

WALENTYNA SOBOL

Uniwersytet Warszawski, Polska
wsobol@uw.edu.pl

Одяг як комунікат і компонент літературної імагології (на матеріалі вибраних творів давньоукраїнської літератури)

Своїм завданням бачимо дослідження одягу як комунікату і як складника літературної імагології¹ — важливої сьогодні галузі літературознавчої компаративістики. Реалізувати поставлене завдання маємо намір на матеріалі творів давньоукраїнської літератури, оскільки саме «з національних джерел і традицій постають провідні структуроутворюючі модулі»². Одна з найскладніших проблем сучасної імагології, як наголошує Д. Наливайко, полягає в пізнанні світу Чужого в його ідентичності, уникаючи екстраполяції Свого в його витлумаченні. Досягнути цього тим складніше, що «Інше ніколи не є поза нами, воно виринає потужно в культурному дискурсі, навіть коли ми думаємо, що говоримо інтимно і тільки між собою»³.

Наступна із засадничих проблем (і категорій) імагології — це категорія ідентичності Я або колективних ідентичностей в їх широкому спектрі — ро-

¹ Імагологія — від латинського *imago* — вигляд, зображення, образ та від грецького *logos* — слово, вчення. Розділ порівняльного літературознавства, який вивчає побутування художніх образів та образних систем у їх найрізноманітніших відношеннях та виявах. Імагологію цікавлять обставини виникнення художнього образу, його місце та роль в історії національної та світової літератури, його естетичний та ідейний вплив на соціальну дійсність. Тим-то в компетенції імагології фактично безмежне коло специфічних тем, наприклад, «вічні образи в різнонаціональних контекстах, збірні образи тих або інших етносів, національні образи світу, природи, народного героя та ін». (М. Ігнатенко. *Імагологія*, [в:] *Лексикон загального та порівняльного літературознавства*, Чернівці 2001, с. 223).

² Д. Наливайко, *Літературна імагологія: предмет і стратегії*, [в:] його ж, *Теорія літератури й компаративістика*, Київ 2006, с. 94.

³ Г. Бгабга, *Націєрозповідність* (передмова до книги *Нація і розповідь*), [в:] *Антологія світової літературної критичної думки XX ст.*, Львів 1996, с. 559.

дової, національної, соціальної, віросповідальної, культурної, мовної тощо. Для літературної імагології, зазначає Наливайко, особливу вагу мають національна й культурна ідентичності, які можна об'єднати в етнокультурну ідентичність⁴. Показово, що для Русі-України саме християнство стає показником такої колективної ідентичності. Звернімось до найдавнішої пам'ятки оригінального письменства київської доби, автором якої є Іларіон, перший митрополит із русичів, а не греків. Відомо, що він, а також Клим Смолятич були першими церковними ієрархами-русичами. «Велеліпним ритором XI віку» назвав М. Грушевський автора *Слова про закон і благодать* (постало в 30–50-х роках XI ст.). Отож, Іларіон Київський, митрополит часів Ярослава Мудрого, у *Слові про закон і благодать*, звертаючись до хрестителя Русі князя Володимира, славлячи його за те, що просвітив християнством свій край, вживає вишуканих метафор. Позірно будучи одягом, вони символізують неперебутні цінності, які долучають Україну-Русь до цивілізованого християнського світу:

Радуйся, учителю наш і наставниче у благовір'ї! Ти правдою був наділений, міццю припоясаний, істиною взутий, смыслом увінчаний і милостиною, як гривною і шатою золотими, прикрашений.

Ти був, о чесна голово, для голих одежею, ти був для голодних кормителем, ти був для мандрівників пристановищем, ти був для незахищених захистом, ти був для скривджених заступником, для вбогих збагаченням. Візьми ж за благі діла свої і за все інше заплату на небесах — блага, що їх приготував Бог вам, тим, які любите Його⁵.

Отож, бачимо домінування символічного убрання, яке має образно утвердити й уславити християнську ідентичність Русі-України наданням дивовижної краси і величі образу Благодаті — основоположному поняттю християнського віровчення. У ньому вбачається особлива сила від самого Бога, яка дає людям можливість перемогти гріховність і досягти спасіння. Іларіон Київський у творі, який було виголошено як урочисту проповідь, презентує Благодать як вищий ступінь розвитку людства, як основу віри, яка відкрита для всіх народів. Саме це дає підстави обґрунтувати незалежність своєї землі в царині релігії, її рівноправність з іншими християнськими країнами.

Ф. Бов'є, авторка дослідження *Cialo jako symbol*, поставивши за мету пильніше придивитися до відмінних, але пов'язаних між собою аспектів відношень між символами, релігією, тілом та суспільством⁶, слушно наголошує на тому, що

W antropologii wciąż żywa jest dyskusja na temat tego, jak dalece można uważać symbole za arbitralne lub przypadkowe, a ciało, biologicznie dane, ale wytrenowane lub przy-

⁴ Д. Наливайко, указ. роб., с. 94.

