиму,...» [21, 534].

А далі героїня, пересинивши саму себе й усі свої муки та сумніви, чепуриться й іде назустріч новій самопожертві в ім'я свого щасливого майбутнього – натякає автор.

Тобто, поставши на морем суспільних злодіянь-гріхів, переживши страшенні перипетії з власними зрадами та самопожертвами, які мало чим відрізнялися одне від одного, і ступивши на шлях нової самопожертви в ім'я тепер своєї власної любові, героїня стала втіленням і виразником складного, багатогранного й неймовірно глибокого розуміння автором душі, духу і духовності людини, здатної на вирішальні вчинки заради справи, друзів, однодумців і власного кохання.

Цей високий дух оптимізму й сили людського духу взагалі дає підстави говорити про високий духовний потенціал п'єси В. Винниченка «Гріх». А прекрасне в цьому творі те, що дра-

матург не пішов шляхом спрощення й примітивізування духовних перипетій.

Думається, що саме такий підхід може дати чи не найпомітніший ефект дослідження духовного потенціалу драматурги цього автора.

Духовні константи жанрів драматургії

Оскільки духовність п'єси – це передовсім духовність її дійових осіб, то більшість дослідників, торкаючись питань духовного багатства діалогізованого твору (чи жанру), висловлювалися, безумовно, про духовність дійових осіб.

Так бачили духовність драматургії та її жанрів і найвидатніші дослідники цього виду літератури.

Так, Б. Томашівський у книзі «Теорія літератури. Поетика» відзначив: «Для драматичних творів характерна турбота про конкретизацію душевного виду героя» [124, 215]. Особливу роль, на думку цього дослідника, для розкриття душевних рухів дійових осіб у комедії та трагедії відіграють монологи й діалоги.

Л. Дем'янівська, дослідивши специфіку драматичної поеми, зазначила: «жанрова форма драматичної поеми, як і кожна інша, проходить певну еволюцію, видозмінюється з часом, втрачає одні риси і набуває інші. Зростає і міняється роль ремарок, які широко окреслюють тло подій, обставини,

за яких вони відбуваються, передають **душевні стани** персонажів» [37, 13].

О. Бруснецова помітила, що «перевага багаточисленних монологів сприяє тому, що дія в такій трагедії базується на демонстрації і розвитку душевних порухів».

Але відомо й те, що за будь-яких умов ідейно-естетичні основи трагедії, драми, комедії та трагікомедії залишалися непорушними, а всілякі (навіть найрадикальніші) видозміни в цих жанрах ведуть не до виникнення нових, а лише до модифікації вже наявних, оскільки трагедія та комедія – це жанри результативні (і отже в них нічого принципового змінити не можна), а драма – це сам процес наближення до одного з щойно названих результатів. То ж проблема духовності дійових осіб у межах жанрового діапазону є одним із завдань програми науково-дослідної лабораторії «Духовність твору літератури» Криворізького державного педагогічного університету.

Так, у 20-60 роках XIX століття у таких жанрах драматургії, як «шутки-водевілі» Г. Квітки-Основ'яненка «Бой-жінка», «Мертвець-шалун», «Стецько, завербований в уланы» відбувається духовна деградація дійових осіб, тоді, як читач, навпаки, духовно прозріває чи дозріває.

Але вданому разі питання ставиться значно ширше: чи є в кожному з основних жанрів драматургії (у трагедії, драмі та комедії) хоча б якісь більш-менш стабільні константи духовності і, якщо вони є, то що саме вони собою являють?

Щоб з'ясувати хоча б найзагальніші вихідні позиції щодо змісту категорій «жанр», «трагічне» і «трагедія», «драматичне»

і «драма», «комічне» і «комедія» та, безумовно, зміст категорії «духовність», наведемо лише найсуттєвіше з доведеного нами в ряді попередніх праць.

Так, під категорія «жанр літератури» взагалі, на нашу думку – це такий ряд творів, які близькі, схожі або подібні за основними аспектами (а то і компонентами чи елементами) їхнього змісту і їхньої форми одночасно.

Але такі конкретні жанри драматургії як трагедія, драма і комедія, оскільки вони визначаються не стільки за близькістю, схожістю чи подібністю основних компонентів змісту і форми ряду творів одночасно, а передовсім за домінантою трагічного і трагізму (трагедія), драматичного і драматизму (драма) чи комічного і комізму (комедія) в ідейно-естетичному змісті п'єси, необхідно визначити хоча б саму сутність трагічного, драматичного і комічного і, відповідно, трагедії, драми і комедії.

Оскільки *трагічне* – це все те, що складає ще досить слабе прекрасне, високе і взагалі позитивне, але, *борючись проти нездоланних* для нього негативних сил, чи *фізично* чи *духовно неминуче* повністю, остаточно й закономірно, трагедія це така п'єса, в якій повністю домінують трагічні обставини, ситуації й, звичайно, характери, позитивних дійових осіб неодмінно трагічні, бо гинуть в боротьбі з нездоланними негативними силами, тобто це така п'єса, в якій центральний конфлікт (а то й інші – додаткові) закінчується трагедією – неминучою, закономірною і повною поразкою (загибеллю) героя (а то й інших позитивних дійових осіб).

Оскільки комічне – це все те, що складає вже остаточно ослаблене огідне, низьке і взагалі негативне, але все ще безнадійно намагається залишитися (хоча б як-небудь прижитися) на своїх, колись паразитично-панівних позиціях, неодмінно й закономірно зазнає поразки – аж до фізичної чи духовної загибелі, трагедією можна назвати лише ту п'єсу, в якій повністю домінують трагічні обставини, ситуації й, звичайно, комічні характери негативних дійових осіб і ці дійові особи неодмінно й закономірно зазнають поразки – аж до їхньої фізичної чи духовної загибелі.

А оскільки драматичне і драма – це все те, що втілює в собі сам процес приблизно рівнозначних позитивних і негативних сил та дійових осіб, а тому й перемоги одних над іншими можуть бути лише випадковими, тимчасовими й детермінованими тими чи іншими ситуаціями та обставинами, драма – це така п'єса, в якій немає і поки що не може бути повної, закономірної та остаточної (результативної) перемоги ні героя чи антигероя, ні позитивних сил над негативними чи навпаки.

І оскільки духовність людини – це спрямованість внутрішнього світу людини та її діяльності в світі навколишньому, а також спрямованість самого способу життя на добро- чи злотворення, а духовність твору драматургії – це духовність дійових осіб, автора і всієї п'єси на добро- чи злотворення, духовність жанрів «трагедія», «драма» та «комедія», визначатися передовсім за тим, на що саме спрямований той чи інший жанр драматургії: на утвердження або творення й добра чи зла, блага чи лиха. А вже за ти, наскільки стабільні ду-

ховні позиції в трагедії, драмі та комедії, визначатимуться й константи та змінні їхньої духовності.

Виходячи з таких теоретично-методологічних засад, можна простежити, що уже в одній із перших українських трагедій («Трагедія, сиречь печальная повесть о смърти послѣдного царя сербського Уроша IV-го...») складається дивовижно стабільна духовна ситуація: на добротворення державі і народові Сербії спрямовані не тільки і не стільки дії, а й думки Уроша IV-го – він навіть у передсмертному заповіті і в передсмертних зверненнях до свого друга Воєводи, котрому передає царську владу до повноліття сина просить творити синові, всім у Сербії й сусіднім державам благо й мир. Та й Воєвода перед смертю царя-друга й початку свого царювання прагне виконувати всі заповіді покійного владика і сам намагається творити добро. Але сила влади і особливо сила та влада багатства, які одразу й у такій «кількості» зважилися на підвладного й досить скромно забезпеченого воїна-полководця, досить швидко зламали і навіть знищили всі благі його наміри – повністю й остаточно, неминуче й навіть закономірно вбили в ньому дух добротворення, знищили духовно. Він спочатку перетворився в честолюбну й властолюбну бездуховну істоту, а незабаром і в антидуховного «стяжателя» чужих благ і багатств, чужих земель і свобод. А від усього того, тобто від антидуховності зрадливого Воєводи загинув не лише малолітній і законний спадкоємець престолу Урош V-й, постраждав не лише весь сербський народ, а весь навколосербський регіон Європи.

Набагато нижчим за рівнем свідомої діяльності дійових осіб стоїть нібито конфлікт трагедії Г. Квітки-Основ'яненко «Щира любов або Милий дорожче щастя». Тут вільна селянка Галя захопилася дворянином Зоріним, а він – нею. Здавалося, що може стати їм на заваді.

Але Галя глибоко свідома того, що таке парубання неодмінно приведе лише до того, що над її милим будуть лише кепкувати й знущатися його ж таки рідні та друзі-дворяни. І дівчина виявилася правою: рідні відмовили Зоріну не тільки в згоді на шлюб, а й в його праві на будь-яку частину поміщицького спадку. Та й про себе Галя подумала в майбутньому – ким вона буде милому, якщо той хоча б раз дорікне її «простотою» та «бідністю».

І поки Зорін, відмовившись від спадку добивався й добився-таки права одружитися з Галею, вона терміново виходить заміж за нелюба – за наймита батькового, а потім відстраждань за себе й за Зоріна вмирає.

Ситуації й конфлікт дійсно трагічні. Характер героїні – також, а тому щонайвищі, одухотворені жертвовною любов'ю поривання двох прекрасних у всіх відношеннях людей завершуються трагедією високого, духовно-чуттєвого порядку.

І знову маємо приблизно ту ж саму «схему»: високодуховні поривання двох закоханих трагічно розбиваються не тільки об тодішні, закостенілі порядки й звичаї та об матеріально-побутові чинники й детермінанти, а ще й об закостенілі уявлення самих закоханих – перш за все об так звану життєвську мудрість дівчини («Знайся кінь з конем, а віл з волон»).

І тут за наслідок маємо і фізичну, і духовну загибель одухотворених особистостей.

