

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ І ЗАРУБІЖНОЇ КУЛЬТУРИ, ОСВІТИ І НАУКИ

УДК 947 (477): 323.248

Володимир Окаринський

ДО ПИТАННЯ ГЕНЕЗИ БОГЕМНОГО АЛЬТЕРНАТИВНОГО ЖИТТЄВОГО СТИЛЮ В УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ (ДО ПОЧАТКУ 1840-Х РОКІВ)



У статті розглянуто богемність, як соціокультурну течію (альтернативний життєвий стиль) в українському суспільстві: від перших проявів у модерну добу до його яскравого вияву в Романтизмі; здійснено порівняння різних соціокультурних проявів, що підпадають під означення богемности у світовому контексті; з'ясовано особливості рецепції богемного стилю на українському ґрунті; виявлено споріднені явища у світовому, зокрема в європейському і східноєвропейському контексті.

Ключові слова: богема, альтернативний життєвий стиль, нонконформізм, контркультура, субкультура, Романтизм, балаґульщина.

У цій статті автор спробує відшукати корені явища богемности¹ як соціокультурного феномена на українському ґрунті. Крізь призму формування богемного альтернативного стилю маємо можливість по-новому поглянути на окремі проблеми української історії (модернізаційні процеси, націотворення, формування інтелігенції, український національний рух тощо), антропологізувати її.

Про явище богемности на українських землях не писали історики. Чи не єдиний нарис історії богемности належить літературознавцю Петру Ляшкевичу в передмові до книги мемуарів Петра Карманського “Українська богема”, присвяченої першому вітчизняному модерністському угрупованню 1900-х років “Молода муза” [25].

Безперечно зародження богемного трибу життя і явища богемии як соціального прошарку не синхронні речі. Попередників його слід шукати в Середньовіччі. Богема ж, як така, виникла у Новий час, а сам термін (фр. *bohème* – циганерія) вперше став відомий після публікації збірки французького письменника Анрі Мюрже (*Henri Murger*) “Сцени з життя богемии” 1847–1849 роках. Раніше (принаймні з XV ст.) назва богемський/богемець означала *циганський*, а також *чеський*, за поширеною середньовічною назвою західної частини Чехії “Богемія”. Так у 1467 р. богемцем був циган, член бродячого племені, яке, як вважали, походило з Богемії) [Définition de BOHÉMIEN // Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. – Режим доступу: <http://www.cnrtl.fr/definition/boh%C3%A9mien>].

У часи Мюрже назва “богема” широко вживалася на позначення соціальних низів, покидьків суспільства, маргіналів. У такій конотації характерично вжив цей термін Карл Маркс у класичній праці “Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта” (1852): “Зубожілі гультьяї з непевними джерелами до існування й непевним походженням, поруч пройдисвіти, виродки буржуазії, волоцюги, одставні салдати, випущені на волю в’язні, каторжні, що повтікали з галер, шахраї, штукарі, лазароні², кишенькові злодії, фіглярі, картярі, маклери, власники публічних домів, носії, писаки, катеринники, ганчірники, точильники ножиць, латальники

¹ Ця стаття написана академічним Харківським правописом української мови (т. зв. Скрипниківка), прийнятим у 1929 р. ВУАН і НТШ.

² В інших перекладах зустрічається ще «лацароні». Більш правильно *ладзароні* (італ. *lazzaroni*) – неаполітанський бідняк, що живе жебрацтвом або випадковим заробітком.

котлів, жебраки, словом, вся та непевна, розбещена маса, яка хиталася сюди та туди, яку французи звать *la bohème*" [27].

Саме від Мюрже (назва була популяризована оперою Джакомо Пуччіні "Богема", 1896) назва "богема" набула того ж значення, в якому вживається й сьогодні, як соціокультурне явище. Таким чином, поняття богеми позначало мистецьке середовище. Отже для формулювання богеми як соціокультурного феномена, соціальної групи, визначення його характерних ознак послуговуватимемося культурологічними працями, які досліджували богему/богемність. Це, в першу чергу, праці видатного інтелектуала ХХ століття, літературного критика, філософа, соціолога Вальтера Беньяміна [3] та сучасного російського автора Олега Аронсона [2].

Нове уявлення про богему, як артистичну спільноту, ввібрало в себе й деякі характеристики попередніх значень, які вкладалися в слово "богеми". Так новою (мистецькою) богемою, за трибом життя, були (використовуючи вислів Маркса) все ті ж волоцюги, гульвіси, ладзарони, і зрозуміло – писаки. Беньямін звернув увагу на "змовницький" характер богеми (богемою К. Маркс називав у 1850 р. також професійних революціонерів-змовників), у який вписувався приміром такий характеристичний і знаковий її представник як Шарль Бодлер (1821–1867) [3, с. 47–48].

Підсумувавши сказане вище, можна визначити богему як артистичне середовище, контркультурне за налаштуванням, яке у своєму запереченні попередньої культури і бунтарстві проти домінуючої культури запозичила риси маргінальних груп населення, соціальних низів. Ріднила її з ними і матеріальна злиденність і заперечення достатку, соціальної влаштованості. Нова богема демонструвала принципове/концептуальне аутсайдерство, завдяки чому зазвичай тягла злиденне існування. З іншого кута зору це дозволяло отримати досвід нових екзистенційних відчуттів, що давало новизну в творчості. Остання ж була невіддільна від маргінального способу життя. Отже, констатуємо появу нового соціокультурного феномена, богеми, як контркультурного руху, і богемности, як альтернативного стилю життя. Саме формування цього життєвого стилю (трибу життя) на українському ґрунті і є предметом цієї статті. Очевидно слід зазначити, що богемність як триб життя виявлялася й раніше, а поява гуртків, середовищ митців, до яких з легкої руки А. Мюрже приклали назву "богема", простежується й раніше. Ці середовища і форми буде розглянуто в цій статті як на українському, так і на зарубіжному ґрунті.

Отже, богемність розглядається в статті як альтернативний життєвий стиль, який авторові видається найбільш типологічно відповідним для цього явища. Близьким за значенням є окреслення богеми чи богемности як контркультурного руху, або пов'язання його з субкультурами. І контркультурні течії і субкультури ріднить із богемністю нонконформізм (навіть анти-конформізм), альтернативна а[нти]соціальна (антиобивательська/"антиміщанська") спрямованість, почасти соціальне бунтарство. Однак є й відмінність. Богемний стиль, по-перше, спеціально близький до мистецького життя, по-друге менш диференційований, ніж субкультури. Якщо порівнювати із пізнішими термінами, він більш надається до порівняння з "тусовкою" (цей термін вживається в субкультурних середовищах на позначення носіїв, об'єднаних товаришескими зв'язками і часопроведенням [32, с. 707]). Інший споріднений термін "контркультура" (*counter-culture*) позначає весь спектр течій, що протистоять домінуючій культурі (у її модерному вияві) із такими її проявами як масовість, культ матеріального добробуту і стабільності, облудна суспільна мораль. Контркультура протистоїть буржуазній культурі великого капіталу, що підкріплена вірою в суспільний прогрес, т. зв. загальнолюдською мораллю, яка підтримує політичний порядок, а її панівною політичною доктриною є ліберальна олігархічна демократія (остання контркультурою сприймається як знеособлена диктатура, напівтоталітаризм, що є навіть найнебезпечнішою формою диктатури, або й просто як фашизм).

Те, що є сучасною цивілізацією і її культурою зародилося на Заході на початку ХІХ ст. І тогочасний бунт романтиків проти обивателя і буржуазії був, по-суті, першим проявом контркультури, спрямованої проти молоді буржуазії. Характеризуючи новітню

контркультуру, яка виявилася в 1940-х роках у соціокультурному типі *гінстера*, знаменитий американський письменник і журналіст Норман Мейлер так охарактеризував її еволюцію, зокрема й місце богемі в ній: "...троїстий союз здобув завершеність: людина богемі і юний правопорушник зійшлися лицем до лица з негром, після чого гіпстер став фактом американського життя" [29, с. 133]. Продовженням гіпстеризму 40-х у 1950-х роках стала субкультура бітників, яка набула певної масовості й ознаменувала появу контркультури (поряд із існуючими паралельно *байкерами*, прихильниками джазових стилів *bebop* і *cool*, *тедді-боями*, американськими народниками *folkies* і, з появою ери рок-н-ролу, *рокабілами*) [19]. Авторіві статті видається доречною така паралель: романтики (які самі як нонконформістський соціокультурний бунт мали риси контркультури) в союзі з маргіналами породили першу контркультуру ХІХ століття – богему.

Отже, *богемність* розглядається тут як неконвенційний/нетрадиційний, ексцентричний стиль життя, характерний для певної частини митців, які в пошуках свободи творчості відкидають магістральний/загальноприйнятий шлях розвитку мистецтва (англ. *mainstream* – основний напрямок, в українському значенні близькими є "*nonca*" і "*офіціоз*"), часто в компанії однодумців, пов'язаних постійними музичними, художніми або літературними заняттями. Таким чином, богемність є, перш усього, альтернативним життєвим стилем (*alternative lifestyle*). Останнім формулюванням окреслюють спосіб життя відмінний щодо основного, або такий, що взагалі сприймається поза культурною нормою. Стиль життя (*lifestyle* чи *life-style*) є терміном медіа-культури, виведений від стилю в мистецтві у 1950-х роках [49, с. 23]. Зазвичай, але не завжди, альтернативний *lifestyle* означає близькість або ідентифікацію з деякими відповідними субкультурами (наприклад: гіпі, готи, панки). Деякі люди альтернативного стилю життя схильні змішувати певні елементи різних субкультур. У ХХ ст. одним з перших альтернативних стилів був рух "*flappers*" (англ. *дівча-шибеник*), що набув значного поширення у 1920-х роках – жінок, які стригли волосся, носили короткі зачіски, слухали джаз, зневажали пристойну поведінку, в т. ч. сексуальну. Фактично цей жіночий стиль міцно асоціюється з *епохою джазу*. Прикладами альтернативного стилю життя в новітній час можуть бути нудизм, життя в комунах чи екопоселеннях, мандрівництво, вегетаріанство і веганство, нестандартний сексуальний стиль життя (як BDSM, свінг тощо), альтернативні духовні практики, медитація, східні релігії, нетрадиційна медицина і т. ін.

