

ХУДОЖНЄ ВИТЛУМАЧЕННЯ СВОБОДИ В ПОЕЗІЇ ЄВГЕНА МАЛАНЮКА: НАЦІОСОФСЬКІ АСПЕКТИ

Вісниківство як визначна літературна, філософська, наукова та політична течія міжвоєнної доби, котра так чи інакше об'єднувала довкола донцовського “Вістника” та ідей українського націоналізму майже півсотні талановитих авторів, не завжди ще досягається як могутній герменевтичний досвід. Досвід, що органічним чином виростає із філософсько-інтерпретаційної традиції, вперше так чітко й по-художньому неперевершено вираженої генієм Тараса Шевченка. Пізнавати й тлумачити цю герменевтичну традицію – вкрай актуальне завдання сучасної науки про літературу. Однак цей процес вимагає від вдумливого дослідника застосування конгеніальних вісниківству методологічних стратегій, на що, на жаль, не завжди спроможні новітні інтерпретатори, особливо ті, чий аналітичний розум явно чи приховано скеровується тенденційними імперативами антитрадиціоналістичних ідеологій (наприклад, комуністичної чи лібералістичної).

Одним зі шляхів уникнення аберацій може бути звернення до літературознавчих теорій і практик, які так чи так суголосні вісниківському досвідові: культурно-історичної школи, духовно-історичного методу, архетипного підходу, класичної та новітньої герменевтики, націологічних підходів, христологічної інтерпретації, постколоніалістичної критики та ін. Серед них не останнє місце може бути відведене національно-екзистенціальній чи націософській герменевтиці (націоцентризму), що базується на національному імперативі й органічно увібрала в себе й “шевченківську естетику” Дмитра Донцова, й “національний підхід” Євгена Маланюка.

Власне “національний підхід” Євгена Маланюка, одного з чільних представників вісниківства, може бути оригінальним прикладом націософського герменевтичного методу, що розроблявся автором не лише в його філософських, літературознавчих чи культурологічних есе, а й у листах, нотатках та, що особливо вагомо, в межах поетичного дискурсу. Розвиваючи продуктивні ідеї попередників (Г. Ключека, Т. Салиги, О. Багана та ін.), розглянемо характерні риси націоцентричної інтерпретації Є. Маланюка, її гносеологічну ефективність на прикладі практики смислового витлумачення свободи як одного з центральних образів-концептів

його художнього світу. Щоб перекласти мову образів українського класика на мову науки, звернімося до термінології буттєво-історичної герменевтики та онтологічного екзистенціалізму як методологій близьких мисленню автора.

У поезії Є. Маланюка ліричні герої та інші персонажі – внуки чумаків, праправнуки січовиків, воїни УНР та ін. – постають як сутнісно українські суцї, котрі володіють низкою національних буттєвих рис. Однією із найосновніших стає свобода не лише як спосіб буття, екзистенціал-модус, а й як виразний екзистенціал-експлікат. Це спосіб буття, що володіє виразною витлумачувальною функцією. Тобто стосується понять, які, так само як народження і смерть, молодість і вік, батьківщина й чужина, належать у сучасній герменевтичній теорії до “незмінних і постійних реальностей”, котрі “вимагають визнання від кожного” [5, с.157] (Г.-Г. Гадамер). Характерно, що саме сім’ю, батьківщину та свободу перераховує Тарас Шевченко в “Щоденнику” і вважає “всім” для буття людини, коли шкодує солдат, в яких забрано “все, чем только жизнь красна” [19, с. 15].

Філософська традиція доволі чітко розрізняє свободу-свавілья і свободу-необхідність, послуговується гегелівським розрізненням свободи від, для та в ім’я чого, враховує думку Ранке, для якого свобода – це “ширше й загальне джерело всієї людської поведінки” [4, с. 194]. Такі метафізичні тлумачення суттєво поглиблюються в онтологічно-екзистенціальному метадискурсі Мартіна Гайдеггера та його однодумців.

