

SEMEN ABRAMOWYCZ / СЕМЕН АБРАМОВИЧ

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7307-9106](https://orcid.org/0000-0002-7307-9106)

DUMMUZI@UKR.NET

Кам'янець-Подільський Національний університет ім. Івана Огієнка
Кафедра слов'янської філології та загального мовознавства¹

Буколічний жанр в європейських літературах: витоки, динаміка й спрямованість історичного розвитку

The bucolic genre in European literature:
genesis, dynamics and direction of historical development

Gatunek bukoliczny w literaturze europejskiej:
geneza, dynamika i kierunek rozwoju historycznego

Анотація: Автор статті показує, що буколічний жанр вже сприймається як щось маргінальне, а літературознавство зосереджується тут переважно на локальних описах, на протиставленні села місту, вкладаючи в термін жанр власне розуміння тощо. Тут же буколіку взято не в тих чи інших синхронічних зрізах, а в історичній діахронії, в основному в ракурсі зміни типів літератури на межі античності й християнства, коли життєстверджуючі ідеали класичної буколіки було піддано релігійно-філософській рефлексії, що спричинилося до трансформації, починаючи від епохи Відродження, камерної ліричної форми в соціально та психологічно насичені роман та драму. Автор статті спирається на методологію ритуально-міфологічного літературознавства, позаяк у буколічній літературі бринить відлуння древніх ритуалів поновлення життя й подолання смерті. Поділяючи погляд Дж. З. Сміта, згідно якому для мисливців та збирачів найважливішою формою ритуальної діяльності є ініціація, а для хліборобів – жертвопринесення, автор статті вдається до розгорнутого співставлення античної буколіки, котрій від початку була притаманна певна „міська” іронічність, не лише

¹ Uniwersytet Narodowy w Kamieńcu Podolskim im. Iwana Ohijenka, Katedra Filologii Słowiańskiej i Językoznawstwa Ogólnego

із загальною спіритуалістичною концепцією Біблії, а й конкретно з пасторальними мотивами у Пісня над піснями, показуючи, як подібні філіації ідей вплинули на ускладнення й поглиблення жанру в цілому. Простежено, як античне оспівувалося безтурботного життя селянина ускладнюється християнським почуттям *memento mori*. В епоху Просвітництва гранично підвищується філософська насиченість пасторалі: природа стає бажаним середовищем проживання й джерелом наснаги, ба, навіть критерієм істини. Відзначається також, що пасторальний роман, як всякий роман за панування класицизму, був оголошений „поза законом” – як жанр, за генетикою своєю фольклорний, що не завадило йому в дискурсі сентименталізму досягти висот у зображенні внутрішнього світу почуттів. Таким чином, стаття являє собою генералізовану панорамну картину буття жанру в його діахронічному русі. Розгорнуто показано, як буколічно-пасторальні мотиви не лише сконденсували в собі дух народжених у сиву язичницьку давнину ритуалів, котрі фіксували одвічну боротьбу Життя й Смерті, а й вступили в діалог з цінностями біблійними, що означило розвій та постійне розширення жанрових кордонів буколіки.

Ключові слова: буколічний жанр, ідилія, пастораль, роман, іронія, психологізм, діахронія

Summary: The author of the article shows that the bucolic genre is already perceived as something marginal, and literary studies focus mainly on local descriptions, the contrast between the village and the city, inscribing its own understanding in the concept of genre, and so on. At the same time, bucolic is captured not in synchronic episodes of one or another synchronic, but in historical diachrony, mainly in the perspective of the change of types of literature on the border between antiquity and Christianity, when the life-affirming ideals of classical bucolic were subjected to religious and philosophical reflection, which led to transformations, starting with the revival of the chamber lyric form into a socially and psychologically saturated novel and drama in the Renaissance era. The author of the article relies on the methodology of ritual-mythological literary studies, as bucolic literature echoes ancient rituals of renewing life and overcoming death. The re-searcher follows Jonathan Z. Smith's view, according to which for hunters and gatherers the most important form of ritual activity is initiation, and for farmers – sacrifice. This idea buttresses the author's detailed comparison of ancient bucolicism, which from the beginning was characterized by a certain “urban” irony, not only from the general spiritualistic concept of the Bible, but also specifically with the pastoral motifs in the Song of Songs, showing how similar filiations of ideas influenced the complication and deepening of the genre as a whole. It traces how the ancient glorification of the carefree life of the peasant is complicated by the Christian sense of *memento mori*. In the Age of Enlightenment, the philosophical saturation of the bucolic is greatly increased: nature becomes a desirable living environment and a source of inspiration, even a criterion of truth. It is also noted that the bucolic novel, like any novel under the rule of classicism, was declared “outlawed” – as a genre, by its folkloric genesis, which did not prevent it from

reaching heights in the discourse of sentimentalism as a representation of the inner world of feelings. Thus, the article represents a generalized panoramic picture of the existence of the genre in its diachronic movement. It is shown in detail how idyllic-pastoral motifs not only condensed the spirit of rituals born in pagan antiquity that perpetuated the eternal struggle of Life and Death, but also entered into a dialogue with biblical values that marked the development and continuous expansion of the boundaries of the bucolic genre.

Keywords: bucolic genre, idyll, pastoral, novel, irony, psychologism, diachrony

Streszczenie: Autor artykułu przekonuje, że gatunek bukoliczny jest obecnie postrzegany jako marginalny, a literaturoznawstwo skupia się głównie na opisach lokalnych, na przeciwstawianiu wsi z miastem, na wpisywaniu własnego rozumienia w pojęcie gatunku itp. Przy czym bukolika ujmowana jest nie w takich czy innych odcinkach synchronicznych, lecz w diachronii historycznej, głównie w perspektywie zmiany typów literatury na pograniczu starożytności i chrześcijaństwa, kiedy afirmujące życie ideały klasycznej bukoliki poddane były refleksji religijno-filozoficznej, która doprowadziła do przemian, poczynając od epoki odrodzenia kameralnej formy lirycznej w nasyconą społecznie i psychologicznie powieść i dramat. Autor artykułu powołuje się na metodologię rytualno-mitologicznych studiów literackich, gdyż w literaturze bukolicznej pobrzmiewają echa starożytnych rytuałów odnawiania życia i przewycięzania śmierci. Podzielając pogląd Jonathana Z. Smitha, zgodnie z którym dla myśliwych i zbieraczy najważniejszą formą aktywności rytualnej jest inicjacja, a dla rolników ofiara, autor artykułu odwołuje się do szczegółowego porównania starożytnego bukoliczmu, który od początku charakteryzował się pewną „miejską” ironią, nie tylko w ogólnej spirytualistycznej koncepcji Biblii, ale także w konkretnych motywach pasterskich w Pieśni nad Pieśniami, pokazując, jak podobne idee wpłynęły na zróżnicowanie i pogłębienie tego gatunku jako całości. Prześledzono, jak starożytna gloryfikacja beztróskiego życia chłopca komplikuje się przez chrześcijańskie poczucie memento mori. W epoce oświecenia filozoficzne nasycenie bukoliki znacznie wzrasta: przyroda staje się pożądanym środowiskiem życia i źródłem inspiracji, a nawet kryterium prawdy. Zwraca również uwagę, że powieść bukoliczna, jak każda powieść w okresie klasycyzmu, została uznana za „wyjętą spod prawa” – jako gatunek przez swoją genezę folklorystyczną, co nie przeszkodziło jej osiągnąć wyżyn w dyskursie sentymentalizmu jako przedstawieniu wewnętrznego świata uczuć. Artykuł przedstawia więc ogólny, panoramiczny obraz istnienia gatunku w jego diachronicznej postaci. Pokazano szczegółowo, w jaki sposób motywy sielankowo-pasterskie nie tylko kondensowały w sobie ducha obrzędów zrodzonych w pogańskiej starożytności, które utrwały odwieczną walkę Życia i Śmierci, ale także wchodziły w dialog z wartościami biblijnymi, które wyznaczyły rozwój i ciągle poszerzanie granic gatunku bukolicznego.

Słowa kluczowe: gatunek bukoliczny, sielanka, pastorałka, powieść, ironia, psychologizm, diachronia

Вступ

Буколічний жанр зазвичай сприймається як явище дещо маргінальне. Оспівування сільського життя та світлого кохання пастухів з пастушками вже виглядають в очах сучасного урбанізованого читача як безнадійна архаїка. Та чи ж приречена ота буколічно-пасторальна традиція на цілковите забуття в епоху очікуваної тотальної урбанізації? Чи, може, її двохтисячолітнє існування усе ж таки свідчить про життєздатність та невичерпані до кінця ідейно-естетичні потенції?

Для відповіді на ці питання варто звернутися до історії буколічного жанру й еволюції основних постулатів його естетики та поетики. Питання це здавна користувалося увагою з боку вчених-літературознавців, але сказати, що всі проблеми тут остаточно вирішено чи хоча б в належному масштабі генералізовано, буде перебільшенням. В оцінках буколіки фактично переважає тяжіння до систематизації, узятій немовби поза межами історії, прагнення до трактовки жанру в площині підсумкового синхронічно-теоретичного узагальнення. При цьому буколіку часто розуміють як відображення тих чи інших граней реального життя суспільства, котрі мисляться непорушними в будь-які часи. Так, за Т. Гіффордом (Terry Gifford), існують три типи буколічного („пасторального”): жанру: „життя пастуха”, „відмінна від міста сільська місцевість” та „сільське життя з принизливими класифікаціями”². Можна сказати, що тут відбулася певна інерція мислення теоретиків класицизму, для яких об’єкт зображення був важливішим, ніж його художня інтерпретація, зумовлена суб’єктивністю автора й смаками тієї чи іншої історичної пори, її аксіологією; знайшла тут своє місце навіть сприйнята як щось непорушне успадкована класицизмом від еліністичної античності вимога обов’язково висміювати й принижувати мужика-простолюдина. Між тим проблема вивчення цього жанру полягає якраз в тому, що таке „випрямлення” подібне до прокрустова ложа, бо ігнорує неповторні ідейно-естетичні переживання кожної конкретної епохи. Хочеться з цього приводу пригадати слова Дж. ван Сікля (John van Sickle) про оцінки буколіки, які дезінформують читача, відрізаючи ефективний доступ до текстів. Між тим в цій галузі існує значний простір для переоцінки суджень, які видаються канонічними, й той само Дж. ван Сікл, наприклад, справедливо підкреслює, що буколічний жанр починається з Теокрита (Theokritos), хоча античні критики вважали його не засновником, а просто найкращим у цій дідині; не можна не погодитися з цим дослідником і тоді, коли він каже, що жодне уявлення про цей жанр не можна сприймати

² T. Gifford, *Pastoral, Anti-Pastoral and Post-Pastoral*, Cambridge 2013, pp. 17–30.

