

**Л. Задорожна, д. філол. н., проф.,
Інститут філології КНУ імені Тараса Шевченка**

ЯЗИЧНИЦЬКЕ БУЙСТВО І ХРИСТІЯНСЬКЕ СМІРЕННЯ У ПОВЕДІНЦІ ГЕРОЇВ ПОЕТИЧНИХ ТВОРІВ Т. ШЕВЧЕНКА

У статті досліджуються аспекти християнства та язичництва у поетичних творах Т. Шевченка.

Ключові слова: *Т. Шевченко, язичництво, християнство, смирення, вчинок.*

В статье исследуются аспекты христианства и язычества в поэтических произведениях Т. Шевченко.

Ключевые слова: *Т. Шевченко, язычество, христианство, смирение, поступок.*

The article deals with the aspects of Christianity and paganism in the poetical works by T. Shevchenko.

Key words: *T. Shevchenko, paganism, Christianity, humility, action.*

Світоглядні засади християнства (можемо сьогодні це стверджувати, не озираючись на необхідність ритуальних закликів про атеїзм Т. Шевченка) для Шевченкової творчості мали незглибиме значення. Вихований у християнському дусі, здобувши освіту на засадничо християнській основі, автор "Кобзаря" в художній формі реалізував світоглядну релігійну свідомість не лише сучасної йому доби, але й – на архетипальному рівні – язичницьку парадигму свідомості, що її підпорядкувало собі християнство, трансформуючи і значною мірою увібравши у себе засади язичницької характеристики цієї свідомості.

Питання Шевченкової віри поставало в полі зору численних дослідників: так, І. Айзеншток досліджував проблему "Шевченко і Біблія", І. Акіншина вивчала "Святе письмо в творчості Шевченка", С. Бaley студіював проблему "Трійця в творчості Шевченка", О. Баранова визначилася з увагою до "Релігійного аспекту романтичної поезії Т. Шевченка", В. Барка займався вирішенням проблеми "Речник обнови: "Кобзар" і Біблія", С. Бартошко визначився з увагою до теми "Михайло Драгоманов про релігійні мотиви у творчості Шевченка", Д. Бачинський прагнув вирішити проблему "Християнсько-філософська думка Т. Шевченка", Л. Білецький розглядав "Біблійні мотиви в творчості Шевченка за

1859 р." та проблеми "Віруючий Шевченко", Шевченкову "Релігійну лірику", поему "Марія", "Мати Божа у творчості Шевченка", "Світогляд Шевченка", Ю. Бойко заявив свої міркування на тему "Шевченко і релігія", Т. Бовсунівська спостерігала за "Формами художніх адаптацій християнської містики в "Кобзарі" Т. Шевченка", "Поетикою християнського дива в "Кобзарі" Тараса Шевченка", "Молитвою як літературним жанром: роль Т. Шевченка в романтичному жанротворенні", "Біблійним паралелізмом у "Кобзарі" Т. Шевченка". Наявна також низка праць із проблеми в С. Бородінової, А. Власенко-Бойцун, І. Даниленко, І. Дзюби, важливими також є спостереження В. Доманицького над "Релігійно-філософськими поглядами Т. Шевченка", монографія В. Домашовця "Псалми Давидові в поетичних творах Т. Шевченка", дослідження Ю. Дядищевої-Росовецької "Про один з напрямків дослідження духовно-визвольного компонента світогляду Т. Г. Шевченка: Поняття "Бог" у Кобзаревих поетичних контекстах", праці М. Євшана "Релігія Шевченка", І. Огієнка "Релігійність Тараса Шевченка", дослідження Л. Коломієць "Україна як цілість: синтез етико-релігійних і національно-державних ідей Тараса Шевченка в інтерпретації С. Смаль-Стоцького", монографія Г. Костельника "Шевченко з релігійного становища: критична аналіза", праці В. Кречотня, Ж. Ляхової, низки студій з проблеми Є. Нахліка, М. Павлюка, С. Росовецького, монографії В. Пахаренка "Незбагнений апостол. Нарис світобачення Шевченка", спостереження Л. Плюща, який висловлює переконання, що в Т. Шевченка немає "взагалі ніякої закінченої, оформленої, застиглої системи, теології, до якої, як і до академічної філософії, мав нехит" [6, 96], натомість наявна "любов до Бога народної віри" [6, 96], студії В. Сулими "Біблія і українська література", вивчення І. Франком цієї проблеми в працях "Шевченкова "Марія"", "Про євангельські основи поеми Т. Шевченка "Марія"", оцінки Д. Чижевського в праці "Шевченко і релігія", дослідження В. Щурата "Святе Письмо в Шевченковій поезії" та В. Ящука "Релігійне і морально-етичне обличчя Тараса Шевченка" тощо.