Німецький філософ, до речі, не набагато старший за Є. Маланюка і лише на шість років молодший за Д. Донцова, розглядав свободу як історико-національний феномен, як сферу долі народу, оскільки людина “робиться вільною, коли прислухається до місії, що посилає її в історичне буття, і приходить так до послуху – але не до безвольної слухняності”. Ця доленосна місія полягає у перебуванні історичною людиною “на тому чи іншому шляху розкриття Таємниці” як неприхованості буття [16, с. 232]. У цьому випадку свобода постає не лише можливістю щось “не виконати” чи “готовність виконати необхідне”, а насамперед “суттю істини”, що “володіє людиною” й робить її “ек-зистентною” (історичною) [18, с. 17–20]. Це стосується як окремої людини, так і колективної присутності, тут-буття народу як очікувальних “чистого прибуття” у М. Гайдеггера, що проявляється у дозволі речам бути – “повертатися

до них самих”, у залишенні їх у спокої, бо “в умінні залишати, а не в наказуванні і володінні, полягає свобода”. До цього ж звільнення (передусім звільнення від спустошення) призводить і очікування німцями як “чекаючим народом” на “прихід своєї сутності” [2, с. 116–118].

Уважне заглиблення в поезію Є. Маланюка дає можливість помітити типологічно схоже, онтологічно-екзистенціальне витлумачення свободи людини і цілого народу. Однією з найбільш вдалим інтерпретацій національної свободи стає у Є. Маланюка образ підпорядкованого власній українській буттєвій меті (турботливості) діда з поеми “Голоси землі” (1929), дистанційованого і від чужинців-колонізаторів, і від власних малоросів: *“Шкода, що внуки вже не мали / Ненависті й презирства Діда / До лапотняка-к а ц а п у р и, – / Як зараз, чую дідів бас! // Шкода! Бо, може б, не зазнали / Циганських мандрів по чужинах / І не віддали б на поталу / Країну крові і пісень... (...) // ...боліла в серці злість / Свого народу і отчизни – / За всю неміщену цю землю, / За всі ці чини і часи. // Скребли покора і ледарство, / Пекли каліцтво й рабство мертве, / І раєм страченим минуле / Вставало з присмерку століть”* [11, с. 240].

Особливо глибоко витлумачує протагоніст спробу стати вільним, повернутися українцям до власної суті під час “Визвольної Війни” – доби української революції, коли *“бились бурі золоті та сині”, “рокотав литавровий натовп”*: *“І, здавалось, ми – напередодні! / І, здавалось, схочем – полетим!”* [13, с. 125] (“Еміграція”). А також тлумачить можливість нової боротьби за право стати “чекаючим” європейським християнським народом (на противагу бажанням азійських поневолювачів). Так, наприклад, у “Посланні” (1925 – 1926) йдеться про право повернутися на власний “історичний шлях” цілій нації і після поразки 1920-го (*“Припонтійським степам породи степового Месію, / Мадонно Диких піль!”* [13, с. 237] (“Молитва” (1927)), і після поразки під час Другої світової, озиваючись *“пломенем Єремії”*: *“Цю спалену твою свободу / І напівмертвого тебе, / Народе мій, вітаю словом / Під небом, від пожеж багровим, / Під гуркоти чужих гармат...”* [13, с. 421] (“Друге посланіє” (1944)).

Варто зазначити, що така художня інтерпретація цілком відповідає філософським (світоглядним) настановам **українського культурного націоналізму**, котрий легко вписується в типологічні межі філософсько-герменевтичного тлумачення, що чітко бере початок від німецького філософа Йоганна Гердера: “Дайте нам іти

своєю дорогою... нехай усі люди добре або зле відгукуються про наш народ, нашу літературу, нашу мову: вони наші, це ми самі і нехай цього буде досить” [15, с. 83]. У межі поетичного досвіду поета-вісниківця виразно бачимо те, що Юрій Шерех назвав “націоналізмом в літературі” – визначеність людини “національною субстанцією” чи, за філософською герменевтикою, національним буттям. Звідси бере початок культивування культурно-націоналістичної настанови герменевтичного плану – в дусі “осмислювального розмірковування” (М. Гайдеггер) – на прирощення національного буття в аспекті органічної **націоналізації** читача: плекання любові до батьківщини як власної буттєвої “матері”, усвідомлення необхідності “чекаючого”, “оберігального”, “турботливого” ставлення до свого українського буття як опорної основи національного суцього, виявлення потрібності органічного національно-буттєвого “закорінення” (М. Гайдеггер) чи “укорінення” (С. Вейль) людини у вітчизну як буття, гайдеггерівський “грунт”, “тверду пшеничну ниву” в Є. Маланюка.

