

1. Жід А. Фальшивомонетчики / А. Жід ; пер. з фр. В. Шовкун. – К. : Юніверс, 2005. – 392 с.
2. Зусева В. Б. «Фальшивомонетчики» А. Жида : Автора и роман героя [Электронный ресурс] / В. Б. Зусева // Новый филол. вестн. – 2006. – № 1. – Режим доступа : http://ifi.rsuh.ru/vestnik_2006_1_15.html
3. Издрик Ю. Флешка-2GB / Юрко Издрик. – К. : Грані-Т, 2008. – 248 с. – (Серія «De profundis»).
4. Кортасар Х. 62. Модель для сборки : рассказы / Х. Кортасар. – СПб. : Северо-Запад, 1992. – 672 с.
5. Шульдц Бруно. Цинамонові крамниці. Санаторій під Клепсидрою : пер. з пол. / Бруно Шульдц. – Львів : Форум видавців, 2004. – 361 с.

Лавринович Лилия. «Эксперимент со временем» Джона Данна и литературная практика XX века. В статье рассматриваются особенности влияния гипотезы британского мыслителя Дж. Данна о многомерной модели времени на литературно-художественную практику XX в. Гипотеза нашла свое продолжение на разных уровнях: комбинаторные игры с модусами времени, принцип серийного изображения реальности, размывание границ между действительностью и текстом о ней и др. Рассматриваются произведения Х. Л. Борхеса, А. Жида, Б. Шульца, Х. Кортасара, Дж. Барта, П. Акройда, Ж. Перека, Ю. Издрика и др.

Ключевые слова: хронотоп, игры с временем-пространством, серийное изображения реальности, комбинаторная поэтика.

Lavrynovych Lilya. B. «An Experiment with Time» by John Dunn and literary Practice of the twentieth century. The article discusses the features of the influence of the hypothesis British philosopher John Dunn of the multidimensional model of time on the literary and artistic practice of the twentieth century. The hypothesis was continued at different levels: combinatorial game with modes of the time, the principle of serial images of reality, blurring the boundaries between reality and the text of her etc. Considered works of J. L. Borges, A. Gide, B. Schulz, J. Cortázar, J. Barth, P. Ackroyd, G. Perec, Yu. Izdryk etc.

Key words: time-space, playing with time-space, mass image of reality, combinatorial poetics.

Стаття надійшла до редколегії
18.04.2013 р.

УДК 2.821.161.2-1.09

Галина Левченко

Метафізичний бунт у житті й творчості Лесі Українки

У статті розглянуто різні аспекти метафізичного бунту (в інтерпретації А. Камю) у світоглядній позиції Лесі Українки: апокрифізація релігійних тем і незгода з божеством, іронічне переосмислення релігійних образів та богословської риторики, творення альтернативної релігії та потреба належати до сакралізованої спільноти, бунт проти смерті та естетичне самогубство.

Ключові слова: екзистенційний бунт, метафізичний бунт, альтернативна релігія, трагізм, абсурд.

Постановка наукової проблеми та її значення. Метафізичний бунт, за Альбером Камю, полягає у повстанні людини проти своєї долі, у запереченні кінцевих цілей людини та світобудови. Метафізичний бунтар повстає проти долі, рокованої людині внаслідок належності до людського роду. Метафізичний бунтар стверджує, що її обділила й обманула сама світобудова [6, с. 168]. Метафізичний бунт виявляється насамперед у ставленні до релігії і міфів, оскільки останні для того й покликані, щоб примирити людину зі смертю, а з погляду екзистенціалізму – запропонувати їй ірраціональну територію для втечі від ситуації абсурду. На нашу думку, екзистенціалістський концепт метафізичного бунту може дещо доповнити і прояснити світоглядну позицію Лесі Українки щодо релігії.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Якщо радянські літературознавці, перебуваючи під ідеологічним тиском, зайняли однозначну позицію – визначаючи поетесу як атеїстку, то в сучасних розвідках пропонується ряд інших означень, котрі хоч і не співвідносять світогляд Лесі Українки з певною релігією в ортодоксальному вияві, проте вказують на небайдужість її до духовних шукань. Уже М. Євшан свого часу відчув суголосність ху-