Важливими у цих студіях вважаємо те, що вони (свідомо опускаємо в цьому разі аспект про "атеїзм" у Т. Шевченка) спрямовувалися на вияв рис християнського світогляду в баченні поетом духовного життя людини. Так, І. Огієнко послідовно обстоює

тезу, що "Шевченко був глибоко релігійний" в християнському аспекті віри, тому "в основі його ідеології" [5, 191] перебувають "християнські святині" [5, 191], а вся творчість поета перейнята думкою, що "людське життя проходить конче з Богом" [5, 199], а сам поет був "проповідник і оборонець Правди Божої" [5, 222], в чому досягнув "євангельської висоти" [5, 229].

У дослідженні Б. Завадки, яке з'являється дещо пізніше, визначається не лише приналежність Т. Шевченка до "київського християнства", але й кваліфікується як його виразник, із притаманним цьому християнству рисами: "Київське християнство утверджувало в свідомості українського суспільства ідеалізацію таких праведницьких атрибутів, як доброзичливість, гостинність, добродійність і жертовність, віддавання переваги духовному над матеріальним, співчуванні і співпереживанні ближньому у горі й нещасті, переконаності, що страждання підносить людину, а не упосліднює її" [3, 25].

Найбільш актуальним у цьому плані є, гадаємо, дослідження І. Дзюби "Бог, релігія, церква в житті і творчості Шевченка", в якому вчений постулює такі важливі тези, як, зокрема, обстоювання Т. Шевченком думки, що "людинолюбну істину християнства спотворено; що первісне євангельське християнство розкололи "лжеучители"" [2, 150], й "це ті погляди, які простежуються в усій творчості Шевченка буквально вистраждані ним" [2, 151]. Автор праці наголошує, що "в минулому радянські дослідники, намагаючись довести "атеїзм" Шевченка, однобічно акцентували ті місця в його поезії, де він звертався до Бога в розпачі, в гніві" [2, 154] і "водночас не дуже радо зверталися до тих його поезій, де озивалося інше глибоке почуття, де були спонтанна молитва і біблійний пафос, і до тих свідчень, що показували його людиною глибокої віри" [2, 154]. Учений справедливо зауважує, що "справу віри чи невіри Шевченко вважав для кожної людини особистою, глибоко інтимною" [2, 154].

Слушно наголошуючи на тому, що "Тарас Шевченко був чи не перший, хто в Російській імперії на весь голос сказав про блюзнірство офіційного православ'я, що благословляло вбивство людей і нищення цілих народів" [2, 162], автор дослідження визнає, що поет із Біблії "черпає насамперед соціально-моральний пафос і поетичну потугу" [2, 164], а Шевченкова "віра в Бога була постійною,

хіба що поглибилася з віком під впливом духовних страждань" [2, 165].

Дослідники, зазвичай, розглядаючи проблему в аспекті християнських засад творчості Т. Шевченка, лише мимохідь звертають увагу на інший бік проблеми: тему язичництва в поетовій творчості. Зокрема, І. Огієнко з думкою про це стверджує: "в Україні панувало таки сильне двовір'я – поєднання чистого християнства з ідеями й віруваннями поганства. І в самого Шевченка, в його творах часто бачимо аж надто виразні прояви двоєвірства" [5, 240]. Саме цей чинник, вважає автор праці "Релігійність Тараса Шевченка", зумовив виступи митця проти Бога, а в його творчості – такі теми, як, зокрема, освячення для гайдамаків ножів, як образ пророка в його творчості.

І. Дзюба, в цьому аспекті розглядає тему самопожертви: "Шевченко, власне, й на Христа дивився як на ідеальне втілення сутності людини – Божої подоби, а на його самопожертву – як на ту історичну дію, що морально зобов'язує кожну людину" [2, 167], нагадуючи і про позицію К. Чуковського, який розцінював Т. Шевченка як "жерця і жертву свого народу" [2, 169].

Язичництво в творчості Т. Шевченка М. Назаренко вбачає у темі "богоборства": воно "існує аж ніяк не в юдео-християнській площині, його корені давніші, а саме – язичницькі" [4, 653]; учений також слушно зауважує, що "християнське і антихристиянське (язичницьке, магічне) у Шевченка співіснують, причому переважає друге начало – не так кількісно, як за переконливістю" [4, 656].

Визнаючи слушними наведені спостереження дослідників у погляді на християнський та язичницький концепт творчості Т. Шевченка, зауважимо, однак, що поза їхньою увагою, зазвичай, залишалося те, що аспекти язичництва і християнства в поета виступають органічними чинниками життя, виявляючи в ньому не лише постійне боріння, але й неодмінний зв'язок, зчеплення, без якого тривання неможливе. Виявляючи глибоке розуміння Т. Шевченком взаємопов'язаності цих явищ життя, ми здійснюємо свою спробу найбільш стислої оцінки окремих творів митця.