⁵ Іларіон, *Слово про Закон і Благодать*, [в:] *Давня українська література. Хрестоматія*, упорядкування, передмова та коментарі М.М. Сулими, Київ 1991, с. 178.

⁶ F. Bowie, *Cialo jako symbol*, [в:] її ж, *Antropologia religii*, передмова, переклад К. Pawluś, Kraków 2008, с. 39.

padkowe, jest idealnym przedmiotem badania dla tych, którzy próbują zrozumieć naturę i rolę symboli w ludzkich społeczeństwach⁷.

Нас цікавить тіло вбране, коли одяг постає як компонентом, так і комунікатом літературної імагології, яка від найдавніших часів мала дещо інше значення, аніж у Новітній час. Дмитро Наливайко наголошує на принциповій «відмінності у сприйнятті Іншого/Чужого в давніші часи й у Новітній час, а точніше в інтенційованості сприйняття»⁸ (підкреслено нами — В.С.). Справа в тому, що в давніші часи «свідомість Чужого як світу, наділеного своєю іманентністю, не існувала, на епістемологічному рівні Своє екстраполювалося в Чуже й відбувалося, сказати б, „присвоєння” останнього. Але це не була усвідомлювана етнокультурна експансія, справа тут у відсутності мисленневої ментальної настанови на сприймання Не-свого в іншому статусі й інших модулях»⁹. Це вже в XI столітті potwierджено в описі подорожі в Палестину, який залишив ігумен Данило, родом із Чернігівщини. Данило — автор одного з перших у давній українській і, взагалі, слов'янській, літературі описів паломництва до Єрусалима й святих місць. Цей видатний твір прийшов і до польського читача, засигналізувавши, як показує Адам Безвінський, чотири найважливіші засади подорожнього письменництва: засаду наочності, просторово-топографічну, прозорості опису та засаду увірогіднення опису¹⁰.

Але повернімось до одягу як важливого компонента імагологічного літературного образу, який у творах українського середньовіччя зміряє до глибинної символічності, як то ми бачимо у *Києво-Печерському патерику* (найдавніша так звана Арсенієвська редакція — 1406 рік). Це збірник оповідань про заснування Печерського монастиря та про його перших діячів, він одним із найбільш популярних літературних творів протягом кількох століть. У цьому творі знаходимо відомості про анімістичні, містичні уявлення людей, згідно з якими кожна річ має свого духа, душу, а дохристиянські, язичеські вірування часом химерно переплітаються із християнськими. Відчутні вони і в тому, коли голос з неба вістить чудо побудови преподобним Феодосієм церкви во ім'я Божої матері, і деталі одягу набувають при цьому містичного забарвлення:

Ти побачиш її обсяжність і висоту: якщо розміряти її тим золотим поясом, то в ширину вона буде двадцять поясів, а в довжину — тридцять, висота стін разом із верхом — п'ятдесят¹¹.

⁷ Там само, с. 63.

⁸ Д. Наливайко, указ. роб., с. 95.

⁹ Там само, с. 95.

¹⁰ А. Bezwiński, *Ihumena Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do ziemi świętej*. „Хождение” игумена Данила (relacja z początku XI wieku), переклад К. Pietkiewicz, видання підгот. J. Grzebowska, K. Pietkiewicz, Poznań 2003, „Slavia Orientalis” 2004, № 2, с. 260.

¹¹ *Києво-Печерський патерик*, [в:] *Давня українська література*, с. 217.

хідноєвропейської)»¹⁶. У цьому контексті убрання, костюм займає істотне місце, стаючи специфічним комунікатом у суспільствах, які були сильно ієрархізовані. Так, пишучи про часи ренесансу і бароко, Ганна Дзехцінська у праці *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku* зазначає:

I to nie tylko dlatego, że były one faktem społecznym integralnie związanym z panującym systemem, co często podkreślają badacze zagadnienia. Mnogość funkcji bowiem, w jakiej ów system wyposażał każdorazowo noszone ubiory, stała się również podstawowym sposobem społecznej komunikacji, sposobem określania tożsamości osoby tak czy inaczej odzianej. A zatem strój to wręcz symbol tego, co dostrzegalne i zewnętrzne, najbardziej może wymowny i spektakularny składnik ówczesnej kultury wyglądu, w której tak silnie osadzony był człowiek tamtej epoki¹⁷.