Подібне можна спостерігати і в ряді інших українських переважно соціальних трагедій: «Циганка Аза», «Ніч під Івана Купала» М. Старицького; «Безталанна», «Ой не ходи, Грицю, та й на вечорниці» і «Не судилося» І. Карпенка-Карого; Лесі Українки та інші. Тут, попри всілякі відмінності цих творів взагалі, не дивлячись на відмінність мотивів, причин, умов добротворчих поривань (трагічних) героїв (прагнення до добротворення в різних умовах) і злотворчих цілеспрямувань діяльності антигероїв (дикі ревнощі, розбещеність, національна етнічна обмеженість окремих селян тощо), проглядаються такі спільні риси: найбільші наміри жити й діяти для когось чи хоча б для себе самого, прагнення до справедливості, бажання бути комусь потрібним і тим більше будь-який її пошук у суспільстві, неодмінно карається жорстокістю, брехливими вигадками, жорстокою байдужістю, а то і вбивством.

Не далеко від цієї формули чи закономірності (безжального) знищення ідей (добротворення) й справедливості і самих їх творців та пропагандистів і трагедії на теми політичного, ідеологічного та філософського порядку: вільний переклад П. Гулаком-Артемівським п'єси Кребільйона «Атрей і Фієст», М. Костомарова, «Оборона Буші» та «Зимовий вечір» М. Старицького та ін.

Як і в попередніх творах, за самі ідеї справедливості й чесності в історії та політиці, за наміри звільнити державу і народ від будь-якого гніту й залежності рівнозначно як і за

зраду цим ідеям та обіцянкам трагічні герої зазнають неодмінної поразки або й фізичного знищення.

Навіть за самі бажання знедолених жити по-людськи («Наймичка» І. Карпенка-Карого) або й за бажання безсилих людей просто вижити («Жертви» Л. Яновської та «Ленський розстріл» Г. Хоткевича, інші) безпощадна й сильна влада несправедливої держави й бездонно багатих особистостей нищить їх десятками і навіть сотнями.

Отже, сутність першої духовної константи трагедії (як жанру драматургії) полягає в тому, що будь-який, навіть найменший, потяг слабких і знедолених неправдою і несправедливістю сильних; будь-яке помітне цілеспрямоване співідей та планів (а тим більше – дій) на досягнення справедливості й праведності дій та вчинків сильних, багатих і владних негативних особистостей, соціумів і будь-яких інших надпотужних негативних сил карається неминуче і безпощадно лише за правом і можливостями незрівнянно сильнішого.

Друга константа полягає в тому, що масштабу духовної загибелі героїв у трагедії повністю пропорційні масштабам її провідної проблематики – чим вищий рівень свідомої діяльності героя трагедії, тим дорожче платить за неї і сам герой, соціум, ціле суспільство чи й людство.

А всі інші фактори змісту і форми духовності трагедії можуть бути і незмінними, і змінними – в залежності від різновиду чи модифікації цього жанру в драматургії того чи іншого періоду розвитку цього виду літератури, від менталітету, рівня об'єктивності й одухотвореності самого драматурга. І ступінь «високості» трагедії та сила її духовно-виховного потен-

ціалу кожної конкретної трагедії чи кожної конкретної модифікації цього жанру драматургії повністю залежить як від ступеня духовної зрілості драматурга, а отже, й від чіткості та прозорості духовних констант твору, так і від ступеня визначеності змінних духовності твору – від визначеності духовності (окремо) дійових осіб і автора, конфлікту і ситуацій, умов і причин появи та загострення трагізму твору взагалі.

У жанрі комедії (на яку не тільки «<...> з самого початку не звертали уваги <...>», але й пізніше мало вивчали, бо в ній нібито й само собою все ясно) є чітко визначений антигерой і не менш прозоро подається більшість негативних дійових осіб та ще й повністю домінують у творі вони. Може саме тому до справді глибокого вивчення цього жанру вдалися вчені переважно після небувалого до XIX ст. спалаху критицизму, під час якого в драматургії світу й України з'явилося дуже багато таких п'єс, яким автори, критикуючи всі типи негативних (а не власне комічних, тобто «застарілих» і «віджилих») характерів і явищ, жанрове визначення «комедія», до яких далеко не завжди підходить, адже далеко не все смішне – політичне.

Відомо вже, що далеко не всі «комедії» античної драматургії є дійсно комедіями. У західноєвропейських фарсах, комедіях масок, у багатьох виставах мораліте, вертепу й багатьох водевілях також домінує не комічне, а смішне. Подібне можна сказати і про інтермедії, серед яких є й твори з ознаками драми й навіть трагедії.

Такі дійсно комедійні твори як «Приезжий из столицы, или Суматоха в уездном городе» та «Дворянские выборы»

Г. Квітки-Основ'яненка (більш ніж переконливо) засвідчили, що більшість колись високого й соціального та державного вагомого дворянства вже на початку XIX ст. втрачала свої колишні пануючі позиції, але все ще чіплялася за них.

У «Знімченому Юркові» І. Наумовича комічними представлені такі малоосвічені й малокультурні люди, які сліпо й смішно «благоговіють» (а точніше – лакействують) перед усім західноєвропейським – тобто перед тим, чого й у «очі не бачили», про що чули одні «байки». В тому ж дусі написані й такі комедії Л. Глібова як «Веселые люди» й «Проезжие».

Справжній комедійний «бум» відбувся у 70-х рр. XIX ст. Тоді М. Кропивницький («Пошились у дурні», «Джигун» та «Вій»), Олена Пчілка («Сужена, не оужена»), О. Кониський («Журавель у небі», «По вусам текло, а в рот не попало» і «Переполох»), І. Нечуй-Левицький («Голодному й опеньки – м'ясо»), Г. Цеглинський («аргонавти», «На добродійні цілі», «Соколики» та «Торгівля жемчугами»), С. Воробкевич («Золотий мопс»), Т. Сулима («На іменинах») та ін. І в даному разі не так важливо, з яких саме вихідних позицій творилися ці комедії й писалися комічні характери – важливо те, що антигерої всіх цих комедій не просто цілеспрямовували свої думки і дії і свій спосіб життя на повернення їхнього колишнього (переважно соціально-побутового) статусу, а свідомо й цілеспрямовано прагнули до дійсно паразитарного життя. Більшість їхніх помислів є не чим іншим як намірами і планами людей-приспосованців у невідповідних уже для того умовах і обставинах. Тобто це переносні зразки антидуховного мислення й діяння.

Та чи не найкращим у цьому плані зразком є комедія І. С. Нечуя-Левицького «На Кожум'яках», перероблена й пере названа М. Старицьким – «За двома зайцями». Тут антигерой ще досить молодий нащадок ремісника, який промотав батьків спадок і вже не має нічого (навіть одяг деякий напрокат), але він усіма фібрами свого тіла хоче жити паном – щоб і жінка була багатою, і коханка – гарною, і друзі – вічно ситі та п'яні. Тобто, такий духовний злидень, який не тільки надіється на паразитичне існування, а й робить для того все, що може, на що він здатен з усією його нікчемністю.

Іноді комедіографи свідомо вносили в сюжет комедії деяку соціальну плутанину, тобто вносилося щось таке в стосунки між представниками різних соціумів, що вже (або й ще) не було характерним для суспільства 70-90-х рр. XIX ст.: М. Кропивницький («За сиротою і бог з калитою, або ж Несподіване сватання»), Г. Цеглинський («Тато на заручинах») тощо. Але найхарактернішою для цього типу комедій стала п'єса І. Карпенка-Карого «Сто тисяч», у якій селяни раптом намислили собі стати багатіями – хай і нечесним шляхом.

Та й селянин («мужик») Мартин Боруля (з однойменної комедії І. Карпенка-Карого) все зробив (навіть родину пустив «по світу з торбами»), аби стати дворянином.

То ж основною духовною домінантою комедії виступає не тільки невиправданий потяг чи намір антигероя комедії будь-якою ціною повернути (або придбати нібито колись утрачений) статус заможного паразита, а й спроби все зробити для такого повернення. А другою духовною константою комедії є те, що всі свої поривання й прагнення комедійний

антигерой спрямовує в минуле й переважно у матеріальну або соціально-побутову сферу, а тому він майже ніколи не ставить ні масштабних, ні загальносуспільних проблем – всі його наміри й плани рідко коли виходять за межі його особистих інтересів.

Усі змінні складові духовності і їхні масштаби в комедії (як, до речі, і в трагедії) також залежать передовсім від масштабів свідомого мислення й діяння антигероя та негативних дійових осіб твору, але комедій із суто ідеологічними чи філософськими проблемами в центрі уваги дуже мало, бо антидуховний чи й зовсім бездуховний антигерой комедії – це людина частіше всього ница й обмежена.

Оскільки драма (як найпоширеніший і найстабільніший жанр драматургії) не має і не може мати немінучих, закономірних, навіть і остаточних результатів перемоги добра над злом чи навпаки і оскільки в драмі загально визнаного добра чи зла (як єдиних критеріїв у процесі визначення героя та антигероя, позитивних чи негативних дійових осіб і навіть критеріїв визначення добро- чи злотворення персонажів) може й не бути, духовні константи усього цього жанру визначати не варто – вони можуть проявлятися здебільшого в його модифікаціях і, звичайно, в окремих драмах; у жанрах драматургії з точки зору змісту та форми.

Найпомітніші віхи духовності української літератури

Тільки геть сліпий або національно чи расово ворожий недружелюбний українцям чоловік не помітить, якими мільйонолітніми, а тому й багатими та прекрасними природно-генетичним дарами (наділила історія слов'ян і, зокрема, наш народ – щедрою землею, здоров'ям, силою, красою і неабияким інтелектом.

Всі й давно, ще задовго до Геродота, захоплюються й навіть прагнуть оволодіти природними багатствами нашої землі – від чорнозему, що вивозився й вивозиться з України ешелонами, і до поблажливого до людини клімату, до сприятливого сейсмічного стану.

