

Аліна Узунколева (Харків)

Сакральне як топос діалогу раннього та зрілого модернізму: Іван Франко та Микола Хвильовий

Хоча становлення модернізму в Україні неприховано співвідносилось з відкриттям Ф. Ніцше “смерті Бога”, однак саме інтенсивне шукання воістину божественного структурувало усі сфери модерністської гуманітаристики. Досить відчутно позначилися ці неотеологічні стратегії на дефініції концепту *sacrum*, існування якого виправдовувала модерна “віра в те, що людський досвід трансцендентно виходить за межі культури та історії” [5: 439]. Нестабільна ситуація у суспільному житті викликала певні розбіжності у розумінні “сакрального”, або “священного”, у визначенні критеріїв його досягнення. Тлумачення цього концепту коливалося від усвідомлення власне належності до сфери божественного, до проникнення у неї завдяки людському сприйняттю того чи іншого елемента реальної дійсності. Саме таке розшарування і досі визначає сучасне називання “сакральним” як того, що стосується релігійного культу, обрядового, ритуального, або того, що стало “узвичаєним, звичним, традиційним” [1: 1096], так і процесу надання “матеріальним предметам, істотам, діям, нормам поведінки тощо магічних властивостей, святості...” [14: 490].

Неоднорідність визначень проявилась і у розумінні відношення сакрального до соціуму. На думку Н. Бердяєва, священними є витoki культури, а світським – породження цивілізації [1: 490]. Д. де Ружмон вважає сакральним елементом сукупність правил та церемоній, що стосуються звичаїв певних соціальних груп [15]. За Е. Дюркгаймом, ідея священного виражає природну основу істинно людського буття, його суспільну (колективістську) сутність, яка протистоїть світському (індивідуалістичному) егоїстичному існуванню [19: 589–590]. А отже, те, що “примітивні” люди розуміють як таємничу, священну силу, насправді є владою, яку реалізує саме суспільство. Для Е. Дюркгайма священне є реальним, адже, на його погляд, “під дивними символами та ритуалами “елементарних” релігій ховається раціональне значення про залежність індивіда від колективу” [5: 375]. Деякі дослідники (Ж. Баттай, Р. Жирар, Г. Лінхардт, М. Мосс, В. Тернер та ін.) взагалі приходять до думки про сакральне як виток насильства. Для них священна сила зосереджена у жертвоприношенні, що допомагає суспільству звільнитися від нагромадженої агресії, не будучи зруйнованим самому [6].

Звичайно, розбіжності у визначенні однієї з найважливіших буттєвих категорій не могли не відобразитись і в словесному мистецтві. Письменники кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. не лише подали своє бачення місця і ролі священного в буденному житті, а й висловили власні міркування з приводу того, наскільки

сприйняття його видозмінюється у свідомості людей відповідно до тих суспільних подій, що відбуваються. Для зіставлення ми обрали дві яскраві постаті української літератури: І. Франка та М. Хвильового, що мали неабиякий вплив на культурну ситуацію сучасної кожному з них доби та одними з перших сприймали і відображали у своїй творчості усі ті зміни, що відбувались у духовній сфері народу. Хотілося б зауважити, що діяльність обох митців охопила часові межі модернізму як досить тривалого, проте неоднорідного у своєму розвитку процесу. Та попри те, що вони обидва модерністи, їхня творчість, яка належить до різних періодів доби модерну, доводить, що ці етапи є відмінними модернізмами з відповідним кожному з них змістовим наповненням.