Отже, якими рисами визначають богемний альтернативний стиль життя (очевидно за приклад береться Франція часів формування цього феномену в 1830–1850-х роках)? Богема була дуже різношерстою, але був один об'єднувальний чинник, спільний для всіх богемників: відмова від буржуазних/міщанських цінностей. Цей аспект полягав у наступному: 1) відкидання приватної власності і матеріалізму, через відсутність постійного місця проживання і виживання мінімальними матеріальними благами; 2) невизнання строгих моральних цінностей, живучи безтурботним життям, вживаючи алкоголь та інші дурмани (опій, гашиш), а також у відвертій сексуальній свободі; 3) заперечення гонитви за багатством, живучи виключно задля мистецтва і літератури, керуючись своїми бажаннями, незалежно від того чи вони приносили доходи, а вони переважно їх не приносили. Із цих рис витікали інші специфічні ознаки, як недбалість тим, що приносить матеріальні блага і "неробство" з погляду буржуа. У спогадах Арсена Уссе його друг-богемник казав: "Я не роблю ніякої роботи, під приводом написання вірша, і я пишу вірша, щоб мати виправдання для нічогонероблення". Єдиною "роботою" богемі було удосконалення її літератури й мистецтва. Богема всіляко підкреслювала свою маргінальність, майже хизувалася нею, виражала себе злиднями, в протиставленні буржуа із їх гонитвою за матеріальним успіхом і кар'єрою [51].

Виникнення богемі і богемности на українському (чи на польському, або ширше – на східноєвропейському) ґрунті мало свою специфіку. Загалом формування богемі у вітчизняній гуманітаристиці традиційно пов'язують із кількома соціокультурними змінами, зокрема: зародженням світської інтелігенції, урбанізацією і появою нової урбаністичної

культури, важливим елементом якої була каварняна культура. За таким підходом українська богема зародилася щойно наприкінці XIX, якщо не на початку XX століття. Загалом це співпадає із зародженням українського модернізму [25]. Натомість, вважаю, що таке бачення значною мірою спрощене – із появою модернізму українська богема вже чітко помітна, та це не значить що її не було раніше. Гадаю, що загалом появу богемі на українському ґрунті слід зіставити з романтичною культурою. На той час її характеризують схожі головні ознаки, а урбанізація торкалася, на українсько-польському просторі богемного життя тільки у Львові, як на початку XIX ст., так і на початку XX ст. Єдиним справді урбаністичним культурним центром, центром богемного життя був Львів (на колишньому річпосполитському і тогочасному імперському просторах українсько-польські артистичні середовища частково існували також у Варшаві, Вільні, Санкт-Петербургу). Позатим, вважаємо урбанізацію не обов'язковою умовою богемного життєвого стилю. Останній існував і без цієї умови, а модернізаційні процеси (зокрема урбанізація і буржуазні відносини) в Україні і в Центрально-Східній Європі сильно відставали. Натомість ті ж мистецькі салони, поширені на Заході Європи у містах, на землях колишньої Речі Посполитої (хоч і нечисленні) існували в шляхетських маєтках. Із поступовим занепадом старої шляхетської системи (але не феодалізму, порядків) у підросійських умовах нові явища, як богемність, мали шукати собі вияву в тогочасній специфіці – суміші давнього й нового. Так з'явився такий простір для виявлення богемного стилю як ярмаркове життя, або світські бали тощо.

Отже, зроблено важливе застереження – розмежовано богему як мистецьке середовище, групу, соціальний прошарок і богемність, як альтернативний стиль життя. Саме на останньому зосереджуватиметься ця стаття. Окремі прояви богемности, як альтернативного *habitus* можна спостерегти у вітчизняній історії та культурі й раніше. Звісно, розглядаючи такі випадки, ми маємо до справи з винятковими (небажаними) для суспільства явищами, або поодинокими проявами. У Середньовіччі такі прояви могли дозволити собі ті, хто належав – з одного боку – до владної еліти (військово-політичної, мабуть і духовно-релігійної), або з іншого боку – ті, що були викинуті на маргінес суспільства. Посередині ж стояли професійні співці, на подобі скальдів. Відомий випадок бунтівного “словутного співця” з Перемишля Митуси, який близько 1240 року був півчим при дворі перемишльського єпископа і який, за “Галицько-Волинським літописом”, “колись із гордості не схотів служити князю Данилові” [23, с. 401].

Суспільні маргінали (в киево-руській традиції – *ізгой*, також жебраки, частково актори) демонстрували альтернативний триб життя, проживаючи в суспільстві, але тому, що їм не було місця в прийнятій соціальній структурі. Відокремленість від соціуму дозволяла виявляти інші стратегії поведінки, формувати і сповідувати свої відмінні цінності (певною мірою асоціальні), мати інші ідеали. Де в чому їх *lifestyle* міг скидатися на богемний (звідси й етимологія назви богема у європейців – від назви циган). Такий триб життя вели мандрівні актори, жонглери, скоморохи. Вони не лише розважали городян, а й знаходили пристановище при княжих дворах, де з часом набули поширення також блазні. Вуличні лицедії того часу були універсальними: музикантами, жонглерами, акробатами, дресирувальниками звірів [10, с. 422, 514].

Щодо окремих представників суспільної верхівки, які сповідували щось схоже до богемного способу життя (зокрема в мистецьких зацікавленнях і розгульності, як вияві зневажання суспільних умовностей), то подибуємо принаймні одну таку прояву в галицько-руській історії. Таким типом був князь-ізгой, пізніше галицький князь Володимир Ярославич (бл. 1150–1198), людина непростой долі, син Ярослава Володимировича Осьмомисла і його нелюбої дружини Ольги, дочки Юрія Долгорукого. Він неодноразово бунтував проти свого батька, тому, незважаючи на те, що він був єдиним законним сином Осьмомисла, останній перед смертю заповів княжий стіл своєму синові від коханки Настаськи Чагрівни (Насті Чарг) Олегові. Відомий дослідник давньоруських джерел Леонід Махновець висловив гіпотезу, що саме Володимир Ярославич міг бути автором знаменитої епічної поеми “Слова

о полку Ігоревім”¹. У монографії, присвяченій проблемі авторства “Слова...” Л. Махновець розглянув і характеристику князя згідно “Літопису руського”. Літописці зобразили Володимира Галицького пияком і розпусником: “Коли Володимир княжив у Галицькій землі, то любив він пити багато, а думи не любив із мужами своїми. А взяв він [був ще раніш] у попа жону і зробив собі жоною, і родилося в неї два сини <...> уподобавши де жону або чю дочку, він брав [її] насильно” [23, с. 346]. Остання фраза є очевидно тенденційною вигадкою бояр. Але інша інформація вочевидь вірогідна (життя із нешлюбною жоною, колишньою попадею і активне вживання алкоголю), показує схильність князя до відповідного трибу життя, розрив із конвенційним стилем життя княжича/князя. Очевидно давалися взнаки і життєві злигодні Володимира Ярославича: конфлікт із батьком (вигнання, а вкінці – позбавлення первородства); княжич був утікачем, заручником; шукав притулку в інших князів; непрості обставини вокняжіння; інтриги Романа Мстиславича і галицьких бояр. Невдовзі вони й вигнали князя з Галича. Попросивши допомоги в угорського короля Бели III він був ним ув’язнений (король хотів посадити на престол свого сина Андраша), змушений був утікати і повернувся на княжий стіл тільки за допомогою німецького імператора Фрідріха Барбаросси і польського князя Казимира Справедливого. За покровительством вуй суздальського князя Всеволода Юрійовича він нарешті забезпечив собі стабільне князювання [22, с. 80–81, 85; 16].

Тож не дивно, що “...Володимир у тяжку годину, в часи депресії, на яку неминуче страждають високі натури, щоб затамувати біль душі, міг перехилити келих-другий...” [28, с. 99]. Махновець назвав Володимира “енциклопедистом свого часу” [28, с. 64]. Однак Л. А. Дмитрієв уважає, що риси характеру, а саме авантюризм Володимира (одруження на попаді, відібраної ним у чоловіка, зухвала втеча з угорського полону) та обставини неспокійною життя князя-ізгоя погано корелюються із образом освіченого книжника [16]. Отже маємо явний конфлікт між двома стилями життя, що існували серед еліти того часу: інтелектуал-книжник і нонконформіст-ізгой. Та чи можливе їх поєднання? Питання залишається відкритим. Якщо так, то у Володимирі Ярославичі можна вбачати предтечу богемного стилю.

Напевно більше підстав говорити про богемність у добу Відродження, яка започаткувала світське суспільство – зародок модерного. Однією з рис Ренесансу є поява світських інтелектуалів, що вилонилися із релігійно-схоластичної традиції. Тим не менше інтелектуали і митці залежали від меценатів – багатих замовників чи покровителів, і лише поодинокі автори виявляли справжню незалежну поставу (щоправда й замовники подекуди могли цьому сприяти). Тут можна загадати гуманіста і поета Станіслава Оріховського (1513–1566), або “Роксолана” (його “вказівки”/напучування королю, нападки на інститут цілібату в римському католицизмі тощо). Іншим таким прикладом є українсько-польський поет Себастьян Кленович (Кльонович, 1545–1602). Очевидно, певна богемність була властива українським студентам, що навчалися в університетах Італії, Німеччини та інших країн (згадаймо спудея і мимовільного маргінала, поета, розбійника Франсуа Війона). Цю пізнавальну проблему автор залишає для майбутніх досліджень.

Ще більше підстав говорити про стиль, близький до богемного в добу бароко, у першу чергу через суперечливість, розщепленість цієї епохи. На українських землях вона супроводжувалася драматичними і навіть катастрофічними подіями релігійного протистояння (релігійне протистояння після Берестейської унії), соціальних конфліктів (козацькі війни), поєднаних із війною всіх проти всіх (Руїна). Таким суперечливим персонажем, що вимушено перебував у церковних структурах різних конфесій (очевидно, в пошуку матеріальної стабільності), був поет і публіцист Касіян (Каліст) Сакович (1578–1647), якого, щоправда, в нас залічують до ренесансної традиції. Він був послідовно

¹ Принагідно зауважимо, що поширеною в науці є й гіпотеза про містифікацію цієї пам’ятки наприкінці XVIII або на початку XIX ст. (Е. Кінан, Г. Грабович). Прихильники автентичності «Слова...» висловили й інші гіпотези щодо його авторства, однією з найостанніших є гіпотеза О. Прицака про те, що автором «Слова о полку Ігоревім» був боярин Володислав Кормильчич у 1202 р.

православним (ректор Київської братської школи), уніятим і римо-католиком. Наприкінці життя в критиці православної і уніатської церков, їх ієрархії, обрядів, забобонів, юліянського календаря, симонії доходив до сатиричного антиклерикалізму. До того ж, його неодноразово звинувачували в аморальності [9, с. 533–534, 539–543].

Предтечею пізнішого богемного стилю, а одночасно попередником інших альтернативних стилів (популістського стибу, як хлопоманство) був волинський шляхтич і бароковий поет, що писав польською мовою, Данило Братковський. Цей “пан хлопоман” був емісаром козацького антишляхетського повстання С. Самуся і С. Палія, яке мало за мету відірвати цей край від Речі Посполитої і об’єднати з Лівобережним гетьманатом. Одягнутий у селянський одяг, Д. Братковський був спійманий із листами і прокламаціями, що закликали народ до повстання і страчений за вироком суду в Луцьку у 1702 р.