Така природна самодостатність, унікальне геоположення тощо і, відповідно, «повна історія» оборонно-визвольних війн породили в нашому народі, а може вже й заклали в його «інтелектуально-психологічну генетику» цілий комплекс визначальних рис (працелюбність, щедрість, незалежність, стійкість, іноді фантастична й навіть образлива терплячість і витривалість, винахідливість, жорстокість у відповідь на жорстоке ставлення до загарбників, унікальна волелюбність, що декому навіть видається свавільністю й анархізмом, і ряд інших) та звичаїв (глибоко поважне, а в період язичництва – відверто набожне ставлення до предків; постійне шанування людської праці та її добротворчих наслідків; захоплене оспівування героїв-патріотів; взагалі любов до рідної землі; відверте ідеалізування й часом обожнювання воїнів-визво-

лителів («Богом даний» Богдан Хмельницький); неодмінне «хлібосольне» приймання гостей, «прошених» і «непрошених» і т. д., і т. ін.).

Це все давно відоме й настільки очевидне, що навіть найлютіші «воріженьки» України визнають це як факт.

Підтвердити це можна змістом історичної та особливо художньої літератури: від «Велесової книги» і до найновітніших здобутків українознавства взагалі.

Складніша справа в іншому – в тому, як у процесі становлення й утвердження саме цих (та й інших) ментально-визначальних рис і звичаїв формувалися душа, дух і духовність українця й цілої народу України – передовсім у художній літературі – справжньому людинознавстві.

Так, уже в найдавнішій на сьогодні пам'ятці, умовно названі «Велесовою книгою», з першої й до останньої «дощечки» іде мов про душі, дух або духовність русичів: *«Поучившись старому, зануримо душі наші в нього, Бо є на те наше, яко се бо вже найшло на коло нам»* [18].

Тобто мова йде про необхідність пов'язати внутрішній світ кожного русича з минулим, бо воно їхнє й увійшло в їхнє повсякдення («на коло»). А «чистоту» душ творці (чи творець) книги чітко пов'язують з єдністю богів, праотців і живих людей: *«молячись богам, матимемо чисті душі і тіла наші, матимемо життя з праотцями нашими, які з богами злилися воєдино»* [18].

У першій же дощечці чітко визначаються й «добрі» та «злі» роди, котрі, відповідно, оборонялися і нападали – були

добро- чи злотворцями. І так із дощечки в дощечку проходить ідея добра і зла.

При цьому вищим проявом добра й одухотворення вважається дотримання віри й звичаїв предків, захист рідної землі, волі та єдності народу; злом – навпаки – зрада вірі (за це покарані князі – прибульці Дір та Аскольд), невміння й небажання цінувати єдність і цілісність землі та народу (відхід князя Кіська в чужі землі для проживання) тощо.

Незрозумілим і трагічним представлений похід князя Ігоря на половців без нагальної потреби для захисту землі руської ще в одному язичеському творі, хоча й написаному значно пізніше, у кінці XII століття, – у «Слові о полку Ігоревім».

Душа окремої людини з народу русичів дохристиянського періоду представлена у цих творах дуже узагальнено й схематично – лише в думках і намірах окремих князів (Оря, Кіська, Діра та Аскольда, Ігоря). Випадають із цього ряду лише дві душі героїв пізнішого часу – Святослава і Ярославни («Слово...»).

Перший розповідає свій сон і дає до нього коментар-роздум. А Ярославна у молитовнім плачі за коханим чоловіком висловлює й турботу про нього, про воїнів Ігоря та про народ і землю руську взагалі.

Добротворча спрямованість, тобто висока духовність русичів у дохристиянський період більш ніж переконливо підтверджується змістом «Магавіри», дослідженнями Орігона, Лева Силенка, Митрополита Іларіона (І. Огієнка), Ю. Рибакова, Б. Яценка та десятків інших колишніх і сучасних авторів:

дух і духовність язичників базуються на чітких і вагомих принципах існування цього народу – на вірі в предків і на повазі до них та їхніх звичаїв; на любові до рідної землі й волі.

Душі, дух і духовність русичів-язичників подаються в тодішніх пам'ятках настільки узагальнено, що про них можна лише здогадуватися.

Дуже помітно міняються акценти на виявах душі, духу й духовності в літературі Київської Русі («Княжа доба»).

Так, зміст «Літопису руського» свідчить, що віра в новоявленого Бога та його сина Ісуса Христа ще не була фанатичною і внутрішній світ (власне душа) людини, як і в попередній період, був для літописців ще мало доступним. А життя простолюдина й зовсім їх не цікавило. Акценти уваги та оцінювання повністю переносяться на дії, вчинки й на ті слова князів-владик, котрі ставали потім своєрідними програмами до дій: «Іду на ви!» – Святослав. «Краще бути потятим, ніж полоненим» – Ігор.

При цьому спочатку все практично зводилося до такої оцінки якщо підтримував і поширював християнство – позитивний, якщо виступав на користь язичництва – негативний (навіть безвірний братовбивця й украй розбещений самодержавець Володимир Хреститель – «Сонечко»; вбитий братом язичник Ярополк – «поганин» підступний і безпощадний винищувач усіх творчо- та релігійно духовних надбань русичів-язичників Ярослав – «Мудрий» тощо).

Лише в житті й діяльності Володимира Мономаха літописці побачили й реалістично високо оцінили істинно добротворчу християнську душу (його задуми, плани та ін.) і такий

же добротворчий дух його діяльності як князя-визволителя, владика-будівника, правителя, котрий прислухається до народного голосу і турбується перш за все про весь свій народ взагалі.

Тут внутрішній світ (душа) і зовнішня діяльність цього державного діяча (а перш за все – реакція оточення на таку діяльність – дух) не просто спрямовані на творення добра і блага народів – вони міцно спираються на традиції розглянутої у «Велесовій книзі» минувшини й спрямовані у праведне майбутнє.

Це прекрасне продовження духовності русичів-язичників, тому й виникла у цього князя потреба передати свій досвід і духовний спадок наступним поколінням правителів.

Поучення Володимира Мономаха, отже, дуже близьке духовно до «Велесової книги» і є, можна сказати, наступною духовною вершиною нашого народу, яка також пропонує наповнити внутрішні роздуми, задуми й наміри людини взагалі й перш за все владика держави турботою про всіх представників народу, а не тільки про бояр-обранців; навчає розумінню інтересів усіх соціальних складників суспільства й умінню знайти гармонію між ними – як найважливішу запоруку одухотворення всіх основних суспільних стосунків і процесів.

Християнські вірування в єдиного Бога та в його сина у XIII-XVII ст. піднесені в усій Європі до абсолюту, названі вищим благом (достоїнством, заслугою людини і цілого суспільства). А вершиною добротворення оголошено найлегше з точки зору матеріальних витрат і фізичних зусиль, але чи не

найважче з точки зору людського самопримусу – безсумнівну й беззаперечну віру в Бога. Доказом в українській літературі названого періоду стали, як мінімум, два важливих явища.

По-перше, в абсолютній більшості найвидатніших творів церковно-релігійного спрямування та походження цілком запанувала ідея повної і фанатично-беззаперечної переваги душі й духу людини над її тілом і будь-якими матеріально-фізіологічними потребами: від Києво-Печерського патерика, драм «Царство Натури Людської», »Про Олексія, чоловіка Божого і аж до творчості Г. Сковороди.

Саме це породило чи не наймасовіше явище самозречення – небачена раніше кількість монастирів з їхніми спотвореннями, що описані ще в «Декамероні» Боккаччо, явища самітництва, пустельництва – аж до аскетизму печер на горі Афон, у яких прожив основну частину свого життя й український святий Іван Вишенський.

За цих умов усе інше (житейське) ставало другорядним і навіть гріховним: тіло – прах, а пристрасті – гріх.

По-друге, основним у повсякденному житті стало не стільки творення добра й блага іншим людям та державі (хоча й це поцінювалося досить високо – епінікони, оди та «напогребні» вірші про героїчні, меценатські, державницькі та інші добродійні заслуги полководців і гетьманів), а скоріш утримання людини від гріха та спокус – наприклад, ряд анонімних творів «Царство Натури Людської», «Про Олексія, чоловіка Божого» тощо, «Воскресіння мертвих» Г. Кониського, «Сад божественних пісень» Г. Сковороди, інші твори церковно-шкільного походження.

У цей період навіть деякі автори світської літератури були проникнуті ще духом богобоязливого трепету. І лише усна народна творчість (думи, легенди, казки та особливо історичні пісні) до виявів добротворчих намірів і самого добротворення постійно відносила любов до волі (думи про Самійла Кішку, І. Сірка, Голоту й інших), до рідного краю і народу (думи й пісні про Б. Хмельницького, Морозенка, Дорошенка, П. Сагайдачного та інших). Навіть Маруся Богуславка, «обусурманена», та, що добровільно відмовилася від християнського Бога, зображувалася як героїня, бо звільнила вісім сотень козаків, із турецької неволі.

Частково у XVIII, але особливо в XIX століттях українська література, творена переважно живою розмовною мовою українців і міцно оперта на усну народну творчість та перш за все на життя українських селян, стала підносити їхній добротворчий гуманізм і, в той же час, різко засуджувати паразитичну злотворчість.

Дух протистояння добродійництва та добротворення, з одного боку, і паразитизму та злотворення, з іншого, досягнув у цей час такої напруженості й кульмінаційності, що література просто сповнилася протестантсько-бунтарськими закликами аж до гасла «До сокири!», а саму її назвали «ноюю» і «класичною», бо в ній з'явилися нові основи духовності.

Гранично чітким критерієм чистоти й світлості людської душі стала природна (підсвідома чи напівсвідома) або вихована схильність до доброти й добротворення; свідомі наміри й плани творити добро іншим людям; високість духу добродійництва та добротворення стала вбачатися в конкретних

позиціях та перш за все в діях і вчинках людини. Персонажі зі злодійськими та злочинними намірами й діями не просто оголошувалися «негативними» й «чорнодушними», а й безпощадно викривалися та висміювалися впродовж більш ніж століття. І це настільки очевидно, що безліч доказів може навести навіть випускник середньої школи.