Говорити про І. Франка необхідно передусім тому, що його називали першим критиком і теоретиком молоді української прози межі XIX–XX ст. [10], митцем, який шукав “іскри божества в дійствительності”, що нею “наділений дух людський” [11: 60]. Що ж до М. Хвильового, то він хоча й не повністю сприймав творчий доробок митця, проте все ж таки високо поцінував автора “Бориславських оповідань”, визнавав його втіленням і речником саме української культури, відрив від якої міг мати “грозные последствия” [16: т. 2: 605]. Про себе ж з самого початку заявив як про наступника класика, що приніс “слово-злато / Яскравого Франка” [16: т. 1: 46]. Окрім того, лідер літературного руху 20-х років XX ст. дозволив собі, наперекір багатьом сучасним йому критикам, засумніватись у відстороненні останнього від західноєвропейської культури [16] з її потягом до вирішення найголовніших питань буття, серед яких і визначення сутності вищої сили, що керує долею людини, і засобів проникнення останньої в її сферу. В. Коваль навіть звертав увагу на те, що “психологічна Європа”, про яку так багато говорив ваплітянин у своїх памфлетах, “уособлювала (в останнього. – А. У.) великого Івана Франка” [8: 87]. А, отже, подаючи у своїй творчості альтернативну систему цінностей, характерну його “переходовій добі”, М. Хвильовий розвиває її з тих положень “нової релігійності”, що з’являлися у суспільстві вже наприкінці XIX ст. і були помічені та викладені І. Франком в його прозовому доробку, зокрема в малій прозі.

Останній у своїй творчості висуває думку про те, що старі релігійні канони вже не діють у суспільстві. Причиною цього стає втрата віри у Бога, описаного в Євангелії, у дієвість його сили. Інакше кажучи, втілення вищої сили “перестає бути традиційно християнським” [13: 53]. Подібні настрої ще не повністю запановують людською масою, вони поки що є доступними для “обраних, які мають “геній”, або здатність “душевного”, містичного проникнення в сутність буття” [7: 13]. У цьому випадку – тих, хто випадає з меж суспільного механізму через свою нездатність виконувати функції у цій системі, жити за її законами. Такими людьми є душевнохворі, особистості з порушеним відчуттям реальності, здатні “відчути” істину в своїх мареннях, галюцинаціях, “осяяннях”, впізнати її серед власних фантомів. Наприклад, герой оповідання “Із записок недужого”, перебуваючи у лікарні, занотує у свій щоденник думки з приводу тих змін у духовній сфері, які відбувались

у тогочасному суспільстві: "...ні Христос, ні його намісники не можуть ізціляти недужих, простувати хромих, воскрешати мертвих, ба навіть забули ту просту, а так практичну штуку, насичувати тисячі голодних кількома рибами. Вони, бачиш, риби самі ззіли, а голодним кидають ости, котрими можна вдавитися, але не насититися" [21: т. 6: 219]. Заміщення старої віри проявляється в окремих дрібницях людських відносин, у ставленні до традиційних сакралів, навіть у розумінні будови Всесвіту як такої. Отже, "в буденнім життю йде боротьба зовсім небуденних думок" [21: т. 6: 220], що призводить до очищення, переродження людства, ступання його на новий щабель існування. Хворий розуміє, що "нова віра" майже зовсім відступає від "первісного догматизму", і, як наслідок цього, – "з "закона Божого" робиться "законом людським" [21: т. 6: 221].

У М. Хвильового подані вище думки трансформуються у цілу світоглядну систему і виступають вже результатом оновлення суспільства початку ХХ ст. Усе більше в його творах з'являється людей, здатних "пізнати істину" шляхом інтуїції та прозрінь. Письменник наголошує на тому, що революція призвела до "оновлення ікон", встановила власні цінності. Це проявляється навіть у наданні звичайним предметам статусу сакральних. Якщо героїня оповідання І. Франка "Сойчине крило" серед своїх святинь називає "шмат старого полотна, засушене крило давно вбитої пташини, перед літами зів'ялу квітку, стару книгу на давно забутій мові" [21: т. 5: 124], усе те, що було пов'язане з найбільшим коханням її життя, то, наприклад, Христина з оповідання М. Хвильового "Кімната ч. 2", дивлячись на "Економічне учення" К. Маркса, "почуває, що їй хочеться стати навколішки, до болю хочеться... Стала. Простягла руки в просторінь, і їй стало солодко. "Невже я молюсь?". Підхопилась: "Кому?" [16: т. 1: 274]. Письменник підкреслює, що в той час, коли у людини забрали традиційні сакральні цінності, вона прагне обожнювати інші. Однак альтернативні об'єкти поклоніння, що висувались у суспільстві 20-х років ХХ ст., не були універсальними: стверджуючись, вони й заперечувались водночас, що у творчості того ж М. Хвильового досягалось взаємодією серйозного підходу до них та іронічного. Та, незважаючи на це, нові цінності залишалися вагомим елементом духовного життя людей означеного періоду. Для самого письменника цей процес сакралізації–десакралізації був дуже важливим. Зневірюючись у комуністичних ідеалах, він все ж таки помирає із закликком "Хай живе комунізм!". Це свідчить про те, що кожний окремих індивід у "переходову добу" мав право на вибір власного сакрала та на можливість змінити його, якщо останній буде не здатний задовольняти духовні потреби цього індивіда.