Одяг і суспільний статус — проблема, актуальна для всіх суспільств, а може навіть і для всіх часів — у бароковій літературі набуває нових імагологічних відтінків, тонів та напівтонів. Так, *Limonis* Самійла Величка оздоблений портретами десяти українських гетьманів у відповідному вбранні, з атрибутами влади. Однак, не лише про «славноіменитих вождів»¹⁸ у Величка мова¹⁹, бо літописець піднімається над конкретикою: у філософському, глибинно-стратегічному значенні він вишукано говорить про інше вбрання, носити яке і далі — „плащ нікчемних лінощів” — означає самотубство цілого народу. Бо ж чи може народ мати перспективи нормально-го розвитку, утративши історичну пам’ять? Отож, Самійло Величко картає тих своїх попередників, які забули, що «цікавому норову людському не може бути нічого сподобнішого, ласкавий читальнику, як читати книги й дізнаватися про давні людські діяння та вчинки». Але, нарікає літописець, якщо славу чужоземців «пояснено й незатемнено», то нашу козацьку славу «сховано під плащем їхніх [письменників — В.С.] нікчемних лінощів»²⁰. Чи ж означає це, що гідні похвали „подвиги наших козако-руських предків” не варті увічнення. Навпаки. Але описали їх «не наші ледачі історики, а чужоземні: грецькі, латинські, німецькі та польські». Для філософа Григорія Сковороди, однак, убрання не мало значення — в його особистій практиці. Як знаємо, сам він одягався дуже скромно, завжди мав при собі найнеобхідніше, серед найпотрібніших книжок — Біблію, а ще сопілку чи флейту. Одяг у його творах також ніколи не постає пріоритетним. Хіба щоразу по-новому актуалізованим чинником контрасту для озвучення важливого й друго-

¹⁶ Д. Наливайко, указ. роб., с. 99.

¹⁷ Н. Dziechcińska, *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996, с. 107.

¹⁸ С. Величко, *Limonis. Фрагменти*, [В:] *Давня українська література*, с. 490.

¹⁹ Дослідники О. Пипін та В. Спасович одними із перших наголосили на тому, що «пора крайнього возбуждения народа создала южнорусскую историографию. Выше упомянуто, как в первые века Русско-Литовского княжества продолжалась тут старая летописная традиция; времена козацких войн произвели особый исторический стиль» (*История славянских литератур А.Н. Пыпина и В.Д. Спасовича*, Санкт-Петербург 1879, т. 1, с. 340).

²⁰ С. Величко, указ. роб., с. 469–470.

рядного. Недарма ж бо у його байці *Голова і Тулуб* зодягнутий у розкішну, «франтовиту, з дорогими прикрасами одіж» Тулуб, похизувавшись перед Головою, на котрій, мовляв, немає й десятої частки того багатого вбрання, яке має він, — отримує від Голови достойну відповідь: так робиться не з великої вартості, а з того, що годі тобі, Тулубе, обійтися «таким малим, як це можу я, Голова», тобто розумом. Загалом же, мудрість в бароковій літературі постає основою не тільки правдивого життя, але й гідної смерті. Недарма ж бо видатний теолог і канцлер Паризького університету Ян Герзон (1363–1429), автор трактату під назвою *Opusculum tripartitum de praecipitis decalogi, de confessione et de arte moriendi*, застерігає, щоб присутні при вмираючому не нагадували йому про найближчих йому осіб та про його масток, який мусить позоставити на цьому світі; навчає не обнадіювати одужанням, бо ж найважливішим є здоров'я душі, від якої, зрештою, залежить і здоров'я тіла, а звідси, насамкінець, у трактаті є порада, аби шпиталі не приймали хворих, які не хочуть висповідатися²¹. Кирило Транквіліон Ставровецький у вірші *Лькарство роскошником. А по сих лькарство полагаю, роскошником того свѣта, правдивое. Пѣснь вдячная при банкетах панских* зі збірки *Перло многоцѣнное* (1646) показує пана, який не засвоїв мистецтва гідного помирання, надміру прив'язався до земних марнот, а тому таким жалюгідним видається його трен (подаємо у перекладі польською Остапа Лапського):

Gdzie mi się podziały moje zdobne szaty,
 Jako rysie, sobole, karmazyny, szkarłaty?
 O, śmierci, z twoim przyjściem wszystko mi zabrano
 I na zawsze sprzed oczu moich pochowano²².

Але не лише Сковорода та Кирило Транквіліон Ставровецький, а й Касіян Сакович, Данило Братковський та багато інших наголошували на марнотності багатства, маєтків, у тому числі й багато-пишних одяганок, — у порівнянні із всесильністю смерті. У багатоголосих *Віршах на жалосний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного, гетьмана Війська Його Королівської Милості Запорозького, складених іноком Касіяном Саковичем, ректором Шкіл Київських в Братстві мовлених од його студей на погребі того чесного лицаря в Києві, в неділю провідну, року Божого тисяча шістсот двадцять другого восьмий спудей*, який називався Ієремія Ставровецький, навів такий приклад:

Салатин-цар багато країн попідкоряв,
 Коли ж він од хвороби тяжкої помирав,

²¹ M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, с. 22–23.