І все ж велика й важка правда всієї нової української літератури полягає передовсім у тому, що герої (а частково й антигерої) її найвизначніших творів мають далеко неоднозначні духовні характеристики – це тільки в шкільних підручниках вони «позитивні» чи «негативні», наміри ж і дії цих персонажів мають набагато більше фарб.

Душа і дух Енея («Енеїда» І. Котляревського); душі й дух Квітчиних Марусь та Оксан; душа ліричного «Я» Шевченкового «Заповіту», його Яреми Галайди і Гонти («Гайдамаки»), Сави Чалого М. Костомарова й І. Карпенка-Карого; Чіпки Варениченка Панаса Мирного, майже всіх діючих осіб драматургії корифеїв і тим більше головних персонажів української літератури кінця ХІХ – початку ХХ століть настільки переповнені протиріччями та сумнівами; ці персонажі настільки боляче й глибоко переживають причини та наслідки своїх, не завжди визначених щодо добро- чи злотворення, вчинків та дій, що іноді й сучасним читачам важко розібратися в них. Недарма деякі сучасні вчителі просто побоюються заглиблюватися в душевні складності навіть Кайдашів, не говорячи вже про Франкових Михайла та Анну («Украдене щастя»), про Лесину Мавку тощо.

І все це таке складне тому, що майже перед кожним із названих і неназваних героїв та антигероїв стоїть надскладний духовний вибір: особисте щастя чи щастя іншої людини, жити для себе чи ризикувати життям заради інших, достатки і воля для себе чи для народу і т. ін., і т. п.

Навіть глитай Бичок, спокусивши свою рідну доньку («Наймичка» І. Карпенка-Карого), і той не просто засумнівався у «праведності» свого паразитичного життя.

Вершиною таких внутрішніх (душевних) і зовнішньо-суспільних (суспільно-духовних) протиріч та протистоянь стала українська література «зламу століть».

Тут деякі герої «традиційної» для ХІХ ст. літератури все ще продовжують духовно конфліктувати передовсім самі з собою, здійснюючи «вибір» майже перед кожним окремим вчинком: творити зло чи ні. Зрідка сумніваються й антигерої: Конон Блискавиченко Б. Грінченка, укравши гроші в п'яного пана, хоче віддати їх, ставши заможним; Михайло, розуміючи, скільки страждань він приніс Миколі, кладе свою голову під його сокиру («Украдене щастя» І. Франка) тощо.

А «відкриті» Панасом Мирним, І. Франком та іншими корифеями психологічні глибини та психологічні самоаналізи персонажів максимально наблизили головних діючих осіб до духовного само-осмислення: від Квітчиної Галі («Щира любов, або Милий дорогше щастя») до героїні «Блакитної троянди» Лесі Українки, які намагалися, зрозумівши, відповідно, нікчемність свого соціального статусу й стану здоров'я, зробити добро своїм багатим і знатним коханим – відмовитися від одруження з ними, щоб не принести їм нещастя, нара-

жаючи їх на осміювання; і аж до авторського духовного самопізнання – «Хмари», «Лист», «Intermezzo» М. Коцюбинського; «Чорна Пантера і Білий Медвідь» В. Винниченка; деякі твори О. Олеса; ті твори, у яких автори вочевидь і впритул підійшли до імпресіонізму і навіть якоюсь мірою до сюрреалізму, для яких характерні не стільки явища типово-об'єктивні, скільки емоційно-суб'єктивні перебіги думок, настроїв та станів індивіда («Самотність» М. Коцюбинського); не стільки закономірності, закони та умови, що визначають поведінку і свідомість персонажів, скільки аналіз та самоаналіз людини взагалі й, зокрема, людини, максимально закритої в самій собі («Сама-саміська» В. Стефаніка та ін.). Так поступово у другій половині XIX ст. і особливо на самому початку XX у свідомості незначної частини персонажів української літератури втрачається відчуття причетності не тільки до загальнолюдських, загальносуспільних чи хоча б етнічно-громадських цінностей і критеріїв їх визначення, а до родинно-особистісних орієнтирів добро- чи злотворення – помітна втрата відчуття межі між добром і злом взагалі (недарма ж саме в цей період розвитку вселюдського мислення вникла ідея і філософія можливості людського буття «по той бік добра і зла»). Втрата ж такого відчуття неодмінно веде людину і до неминучого помітного або й повного обездуховлення – «Вова» С. Васильченка, «Поєдинок», «З глибини» та «Fata morgana» М. Коцюбинського тощо.

Таку ж тенденцію спостерігаємо й у російській та інших літературах того часу – «Премудрий піскар» М. Салтикова-

Щедріна, «Людина у футлярі» А. Чехова, перші здобутки сюрреалізму тощо.

Як уже було сказано, навіть персонажі-митці часом втрачали найочевидніші орієнтири людяності й духовності: скульптор із п'єси Лесі Українки «У пущі», не бажаючи того, все ж розмінює свій талант на дріб'язок, життя – на «громадську думку» про нього; художник із «Чорної Пантери і Білого Медведя» В. Винниченка роздвоюється нібито між подвигом митця і звичайним злочинцем батька. Та фінал у цих і подібних персонажів один – виродження людського духу. Хоча в душі всі вони прагнуть протистояти такому виродженню, говорять про це, але вирішальними діями і вчинками роблять зло.

З іншого боку, саме в цей період в українській літературі виявляється очевидна тенденція показу такого вибору персонажа, внаслідок якого він стає не тільки героєм чи антигероєм, а й основним носієм духу або антидуху твору: герой-діяч, герой-керівник, принаймні – месія, пророк чи митець. І тому він, стоячи на позиціях добро- чи злотворення майже без сумнівів і роздумів починає діяти саме в обраному напрямку – з перших сторінок, а то й з перших рядків чи реплік. У таких творах герої та антигерої – це із самого початку душевно зрілі особистості, завдання яких значно складніше, ніж простий вибір тієї чи іншої особистої позиції, до ведення іншим добротворчої (бо якщо вона й злотворча, антигерой мусить її видавати саме за добротворчу) спрямованості своїх думок і поглядів, а головне й найважче завдання – підняти масу на реалізацію своїх намірів чи планів.

Співакові з «Оргії» Лесі Українки треба доводити необхідність боротися за волю народу (чи хоча б не продаватися завойовникові) всього кільком близьким людям.

Козацьким ватажкам («Останні орли» М. Старицького) треба переконувати в правильності своїх рішень і козацьку старшину, і низове козацтво, оскільки козаччина – не власне армія, а лише воєнізоване угруповання.

Славою («Славою і Хрудош» І. Франка), Тірці («Вавілонський полон» Лесі Українки), Естерці («Він іде» М. Коцюбинського) та іншим героям, як, до речі, й Горьківському Данко, доводиться піднімати вкрай виснажені, знедолені й розчленовані чи зневірені маси людей.

Цей ряд можна продовжувати й продовжувати. І він складе чи не найбільшу кількість таких, героїв та антигероїв української літератури вказаного періоду, котрим доводиться діяти в постійній максимальній, напрузі, створюючи навколо себе дух боротьби за соціальне, національне і політичне визволення, за звичайне виживання етносу чи народу, за права й обов'язки особистості, митця тощо.

Тобто на цьому етапі українські письменники акцентували свою увагу одночасно і на внутрішньому (душевному) світі героя чи антигероя, і на зовнішньому (діяльному) складнику його духовності – на створенні ним самим навколо себе духу добротворення чи злотворення.

У «революційно-контрреволюційний» період української літератури (маються на увазі перші 3-4 десятиліття ХХ ст.) майже всі герої-борці й антигерої-злочинці «помножилися» в реальному житті й так посилили дух протистояння, що літера-

тура вкрай переповнилася гнівом і взаємними «відплатами» (В. Сосюра). Але тепер у реальному здібленому світі, коли за пророцтвом генія «точилася сторіками Кров у синє море», людей із безсумнівними духовними позиціями й поглядами в суспільстві залишилося ще менше – не тільки кров червоно-революційна, а й кров «білих», «зелених», «чорних», як і кров інших соціально-політичних та національно-етнічних кольорів і відтінків, так похитнула впевненість (і отже, душевний спокій та духовну рівновагу) багатьох керівників протидіючих сил і спільнот, що повністю без сумнівів і духовних коливань залишилися хіба що найтупіші або фанатичні виконавці «вказівок зверху», наказів тощо.

Тому в українській літературі цього періоду (незалежно від того, чи були це твори радянської чи антирадянської спрямованості) справді глибоко свідомих і навіть переконаних героїв-добротворців і антигероїв-злотворців стало дуже мало: у творах прорадянського характеру таких образів, як Давид Мотузка («Бур'ян» А. Головка), можна перерахувати на пальцях; а в антирадянській літературі – і того менше, оскільки у свідомості будь-якого власника чи завойовника завжди буде відчуття провини і навіть гріха, а в письменника-антирадянщика в такому разі фактично не було права ідеалізувати його. Тож у творах саме такого типу герой подавався найчастіше як «жертва червоного терору», «большевізму» тощо.

Чи не найкраще психологію й духовність власника, що претендував «на корону світу», розкрив В. Винниченко в «Сонячній машині», а найвиразніші приклади «героїв-

мучеників» знаходимо в таких романах І. Багряного, як «Сад Гетсиманський» і «Тигролови», у романі В. Винниченка «Слово за тобою, Сталіне» та ін.

Так відбулася гранична поляризація духовних позицій і поглядів героїв та антигероїв однієї й тієї ж національної літератури.

Фактично такий стан духовності героїв та антигероїв української радянської літератури та української літератури в діаспорі зберігся аж до 90-х років ХХ ст. – з такими хіба що поправками: у першому типі творів все більше і більше стало з'являтися героїв високодуховного типу, а в другому – їх ставало все менше і менше.