Разом зі зміною світоглядних позицій трансформуються й усі відповідні структури. До таких відносимо елементи ритуалів, спрямованих на спілкування з вищими силами, будь то християнський Бог чи язичницькі об'єкти поклоніння. Виділення подібного засобу досягнення сфери сакрального правомірно витікає з вищевказаного визначення поняття "священне" як такого, що стосується релігійного культу і ритуалу. Адже, за Л. Дяченко-Лисенко, процес сакралізації полягає в залученні

“до сфери релігійного регулювання різних форм суспільної та індивідуальної свідомості” [4: 347].

До складових ритуалу можна віднести ворожіння. Ще у дохристиянські часи існували особи, наділені здатністю сприймати і тлумачити волю богів, впливати на явища і процеси, що відбувались у навколишньому середовищі, використовувати свої “надприродні” здібності на користь і на шкоду іншим людям. Таких людей називали жерцями, шаманами, чаклунами тощо. З прийняттям християнства віра людей у містичну силу ворожбитів не зникла. І на Україні у XIX ст. вона лише розквітла, адже відбувалося повернення до міфологічних уявлень предків. Це яскраво відображено й у прозі І. Франка. Про сімнадцятирічну дівчину Напуду, що була “все понура та мовчазлива”, ходила “мов сонна”, люди говорять з острахом у голосі, називаючи її чарівницею (“Микитичів дуб”). Вівчар з однойменного оповідання розповідає про баца, якийвилікував його тим, що “вмів примовити, спинив кров, приложив якоїсь масті” [21: т. 4: 305]. Мати, якій малий Мирон розповідає, як прогнав градову хмару тим, що зупиняв її руками і кричав на неї, ставить собі запитання: “Ану ж справді у хлопця якась особлива натура? Ану ж він має зв’язок із якимись надприродними силами?..” [21: т. 2: 267]. А при зустрічі з бабою Ориною з оповідання “Ріпник” народ перехресчується, мимовільно думаючи: “Це смерть заглядає мені в очі” і проймаючись “холодною, забобонною тривоною” [21: т. 4: 75]. Ганці з цього ж твору іноді навіть здавалось, що “стара розмовляє з якоюсь марою, що зазирає їй у душу своїми напівпогаслими очима і читає там її страшну тайну” [21: т. 4: 64].

У 20-х роках XX ст. такий забобонний страх перед певними людьми залишається. Говорячи про прояви магічних властивостей суб’єктів та об’єктів сучасного йому життя, М. Хвильовий продовжує логіку раннього модернізму. Проте змінюється мета застосування цих властивостей. Про ворожбитів, які приносять користь людям, ходять хіба що легенди, як, наприклад, про сивого діда Чорноморця, до якого колись люди приходили дізнатися, куди зникли кінь чи корова. Тоді, згадують, “розгортав Чорноморець чорноморські книги й узнавав по них, куди корова поділася, хто коня вкрав” (“Легенда”) [16: т. 1: 282].