як вичерпне. Дж. ван Сікл вірно зазначає, що родові поняття, як і будь-які інші продукти літературної творчості, мають власну історію, хоча критики, абстрагуючись від реальних текстів, формують уявлення про жанр відповідно до смаків та ідей свого часу; ці уявлення починають вільне життя й, хоча дійсно дають готовий загальний погляд на матеріал, усе ж таки схильні підмінити його власними інтерпретаціями³.

Отож завдання полягає в тому, аби науково описати буколічний жанр вже не в тих чи інших синхронічних зрізах, а в його історичній діахронії, причому виявити не лише його мінливість і трансформації, а й неухильну стрижневу цілеспрямованість до піднесення певної аксіології, а саме – кохання, природи й сільського життя, що є базовими цінностями античної цивілізації, котрі в еру торжества християнства було піддано ґрунтовній редукції. Подібно до насування одне на одне літосферних плит в геології, в європейській культурі спостерігається грандіозне насування біблійно-християнської платформи з її граничним спіритуалізмом на платформу античну, де все – до світу богів чи ідей включно – було *φύσις* (*physis*) і вважалося породженням Матері-Землі. Земні цінності буколіки, потрапивши до горнила середньовічного мислення, цілковито зникнути, звичайно, не могли, але були ґрунтовно „рентгеновані” й переосмислені в душі християнських чеснот, набувши, зокрема, одухотвореності й психологічної глибини. Проте сам характер буколіки завжди залишався – відкрито чи імпліцитно – опозиційним щодо церковного ідеалу „обоженої людини”, хоча, з одного боку, вже саме виникнення буколічного жанру ознаменувалося певною рефлексією його авторів, рафінованих містян, а з другого – християнство не заперечує цінності плотського життя й навіть освячує його; та само біблійна *Пісня над піснями* містить виразні змістовні паралелі до античної буколіки. Усе це спричинилося не лише до конфронтацій, а й до діалогу та контамінації, що робить картину буття жанру в цілому доволі складною й динамічною.

Створення такої панорамної картини залишається невирішеним науковим завданням. При цьому я значною мірою спиратимуся на методологію ритуально-міфологічного літературознавства: адже в буколічній літературі – відкрито чи імпліцитно – бринить відлуння найдавніших ритуалів поновлення життя й подолання смерті та функціонують архетипи відповідних міфів, які втілилися в цих ритуалах. Усе це живе на рівні колективного несвідомого, визначаючи вчинки, етичні орієнтації та естетичні смаки протягом двох тисячоліть. І навряд чи пафос уславлення п’яного вітального життя колись абсолютно редукується – це означало б повну втрату людського в людині.

3 J. van Sickle, *Theocritus and the Development of the Conception of Bucolic Genre*, „Ramus. Critical Studies in Greek and Roman Literature” 1976, vol. 5, pp. 18–44.

Буколічний жанр у його історичній ретроспективі

Буколіка (від давн.- грецьк. βουκολός – волопас, βουκολικός – пастуший) – жанр античної поезії, в якому оспівувалося щасливе й безтурботне життя селянина. Безумовно, духовні корені такої поезії сягають епохи неолітичної революції, яку також іменують першою аграрною революцією: тоді відбувся перехід людства від „економіки мисливців і збирачів” до виробляючої економіки, що базується на землеробстві й тваринництві. За свідченням Цицерона (Marcus Tullius Cicero), саме слово *cultura* від початку означало *обробка землі*. Зазначимо принагідно, що стародавні іранці, котрі, як відомо, справили в сиву давнину потужний культурний вплив на слов'ян, розглядали перехід від злиденного кочів'я до осілого землеробства як велику перемогу світлого бога Агура Мазди (Ahura Mazda, Ormuzd) над його зловісним двійником Ангрманью (Aryman); в Авесті (Awesta, abestāg) потужно звучить гасло: *Хто сіє хліб, той сіє праведність*. Ця модель характерна, безумовно, і для античного світу, в якому перший хлібороб Триптолем (Triptolemos), з ласки богині Деметри (Demeter), стає справжнім культурним героєм. На вшанування Деметри нашаровується й культ Діоніса (Dionizos), типово „сільського” божества рослинності й загалом плідності, втім, згодом патрона виноградарства й винокуріння. Містерії на честь цього сина Зевса (Zeus), який, за міфом, був розірваний і пожертий ворогами Кроніона титанами, але повернений батьком до життя, й стали тим джерелом, з якого виникла буколічна поезія. Звичайно вважають, що буколічний жанр початково формувався як напівритуальна віршова лірика – на ґрунті пісеньок пастухів колонізованої еллінами Сицилії на честь Діоніса. Втім у *Строкатих оповіданнях* (*Varia historia*) Еліана (Claudius Aelianus Praenestinus) стверджується, буцімто засновником буколічного жанру був Стесихор (Stezychor), але в його спадщині нічого подібного знайти не вдалося. Більш вірогідно, що жанр цей склався стихійно, оскільки хорова лірика мала тісний зв'язок з обрядовим синкретизмом, і пісні тут незмінно супроводили сакральні ритуали.

Лише згодом, в елінізованій та рафінованій єгипетській Александрії, буколіка почала культивуватися на авторському рівні: це вірші Теокрита і його наслідувача Мосха (Moschos); III–II ст. до н.е.; обидва, до речі, були уродженцями Сицилії, й Теокріт жартівливо іменував циклопа Поліфема (Polýphēmos), якого передання оселило саме на цьому острові, „земляком”. При цьому отого „народного” й „мужицького” духу, який так цінується в наші часи захоплення примітивізмом, тут годі шукати. Александрійська „прописка” надає цій поезії своєрідного акценту: той само Теокріт, зображаючи щасливих пастухів, життя яких сповнене кохання, музики й поезії, ставить до свого об'єкта зображення з іронією міського жителя; його пастухи – доволі абстрактні постаті, втілення авторської ідеї, та й розмовляють радше як освічені містяни. Цілоком вірне

зауваження перекладача Теокріта англійською мовою: „Теокрит, попри всю свою удавану наївність, не був (як, наприклад, Бернс), натхненним йоменом, він писав переважно для свого класу. Він був самосвідомий і тонкий художник, з тих, що живуть у вишуканих і пишних палацах; це «декадентська» епоха літератури та письменства для радості королів. Його стиль – це квітка, літературна теплиця”⁴. Поезію Теокріта зазвичай сприймають як „інтелектуальну вправу, відокремлену від будь-якого значущого соціального чи ідеологічного контексту”⁵.

Тим не менш ідилії Теокріта будуються як жива мова (діалог) пастухів, цілковито занурених у свою сільську реальність, і відчувається, що авторові дає естетичну втіху імітація „простого” й навіть дещо брутального мовлення селяків-пастухів, він намагається бачити світ їхніми очима, пережити їхні емоції, перейнятися їхніми клопатами на зразок того, наскільки добре м’ясо недоеної кози тощо:

Тірсіс

Шумом утішно-солодким, Козарю мій, та онде хвоя
Рівно шумить над водою. Та солодко теж і сопілка
Грає твоя. Нагороду узяв би ти другу за Паном.
Якби цапа захопив він рогатого – взяв би козу ти;
Якби козиця йому присудилася – ялова вийшла б
Кізка твоя; коли ж кізка недоєна, м’ясо хороше.

Козар

Пісня, пастуше, твоя подає мені більш насолоди,
Ніж дзюркотіння струмка, що по скелях донизу збігає.
Музи коли б одержали як нагороду ягницю,
Взяв би ягнятко ти в дар; а коли би вони забажали
Взяти ягня – ти тоді дістав би, напевне, ягницю [...]

Переклад Ф. Самоненка⁶

⁴ „Theocritus, in spite of all his seeming naivete, was not (as Burns, for example, was) an inspired yeoman, writing mainly for his own class. He was a subtle-minded, self-conscious and delicate artist, living at refined and voluptuous courts in a ‘decadent’ age of literature, and writing for the pleasure of kings. His style is the flower of a literary hot-house”. Див.: *The idylls of Theocritus with the fragments Bion and Moschus*, translated by J.H. Hallard, London–New York [1924], p. XIV. Електронний ресурс: <https://archive.org/details/idyllsoftheocrit1924theo/mode/1up?view=theater>

⁵ R. Hunter, *Theocritus and the Archaeology of Greek Poetry*, Cambridge 1996, p. 11.