дожнього світу Лесі Українки релігійному служінню, а творчість її порівнював із будівництвом «величного, хоч простого в своїй архітектурі, храму, розпинування над головами людськими охоронного полотна, що давало б захист їхнім серцям» [4, с. 154]. У культурологічних розвідках Д. Донцова заявлено тезу про «пророчу утопію» у творчості поетеси, а її психологічний портрет інтерпретується як «типова постать Середньовіччя» у її «надлюдській імагінації» [3]. Твердження Д. Донцова про постійне прагнення Лесі Українки творити в мистецькому світі фікції, марево ілюзії – про тяжіння до утопізму заново звучало в працях таких сучасних дослідників, як Т. Гундорова, Я. Поліщук, О. Забужко, С. Кочерга; місце релігії в житті Лесі Українки намагалися окреслити В. Антофійчук, Л. Скупейко, М. Моклиця та ін.

Т. Гундорова означила модерністську антихристиянську критику Лесі Українки «екзистенційно-онтологічною герменевтикою, спрямованою на пізнання та відновлення своєрідної істинної сутності християнства, сягає також аналізу християнської утопії, яка, на її думку, не була “ані комунізмом першого християнства”, ані “анархізмом” християнства» [2, с. 404]. На думку дослідниці, у своєму сприйнятті християнства поетеса на перше місце виводить поняття жертви та ідеалізує співчуття, із яких формує власну релігію, альтернативну до ортодоксального християнства. Я. Поліщук у книзі «Міфологічний горизонт українського модернізму» розглядає «пророчі візії» поетеси як данину духові часу: «Примерк епохи породжує гіперболізований, аномальний, по-своєму хворобливий інтерес до пророцтв і пророків» [10, с. 310]. Комунікативні розриви, міфологізація художнього простору через часте вдавання до образів-символів, аїсторизм в інтерпретації світових тем, апокаліптичні настрої й видіння, концепція фаталізму, принцип контрастивної образності й тяжіння до ритуалу, діалектика раціонального й містичного – це ті визначальні риси, якими дослідник характеризує художній світ драматургії Лесі Українки. Я. Поліщук указує на дуалізм цього світу, що виявляється в сакральному й профанному його вимірах, розглядає поняття правди і жертви як проміжні ланки між цими світами, а також вказує на існування власне авторської альтернативної релігії Лесі Українки, яку прочитує в драмі-феєрії «Лісова пісня» – це «поганство як спроба парарелігії модерну» [10, с. 361]. У книзі «Notre dame de Ukraine: Українка в конфлікті міфологій» Оксана Забужко означає Лесю Українку жінкою-єресiarхом із гностичним світоглядом і власною релігійною системою [5]. У монографічному дослідженні С. Кочерги «Культурософія Лесі Українки. Семіотичний аналіз текстів» узагальнено світоглядну позицію поетеси таким чином: «Категорія віри в Лесі Українки однозначно є явищем інтелігібельним (латин. *intelligibilis* – пізнавальний, мислимий), тобто виробленим інтелектуальним спогляданням, за філософією Канта – трансцендентним, що є протилежністю іманентному, яке визначає сенсильне пізнання об'єкта» [8, с. 191]. С. Кочерга погоджується із твердженням О. Забужко про те, що структуротворчу генезу культурософської концепції зрілого етапу творчості Лесі Українки потрібно шукати серед гностичних та маніхейських джерел, і вважає, що «авторський гностичний міф поетеси заслуговує на увагу як художнє віддзеркалення намагань письменниці не заперечити віру, зокрема християнську, а відкрити власне інтелігібельне просвітлення (за лексиконом інших дослідників – ересь, інакомислення), свій досвід пізнання сакрального без тиску ієрархічних догм і пастиря духу, а разом з тим – вироблення власного символу віри» [8, с. 196]. На думку М. Моклиці, світогляд Лесі Українки не був релігійним. Письменниця долучилася до модерної критики християнства вслід за Е. Ренаном та Ф. Ніцше, але, йдучи за актуальними для свого часу мислителями, вона «звертає на свою стежку» – шлях жертвовності, смерті задля ідеї, гуманізму. Пишучи про рецепцію біблійних образів у творчості Лесі Українки, В. Антофійчук зазначає, що при однозначному відкиданні релігійного фанатизму, показного лицемірства та різних церковних догматів, поетесу завжди приваблювали моральні аспекти християнства та його вплив на психологію індивідуума і натовпу, а книги з історії та філософії раннього християнства займали вагоме місце в лектурі Лесі Українки. Л. Скупейко вважає, що «християнство для Лесі Українки – це культурно-історична епоха, що прийшла на зміну античності, тобто певний тип культури із властивим світоглядом, способом мислення, психоемоційними переживаннями і традиціями, розумінням взаємин людини з Богом, суспільством, історією, особистих взаємин тощо» [12, с. 185–186].