Тепер же письменник наголошує на згубному для оточуючих впливі подібної надприродної сили, що розкривається в його творах відповідно до каббалістичного вчення. Наприклад, одним із положень останнього була віра у те, що зорова концентрація на жертві призводить до “швидкої раптової смерті, або збіднення” [17: 96]. Тому, змальовуючи самогубство анарха, він підкреслює, що воно відбувалося під пильним поглядом Карно, людини, яка і стала однією з головних причин такого вчинку (“Санаторійна зона”).

Серед інших елементів священнодійства найяскравішим прикладом знецінення основ віри ми б виділили молитву. Саме вона як частина ритуалу поступово втрачає свою актуальність. Ми бачимо, що в І. Франка свої життєві негаразди герої творів намагалися подолати передусім молитвою. Остання допомагає вижити зі сварливою

свекрухою Анні (“Лесишина челядь”), дає шанс на щасливе життя у потойбічному світі діду-арештанту (“В тюремнім шпиталі”) тощо. Проте вже у пізніших творах письменника, як би не було “болюче, важко, страшно”, люди все рідше моляться, сповідаються, що призводить до втрати духовної опори. Так, жінка з оповідання “Сойчине крило” уже не відчувала у цьому потреби через “затвердіння” власного серця, майже повну неспроможність його на щирі почуття [21: т. 5].

Герої творів М. Хвильового все рідше звертаються до Бога, а якщо таке трапляється, то не отримують розради у своєму відчаї. Вони, подібно до Франкових, розуміють, що “ні герой, ні святий, ні Бог не спасе” їх, адже у них немає найголовнішого, без чого “неможливе ніяке спасіння” – сили духа, внутрішньої опори [21: т. 6: 227]. Тоді ці люди звертаються до інших сил, які здаються їм більш дієвими, оскільки панують у сучасному їм світі над душами людей. Серед таких – сили зла, “демонічний” бік людської істоти. Зло перестає бути лише суб’єктивною категорією: відбувається перенесення власних почувань людей на зовнішній світ, де воно вже має конкретне втілення. Цей процес характерний переважно для індивідів із хворою психікою (у творчості М. Хвильового багато тому прикладів). Однак і у межові ситуації (до таких можна віднести події суспільного-політичного життя першої половини ХХ ст.) процес інтеріоризації виявляється досить органічним для звичайних, “нормальних” людей. І Вівдя, яка сподівалась, що її врятує від таємних бажань і невизначеності своєю молитвою віруюча баба Горпина (“Кімната ч. 2”); і Б’янка, що, побачивши закривавлену мертву сусідку Уляну, рубала образ Спасителя “на трісочки”, звинувачуючи його у бездіяльності, а відтак і у неспроможності захистити людину, врятувати її від смерті, обирають власний шлях виживання у страшному вирі під назвою “суспільство”. У такий спосіб вони постають яскравою ілюстрацією орієнтації письменника на Ф. Ніцше, що проявлялась у демонстрації руху від офіційної церковної релігії до культу Діоніса з його відмовою від ідеалізації життя та зверненням до його брутальної сторони. Діонісійство як антитеза християнству стає одним із модусів сакралізації життя “переходової доби”. Тепер уже Б’янка, ідучи до місця свого остаточного морального падіння, з “якоюсь пожадливістю... вбирала носом важкий запах міських нечистот” [16: т. 1: 535]. Її шлях, як і більшості інших героїв М. Хвильового, прямував від почування таємничості і незбагненності Всесвіту до сучасного їй сприймання життя, за яким все “просто й ясно, де люди живуть і вмирають, як справжні епікурейці” [16: т. 1: 535].

Відтак, змінюється і характер жертвоприношення як одного з необхідних компонентів ритуалу. Визначення насильства як іманентної риси сакрального призвело до розуміння необхідності вищезазначеної практики. Теоретики священного підкреслюють, що агресія може бути спричинена “внутрішньою напругою, образами, суперництвом, усіма осередками” подібного стану у надрах колективу [6: 14]. Віра у дієвість жертви як засобу звільнення того чи іншого колективу від виплеску емоцій такого роду заснована на міфологічному уявленні, за яким в основі будь-якого акту дії людини лежить схожа первісна подія, скоєна представниками вищих сил.