⁶ Feokrit, *Idyllii*, pereklad F. Samonenka. [Феоокріт (Теокріт), *Ідилії*, переклад Ф. Самоненка]. Електронний ресурс: <http://um.co.ua/11/11-5/11-51998.html>. Оригінальний текст – „Θύρσις: Ἄδῦ τι τὸ ψιθύρισμα καὶ ἃ πίτυς αἰπόλε τήνα, / ἃ ποτὶ ταῖς παγαῖσι

Утім і присмак „декадентства” тут справді також можна вловити, та це виглядає не стільки „зіпсованістю” міського жителя, скільки віддунням тісного співіснування людини з тваринним світом в архаїчні часи. Характерний образ Зевса у вірші Мосха *Європа*, який прийняв образ бика: поет натхненно описує розкішну плоть тварини, спираючись на безпосередні враження від „грубої натури”, і опис цей сповнений неочікуваного, витонченого, дещо скандального, хоча й цілком виправданого міфологічним сюжетом еротизму: „золотиста руда шкура”, „сяючі очі темно-лазурного кольору”, дихання бика приємніше, ніж „дух запашних галявін”; дівчата з почту Європи відчувають непоборне бажання наблизитися до нього й приголубити красеня. Що ж, у всьому стародавньому світі, в тому числі і в Греції (Greece), зоофілія не була аж чимось надзвичайним⁷. Втім у Мосха можна відчутти не стільки натяк на зоофілію, скільки приховану іронію. Зрозуміло, що висхідні цінності найдавнішої буколічної поезії як такі не занадто вишукані для поета-містянина: одухотворяючий музично-поетичний момент тут невід’ємний від доброї хмільної трапези і плотського кохання, що в цивілізованому середовищі легко підлягає насмішці. Так, в александрійця Калімаха (Kallimachos ho Kyrenaios) вже згаданий „земляк Теокрита” Поліфем (Polýphēmos), це втілення „нижчих” сил Натури, заманює Галатею (Galáteia) до своєї печери, зваблюючи її не своєю чоловічою принадливістю, а свіжим козячим сиром. Можливо, якщо б циклоп додав до сиру ще й дар Діоніса, то досяг би свого, але бог виноробства не зволив жити на острівному пасовищі серед морського простору, а одноокий син Посейдона (Poseidōn) не спромігся перейти від пастушества до обробки землі.

Далі буколічна поезія була адаптована римськими поетами (Вергілій / Publius Vergilius Maro / та почасти Горацій / Quintus Horatius Flaccus; I ст. до н.е.). У римлян, які віддавна були суворим аграрним народом, симпатія до сільського життя була в крові, і грецький досвід було сприйнято з ентузіазмом. Проте хараткрно, що іронія тут вивітрується, як, наприклад, у *Буколіках* (Eclogae) Вергілія, хоча й написаних під впливом Теокрита. Зокрема Вергілій

μελίσδεταί, ἀδὺ δὲ καὶ τὸ / σπυρίσδεσ; μετὰ Πᾶνα τὸ δεῦτερον ἄθλον ἀποιοῖ. / αἶκα τῆνος ἔλη
 κεραὸν τράγον, αἶγα τὸ λαψῆ. / αἶκα δ' αἶγα λάβη τῆνος γέρας, ἐς τὲ καταρρεῖ / ἢ χιμαρος;
 χιμάρφ δὲ καλὸν κρέας, ἔστὲ κ' ἀμελέης. Αἴπολος: Ὑδιον ὦ ποιμῆν τὸ τεὸν μέλος ἢ τὸ
 καταχῆς / τῆν' ἀπὸ τὰς πέτρας καταλείβεται ὑψόθεν ὕδωρ. / αἶκα ται Μοῖσαι τὰν οἶδα
 δῶρον ἄγωνται, / ἄρνα τὸ σακίταν λαψῆ γέρας: αἰ δὲ κ' ἀρέσκη / τήναις ἄρνα λαβεῖν,
 τὸ δὲ τὰν δῖν ὕστερον ἄξι”. Див.: *The Idylls of Theocritus*, ed. R.J. Cholmeley, London
 1901. Електронний ресурс: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0228%3Atext%3DId.%3Apoem%3D1>

7 G.B. Derâgin, P.I. Sidorov, A.G. Solov'ev, *Social'no-psihologičeskie aspekty ženskikh seksual'nyh dejstvij s životnymi*, „Rossijskij psihiatricheskij žurnal” 1999. [Г.Б. Дерягин, П.И. Сидоров, А.Г. Соловьев, *Социально-психологические аспекты женских сексуальных действий с животными*, „Российский психиатрический журнал” 1999,] no 5, c. 4-7.

без щонайменшого сумніву поетизує ритуальне жертвоприношення, яке має забезпечити добробут його сільського обійстя:

Мелібей

Тітіре, ти в холодку опочив-єсь під буком гіллястим
І на сопліці сільській награвеш мелодійної пісні.
Ми ж залишили свій дім, наші ниви; від рідного краю
Геть утікаєм... Нам тяжко... А ти в холодку, на дозвіллі
Будиш в діброві луну солодким ім'ям Амаріллі.

Тітір

О Мелібею! мій бог послав мені втіху цю й радість.
Завжди для мене лишиться він богом; олтар його завжди
Буде окроплений кров'ю ягнятка з моєї кошари:
З ласки його-бо на пашу корів я й ягнят виганяю,
З ласки його награву, що захочу, на тихій сопліці.

Еклога 1, переклад М. Зерова⁸.

Більше того, ці еклоги (тобто *вибірки* з Теокріта) римського автора не просто розповідають про щастя такого собі непримітного пастуха Тітіра: тут зустрічається й прагнення до обріїв вселенського масштабу. Це, наприклад, пророцтво про народження дивного немовляти, Спасителя світу, що дало в майбутньому підстави для тлумачення Віргілія як ще одного предтечі Христа (насправді то було підлабузництвом до Августа, котрий покладав великі надії на свого новонародженого сина). Пророцтво це виголошує п'яний силен, такий собі далекий родич Поліфема, і це може сприйматися сучасним читачем як іронія, але для античної людини між об'явленнями, що поставали в уяві п'яного діонісійського міста й видіннями дельфійської піфії, навіяними отруйними випарами з надр скелі, не було тієї прірви, яку

⁸ M. Zerov, *Antologija rimskoj poezii: Katull. Vergilij. Goracij. Propertij. Ovidij. Marcial*, Київ 1920. [М. Зеров, *Антологія римської поезії: Катулл. Вергілій. Гораций. Проперцій. Овідій. Марціал*, Київ 1920], с. 13. Електронний ресурс: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?id=9477>. Оригінальний текст – „Meliboeus: Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi / silvestrem tenui musam meditaris avena: / nos patriae finis et dulcia linquimus arva; / nos patriam fugimus: tu, Tityre, lentus / in umbra formosam resonare doces Amaryllida silvas. Tityrus: Meliboee, deus nobis haec otia fecit. namque erit ille mihi semper deus, illius aram saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus. ille meas errare boves, ut cernis, et ipsum ludere quae vellem calamo permisit agresti”. Virgil, *Eclouges. Georgics. Aeneid*, books 1–6, trans. by H. Rushton Fairclough, rev. by G. Goold, Cambridge 1916, p. 24. Електронний ресурс: https://www.loebclassics.com/view/virgil-eclouges/1916/pb_LCL063.25.xml.

побачив між Діонісом та Аполлоном Ніцше (Friedrich Wilhelm Nietzsche). Фігурально кажучи, у Вергілія вино божественного знання може вмістити й така посудина, як буколічний вірш. Також і оспівана в буколіках тілесність, яка в очах рафінованих александрівців була трішечки огидною, для римського поета поставала саме тим, що треба: доволі пригадати ентузіазм оспівування сексу в Горація.

Звичайно, тим Горацій не вичерпується, бо й він прагне пізнання прихованих у природі сил. Але якійсь там „чесній Фіділі” він може порадити лише вершити магічні жертвоприношення, щоби смертоносний веред не торкнувся до пори до часу своїм диханням жертвних телят, які від албанських трав гладшать; жертву слід прикрасити гілкою розмарину й ламким міртом; проте отим „гнівним ларам” буває доволі й „святої полби й тріскучої солі”. Філософський же вимір його лірики здатний пробудити чорну меланхолію, позаяк епікурейський гедонізм сполучається тут з повною відсутністю надії на вічне життя нашого Я в циклах оновлення природи:

ДО МАНЛІЯ ТОРКВАТА

Білі вже збігли сніги. На лути повертається зелень,
 Знов кучерявиться гай.
 В красній обнові земля, і знову, спадаючи, води
 В'ються в своїх берегах.
 Грації з німфами враз, одкинувши одяг прозорий,
 В танці кружляють собі.
 Рік, і година, та й мить, останок милої днини,
 Радять: безсмертя не жди.
 Зиму змагає весна, її ж переборює літо
 Й гине само, як лише
 Осінь розсипле плоди, за нею — на сон лиш багата –
 Вже підбігає зима.
 Тоншає місяця серп і знов ясніє уповні,
 Ми ж, коли канем туди,
 Звідки Еней не вернувсь, де Анк, де Тулл можновладний, –
 Порохом, тінню стаєм.
 Хтозна, чи зволють боги до годин, що майнули, додати
 Частку й наступного дня?
 Чим свою душу вгостиш — лиш того спадкоємець жадливий
 Не загребе вже собі.
 Тож, коли вмреш і коли над тобою в усім своїм блиску
 Мінос вершитиме суд —

Ні красномовство, ні рід, ні поборність велика, Торквате,
Сонця не верне тобі [...]

Переклад А. Содомори⁹.

Отож, титани римської поезії в своїх буколіках не просто оспівували принади сільського життя, а й відчували певний „жах існування”, що робить їхню картину світу не такою вже мирною і простою.

Далі доля буколічного жанру складається дещо неочікувано. Власне, з визначенням жанру як такого в літературознавстві загалом є проблема: він зазвичай визначається за чіткими формальними ознаками, але буває ідентифікований і за сюжетно-тематичним принципом, бо формальні прикмети жанру інколи бурхливо розмиваються – з чим ми й зараз стикаємося, занурюючись у нашу проблему. Треба одразу зазначити, що цій ситуації в науці досі не приділялося належної уваги.