Отже, у питанні релігійності світогляду та творчості Лесі Українки думки дослідників збігаються в кількох позиціях: 1) для художніх текстів Лесі Українки характерні елементи релігійного дискурсу (фігури пророцтв, піднесення й типізації, утопізм, ритуалізація, позачасовість, символізм і міфологізм, концепти жертви і правди як вищого знання та ін.); 2) моделювання авторського

«парарелігійного» чи «гностичного» міфу спровокована духом часу й потребами модерної доби; 3) нехристиянськість («поганство», «анти-християнство» чи атеїзм) авторського міфу поетеси. Усі ці висновки слушні, але їх варто доповнити психобіографічними й екзистенційними аргументами, яких, на наш погляд, є достатньо, проте в поле дослідницької уваги вони з різних причин не потрапили.

Чи міг існувати такий духовний простір, як релігія для поетеси, що вже зі свого дитинства винесла карб, поставлений на ній церквою? Відомо, що Лесина хвороба викликана тим, що, будучи десятирічною дитиною, у 1881 р. вона дуже застудилася під час святкування Водохреща. Ця нібито незначна подія стала фатальною для її майбутнього життя. Можна лиш уявляти, скільки разів поставало перед нею питання про те, кому й навіщо потрібне було оте давно минуле святкування зі своєю рокованістю на подальші тридцять років мук і страждань. Цей особистий конфлікт із церквою тим більше виправданий, що християнський Бог – особистість. А Камю писав: «Претензії можна пред'явити тільки Богу як особистості. З приходом його влади бунт здійснюється в сліпій злості і кричить своє надривне “ні!”. (...) Христос явився, щоб розв'язати дві найважливіші проблеми – зла і смерті, а це ж і є проблеми бунтарів. Головним рішенням Христа стало прийняття зла і смерті на себе. Син Божий теж покійно страждав, після чого змучений, будучи під владою зла і смерті, помер. Ніч, проведена Христом на Голгофі, має глибоке значення для людства тому, що в цьому випадку Бог позбавив себе всіх привілеїв, пережив до кінця темряву, відчай і жах смерті. Цим можна пояснити слова *Lama sabactani* і жахливий сумнів Христа перед самою смертю. Агонія не була б такою страшною, якби він надіявся на вічне життя. Для того, щоб стати людиною, Богові необхідно пережити відчай» [6, с. 179]. Але метафізичний бунтар не вірить у можливість рівності цих двох відчаїв – відчаю людини абсурду та відчаю сина Божого на його Голгофі, як не вірить у це Леся Українка та її «одержимі» герої. «Достоевський теоретично, а Ніцше практично розширили межі бунту і пред'являють рахунок самому богові милосердя» [6, с. 179], – пише Камю. Пригадаймо діалоги Міріам та Месії із драматичної поеми «Одержима», дівчини-грішниці із черницею, прокляття Рахілі, Лесин концепт любові-ненависті. Метафізичний бунтар змушує вищу істоту підкоритися силі своєї відмови, змушує її схилитися перед частиною людської душі, котра не б'є поклони, а натомість утягує Бога у своє абсурдне існування, виводить його зі сховку позачасовості, щоб уключити в життєве дійство. Метафізичний бунт утверджує на своєму рівні відносність будь-якого вищого існування, спілкуючись із обожуваною істотою в земному, людському, а не в есхатологічному вимірі буття. Розмова з богом провадиться як розмова з людською особистістю, як із рівнею: «Маріє, радуйся! Твій син, твоя любов, /Живий, у захисті, та прийде та година, /Даремне згине так твоя дитина, /Як сі мої нащадки. Кров за кров!» («Прокляття Рахілі»); «Месіє! Коли ти пролив за мене... /Хоч краплю крові дарма... я тепер /За тебе віддаю... життя... і кров... /І душу... все даремне!.. Не за щастя... /Не за небесне царство... ні... з любові!» («Одержима»); «Чом не сказав він тій жінці: яке тобі діло до мене? /Він же до рідної матері так обізватись одваживсь, – /Нащо приймав він олію і тії гарячії сльози, /Що застинали розширений погляд отій одержимій, /Нащо він мовив апостолам: дайте їй спокій, тій жінці?..» («Жертва»); «Я те кажу, що вичитав в законі. /Там сказано, як предок наш Ізраїль /до бою став одважно проти бога, /і з ним боровся цілу ніч до світа, /і, убачивши його одвагу й силу, /став спілником Ізраїлю сам бог. /Обранець той, хто бога не боїться, /бо йдуть до спілки тільки рівний з рівним» («Якби я знав, що їм нема рятунку...»).