Р. Жирар припускає: “Якщо тільки жертва відпущення здатна перервати процес деструктуризації, значить, на початку всякої структуризації стоїть саме вона” [6: 116], а тією первісною подією було вбивство. Продовжуючи свою думку, вчений наголошує на тому, що очевидною причиною прояву агресії може бути будь-що, проте насправді вона полягає в самій необхідності виплеску почуття насильства зсередини цілим колективом чи його окремим індивідом [6: 8]. Для цього обиралася жертва, такий собі фармакон (жертва – грец.) (Р. Жирар) або “цап відбувайло” (Г. Лінхардт), що ставала втіленням усієї нечистоти, “носієм людських пристрастей” [6: 123]. Ця жертва у більшості випадків не належала до самого колективу або була непотрібним йому членом, що давало змогу іншим ухилитися від покарання чи помсти за скоєний злочин, а отже, уникнути небажаних наслідків. Її знищення допомагало іншим членам колективу утримувати насильство за межами общини.

Вибір жертви завжди визначається силою напруги пристрастей. Відповідно, у суспільстві часів І. Франка, що тільки-но починає відчувати обурення рівнем свого існування і діями тих його членів, які мають владу та можуть розпоряджатися життям усіх інших, яке робить лише поодинокі спроби щось змінити, люди зривають своє зло на істотах, що не можуть постояти за себе, перешкодити проявленню насильства стосовно них. Цими жертвами виступають переважно тварини. Використання тваринних жертв має тривалу традицію, адже сприяє перенесенню насильства від одних істот, яких необхідно захистити, на інших, що їх смерть майже не має значення або неважлива взагалі [6: 9]. Причиною агресії у цьому випадку може бути будь-яка критична ситуація, оскільки, за спостереженнями К. Леонгарда, “добре чи погане начало проявляється в людині там, де воно накладається на певну ситуацію” [12: 26]. Наприклад, героїня оповідання І. Франка “Сойчине крило” застрелила пташку через власні ревності. Згодом вона так обгрунтовує свій вчинок коханому: “Її очі мали якийсь магічний вплив на тебе. В таких хвилях ти цілував палкіше, пригортав мене до серця сильніше і з твоїх уст лилися слова, що були для мене мов роса для зв’яленої квітки... І я зненавиділа її, як свою суперницю” [21: т. 5: 107–108]. В оповіданні “Мій злочин” “жорстокий, нічим не мотивований засуд на смерть” хворого птаха викликало відчуття своєї влади над нижчим створінням [21: т. 2: 356]. Знайшовся привід і для катування рибини у Франковому оповіданні “На лоні природи”. Парубок Едмунд, вважаючи, що саме вона затягла його у річку й цим ледь не втопила, “бив, кидав та ногами топтав ту блискучу, сріблясту рибу, що в останніх судорогах пищала та, з відчаєм хлипаючи, кидалася по піску” [21: т. 5: 13]. Подібні приклади можна знайти і в повісті “Перехресні стежки” (катування kota Стальським), і в оповіданні “Як Юра Шикманюк брів Черемош” (полювання Юри на рибу-головатицю) та в багатьох інших. Усі ці акти насильства в І. Франка допомагають героям творів досягти сфери сакрального незначним коштом.

Про те, що все ж таки проявлена агресія виводить людину за межі буденного життя, свідчить відчуття надзвичайного збудження, чогось на зразок екстазу чи наслання, яке відчують люди у момент скоєння такого роду злочину. А, як ві-