А в 90-х рр., коли в незалежній Україні «апостолами» нової держави чомусь оголосили не справді мудрих мономахів, а жорстоких самодержавців і фактичних руйнівників ментальності й духовності стародавніх русичів; коли стали активно насаджувати егоцентричну духовність божих рабів – індивідуалістів; коли під гаслом залучення нашої нації до так званого «цивілізованого світу» стали нав'язувати жорстокість і, отже, духовність та ментальність далеко не визначеного (хоча й помітно суб'єктивно-прагматичного, навіть егоїстичного) типу, українські письменники знову повернули свої погляди до історичних і навіть праісторичних типів і архетипів характерів, до давніх і прадавніх святих та демонологічних надбань свого народу – П. Загребельний, В. Шевчук, В. Дрозд і цілий ряд найвидатніших сучасних шукачів і поборників національного духу й специфічно національних особливостей нашого образного мислення.

Глибоке розуміння того, що це – лише пунктирно-побіжне спостереження й досить узагальнений огляд основних душевних станів і найочевидніших духовних спрямувань визначальних дій і вчинків головних персонажів найвидатніших творів нашої літератури, породжує бажання, щоб читач розглядав усе це як своєрідне спрямування уваги дослідників саме на аспекті реально-життєвої (а не позахмарної церковної чи занадто абстрагованої концептуально-світоглядної) духовності людини-персонажа і людини-автора; щоб у дослідника виникла потреба розібратися у справжній спрямованості внутрішнього світу (душі) персонажа, його зовнішньої діяльності й аури навколо нас (духу) на добротворення чи злотворення. Може, після такого вивчення характерів персонажів і творів ми перестанемо по кілька разів оцінювати й переоцінювати їх, вивішуючи «магазинні» цінники.

Ставши над епохами

Роздуми й розмови про душу, дух і духовність людини, родини, роду, масштабного соціуму й цілого суспільства кожного разу дуже нагадують безсистемну хаотичних дотиків і взаємодотиків, дуже «пливких» понять і навіть концептів – воістину броунівський рух духовності.

У процесі змін конкретних історико-суспільних та історико-літературних ситуацій усе це виглядає приблизно так: кожна окрема особистість, кожен новий соціум, кожне нове

суспільство і кожна окрема цивілізація чи формація, приходячи в світ, спочатку діє за законом «заперечення заперечення», – як говорив Тургенєвський Базаров, спочатку «розчищається майданчик», а вже потім на тому місці будується щось нове. А оскільки майже «все нове – це добре забуте старе», то ж окремі люди, соціуми й цілі суспільства починають вивчати й цінувати досвід предків (частіше всього – найближчих, рідше – далеких, дуже рідко – здобутки всіх попередніх епох). Не дарма ж усі або майже всі релігійні, філософсько-мислительські й навіть точно-наукові письменна, пам'ятки, теорії і всякі інші досягнення здійснювалися саме в той період, коли зріла особистість, соціальна група, цивілізація чи формація, хоча б потроху, «оглядалися назад», а краще – коли ґрунтовно вивчалось минуле. І вже зовсім рідко, та й то лише окремі люди (так звані пророки) «заглядають» у майбутнє. Та й пророками їх визнають частіше всього тоді, коли їхні передбачення здійснюються. Живим та ще й своїм, національним пророкам, як правило, ніхто не вірить.

Так відбувається і в галузі духовності – жодного ґрунтовного дослідження, істинного й прийняттого для всіх і для кожного: кожна епоха творить свої власні уявлення, образи й поняття про душу, дух і духовність, які в кращому разі дотикаються хіба що до найближчих попередніх уявлень і понять про неї – лише настільки, на скільки зміст нових уявлень і понять перегукується зі старими (попередніми), щойно відкинутими або протистоять їм.

Мабуть, саме тому на сьогодні не маємо і жодного ґрунтовного дослідження процесу еволюції змісту уявлень і по-

нять «душа», «дух» і категорії «духовність» впродовж усіх часів та епох. Тобто дотичність духовності різних епох усе ще спорадична, фрагментарно-епізодична і виключно поетапна, точніше – міжетапна, міжєпохальна. А справді наукове й доказове тлумачення вказаних понять і категорії можна здійснити лише тоді, коли дослідник простежить увесь надзвичайно складний і довготривалий процес «наповнення» і «перенаповнення» людьми названих слів змістом, потрібним їм на кожному новому етапі й узагалі впродовж усієї історії людства.

Саме за таких умов можна буде створити ту концепцію духовності, яка дозволить нам не тільки реально пізнати самих себе, не тільки визначити справжній сенс свого, **людського** існування, не тільки визначити найбільш об'єктивні критерії ідеалу та антиідеалу людини, родини, держави й суспільства; сформулювати національні та інтернаціональні ідеї й програми та цілі, а ще й передбачити наслідки їх виконання.

У всьому цьому, на нашу думку, слід вбачати не лише банальну актуальність досліджень духовності, а скоріше нагальну необхідність ставити й розв'язувати питання не про формування туманного духовного обличчя людини, а передовсім про створення найбільш об'єктивної концепції душі, духу і духовності взагалі. І тут важливим є те, щоб дослідник не збився ні на трафаретні способи мислення й поцінування досягнень кожного окремого мислителя й ученого, суспільства та епохи (типу: «первісні мислителі мали уявлення, пізніші – поняття, а сучасні – категорії та концепції духовності»; «спочатку люди вигадували щось про душу, а тепер ми точно знаємо, що таке душа, дух і духовність» тощо), ні на ідеологі-

чно заангажовані «засади» чи «установки», а йшов через усі епохи, уточнюючи зміст понять і категорій знаннями кожної з них, адже справа в тому, що нинішні «вчені» домислюють і виображують знання про будь-який предмет, про будь-яке явище і про будь-яку думку так, як не могло й приснитися всім нашим предкам разом узятим.

Скажімо, чого тільки варті так звані «наукові» (не говорячи вже про «науково-фантастичні») уявлення й твердження наших сучасників про наявність «вселенського інтелекту», «вселенської волі», «вселенського вседержителя», про те, що ми нібито «спілкуємося з Богом шляхом коливань плазми» і т. ін., і т. п. – атомісти про плазму ще просто не знали і не могли знати – вони тільки відчували й здогадувалися, що матерія має якісь недоступні для тодішньої людини форми.

Та суть пошуків у даному випадку, на нашу думку, полягає не тільки в тому, щоб з'ясувати, хто, коли (у яку епоху) і як уявляв і трактував такі явища і процеси як «душа», «дух» і «духовність». Адже тут уже багато чого зроблено: виявлені й прокоментовані (з позицій своєї, знову ж таки окремо взятої, «вирваної» з потоку вселенського процесу) і уявлення, і поняття («душа», «дух»), і навіть категорія «духовність». А ота сама «вирваність» породжувала й породжує розходження думок учених різних часів.

Так, стародавні греки «коментували» уявлення й поняття про душу й дух ще давніших єгиптян, греків – римляни, греків і римлян – середньовічні теологи, названих теологів – просвітителів, «старих» просвітителів – «нові» просвітителі, а останніх – ціла армія дуже освічених вчених ХХ та ХХІ століття.

Завдання нині полягає в тому, щоб, ідучи від етапу до етапу, від епохи до епохи, виявити в усіх релігійних, філософсько-теологічних, суто теологічних і суто філософських, психологічних, у мистецтві й мистецтвознавчих, у художній літературі й літературознавчих писаннях та дослідженнях, вченнях і теоріях знайти те спільне в трактуваннях душі, духу й духовності, яке майже без змін пройшло через усі ці етапи, епохи й теорії, а може, і через усю практику людського існування, бо тільки зміни в практиці й теорії людського буття (мінливість умов, способів праці й розподілу її наслідків та плодів, зміни форм влади і зміни в соціальних структурах, у звичаях, етикеті й моралі тощо) вносили зміни і в релігійні вчення, і в філософсько-теологічні та й навіть у суто наукові теорії, а отже, й у характер та зміст названих понять. На нашу думку, людство в цілому вже має неабияку можливість розпочати глобальне й ґрунтовне діалектико-еволюційне осягнення всієї історії духовності: від релігійно-філософських і сучасних власне філософських та системи суспільствознавчих наук; при активній участі психологів, психофізіологів, фізіологів й усіх людинознавців також і аж до розмаю учень і концепцій людини в мистецтві й літературі, адже у мистецтві й у літературі в цілому остаточно сформувався такий, хай і по-різному названий, метод (неореалізму, модернізм тощо), який передбачає творення багатогранних, всебічно змальованих образів людей, явищ і процесів. Тенденція бачити людину і світ як цілісну екзистенційну систему – систему повноцінного, цілісного і гармонійного чи дисгармонійного існування всього живого й неживого на землі. І тут не повинні стати на

заваді такі по-своєму мудрі вчення, концепції й принципи, як теорія відносності, індивідуалізм та інші, котрі вносять у процес формування загальнолюдських критеріїв, цінностей та ідеалів помітний різнобій, роблячи їх до певної міри «відносними», про що дуже полюбляють говорити й писати «модерністи», «супермодерністи», «сюрреалісти» й інші – перш за все ті, для кого світ індивідуальності важливіший світу соціуму, суспільства й людства

А «впертий» факт говорить, що всій індивідуальній, соціальної, національній, інших відмінностях – прекрасне й огидне, політична воля й неволя, егоїзм і альтруїзм, норми етикету й етики тощо мають у собі те, що властиве всім і завжди; що є незаперечним і непорушним доти, допоки існують самі люди явища, факти і цінності; відносними й мінливими постають рівні та виміри цих явищ і таке інше.

Що ж фактично спільного в уявленнях, знаннях, поняттях людей, а головне – у художніх образах і художніх моделях різних епох про душу, дух і духовність, тобто що ж спільного в основних образах і творах.