В одному з листів до М. Драгоманова Леся Українка підкреслює свій особливий інтерес до історії релігій, особливо християнства: «Спасибі Миші, я таки маю книжки про давні релігії, тільки крім Kautsch'a, та й того пізніше матиму. Ще я думаю, що мені слід би мати якісь книжки по історії релігії і культури жидівської, а то мені трудно добратись толку в тих різних пророчих книгах, в тих фантастично-туманних образах та чудній міфології. Але то ще буде час і на те, хай-но я перше з “Einleitung’ами” вправлюсь. З мене, може, вийшов би порядний студент теолог, бо я способна “втрутитись” у такі речі» [14, с. 138]. Вона просить М. Драгоманова поради їй книги з історії християнства («Коли б він мені порадив яку книгу по історії християнства за візантійських часів, а я б її собі спровадила, мені се дуже потрібно» [14, с. 146]) та найкращі переклади Біблії. Письменниця ретельно вивчила історію християнства, переклала три праці французького вченого Моріса Верна «Біблія, або Старий завіт», «Євангеліє» та «Історія і релігія жидів». Під час свого перебування в Софії у Драгоманових вони з дядьком обговорювали «ветхо- і новозавітні релігійні речі; *єсть, бачте, у мене великий план...* (підкреслення наше. – Г. Л.). “Впрочем, ничего, ничего, молчание...”

Мені ще для цього треба читати й читати, вчитись та вчитись, а там – побачимо. Коли б тільки я зробила все те, що хотіла! Аже ж і я лінтяйка й недбайло, як сливе всі ми, українці» [14, с. 254]. Цікаво було б знати, що то за «великий план», бо, схоже, що над якимось планом, пов'язаним із релігією, Леся Українка й справді працювала аж до останніх днів свого життя, розробляючи «жидівські» теми у своїй драматургії, про любов до яких писала в листі до Ольги Кобилянської: «Хтось собі любить жидівські теми, бо в них завжди багато неспокійного, пристрасного елемента, а хтось власне таке в поезії любить і, певне, ніколи епічним поетом не буде» [7, с. 674]. «Неспокійний, пристрасний елемент» у Старому Заповіті зумовлений, передовсім, інтимним спілкуванням обраного народу через патріархів та пророків зі своїм богом – всюдисущою особистістю. Яхве був зовсім поряд: він являвся в полум'ї, в образі людей, янголів, він з'являв свою волю через пророків, до його закону прислухалися (скрижали Мойсея), але з ним можна було й боротися (сон Ізраїля).

В одному з листів письменниця пересилає для М. Павлика історію про братовбивство, здійснене на основі *mania religiosa* з коментарем, що в такий спосіб, мовляв, люди «світла шукають». Передана поетесою історія переконує, що вона сприймала християнство як пригноблюючий світоглядний чинник: «Коли слухаю, як тут старі люди говорять про народну просвіту, то, мовляв, “життя святих” – найкраща література для народу, бо вона розвиває в народі дух героїзму, то мені так і хочеться лишню свічку в хаті засвітити, щоб світліше було. Хіба вони не бачать, куди сей “дух героїзму” доводить? Мальованці виходять з їхніх героїв та наповнюють собою шпиталі для божевільних. Якби я могла, то я б віником вимела усе те “героїчне” сміття на смітник, там би йому лежати, а не людям голови туманити. (...) Я про сі речі не можу спокійно говорити, бо мене болить, коли я про се згадую, я занадто близько бачу, як людей в тім'я б'ють героїчними книгами і як мало людей, що борються проти цього. Погибель і нещастя наше сей героїчний напрямок в ділі народної просвіти» [14, с. 163]. Письменниця була категорично проти церковної обрядовості у своєму житті. У листі до М. Кривинюка вона розповідає про конфлікт із матір'ю з приводу вінчання в церкві, до якого Олена Пчілка схилила Лесю і К. Квітку. Леся повідомляє: «Діло в тім, що з осені у мене з мамою (коли ми лишились удвох) чимало було принципіальних і непринципільних розмов на тему про шлюб, вінчання і т. і., тоді було з її боку маса сліз, ридання, прикрих і вразливих речей, часом цілі ночі проходили так, що бодай не згадувати... Тії ночі надломили мені душу і через те я, може, колись муситиму зробити навіть таке, від якого Ви з Лілею щасливо врятувались. Але як почувте про мене щось подібного, то не кидайте каменем, знайте, що тяжкі рани, а не власна воля примусять мене скласти зброю. (...) Логічно і морально я перемогла маму, тільки ся перемога так дорого мене коштувала, що – краще не будемо ніколи згадувати про неї» [7, с. 744]). Врешті, вона таки взяла шлюб у церкві із Климентієм Квіткою.