Між тим, вже на початку нової ери стає очевидним, що буколічний жанр починає „вирборсуватися” з тісної вже для нього форми ліричного вірша й наївної поетизації нехитрого гедонізму. Наче „вибухнувши” з зернини ліричної поезії, виникає прозаїчний роман Лонга (Longos'a) *Дафніс і Хлоя* (*Daphnis kai Chloēn*), в якому зворушливо оспівано вірне кохання двох простих сердець, яке долає численні перепони. Це ще не зовсім наративна структура: твір Лонга написано ритмічною прозою зі вкрапленням віршових фрагментів, що дозволяє утримати традиційний пафос буколічного світосприйняття. Твір виник найвірогідніше у II (III?) ст. н.е., коли, у контексті передчуття грандіозного світопоглядного зламу, в Римській Імперії, з її споконвічним аграрним світосприйняттям, почали інтенсивно шукати „рідних коренів”, ушляхетити мирний „золотий вік” Августа й тихі, чисті принади патріархального сільського життя. „Сільська тема” інтелектуалізується, сигніфікує пошук „справжніх цінностей”, що відбувається на тлі зростання цікавості до зовсім протилежного

⁹ Електронний ресурс: <https://edufuture.biz/index.php?title>. Оригінальний текст – Horatius, *Diffugere nives redeunt iam gramina campis...*: „Diffugere nives, redeunt iam gramina campis / arboribusque comae; / mutat terra vices et decrescentia ripas / flumina praetereunt; // Gratia cum Nymphis geminisque sororibus audet / ducere nuda choros. / immortalia ne speres, monet annus et almum / quae rapit hora diem. // frigora mitescunt zephyris, ver proterit aestas / interitura, simul / pomifer autumnus fruges effuderit, et mox / bruma recurrit iners. // damna tamen celeres reparant caelestia lunae; / nos ubi decidimus, / quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus, / pulvis et umbra sumus. // quis scit an adiciant hodiernae crastina summae / tempora di superi? / cuncta manus avidas fugient heredis, amico / quae dederis animo. // cum semel occideris et de te splendida Minos / fecerit arbitria, / non, Torquate, genus, non te facundia, non te / restituet pietas; [...]”. Електронний ресурс: <https://www.johnderbyshire.com/Readings/odes-4-7.html>.

й чужинського – до християнського спіритуалізму й аскетичного ідеалу нової релігії. Автор *Дафніса...* демонстративно апелює до язичницької спадщини, прагне прославити Ероса (Ēros), німф і Пана (Pán), дати читачеві відчуття радості тілесного буття – „хворому на зцілення, печальному на втіху, тому, хто кохав, нагадати про кохання, а того, хто не кохав, навчити кохати”. Ця апеляція до „пастиших цінностей” була спровокована ще й тим, що християнізація починалася з міста, а селянина, котрий тримався в своїй глушавині язичництва, називали *raganus* – *мужик, селяк*, і Лонгові хотілося ошляхетнити своїх героїв, зробити акцент не на „плотському” а на „внутрішньому”, бо ж вороже йому християнство несло в собі потужний імпульс психологізму, породжений почуттям цінності людської особистості¹⁰. Зрозуміло, що ця оборона античного життєлюбства була поки що приречена на невдачу: адже воно визначалось культом самодостатньої Природи, яка усе творить, і котра в християнській свідомості сама була лише Творінням Божим. Тим не менш, буколічному жанру було надано Лонгом нових, потенцій: відлуння діонісійських ритуалів трансформувалося в розлогу наративну структуру, яка мала довести, що пафос життєствердження, навіть будучи підданим тяжким випробовуванням, не втрачає сили, благородства й пасіонарності й над ним не владне ніяке зло. Усе це можна розглядати як своєрідну відповідь на виклики християнської проповіді, заклику до тілесного аскетизму й „досконалої”, спіритуалізованої любові, вільної від тягаря усього плотського. Недаремно відродження буколічних мотивів у європейських літературах від доби Ренесансу ґрунтуватиметься в першу чергу саме на романі Лонга.

Зрозуміло, що у християнському середньовіччі буколічний жанр з його виразним язичницьким корінням на певний час очікувано занепав, хоча античні засади буколіки начебто знайшли в цю пору певну паралель у наскрізному біблійно-християнському образі Доброго Пастиря й овець, яких він пасе й оберігає від лих. Та проте символіка християнського пастирства настільки відрізнялася від гедоністичної античної буколічної установки, що жанр цей відродився як такий, як щойно було зазначено, лише у поезії ренесансу – доволі назвати імена Данте (Dante Alighieri) й Петрарки (Francesco Petrarca) – XIII–XIV ст. Це може видатися неочікуваним – адже ренесансний процес асоціюється з урбанізацією, зростанням ролі міст, де формувався новий тип культури й де саме „повітря робило вільним”, робило буквально; кріпак, якому вдавалося

¹⁰ Див.: S.D. Abramovič, *Psihologizm rannehristianskoj literatury, ego recepcija i ottorženie*, „Naukovі praci Kam'aneč'-Podil'skogo nacional'nogo un-tu ім. Івана Огієнка. Filologični nauki” 2017, Vip. 45. [С.Д. Абрамович, *Психологізм раннехристиянської літератури, его рецепція и отторжение*, „Наукові праці Кам'янець-Подільського національного ун-ту ім. Івана Огієнка. Філологічні науки” 2017, Вип. 45] с. 5–10.

прожити в місті 101 день, вважався незалежним від свого пана. Данте й Петрарка – справжні діти міста, зосереджені, здавалося б, не на „земному”, не на „грунті”, а виключно на „умопоглядному”. Та ось Данте, співець спіритуалізованого кохання й духовидець метафізичних просторів, на старості років пише латиною еклоги на мотиви *Буколік* Вергілія (*Vidimus in migris* та *patiente liturista Velleribus Colchis prepes detectus Eous*), в яких надає право голосу пастухам з античними іменами й сумує за прохолодою в гаю піній над рідним Арно – такий собі образ земного раю. Петрарка ж у *De vita solitaria* критично змальовує саме міського жителя: на відміну від того, хто з чистим серцем зустрічає схід сонця, гуляє лісом, нюхає квіти, не дбаючи про золото чи коштовності; містянин лихоманково прокидається серед ночі, думаючи про повсякденні зради, спокуси та клопоти й обмірковуючи усілякі несправедливі шляхи їх подолання.

При цьому звертає на себе увагу подальша кардинальна жанрова трансформація: на зміну наслідуванню лаконічній буколічній ліриці античності приходять грандіозна „вільна” побудова з незрівняно більше ускладненим змістом; базою тут виступає, безперечно, *Дафніс і Хлоя* Лонга. Так, *Амето* Боккаччо (Giovanni Boccaccio, XIV ст.) – це якась химерна побудова, що являє собою невимушене сполучення язичницької й християнської традицій, роману (пригоди й духовний розвиток героя, котрий еволюціонує від „дикуна” до натхненного поета) і драми (оповіді німф), прози й поезії, проповіді й поетичного маніфесту, причому усе це об’єднується дидактично-психологічним ракурсом – у фіналі персонажі й події раптом обертаються на складові теологічної алегорії. Здається також, що тут нарешті починає в повну силу розгортатися закладена ще у IV ст. св. Августином (Aurelius Augustinus) установка на психологізм (*Сповідь/Confessiones*, 397–400), яка дедалі впевненіше спиралася на практику життєвого досвіду. Справа в тому, що десь на рубежі I–II тисячоліть н.е. церковнаповідь в західному світі перестає бути публічною й замикається в тісному просторі сповідальні, де той, хто сповідається, залишається один-на-один зі священником – утім під пильним поглядом Всевидячого Ока. Це породжує саморефлексію й психологізацію в масовому форматі, що відбувається на характері й спрямованості літературно-мистецького пошуку, й рух буколічного жанру не залишається осторонь цього.

Далі, у XV–XVII ст., ота вільна жанрова структура набуває модифікації „пасторального роману” (від лат. *Pastoralis* – пастуший), який триумфально крокує в європейському художньому слові. Це *Амінта* Тассо (Torquato Tasso, *Amintas*, 1573), *Аркадія* Санназаро (Jacopo Sannazaro, *Arcadia*, 1504), *Вірний пастир* Гваріні (Giovanni Battista Guarini, *Il pastor fido*, 1590), *Діана* Монтемайора (Jorge de Montemayor, *La Diana*, 1559), *Астрейя* д’Юрфе (Honoré d’Urfé, *L’Astrée*, 1607–1627), *Аркадія* Сідні (sir Philip Sidney, *Arcadia*, 1590) тощо. В епоху бароко такий роман вже сприймається як щось звичне – так, у київській поетичці XVII ст.

Liber artis poëticae... він фігурує в низці усталених жанрів. Ліричний вірш буколічного спрямування при цьому також не щезає: поруч формуються такі структури, як пасторальні *еклога*, *елегія*; паралельно формується навіть віршова пасторальна *драма*. В епоху Просвітництва, вочевидь, у зв'язку з загальною переорієнтацією європейської культури на пізнання Натури та поширенням впливу наукової прози, підвищується філософська насиченість пасторалі: природа стає бажаним середовищем проживання й джерелом наснаги, ба, навіть критерієм істини. Важливо також відзначити, що пасторальний роман, як майже всякий роман в еру панування класицизму, буде оголошений „поза законом” як жанр за генетикою своєю простолюдний, фольклорний¹¹, а не книжний, „вчений”, що не завадить йому розвиватися й часом навіть домінувати. Адже потенції романної форми значно більше відповідали установкам на соціалізацію та психологізацію нарації, нехай навіть вже в секулярному дусі.

Смуга сентименталізму взагалі сформувала потужний запит на зображення внутрішнього світу почуттів: інтелектуалізм та дотепність відтак сусідять з установкою на розвиток „чутливості”. Вже мало було бути розумним, треба було ще й „мати серце”. Однак це все не стало тією „сповіддю грішного серця”, яку запровадив Августин. У *Сповіді* Руссо (Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, 1770) постає, якщо ужити біблійної градації, людина *душевна*, а не *духовна* (1 Кор.), тобто така, що не шукає богопізнання, а кохається у людських пристрастях. Саме останні бурхливо вимагали, так би мовити, художньої легалізації після століть пригнічення і в церковній словесності, й у класицистичній системі. Простий та водночас сповнений змістовності побут „пейзан” (селян), цнотливе, але сповнене потужної вітальної наснаги кохання пастухів та пастушок стали певною протигагою сухому розумуванню кабінетних мудрагелів та від початку чітко визначеного техніко-логічного спрямування розвитку цивілізації Нового часу. Пасторальність широко культивується не лише у віршовій та прозаїчній творчості сентименталістів XVIII ст., а й у театральній-музичному та образотворчому мистецтві, переважно в рамках вигадливого стилю рококо. Доволі пригадати натюрморт Шардена *Мідний бак для води* (Jean-Baptiste Siméon Chardin, *La Fontaine de cuivre*, vers 1733), щоби зрозуміти, наскільки насичувалися аурую значущості найпростіші побутові речі, серед яких жив простолюд.