Висловлюємо переконання, що в поведінці дівчини – Шевченкова балада "Причинна" – домінують саме культові моделі язичництва: дівчина, героїня балади, прагнучи зарадити собі в тяжкій ситуації, вдається до особи, що займається ворожінням, тобто хоч і

опосередковано, проте долучається до сфери вірувань, – сфери, що її християнство не лише відмітає, але й вважає неприпустимим для особи і шкідливим для віри гріхом. Після цього, внаслідок відходу від християнізованої духовності, дівчина й опиняється в силовому полі язичництва.

Варто, гадаємо, поглянути більш пильно на саму послідовність цього дійства, зображеного в баладі як вияв язичництва. Основною його характеристикою, безперечно, постає цілковито, як на нашу думку, самодостатній, явлений у надлишку, позбавлений будь-яких прикмет духовності, прояв певного дійства:

*...галас, зик,
Орда мов ріже. Мов скажені
Летять до дуба [9, 73].*

Поведінка русалок, цих "персонажів фольклорного язичництва" [1, 28], тобто тієї ""нечисті", яка в народній демонології посідала нижчий ієрархічний ранг надприродного світу" [1, 28] визначає перший, зовнішній чинник у їх сприйнятті; для нього прикметним є неординарний, позначений просто-таки шаленством, стихійний прояв звуку, несамовитість учинку, котрі постають своєрідним різким сигналом до зупинки всього, що, наразі, відбувається. У читача мимоволі складається враження, що все дійство чиниться русалками в стані неосмисленому, в стані відсутності усвідомлення самого цього дійства, тому зовнішній подразник, чужорідний всьому, що тут відбувається, спричиняє перехід цього дійства зі стану несвідомого в притомний:

*Схаменулись нехрещені,
Дивляться – мелькає,
Щось лізе вверх по стовбуру
До самого краю [9, 73].*

Усе, що несвідомо, поза межею власного розуміння, чинить дівчина в цьому разі – зрідні відстороненому від свідомого, осмисленого плану буття, що притаманний, питомий і для дійства русалок: їхні дії спонтанні, визначені, продиктовані не розмисловим планом існування, а суто інтуїтивним. Воно, це дійство, реалізується

мовби в своєму вимірі буття – настільки органічному цьому буттю, що чинник осмисленості тут постає як щось чужорідне, як вияв іншого виміру, як цілковите заперечення цієї органічності, як фактор її ступору.

Спроба всякої іншої якості буття посередництвом вольових або інших чинників увійти або втрутитися в цей інший стан і світ, умовно визначений тут як найбільш наближений до органічного і найбільш віддалений від розмислового:

*...сонна блудила: Отаку-
то їй причину
Ворожка зробила! [9, 73]*

– не здатна бути успішною: поляризована відмінність матриць цих світів унеможлиблює їхню співвіднесеність.

Дівчина несамохіть, несвідомо ("ворожка зробила!") чинить спробу вторгнення (в часі – до третіх півнів, у просторі – поза відведеними їй межами проживання) в досі неприступний для неї вимір буття. Це зусилля, помножене "причиною", сподіяною ворожкою, вирвавши дівчину з питомого їй середовища, тобто розмислового світу, не здатне привести в цілковито для неї новий, органічний світ, адже дівчина, вже стоячи на порозі нового для себе, органічного світу, все ще перейнята своїм почуттям і спробою пошуку знайти адекватну йому відповідь у образі милого – козака. Цей пошук і "видає" дівчину: видає тим, що вона не належить до світу, в якому опинилася, оскільки не представляє його органічний екзистенціал, ця дівчина також не належить і до самодостатніх чинників цього світу (й пошук дівчини вказує на відсутність такої самодостатності) у новому для себе вимірі буття.

Усе складається всупереч зусиллям дівчини, однак вона постає не лише заручницею, а винуватцем того, що з нею сталося: вона сама, з власної волі, зажагнула зазирнути за межі дозволеного: довідатися про те, що не мала права знати – за своєю приналежністю до онтологічного виміру. При цьому дівчина звертається в пошуку верховного знання не до верховної-таки сили, а обирає посередником особу зі свого виміру існування – внаслідок чого не відбувається відповідь на запит дівчини; вчинок ворожки виявився хибним, не допоміг, а зашкодив, створив "причину", тобто

помилку, яка виявилася для дівчини фатальною. Автор балади являє неспроможність ворожки: вона не здатна відгадати навіть те, що козак ось-ось повернеться, а вміє лише звести на манівці поведінку дівчини. Ворожіння, загадування, відгадування – це прерогатива язичництва, і якщо воно торжествує на окремому етапі життя дівчини (загадування на власну долю) та починає відігравати фундаментальну роль у факті її існування – тоді її стан, виходячи за контрольовані межі (дівчина стає сонною), призводить до катаклічних наслідків.

Прагнення пізнання:

*Де милий ночує: чи в темному гаю,
Чи в бистрім Дунаю коня напова,
Чи, може, з другою, другу кохає,
Її, чорноброву, уже забува?* [9, 73].