Леся Українка любила іронічно використовувати в листах елементи високого богословського стилю для висміювання своїх літературних чи політичних опонентів, піднесено й іронічно називала «богиню» свою хворобу: «Якщо й різдво мине гаразд (се для мене чисті “майські іди”, се різдво), то вже я можу повірити, що моя знакомита “богиня” хоче лишити мене в спокої на якийсь час. Добре б зробила, якби (лишила), бо мені тепер нема часу (хорувати) та киснути, та й взагалі в цьому нічого приємного нема...» [14, с. 196]. «Кручений баран в християнському стаді» – зневажливе визначення в її устах: «Взагалі я вважаю моє теперішнє життя і працю за *Lehrjahre*, я знаю, що багато дечого виходить у мене або недоладним, або незграбним, та, може ж, я таки колись вилюднію, а “не уподоблюся крученому барану в християнському стаді, яко Терешко” або яко поети, що пишуть у “Правдах”» [14, с. 234–235]. А от – про нерозкаяність своєї вдачі: «Рада я, що Київ лишив по собі у Вас такі добрі спомини, а то панове галичани його нам знищили, так лають та дорікають, що нам лишається тільки в груди битися та “*Mea culpa*” повторяти. Одна я цього не роблю, бо маю взагалі нерозкаяну натуру, а волосся моє і так попелясте, то пощо маю його попелом покори посипати?» [7, с. 499]. Прагнення додати світла до релігійних питань, мабуть, не в останню чергу, спонукало Лесю Українку написати підручник «Стародавня історія східних народів», котрий є передовсім порівняльною історією східних релігій. У цій праці ще зовсім юна дев'ятнадцятирічна письменниця виявляє добру обізнаність із прийомами психологічних маніпуляцій та затуманення людських голів, до яких вдавалися східні жерці.

Історію метафізичного бунту А. Камю закликає не плутати з історією атеїзму. «Вона навіть швидше зливається в певному розумінні з історією релігійного почуття. Бунт частіше виявляє себе

через виклик, а не через заперечення. Спочатку він не заперечує Бога, а тільки бесідує з ним. Але це не куртуазна бесіда – це полеміка з очевидним прагненням здобути перемогу» [6, с. 170]. Одним з аспектів метафізичного бунту є творення альтернативної релігії (з ортодоксального погляду – ересі), на що вказували вже дослідники творчості Лесі Українки. Ця релігія полягала у служінні рідній культурі, впроваджуючи Лесю Українку в товариство інших подвижників духу, і вона загострено відчувала свою належність до цієї спільноти. Служіння, духовне сподвижництво й готовність до жертви зближували Лесю Українку з Іваном Франком, попри намагання феміністичної критики продемонструвати між ними конфлікт: «Я вибираю собі не amis de mes amis, але amis de mes ideas, хоч би случайно не всі ті amis любилися межі собою. (...) Ви для мене l'ami de la sainte Poesie, la plus grande et la plus constante de toutes mes amies. Тому я навіть не питаю, кому з людей Ви друг, а кому ворог, хоч би між тими людьми були і мої близькі чи приятелі. Для мене в Вас є завжди щось таке, що стоїть вище всяких кружкових, котерійних, та інших справ “от мира сего”. Товаришування наше, здається, мені власне “не от мира сего”, не каламутьмо ж його всякими survivals, бо вони нижчі від нього» [7, с. 709].