²² Кuryло Транквилion, *Lekarstwo sybarytom (ze zbioru „Perła drogocenna”)*, переклад Е. Łapski, [в:] *Antologia poezji ukraińskiej*, ред. F. Nieuważny, J. Pleśniarowicz, Warszawa 1977, с. 97; W. Mokry, *Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI–XVIII w.*, Kraków 1996, с. 273–274.

То возному звелів був кошулю носити
 По місту Алькаїру і так голосити:
 «Отой цар великий, багато панств маючи,
 Сю тільки кошулю одягне, вмираючи!»
 В тім гідний приклад, би-сьми се запам'ятали,
 Що візьмемо з собою, і на те зважали²³.

Тож сорочка є тут, як і в фольклорі, означником найнеобхіднішого: не кожен у сорочці народжується, натомість кожен, помираючи, може забрати те, що на собі має. У контрасті до кошулі — кунтуш у вірші Братковського²⁴ *Смерть чоловіка*²⁵ — прикмета заможності, яка дуже часто йде в парі зі скнарістю, зажерливістю, визиском інших. Відкрито опозиційний до магнатсько-шляхетського стану кінця XVII–початку XVIII століть — як у слові, так і в ділі²⁶, Братковський сміливо виголошував такі перестороги, в одній із яких — вірші *Машикарі* — образ каптура постає знаком тієї прірви, яка часто пролягає поміж сліпотою багатих та спрагою до світла — убогих:

Ах Польщо, Польщо! Затъмарилась дуже,
 Немов машкари наклала байдуже.
 На очі — каптур, убогих не бачиш,
 Тривог, битв, тьмищ ти не збудеш одначе!
 Скинь каптур, вбогих вділи необлудно
 І темінь зникне, немов на полудень²⁷.

Братковський — нащадок одного із засновників Луцького братства — надзвичайно боляче, як одностайно наголошують В. Антонович²⁸, В. Липинський²⁹, М. Корпанюк³⁰, відчував соціальну кривду. Він бачив її всюди, пильно придивляючись до світу в різних його іпостасях, картинах та ракурсах, звідси й назва єдиної поетичної збірки — *Świat po części przezyrzany*

²³ К. Сакович, *Вірші на жалосний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного*, [в:] *Давня українська література*, с. 297.

²⁴ Д. Братковський, *Świat po części przezyrzany. Świt, po частинах розглянутий*, фототипічне видання, джерела, студії, переклад з польської, передмова, примітки В. Шевчука, Луцьк 2004, с. 109.

²⁵ Цей мотив помножується в поезії бароко, наприклад, у вірші Лазаря Барановича із характерною назвою, в якій задіяна назва убрання — *Один багатий, на другому — лати*: «Багачу, маєш більше, ніж потрібно, Роздай на милість з ласки людям бідним!» (*Антологія української поезії в шести томах*, Київ 1984, т. 1, с. 172).

²⁶ Детальніше про це дивись: В. Пришляк, *Післяслово*, [в:] Д. Братковський, указ. роб., с. 437.

²⁷ Д. Братковський, указ. роб., с. 135.

²⁸ В. Антонович, *Данил Братковський*, [в:] Д. Братковський, указ. роб., с. 389–398.

²⁹ В. Липинський, *Данило Братковський: Суспільний діяч і письменник XVII століття*, [в:] Д. Братковський, указ. роб., с. 400–413.

³⁰ М. Корпанюк, *Данило Братковський: поет, патріот, «хлопоман»*, «Слово і час» 1991, № 1, с. 8–12.

(1697)³¹. Саме деталі убрання постають своєрідним імагологічним кодом у сатиричному циклі віршів, назви деталей одягу покладено в назву творів, як-от у наскрізь іронічному творі *Посполитий стрій*:

Отак у Польщі є стрій посполитий,
В чім ходить рицар, тим блазень покритий.
Надувсь, о Боже! Пізнати зі строю:
Хто гречку сіє, в кривавім хто бою,
Хто — щось, хто — воїн, отут зрівнянина,
Назвись, що рицар, як вбив поганина.
Але біда є від того Кирика,
В бою він турка не бачив од віка.
Перину інший вбирає на себе,
Є місця досить і ліжка не треба³².