– виводить дівчину за межі органічного світу. Русалки, несамохіть збагнувши причину того, чому дівчина "На самий верх на гіллячці / Стала..." [9, 76], не прощають вторгнення в свій світ стороннього, неспіввідносного з їхнім органічним штибом життя, не прощають дівчині її поривання, її тяжіння до протилежного органічній сфері буття.

В особі дівчини зіткнулися два світи, й не просто зіткнулися, а на певний час вступили в непримиренний поєдинок, і фінал цього поєдинку залежав уже не від зусиль дівчини, не від її поведінки, її діяльності, а від тієї зі сторін, яка змогла б у цю хвилину додати сил одному зі світів, що, завдяки чаклунству ворожки, опановує нею. Раніше втрутитися у двобій світів, на помежів⁷¹ яких опиняється дівчина, встигають русалки, милий дівчини всього лише трохи спізнився, і цим, – а також усвідомленням того, що органічний світ у цьому разі перемагає, долає світ розмисловий, – викликаний гіркий сміх козака та суїцид. Цей органічний світ, який у духовний вимір проектується язичництвом, Т. Шевченко кваліфікує як чинник, що не належить до змістових вимірів буття, а, радше, до незбагнених, чужих для розуміння людини виявів.

Спроба дівчини розімкнути горизонт, котрий на цьому етапі її існування визначає для неї життя, – це, вочевидь, відчайдушне,

зрідні лаокоонівському, зусилля визволитися з лещат, із того кола життя, в якому вже шукає виходу.

У пошуках цього виходу дівчина спершу гадає, що може обрати собі порадником сторонню силу (ворожку), а згодом – що зможе бодай трохи позмагатися і з простором (побачивши здаля, тим мовби наблизивши повернення козака), і з часом – побачити якомога швидше, бодай здаля, аніж би зблизька пізніше.

Русалоньки гаразд розуміють, що це поривання дівчини – не що інше, як спроба прорватися крізь онтологічну парадигму буття, пробити в цій парадигмі просторові й часові виходи.

Іншими словами, це – поривання до виходу і до, бодай часткового, а, проте, виламування за межі сущого світу. Це – ще на самому початку, але вже – бунт: супроти того виміру життя, в який із вини ворожки потрапила дівчина, а також і супроти того виміру буття, що зрідні русалонькам. У вчинках дівчини русалоньки вбачають підважування основ свого буття: дівчина, за їхніми спостереженнями, не прийняла програмованого ворожкою (зрідні русалчиному) стану, уперто силкуючись прорватися за його межі (долання просторових і часових його координат), а отже, тим визначаючи втрату слухності в існуванні такого світу – як раз і назавжди даного, непорушного, самодостатнього, забезпеченого імперативом для всіх, хто в ньому перебуває і хто йому підлягає.

Несамохіть дівчина, фактично, кидає виклик буттю, яке зрідні "русалонькам", і вони зауважують цей виклик, визначаючи за нього найтяжчу покару. Оберігаючи свій світ, його цілісність, "русалоньки" і не можуть вчинити по-іншому, й то – із будь-ким, хто, хай і несвідомо, поривається змінити усталені речі життя, визначити можливість у ньому пошуку нових орієнтирів і спроможність прорватися за межі цього раз і назавжди даного світу.

Оберігаючи свій світ, русалки оцінюють появу в ньому дівчини як появу сторонньої особи, чужої по духу – адже вона хоче вийти за просторові та часові межі цього світу. Вчинок русалок "виправданий" остільки, оскільки вони оберігають цей свій світ, захищаючи його від чужорідної в ньому сили, котра прагне, поривається деструктурувати його. Оберігаючи своє буття, "русалоньки" сприймають появу в ньому дівчини як появу – і за природою, і за ментальністю – протилежної істоти, тому доля дівчини визначена вже самою її характеристикою ставлення до життя. На відміну від

русалок, тісно сполучених, власне, з самою природою, дівчина єднається зі світом людей, і більш того, своїми вчинками навіть поривається зміцнити цей зв'язок, являючи водночас цим свій намір остаточно порвати зі світом природи, який саме прагне в цей момент заявити всю повноту своєї влади над нею.

Спроба ворожки перевести дівчину зі світу людей у світ природи виявилася невдалою, на рівні ментальному експеримент не витримав випробування життям, тому "русалоньки", переконавшись у тому, що переведення дівчини в їхній світ є невдалим, неуспішним, упевнившись у неможливості такого переходу та із вчинків дівчини упевнившись, що той, інший світ, однак, залишається матрицею, а новий, набутий, лише більш або менш пристосовується до цієї матриці, – вдаються до кардинального кроку: виводять дівчину за фізичні межі обох світів: природи і людини, органічного і ментального.