У слов'янських країнах, де землеробство віддавна є основою основ, буколічний жанр, трансплантований з західноєвропейського ґрунту, мав би знайти органічне сприйняття. Як сказав поляк Мар'ян Мацієвський (Marian Maciejewski), „Słowianie, my lubim sielanki...”. Та симптоматично, що жанр цей у слов'янських

¹¹ Roman conte (фр.) перекладається, власне, як романська (тобто простонародна) оповідь; субстантивоване roman стало також означати вільний від обов'язку бути віршованою „мовою богів” прозаїчний текст. До речі, слово prosa й означає „вільна”.

літературах не завжди приживається. Так, у польській культурі, де до античності зверталися „запросто”, як до доброго сусіда¹², культурі, котра пережила свій „золотий вік” в лоні Ренесансу й зазнала відчутного впливу класицизму, літературна буколіка представлена розлого й навіть дещо бурхливо – доволі пригадати соковиті, побудовані на українському фольклорному матеріалі *Селянки* Ш. Шимоновича (Szymon Szymonowicz/Simon Simonides Bendoński, *Sielanki*, 1614), розкішну й витончену за стилістикою *Софіївку* С. Трембецького (Stanisław Trembecki, *Sofijówka*, 1806), *Забавки* В. Маревича (Wincenty Ignacy Marewicz, *Samotne Zabawki Wierszem Napisanie*, 1786) чи щемливі ідилії Ф. Карпінського (Franciszek Karpiński) – традиція ця не згасає навіть у ХХ ст.¹³ А ось в українській літературі з її потужною фольклорною основою буколіка, як не дивно, представлена чи не єдиним випадком, і то перекладом, а саме – Горація Григорієм Сковородою. Можливо, що тут важливішою за „сільську тему” (свого тут вистачало – на фольклорному рівні) було її „ювелірне” літературно-словесне оздоблення, призма класичного канону, до чого польське слово, що розвивалося у контексті європейської літератури, було все ж таки більш чутливе, ніж українське. Не скинеш з рахунку й тієї обставини, що після культурних реформ великого європеїзатора Петра I грамотність народу в Російській Імперії скоротилася на 75%, й донедавна ще масово письменні українці, потрапивши в стан „колонізованих” вчорашньою Московією, мали штучно перетворитися на націю грекосоїв, що духовно живляться самим лише фольклором. Що ж до казусу Сковороди, то він був лише глибоким і чутливим інтерпретатором латинського оригіналу¹⁴, хоча йому вдалося й невимушено трансформувати реалії античного світу в звичні для українського читача образи. Так, характерний пейзаж Лаціуму (Lazio) перетворюється на цілком український краєвид, в якому прикметно височать нещодавно завезені з Італії (Italia) тополі, що відтоді стали невід’ємною складовою українського ландшафту:

Quo pinus ingens albaque populous
Umbram hospitem consociare amant

12 Так, наприклад, в колі Міцкевича посиланням на Горація могли доводити, що філософом слід вважати всякого, хто жив за принципами *artis vivendi* (див.: А. Тимофєєв, *Odbrażawianie rzymskiego klasyka. Horacy i Mickiewicz w krytycznoliterackich sądach Franciszka Morawskiego*, [w:] *W cieniu Mickiewicza*, red. J. Leszczyna, M. Bąk, Katowice 2006, s. 246–247).

13 Т. Kostkiewiczowa, *Piosenka pasterska. Dziedzictwo sielanki w poezji polskiej XX wieku*, „Prace Polonistyczne” 2016, seria LXXI, Łódź, s. 19–30.

14 Див.: D. Čiževs'kij, *Ukrains'ke literaturne baroko. Vibrani pracı z davn'oi literaturi*, Київ 2003. [Д. Чижевський, *Українське літературне бароко. Вибрані праці з давньої літератури*, Київ 2003], с. 107–122.

Ramis? Quid obliquo laborat
Lympha fugax trepidare rivo?¹⁵

Громады сосен, белые тополя,
Где тень любезно гостеприимну
Простёрли; где с трудом струится
Беглый поток, меж берегов плуたя¹⁶.

Та в цілому в ментальності жителя Російської імперії ота антична ідилічність і почуття цінності внутрішніх пережитівань власного Я, котрі були так важливі для Сковороди, якось не приживалися. Більше того, стихія пасторальності тут поступово набирає відтінку якоїсь дивної зловісності. По-перше, кидається в очі величезний розрив між ідеалами, що їх насаджувала нова, секуляризована культура, та неоконкретною реальністю. Так, за Катерини II, яка начебто переймалася ошляхетненням почуттів російської знаті, у країні остаточно утвердилося кріпацтво; поміщик почав безконтрольно визначати долю своїх кріпаків, і тут-таки, одразу, горезвісна Салтичиха замучила до смерті більш як 100 осіб. Життя й література не пересікалися, як паралельні лінії в Евкліда (Euclides): князь Шаліков, кривавий кат повсталих селян-пугачовців, водночас писав жалісні віршики про зламану квіточку та померлу пташку. Але новий культурний код сентименталізму вимагав шанувати людські права, поважати й простолюдина, отож фундатор російського сентименталізму Карамзін відкриває, що й „селянки кохати вміють” (повість *Бідна Ліза*, 1792). Та щоби зрозуміти усю поверховість і фальш цього народолюбства, доволі згадати, що тому ж самому Карамзину належить і такий текст, створений від імені отих „щасливих селян”, що їм наполегливо пропонується любити свого пана:

КУПЛЕТЫ
ИЗ ОДНОЙ СЕЛЬСКОЙ КОМЕДИИ,
ИГРАННОЙ БЛАГОРОДНЫМИ ЛЮБИТЕЛЯМИ ТЕАТРА
Хор земледельцев
Как не петь нам? Мы счастливы.
Славим барина-отца.
Наши речи некрасивы,

15 Q. Horatius Flaccus, *Carminum Liber Secundus*, III. Електронний ресурс: <https://www.gutenberg.org/files/46938/46938-h/46938-h.htm>

16 Kvint Flakk Goracij, *Ody*, II.III., per. T. Azarkovič. [Квинт Флакк Гораций, *Оды*, II.III., пер. Т. Азаркович.] Електронний ресурс: <https://www.netslova.ru/azarkovich/horatius.html>

Но чувствительны сердца.
 Горожане нас умнее:
 Их искусство – говоритъ.
 Что ж умеем мы? Сильнее
 Благотетелей любить¹⁷.

Характерно, що в більш пізньому історичному романі російського символіста Д. Мережковського *Петро I* (заключна частина трилогії *Христос і антихрист*; поч. ХХ ст.) фігурує реальний персонаж тієї епохи – граф Толстой, що очолював таємну поліцію імперії, „чоловік без віку”, а насправді – лихий, аморальний старий, який чорнить брови під модною перукою, співає нову пісеньку Тредіаковського про „стріли Купідо” і хизується табакеркою з пасторально-ідилічною сценою на кришці. Пастораль в очах автора початку ХХ ст. перетворюється на символ нещирості та штучності.

У Західній Європі ці процеси протікали не так гостро й драматично, але й тут, під впливом кардинально урбанізованого позитивістського мислення ХІХ–ХХ ст., до „ідіотизму сільського життя” (К. Маркс) також починають ставитися дедалі більше критично й негативно. Характерно також, що – на тлі зростання зневіри й матеріалізму – на „сільську тему”, яка асоціюється зі втраченою паганістичною ідилією „натурального існування”, нашаровується й антагоністична до неї, але вже так само елегійно сприйнята християнська культура; „добрі селяни” перетворюються на зразкових носіїв християнських чеснот. Ця, по суті, бінарна опозиція поступово об’єднується в свідомості епохи Модерну та Постмодерну поняттям „щасливої минувшини”. Пасторальні мотиви перекочували з палаців вельмож до міщанського інтер’єру (стиль бі-дермайер), ставши знаком жалю за „втраченою природою”.

У наші дні буколічно-пасторальна традиція спорадично воскресає хіба що у форматі фольклорних гуртів, що часто сполучається з щирим чи удаваним релігійним синкретизмом. Тут часом можна зустріти глибину й змістовність – так, дуже характерний з цього погляду польський документальний фільм *Буколіка* (2021, режисер Карол Палка – *Bukolika*, Karol Pałka), в якому показано трудне та вбоге, ізольоване від світу життя на околиці непримітного села старої Данусі та її дочки Басі, що, втім, ніяк не шкодить багатству їхнього внутрішнього світу, який пульсує в ритмах природних циклів. Та в цілому в світі

17 N. Karamzin, *Kyplety iz odnoj sel'skoj komedii*, [w:] N. Karamzin, *Vse istoričeskie trudy, povesti, rasskazy i stihotvorenija v odnoj knige, igrannoj blagorodnymi ljubiteljami teatra*. [Н. Карамзин, *Куплеты из одной сельской комедии*, [w:] Н. Карамзин, *Все исторические труды, повести, рассказы и стихотворения в одной книге, игранный благородными любителями театра*]. Електронний ресурс: <https://www.kobo.com/au/en/ebook/ddosCdDyMzCWtck6xoAQqA>

спостерігається ситуація масової втрати інтересу до цього первеня культури. Навіть у суспільствах, орієнтованих на „рух назад” та реставрацію всілякої архаїки, спроби активізувати цю традицію зводяться, по суті, нанівець – так, „сільська проза” (*деревенская проза*), що її бурхливо піднімали на щит у критиці останніх років існування СРСР, у сьогоденній Росії розчинилася в небутті. Технологічні досягнення чи то рятують ситуацію, чи то погіршують її; вже у СРСР, який пишався своєю індустріалізацією, материнське молоко на берегах висохлого внаслідок хімізації ґрунтів Аральського моря стало отруйним.