Важливим моментом розуміння Лесі Українки як метафізичного бунтаря є її ставлення до смерті. Страх смерті Леся розуміла як страх за життя близьких. Що ж до власної смерті, то вона сприймалася як щось бажане, як мрія про заспокоєння і відпочинок від земних справ. Уже саме таке ставлення до смерті є бунтом проти страху смерті. Цей бунт часто проектується на образи літературних героїв, котрі радо йдуть на смерть, яких ми зустрічаємо вже в найперших поетичних спробах авторки: «Самсон», «Русалка», «Давня казка», «Сапфо», «Остання пісня Марії Стюарт». Згодом ця позиція вилетіть в низці втілень концепту жертви як загибелі героя. У поезіях «На роковини», «На столітній ювілей української літератури» і в поемі «Давня казка» трагічна самоофіра постає необхідним складником життя поетів.

Міфотворча генеза лірики Лесі Українки демонструє, що в художньому мисленні поетеси переважає тип культурного героя, починаючи від деміургічних утілень (Віла, Мавка, Орфей) до Прометея, Христа, лицаря і т. д. Культурний герой – це метафізичний бунтар уже за визначенням, богоборство й гуманізм – його найперші риси. Семантика метафізичного бунту охоплює всю світову вертикаль, котра є в Лесі Українки нічим іншим, як втіленням трагічної аксіоми, котра відкрилася ще героєві її ранньої поеми «Місячна легенда»: «Нема в світі правди». У поле зору поетеси потрапляють сюжети міфо-релігійні, історичні, психобіографічні й соціальні, проте обов'язковою умовою для її зацікавлення цим сюжетом має бути хтось, несправедливо покривджений, принижений, упосліджений. Ця вертикальна людська вежа, вибудована із постатей-тіней несправедливо покривджених долею, богами, володарями чи простими людьми, здіймається в духовний безмір і протестує, голосно заявляє про біль, безчестя і несправедливість у житті людства, а отже й про хиби в загальному влаштуванні світу. Саме тому серед героїв античності привернули до себе увагу поетеси образи Орфея, Прометея, Ніоби, Іфігенії (розірваний вакханками трагічно закоханий бог, несправедливо ув'язнений герой, котрий приніс людям найбільше цивілізаційне благо – вогонь, жорстоко й безвинно покарана через задрощі богів мати, яку позбавили дітей, юна дівчина, через безглузде марновірство обрана бути жертвою язичницькій богині). У єгипетській міфології – сюжет із вбивством Озіріса та невимовними стражданнями Ізиди. В іудейській історії та християнстві Леся Українка розгледіла інший список понівечених, несправедливо зневажених і ображених, звертаючи увагу насамперед на сюжети, котрі стоять поза біблійним каноном та є прикладами екзистенціального протесту проти ортодоксії нової християнської віри, котра становилася, і які в подальшому були проігноровані церковними соборами. Тому у творчості Лесі Українки здобувається на голос древня Рахель, виголошуючи пристрасні прокляття світові, а в тому числі й святому сімейству; тому в центр канону поетеси потрапляє жертва Магдалини; тому Марія цікавить її насамперед як скорбна мати, котра, дивлячись на страждання сина під час його ходи на Голгофу, нічим не може допомогти йому й може мріяти хіба про чудо Вероніки. Тому цікава поетесі призначена на жертву богові дочка Іефая. Саме з цього всеохопного екзистенційно-метафізичного протесту походить протиставлення шляху на Голгофу до шляхів тріумфаторів, і Леся Українка незмінно залишається на боці шляху страждань в ім'я людей. У середньовічній історії поетеса віднайшла інші сюжети й типи, котрі по-новому розповіли людству про свій новий біль, упослідження й забуття – це образи жертв інквізиції: еретика, Жанни д'Арк, забутої істориками жінки Данте, Марії Стюарт. Образи метафізичних

бунтарів і водночас жертв бачимо у творах, які Леся перекладала з інших мов – це Каїн з однойменної поеми Байрона, Данко і Ларра зі «Старої Ізергілі» Горького.