Особливу аксіологічну шкалу вибудовує оригінальний цикл із п'яти дворянських віршів-звертань, три із яких (*До позиченого жупана, До позиченого кунтуша, До позиченої спідниці*³³) — це якраз звертання до предметів людського одягу — позиченого, так само, як уряд чи кінь, алегорія настільки промовиста, що не потребує додаткових коментарів. І все ж чи не найсоковитішою є власне шлюбна імагологія Данила Братковського у його вірші *Змовини старого з молодюю*:

Як за старого молоду ладнають,
Свашки гарненько дівчину вмовляють:
«Панно ласкава, прийде чорт по нього,
З грішми ти підеш враз за молодого!»
Дівчина мовить: «Дай смерть йому, Пане,
Краще курчатко, ніж півень в шафрані».
Дідові дівка, ніби до кожушка
Прілого — комір з молодого смушка³⁴.

Цей вірш, а також виразна кольорова ілюстрація до нього³⁵ стали окрасою збірника любовної поезії на Україні XVI — початку XIX століть.

³¹ Надрукована вперше в 1697 році у Кракові, вона у 2006 році побачила світ уже як фототипічне видання збірки із перекладом В. Шевчука з польської сучасної українською. Поет-«хлопоман» XVII століття, як називав його В. Липинський, написав чимало епіграм та філіппік, в яких дошкулюно показував хабарництво, корупцію серед шляхти, яка визискує селян, не дає про захист українських земель від татаро-турецьких напасників. В одному з творів — *Посполите рушення* — образ «бобрових ковніврів», не тільки увиразнює небажання магнатів боронити край, а стає закликком (він підкреслює неспокійну бунтівничу вдачу поета, за яку той і був жорстоко страчений у 1702 році на майдані в Луцьку): *Немає грошей найняти жовніри? В похід рушаймо, боброві ковніри!*

³² Д. Братковський, указ. роб., с. 77–79.

³³ Там само, с. 355.

³⁴ Д. Братковський, *Змовини старого з молодюю*, переклад О. Кречотень, [в:] *Пісні Купідона. Любовна поезія на Україні XVI–поч. XIX ст.*, Київ 1984, с. 115.

³⁵ Там само, с. 112–113. Порівняння перекладу Ольги Кречотень із дещо пізнішим перекладом цього ж твору Валерієм Шевчуком переконує, що перекладачці вдалось колорит-

Костюм і соціальний статус — ця проблема актуальна для всіх без винятку суспільств і, можливо, усіх часів. А коли йдеться про культуру та літературу барокової доби, яка є закорінена в знаковість усього, що має якийсь вигляд, — то цей аспект набуває значення чи не найголовнішого. У культурі польського бароко, як наголошує Г. Дцехцінська, «zamiłowania królewskie zachęciły szlachtę do naśladownictwa, a ubiór narodowy w tym okresie miał szczególne elementy wzornictwa wschodniego. Król uważał za wyrocznie mody wschodniej tatarski Krym czy Stambuł i od swego rezydenta w Baczysaraju żądał sprawozdań, „jaka moda najforemniejsza na Krymie teraz”»³⁶.

Для поета й державного діяча Пилипа Орлика, якому була близька як українська, так і польська культура, убрання було знаком його суспільної приналежності: після смерті Мазепи саме його було обрано гетьманом, але діяти судилося в умовах політичної еміграції. Він є автором першої в Європі конституції, віршів, а також 5-томного щоденника. Початкова частина цього щоденника Орлика, названа *Diariusz podróży*, відтворює роки 1720–1723, тобто обставини його подорожі через Німеччину, Чехію до Польщі, де гетьман пробув до березня 1722 року. Із Польщі Орлик виїхав до Туреччини. Якийсь час він перебував у Хотині, згодом у Серезії, врешті, як він пише, «в землі оплаканій», «в ув'язненні» — Салоніках, звідки майже на півроку, коли в місті лютувала епідемія, виїздив до села Галаціти.

Загострене сприйняття гетьманом-емігрантом чужого світу — то окрема і дуже цікава проблема, до якої щоденник першого українського політичного емігранта має безпосереднє відношення. Д. Наливайко пише про властиву давнім текстам специфічну тенденцію, яка робить їх цікавими й навіть незамінними з пізнавального погляду: «Річ у тому, що дійсність тієї чи іншої країни аборигени й іноземці сприймають по-різному: перші помічають передусім ті реалії та факти, що тією чи іншою мірою відхиляються від норми, саму ж норму як таку вони не фіксують, бо вона для них звична, нецікава, а то й непомітна. Іноземцеві ж цікава саме норма життя, звична „правильна поведінка” жителів чужої країни. Тому іноземні джерела щедріші на реалії повсякденного життя іншого народу, деталі його побуту, звичаїв, обрядів тощо, на фіксації характерних проявів його ментальності й психології»³⁷. Властиво, Орлик фіксує імаго Греції, хоча робить це в основному спонтанно, бо ж у щоденнику складно переплелися приватні, родинні проблеми зі справами державної ваги. Десь у середині 1724 року на перший план виходить «погода духу», а згодом загроза самому життю. Тривога за безпеку сина Михайла і власне вціління в час, коли в Салоніках лютувала страшена моровиця, стає особливо гострою. Так, наприклад, одяг, спеціально пошитий у Салоніку для Орлика, міг послужити

ніше відтворити складність, типовість, а водночас гротесковість та гостру сучасність цієї віршованої «сили», як називав Сковорода головну частину своїх блискучих байок.