Пафос життєствердження, який тисячоліттями підживлювався органічним зв'язком людини з весіннім оновленням природного життя, в'яне на мертвому асфальті. Та і в цивілізованих суспільствах, спрямованих до майбутнього, побудованого виключно на технологіях в душі „інженерної утопії”, отой „асфальтовий ґрунт” не менш згубний. Коли чари Природи, за словом М. Вебера (Max Weber), розвіюються, перед сучасним людством, яке безжалюбно й похижацьки нищить природні ресурси та нехтує необхідністю екологічної рівноваги, постає на весь зріст небезпека незворотного руйнування природного середовища. Звідки тут узятися відродженню буколічній поезії?

Тому питання про буколічне розуміння природи як вічного джерела вітального оновлення й життєвої наснаги набуває особливого значення, коли йдеться про долю культури в цілому та її найближчі перспективи.

Зокрема очевидним є занепад українського села, що особливо загрозливо, якщо взяти до уваги темпи цього занепаду. Так, за даними Держстату, за два останні десятиліття число українських селян скоротилося з 16,9 млн до 13 млн. І це не лише наша проблема: те саме відбувається по всій Європі й у США.

Ритуально-міфологічний аспект буколічного розуміння Природи як критерію істини

Для античного буколічного автора Природа поставала невичерпним джерелом вітальних радощів; усе інше – ідеї, числа чи які ще „дематеріалізовані” поняття – мало докластися саме собою, бо, як тоді вважали, *in corpore sano mens sana est*. При цьому вже в давньогрецькій культурі розподіл сфер Аполлона й Діоніса мав певну соціальну проекцію: культ Аполлона був популярний в аристократів, а Діоніса – в сільського люду. У всякому разі сп'яніння й роздирання живого цапа в діонісійських містеріях мало сумісні як з логікою й розрахунком, так і з аристократичними манерами. Діонісійський культ розбурхував стихію почуттів пересічного плебея, не обтяженого рефлексіями освіченої людини, він задовольняв емоційну жагу прилучення до плоті божества; вино ж дозволяло зняти гальма розуму й пристойності та вільно віддатися стихії вакханалії. Але це все означає не саме лише життєствердження:

в підтексті буколичної поезії криється прагнення хаосу та безодні добровільного безумства, які втілено в трагічній, скривавленій постаті офірного цапа. Не будемо, звичайно, грубо прив'язувати цей комплекс до психіки селянина взагалі, але безумовно, що життя серед природи провокує певну домінацію міфо-поетичного світосприйняття над логічним, і для екзистенціальної тривоги тут значно більше місця, ніж в світі гармонії наукової чи мистецької побудови. Коли в кожному рівчаку плещеться наяда, а в кожному дереві мерехтить постать дріади, це Незвідане владно й п'яно чарує та всіляє відчуття причетності до світу якогось потаємного знання, яке не вимірюється логікою й числом. Проте, хоча до цілковитого зняття чар зі світу природи було, звичайно, ще далеко, але усе ж таки в середньовіччі (принамні в західноєвропейському) зовсім не домінувало тяжіння до темних стихій ірраціонального. Нагадаємо, що там складалася університетська освіта нового типу, заснована не на зубрячці класиків, а на вільному міркуванні та дискусії. Характерно також, що в рамках західного середньовіччя відбулося лише два (!) спалення відьм на багаттях, і то єпископи протестували проти цих спалахів язичницького марновірства. Відьомські процеси насправді широко розгорнуться в епоху відродження, коли почнуть реабілітувати окультну спадщину поганських часів, що стало характерною складовою „політичного театру” епохи¹⁸, а підвалини теологічного розумування університетських професорів почало підточувати прагнення сильних переживань – на кшталт хоча б „чорної меси”, в ході якої сатаністи причащалися кров'ю людського немовляти.

У цілому, звичайно, для людини Стародавнього світу *veritas* усе ж таки криється кінцево не *in vivo* як такому чи в яких інших матеріальних речах; суть усе ж таки мислилася поза межами дії законів фізики, про що недвозначно твердили такі авторитети, як Платон (Plátōn) і Аристотель (Aristotelēs). Однак остаточне зрозуміння цього моменту прийшло з іншого узбережжя Середземномор'я. Повторюся: власне кажучи, європейський образ світу склався дисгармонічно – на античну „платформу” радісного й беззастережного захоплення гармонією „вічного” матеріального космосу насунулося біблійне бачення матерії як чогось „створеного (Богом) нічого” – מֵאֵין (me'ain), тобто „без”, або „за відсутністю” отої матерії, чогось тимчасового, що колись виникло й колись має щезнути.

Зрозуміло, що для буколичної теми ця ситуація обернулася деякими серйозними проблемами, бо беззастережна гедоністична насолода вітальним життям та безодні ірраціонального, які під нею криються, на довгий час перестали бути абсолютними цінностями. Світ постав проєкцією світлого плану Бога,

.....
18 М. Komar, *Czarownice i inni*, Kraków 1980, s. 157.

й усяке порушення цієї гармонії й духу любові означало вже бунт Творіння проти Творця. Тому важливо уяснити, яким чином язичники та „народ святий” Біблії будували свої ритуальні стосунки з Небом, якщо при цьому брати до рахунку, що в історії ізраїльтян був доволі великий (до 400 років) період, коли вони полишили осіле землеробство й повернулися до кочів'я та пастушества¹⁹. Водночас суспільства, серед яких формувався Ізраїль (Jisrael), були землеробськими: Єгипет, Ассиро-Вавилонія, народи Ханаану тощо. Контакти ізраїльтян з цими народами та їхній культурний взаємовплив ускладнювалися таким чином не лише релігійними установками, які орієнтували на граничну окремішність щодо язичників, а й питомою вагою того чи іншого типу ритуалу. Звичайно, ця ситуація не залишалася непорушною, бо ізраїльтяни постійно динамічно перекомбінували або й радикально змінювали свій спосіб життя. Відповідно уявлення про цінність і якість життя в Ізраїлі дещо балансували; змінювалися й ритуали, покликані забезпечити життя міфу в пам'яті поколінь.

Чому треба брати цю обставину до уваги? Тому, що у номадів і землеробів домінували різні ритуальні установки. Американський дослідник Дж.З. Сміт (Jonathan Z. Smith) вважає, що для спільнот мисливців та збирачів найважливішою формою ритуальної діяльності є *ініціація*, а для хліборобів – *жертвопринесення*; тому в історії культури вони виступають бінарною протилежністю; уявлення про світовий порядок і про покликання людини почали підтримуватися через ритуал жертвоприношення лише на стадії осілості²⁰. У землеробів були звичайними жертвоприношення людей. Греки в давнину приносили людські жертви з такою само невимушеністю, як і ті східні язичницькі народи, що їх оточували. Людські жертвоприношення були звичайним явищем на Криті (Creta); боги Кроносу (Krónos) жертвували немовлят, яких спалювали живцем; Аполлонові дарували життя злочинця, якого скидали зі скелі. Римляни топили старих людей у Тібрі, що дзеркально відбивало спалення старих живцем у вогненій ямі та першого немовляти на руках розжареної добіла мідної статуї Ваала (Ba`al) у пунійців тощо. Натомість у стародавніх євреїв людська, найперше дитяча, жертва була суворо заборонена, оскільки життя іншої людини, навіть своєї власної дитини, належить лише Богові (історія жертвоприношення Авраамом Ісаака). Таке жорстоке випробування віри патріарха єврейського народу мало на меті дати пережити нещасному батькові

¹⁹ Як показують сучасні дослідження, такі „рокіровки” в стародавньому світі були звичайною річчю, й про якийсь одномоментний тотальний перехід від кочового життя до землеробства говорити немає підстав.

²⁰ J.Z. Smith, *The Domestication of Sacrifice*, [in:] J.Z. Smith, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago 2004, pp. 145–159.

ую повноту страждання, породженого цією ситуацією, й тим довести її огидність та непотрібність. Характерно також, що Авраам (Abram) змальований у Біблії як чоловік, який добровільно обрав кочів'я, покинувши свій рідний Ур (Ur), котрий був одним з перших центрів землеробської цивілізації в світі. Ситуація органічно вписується в концепцію Дж.З. Сміта, особливо якщо врахувати, що Авраам – реальна історична особа.

Цей імпульс виявився настільки потужним, що й у V ст. до н.е., коли євреї давно вже стали землеробами й коли остаточно сформувався канон Старого Завіту, для них залишається незрушним постулатом теза, що Богові невгодна жертва землероба. Історія Авеля й Каїна недвозначно свідчить, що Богові Біблії миліший пастух, який зберігає природу недоторканою й жертвує цьому Богові своїх найкращих овець, ніж „перетворювач природи” землероб, чия жертва Творцеві осоружна: адже дим від спаленої Каїном сирії городини тяжко стелеться по землі, на відміну від легкого летючого диму, на який перевтілилися тваринні жир і хутро, що весело палахкотять на багатті Авеля. Нащадки добровільного номада Авраама, який зрікся свого вавилонського коріння, дуже несхвально сприймали месопотамську „цивілізацію Каїна”, що будувалася виключно на землеробстві (до речі, саме воно у перспективі загубить землю Межиріччя, перетворивши її на солончаки) й зухвало намагалася якби ото „схопити Бога за бороду”, будуючи для ритуального спідкування з богами посеред болотистої рівнини штучні гори – зіккурати, серед яких владно височила й знаменита Вавилонська Вежа.