Важко не погодитись із тими вченими та мислителями, котрі вказують на те, що лише націоналізм (як **форма національної свободи**) спроможний ефективно протистояти усім формам **імперіалізму** (колоніалізму, шовінізму) як чужорідній суспільній свідомості і суспільному світоглядові колоніалістичного типу, хоч і не зводиться до цього протистояння. Перефразовуючи судження С. Дюрінга, імперіалізм – це форма несвободи (неволі), конкретніше – **форма національної неволі**. Генералізуючи думку раннього Ролана Барта стосовно лібералізму, можемо виснувати, що загалом цей світогляд “прагне категорію «бути» звести до категорії «мати», а з будь-якого об’єкту зробити річ” [1, с. 56]. Саме імперіалізм як тотальну різнорівневу несвободу розмикають нам раз у раз поетичні образи, коли, наприклад, “Кругом неправда і неволя, / Народ замучений мовчить...” [20, с. 289] у Т. Шевченка (“Єретик” (1845)), або, оксиморонно, коли “Чингіз і нині отаман там, / І ніч чорніє день за днем...” [13, с. 128] у Є. Маланюка (“Вітри історії” (1924)).

Окцидентальний (передусім) історичний досвід ХІХ і ХХ ст. дає підставу виділити три основні модифікації імперського світогляду та відповідні їм типи шовіністичних інтерпретаційних настанов й апатридських дискурсивних форм у Новому часі так чи так деміфологізовані у Є. Маланюка: демоліберальний (лібералізм, неолібералізм) міф про свободу окремої людини, соціал-

демократичний (комунізм, соціалізм) міф про класову свободу і псевдотрадиціоналістичний (націонал-соціалізм, націонал-більшовизм, євразійство) міф про свободу раси. Характерною особливістю усіх трьох колоніалістичних доктрин є прагнення до всесвітнього чи хоча б регіонального панування шляхом знищення національних держав інших народів і витворення глобальних наддержавних конструктів, наприклад, світової “пролетарської” держави у російських більшовиків, “нового порядку” у Європі в німецьких націонал-соціалістів чи мондіалістичної “глобальної цивілізації” у сучасних неолібералів. У цьому плані російський імперіалізм – *“московська отрута”* (Т. Шевченко), – витлумачення котрого займає найбільше текстуального місця в українській класичній літературі, виступає різновидом московського “євразійського” чи “слов’янофільського” імперіалізму [6, с. 364–438], що знайшов органічне продовження і в радянському комунізмі, “комунофашизмі” (Вал. Шевчук) (“...ім’я посмертне “Ленін” / Вже обертається в “Петро” [13, с. 133] (Є. Маланюк, “Тут ті ж невільники злиденні...” (1925)), і в пострадянському лібералізмі Російської Федерації: *“Імператив імперії незмінний, / лише вдягнувся у нові слова”* [10] (Л. Костенко, “Украдене ім’я до злодія не звикне...”).

У поезії вісниківців, і передусім Є. Маланюка, добре проінтерпретовано й імперіалізм у сфері культури – *культурний* (чи культурологічний) *імперіалізм* [7; 8]. Під ним доцільно розуміти методологічну настанову та її практичну реалізацію у сфері культури (як системи національно-духовних вартостей), що призводить до фальшування (онтологічно – затемнювання, приховування) дійсності в інтересах колоніалістичних ідеологій. Фактично імперіалізм продукує в межах культури гетерономні (чужорідні стосовно національного буття, ідеї чи духу) вторинні семіотичні системи – політичні міфи, – що деформують реальність за допомогою різних за формою, але однакових за своєю шовіністично-універсалістською, *денаціоналізуючою* суттю методів. Прикладами такого *“забрехучого слова”* (Л. Костенко) можуть бути – теорії расизму у націонал-соціалізмі, пролетарського інтернаціоналізму у марксизмі (комунізмі) або космополітизму в класичному лібералізмі чи постмодернізмі (неолібералізмі). Культурне (вужче – літературне) протистояння імперіалізові породжує те, що Є. Маланюк ще у 1935 році окреслив як *“війну духа”* [12, с. 163], а сучасна націологія називає

“культурними війнами” (Е. Сміт). Саме “космополітичною відданістю” просякнута екзистенція імперських людей-рабів у всіх вісниківців, образно по трактованих як “перевертні”, “землячки”, “хохли”, “яничари”, “малороси” та ін.