Та спершу цей шляхтич вів легальну боротьбу за права православних і проти зловживань шляхти. Багато мандрував, видав величезним, для того часу, накладом 4 тисячі примірників книжку польськомовних епіграм “*Świat po części przejrzany*” (Світ, розглянутий по частинах, Краків, 1697). За висловом Валерія Шевчука “Ця книга – гостра сатира на сучасне громадянство і порядки в Речі Посполитій. Поет нещадно бичує ту Польщу, де немає місця для убогих, яка наклала на себе машкару і тільки й слухала, що мелодію дзвону грошей. Поету огидна була і держава, в якій він жив, і її порядки” [46, с. 163]. Д. Братковський не був у названому антишляхетському повстанні єдиним шляхтичем, що став на боці козаків і простолюду. Крім нього були там Онацькі, Керекеші, Клітинські, Ніжинські, Верещаки [56, с. 54–55]. Незважаючи на це, така радикальна антисоціальна постава поета була на той час радше одиничним випадком, винятком.

Більш чисельною течією, що мала ознаки і богемі і субкультури із власним, схожим до богемного, альтернативним стилем були українські ваганти, або мандровані дяки-“пиворізи”, розквіт яких припав на XVIII ст. За І. Франком: “Се тип, що витворився при Київській Академії не раніше другої половини XVII в., а в XVIII віці зробився характерним признаком Подніпровської України – елемент кочовий та цинічний, носитель усяких веселих та соромітьких оповідань та пісень, скорий на вигадки і жарти, захланий на їду, а особливо на випивку. Се були невдачники академії, що осилили початкові науки, але не зуміли довести їх до кінця і добитися якоїсь посади і пішли у світ, хапаючись за що можна, за дяківство, за малярство, оправу книжок, часто голодуючи та ніколи не покидаючи свого гумору, їм завдячуємо певно, значну частину тих гумористичних віршів про празники християнської церкви” [Цит. за: 30, с. 100]. До мандрівної вагантської традиції варто залічити й найвідомішого українського філософа Григорія Сковороду (1722–1794), незважаючи на те, що аскетизм відрізняв його від типажів із вищенаведеної характеристики. Із богемою Сковороду ріднить мандрівний стиль, відмова від власного помешкання, духовної та іншої кар’єри, нехтування матеріальною забезпеченістю тощо. Очевидно вплив Сковороди і сковородинства, як нонконформістського стилю, простежувався й поза теренами, де втікав “*від світу*” цей мандрований філософ, тому й згадуємо його тут.

Безпосередніх початків богемного альтернативного життєвого стилю на українсько-польському спільному соціокультурному просторі, як і на Заході, очевидно слід шукати в широкому культурному русі Романтизму. Романтизм від початку позначав не лише мистецькі новації, художній напрямок, а перш усього – певний світогляд і стиль поведінки. Тому прийнято ширше поняття романтики (як психічний стан) і романтичності (в значенні якості мислення). Термін походить із середньовічної опозиції клясичній латинській культурній спадщині (наприклад: роман), і ще у XVIII ст. позначав усе незвичне, нове. Романтичними називали й називають вчинки, почуття, мрії – несподівані, небуденні, піднесені, не пов’язані з конформізмом і утилітарністю, прагматизмом. Романтичний вчинок безкорисливий і тому має захопливий характер, він спрямований до якогось незбутнього ідеалу. Романтичність була завжди властива людині. Це психологічний феномен, що виявляє неясне відчуття нескінченності світу, простору й часу. Романтична свідомість – неодмінна властивість духовної розвиненої людини. Водночас, романтичне світовідчуття – глибоко

особисте, суб'єктивне, інтимне переживання непізнаного, таємничого (непізнаного). Тому романтичне світовідчуття ідеалістичне за змістом і ліричне за формою [8]. Такі риси світогляду за певного суспільного становища стали підґрунтям для романтичної культури. Отже, від початку романтика/романтичність позначали опозиційну (щодо суспільства) складову людського духа. Французький поет і критик Ш. Бодлер відзначив, що: “Романтизм полягає в сприйнятті світу, а зовсім не у виборі сюжетів або достовірності зображення. Художники шукали його десь на стороні, тоді як знайти його можна було тільки в своєму внутрішньому світі. У моєму розумінні, романтизм – це найсучасніше, найбільш животрепетне висловлення прекрасного. <...> Романтизм є мистецтво сучасності, інакше кажучи – настрій, натхненність, колорит, прагнення до нескінченності, виражені всіма засобами, які має в своєму розпорядженні мистецтво” [6].

Романтизм, як широкий культурний рух (або “новий” романтизм) поширився на початку XIX століття і був, з одного боку, реакцією на раціоналістичний клясицизм (це виявили деякі опозиційні тенденції, окреслені терміном *преромантизм* – природність, сентиментальність, готичність), а з іншого – наслідком розчарування результатами Великої французької революції. Остання “надламала людину”, внаслідок виникла ідеологія “нешасного, розчарованого героя”, байронівського Чайлд Гарольда, “нового Гамлета”. Захопленість “суспільною людиною” змінилася естетизацією індивідуалізму і потягом до самоти [8].

Романтизм початку XIX ст. сам по собі проявляв себе як контр-культура, спрямована супроти клясцистичного Просвітництва, а й проти молодого буржуазного ладу, з його типом обивателя, стурбованого матеріальним достатком. Виразно контркультурний характер мала наприкінці першої третини XIX ст. “битва” романтиків із клясиками під час прем'єри п'єси Віктора Гюго “Ернані” (1830). Це була маніфестація т.зв. молодих романтиків, що сформувалися на основі “малого сенакля”, також відомих як бузенго (фр. *Bousignots*). Їх лідером був Петрюс Борель, активістами цієї групи були Теофіль Готьє, Жерар де Нерваль, художник Деверія та інші. У “битві за “Ернані”” вони маніфестували свої естетичні погляди й зовнішнім виглядом: Теофіль Готьє прийшов у червоному дублеті (камізелі) середньовічного крою. Борель повсякденно ходив у жилеті *a la* Робесп'єр і рукавичках кольору крові, чим маніфестував свої республіканські й революційні переконання. Як і сен-симоністи, *бузенго* носили бороди, перші влаштували комуни, знімаючи окремі будинки (прототип сучасних *сквотів*) [38, с. 168–169, 171–172; 7, с. 190–191].



Паризькі «молоді романтики» бузенго (*Bousignots*) 1830-х років (З роману Френсіс Троллоп «Париж і парижани», 1835)

У Західній Європі, зокрема у Франції й Британії, богемність виросла із романтичної [контр]культури і альтернативних життєвих стилів, які трохи передували зрілому Романтизмові, або продовжували на той час своє існування. Серед них дендизм, почасти байронізм, а також “молодий” (“несамовитий”, чи шалений) романтизм. На ґрунті Романтизму витворилися і його різні локальні різновиди/стилі, зокрема у Східній Європі (за тогочасною термінологією) – слов’янофільство. Отже, в чому полягає зв’язок різних стилів романтичної контркультури з богемністю?

Першим життєвим стилем, близьким до богемного, був стиль денді (*dandy*), який літературознавці характеризували, як побутове явище художнього порядку [24, стб. 200]. Обмежуся тільки кількома головними рисами, що характеризують дендизм. Прагненню буржуа рахуватися із загальноприйнятими моральними нормами і художніми смаками денді протиставляє культ своєї особистості, ворожої “тривіальності”, “вульгарності”, родинному комфорту, дещо грубуватому, типовому для нового панівного класу – витончену вишуканість зовнішності, манер і обстановки; його респектабельності і строго фарисейської

моральності – аморальність і демонізм. Речники дендизму справедливо заперечували проти вульгарного розуміння цього терміну як чепурунства/піжонства, модности, схильности до франтівства в одязі, як “мистецтва пов’язувати краватку”. Денді представляв собою часом ціле світобачення з певним життєвим і практичним ухилом. Він забарвлював все існування своїх прихильників, аж ніяк не зводячись до показного жевжукування і проводячи глибоко-консервативну ідею про природну нерівність людей у сфері витонченого [24].

Слід зауважити, що вочевидь різноманітні рецепції дендизму в Європі (або й в Америці) відрізнялися. Так, російський і польський дендизми відрізнялися (як і англійські та французькі денді). Можливо, українські адепти дендизму тяжіли до однієї чи другої рецепції, як і до австрійської чи німецької – залежно від соціокультурного середовища, на яке прищеплювався дендистський стиль. Якщо в Англії й Франції денді протистояли буржуа, то на українських землях останніх було мало і говорити про міщанство майже не доводиться. Очевидно йдеться про боротьбу зовнішньою елегантністю проти патріархальности і старого міщанства, і духовенства, певною мірою й шляхти.

Рецепція стилю денді в Україні ще зовсім не вивчена, тому залишимо цю цікаву проблему майбутнім дослідженням. Та вплив дендизму на артистичні середовища Європи безумовний. Найзнаменитіший романтик лорд Дж. Г. Н. Байрон свого часу був денді. Замолоду денді був геніяльний “проклятий” поет, естет Ш. Бодлер. Чим це пояснюється і в чому спорідненість денді й богеми?

Спільним у денді й богеми була відмова від буржуазних цінностей. І одні й інші вели схожий стиль життя – безтурботний і “ледачий”, відокремлений від загалу суспільства. Та, на відміну від богеми, денді наслідували аристократію, а не жили в злиднях. До того ж, демонстрували себе елегантністю зовнішнього вигляду – одягом, аксесуарами тощо. Здавалося б – це поважне протиріччя, та його пояснив денді й богемник Ш. Бодлер: “Єдине призначення цих істот – культивувати в самих собі витонченість, задовольняти свої бажання, роздумувати і відчувати. Вони мають у своєму розпорядженні необмежене дозвілля і грошовий достаток, без яких фантазія, зведена до скороминущої примхи, не може втілитися в дію. <...> вони [гроші] необхідні людям, що зводять до культу власні пристрасті; однак денді не жадає грошей задля грошей; його цілком влаштував би необмежений кредит, а низьку пристрасть до накопичення він уступає обивателям” [5]. Те ж стосується і, здавалося б, до перебільшеної пристрасті до нарядів і зовнішньої елегантности: “Для правдивого денді всі ці матеріальні атрибути – лише символ аристократичної вищости його духу. Таким чином, в його очах, які цінують насамперед вишуканість, досконалість одягу полягає в ідеальній простоті, котра насправді й є найвищою вишуканістю” [5].

Шарль Бодлер зауважив, що завжди існували багаті бездіяльні люди, єдине ремесло яких – бути елегантним [5]. Денді “не має ніякої професії, крім елегантности <...> ніякого іншого статусу, крім культивування ідеї краси своєї особи <...> денді має прагнути бути піднесеним без перерви, він повинен жити і спати перед дзеркалом” [51]. Водночас богемність передбачала певну нахабність, виклик і стоїцизм. За Ш. Бодлером: “в певному сенсі дендизм межує з спірітуалізмом і зі стоїцизмом”. Їх елегантність загартує волю і дисциплінує душу. “Як би не називалися ці люди – чепурунами, франтами, світськими левами або денді, – усі вони подібні за своєю суттю. Всі причетні до протесту і бунту, все втілюють у собі найкращу сторону людської гордості – дуже рідкісну в наші дні потребу битися з вульгарністю і викорінювати її. У цьому джерело кастової зарозумілости денді, зухвалої навіть у своїй холодності” [5].