Так, чи не «найдавніший» Гігальмеш (анонімна «Пісня про Гігальмеша», III-II тисячоліття до н. е.) прагнув захистити свій народ і творив для нього, як і окремим людям, добро [3, 86]. А значно «пізніший» Одиссей («Одіссея» Гомера) прагнув (і придумав, як це зробити) зруйнувати чуже місто Трою, вважаючи це за добро для свого виснаженого за десять років війську. Але обидва автори бачили обох їх героями, творцями добра. Хоча з «висоти» теперішніх часів і критеріїв ми можемо бачити першого дійсно героєм, а другого – антиге-

роєм (завойовником, загарбником, нищівником Трої), руїни якої людство віднайшло аж через кілька тисяч років.

Антична література одухотворювала силу і красу тіла, обожнювала надлюдську могутність і винахідливість та вміння використати на благо людей сили природи, а творці «Велесової книги» та подібних їй писань одухотворювали й обожнювали пам'ять, вірування, звичаї, традиції й обряди предків – одухотворені дійства свого народу [18, 231]. Але й перші й другі за наріжний камінь (основний критерій визначення духовності взагалі та її рівня) знову ж таки мали добротворення чи злотворення.

У Старому Заповіті Біблії віра в Бога базується на страхові перед всесильним, благим і в той же час безпощадним творцем, а в Новому Заповіті віра в бога (як вище благо) ґрунтується на любові до Вседержителя і до її основного «вितвору» – до людини. Як бачимо, і в першому, і в другому випадках окреслені почуття (страх і любов) подаються як шляхи чи засоби спрямування думок і дій читача на одне й те ж саме – на «богоугодні» (читай – «добротворчі») помисли і дії.

Переважно світський і перш за все суто історіографічний «Літопис Руський», визнаючи за добро навіть відверто завойовницький запал князя Святослава (це зрозуміло – адже він, так чи інакше, був спрямований врешті-решт на благо русичам) і засуджуючи зажерливість князя Ігоря («Унадиться вовк до овець, то всю отару винесе»), і глупе честолюбство ще одного Ігоря, відомого своїм походом, у центрі уваги ставить ідеального князя Володимира Мономаха – керівника, що турбувався про благо і добро всього народу, про віру і

мирну та самовіддану працю. А наскрізь релігійний «Києво-Печерський патерик», як і послання І. Вишенського, пропонує здобувати вічний рай не тільки сліпою вірою в Бога, не тільки «залюбленим страхом» перед Творцем, а й перш за все богоугодними діяннями на цьому світі. Так діють у цій книзі зодчі, іконописці та ін.

І не дивно, що у творах і працях найвідоміших філософів XVIII ст. (Г. Кониський, М. Довгалевський, М. Козачинський, Г. Сковорода, Вольтер, Г. Гегель, В. Гете й інші) повністю поєдналися, навіть взаємодоповнювали одне одного, віра й добротворення. І це був не стільки дуалізм, скільки перше реалістичне осмислення того, з чого починали персонажі «Вавілонської теодицеї», «Повчання Птахотепа», «Рігведи», «Авести», «Щидзину» та ін.: – з осмислення того, що вищий прояв набожності – це творення добра земного і реального і «навпаки», злотворення завжди розглядалося й розглядається як безбожність і демонізм.

А про письменників-гуманістів XIX ст., письменників-неореалістів XX ст. вже й годі говорити – для них наміри і дії добротворчого чи злотворчого характеру вже стали не скільки основними, стільки єдиними критеріями ідеальності чи антиідеальності, позитивності чи негативності, «моральності» чи «антиморальності» (духовності чи антидуховності), або й аморальності, адже в усі віки й у всі епохи звичайне життєтравлення («животіння», «прозябання» та ін.) вважаються бездуховними.

І хай на цей раз це всього лише перебіг думки від епохи до епохи, але в ньому ми бачимо саму сутність (своєрідну

схему чи навіть принцип) діалектико-еволюційного підходу до вивчення багатющого змісту, розмаю і розвою форм та суспільних і особистісних функцій душі (як спрямованості внутрішнього світу людини, соціуму, нації, народу і суспільства); духу (як спрямованості жестів, слів, програм, дій, праці й діяльності людини і суспільства) на добро- чи злотворення; духовності – як такої ж спрямованості способу життя й діяльності людей. І скільки б ми ще не відкривали надінтуївізмів, суперсенсуалізмів, суперпрагматизмів та інших течій і напрямків; скільки б не пишалися такими відкриттями (чи хоча б тим, що належимо до них), ми постійно будемо схожі на «їжачків у тумані» – потрібне таке фундаментальне вчення, така концепція духовності, які були б і дотичними до всіх попередніх епох, і практичним надбанням для всіх наступних поколінь і епох. А для цього, на нашу думку, слід хоч на йоту піднятися над усіма особистісними й соціальними, національними й суспільними, расовими й усіма іншими інтересами, етиками й нормативами – знайти дійсно загальнолюдські цінності, критеріями для яких можуть і повинні стати добротворення і зло творення – духовність й антидуховність.

Перспективи дослідження духовності в літературі

І науковцеві-професіоналові, котрий до самозабуття занурився в глибини своєї галузі знань, і спеціалістові будь-якої сфери людської діяльності, і кожному гуманітарію не раз доводилося хоча б чути або й відповідати на ті питання, які поставлено людством ще у найдавніші часи: що таке душа людини, чи можна говорити про зміст душі, у яких формах може вона проявитися, які її найважливіші ознаки та функції, що складає її сутність і таке інше. Саме ці питання хвилюють пересічних чи начебто дуже «далеких» від проблем духовності людей, і «великих», і навіть злочинців та зловлих осіб, й вони майже постійно або часто заходячи в царину зла, також завжди мають внутрішній (хай навіть дуже глибокий або зовсім звірино-підсвідомий) страх перед можливими чи неминучими покараннями за скоєне, думають над тим, що творять.

Але почуття провини й страху – погані помічники у справі осягнення самої сутності людської духовності: вони ско-

вують не тільки м'язи, але й думки, роблять їх хаотичними, адже винуватець не може мислити вільно і масштабно.

Думається, що найзагальніші (і, звичайно ж, не остаточні – процесу уточнення наших знань, дійсно, немає меж) висновки дозволять помітно розширити коло наших пошуків.

По-перше, оскільки сутність духовності людини, соціуму, суспільства і людства є справді не що інше, як *спрямованість* або *цілеспрямованість* всіх проявів їхнього існування *на* (чи *до*) добротворення або злотворення, нам необхідно ще не раз з'ясувати й уточнити: *як саме і в яких формах виявляються спрямованість чи цілеспрямованість*.

І природні та набуті досвідом уміння читати людину мов книгу, й усі людинознавчі науки та й це дослідження показують, що і спрямованість, і цілеспрямованість людини *на* (чи *до*) добро- або злотворення можуть проявитися в багатьох формах: а) як *генетичні* схильності до доброти і до жорстоко-сті (аж до садизму); б) *рефлексивні* захисні та агресивні реакції в боротьбі за виживання; в) *інтуїтивні передчуття* чогось лихого і доброго; г) *напівсвідомі* бажання, поривання та прагнення до чогось прекрасного (а може, і до жахливого та кривавого); д) *свідомі* (а то й далекоглядно продумані та матеріально, соціально, традиційно, юридично, політично, ідеологічно, етико-філософські і педагогічно обґрунтовані й умовитовані) мрії, події, сподівання, прагнення, задуми, наміри, обіцянки і погрози, побажання й плани, рішення й меморандуми, настанови й укази, конвенції й закони, декларації й маніфести, заяви й послання, прояви злої й доброї волі тощо; е) нав'язаним і добровільним, ситуаційним і спорадич-

ним, циклічним і безперервним, закономірним і випадковим... потягам окремих людей, соціумів і цілих суспільств до добро- чи злоторення фактично немає числа.

Тільки той, хто не знає (або робить вигляд, що не знає) і не хоче знати, що є добром і злом, благом і лихом, позитивом і негациєю, хто не чув, що таке гріховність і праведність (крім божевільних – у них свої, переважно індивідуальні, критерії), не прагне (або робить вигляд, що не прагне) творити добро й зло, тільки той не спрямований ні не цілеспрямований (не націлений) ні на добро-, ні на злоторення.

По-друге, сутність духовності, тобто підсвідома схильність і свідомо спрямованість та особливо цілеспрямованість (спрямованість на досягнення конкретної й визначеної добротворчої чи злоторворчої цілі) фактично визначають і саму її суспільну сутність та цінність – це її основна функція. Інші (від соціальної до пізнавальної та етично-виховної) функції реалізуються, характеризуються й поцінуються в кожному окремому випадку й у кожному окремому прояві.

По-третє, характеристики, ознаки, якості, властивості... духовності – ще багатші й різноманітніші: від розпливчастості, невиразності та вузькомасштабності до граничної ясності й виразної окресленості кінцевих цілей бажань і програм: від особистісних до загальнолюдських масштабів добро- чи злоторень.

По-четверте, основними складовими (компонентами, аспектами – концептами) духовності безумовно є душа людини, дух людини, соціуму, суспільства й людства:

а) *душа людини* – це або генетично (звідки й походить її “вічність”), або сформована вихованням чи самим життям схильність, спрямованість чи цілеспрямованість внутрішнього світу (внутрішнього, ще дійсно ні перед ким не виявленого наміру й бажання, планування,.. поданих у формах внутрішнього мислення й мовлення, монологів, слів у бік тощо);

б) *дух людини, соціуму, суспільства і людства* – це виявлені чи продемонстровані жестами, словами, діями, вчинками... програмні спрямування й цілеспрямування майбутніх дій, діяльності й самих способів їхнього існування.

По-п'яте, поняття “душевний”, “бездушний”, “духовний” і “бездуховний” та їм подібні – це похідні – у літературі їх, легко кажучи, багато.

По-шосте, у житті даному разі терміни “духовність” та “антидуховність” пропонуємо розглядати як такі поняття, котрі потрібні нам для розрізнення, відповідно, спрямованості наших намірів, відповідно, на добро (“духовність”) чи на зло (“духовність”).