У цьому контексті привертає до себе увагу концепт «щастя» у творчості Лесі Українки. Якщо людську істоту пояснювати богословською тричленною структурою «тіло–душа–дух», то поняття щастя характеризує буття тільки перших двох складників, котрі пов'язані з тілом і життям почуттів. За Платоном, дух потребує вивищення над двома іншими рівнями, і в цьому вивищенні вимагає жертви тілесного й почуттєвого, відмову від бажань та прагнень серця й тіла. Найвизначніші світові релігії – буддизм і християнство – проповідують «убогість духу» та відмову від бажань та пристрастей. У цьому – метафізичний бунт проти ув'язнення в матеріальному світі. Просвітлене буття людини потребує також добровільної відмови від щастя – жертви тілесними й емоційними втіхами. В одній із ранніх поезій «Сон літньої ночі» лірична героїня виражає таку просвітленість: «Я щастя не маю і в мріях не бачу, /Бо інші мрії у серці ношу; /Коли я часами журюся і плачу, – /Я щастя у долі тоді не прошу. /Для інших і доля, і щастя хай буде, /Собі я бажаю не сну, а життя, – /Хто зо сну прокинувся, хай щастя забуде, /Йому вже до щастя нема вороття!» [13, с. 58]. Ця жертва, вочевидь, давалася нелегко. Звідси й походить система образів, котрі демонструють зусилля, спрямовані на «умертвіння» чуттєвості, а водночас і страх перед смертю почуттів, заниканням життя серця. У поезії «Я знала те, що будуть сльози, мука...» лірична героїня описує щастя як дар, якого вона боїться навіть сподіватися: «Коли часами в сутніні щоденній /яскрава квітка щастя процвіте, /її приймаю не як нагороду, – /як дар, як диво, як нежданий рай, /відкритий на хвилинку з ласки неба, /як легендарний з папороті цвіт» [13, с. 375]. Утопічно-недосяжна візія щастя постає в поезії «Ні, ти не вмреш, ти щастя поховаєш...» в образі царівни, котра спить у льодовій труні. У 1905 р., втрапивши найближчих людей – М. Драгоманова, С. Мержинського, М. Косача, – Леся напише в поезії «Мріє, не зрадь! Я так довго до тебе тужила...»: «Я вже давно інших мрій відреклася для тебе. /Се ж я зрікаюсь не мрій, я вже зрікаюсь життя. /Вдарив час, я душею повстала сама проти себе, /І тепер вже немає мені вороття. /Тільки – життя за життя! Мріє, станься живою! /Слово, коли ти живе, статися тілом пора» [13, с. 398]. Зрікатися мрії означає зрікатися щастя. Мріяти людина може про певні духовні чи матеріальні блага, а отже керуватися бажаннями. Через різні обмеження, накладені на Лесю Українку хворобою, їй була чужа чуттєва (естетична) ув'язненість у світі. Вона вимушена ненастанно підноситися в етичний вимір, зрікаючись усіх бажань. В одному з листів замість постскрипту поетеса написала: «У нас кажуть: “З Новим роком, з новим щастям!”. Але що таке щастя? Для мене ся ідея не стоїть ясно перед очима» [14, с. 127].

Висновки. Отже, і психобіографічні обставини життя поетеси, і її власні свідчення в листах, і підвищений інтерес до порівняльної історії релігій та їх критики, і змодельовані в художніх творах образи метафізичних бунтарів, і мотиви бунту проти смерті та проти чуттєвого ув'язнення в матеріальному, і мотив зречення бажань та щастя переконливо свідчать, що Леся Українка у житті й у творчості позиціонує себе як метафізичний бунтар (принаймні як концептуалізує останнього А. Камю).

Джерела та література

1. Антофійчук В. І. Євангельські образи в українській літературі ХХ століття / В. І. Антофійчук. – Чернівці : Рута, 2000. – 335 с.
2. Гундорова Т. Проявлення Слова. Дискурс раннього українського модернізму / Т. Гундорова. – Вид. 2-ге, переробл. та допов. – К. : Критика, 2009. – 448 с.
3. Донцов Д. Літературна есеїстика / Д. Донцов. – Дрогобич : Вид. фірма «Відродження», 2009. – 688 с.
4. Євшан М. Критика. Літературознавство. Естетика / М. Євшан ; упоряд. Н. Шумило. – К. : Основи, 1998. – 658 с.
5. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій / О. Забужко. – 2-ге вид., випр. – К. : Факт, 2007. – 640 с.
6. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь / А. Камю ; пер. с фр. О. И. Скуратович. – Мн. : ООО «Попурри», 2000. – 544 с.
7. Косач-Кривинюк О. Леся Українка: хронологія життя і творчості / О. Косач-Кривинюк. – Нью-Йорк : Укр. вільна акад. наук у США, 1970. – 923 с.
8. Кочерга С. О. Культурософія Лесі Українки. Семіотичний аналіз текстів : монографія / С. О. Кочерга. – Луцьк : Твердиня, 2010. – 656 с.