Отже, денді й богемник Ш. Бодлер виразив нонконформістську суть дендизму, тому й перехід від стилю денді до богемности відбувався досить непомітно (прикладом цього є сам Бодлер). До того ж можливе було поєднання обох стилів – головню для митців-аристократів. Саме такий образ зустрічаємо в Галичині, на прикладі літератора графа Юзефа Дуніна-Борковського (про що згодом). Зауважимо лише, що присутність у богемному середовищі таких забезпечених денді-аристократів давала змогу творити їх менш забезпеченим, або й злиденим колегам, якими ті опікувалися. Це був один із шляхів формування богеми.

На українсько-польському просторі Романтизм одразу набув виразно регіональних, місцевих рис. Без “української” та ще “литовської” шкіл не було б польського Романтизму, зокрема літературного. Від початку Романтизм, одягнений у шати козацтва, українського фольклору, народної поезії (її наслідування стало практично повальним серед романтиків) був контркультурою щодо клясицистичного раціонального Просвітництва. Як і на Заході Європи, тут нова течія здобувала собі право на життя в баталіях із клясицистичною традицією. Звідси й назва “Walka romantyków z klasykami” (польс. Битва романтиків з клясиками) або навпаки – клясиків з романтиками (порівняй: “Битва за Ернани” у Франції, 1830). З романтичною декларацією виступив у 1818 році К. Бродзінський. А першими романтиками були “литвин” А. Міцкевич і “українці” Ю. Залеський, С. Гоцинський та ін. Організаційно предтечею “української школи” був утворений однокласниками Гуманської повітової василіянської школи Б. Залеським, С. Гоцинським і М. Грабовським гурток під назвою “Za-Go-Gra” (за початковими буквами їх прізвищ) ще у 1819 році [11, с. 170]. Саме вони й були “українською школою” в первісному, вузькому, сенсі.



Антоній Мальчевський, прижиттєвий портрет. 1810-ті роки. Автор невідомий (Antoni Malczewski: jego żywot i pisma ozdobione popiersiem / Wyd. August Bielowski. – Lwów, Stanisławów i Tarnów: J. Milikowski, 1843)

Уже перший автор польської романтичної поеми “Марія” (1825) і представник “української школи”, родом із Волині, Антоній Мальчевський (1793–1826) цілком відповідає як романтичному, так і богемному стилю життя: служба у військах Наполеона, поранення (на поєдинку), бурлакування за кордоном, злиденне існування, альпінізм, легендарне знайомство з Байроном, містицизм, романтична історія кохання тощо [34, с. 615–616]. Він же перший приміряв до себе візуальний “козацький” образ, як це видно із прижиттєвого портрета, виконаного очевидно ще у 1810-х роках. Отже, риси богемного стилю простежуються із проникненням романтизму на українські землі вже наприкінці другого десятиліття XIX століття, як в окремих постатях, так і в спробах організаційного оформлення ще до виникнення “української школи”.

В українсько-польському романтизмі можна спостерегти низку течій: місцеві дендизм і слов’янофільство, орієнталізм, козакофільство, балагульщина, переплетені з рисами оссіянізму, байронізму, певною мірою політичного змовництва (наприклад: карбонарство), а також “шалености” чи несамовитости. Усі вони вписувалися в загальну парадигму Романтизму і мали, головню, українофільський характер. І у всіх них була присутня, і хронологічно наростала богемність.

Оригінальний різновид Романтизму на Сході Європи представляв панславістський напрям, або слов’янофільство. Його початків можна шукати в преромантизмі, приміром у славістичних зацікавленнях графа Яна Потоцького. Але більш послідовно слов’янофільський напрям сформувався із Романтизмом, у тому числі й як стиль життя, субкультура. Можливо, він виник, як протиставлення німецьким романтикам (зокрема гайдельберзьким), які, на відміну від первісного романтичного індивідуалізму, стверджували цінність “народности”, або національного духу (романтичний націоналізм). Можливо, не випадково слов’янофіли мали антинімецьку орієнтацію: паннімецькому націоналізму протиставлявся панславізм – слов’янофільство. Засновником цього стилю на польсько-українсько-білорусько-російському просторі, слов’янофілом у наукових заняттях і в житті був Адам Чарноцький, більш відомий за псевдом Зорян Доленга-Ходаковський (1784–1825). Обмежимося тільки впливом З. Ходаковського на формування альтернативного богемного стилю польсько-українських романтиків.

Він, у 1810-х роках, почав практичний збір слов’янського, спеціально українського, фольклору. Занурившись у дослідження передісторії слов’янського простору, Доленга-Ходаковський здійснював реконструкцію язичницької культури слов’ян, дошукувався їх

дохристиянського світогляду. У цьому він дійшов до антихристиянських, власне антикатолицьких, поглядів [53, с. 27–28]. Крім того заперечував становий поділ суспільства, бачучи в первісному слов'янстві соціальну рівність. Таке нехтування становими умовностями і панівною релігією зближувало З. Доленгу-Ходаковського до богемного стилю. Рух інтелектуалів до простолюду був також однією з рис богемі і напрямок тут вказував безумовно З. Ходаковський. Його постійне життя в дорозі й недбалість до зовнішнього вигляду (а разом із тим його оригінальність) також може вважатися зовнішньою стороною богемності. Постає З. Доленги-Ходаковського серед молодих романтиків-слов'янофілів стала культовою: "...сам образ цього благородного оригінала, що мандрував від села до села, жив на устах молоді, овіяний маревом легенди" [44, с. 145].

Зор'ян Ходаковський був не єдиний, хто вплинув на формування романтичного слов'янофільства і виросло з нього українофільства (інтернаціонального, зокрема й польського) в Галичині. Слов'янські зацікавлення мало інтелектуальне середовище Львівського університету, де у 1810–1820-х рр. відбувалася трансляція відповідних ідей чеських та німецьких учених. Викладачі університету чехи Гануш, Коубек і поляк В. Залеський популяризували славістику, а Гюнтер (чи Гюттнер – *Hüttner*) порушив питання збирання фольклору [35, с. 124]. Натомість В. Залеський уже віддавна збирав слов'янський (галицький) фольклор. Зрештою праця В. Залеського (*Вацлава з Олеська*), що збирав народні пісні й музиканта Кароля Ліпінського, який обробляв народні мелодії, завершилася виданням збірки "*Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego*" (1833). Пісні з цієї збірки набули значного поширення, переписувалися вручну і стали взірцем для всіякого наслідування [44, с. 145–146]. Однак, вплив Ходаковського, а через нього і В. Залеського та кількох інших романтичних слов'янофілів-фольклористів, можна простежити й у тому, що їх зібрання стали основою сюжетів та поетичних переробок більшості місцевих романтиків.

Слід відзначити, що в Галичині наприкінці XVIII – початку XIX ст. серед польських магнатів виникла мода тримати при своїх дворах хори і капели (ще раніше існувала традиція церковних капел). Це була ще одна соціокультурна форма, прийнятна на периферії, за відсутності салонів чи інших форм мистецького життя. Показово, що батько вищеназваного К. Ліпінського Фелікс був капельмайстром, що диригував капелою в Пеняках (тепер – Бродівського району Львівської області) у Мйончинських, а потім у сусідньому Колтові (тепер – Золочівського району на Львівщині) в Стажинських. Там він товаришував із В. Залеським, батько котрого служив і в Пеняках, і в Колтові в якості управителя маєтків [48, с. 5].

Із Романтизмом у його боротьбі з академізмом і появою міської інтелігенції з'явилися й більш вільні (неформальні) форми об'єднань митців-інтелектуалів: гуртки, угруповання, літературно-мистецькі групи. Водночас, під впливом недавніх наполеонівських часів і сусідства з Конгресовим королівством, що мало конституцію, пробуджується громадське життя. Перші гуртки, за відсутності легального поля набували закритих/таємних, конспіративних форм. Такими були невинні літературні товариства молоді, які мали (за І. Франком) "найневинніші в світі цілі знайомитися з рідною літературою, з краєм, подавати взаємну допомогу в навчанні і готуватися до літературної праці" [44]. Перше з-поміж них у 1818 р. заснував Валентин Хлендовський (1797–1846) серед молоді Львівського університету. Це товариство не було викрите, натомість гімназійне польсько-руське "*Towarzystwo starożytności halicyjskich*" на чолі з пізнішим знаним істориком Каролем Шайнохою і братом Маркіяна Шашкевича Антоном (секретар) існувало недовго – начальство закладу, довідавшись про нього, само донесло поліції. Шайноха був заарештований і вигнаний із гімназії у 1834 р. [40, с. 37–39]. На початку 1830-х рр. з ініціативи студента Львівського університету й семінариста Маркіяна Шашкевича виник зародок літературного руського патріотичного гуртка. Першими однодумцями Шашкевича були студенти Іван Вагилевич і Яків Головацький, і цей зародок плекав надію на "воскресіння руської письменности в Галичині", поширення русько-української мови в освічених колах, пробудження національного духу русинів, його просвіта і протиставлення

полонізації. Цей неформальний товариський зв'язок став основою для пізнішого гуртка. За Я. Головацьким: “Ми постійно, зустрічаючись вдома, в аудиторіях, на прогулянках, усюди ми втрюх розмовляли, тлумачили, сперечалися, читали, критикували, розмірковували про літературу, народність, історію, політику тощо, і майже завжди ми говорили по-руськомому [у значенні: українською – В. О.], так що колеги називали нас жартома “руська трійця””¹ [14, с. 230].

Галицькі слов'янофіли, які є прямими продовжувачами традиції З. Ходаковського, цілком можуть бути кваліфіковані як субкультура. Ще у 1830-х рр. вона не була чітко диференційована на польську і руську (а потім і москвофільську) течії [44, с. 145–146]. Українська тема була поширена між поляків і “поляко-русинів”, русини-українці писали руською і польською мовами, а руська словесність мала багато домішок церковнослов'янщини. Поширеною рисою ідентифікації серед носіїв слов'янофільської романтичної субкультури було прибирання псевдонімів або других імен: *Кристин Лях Ширма* (власне Християн Лях), *Жегота* (Ігнатій) Паулі, *Вацлав з Олеська* (В. Залеський). Подібним чином [видо]змінювали імена правобережні козакофіли (*Тимко Падур[р]а*, Богдан *Залеський*, *Ревуха*, *Шапка* etc)². Та найповніше цю практику запровадили галицько-руські романтики середовища “Руської трійці”. За Я. Головацьким: “Шашкевич <...> здобув дедалі більше прихильних нашим ідеям. Ми умовилися, що кожен, прибулий до нас, що вступає в наш руський гурток, має подати руку і заявити чесним словом, що він обіцяє все життя діяти на користь народу і відродження руської народної словесности. Щоб освятити ту обіцянку, ми прийняли слов'янські імена: Шашкевич – *Руслана*, Вагилевич – *Далибора*, я – *Ярослава*. Потім з'явилися *Велимир* – Лопатинський, *Мирослав* – Ількевич, *Богдан* – мій брат Іван, *Ростислав* – Бульвінський (помер); з'явилися *Всеволоди*, *Мстислави*, *Володарі та ін.*” [14, с. 231].