домо, ще Ж. Батай називав подібні стани проявами божественного, оскільки вони виводять людей зі звичайного, буденного способу існування [3]. Вихід із цих станів виявляється для людей надто болісним через усвідомлення ними свого переступу моральних законів буття. А. Ковальчук вважає, що у цьому процесі покаяння також проявляється еманация вищої духовної сили [9], на чому, на її думку, й хотів наголосити письменник, описуючи цей процес у деталях. Героїня оповідання “Сойчине крило” зізнавалась: “А в мене в хвили пострілу вже зайшла реакція в душі. Мої руки дрижали. Я вхопила мертву пташину і почала цілувати її закривавлену голову. Потім розплакалася” [21: т. 5: 109]. Реакція Едмунда була схожою: “Його лице було бліде, зуби дзвонили мов у лихорадці. Ота пімста над нещасною рибою була якимось несвідомим відрухом його глибокого потрясеного організму...” (“На лоні природи”) [21: т. 5: 14]. Юра з оповідання “Як Юра Шикманюк брів Черемош” ніяк не може зрозуміти, навіщо взагалі була йому та спіймана головатиця, адже “не для себе властиво він уловив її, не на те, щоб її з’їв він сам і Василь і його жінка й діти” [21: т. 6: 129], а тому й не знає, що йому з цієї рибини робити. А героєві твору “Мій злочин” вбита ним пташка все життя “мучить... сумління грижею” [21: т. 2: 357].

Окрім того, вбивство жертви як уособлення того, що викликає агресію, за законами обряду жертвоприношення, робить її священною, ненависть до неї переходить у шанування її як важливого чинника збереження як колективу, так і окремих його членів. Свідомством тому у вищевказаних творах І. Франка можуть слугувати такі дрібниці, як зберігання крилець вбитої сойки у молитовнику, сакральній книзі, і відмова з ним розлучатись (“Сойчине крило”); сприйняття риби-головатиці Юрою як Божої перестороги від більш страшного злочину – вбивства людини (“Як Юра Шикманюк брів Черемош”); сприйняття “невинно замордованого” птаха як втілення всього найгіршого, найбезцільнішого, найжорстокішого, що тільки можна зробити протягом життя (“Мій злочин”) тощо.

Хотілося б зауважити, що у творчості письменника тваринні жертви переважають над людськими. У більшості героїв лише одна думка про вбивство людини уже викликала стан, близький до божевілля або того самого наслання, про яке вже йшлося. Наприклад, Микола з оповідання “Терен у носі” вважає, що бачив, як потонув хлопчик, і нічого не міг вдіяти. Усвідомлення цього викликало у нього такі відчуття, ніби він власноруч замордував найдорожчу людину. “Холодний піт покрив усе моє тіло, морозна пропасниця біла й теліпала мене, я дзвонив зубами й не мав відваги нікому прихожому глянути просто в очі”, – зізнається він [21: т. 6: 165].

Однак усе частіше в І. Франка лунає ствердження, що досягнення нового рівня життя, прорив “поза межі” існуючого може відбутися лише “коштом не одного існування... людей” [21: т. 5: 318]. “Усі ми вбиваємо на кожному кроці, ріжемо, топчимо, давимо, нівечимо мільйони живих тварів, – говорить герой оповідання “Мій злочин”. – ...ми мордуємо без гризоти сумління і заспокоюємо себе тим єдиним і найвищим *raison d'état* (державний інтерес)” [21: т. 3: 88–89]. У цьому аспекті

вирішення проблеми виплеску агресії М. Хвильовий продовжує міркування свого попередника: “Тільки через убивство можна прийти до цілковитого соціального очищення” (“Вальдшнепи”) [16: т. 2: 211]. З такого погляду, громадянська війна, революція є своєрідним засобом “задоволення людиною її “органічних” інстинктів” [13: 51], а отже, людські жертви є цілком виправданими – вони у цьому випадку виступають фармаконами і спрямовані на творення “нової релігійності”. Думка, яка тільки промайнула в І. Франка, про те, що тепер людина для людини “і кат, і Бог”, у М. Хвильового розвинена до грізного пророцтва: “Скоро прийде новий спаситель, і предтечею йому буде – Аттїла. Предтеча пройде з огнем і мечем, м’ятежною грозою по ланах Європи, і тільки тоді... свіжі потоки прорвуть напружену атмосферу. Им’ям майбутнього Месії буде “анархізм” (“Санаторійна зона”) [16: т. 1: 445]. Це пояснюється легко: людство початку ХХ ст. сприймає себе кимось на зразок Господа Бога. Відповідно, вони винищують “гріховний еон світового буття”, намагаючись перетворити суспільство на “Царство Боже”, але це перевтілення, за С. Франком, збігається зі знищенням того, що вже існує [20]. Отже, у творчості обох письменників ми бачимо, як християнізоване колись суспільство повертається до своїх доцивілізаційних первнів, у тім числі віри у священну руйнівну силу, що є необхідною умовою очищення людства від скверни.