Характерно, що дуже схоже витлумачення споріднених явищ несвободи та імперіалізму як форми національної несвободи ми спостерігаємо в онтологічно-герменевтичному дискурсі, щоправда, не в традиційній суб’єкт-об’єктній (метафізичній) термінології. Наприклад, у своїх творах М. Гайдеггер цілеспрямовано і послідовно критикує різні форми “буттепокинутості” саме як прояву несвободи в житті окремої людини і цілого народу, що у ХХ ст. набирає глобальних рис “планетарного імперіалізму технічно організованої людини” [17, с. 61]. Схожу інтерпретацію несвободи демонструє у своїх працях і Г.-Г. Гадамер, коли критикує “егоїзм”, “егоцентризм”, “планетарний політичний порядок”, зрештою, коли уподібнює сучасний “плюралістичний світ” до сумнозвісної “Вавилонської вежі” [3, с. 171–174]. Характерною паралеллю літературної інтерпретації до буттепокинутості може бути образ Радянського Союзу в поемі Юрія Клена “Попіл імперій” саме як нігілістично-імперської вавилонської вежі – потворного і кривавого інтернаціоналістичного “палацу” марксизму-ленінізму-сталінізму:

*...З людських, цементом зліплених, кісток
Там добудовують гігантську вежу.
Отак, усіх втягаючи в танок,
Копичачи на купу спини, груди,
Змуровують палац для щастя люду [9, с. 125].*

Націоналізм як “форма свободи” (С. Дюрінг) впливає з любові до вітчизняного буття як “*матері*”, з охорони його, з усвідомлення, що індивідуальна й колективна присутність є “пастирем буття”, а **імперіалізм** як форма несвободи впливає з егоїзму, з гордині, з любові до себе як суб’єкта, з перетворенням на “пана буття”, з вивищування якимось народом себе (як “вибраного”) над іншими народами, як об’єктами експлуатації.

Загалом у вісниківських творчих досвідах на буттєвому рівні інтерпретуються різні форми несвободи і форми імперського мислення, що породжують її. І це допомагає, за принципом антиномічного паралелізму, витлумачувати модус свободи. У поезії Є. Маланюка трактування егоїстичного сенсу світоглядів, що

зумовлюють спустошення рідної землі, займає одне з провідних місць. Попри історіософські критичні екскурси (данину хозарам чи монголо-татарську навалу) та епізодичне зображення нищівності польського (“Мазовше” (1940)) чи чехословацького (“Карпаття” (1927)) панування, основний акцент й у міжвоєнний, й у повоєнний період робиться на інтерпретації імперіалістичної суті сучасних ідеологічних доктрин – московського більшовизму та західного демолібералізму. Перший зображається як відповідальний за політично-військове та економічно-культурне знищення України після 1920-го. Найбільш глибоко і масштабно витлумачено сутність червоного московського імперіалізму як прямого спадкоємця російського слов’янофільського царизму в колоніальній політиці у “Посланії” (1925 – 1926), де маємо вихід на філософські основи цього спустошеного й спустошувального суб’єктного мислення в традиціях “царя та сов-царя з Чека” і тієї “культури”, що “північний «паря» / приніс “на астріє штика”:

*...Ця філософія російська,
Здається, надто не нова:
Русь – Рим, христолюбиве військо,
Сінод, нагайка, Петербург
Та хижий свист сибірських пург.
А в тім, масштаб поширивсь значно, –
З “асвабаждєнія славян”
Наш Смердяков вже мріє смачно
Про “пролетарії всіх стран”; –
Не “ціт”, не “крєст” і не “проліви”,
Тепер вже планетарний плян, –
Одеського босяцтва зливи
Перехлюпнуть за океан [14, с. 456–457].*

Натомість ідеологія ліберальної демократії зображається як відповідальна за тотальне обездуховлення, знекорінення, дехристиянізацію Західної цивілізації та породження лібералістичного неокolonіалізму (що перегукується з думками І. Франка, О. Шпенглера, Ш. Морра, Д. Донцова, М. Гайдегера, Е. Саїда, С. Гантінгтона, С. Дюрінга та ін.). Ідею глобалізованого демолібералізму саме як “планетарного імперіалізму технічно організованої людини”, як породження розрахункового гендлярського мислення, що проникає у всі сфери існування людини (особливо повоєнної) ХХ ст., спричинюючи новітні війни та