³⁶ Н. Dziechcińska, указ. роб., с. 95.

³⁷ Д. Наливайко, указ. роб., с. 96.

ти (як згодом з'ясувалося) причиною його загибелі, про що свідчить запис у щоденнику від 31 жовтня 1724 року (цитую факсиміле і подаю власний переклад українською):

У вівторок над вечір приніс жид кравець із сином своїм пару кунтушів новозроблених, один на рисячому, а другий на лисячому хутрі. Ці тоді жиди, батько з сином, власне в той час захворіли на повітря, коли я з англійським консулом виїжджав звідси до Галацті, і узнали ми сьогодні допіру, що один з них, син, уже був заражений повітрям і мав прикмети того під правою пахвою і на пальці правої руки в той час, коли мені приносив пару білих жупанів на літо, і в господі моїй сидячи, поправляв їх, де було зле пошито, і ледве міг завершити ту свою роботу із-за болю, який його діяв, і як тільки повернувся до свого дому, так і звалився на ліжко. Коли це почув, аж шкіра на мені затремтіла від страху, віддав тобі Богові всемогутньому подяку, що мене своєю ласкою і безкінечним милосердям зберіг із сином і моїми людьми від тієї своєї участі і не обірвав днів життя мого в тому тут чужому краї, за що нехай буде уславлений навки.

Я ті білі жупани носив у Галацті ціле літо, і то упродовж цілого місяця вересня, нічого не знаючи про повітряну заразу тих жидів, і коли їх питав сьогодні, чому про те мене не попередили, відповіли погани, що коли б я про те знав, то відмовився б від жупанів, і міг би схопити [інфекцію], а схопивши, міг би захворіти на ту саму хворобу³⁸.

Та на особливу увагу заслуговує запис Орлика від 30 березня 1724 року. Тут маємо прецікаву літературну імагологію того гатунку, яку в науці кваліфікують як своєрідний «ансамбль уявлень та ідей про Іншого, не-свій світ і культуру, що неминуче виводить цей образ на перехрестя проблем ідеологічних і культурологічних, нерідко й політичних. Він аж ніяк не є фотографічним відбиттям Іншого/Чужого, за ним стоїть і в нього інкорпорується автор зі своєю суб'єктивністю, зі своєю культурою й ментальністю, своєю ідеологією й ангажованістю, який не просто розгортає образ, а й експлікує його, цілеспрямовано чи імпліцитно, в параметрах, що визначаються зазначеними чинниками»³⁹. Так, Орлик, не маючи до нотування, як на його думку, більш важливих на той час речей, робить у щоденнику запис, який нині сприймається як цінний етнокультурний шкід. Подаю власний переклад цього фрагмента:

В четвер нічого не було гідного до вписання тут, та однак, забігаючи наперед⁴⁰, замислив занотувати, що сьогодні увечері бачив у сусідній тут джамії турецькій вершок вежі, з якої кантори турецькі на набоженство своє згукують, і на ній в установлений час рано, опівдні, перед вечором, вночі й опівночі співають, [вершок вежі] прикрашений та оточений довкола лампами запаленими, а то за душу якогось померлого. Бо ж турки за душі померлих чинять молитви, пожертвування та милостиню, а найбільше псів годують, і, якщо кому з них присниться з померлих хто, батько чи мати, або з кривних [хтось], то вставши рано, накуплять хлібів і, ходячи по вулицях, де побачать, роздають псам. Собак, однак, тому мають турки в такій пошані,

³⁸ *The Diariusz podróżny of Pylyp Orlyk (1720–1726). With an Introduction by Orest Subtelny*. Distributed by the Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University. Harvard library of early ukrainian literature. Texts, т. V, 1989, с. 607–608.

³⁹ Д. Наливайко, указ. роб., с. 95.

⁴⁰ Зазначеним шрифтом подаю переклад з латини — В.С.