І все ж необхідно зауважити, що лише визнання трансцендентності системи вбивства жертв, за словами Р. Жирара, є гарантом її *профілактичної* або *виправної* дії (курсив наш. – А. У.). Це спричинено тим, що насильство визнається законним і, як ми вже зазначали, не несе за собою небажаних наслідків на зразок актів помсти. Як тільки трансцендентність відкидається, законність вбивства чи відсутність її віддаються на розсуд кожної окремої особистості. Якщо ж кількість актів законного прояву агресії збігатиметься з кількістю їх виконавців, то, підкреслює Р. Жирар, законне насильство як таке зникає зовсім. А далі виводить формулу: “Піддати насильству того, хто його скоїв, – означає заразитись його насильством” [6: 37]. Тоді усі подальші дії цих людей не мають сенсу і виступають проявами темного боку їх особистостей, а це вже царина справжнього зла. Про один із таких своїх злочинів – вбивство жидівки – говорить дід-арештант, який розуміє власну відповідальність за цей учинок перед самим Богом (“В тюремнім шпиталі”). М. Хвильовий також знаходить схожі приклади у сучасному йому житті, розповідаючи, наприклад, про те, як Мазій з оповідання “Бараки, що за містом” закопав живу людину, нехай і ворога, німецького окупанта. Напарник Мазія у цій справі так характеризує останнього: “Сатана ти, а не людина” [16: т. 1: 248]. А письменник додає: “Усяка буває смерть, це зрозуміло, і буває смерть, коли від неї смердить трупами” [16: т. 1: 251]. На превеликий жаль М. Хвильового-революціонера, у процесі будування нової сакральності відбувалася повна духовна деградація окремих індивідів, які виявлялися непотрібними ні людям, ані Богу.

Проте обидва письменники не залишають можливості для панування безнадії. Так, І. Франко подає вихід з цієї ситуації, спрямовуючи своїх героїв від принципу

“Homo homini lupus est” (“людина людині вовк”) до гасла “Pereat homo, crescat humanitas!” (“хай пропаде людина, хай росте людяність”) (“На дні”) [21: т. 2]. Приблизно у тому ж напрямі розмірковує і М. Хвильовий, чії герої ще в процесі споглядання й усвідомлення “зруйнованої споруди “внутрішньої церкви” [18: 54], очікуючи “а чи не прийде щось інше” [16: т. 1: 370] і вірячи, що “через смерть запанує... життя” [16: т. 1: 280]. Однак, якщо І. Франко як представник раннього модернізму вірить у дієвість гуманістичних засад і відповідно вибудовує сакральну сферу своїх творів, то для М. Хвильового цього не достатньо. Життя для нього – це агресія, “будування суспільства” [16: т. 2: 280]. Мета цієї діяльності – культивування високої моральності, відродження фаустиства, “допитливого людського духу” [16: т. 2: 280], створення “мистецтва бойового етапу” [16: т. 1: 280], у чому й полягала висунута М. Хвильовим теорія романтики вітаїзму.

А отже, на шляху Франкового переходу від міфічно-християнського сприйняття сакрального в житті людей до фавстівського переживання цього феномену М. Хвильовим відбувалась інверсія зовнішньої релігійності у внутрішню. Елементи обрядовості, які допомагали підтримувати стару віру і регулювати відносини між Богом і людьми, стають бездієвими через втрату довіри до них. Тепер людина, незалежна від Бога, обирає власні способи проникнення у сферу священного, більш радикальні і результативні. У випадку з людством початку ХХ ст. будь-які засоби є виправданими громадськими інтересами, спрямованими на досягнення вищої мети. Простежуючи процес трансформації подібних уявлень, зіставляючи твори І. Франка з доробком М. Хвильового, ми можемо якнайчіткіше виявити ті новації у духовній площині, що були спричинені зміною свідомості людей “переходової доби”. Серед таких – створення альтернативної системи цінностей, звернення до “темного боку” особистості, всезростаюча потреба людських жертв тощо. Це дає неабиякий простір для досліджень питань сакральності культурологам, філософам, літературознавцям та іншим представникам гуманітаристики.