моральне розтління, добре показано в політико-філософській інвективі “І гніву дозрівають важкі грона” (1960). У цій поезії герой у дусі біблійних пророків закликає кару Божу, – “Віддай вогню / Не тільки їх, а й згубне їх насіння!”, – на голови новітніх катів планети, на тих, що спустошили і продовжують спустошувати людину, народи, землю і світ: “За яд брехні, що просякає світ цей, / За засів зла, що згубу принесе, / За тих, що їх примушено скориться. / За душі пошматованих родин, / За вітер тундр і м’ясо Хіросіми, / Народу безборонного загин / І зимну лют у помсті нещадимій. // Воздай їм, Господи, за радіобрехню, / За телебруд і діточок розтління, / За виточену кров” [13, с. 534].

Окрім зовнішнього імперіалізму, показаного як ініціатива “злих сусідів” (Т. Шевченко), як навала “мандрівних племен” (Є. Маланюк, “В твою далеку синь я обрій відчинив...”), до втрати нацією (окремою присутністю і цілим народом) свободи призводить й **імперіалізм внутрішній**. Його (з давніх-давен відомого під назвою тиранії чи деспотії, згодом – тоталітаризму) в сутнісних рисах витлумачують усі три поети в різних творах. Однією із найбільш вдалих літературних інтерпретацій генези внутрішньої неволі можна вважати поему “Саул” [21, с. 356–358] (1860) Т. Шевченка.

У світлі художнього логосу Є. Маланюка, що органічно розвиває шевченківський націоцентричний спосіб мислення, найчастіше постає внутрішній колоніалізм у межах українського тут-буття, але зумовлений колоніалізмом зовнішнім. Так, наприклад, зображається у “Другому посланні” [13, с. 421–423] (1944) панування “мікромалоросійських” “мертвих душ”, рабів, отих Шевченкових “перевертнів”, породжених російською окупацією, котрі, своєю чергою, породжують екзистенціальну несамостійність нації – “...вбогість життєвих спонук / Поганих внуків і онук...”. А вже ця несамостійність уможливлює подальше спустошення, перетворення всього буттєвого, “вічного” на “хвилине”, на “чорний рай”: “В чужій руці – безкрила сила, / В своїй – безсилля і тягар. / Роздріблене доценту крушить / Закон життя. І де ж – вогню / На вожденят вошині душі, / На лицедіїв метушню, / На їдь продажною безради, / На яди дідичної зради, / На віковічний коловрот / Хохлацьких охів і глупот?”. Антитезою “вожденятам” постають, як ми бачили, справжні керманічі, історичні люди-провідники – варяги, князі, гетьмани, уенерівські старшини тощо, спроможні відновити онтологічно-екзистенціальний зв’язок із вітчизною.

Водночас письменник викриває лібералістичну технократію як різновид внутрішнього імперіалізму (гайдеггерівського “технічного” рабства), котра знищує і ті цивілізовані нації, що породжують його (“Технократія” (1928), “Думи” (1954) та ін.). У медитації “В цім закалюжнім Вавилоні...” (1958) поет дає добрий зразок витлумачення американської дійсності під тиранією “мертвого ідола машини” (“Думи” (1954)) як спустошеного, мертвіючого (кругом – “розклад щоденної смерті”) несвіту, де усе – людина і часопростір – скочуються у Ніщо, у “небуття”, перетворюються на пустелю (“пустиню”). Причому егоїстично-імперську суть США розмикає альянція до біблійного Вавилону, як і в Гадамера: “Замордована природа. / Згвалтована й мертва земля. / Сморід здохлого духу, / Пустині і небуття”.

Не випадково усі ці форми несвободи породжують природне для національної присутності бажання звільнитися. Основним шляхом звільнення як протистояння імперіалізму в українській класичній поезії стає різнорівнева національно-визвольна боротьба, яка повертає людину і народ на власний “історичний шлях”, відновлює власний буттєвий, оберігальний спосіб існування – автентичну самість, власну сутність, закорінення у батьківщину. Образами, що символізують цю боротьбу за свою свободу як розбудження волі, як спосіб буття-вільним стають, наприклад, “свячений ніж” чи “сокира” Т. Шевченка. У Є. Маланюка – це насамперед “меч”, котрий “живим, що стали мертві” несуть “безсмертні” герої минулих змагань, наприклад, у “Баладі про Василя Тютюнника” [13, с. 322–325] (1930).