Отож зрозуміло, чому текст *Пісні над піснями*, котрий початково століттями функціонував як весільні народні співи, що звеличували нареченого та наречену, з одного боку, немовби знаменує домінування царя-містянина над простою сільською дівчиною, котра закохана в нього. Адже Соломон (Salomon) живе в єрусалимському палаці, а Суламита (Shulamite) – пастушка, чорна, опалена сонцем, яка немовби добровільно маніфестує свою повну покору (*Суламита* означає „та, що належить Соломонові”). Цей текст виник на стику архаїчних пережитків кочового буття та життя осілого, землеробського; власне те й друге спостерігається поруч, в рамках столичного міста Єрусалиму, й тут ми бачимо справжній „діонісійський” елемент. Адже, з одного боку, сила та нестримність почуттів тут значно більші, ніж у мирній античній буколіці: „любов бо, як та смерть, кріпка; заздрість – як пекло, люта” (Пісн. 8:6). З другого боку, любов царя й пастушки не може бути прочитана як принесення кимось із них якоїсь жертви, ще й кривавої: радше це нагадує ініціацію, введення в світ дорослості, що стосується й юної дівчини, й царя, гарем якого складався, як відомо, з тисячі жінок: адже справжнє кохання – це завжди вперше. І, як завжди буває в результаті *ініціації*, людина тут бурхливо віддається раніше забороненим радощам. *Пісня над піснями* відзначається

еротичною насиченістю, отож і юдаїстським, і християнським теологам не просто було включити її до священного канону²¹. Навіть їжа й вино, такі важливі в усякій буколіці, тут від початку одухотворені, як, власне, й плотське кохання: „Хай він мене цілує цілунками уст своїх, бо любов твоя понад вино солодша”; „Що яблуна між лісовими деревами, то любий мій між синами! У його холодку, що так бажала, я сіла і плід його був солодкий моєму піднебінню”; „Підсильте мене тістечками виноградними, яблуками мене одушевляйте, бо я з любови знемагаю” (Пісн. 1:2; 2:3; 2:5). Та хоча любовне сп’яніння пастушки Суламіти має певну парадель у деякій спіритуалізації „пастушого кохання” в античних буколіках, воно принципово відмінне від екстазу діонісійських менад. Це вже не той козячий сир, яким Поліфем (Πολύφημος, Polyphemos) зваблював Галатею (Γαλάτεια, Galatea). Адже всяка трапеза в ізраїльській релігійній культурі є священнодійство²² (у християнстві це трансформується в літургію (тобто „роздачу «дармового» хліба”, центром якої є таїнство Євхаристії).

У *Пісні над піснями* ми фактично зустрічаємося також і з абсолютним олюдненням весільного ритуалу, тоді як в язичницькій минувшині ми стикаємося з речами доволі страхотливими. Так, у Стародавньому Єгипті (Ancient Egypt) невинна дівчина мала прилюдно віддатися у храмі в якості статевої партнерки козлові, що в уяві єгиптян мало забезпечити плодороддя полів; про присмак зоофілії в античних буколіках ми вже згадували. Розчинення в природі не сприяло шорсткості культурних табу. Біблія ж недвозначно забороняє скотолозтво й визначає за нього смерту кару (Лев. 20 15:16). Не менш категорично забороняються в Біблії й людські жертвоприношення. Замість людської жертви в старозавітні часи було запроваджено викупну жертву тварини, причому в моменти акції ізраїльської релігійної культури робилося це з немалим розмахом. У соломоновому Храмі на свята священники ходили по території святилища по коліно у крові тварин. Це може видатися неймовірно жорстоким, але ж тут ми стикаємося з відносно свіжою пам’яттю про людські жертвоприношення, і йдеться тут навіть не про Авраама з Ісааком (Isaac), а про нещасну доньку Єфая, воєначальника часів реконквісти Ханаану (חנאן חנאן), яку, подібно до Іфішенії в *Iliadі* (Ιλιάς), було принесено в жертву за воїнський успіх, хоча Єфай, на відміну від Агамемнона (Ἀγαμέμνων, Agamemnon), зробив це несвідомо, ставши заручником власної необачності. Та моральний аспект ситуації «викупної жертви» полягав в іншому. Грішна людина мусила пережити жах смерті, яка чекала не неї за вчинений злочин, і, спостерігаючи смертельні

21 В юдаїзмі вирішили вважати відносини Соломона й Суламіти алегорією любові Бога до свого народу, а в християнстві – стосунками Христа і його церкви.

22 Так, класичний «катехізис юдаїзму» Й. Каро (Yosef ben Ephraim Karo, Maran or Ha-Mechaber.) зветься (השולחן ארוך) Шулкан арух – Shulchan Aruch) – *накритий стіл*.

муки тварини, яка віддавала за неї життя, переживала стрес і розкаяння. Багаті жертвували Богові волів, звичайні люди – овець, бідаки – як, скажімо, сім'я євангельського Ісуса (Jesus), – голубів.

Вибір тварини для викупної жертви – це теж питання зовсім не просте для стародавнього ізраїльтянина. В індоєвропейців найважливішими тваринами були бики й корови, яких часто навіть заборонялося кривдити й, тим більш, уживати в їжу (як, скажімо, в Індії). Звертає на себе увагу, що в назві буколічного жанру виділено саме пастуха коров'ячого стада²³ – в індоєвропейському світі корова – споконвічна сакральна тварина; у ведичній поезії навіть дощові хмари іменуються „небесними коровами”, що виливають на землю благодатний дощ; у греків стадо корів пасе бог сонця Аполлон, і викрадає в нього це дорогоцінне стадо новонароджений Гермес (Hermés), меткий покровитель купців і злодіїв. Зокрема саме в Європі норувистого і небезпечного бика, який шанувався тут з часів палеоліту (розписи печери Альтаміра в Іспанії – Altamira in Spain), можна було „утилізувати” (з'їсти чи принести в жертву) хіба що через шляхетний „герць на рівних”, в якому тварині давався шанс перемогти. Згадаймо з цього приводу крито-мікенські ігрища з биком, що породили міф про Мінотавра (Minotaur); відлунням їх є сьогоднішня корида. У біблійному ж світі, підвалини якого сформувалися в ті давні часи, коли стародавні євреї ще кочували й не знали землеробства, віддавна склалася диференціація тварин на „чистих” і „нечистих” (згадаймо ковчег Ноя – Noah). Принагідно згадаємо, що й людині пропонується їжа *кошерна*, приготована з шляхетного м'яса й суто належним чином (без крові тощо). Уживати в їжу м'ясо „нечистих” (скажімо, морських гадів або ж свині²⁴) категорично заборонялося; натомість віталися воловина й м'ясо овець. Центральний тваринний образ Біблії – лагідний, покірний агнець, який являє собою символ покори й жертвності, а строптивий бик є маніфестацією язичницьких божеств²⁵. Образ агнця наскрізно проходить через

23 Утім Ісідор Севільський підмітив, що хоча ця поезія названа «буколічною» – від слова бик, тут фігурує переважно мова вівчарів і козопасів (див.: Isidori Hispalensis episcopi, *Etymologiae*, vol. II, books XI–XX, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1985, p. 39).

24 Свиня мислилася як втілення суто «матеріальних» начал та цілковито бездуховного вітального гедонізму; характерно, що в Талмуді (Talmud) людину з подібними життєвими установками іменують епікейрос – *епікуреєць*, тобто послідовник грецького філософа Епікура (Epicouros), який бачив сенс життя в насолоді. Єврейські мудреці на знали (чи не бради до рахунку) тієї обставини, що Епікур мав хворий шлунок і був вимушений харчуватися виключно хлібом з водою, але намагався шукати насолоди навіть в такій ситуації.

25 Бик також незмінно сигніфікує відступництво від культу Єдиного Бога – починаючи від золотого тельця Виходу, цієї живої згадки про єгипетського Апіса – Apis

весь біблійний текст, починаючи із завгодних Богові жертвних овець Авеля й закінчуючи Христом як Агнцем Божим, що бере на себе й викупає власною кров'ю гріхи світу. Відповідно й образ пастиря не втрачає особливої значущості навіть тоді, коли стародавні євреї осіли на землі й пастушество стало другорядним заняттям: Мойсейовий (Moses) посох має усі ознаки сакрального гандикапа, й чудеса, які він творить, є символом таємничої влади над глибинами природи й причетності до прихованої від земних очей не-матеріальної матриці буття. Тут фобіс, що його греки уявляли як гармонійний космос і протилежність хаосу, постає як приховане боріння Божества з демонічними силами, Природа-Творіння є вже не джерело розради, а джерело смуту й боротьби. Античних і взагалі язичницьких богів можна було досягнути тілесно, аж до шлюбу з ними включно (пастух Думмузі – Tammuz – чоловік богині Іннани; Юлій Цезар (Gaius Iulius Caesar) хизувався, що він є нащадком богині Венери тощо). А Богові Біблії дякують за те, що він „пройшов повз” (פָּסַח – Песах – Pesach) і не торкнувся єврейського люду.

Ця дисгармонія двох вихідних первенів – античного та біблійного – визначила незгасаючу внутрішню конфліктність європейської культури, що, втім, зумовило її виняткову динамічність та креативність (Освальд Шпенглер – Oswald Spengler влучно називав це „фаустівською душею”, для якої існує насамперед її власне Я). Людина Нового часу саме завдяки тотальному щепленню (прямому чи імпліцитному) біблійної рефлексії з приводу тимчасовості, есхатологічності часу, вже не сприймає природу як гармонію й зразок для наслідування й прагне її „переробити”.

Однак пошук символічних силових ліній Божого плану та відхилень від них у живому тілі Природи – заняття небезпечне, що може спровокувати серйозні розлади невропсихічного характеру. Втома від біблійного спиритуалізму й прагнення втечі до більш „зрозумілого” світу неоязичництва спостерігається ще з часів Ренесансу, але в наші дні набуває, можна сказати, граничного загострення. Особливо масштабною була спроба негайної реалізації неоязичницьких сподівань – у форматі „прометеїстичних” утопій Модерну. Але найбільш характеристичним тут є імпліцитно виражене не стільки прагнення побудувати „щасливе завтра”, скільки таємне бажання *повернутися назад* – у міфічну „гармонію з природою”, в той „золотий вік”, що його оспівував ще Гесіод (Ἡσιόδος, Esiodos). Це видає прихований жах перед невідомим майбутнім і реальну недовіру до тих „наукових обґрунтувань”, на які

(«Оце твої боги, Ізраїлю, що вивели тебе з єгипетського краю!»; Вих. 32:8), й закінчуючи тими золотими статуєтками биків, що їх поставив на протигагу Єрусалимському культу в Дані (Tel Dan) та Вефілі (Bethel) сепаратист і еретик Єровоам (בעבֿרָם, Hieroboam).