За добро у цій праці вважалося все те, що сприяє вчасному, бажаному й потрібному нам (передовсім людям) зародженню, розвиткові, розквітові й занепадові й відмиранню всього живого й нешкідливого всьому живому на Землі. Добротворчою розглядалася й боротьба проти зла й проти тих, хто творить його.

За зло – все те, що заважає вчасному, бажаному й потрібному нам (передусім людям) зародженню, розвиткові, розквітові й занепадові й відмиранню всього живого на Землі. Злотворчою бачилася й боротьба проти добра.

Лише людина праведна може вільно думати й головне говорити про те, що таке добро та добротворення, зло та злотворення, про справжні умови, мотиви, причини і наслідки спрямованості наших думок, слів, дій та способу життя: воїни, полководці, владика й надто активні суспільні функціонери, які майже не говорять, але постійно думають про свою душу, та про духовність, а також про духовність тих, кого вони кидають у смертельні бої, у безпощадні ідеологічні поєдинки, у голодомори й у стани щастя та протрації; «душеприказчики», пастори душ, наставники й навчителі та всі їхні вихованці; митці й створені ними образи, характери чи художні моделі – всі й завжди (принаймні до певної міри) одухотворені. А тому їх не можна не вивчати все хоча б тому, що духовність – чи не найперша і чи не найважливіша ознака **людини**. Лише тому, хто все ще живе “по той бік добра і зла”, може видаватися, що це не так.

Використані джерела

1. Адлер А. Понять природу человека. – С-Пб.: Академ. проект, 1997. – 256 с.
2. Анисимов С. Первоценности морали в структуре человеческой духовности // Вестник МУ: Серия №7. – Философия. – 2001. – №1. – С. 26-36.
3. Антология мировой философии. В 6-ти т. – Т.1: Древний Восток. – М.: Ин-т философии. АН СССР, 1969. – 552 с.
4. Аристотель. О душе // Сочинения. В 4-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С. 369-451.
5. Бакшеев Е. Представление о “душе”, “жизни”, “сердце” в традиционной японской культуре // Вестник МУ: Серия №9. – Востоковед. – 2001. – №3. – С. 17-36.
6. Барський В. Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік. – К.: Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2000. – 748 с
7. Бахтин В., Терещенко А. Духовность, повседневность // Studia Methodologica. – Тернопіль, 1998. – Вип. 5. – С. 81-85.
8. Безант А. Изучение сознания. – М.: АЛЕТЕЯ, 2002. – С. 74-84.
9. Бех І. Категорія “ставлення” в контексті розвитку образу “я” особистості // Педагогіка і психологія. – 1997. – №3. – С. 9-27.
10. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издательство Московской патриархии. – 1992. – 1372 с.
11. Білодід Ю. Духовність: сутність, структура, функції. – Житомир, 2003. – 191 с.

12. Большой энциклопедический словарь: В 2-х т. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – 863 с.
13. Бом Д. Наука і духовність: необхідність змін у культурі // Людина. – 1993. – №3. – С. 7-17.
14. Бондарев Г. Триединый человек тела, души, духа: Опыт осмысления методологии науки о духе. – М.: АЛЕТЕЙА, 1999. – 688 с.
15. Борев Ю. Эстетика. Теория литературы: Энциклопедический словарь терминов. – М.: ООО «Из-во Астрель»; ООО «Из-во АСТ», 2003. – 575 с.
16. Буряк В. Поетика інформаційно-художньої свідомості. – Дніпропетровськ: Вид-во Дніпропетровського ун-ту, 2001. – 392 с.
17. Буткевич Т. Зло, його суть і походження. – Х., 1897. – 243 с.
18. Велесова книга. - К.: Індоевропа, 1995. - 316с.
19. Великий тлумачний словник сучасної української мови. – К.: “Перун”, 2001. – 1440 с.
20. Вейсс Р. Нравственные основы жизни. – Мн.: ХАРВЕСТ, 1994. – 336 с.
21. Винниченко В. К. Вибрані п’єси. – К.: Мистецтво, 1991. – 605 с.
22. Возняк В. Контрапункт душі і духу: Спроба тонального розпізнання // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №7-8. – С. 75-92.
23. Войтович В. Українська міфологія.- К.: Либідь, 2002. – 663 с.
24. Вороний А., История культуры Древней Руси. - М.-Л.: Искусство, 1951.-Т.1.-411 с.
25. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис: У 2 т. – Мюнхен: Укр. Видавництво, 1958. – Т.1. – 456 с.
26. Всемирная философия. XX век. – Мн.: ХАРВЕСТ, 2004. – 831 с.
27. Гадамер Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
28. Галич О., Назарець В., Васильєв Є. Теорія літератури: Підручник. / За наук. ред. О. Галича – К.: Либідь, 2001. – 488 с.

29. Гегель Г. Феноменология духа: В 14 т. – М.: Искусство, 1959. – Т.4. – 440 с.
30. Герой і антигерой. – К.: Наукова думка, 1965. – 175 с.
31. Гильфердинг А. История балтийских славян. – СПб., 1874. – 347 с
32. Гогоцький С. Філософський лексикон. – В 4-х томах. – К., 1857-1871.
33. Гончар О. Твори. В 7-ми томах. – К.: Дніпро, 1988. – Т. 5. – С. 281-483.
34. Гром'як Р. Естетика і критика. – К.: Мистецтво, 1975. – 236 с.
35. Грот М. Про душу у зв'язку з сучасним вченням про силу // Хроніка. – 2000. – №39-40. – С. 488-504.
36. Грушевський М. Нарис історії Київської Землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. – К.: Наукова думка, 1991. – 560 с.
37. Дем'янівська Л., Семенюк Г. Морально-етичні проблеми сьогодення. – К.: Вища школа, 1987. – 158 с.
38. Дзеркало: Драматична поема “Лесі Українки “Оргія” і роман Володимира Винниченка “Хочу!” / Упорядник В. Панченко. – К.: Факт, 2002. – 320 с.
39. Дмитриус З., Мазарелла М. Читать человека как книгу. – М.: Эксмо-Пресс, 2002. – 480 с.
40. Дончик В. Світ добра, любові, творчості, краси // Дончик В. Єдність правди і пристрасті: Літературно-критичні статті. – К., 1981. – С. 192-233.
41. Древнеегипетская книга мертвых. – М.: Изд-во Эксмо, 2002. – 432 с.
42. Жулинський М. Людина як міра часу: Концепція людини і проблема характеру в сучасній радянській літературі. – К.: Дніпро, 1979. – 276 с.
43. Жулинський М. Слово і доля. – К.: А.С.К., 2002. – 638 с.
44. Загребельний П. В-ван! / Загребельний П. Дума про невмирущого. – Харків: “ФОЛІО”, 2003. – С. 347-398.

45. Загребельний П. Стовопо-творіння. – Харків: “ФОЛІО”, 2004. – 286 с.
46. Зінченко В. Роздуми про душу та її виховання (час душі) // Питання філософії. – 2002. – №2. – С. 119.
47. Зборовська Н. Психологія і літературознавство. – К.: Академвидав, 2003. – С. 137-142.
48. Знаков В. Духовність людини в дзеркалі психологічного знання // Психологія і педагогіка. – 1998. – №2. – С. 18-23.
49. Іларіон. Слово про закон і благодать // Філософська думка. – 1998. – №4. – С. 46-96.
50. История эстетической мысли. В 5-ти т. – Т.1.– М.: Мысль, 1962. – 681 с.
51. Каган М. О духовном // Вопросы философии. – 1995. – №9. – С.18-27.
52. Кант И. Лекции по этике. – М.: Политиздат, 1988. – 384 с
53. Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. / Упор. Д. Абрамович. – К.: Час, 1991. – 280 с.
54. Ключек Г. У світлі вічних критеріїв. – К.: Дніпро, 1989. – 221 с.
55. Кониський Г. Філософські твори: В 2-х т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 2. – 586 с.
56. Кононенко П. П. Українська література: Проблеми розвитку. – К.: Либідь, 1994. – 348 с.
57. Коран. В 2-х т. – М.: Дом Бируни, 1990. – Т. 1. – С. 1-572.
58. Коран. В 2-х т. – М.: Дом Бируни, 1990. – Т. 2. – С. 573-1178.
59. Крищенко М. Література злочину та викриття: сторінками історії // Всесвіт. – 1996. - №3. – С. 156-159.
60. Кузанский Н. О душе // Эстетика и жизнь. Общие проблемы эстетики. – Вып. 6. – М.: Искусство, 1979. – 295 с
61. Лайтман М. Каббала. Основные положения. – М.: КАББАЛА. ТАЙНОЕ УЧЕНИЕ, 2001. – 101 с.
62. Левчук Л. Психологія: Історія, теорія, мистецька практика. – К.: Либідь, 2002. – 254 с.
63. Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць. – Вип. 14. – К.: “Твім інтер”, 2002. – 732 с.

64. Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць. – Вип. 16. – К.: “Твім інтер”, 2003. – 730 с.
65. Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. Наук. праць. – Вип.18. – Ч. I: “аспекти духовності української літератури” – К.: “Акцент”, 2004. – 591 с.
66. Літопис Руський. – К.: Дніпро, 1990. – С. 454-462.
67. Локк Дж. Твори: В 3-х т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – 544 с.
68. Лосев А. Философская энциклопедия. В 5-ти т. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – Т. 2. – С. 219-227.
69. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991. – 386 с.
70. 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.
71. Макаренко А. Педагогическая поэма. – М.: Педагогика, 1975. – 382 с.
72. Мартшюв В. Образ человека в искусстве // Мировая художественная культура. – Минск, 1997. – С. 116-128.
73. Марко В. Незнищеність душі // Дзвін. – 1991. – №6. – С. 113-150.
74. Маслюк В. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – К.: Наукова думка, 1983. – 234 с.
75. Менчиков Г. Духовная реальность человека. Духовность и религиозность // Философские науки. – 2000. – №3. – С. 116-124.
76. Мирний Панас. Твори: В 2-х т. – К.: Наукова думка, 1989. – Т. 2. – 634 с.
77. Мирошникова М. Портрет литературного героя // Русский язык й література в учебных заведеннях. – 2001. – №3. – С. 13-16.
78. Михайлов М., Михайлова Н. Глаза в литературе XIX века // Русская речь. – 2002. – С. 17-27.