Цей вихід "русалоньки" сприймають лише в тому плані, що згідні їм: язичницькому. Язичництво вихід за межі одного світу й перехід у світ інший розуміє як завершення онтологічного тривання в певному світі. Русалоньки з власної волі обмежують тривання дівчини на цій своєрідній межі двох світів, і це – жорстокий вчинок за мірками християнськими, однак не язичницькими, бо язичництво, а в "слов'янському язичництві було багато жорстоких рис: зокрема, людські жертви" [7, 13], – фізичне тривання будь-якої істоти має за умовне, за перехідне, й для нього більший або менший відрізок у цьому триванні є цілковитою умовністю, позбавленою будь-якого значення.

Намагання дівчини повернутися ("та й лізе додолу") в світ, який потребуватиме від неї стати іншою – це спроба вдатися до смирення, прийняти обставини свого життя такими, як вони склалися. Саме тому русалки і не дозволяють їй цього вчинити, оскільки це онтологічно контроверсійне тому станові буття русалок, із яким, хай і в невдалому, неуспішному варіанті, дівчину намагалася поєднати ворожка. Поривання дівчини здійснити повернення до висхідного, до основи, до початків свого життя є абсолютно неможливою (чого вона, що прикро, не усвідомлює): природа – і це гаразд розуміють русалки – неодмінно і завжди рухається вперед, і здоровий її розвиток є еволюційним, а не регресивним.

Русалки прирікають дівчину, в основному, за цю спробу порушити канонічну схему плину існування природи, але, в суті, вся поведінка дівчини є порушенням такого канону: за допомогою сторонньої (однак, що вкрай важливо, не верховної!) сили дівчина вдається до наскільки рішучого, настільки й неправомірного переходу з однієї іпостасі свого буття, божественної за своєю смисловою якістю, в іншу, інспіровану природою, яка сама є творінням Бога. Тим самим дівчина, хай і несвідомо, але здійснює, власне, сенсові пониззя на одну сходинку, стаючи не витвором Бога, а витвором природи, створеної Богом.

Так, "русалоньки", можемо визнати, також є витвором природи, створеної Богом, проте, на відміну від дівчини, вони не володіють і найменшим наміром змінити свою когнітивну сутність, щоб знову перетворитися лише безпосередньо (а не опосередковано) на Божі створіння, а, по-друге, вони жодним чином не володіють інтенціями подолати або навіть змагатися з просторовими та часовими координати власного буття, що чинить, хай і в пароксизмі відчаю, дівчина.

Уся поведінка дівчини, іншими словами, "виламується" за той одвіку даний і непорушний канон екзистенції, що його беззастережно прийняли для себе русалки; саме тому цю поведінку вони сприймають як і належить, як те, що за нею стоїть: як послідовний відступ (імпульсивність цього бунту визначається поза його ознакою) або переступ одвіку освячених каноном буття людини речей:

- звертання до посередника як до верховної іпостасі;
- спроба порушення іманентної людині її екзистенційної суті;
- намагання виявити випереджальний підхід у сприйнятті часового континууму і вийти за межі просторової заданості буття.

Усі вчинки дівчини базуються, як переконуємося, на порушенні (або пориванні в цьому напрямі) усталених норм буття – і людського, і природи речей. Русалки, навпаки: все, що чинять, відбувають лише в межах одвіку заданої їм природи, схеми буття. І вчинки, і сутність природи цих сфер буття – антитетична, тому й сприймають "нехрещені" "дівчиноньку" як свою протилежність та – внаслідок поривань дівчини за допомогою ворожки проникнути в іманентну русалкам якість буття – як вороже собі за ознакою поривання на перехід у цю якість.

Стан буття "нехрещених" визначено не з їхньої волі, поза межами їх прихильності до цього акту, – натомість "дівчинонька", перебуваючи в статусі хрещеної, задля реалізації певної онтологічної мети здійснює спробу самовільного переходу в якість "нехрещеної", нітрохи не збираючись зоставатися в ньому, прагне лише використати його задля своєї мети: "милого питать"; очевидно, щоб із віднайденням милого, знову перейти в статус "хрещеної". Самоврядності, самовільності цього вчинку русалки "дівчиноньці" не можуть вибачити: це рішення їх є одноставним (хоч і, вочевидь, прийнятим на рівні латентної змови):

*Кругом дуба русалоньки
Мовчки дожидали... [9, 76].*

Те, що дівчину "русалоньки" очікують під дубом – також один із виявів язичницького культу, причому світового: друїди – організація жерців у кельтів – "вшановували як священні рослини дуб і особливо паразитуючу на ньому омелу" [7, 13]; дуб у баладі стає жертвним деревом і для дівчини, і для козака.

На те, що русалки сприймають дівчину не як споріднене з їхньою природою явище, вказує характер розправи "нехрещених" над хрещеною: смерть, заподіяна русалками дівчині, забезпечує неможливість перетину навіть на тому світі їхніх шляхів: водяні істоти – русалки – дівчину

*Взяли її, сердешную,
Та й залоскотали [9, 76],*

– цим визначивши їй відмінний від свого вимір потойбіччя, в такий спосіб акцентуючи на несуголосності, неpojєднуваності світів: власного, хоч і химерного, віртуального буття у цьому, прихильному світі, й небуття в потойбіччі, поза межею реального світу, небуття, що його вони, в помсту за самоврядність вчинків "дівчиноньки" забезпечують їй.