У 1820-х роках на Правобережжі під впливом уже названої “української школи” зародилася контркультурна течія *козакофілів*. Козакофільська традиція існувала серед польсько-українських магнатів-ексцентриків і раніше. Але саме романтична література дозволила витворити цю соціокультурну течію. Засновником козакофільства став Тимко Падура, польсько-український поет. Під його впливом маєток графа “*еміра*” Вацлава Жевуського, зокрема в Саврані, став козакофільським салоном. Автор цієї статті вже характеризував козакофільство. Тому зазначу, що богемности в цьому осередку було небагато – більше від давніх салонів. Одна з головних рис богемі – злиденність – не була дотримана, хоч Ревуха/Жевуський і тратив головні кошти на утримання своїх стад арабських скакунів і розорився вщент. Сам же Падура радше продовжував традицію давнього “лизолюбства”, живучи в маєтках багатшої шляхти і творячи поезії, орієнтуючись на їх безпосередні запити [37, с. 741–742]. Натомість розгульна шляхетська молодь з Бердичівської округи, що перейнялася козакофільськими ідеалами напередодні Листопадового повстання 1830–1831 рр., “показала, що вміла володіти і шаблею, і пером”, і більше нагадувала богемний стиль балагулів, що прийшли одразу після козакофілів [17, с. 477].

Ще більше схожості із богемним стилем життя демонструвала субкультура, що зародилася у 1830-х роках після Листопадового повстання – *балагульщина*. Автор статті не буде спеціально характеризувати балагульщину – це зроблено в деяких попередніх публікаціях. Відзначу лиш головні риси цього руху і те, що ріднило його із богемним стилем.

Показово, що балагули на ярмарках демонстрували свою єдність із суспільними маргіналами: циганами, євреями. Коней купували в татар. Тримали при собі надвірних козаків-“*молойців*” і пили в шинках із селянами (“*хлопами*”). Натомість великосвітським

¹ Переклад з російської автора статті.

² Те ж стосується найменувань наддніпрянських романтиків: Віктор *Забіла* (первісно – Забелло), *А. Могила* (Амвросій Метлинський), *Ієремія Галка* (Микола Костомаров), *Ісько Материнка* (Осип Бодяньський), *Панько Куліш* тощо.

шляхетським товариством або гордували, або його демонстративно драгували, пародіювали [42, с. 132].

Балагульщина близька й до артистичного життя і літературних занять. Бешкети балагулів мали схожість із пізнішими перфоменсами та гепенінгами. Блепонський свідчив, що існувала й вистава балагульської драми “Король і королева Конто”, за прикладом античних вистав Теспіда, коли актори влаштовували сцену на вулиці. Це, вочевидь, передбачало й залучення до вистави випадкових глядачів, серед яких розчинені “актори” [50, с. 7].

Були й спроби кваліфікувати балагульщину як радикальну вуличну поезію. Отже, існували й спеціальні балагульські поети, за назвою сучасників – “барди” (у Г. Жевуського), як *Фарута*, або *Фарута Маршалкович* (псевдонім у Г. Жевуського і Т. Щеньовського) [50, с. 6]. Дунін-Карвіцький підтвердив цю інформацію, згадавши також балагульські поеми. Та найвідомішим автором цього середовища був сам “король балагулів” Антоній (Антін) Шашкевич, або “*Шашка*”. Він обробляв народні пісні або імпровізував (іноді цілими ночами) свої власні, українською мовою в супроводі фортепіано. Сам їх не записував, але окремі з них набули популярності, як “*Над Ятраньом*”, що стала народною (уже в зміненому вигляді). У цих творах, частина з яких дійшла в пізніших рукописах, відчуються як песимістичні, так і гедоністичні мотиви: “Ви сказали що бувало / Пам’яти не стане – / Туга в серці, в очах сльози / Хто на себе гляне...”; а також: “В церкві станем там где люде, / Поклонів від нас не буде: / Не забили, не украли, / Тільки дівчат підмовляли. // Збагатившись споминками / Помрем, але козаками: / На похорон на дзвіниці / Не змістяться – молодиці” [42, с. 138–144; 54, с. 78]. Як і твори Падури – ці строфи розраховані на спів, на народній, або шляхетсько-двірській основі. Отже, головним у балагульській творчості була спонтанність, імпровізація (що ріднить її із такими проявами альтернативної культури з народними коренями як народні кобзарські думи чи негритянський джаз).

Недаремно, очевидно, що одним із центрів балагульщини, поряд із Бердичевом, Балтою, Меджибожем, Любарем, Дубном тощо, був і давній освітньо-мистецький центр Кременець (“Волинські Атени”). Знанням центром балагульства став і Київ, завдяки Контрактам. За припущенням польського історика літератури Александра Наварецького в бучних пиятиках балагулів у Києві брав участь угорський піаніст і композитор, один з найвидатніших романтиків у музиці Ференц Ліст, під час його гастролей у Києві в 1840-х роках [58].

З певністю можна відзначити, що балагульство значно більше було поширене, аніж інша романтична субкультура – денді. Доказом цього є те, що балагула – один із популярних типажів тогочасних літературних творів, переважно польськомовних. Як правило, його виводили як негативного чи комічного персонажа, зокрема у фейлетонах чи сатирах на тогочасне життя, комедіях. Колоритно зображували балагулів знані автори Ю. І. Крашевський, С. Гошинський, Ю. Дзєжковський, Г. Жевуський (псевд. Ярош Бейла), Т. Щеньовський (Ізаслав Блепонський), К. Джевецький та інші. Однак, можна припустити, що балагулам і симпатизували, та навіть до них були близькі деякі автори. Доказом цього є, приміром, поема графа Юліуша Генрика Струтинського “*Jarmark Bałtcki. Panegiryk Balagulów*”, яка була написана польською мовою із численними українізмами в Києві не пізніше 1843 р., що вийшла друком у збірці “*Chmury przeszłości*” (1844) [60, с. 77–101]. Цей автор, що був ад’ютантом генерал-губернатора Д. Г. Бібікова [11, с. 176], за своїми поглядами схожий до польських літераторів, консерваторів, лояльних до російської влади М. Грабовського чи Г. Жевуського, однак у творі є й певна симпатія до балагулів. Українсько-польський автор Кароль Гейнч (1810–1860) із Житомира показав балагулів у сатиричній комедії “*Młodość tegoczesna*” (1841), де зокрема висміяв їх довге волосся і бороди. Вражені балагули постригли бороди й коси і в пакунку відіслали Гейнчу. З розповіді самого драматурга, він, як мисливець, цим волоссям набив подушку й, додавши відповідний напис, призначив для свого лягавого пса. Того ж року надруковано інший твір К. Гейнча на ту ж тему – комедію “*Figle ułanów*” [1, с. 100].

Однак не тільки в п'єсах, де дійовими особами є балагули, є певне відображення цього соціокультурного феномену. Опосередковано його можна простежити й у інших драматичних творах і, мабуть, в тогочасних постановках. На сценах тогочасних польських (насправді ж польсько-українських) театрів на Правобережжі у 1820–1840-х рр. ставилися вистави українських авторів і польських на українські теми. Серед таких авторів і п'єс, які були двомовними, дійшли згадки про водевіль подільського антрепренера Антонія Змієвського “*Чумаки-знахар...*”, вищеназваного Кароля Гейнча “*Powrót zaporozców z Trebizundy*” (Київ, 1842), Фелікса Віхерського “*Dymitr Wiszniowiecki*” (Петербург, 1844) і, нарешті, знамениті свого часу “*Karpaccy górale*” (Вільно, 1843) Юзефа Коженювського – чи не перша п'єса з життя гуцулів [21, с. 251–254].

Можливо, хтось із названих авторів сам належав до балагулів. Однак збереглося й ім'я ще одного молодого літератора, якого назвали “поетом-балагулою” – Владислава Словацького (1826–1858), стрієчного брата знаменитого Юліуша Словацького [57, с. 208–210]. У дитинстві мешкав в околицях Житомира, де батько Еразм мав маєтності. Писав вірші, казки, прозові нариси в стилі Богдана Залеського, однак попри наслідувальну природу творчости, був прихильно оцінений своїм славетним родичем. Однак листування 18-літнього Владека із кузеном у цьому ж 1845 році й припинилося. Далі він провадив романтично-розгульне життя. Хоч і видав у 1847 р. у Києві в друкарні Глюксберга “*Narracje*”, одружився, однак волів полювати і пиячити із сусідами, одного з яких убив на поєдинку. Три роки він бурлакував у сусідній Австрії і не діставши дозволу повернутися в російські володіння застрілювався в Бродах [57, с. 215–232; 55, с. 377].

Відгомони балагульщини (або інші дуже споріднені явища) існували в сусідній із правобережними Волиню і Поділлям й закордонній австрійській Галичині. Фрагментарні відомості про це явище, тим не менше, виявляють існування його зв'язку із артистичним життям і богемним життєвим стилем. Близьким до балагульщини мав бути польсько-український художник Юліян/Юліуш Косак (1824–1899). Деякі риси богемного і балагульського стилів можна спостерегти і в творчости маловідомих тепер авторів. Так, львівський драматург Міхал Сухоровський (1802–1874) опублікував у 1832 р. мелодраму “*Wanda Potocka czyli Schronienie w Lasku Ś. Zofii: wielkie melodrama wojenne, ze śpiewkami i tańcami*” з численними українізмами і кількома піснями на слова Падури, які співали й балагули [61; 21, с. 253–254]. Показово, що сучасний український белетрист Р. Іваничук ввів образ Міхала Сухоровського до свого роману “Саксаул у пісках”, де щоправда подає його не лише як літератора, а й як ватажка підльвівських розбишак і візничого-балагулу (навіть “*короля балагулів*”), пов'язаного із польською еміграцією.

Отже, близькість балагульщини до богемного стилю очевидна, а верхівка цієї субкультури цілком може бути зарахована до богеми. Очевидно, балагульщина набула певного поширення, і тоді без такого лідера як “Шашка” (відійшов від балагульства наприкінці 30-х років), вона видозмінилася у напрямку ширшого альтернативного руху. Окремі прояви балагульства стали популярними/масовими, а богемність знайшла собі інші вияви – поза балагульством.