-
79. Мовчан Р. Внесок Олеся Гончара в українське духовне відродження // Українська мова і література. – 1997. – № 25-28. – С. 52-59.
 80. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Избранные произведения. В 2-х кн. – М.: Политиздат, 1990. – Кн. 2. – 620 с.
 81. Оганов А. Эстетическое в системе духовных ценностей // Вестник МУ: Серия №7. – Философия. – 2002. – №6 – С.59-64.
 82. О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991. – 384 с.
 83. Панченко В. Володимир Винниченко: парадокси долі і творчості. – К.: Твім інтер, 2004. – 286 с.
 84. Перлини духовності: Твори української світської літератури від часів Київської Русі до XVII ст.: Навч. посіб.: В 2 кн. / Упоряд., перед. і комент. Різуна В. В., перед., комент. Шевчука В. О. – К.: Грамота, 2003. – Кн. 1. – 560 с.
 85. Пирогов Н. Избранные педагогические сочинения. – М.: Педагогика, 1985. – 496 с.
 86. Піхманець Р. Психологія художньої творчості. – К.: Наукова думка, 1991. – 164 с.
 87. Перлини духовності: Твори української світської літератури від часів Київської Русі до XVII ст.: Навч. посібник: В 2 кн. / Упоряд., перед. і комент. Різуна В. В., перед., комент. Шевчука В. О. – К.: Грамота, 2003. – Кн. 1. – 480 с.
 88. Повести и сказания Древней Руси. – СПб.: “ДИЛЯ”, 2001. – 1152 с.
 89. Попов Б. Взаимосвязь категорий счастья и смысла жизни. – М.: Наука, 1986. – 356 с.
 90. Принципы анализа литературного произведения. – М.: Изд. МГУ, 1984. – 199 с.
 91. Психофизиология. Учебник для вузов. – СПб: Питер, 2001. – 492 с.
 92. Прокопович Ф. Філософські твори. В 3-х томах. – К.: Наукова думка, 1979. – Т. 1. – С. 285-334
 93. Придніпровський вісник. – Дніпропетровськ, 1998. – № 4 (72). – С. 36-43.

94. Придніпровський науковий вісник. – Дніпропетровськ, 1998. – №1-2 (96-97). – С. 83-85.
95. Придніпровський науковий вісник. – Дніпропетровськ, 1998. – №122 (189). – С. 104-111.
96. Платон. Сочинения: В 3-х т. – М.: Мысль, 1968. – Т. 1. – 624 с
97. Платон. Сочинения: В 3-х т. – М.: Мысль, 1970. – Т.2. – 612 с.
98. Плотин. Избранные трактаты // Вера и разум. – 1900. – № 18-21 – С. 46-76.
99. Пятикнижие и Гафторот. – М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим. – 2001. – 1455 с.
100. Рыбаков Б. Язычество Древней Руси. – М.: София, Гелиос, 2001. – 744 с.
101. Рыбаков Б. Язычество древних славян. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
102. Рыбаков Б. Язычество Древней Руси. – М.: София, Гелиос, 2001. – 744 с.
103. Ригведа. Мандалы I-IV. – М.: Наука, 1999. – 766 с.
104. Ригведа. Мандалы V-VIII. – М.: Наука, 1999. – 742 с.
105. Ригведа. Мандалы IX-X. – М.: Наука, 1999. – 558 с
106. Росохватський І. Душа і всесвіт // Науковий світ. – 2001. – №2. – С. 26-28.
107. Рубін С. Використання стародавніх методів побудови пропорцій тіла людини // ХДАДМ. – 2002. – № 10. – С. 54-59
108. Руссо Ж.-Ж. Об искусстве. – М.-Л.: Искусство, 1959. – 295 с.
109. Сабиров В. Проблема добра и зла в христианской этике // Человек. – 2001. – №5. – С. 125-136.
110. Сакович К. Трактат про душу /Федів Ю., Мозков Н. Історія української філософії. – К.: Либідь, 2001. – С. 99-102.
111. Сиваченко Г. Пророк не своєї вітчизни. Експатріантський “метароман” Володимира Винниченка: текст і контекст. – К.: Альтернативи, 2003. – 280 с.

-
112. Сивокінь Г. Школа виховання дітей в літературі 70-х рр. "Бригантина" О. Гончара – від аналізу до прогнозу // Сивокінь Г. Літературно-художній пошук і позиція критика. – К., 1990. – С. 161-181.
 113. Силюянова И. Духовность как способ жизнедеятельности человека // Философские науки. – 1990. – №12. – С. 100-137.
 114. Симонов П., Ершов П. Происхождение духовности. – М.: Наука, 1989. – 352 с.
 115. Скиба В. Правовая проблематика в художественной литературе // Русская словесность. – 1993. – №4. – С.32-39.
 116. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К.: Наук, думка, 1983. – 544 с.
 117. Словарь по этике. – М.: Политиздат, 1981. – 430 с.
 118. Слово о полку Ігоревім. / Упор. та прим. О. Мишанича. – К.: Рад. школа, 1986. – 310 с.
 119. Соловьев В. Оправдание добра. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – 549 с.
 120. Стратий Я. Концепция человека в "Трактате о душе" И. Гизеля // Проблемы философии. – 1986. – Вып. 74. – С. 92-113.
 121. Стрелков В. духовность и творчество // Человек как философская проблема: Восток-Запад. – М.: Мысль, 1991. – С. 197-210.
 122. Сухомлинський В. Вибрані твори. У 5 т. – К., 1977.
 123. Тихоплав В., Тихоплав Т. Физика веры. – Спб.: ИД «Весь», 2002. – 266 с.
 124. Томашевский Б. Теория литературы. Поэтика. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 334 с.
 125. Українська література XVII ст. – К.: Наук, думка, 1987. – 608 с.
 126. Українська література XVIII ст. – К.: Наук, думка, 1983. – 696 с.
 127. Українська література XIV-XVI ст. – К.: Наук, думка, 1988. – 600 с.
 128. Уледов А. Духовное обновление общества. – М.: Мысль, 1990. – 333 с.
 129. Философский словарь. – М.: Политическая литература, 1991. – 560с.

130. Франк С. “Дух” и “душа” // Франк С. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 568-577.
131. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Политиздат, 1991. – 546 с
132. Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Философские науки. – 1990. – №9. – С. 97-111.
133. Фромм Э. Человек для себя. – М.: Политиздат, 1990. – 567 с
134. Хатчесон Ф., Юм Д. Эстетика. – М.: Просвещение, 1973. – 683 с
135. Хьелл Л, Зиглер Д. Теория личности. – С-Пб.: Питер, 2002. – 608 с.
136. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М.: Политиздат, 1991. – 461 с.
137. Чернышевский Н. Эстетическое отношение искусства к действительности. – М.: Художественная литература. – 221 с.
138. Шевченко Т. Твори в 5 т. – К.: Дніпро, 1984. – Т. 1. – 351 с.
139. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой воли и связанных с нею предметах // Шеллинг Ф. Произведения В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 86-158.
140. Шпенглер О., Клагес П. Судьба, душа, дух // Одуев С. Тропами Заратустры. – М.: Мысль, 1976. – С. 124-152.
141. Штонь Г. Духовний простір української ліро-епічної прози. – К.: Українська книга, 1998. – 316 с.
142. Энциклопедия литературных героев. – М.: Просвещение, 1977. – 578 с.
143. Эстетика. Категории и искусство. – М.: Искусство, 1965. – 177 с.
144. Юзвак Ж. Духовність як психологічний феномен: Структура та чинники розвитку // Філософська думка. – 1999. – №5. – С. 139-150.
145. Юзвак Ж. Уявлення про духовність у хронотопах філософсько-психологічної думки // Філософська думка. – 2002. – №3. – С. 80-89.
146. Юнг К. Бог и бессознательное. – М.: Олимп, 1998. – 480 с.

147. Юнг К. Личное и сверхличное, или коллективное бессознательное. – М.: АСТ-ПТД, 1998. – 312 с.
148. Юнг К. Проблемы души нашего времени. – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
149. Юркевич П. Философские произведения. – М.: Мысль, 1990. – 398 с.

УДК 821.161.2-09+130.122(08)

ББК 83.ЗУК+15.56

К 59

Козлов А. В.

К 59 Духовність як літературознавча категорія: Монографія.
– К.: Акцент, 2005. – 272 с.

Монографію присвячено постановці й розв'язанню однієї проблеми – духовності людини-персонажа, окремого твору, творчого спадку одного письменника або й цілого періоду літературного процесу, тобто збірник має чітко окреслений монографічний характер.

При цьому концепція духовності літератури будується на наслідках ґрунтовного спостереження за процесом формування уявлень і понять про душу й дух та категорію духовність у різних галузях людської діяльності, в різних галузях науки. Такий підхід і такий шлях вивчення духовності літератури може стати початком нового напрямку в літературознавстві.

УДК 821.161.2-09+130.122(08)

ББК 83.ЗУК+15.56

Наукове видання

Козлов Анатолій Васильович

Духовність як літературознавча категорія

Монографія

Підписано до друку 27.01.2005.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Друк офсетний
Ум.-друк. арк. – 16,0. Обл.-вид. арк. – 10,0.
Тираж 300 прим

Видавництво “Акцент”
Свідоцтво ДК №468
03039 Київ, а/с 15

Друкарня СПД Щербенок С. Г.
Свідоцтво ДП №126р
50027 м. Кривий Ріг,
вул. Рокосовського, 5/3