Це – тяжка покара, однак русалки вважають її єдино можливою, оскільки рівною їй є провина дівчини, яка послідовно нехтує законами буття. Нехтування одвічними, усталеними законами буття карається небуттям – ось позиція русалок, і проти неї, в суті, так

само важко заперечити, як проти слушності будь-якого максималізму, коли це стосується граничних понять.

У цьому максималізмі сприйняття русалками сфер буття і небуття – буйство вчинку прямиго до язичництва світу; в цьому – і причина незмоги поєднати ці два світи, або визначити навіть можливі моменти їхнього дотику, оскільки кожний такий дотик забезпечує лише їх взаємне відштовхування. Різні закони, згідно з якими тривають ці світи, різні вартості, що вони їх сповідують, різними є і природа та характер буття в цих світах, й усі прояви переходу з одного в інший тут неприпустимі, а нова якість у поєднанні їх неможлива.

Буйство язичницьких "русалоньок" завершується разом із зникненням темряви (символічний чинник у творі): із криком півня, який провіщає ранок. Вся картина буття: "Плугатар співає. Чорніє гай над водою" [9, 76] – зазнає, переконаємося, кардинальних змін: у парадигмальному ладі буття на зміну міфічним з'являються його реальні якості, тому тепер реальність набуває своїх органічних ознак, визначаючи появу щебету соловейка, відлуння в гаю, співу плугатаря, шелесту діброви, повернення козака до милої. Іншими словами, цілковито змінюється код буття, що, денонсуючи весь попередній уклад, визначає натомість новий.

Однак буття, спричинене попереднім укладом, ще не розтратило своєї деструктивної сили. І саме вона змушує козака, який хоч і приходить у означений попереднім буттям світ як нова якість, до самознищення, що є неминучим, адже новий вияв світом себе, що приходить на зміну старому, завжди має визначити пожертви минулому, яке, ще працюючи в інерційному режимі, володіє оперттям, якого позбавлене сьогодення і яке прибуло щойно.

Фундаментальні основи духовності спонукають козака до заперечення зужитого, до його відкидання (тому він і "зареготався", тим висміявши пантеїзм і визнавши його причиною своєї загибелі), однак власна його віра не кореспондує в минуле, бо існування можливе лише в незворотному плані, й усвідомлення цього людиною є однією з важливих засад християнства.

Велику загадку буття в діапазоні від язичництва до християнства Т. Шевченко художньо трансформує і в поемах "Варнак" та "Москалева криниця" (зокрема, 2-га редакція).

Звернемося до останнього твору. Згадаймо: варнак не здатний із християнським смиренням сприймати чужу волю (зокрема, волю Катерини і Максима, які поєднали свої долі, хоч варнак "двічі посилав / До дівчини за рушниками, / Послать і втретє міркував" [10, 236]). Цей реверс від чужої волі спонукає його до нестримного бунту, який розпочинається пияцтвом і продовжується цілковито в язичницькому стилі: буйством вогню, в якому спалено не тільки хату Максима, але який губить і життя Катерини. Більш того, варнак щиро вірить, що вогнем він зможе знищити не лише матеріальні, але й духовні прояви життя:

*Згоріла хата.
А душа проклята
Не згоріла. Моя душа! [10, 237].*

Нуртування язичництва у житті варнака спонукає його і до іншого, ще більш радикального язичницького заходу: для реалізації свого задуму він вдається по допомогу води, в якій знищує Максима.

Ці ритуальні засоби знищення щоразу спричиняють пожертви, що їх варнак приносить на олтар буйству своїх вчинків. Ці жертви згодом, у гайдамацьку пору буття варнака, вже навіть не акцентуються: прецедент у житті варнака відбувся. Варнакове гайдамацтво стає запорукою неминучих змін у ньому: вони настають по втраті варнаком свободи, яка стимулюватиме його до досягнення смирення.

Своїм християнським смиренням Максим послідовно протистоїть усьому попередньому в своїй поведінці буйству язичництва: і тоді, коли після перших тяжких втрат прагне своїми вчинками стати людям у поміч, і тоді, коли служить у війську, і всією своєю поведінкою в громаді після повернення з війська:

*Прибереться у неділю
Та й пошкандибає
У храм Божий. На крилосі
Стане, та й співає
За дяком-таки, та возьме
Та ще й прочитає
Апостола серед церкви [10, 240].*

У Максима, переконуємося, наявна глибока, істинна віра в Бога, що підказує оптимальну модель поведінки за християнськими приписами:

*"І талан і безталання,
Все, – каже, – од Бога,
Вседержителя святого,
А більш ні од кого" [10, 240].*