Таким чином, свобода в поетичному досвіді Є. Маланюка витлумачується як спосіб буття й окремого індивіда, і цілої нації, що робить людину та народ відповідними власній сутності – екзистентними, історичними, оберігальними, закоріненими у батьківщину. Тобто автентичне, органічне, неспотворене колоніалізмом тут-буття української людини і народу – це завжди і передусім “пастирське”, історичне буття-вільним. У такий націософський спосіб потрактована свобода стає і для протагоністів українського поета, і для його читачів – аж до сьогодні – сутністю істини буття, фундаментальним способом їх існування. Тому поезію Є. Маланюка, крім усього іншого, варто розглядати ще й як сутнісно свободотворчий художній універсум.

Література

1. Барт Р. Из книги “Мифологии” // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М. : Издательская группа “Прогрес”, “Универс”, 1994. – С. 46–130.
2. Гайдеггер М. Вечірня розмова в таборі для військовополонених // Українські проблеми. – 1998. – № 1. – С. 106–121.
3. Гадамер Г.-Г. Різноманітність мов і розуміння світу // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика: Вибрані твори / Пер. з нім. – К. : Юніверс, 2001. – С. 164–176.
4. Гадамер Г.-Г. Істина і метод / Пер. з нім. – К. : Юніверс, 2000. – Т. I. Герменевтика I : Основи філософської герменевтики. – 464 с.
5. Гадамер Г.-Г. Істина і метод / Пер. з нім. – К. : Юніверс, 2000. – Т. II. Герменевтика II: Доповнення. Показчики. – 478 с.
6. Дзюба І. М. Тарас Шевченко. Життя і творчість. – К. : Києво-Могила акад., 2008. – 720 с.
7. Іванишин П. В. Аберация християнства, або Культурний імперіалізм у шатах псевдохристології (основні аспекти національно-екзистенціального витлумачення) : монографія / Іл. Г. Доре. – Дрогобич : ВФ “Відродження”, 2005. – 268 с.
8. Іванишин П. В. Національно-екзистенціальна інтерпретація (основні теоретичні та прагматичні аспекти) : монографія. – Дрогобич : ВФ “Відродження”, 2005. – 308 с.
9. Клен Ю. Прокляті роки // Клен Ю. Вибране / Упоряд., авт. передм. та приміт. Ю. Ковалів. – К. : Дніпро, 1991. – С. 109–132.
10. Костенко Л. Коротко – як діагноз // Літературна Україна. – 1993. – 14 жовтня.
11. Маланюк Є. Голоси землі // Маланюк Є. Повернення: Поезії. Літературознавство. Публіцистика. Щоденники. Листи / Серія “Ad fontes – До джерел”. – Львів : Світ, 2005. – С. 236–243.
12. Маланюк Є. Наступ мікробів // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. – Торонто: Гомін України, 1962. – С. 157–165.
13. Маланюк Є. Поезії / Упорядк. та передмова Т. Салиги, примітки М. Старовойта; мистецьке оформлення О. Тищука. – Львів : УПІ ім. Івана Федорова; “Фенікс Лтд”, 1992. – 686 с.
14. Маланюк Є. Посланіє // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. Том другий. – Торонто : Гомін України, 1966. – С. 454–466.
15. Сміт Е. Д. Національна ідентичність. – К. : Основи, 1994. – 224 с.
16. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / Пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 221–238.
17. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 41–63.
18. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Розговор на проселочной дороге : Сборник / Пер. с нем. Под ред. А. Л. Доброхотова. – М. : Высш. шк., 1991. – С. 8–28.

19. Шевченко Т. Г. Щоденник // Шевченко Т. Г. Зібрання творів: У 6 т. (вид., автентичне 1-6 томам “Повного зібрання творів у дванадцяти томах”) / Редкол. : М. Г. Жулинський (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 2001. – Т. 5. Щоденник. Автобіографія. Статті. Археологічні нотатки. “Букварь южнорусский”. Записи народної творчості. – С. 11–191.
20. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів : У 12 т. / Редкол. : М. Г. Жулинський (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 2001. – Т. 1: Поезія 1837 – 1847 / Перед. слово І. М. Дзюби, М. Г. Жулинського. – 784 с.
21. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів: У 12 т. / Редкол. : М. Г. Жулинський (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 2001. – Т. 2 : Поезія 1847 – 1861. – 784 с.