пробували позірно спертися ідеологи комунізму чи фашизму; взаємодії цих режимів з наукою рясніють прикладами трагічних непорозумінь. Адже образи „доброго старого часу”, „золотого віку” чи навіть біблійного Втраченого Раю фактично незмінно асоціювалися з епохою античності, коли вірили у нерозривність людини та природи, яку розуміли як гармонійно влаштований Космос. Чи, принаймні, люди Модерну вірили, що саме таким був світогляд античності. Йохан Хейзінга (Johan Huizinga), аналізуючи незгасаючі мрії про реставрацію „золотого віку” й буколічний ідеал повернення до лона природи, зазначає, що все це викликане втратою віри і девальвацією функції сакральної гри та передчуттям неминучої катастрофи²⁶. Катастрофа ця, що, як вже згадувалося, вже двічі невідворотно розгорталася протягом ХХ ст., на наших очах грізно набирає усе більш чітких контурів роздмухування Третьої світової війни.

Це пов'язано ще й з кризою погляду на людину як на „царя природи”, в чому нині чомусь прийнято звинувачувати Біблію, яка буцімто поставила Адама (Ādām), котрому дано було право називати імена насельникам Раю, у положення господаря і розпорядника в дідині земного буття²⁷. Не зайве згадати й про те, що Олексій Фёдорович Лосев (Alekssei Fedorovich Losev) у *Дванадцяти тезах про античну культуру* підкреслив, що людину було проголошено „царем природи” саме в рамках останньої (а не в християнстві).

Та не сама лише античність розв'язувала руки „перетворювачам природи”. І пастухи тут, чесно кажучи, потрудилися не менше за землеробів. Хижацька руйнація екології спостерігається з найдавніших часів – адже й Сахара, перетворена доісторичними пастухами на пустелю, колись була квітнучим краєм, і в античній Греції кози вже назавжди об'їли усю зелень, так що й по сьогодні там у пейзажі домінує голе каміння. А в Новий час цю естафету переймають озброєні новітніми технологіями люди Модерну, які вважають своєю місією „перебудувати світ”. І в цьому новому світі якось не відчувається смаку до буколічних цінностей.

26 J. Hejzinga, *Homo ludens. V teni zavrašnega dnâ. Stat' l po istorii kul'tury*, per. s nider., obš. red. i poslel. G.M. Tavrizân, Moskva 1992. [Й. Хейзінга, *Homo ludens. В мені зavrašнего дня. Стат'ьи по истории культуры*, пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян, Москва 1992], с. 464.

27 Див.: М.Û. Ćikar'kova, *Biblijne rozuminnâ lûbini âk «carâ prirodi» ta osoblivosti jogo eksplikacii v epohu tehnokratizmu*, „Učenyje zapiski Tavričeskogo nacional'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Seria Filozofia. Kul'tyrologia. Psihologia. Sociologia” 2010. [М.Ю. Чікар'ькова, *Біблійне розуміння людини як «царя природи» та особливості його експлікації в епоху технократизму*, „Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия Философия. Культурология. Психология. Социология” 2010], t. 23(62), no 2, с. 113–118.

Висновки

Таким чином, буколічно-пасторальні мотиви не лише сконденсували в собі дух народжених у сиву язичницьку давнину ритуалів, котрі фіксували одвічну боротьбу Життя й Смерті, а й діалог та значне ускладнення цих уявлень в пору контамінації античних цінностей з біблійними. У європейських літературах протягом двох тисячоліть спостерігається розвій та постійне розширення жанрових кордонів буколіки. Ідеали „християнізованої буколіки” протрималися, подібно, до моменту *Великого Розриву* Ф. Фукуяма²⁸ (Francis Fukuyama, *The Great Disruption*), але подальша доля їх залишається доволі проблематичною.

Бібліографія

Друковані джерела

- Feokrit, *Idilii*, preklad F. Samonenka. [Феокріт (Теокріт), *Ідилії*, переклад Ф. Самоненка]. <http://um.co.ua/11/11-5/11-51998.html>
- Horacij Kvint Flakk, *Ody*, II.III., per. T. Azarkovič. [Гораций Квинт Флакк, *Оды*, II.III., пер. Т. Азаркович.] <https://www.netslova.ru/azarkovich/horatus.html>
- Horatius Flaccus Q., *Carminum Liber Secundus*, III. <https://www.gutenberg.org/files/46938/46938-h/46938-h.htm>
- Horatius Flaccus Q., *Diffugere nives redeunt iam gramina campis...* <https://www.johnderbyshire.com/Readings/odes-4-7.html>
- Isidori Hispalensis episcopi, *Etymologiae*, vol. II, books XI–XX, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1985.
- Karamzin N., *Kuplety iz odnoj sel'skoj komedii*, [w:] N. Karamzin, *Vse istoričeskie trudy, povesti, rasskazy i stihotvoreniâ v odnoj knige, igrannoj blagorodnymi lûbitelâmi teatra*. [Карамзин Н., *Куплеты из одной сельской комедии*, [в:] Н. Карамзин, *Все исторические труды, повести, рассказы и стихотворения в одной книге игранный благородными любителями театра*.] <https://www.kobo.com/au/en/ebook/ddosCdDyMzCWtck6xoAQqA>
- The Idylls of Theocritus*, ed. R.J. Cholmeley, London 1901. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0228%3Atext%3DId.%3Apoem%3D1>
- The idylls of Theocritus with the fragments Bion and Moschus*, trans. by J.H. Hallard, London–New York [1924], p. XIV. <https://archive.org/details/idyllsoftheocrit1924theo/mode/1up?view=theater>
- Virgil, *Eclouges. Georgics. Aeneid*, books 1–6, trans. by H.R. Fairclough, rev. by G. Goold, Cambridge 1916, p. 24. https://www.loebclassics.com/view/virgil-eclouges/1916/pb_LCLo63.25.xml

²⁸ F. Fukuâma, *Velikij razryv*, Moskva 2003. [Ф. Фукуяма, *Великий разрыв*, Москва 2003.]

Zerov M., *Antologija rimskoj poezii: Katull. Vergilij. Goracij. Propercij. Ovidij. Marciál*, Kiïv 1920.
[Зеров М., *Антологія римської поезії: Катулл. Вергілій. Горацій. Проперцій. Овідій. Марціал*, Київ 1920.] <https://elib.nlu.org.ua/view.html?id=9477>

Література

- Abramovič S.D., *Psihologizm rannehristianskoj literatury, ego recepcija i ottorženie*, "Naukovi pracì Kam'ânes'-Podil's'kogo nacional'nogo un-tu im. Îvana Ogiënka. Filologični nauki" 2017. [Абрамович С.Д., *Психологізм раннехристиянської літератури, його рецепція і отторження*, "Наукові праці Кам'янець-Подільського національного ун-ту ім. Івана Огієнка. Філологічні науки" 2017.]
- Čikar'kova M.Û., *Biblijne rozuminnâ lûbini âk «carâ prirodi» ta osoblivosti jogo eksplikacii v epohu tehnokratizmu*, „Učene zapiski Tavričeskogo nacional'nogo universiteta im. V.I. Vernad'skogo. Seria Filosofiâ. Kul'tyrologiâ. Psihologiâ. Sociologiâ" 2010. [Чікарькова М.Ю., *Біблійне розуміння людини як «царя природи» та особливості його експлікації в епоху технократизму*, „Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия Философия. Культурология. Психология. Социология" 2010], t. 23(62), no 2.
- Čiževs'kij D., *Ukraïns'ke literaturne baroko. Vibrani pracì z давн'ої literaturi*, Kiïv 2003. [Чижевський Д., *Українське літературне бароко. Вибрані праці з давньої літератури*, Київ 2003.]
- Derâgin G.B., P.I. Sidorov, A.G. Solov'ev, *Social'no-psihologičeskie aspekty ženskikh seksual'nyh dejstv'ij s životnymi*, „Rossijskij psichiatričeskij žurnal" 1999. [Дерягин Г.Б., Сидоров П.И., Соловьев А.Г., *Социально-психологические аспекты женских сексуальных действий с животными*, „Российский психиатрический журнал" 1999], no 5.
- Fukuâma F., *Velikij razryv*, Moskva 2003. [Фукуяма Ф., *Великий разрыв*, Москва 2003.]
- Gifford T., *Pastoral, Anti-Pastoral and Post-Pastoral*, Cambridge 2013.
- Hejzinga J., *Homo ludens. V teni zavtrašnego dnâ. Stat'l po istorii kul'tury*, per. s nider., obš. red. i poslesl. G.M. Tavrizân, Moskva 1992. [Хейзинга Й., *Homo ludens. В тени завтрашнего дня. Статьи по истории культуры*, пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян, Москва 1992.]
- Hunter R., *Theocritus and the Archaeology of Greek Poetry*, Cambridge 1996, p. 11.
- Komar M., *Czarownice i inni*, Kraków 1980.
- Kostkiewiczowa T., *Piosenka pasterska. Dziedzictwo sielanki w poezji polskiej XX wieku*, „Prace Polonistyczne" 2016, seria LXXXI, Łódź.
- Sickle J. van, *Theocritus and the Development of the Conception of Bucolic Genre*, „Ramus. Critical Studies in Greek and Roman Literature" 1976, vol. 5.
- Smith J.Z., *The Domestication of Sacrifice*, [in:] Smith J.Z., *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago 2004.
- Timofiejew A., *Odbrażawianie rzymskiego klasyka. Horacy i Mickiewicz w krytycznoliterackich sądach Franciszka Morawskiego*, [w:] *W cieniu Mickiewicza*, red. J. Leszczyna, M. Bąk, Katowice 2006.

Інтернет-джерела

<http://um.co.ua/11/11-5/11-51998.html>

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0228%3Atext%3DId.%3Apoem%3D1>

<https://archive.org/details/idyllsoftheocrit1924theo/mode/1up?view=theater>

<https://edufuture.biz/index.php?title>

<https://elib.nlu.org.ua/view.html?id=9477>

<https://www.gutenberg.org/files/46938/46938-h/46938-h.htm>

<https://www.johnderbyshire.com/Readings/odes-4-7.html>

<https://www.kobo.com/au/en/ebook/ddosCdDyMzCWtck6xoAQqA>

https://www.loebclassics.com/view/virgil-eclogues/1916/pb_LCL063.25.xml

<https://www.netslova.ru/azarkovich/horatius.html>