9. Моклиця М. В. Естетика Лесі Українки (контекст європейського модернізму) [Текст] : монографія / Марія Моклиця. – Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2011. – 242 с.
10. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму : монографія / Я. Поліщук. – Вид. 2-ге, доповн. і переробл. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. – 392 с.
11. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел ; пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К. : Основи, 1995. – 759 с.
12. Скупейко Л. Міфопоетика «Лісової пісні» Лесі Українки / Л. Скупейко. – К. : Фенікс, 2006. – 416 с.
13. Українка Леся. Твори. В 4 т. Т. 1. Поетичні твори / Леся Українка. – К. : Вид. худ. л-ри «Дніпро», 1981. – 540 с.
14. Українка Леся. Зібрання творів. У 12 т. Т. 10. Листи (1876–1897) / Леся Українка. – К. : Наук. думка, 541 с.

Левченко Галина. Метафізический бунт в жизни и творчестве Леси Украинки. В статье рассматриваются различные аспекты метафизического бунта (в интерпретации А. Камю) в мировоззренческой позиции Леси Украинки: апокрифизация религиозных тем и несогласие с божеством, ироническое переосмысление образов и богословской риторики, создание альтернативной религии и потребность в принадлежности к сакрализованному обществу, бунт против смерти и эстетическое самоубийство.

Ключевые слова: екзистенціальний бунт, метафізический бунт, альтернативна релігія, трагізм, абсурд.

Levchenko Galyna. Metaphysical Riot in Lesya Ukrainka's Life and Creative Work. The article deals with different aspects of metaphysical riot (in Albert Camus's interpretation) in Lesya Ukrainka's world-view: apocryphising of religious themes and disagreement with deity, ironic reinterpretation of religious images and theological rhetoric, creation of alternative religion and necessity of appliance to the sacral community, riot against death and aesthetic suicide.

Key words: existential riot, metaphysical riot, alternative religion, tragic situation, absurdity.

Статтю надійшла до редколегії
16.05.2013 р.

УДК 82.01/09

Іванна Луцишин

Особливості нараційного дискурсу роману Володимира Винниченка «Хочу!»

У статті проаналізовано один із ранніх романів В. Винниченка «Хочу!». Висвітлено особливості наративної перспективи роману, простежено зв'язок внутрішньої фокалізації із поглядом екстрадієгетичного наратора, також визначено роль метадієгетичної та ітеративної нарацій.

Ключові слова: внутрішня фокалізація, екстрадієгетичний наратор, еліпсис, інтрадієгетичний наратор, ітеративна нарація, метадієгетична нарація, пролепсис, рефлексивність.

Постановка наукової проблеми та її значення. Роман В. Винниченка «Хочу!» (1915), «можливо, найбільшою мірою автобіографічний (у морально-емоційній площині)» [6, с. 162], відбиває широкий спектр авторських інтенцій, оскільки в ньому, окрім проблем окремої одиничної екзистенції, порушено питання національного буття. Та, залишаючи осторонь колізію національного питання, варто сказати, що насамперед ідейний епіцентр роману захований у втраті-пошукові-віднайденні сенсу існування, а питання українського стало вдалим варіантом порятунку втраченого героя. Дослідники творчості В. Винниченка визначили цей твір як місток між традиційним та новим романом, який відобразив «самосвідомість, її болісну, а інколи й трагічну гонитву за невловимим сенсом власного буття, що робиться пристрасною й вистражданим обов'язком особистості» [6, с. 162]. Незважаючи на соціальну й національну проблематику твору, сенсовтрата головного героя є знаковою, осердям концентричного сюжету роману. Вона визначає модель поведінки персонажа, а все інше набирає статусу присутнього, суміжного. Таким чином, рефлексуюча особистість є центром твору, що дає можливість говорити про його виняткову антропоцентричність, яку у всіх її проявах – від низького (аморального) до піднесеного – відкрив українській літературі саме В. Винниченко.