Український літературознавець Роман Кирчів порівнював балагулів із “Варшавською циганерією” [20, с. 15]. Ще раніше зіставив балагульщину із згаданим гуртком історик польської літератури П. Хмельовський, кваліфікуючи обидва прояви як мистецьку богему. Такої ж думки був і В. Гнатюк, який зіставляв балагульщину й з іншими проявами літературно-артистичної богеми [13, с. 160, 162–163]. Зокрема, він порівняв балагулів із “молодими романтиками” Франції, зокрема Т. Готьє або з російськими й українськими футуристами початку ХХ ст. (В. Бурлюк, В. Маяковський, М. Семенко, Гео Шкурупій). Головною рисою подібности цих богемних рухів є епатажність і анти-конформізм. Ще один знаний український літературознавець Василь Щурат знайшов тотожність балагульщині серед їх сучасників на Лівобережжі. Це “Товариство мочемордія” 1840-х рр., до якого належали освічені кола українських поміщиків і богема (В. Закревський, М. Маркевич, В. Забіла, Я. де Бальмен, Т. Шевченко та ін.). Крім влаштування учт-“*возліяній*” у

поміщицьких маєтках, мочеморди, подібно до балагулів, почасти проявляли свою активність й у центрах ярмаркового життя: "...мочеморди, переносючи свої пописи на ширшу арену містечкових ярмарків, приміром, в Ромни, старались наслідувати в дечім балагулів" [47, с. 43–44].

Отже, балагулів порівнювали з угрупованням варшавських літераторів кінця 1830-х – початку 1840-х років, яке пізніше назвали "Варшавською циганерією" (поль. *Cyganeria Warszawska*). Наскільки були схожими, незважаючи на певну просторову віддаленість (але також і належність до спільного соціокультурного простору), ці течії? Група молодих варшавських "циган" активно діяла протягом 1839–1843 років. До неї належали Северин Філлеборн, Юзеф Богдан Дзеконський (згодом його називали *Папою циган*, автор *несамовитої* і фантастичної прози, зокрема фантастичної повісті "*Sędziwoj*"), Северин Зенон Серпінський, Роман Зморський, Владзімеж Вольський (автор поеми і лібретто до одноіменної опери С. Монюшка "*Галька*"), Александер Невяровський. Близькими до гурту були поети і художники Ц. К. Норвід (наймолодший із великих польських поетів-романтиків) і Т. Ленартовіч, критик і журналіст Юзеф Кеніг та ін. До цього гурту часто приставали малярі, музики, актори [52, с. XVII].

Самі вони себе називали попросту *молоді* або *zapaleńcy* (ентузіаста, шибеники), сторонні ще звали їх *диваками*. Вперше назву *Cyganeria* вжив, мабуть, один із їх представників, А. Невяровський, значно пізніше, після свого побуту в Парижі [52, с. XVIII]. Подібно ж балагули називали себе *зухами* чи *юнаками* [13, с. 150, 160; 4, с. 274]. Згідно характеристики Л. Зашкільняка "циган" надихала посилена увага до народу, селянства і водночас критика шляхти та шляхетської пихи [хоч самі літератори були шляхтичами – В. О.]. Свій протест проти дійсного стану речей вони демонстрували своєю екстравагантною поведінкою, критикували шляхту і міщанство, писали твори, в яких за допомогою алегорій пробуджували патріотичні і революційні настрої (як знаний вірш В. Вольського "*Отець Гілярій*") [18, с. 338–339].

Є чимало подібностей у настроях та стилі життя "циган" і "балагулів". Попри неоднорідність всередині кожного з цих середовищ, їх ріднили суспільний нонконформізм і опозиційність. Так, і ті й інші були пов'язані із конспіраціями, хоч зв'язок балагулів із Конарщиною докладно недосліджений і суперечливий, усе ж у ній брали поодинокі учасники, а згодом багато колишніх балагулів (в т. ч. й після еміграції) взяло участь у Січневому повстанні. "Цигани" брали участь у революційних приготуваннях 1843 р., які не були реалізованими. А їх інспіратором і меценатом був знаний революціонер "червоний каштелянич" Едвард Дембовський [52, с. XVII–XVIII].



Роман Зморський як «циган». Малюнок Ципріяна Каміля Норвіда

Політична опозиційність (як і культурна) підкріплювалася зовнішнім виглядом і "маніфестаціями" щодо суспільства. Варшавські богемники надавали повсякденним ситуаціям і подіям характеру незвичности. Кожен день мав бути іншим. Звідси й потяг до зміни місць перебування. Такий же волоцюжний стиль демонстрували й балагули (бенкети в різних селах, ярмарки, полювання). Подібно одні й другі намагалися вийти з міст, йшли до природи. Перші записували фольклор, звичаї і обряди (у цьому були схожі з Доленгою-Ходаковським), допомагаючи відомому етнографові О. Кольбергу [52, с. XXIII–XXV]. А в містах виявляли свої улюблені місця, пов'язані із простолюдом (у тих й інших – шинок, у балагулів – кінські ярмарки).

"Цигани" всіляко висміювали салоновий стиль, конвенції поведінки/звичаєвості. Зневажали філістерів, "*живих мерців*" і "*черепах*", розманіженість, тупість, лицемірство і брехню, егоїзм і матеріалізм [52, с. XXII–XXIII]. Проти етикету і засилля "французчини", фальшивої чемности протестували поведінкою балагули. Задоволення їм приносило переслідуванні "суспільних

слимаків”, кар’єристів і пристосованців із старшого покоління, а також “збабілих і таких, що хорували на велике панство”. Навмисно дражнили присутніх в панських салонах, вживаючи по змозі “масних” українських фраз та приповідок [45, с. 210–211]. І в тих, і в інших знаряддям були провокація й епатаж, пародія, блазнювання.

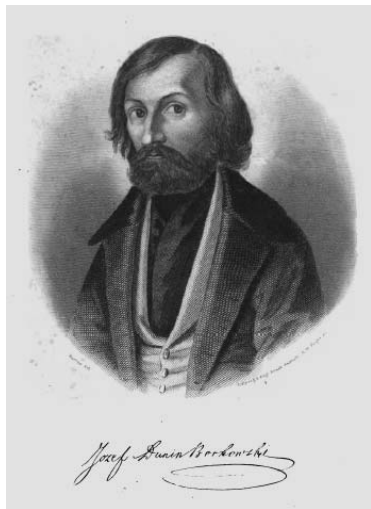
З ініціативи свого лідера Ю. Дзеконського *запаленці* здійснили символічне знищення фракту і вбиралися в одяг простих ремісників. Ю. Дзеконський серед них поселився, там відбувся його найпродуктивніший період творчості [18, с. 338–339; 52, с. XXI–XXII, 16]. Часто “цигани” ходили в лахмітті, широких капелюхах, в руках – масивні дрючки. Убиралися в псевдопростонародний стрій і балагули. Щоправда недбалість в них поєднувалася з українсько-циганською барвистістю. Одні й другі носили довге волосся і відпускали бороди. Цигани ходили навмисно брудними, спеціально забруднювали одяг балагули. Цікаво, що в той час політичної реакції носіння борід уважалося політично неблагонадійним [52, с. XXII; 31, с. 246–248]. Це була ознака сен-симоністів і загалом революціонерів, а початково балагули вбирали на голови червоні ковпаки, як у санкюлотів (згодом – шкіряні картузи і баранячі шапки). А інтенсивний заріст особливо вражав обивателя, особливо виявлявся він під час скачки [58; 33, с. 57–58].

Отже, у стилі обох середовищ “циган” і балагулів є чимало схожого. Замало відомо фактів літературної творчості останніх, однак не виключено, що при дальших дослідженнях серед балагулів “знайдуться” і етнографи, і художники, і актори.

Одними з перших спроб об’єднання артистично-інтелектуальної еліти були літературні альманахи. Навколо них формувалися певні богемні середовища, за майже повної відсутності створення інших організаційних форм.

Львів став другим вогнищем польського літературного альманаху. Його попередниками були календарі, один із яких еволюціонував у форму альманаху – у 1822 р. з’явилося два випуски “*Pielgrzymy Lwowskiego*” (спершу “*Der Pilger von Lemberg*”), організаторами й видавцями якого були професори університету К. Гюттнер і Й. Маусс. Співробітником редакторів і перекладачем в альманасі українських народних пісень був майбутній приятель М. Шашкевича Тадеуш Василевський, а співробітником видання ще один русин, історик Львова Денис Зубрицький [20, с. 9, 44–45]. Це й був, мабуть, перший зародок світського інтелектуально-мистецького життя на українсько-польському просторі. Та від богемі його відрізняла певна респектабельність цього середовища. Другий зародок богемного середовища почав формуватися навколо літературного додатку до “*Gazety Lwowskiej*” п. н. “*Rozmaitości*” (1817–1848). Однак на початках тут переважно вміщували передруки матеріалів із варшавських чи дальших закордонних видань.

Редактор останнього видання Валентин Хлендовський у 1830 р. видав альманах “*Haliczanin*” (вийшло два томи), який дуже підняв рівень таких видань. Саме ця подія прискорила кшталтування літературно-мистецьких середовищ. Серед співробітників альманаху можна побачити майбутніх літераторів, деяких із них цілком уже можна назвати богемниками, зокрема майбутніх творців групи “*Ziewonia*”: А. Бельовського, братів Ю. і А. Дунін-Борковських та ін. Крім того “*Haliczanin*” відображав діяльність студентського Товариства прихильників слов’янщини 1820-х рр. [20, с. 10–11].



Граф Юзеф Дунін-Борковський. Літографія Станіслава Бартуса, 1840-і рр.

Пожвавлення в громадсько-культурне життя, як польського, так і українського суспільства, а також вплив на соціокультурні процеси викликало Листопадове повстання 1830–1831 рр. Якщо на підросійському Правобережжі у нього були обмежені можливості для розвитку романтичної течії (з’явилася ціла когорта лояльних літераторів, яких важко назвати богемою, неодмінною ознакою якої є опозиційність), то це спричинило пожвавлення мистецького життя в австрійській

Галичині. Пояснюється це еміграцією заангажованих до повстання українсько-польських романтиків, зокрема літераторів “української школи” (також козакофілів). Вони або продовжили революційну діяльність, або більшою чи меншою мірою поєднували її з літературною працею.

Таким чином, існував вплив емігрантів на формування богемного романтичного стилю в Галичині. За їх участю та участю місцевих повстанців виникла мабуть перша літературна група після повстання. У 1832 р. Августин Бельовський і Северин Гощинський (ініціатори) та прибулі з Варшави Казімеж Владислав Вуйціцький і Домінік Магнушевський утворили у Львові літературну групу. Невдовзі до неї приєднався Люціан Семенський, а також брати графи Юзеф і Александер (або Лешек) Дунін-Борковські [59]. Це угруповання умовно називають “*Ziewonia*”, що пов’язано з виданням однойменного альманаху (1834 і 1839) [62; 63], а її учасників – “зевончиками”. “Зевоня” (“Зевонія”) або Живе, за приміткою А. Бельовського – це слов’янське мітичне божество, що дає життя [20, с. 18]. Це літературне польське слов’яно- і українофільство черпало із любови до слов’янських старожитностей, народної творчості й спільних політичних ідеалів. Крім літератури займалися збором фольклору (К. В. Вуйціцький) та науковими історико-джерелознавчими дослідженнями (А. Бельовський). У своїй творчості “зевончики” вперше охопили географію Галичини, звернувши увагу зокрема на Карпати (не без впливу етнографічного дослідження гуцулів І. Вагилевичем) [59, с. 52]. Через причетність до революційного руху гурток припинив свою діяльність.