і вважають, що у Бога велика то є, за молитвами, Магомета справедливість, що їхнє місто милостині годують, що той же Магомет екскременти собачі до ремесла свого кожум'яцького заживав, без яких те ремесло не може функціонувати, і шкір не можна без них [собачих екскрементів], як розказують, вичинити; оскільки Магомет був кожум'якою, тому в турків у найбільшій пошані та увазі те кожум'яцьке ремесло залишається, і не може тієї професії мати жоден християнин, ані іншої якої релігії люди, які під владою турецькою перебувають. Кожум'яки таку мають силу та свободу, що завжди можуть самого цезаря нагадувати, якби [хтось] що чинив проти Закону Магометанського, і примусити його, аби того не чинив. А якщо бачать в чому проти Закону Магометанського яке порушення чи з боку цезарського, чи з боку мули, чи візира, чи інших якихось сановників, тоді незадоволення свого в тому дають знак замиканням усіх своїх «дугень», тобто комор, в яких шкіри вичиняють, продають і домашнє взуття роблять, а коли те учинять, то скупчуються всі в одному певному і звичному місці, в якому формують свої ради, як мають чинити. Вільно, однак, християнам шевцями бути, але не вільно шкір вичиняти, ані з жовтої шкіри нічого взагалі робити, ні взуття, ні капці, також жодному із християн не вільно носити ані чобіт, ані черевиків, ані капців жовтих, оскільки Магомет найбільше саме того кольору шкіри робив, і сам з них папучі та черевики робив був. Це [я] занотував, як річ цікаву турецького забобону⁴¹.

Український гетьман був у Салоніках видатною особистістю, з думкою якої рахувалися як дипломати, французькі та англійські консули, так і вище духовенство. Шанували знатного чужинця й салоніцькі греки, які були, як і гетьман, православного віросповідання. Однак Орлик був відкритий водночас і на контакти з католицьким духовенством, мав у цьому середовищі щирих друзів, пильно цікавився причинами роз'єднання церков і тим, як можна допровадити до вільної сполуки православних і католиків. Як християнина його боляче вражають факти недотримання культури сакрального убрання під час Служби Божої. Так, приміром, у щоденниковому записі від 18 червня 1724 року знаходимо розповідь про те, як у неділю гетьман слухав Службу Божу в церкві кафедральній, яку відправляв сам єпископ:

Після набоженства, погаласувавши з попами та світськими людьми тутешніми, запросив мене до себе на каву⁴².

Орлика, судячи з усього, вражають не стільки причини, з яких те галасування в церкві зчинилося (а причиною криків став несправедливий суд, а також дуже дивні як для святого місця анафеми, які з легкістю виголошували греки). Тут набирає сили невербальна комунікація: Орлика прикро вражає, що сам єпископ, виголошуючи ті анафеми, не знаходить часу, аби перебратися, і надалі перебуває у тому ж одязі, в якому щойно перед тим відправляв священнодіяство:

Той же єпископ після служби Божої, не розбираючись зі своїх убрань, читав там при олтарі анафему в тій справі. Дві жінки тутешні повадилися і посварилися між собою, в тій сварці одна другу назвала курвою і казала, що мала єдваб десь украсти, побігла тоді та ображена до єпископа і просила його, аби клятву видав і публікував на ту, що тут вчинила, тобто крала і курвилася. А так єпископ згідно того прохання опу-

⁴¹ *The Diariusz podrożny of Pylyp Orlyk (1720–1726)*, с. 477–479.

⁴² Там само, с. 535–536.

блікував таку клятву, про яку просила. Велике тут є в Греції зловживання тих анафем, коли за марну річ анафемізують публічно в Церкві. А це чинять не тільки єпископи, але й прості попи⁴³ (переклад мій — В.С.).

Одяг як важливий невербальний комунікат відіграє значну роль і в найфундаментальнішому творі паломницької літератури — у *Мандрах по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік* Василя Григоровича-Барського, якого цікавило в чужих землях дуже багато — архітектура, географія, історія, мистецтво, побут та звичаї, народне життя. Що ж вражає і приваблює чи не найбільше — Василь Григорович-Барський мав шляхетний намір: набуті знання, досвід, враження планував використати в своїй *alma mater* — Києво-Могилянській академії⁴⁴. Описуючи свої багатолітні подорожування до святинь, автор не обмежується тільки їхнім описом, а робить малюнки, ілюстрації, мапи, в результаті чого його слово активно співдіє із зображенням. Коли він описує побачені Афонські монастирі, то вражається, наприклад, тим, що мантию мають право вбирати, перебуваючи у святому місці, церкві тільки семеро осіб. Але з-поміж них, пояснює Григорович-Барський, «лише п'ятеро завжди носять мантиї під час Божої служби, і вони протягом відправи служать і стежать за дотриманням чину»⁴⁵. Далі автор-очевидець подає ще й власноручний малюнок, який наочно ілюструє словесний опис:

Мантиї ж тут підв'язують на собі в особливий спосіб хрест-навхрест ремінцями, протягнувши один у другий, гарно й штивно, а кінці зав'язують ззаду, вгорі, на своєму звичному вбранні. І цей спосіб підв'язування мантий я зобразив на малюнку і подаю так, як тут видно, якщо це буде цікаво і допоможе краще зрозуміти сказане. Проте так підв'язують мантию не в усіх, а лише в деяких; в інших же роблять це звичайно, з'єднуючи ремінці під бородою, щоб не було видно, і так само чинять це і в руських краях; проте на Святій Горі мантиї менші від руських і своєю довжиною, і шириною⁴⁶.