Література:

1. Бердяев Н. Судьба России: Сочинения. – Москва–Харьков, 1999.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В. Бусел. – К.–Ірпін, 2001.
3. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994.
4. Дяченко-Лисенко Л. Ментальність сучасного українця у світлі сакральної термінології // Україна, українці, українознавство у ХХ ст. в джерелах і документах: Збірник наукових праць. У 2 ч. – К., 1999. – Ч. 2.
5. Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун. – К., 2003.
6. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. – Москва, 2000.
7. Ільїн В. Містика духовного: імперативи ірраціонального в раціональному // Філософська думка. – 2004. – № 2.

8. Коваль В. Сталінський вирок Миколі Хвильовому // Дніпро. – 1989. – № 9.
9. Ковальчук А. Еволюція поглядів І. Франка на психологію переступника // Київська старовина. – 2001. – № 4.
10. Колесник П. Художня творчість Івана Франка // Франко І. Твори: В 2 томах. – К., 1981. – Т. 1.
11. Легкий М. Франкова творчість у новітній історико-літературній парадигмі // Слово і час. – 2006. – № 4.
12. Леонгард К. Акцентуированные личности. – К., 1989.
13. Омельчук Л. Жага мілітарності (з української літературної думки 10–40-х рр. ХХ ст.) // Слово і час. – 2001. – № 10.
14. Релігієзнавство: Навч. посібник / Гол. ред. В. Ковальський. – К., 2000.
15. Ружмон Дені де. Любов і західна культура / Пер. з франц. Я. Тарасюк. – Львів, 2000.
16. Хвильовий М. Твори: У 2 томах. – К., 1990.
17. Хоменко Г. Микола Хвильовий: у пошуках інтелектуального безсмертя // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – Харків, 1994. – Т. 3.
18. Хоменко Г. Містика революції як тематична домінанта новели “Я (Романтика)” // М. Хвильовий. Проблеми творчості: Збірник статей. – Харків, 1994.
19. Философский энциклопедический словарь / За ред. Л. Ильичева. – Москва, 1983.
20. Франк С. Ересь утопизма // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. – Москва, 1992.
21. Франко І. Твори: У 20 томах. – Нью-Йорк, 1956.

Богдан Пастух (Львів)

Дебют Винниченка-прозаїка в оцінці класиків української літератури

Для дослідників творчості Володимира Винниченка класичним зразком, своєрідним каноном оцінки класиків української літератури є слова Івана Франка про малу прозу В. Винниченка (мається на увазі збірка оповідань останнього “Краса і Сила”, видавництво “Вік” у Києві 1906 року). Ідеться про досить відомий у колах літературознавців вислів І. Франка у “Літературно-науковому віснику”. Слова ці знані, але для наочності ми хотіли би їх проілюструвати ще раз, оскільки передовсім на них будуватиметься сюжет розвідки: “І відкіля ти такий узявся?” так і хочеться запитати д. Винниченка, читаючи його новели, яких у отсій книжці зібрано сім. Серед млявої, тонко-артистичної та малосилої або ординарно шаблонувої та безталанної генерації сучасних українських письменників раптом виринуло щось таке дуже, рішуче, мускулисте і повне темпераменту, щось таке, що не лізе в кишеню за словом, а сипле його потоками, що не сіє крізь сито, а валить валом, як саме життя, в суміш, українське, московське, калічене й чисте, як срібло, що не знає меж своїй обсервації і границь своїй пластичній творчості. І відкіля ти взявся