Деякі учасники “*Ziewonii*”, як колишній чільний представник “української школи” Северин Гощинський, грали важливі ролі в організації революційних гуртків (*Союз двадцять одного, Товариство демократичне польське* та ін.). Треба відзначити, що інший гурток, уже галицько-руський, “Руська трійця” виникав майже одночасно і теж мав слов’янофільські ідеї, а також зв’язок із польською конспірацією (М. Шашкевич та І. Вагилевич, як і інші семінаристи належали або були близькі до демократичного товариства, за посередництвом Т. Василевського тощо).

Ще ближчими у двох гуртах були слов’янофільські ідеї, зацікавлення культурою слов’ян (переклади фольклору), місцевим фольклором, історико-краєзнавчими дослідженнями, демократизм. Тому й зміст альманахів “*Русалка дністровая*” і “*Ziewonia*” схожий [62]. Дуже подібною, в атмосфері політичної реакції, підозріливості і цензури, була й доля цих видань. Уже в 1835 р. загострилися цензурні перешкоди. До того ж був ув’язнений Августин Бельовський. Задуманий як щорічний альманах, але тираж другої книжки “*Ziewonii*” був конфіскований і спалений. Вона була повторно видана у Страсбургу з



Маловідомий портрет
Івана «Далибора» Вагилевича.
Перша половина XIX ст.
Автор невідомий.

деякими змінами щойно 1839 р. [63; 20, с. 18–19; 26, с. 46–47]. Доля “Русалки дністрової” (1837) занадто відома. Цьому альманаху передував рукописний “Зоря” (1834), заборонений церковною цензурою. Почин до заборони “Русалки” дав львівський греко-католицький митрополит М. Левицький [40, с. 112; 14]. Тобто бачимо подвійну цензуру, крім урядової, ще й церковну. За таких умов після переслідування “Руської трійці”, а невдовзі й ранньої смерті М. Шашкевича (1811–1843) із гуртом колишньої “Зевонії” тісніше зійшовся близький до неї за науковими зацікавленнями та трибом життя Іван Далибор Вагилевич (1811–1866). Спільно з А. Бельовським він переклав польською мовою “Літопис Нестора” з додатками “Поученіє дітям Володимира Мономаха” та інші. Писав праці з діалектології, етнографії, взяв активну участь у підготовці фундаментальних видань історичних джерел “*Akta grodzkie i zemskie*” і “*Monumenta Poloniae Historica*”.

Контакти між цими групами були й раніше. Виданнями

“Ziewonii” жваво цікавився М. Шашкевич. До “Руської трійці” особливо прихильно ставився Ю. Дунін-Борковський (1809–1843) [20, с. 20]. Після перекладів М. Шашкевича та І. Вагилевича українською мовою “Слова о полку Ігоревім”, цей твір переклали польською А. Бельовський та Л. Семенський, а М. Шашкевич переклав українською “Zamek kaniowski” С. Гошинського [59, с. 78].

Отже, можна говорити про певне спільне українсько-польське демократичне слов’янофільське інтелектуально-артистичне середовище. Але крім цих утворень з’явилося й богемне середовище із відповідним стилем життя. Воно існувало вже наприкінці 1830-х, і особливо помітне на початку 1840-х років. Одним із лідерів богемного товариства був граф Ю. Дунін-Борковський, а активним богемником був *Далибор* Вагилевич, про що свідчать його спогади за 1841–1842 роки і окремі листи, введені до наукового обігу І. Франком [41].

Треба визнати, що стиль життя І. Вагилевича був на той час справді альтернативний і богемний. Про нього, що типово для представників богемі, виникло чимало й анекдотів. Щоправда ідейні опоненти І. Вагилевича – москвофіли, на їх основі тенденційно вигадали чимало брудних домислів (на жаль, найбільше колишній товариш Я. Головацький). Натомість, абстрагуючись від конкретних ситуацій, бачимо деякий, схожий до класичного, богемного стиль. Серед шляхти він, попович за походженням, поводить на рівних і гідно, натомість серед аристократів-літераторів має славу “ходячої енциклопедії всякого знання”, особливо з історії та генеалогії [41, с. 320]. Він входить в салони. Аристократи-напівбогема, в колі яких обертається І. Вагилевич та бідніша *true* богема як сам *Далибор* представляють собою “круг переважно молодих людей, пройнятих пропагандою демократичних поглядів, ідеями збратання народностей і вирівнювання соціальних контрастів, хоч і як романтичні форми прибирали ті ідеї в їх головах” [41, с. 333]. У спогадах він постає героєм численних любовних історій, користується популярністю серед жінок. Є тут і спроби серйозних стосунків, і нетривалі інтриги, і послуги *дівуць насолоди*. Щоправда декілька з останніх, або їх родичів пробували шантажувати І. Вагилевича, оскільки заявляли про вагітність чи народження дитини від нього. Позатим це не позначалося на працьовитості *Далибора*. Він прокидається о 6 ранку, багато пише, провадить наукові дослідження. Зауважимо – це типова риса богемі: *день для праці, ніч для розкошів*. Попри те, суперник типово по-філістерськи характеризує *Далибора* як неробу і придумує “забавні анекдоти”. Розповідає про це та інші прикрасі Вагилевич з гумором, самоіронією і стоїцизмом. І. Вагилевич здає собі справу з того, який стиль життя він веде, і хоч з огляду на матеріальні негоди він пробував знову добитися посвячення в духовний сан, він визнає, що до свого життя він звик; зрештою полишив цю затію [41, с. 330–363].

Якщо в означений період бачимо такого яскравого представника богемі (хоч цього терміну не було ще й на Заході), то це явище із своїм не конвенційним стилем альтернативним *life-style* безумовно було.

Отже, богемність можна розглядати, як факт соціального життя, що виник у добу суспільних трансформацій, модернізації і є неодмінним атрибутом життя суспільства, разом із тим девіантним проявом, забарвленим у кольори мистецтва. Богемний альтернативний стиль, споріднений з контркультурою та нонконформістськими субкультурами. Зародки богемного трибу життя можна знайти у Середньовіччі в маргінальних або перехідних (лімінальних) спільнотах. Культурним підложжям, що уможливило появу богемі/богемности як соціокультурного феномена, була культура Романтизму. Автор статті вважає, що зародження богемі і богемного альтернативного життєвого стилю було на українських землях у живому зв’язку із польськими, синхронним із аналогічними процесами на Заході Європи (щоправда в інших умовах та соціокультурній ситуації).

Богемний альтернативний життєвий стиль виявлявся й у пізніші часи, аж до сучасності (в тому числі й зазнаючи трансформацій), поєднувався з іншими стилями чи конркультурними проявами, набував відмінностей, залежно від часу та місця, у яких він проявлявся. А тому продуктивним видається порівняння таких проявів, як в українській, так і зарубіжній історії та культурі. Вивчення/дослідження такого матеріалу дасть ще багато

поживи для переосмислення соціокультурних процесів модерності, розуміння історичних фактів і процесів.