Як бачимо, у порівнянні Свого і Чужого окреслюється парадигма святості, яка своїм призначенням протистоїть марнотності світу, відносності усталеної в ієрархізованому суспільстві шкали цінностей, бо ж коли розглянути той світ „по частинах”, як це робить Братковський у збірці *Świat po części przezyrzany*, то в тих ото частинах стократно помножуються відблиски добра і зла цього світу, понад якими вивисується, однак, всесильна смерть. Твори давньоукраїнського письменства сигналізують, що проблема смерті в усій складності цього поняття перебуває в обсязі проблематики тілесності. Здається, у єдиному тільки творі поборюється відразу його і всесильність, і тілесність — у пісні 10-й Сковороди, де зло трансформується в означник тієї сили, яку однак можна подолати, авжеж не пишним убранням, а єдино чистим сумлінням:

⁴³ Там само.

⁴⁴ Детальніше дивись: О. Мишанич, *Італія очима українського мандрівника першої половини XVIII ст.*, [в:] його ж, *На переломі*, Київ 2002, с. 45–58.

⁴⁵ В. Григорович-Барський, *Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік*, переклав з давньоукраїнської П. Білоус, Київ 2000, с. 504.

⁴⁶ Там само, с. 506.

Кто ж на ея плюет острую сталь? Тот, чия совѣсть, как чистый хрусталь...⁴⁷

Отож убрання — важлива частина імагологічного дискурсу в усі часи — актуалізує вічні проблеми і вічні образи. Невербальна комунікація, тобто тіло вбране, дає багатий, складний і часто суперечливий матеріал про давньоукраїнську культуру одягу — певною мірою презентує його особливості в окреслених суспільних середовищах: військовому (як, наприклад, у *Слові о полку Ігоревім* чи у віршах Саковича), в суспільно-політичному (у цілому ряді віршів Братковського), родинно-приватному (як у творах любовної поезії), сакральньо-церковному (як у *Хожденії* Данила Паломника, *Діаруші* Орлика чи *Мандрах по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік* Григоровича-Барського). Проблема вбраного тіла, костюма стає капітальною для літератури бароко, яка є глибоко й активно закоріненою в культурі вбрання. Одяг — не лише знак виконуваної праці чи військової служби, прикмета бідності чи багатства його власника, а й комунікат про саме ставлення до нього — і це ще одна важлива, варта окремого вивчення, площина літературної імагології в її психологічному дискурсі.

Найсуттєвіша риса літературної імагології українського бароко, як можна переконатися з аналізу творів Саковича, Транквіліона Ставровецького, Братковського, Величка, Сковороди, Орлика, Григоровича-Барського — полягає в наростаючому інтересі до етнокультурної своєрідності народів світу, коли зазнають руйнації усталені поняття та стереотипи у сприйнятті як свого, так і чужого, коли чіткіше окреслюється відносність того, що донедавна сприймалося як абсолютне й непорушне. Отож, не можна переоцінити життєдайної можливості, яку дарує відкрита на світ давньоукраїнська література, а саме — можливості побачити звичне та усталене в новому, глибокому освітленні, крізь призму якого чіткіше окреслюється не лише глибоко реалістична, так звана «земна природа» багатьох явищ, а й їхня символіко-сакральна дискурсія — знак вічних образів і проблем.

Clothes as a message and a component of literature imatology (based on selected works of old Ukrainian literature)

Summary

In the paper of Valentyna Sobol *Clothes as a message and a component of literature imatology (based on selected works of old Ukrainian literature)* versatile functions of clothes in a series of works belonging to different genres are studied in the context of the problem defined in the title. These works are: "Slovo pro Zakon i Blagodat" ("A Word on Law and Grace") of Ilarion Kyivsky, Kyuevo-Pechersky Pateryk (Kyiv-Pechersky Patericon), Litopys Samiyly Velychka (Samiylo

⁴⁷ Г. Сковорода, *Письм 10-я*, [в:] *Хрестоматія давньої української літератури*, упорядкував О.І. Білецький, Київ 1967, с. 613.

Velychko Chronicle), fables of Hryhori Skovoroda, poems of Kyrylo Trankvilion Stavrovetsky, Kasiyan Sakovych, Danylo Bratkovsky, travel diaries of Pylyp Orlyk and Vasyl Hryhorovych-Barsky. Clothes as a message on the work done, social status and relations to the world become a fundamental problem in the epoch of great geographic discoveries (in culture this is the baroque epoch), the epoch of increasing interest in ethno-cultural peculiarity of the world nations and of destroying the stereotypes in perception of “own and another’s.”

Keywords: clothes, message, literature imagology, baroque.