Максим гине, бо з його загибелі, як фенікс із попелу має постати християнізована (що перейшла з язичництва у християнську віру) душа варнака. Цей здобуток християнства, яке долає войовниче язичництво, Т. Шевченко вважає настільки значним, наскільки значними є і втрати, що виникають при досягненні цих здобутків. Завдяки чужому волевиявленню втрачена варнаком свобода спонукає його до переосмислення попереднього існування, і те смирення перед життям, якого він при цьому досягає, є уклад Максимовому, й таким повним, цілковитим, що варнак навіть вважає себе недостойним помолитися Богові:

*Помолись
За мене Богу, мій ти сину,
На тій преславній Україні,
На тій веселій стороні.
Чи не polegшає мені? [10, 243].*

Варнак – це той грішник, який цілковито покаявся у своїх гріхах, переродившись таким чином із язичника у християнина: найбільшим духовним подвигом людини вважає Т. Шевченко прийняття нею в свою душу засад християнства.

Переконуємося, що і на початку, й наприкінці своєї творчості Шевченкове сприйняття засад язичництва і християнства залишається сталим. Отже, світоглядна позиція митця в цьому питанні визначилася відразу сформованою і цілісною, такою, що промовляє про стійкість світоглядних переконань митця, непохитність його позиції на засадах християнства, які, вірив він,

здатні забезпечити людині глибоке, основане на істині, розуміння життя і самоідентифікацію людини в цьому.

Інший аспект проблеми – ідея жертвності. Безперечно, творчість Т. Шевченка несе в собі не лише промовисті ознаки християнського культу. Зауважимо низку чинників, що дозволяють припустити мимовільну наявність праслов'янських вірувань у поетичних текстах митця. І хоч "сучасні вчені ще продовжують сперечатися про сутність язичницьких вірувань стародавніх слов'ян" [7, 10], із притаманним, зокрема, слов'янському язичництву принесенням людських жертв [7, 13], Шевченкова творчість дозволяє усвідомити, що окремі риси, якості язичництва для його християнізованих персонажів залишилися незглибимими.

Уже перший твір Т. Шевченка – балада "Причинна" – знаменує появою русалок ("Голі скрізь: / З осоки коси, бо дівчата" [9, 75]) вторгнення язичницької стихії, язичницького чинника в буття героїні. Ця стихія, проте, володіє певним елементом обрядовості (ритуалом); цей обряд сполучений із принесенням жертви: він розпочинається піснею:

*"Ух! Ух!
Солом'яний дух, дух!
Мене мати породила,
Нехрещену положила" [9, 75].*

Ця пісня є своєрідним прологом до вечері "нехрещених" (це слово автор твору акцентує, уживаючи його в строфі тричі), оскільки "вечерею" для них постає принесення жертви.

Характерно, що Т. Шевченко вказує на проукраїнську язичницьку традицію принесення пожертв не лише на капищах, але й під деревом або на узбіччі шляху (цю традицію народ зберіг у такому її вияві, як вінки на узбіччях шляху на ознаменування чиеїсь смерті): "А дівчина спить під дубом / При битій дорозі" [9, 76].

Козак, збагнувши, що причиною смерті дівчини стало засилля праукраїнської язичницької стихії (зужита, вона потужно давала про себе знати), усвідомлює, що духовно – внаслідок своєї любові до дівчини – він повинен зріднитися з цим учинком, тому подальший його крок – "розігнався – / Та в дуб головою!" [9, 77], – визначає, за суттю

подвійну жертву, котра постає лише матеріальним підтвердженням тієї духовної пожертви, що реалізована у смерті дівчини.

Інший аспект язичництва (достатньо вивчений, щоправда, у плані розбудови поетом традиції античного міфотворення) постає у творі "Кавказ", де Прометей платиться довічною мукою тривання між життям і смертю за свій вчинок: подарований людям очисний вогонь.

Тему месництва, що її художньо дефінує Т. Шевченко у поемі "Варнак", можна, гадаємо, розглядати і як тему язичницького жертвоприношення. Втрата милої, а з нею – і сенсу життя, надії на щастя в ньому – перетворює варнака на жерця, який приносить щоразу нову жертву на олтар втраченої любові; щоразу нові люди постають цією жертвою. Причому на те, що це саме жертвоприношення вказує ритуальний характер, відповідно якого ці жертвоприношення здійснюються. Ось одне з них, яке і визначає у варнакові язичника:

*І ми ждемо того весілля.
Отож у Клечальну неділю
Їх і повінчано обох,
Таки в домашньому костьолі.
Вони ляхи були. Ніколи
Нічого кращого сам Бог
Не бачив на землі великій,
Як молодії ті були...
Заграла весело музика...
Їх із костьола повели
В возобновленній покої.
А ми й зостріли їх і всіх,
Княжат, панят і молодих,
Всіх перерізали [10, 74–75].*

І в поемі "Москалева криниця" Т. Шевченко визначає наявну у варнака схильність до жертвоприношення; це виявляється у варнаковій первісній підпорядкованості душі до чуттєвого, а не духовного імперативу:

*Бувало, вигляне із хижі,
Як тая квіточка з роси,*

*Як тєє сонечко з-за хмари.
Весь похолону, неживий,
Стою, бувало [10, 235].*

Потрапивши в чуттєвий полон, варнакова душа неспроможна визволитися з нього шляхом християнського смирення: внаслідок того, що варнак, у суті, ще не є християнином, оскільки "заповіт любові є не що інше, як показник здорового, міцного, досконалого ладу внутрішнього буття особистості" [8, 304]. Тобто якби варнак був християнином, він своїми вчинками мав би не віддалятися від християнської моралі, не відділяти себе від неї, а навпаки; однак саме тому, що він ще не ступив на шлях християнства, і стає можливим здійснення ним помсти, яка відбувається як жертвоприношення, оскільки, підпаливши Максимову хату, він спричиняє смерть так любі їому і назавжди втраченої через заміжжя з Максимом Катерини.

Загибель Катерини відбувається саме в язичницькому дусі – як ритуальне вбивство, якому передує певне дійство, вчинок, що призводить до цього. На зв'язок цього вбивства із жертвоприношенням вказує масштаб вогненної стихії, яка спалює дотла Максимову хату.

Інше, наступне вбивство, варнак також здійснює як жертвоприношення. Він заманює Максима до викопаної самим-таки Максимом криниці, й Максим не здогадується про те, що готується підступ тільки тому, що їхні – варнакова й Максимова – душі налаштовані на діаметрально протилежні хвилі світосприйняття: у Максима на християнське, що він послідовно доводить усім своїм життям, усіма вчинками в цьому житті, та язичницьке, поганське у варнака, який нітрохи не дбає про душу, а лише про тілесний, матеріальний бік життя: спершу він турбується нагромадженням майна: гадаючи, що одружиться з Катериною, він "вертався з Дону" "з чумаками та з волами" [10, 236], однак із втратою цієї надії в нього "Все добро пропало!", "пропав і я" [10, 236], адже потому "я в шинку з п'яницями / Душу пропиваю!" [10, 237]. Відсутність християнської духовності й, відповідно, відсутність християнської моралі зумовлює щоразу більшу маргіналізацію у поведінці варнака – і так аж до цілковитого розриву духовного зв'язку з рідними, з батьками: "Вмер батько і мати, / Чужі люде поховали..." [10, 237].

Зауважуємо, що до другого вбивства варнак також долучає стихію – цього разу води. Але й вогонь, і вода – стихії язичництва, саме тому поганських ідолів або спалювали або топили, нейтралізуючи, "обнулюючи", так би мовити, їхній вплив.

Прикметно, що лише кардинальна, цілковита зміна способу життя, через насильницьке, нав'язане варнакові позбавлення волі, змушує його прийняти смирення і лише внаслідок цього – як результат його каяття – відчувати себе Іудою. Знаємо, що найбільш промовистий образ грішника, який вдався до каяття, заявлений Шевченком в образі варнака у поемах "Варнак" та "Москалева криниця", особливо вабить митця – як вияв тяжіння людини до Бога, яке "визначає справжню придатність і доброякісність людини" [8, 304], адже ті, хто прагнуть морального "одужання, самим цим прагненням виявляють, що вони здоровіші від морально здорових" [8, 306], завдяки чому набувають "реальної можливості "спасіння", тобто причастя до благодатних сил" [8, 307]. Поет прагнув людині надати шанс у її сходженні, в її становленні, й такий шанс людина здобувала тільки через тяжку боротьбу: і з собою, й зі світом, й окреме тут ставало запорукою цілого, так само як окреме язичницьке перетворювалося на всезагальне християнське.

1. *Брайчевський М.* Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – 261 с.
2. *Дзюба І.* Бог, релігія, церква в житті і творчості Шевченка. – Тарас Шевченко і народна культура. Збірник праць наукової шевченківської конференції. – Черкаси: Брама, 2004. – Кн. І. – С. 150–169.
3. *Завадка Б.* Серце чистеє подай. – Львів: Фенікс ЛТД, МП Рас, 1999. – 160 с.
4. *Назаренко М.* Поховання на могилі (Шевченко, якого знали). – К.: Видавничий дім Сварог, 2006. – 686 с.
5. *Огієнко І.* Тарас Шевченко. – К.: Наша культура і наука, 2002. – 438 с.
6. *Плющ Л.* Християнська філософія Шевченка // Сучасність. – 1997. – № 3. – С. 96–101.
7. *Рассоха І. М.* Язичництво народів Європи. – Харків: Ранок, 2002. – 144 с.
8. *Франк С.* Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
9. *Шевченко Т.* Причинна // Шевченко Т. Повне зібрання творів у дванадцяти томах. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 2001.
10. *Шевченко Т.* Повне зібрання творів у дванадцяти томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 2001.