Список використаних джерел

1. *Абрамович П., Гнатюк В.* Ще про Гейнча (Гінча) / П. Абрамович, В. Гнатюк // За сто літ: Матеріали з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття / За ред. акад. М. Грушевського. – Кн. 2. – К.: ДВУ, 1928. – С. 100.
2. *Аронсон О.* Богема. Опыт сообщества. Наброски к философии асоциальности / Олег Аронсон. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, 2002. – 96 с.
3. *Беньямин В.* Шарль Бодлер: Поэт в эпоху зрелого капитализма // *Беньямин В.* Маски времени. Эссе о культуре и литературе / Пер. с нем. и франц.; Сост., предисл. и примеч. А. Белобратова. – СПб.: “Симпозиум”, 2004. – С. 47–234.
4. *Бовуа Д.* Шляхтич, кріпак і ревізор. Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1831–1863) / Пер. з франц. З. Борисюк. – Київ: ІНТЕЛ, 1996. – 416 с.
5. *Бодлер Ш.* Денді // Шарль Пьер Бодлер (Charles Baudelaire) – Режим доступу: <http://bodlers.ru/Dendi.html>.
6. *Бодлер Ш.* Что такое романтизм? // Шарль Пьер Бодлер (Charles Baudelaire). – Режим доступу: <http://bodlers.ru/Chto-takoe-romantizm.html>.
7. *Борель П.* Шампавер. Безнравственные рассказы / Перевод Г.Б. Казанской, статья Б. Г. Реизова, комментарии Т. В. Соколовой, перевод стихов и филологическое редактирование А. М. Шадрина. – Л.: Наука, 1971. – 206 с.
8. *Власов В. Г.* Романтизм // Власов В. Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: В 10 т. – СПб.: Азбука-классика, 2004–2009. Т. VIII: Р–С. – СПб.: Азбука-классика, 2008.
9. *Возняк М. С.* Історія української літератури. У 2 книгах / М. С. Возняк. – Вид. 2-ге, перероб. – Кн. 1. – Л.: Світ, 1992. – 696 с.
10. *Войтович Л.* Князівські династії Східної Європи (кінець IX – початок XVI ст.): склад, суспільна і політична роль. Історико-генеалогічне дослідження / Леонгій Войтович. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2000. – 649 с.
11. *Гнатюк В.* Польський літератор М. А. Грабовський і його приятелювання з П. О. Кулішем / Володимир Гнатюк // “Українська школа” в польському романтизмі / За ред. С. Ткачова. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2002. – С. 165–190.
12. *Гнатюк В.* Тимко Падурра в українському історично-культурному процесі / В. Гнатюк // “Українська школа” в польському романтизмі / За ред. Сергія Ткачова. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2002. – С. 113–127.
13. *Гнатюк В.* Ярмаркове українофільство в житті та літературі (балагульщина) / В. Гнатюк // “Українська школа” в польському романтизмі. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2002. – С. 144–165.
14. *Головацький Я.* Пережитоє і перестраданне / Яков Головацький // Письменники Західної України 30–50-х років XIX ст. – К., 1965. – С. 229–285.
15. *Гордер Ю.* Світ Софії: роман про історію філософії / Юстейн Гордер / З норвезької переклала Н. Іванчук. – 2-е вид. – Л.: Літопис, 1998. – 576 с.
16. *Дмитриев Л. А.* Владимир Ярославич // Энциклопедия “Слова о полку Игореве”: В 5 т. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 1. А–В. – С. 210–215.
17. *Записки* Михаила Чайковского (Садьк-Паши) // Киевская старина: ежемѣсячный исторический журнал. – 1891. – Мартъ. – Томъ XXXII. – С. 463–477.
18. *Зашкільняк Л. О., Крикун М. Г.* Історія Польщі: від найдавніших часів до наших днів / Л. О. Зашкільняк, М. Г. Крикун. – Львів, 2002. – 752 с.
19. *Керви Алекс.* Молодѣжные Субкультуры США и Великобритании с конца 40-х по наши дни / Alex Kervey // http://alexkervey.narod.ru/molodyozhnie_subkulturi_ssha_i_velikobritanii_s_kontsa_40-h_po_nashi_dni.
20. *Кирчів Р. Ф.* Українка в польських альманахах доби романтизму / Р.Ф. Кирчів. – К.: Наукова думка, 1965. – 132 с.
21. *Кирчів Р. Ф.* Український фольклор в польській літературі (період романтизму) / Р. Ф. Кирчів. – К.: Наукова думка, 1971. – 276 с.
22. *Крип'якевич І. П.* Галицько-Волинське князівство / Іван Крип'якевич. – Київ: Наукова думка, 1984. – 176 с.
23. *Літопис руський* / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – XVI+591 с.
24. *Л. Э. [Лунин Э.]* Дендизм // Литературная энциклопедия: В 11 т. – [М.], 1929–1939. – Т. 3. – [М.]: Изд-во Ком. Акад., 1930. – Стб. 200–205.
25. *Ляшкевич П.* Фрагменти з історії української богемі / Петро Ляшкевич // *Карманський П.* Українська богема. – Л.: Олір, 1996. – С. 5–19.
26. *Малець С.* За часів Маркіяна Шашкевича / Софія Малець. – Львів: Центр Європи, б. р. [1997]. – 94 с.: 90 іл.
27. *Маркс К.* Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта / З німецького штутгартського видання 1921 року переклали М. та І. Степанови. За редакцією В. Щербаненка / Карл Маркс. – Харків: Державне видавництво України, 1925 // Журнал “Вперед”. – Режим доступу: <http://vpered.wordpress.com/2009/11/19/marx-18-brumaige>.
28. *Махновець Л. Є.* Про автора “Слова о полку Ігоревім” / Леонід Єфремович Махновець. – Київ: Вид-во при Київськ. держ. ун-ті, 1989. – 261 с.
29. *Мейлер, Норман.* Белый негр. Беглые размышления о хипстере / Норман Мейлер // Вопросы философии. – № 9. – 1992. – С. 131–145.
30. *Микитась В.* Ваганти та мандрівні дяки / Василь Микитась // Київська старовина. – 1992. – № 5. – С. 99–108.
31. *Михальчук К.* Поляки Юго-Западного края // Труды этнографическо-статистической экспедиции вь в Западно-Русский Край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Юго-Западный отдѣль. Матеріали и изслѣдованія, собранныя д. чл. П. П. Чубинскимъ. В 7 т. – т. VII, ч. 1. – СПб, 1872. – С. 213–291.
32. *Нариси української популярної культури* / За ред. О. Гриценка. – К.: УЦКД, 1998. – 760 с.
33. *Окаринський В.* Балагульщина (“баргольство”) у суспільному житті Правобережної України (1830–1850-ті рр.) / Володимир Окаринський // Пам'ять століть. – 2011. – № 5–6. – С. 53–66.
34. *Пытин А. Н., Спасович В. Д.* История славянскихъ литературъ. В 2-х тт. Т. II / А. Н. Пыпин, В. Д. Спасович. – С.-Петербургъ: Изд. М. М. Смасюлевича, 1881. – XXIV+1129+XIX с.
35. *Пытин А. Н.* История русской этнографии. – Том III. Этнография малорусская / Александр Николаевич Пыпин. – С.-Петербургъ, 1891. – 425 с.
36. *Равита Ф.* Михайль Чайковскій и козакофильство / Ф. Равита // Киевская Старина. – 1886. – № 4. – С. 763–777.
37. *Равита Ф. (Гавроньскій Ф.)* Ома Падурра (Критический очерк) / Ф. Равита[Гавроньскій] // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVI. – С. 727–751.
38. *Реизов Б. Г.* Петрюс Борель / Б. Г. Реизов // *Борель П.* Шампавер. Безнравственные рассказы. – Л.: Наука, 1971. – С. 167–188.
39. *Русовъ А.* Теорбанисты Грегоръ, Казанъ и Францъ Видорты / А. Русовъ // Киевская Старина. – Томъ XXXVI. – 1892. – Мартъ. – С. 365–380.
40. *Українсько-руський архів.* Т. III. Матеріали й замітки до історії національного відродження Галицької Русі в 1830. та 1840. рр. / Зібрав і пояснив Михайло Тершаковець. – Львів: З друкарні НТШ, 1907. – XVII+308 с.
41. *Франко І.* До біографії Івана Вагилевича // Франко І. Я. Зібрання творів. – Т. 37. Літературно-критичні праці (1906–1908). – К.: Наукова думка, 1982. – С. 296–363.
42. *Франко І.* “Король балагулів”. Антін Шашкевич і його українські вірші // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Т. 35. Літературно-критичні праці (1903–1905). – К.: Наукова думка, 1982. – С. 113–149.
43. *Франко І.* Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. / І. Франко. – Львів: Накладом Українсько-руської видавничої спілки, 1910. – 444 с.
44. *Франко І. Я.* Нариси з історії української літератури в Галичині // Франко І. Я. Зібрання творів у 50-и томах. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 27. – С. 130–148.
45. *Франко І.* Нові причинки до історії польської суспільності на Україні в XIX ст. // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Т. 47. Історичні праці (1898–1913). – К.: Наукова думка, 1986. – С. 191–241.
46. *Шевчук В.* З вершин та низин. Книжка цікавих фактів із історії української літератури / Валерій Шевчук. – К.: “Дніпро”, 1990. – 446 с.
47. *Щурат В.* Тоаст за українську республіку. До характеристики “общества мочемордия” // Щурат В. З життя і творчості Тараса Шевченка. – Львів: Накладом автора, 1914. –

C. 41–50. 48. *Щурат В.* Початки слави української народної пісні в Галичині / В. Щурат. – Л.: Накладом товариства “Просвіта”, 1927. – 16 с. 49. *Bernstein, J. M.* Introduction // Adorno, Theodor W. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* / Ed. by J. M. Bernstein. – Routledge, 2001. – P. 1–28. 50. *Blepoński Izasław.* Bigos hultajski. T. II: Bzdurstwa obyczajowe / Izasław Blepoński [Tytus Szczeniowski]. – Wilno: nakład i druk Teofila Glücksberga, 1845. – XXII+161 s. 51. *Bohemianism and Counter-Culture: a Web site* by Jennifer Steigerwalt and Liddy Gerchman. – Mount Holyoke College * History 255. – Completed upon the 11th of May 1999. – Режим доступу: <https://www.mtholyoke.edu/courses/rschwartz/hist255/bohem/index.html>. 52. *Cyganeria Warszawska* / Wstęp napisał, wypisy ułożył i opracował Stefan Kawyn. – Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1967. – 323 s. 53. *Dębicki L.* Puławy (1762–1830): monografia z życia towarzyskiego, politycznego i literackiego / Ludwik Dębicki. – T. III [Poza Puławami]. – Lwów: Nakład księgarni Gubrynowicza i Schmidta, 1888. – 400 s. 54. *Dunin Karwicki J.* Wspomnienia Wołyniaka / J. Dunin Karwicki. – Lwów: Nakładem Księgarni Gubrynowicza i Schmidta, 1897. – 339 s. 55. *Hoesick F.* Życie Juliusza Słowackiego na tle współczesnej epoki, 1809–1849 / Ferdynand Hoesick. – T. 3. – Kraków: Nakł. Księgarni G. Gebethnera i Spółki, 1897. – 520 s. 56. *Lipiński W.* Szlachta na Ukrainie. Udział jej w życiu narodu ukraińskiego na tle jego dziejów / Wacław Lipiński. – Kraków, 1909. – 88 s. 57. *Makowski S.* Biografia poety bałaguly (Rzecz o Władysławie Słowackim) / Stanisław Makowski // Makowski S., Sudolski Z. *W kręgu rodziny i przyjaciół Słowackiego. Szkice i materiały.* – Warszawa: Państw. Instytut Wydawn., 1967. – S. 208–233. 58. *Nawarecki A.* Bałaguly / Aleksander Nawarecki // *Powiernik Rodzin.* – Nr. 3. – Marzec 1996. 59. *Ruszczyńska M.* Ziewonia: romantyczna grupa literacka / Marta Ruszczyńska. – Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2002. – 223 s. 60. *Strutyński Juliusz Hr.* Chmury przeszłości / Juliusz Strutyński. – Wilno: Nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego, 1844. – 117 s. 61. *Suchorowski M.* Wanda Potocka czyli Schronienie w Lasku Ś. Zofji: wielkie melodrama wojenne, ze śpiewkami i tańcami / Michał Suchorowski. – Lwów: Drukjem Piotra Pillera, 1832. – 72 s. 62. *Ziewonja*, noworocznik / wydany przez Augustyna Bielowskiego T. 1. – Lwów: Nakładem wydawcy, 1834. – 252 s. 63. *Ziewonia: Rok drugi.* – Wydanie powtórne, pomnożone. – Strazburg: W tłoczni Gustawa Silbermanna, 1839. – 312 s.

Владимир Окаринский

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ БОГЕМНОГО АЛЬТЕРНАТИВНОГО ЖИЗНЕННОГО СТИЛЯ В УКРАИНСКО-ПОЛЬСКОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ (ДО НАЧАЛА 1840-Х ГОДОВ)

В статье рассматривается богемность, как социокультурное течение (альтернативный жизненный стиль) в украинском обществе: от первых проявлений в Новое время до его яркого явления в Романтизме; осуществлено сравнение различных социокультурных проявлений, подпадающих под определение богемности в мировом контексте; выяснены особенности рецепции богемного стиля на украинской почве; обнаружено родственные явления в мировом, в том числе в европейском и восточноевропейском контексте.

Ключевые слова: богема, альтернативный жизненный стиль, нонконформизм, контркультура, субкультура, Романтизм, балагульщина.

Volodymyr Okarynskyi

ON THE QUESTION OF THE GENESIS OF ALTERNATIVE BOHEMIAN LIFE-STYLE IN THE UKRAINIAN-POLISH SOCIOCULTURAL SPACE (TILL THE BEGINNING OF 1840S)

In the article bohemianism as socio-cultural trends (alternative lifestyle) in Ukrainian society: from the first manifestations in modern day with its vivid expression in Romanticism; comparison of different socio-cultural manifestations that fall under the definition bohemianism in a international context; features found reception bohemian style on Ukrainian ground, found kindred phenomenon in the world, including European and Eastern European context.

Key words: bohemian, alternative lifestyle, nonconformism (anticonformism), counterculture, subculture, Romanticism, balagul'schyna.