

на літописи та на давню українську літературу загалом був чи не головним науковим і громадянським принципом Михайла Возняка й залишається чи не найбільшим професійним заповітом академіка-літературознавця його наступникам.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Возняк М.* Історія української літератури: У 2 кн. – Вид. 2, випр. – Львів, 1992. – Кн. 1.
2. *Возняк М.* Псевдо-Кониський і псевдо-Полетика (“Історія Русовъ” у літературі й науці) // *Праці відділу українознавства.* – Львів; К., 1939. – Т. III.
3. *Возняк М.* Старе українське письменство: Вибір для середніх шкіл. – Львів, 1922.
4. *Возняк М.* Українські пісні й польські вірші з “Літописця” Єрлича // *ЗНТШ.* – Львів, 1931. – Т. CLI.
5. *Возняк М.* Хто ж автор т. зв. Літопису Самовидця? // *ЗНТШ.* – Львів, 1935. – Т. CLIII.
6. *Дорошенко В.* Академік Михайло Возняк // *Нечиталюк М.* “Честь праці!”: Академік Михайло Возняк у спогадах та публікаціях. – Львів, 2000.
7. *Франко І.* Студії над найдавнішим київським літописом // *Зібр. тв.: У 50 т.* – К., 1976. – Т. 6.
8. *Sydney Pb.* From “Defence of Poetry” // *The Idea of Literature. The Foundations of English Criticism.* – Moscow, 1979.



Микола Ільницький

ЕТОСИ ДМИТРА КОЗІЯ

У статті введено в науковий ужиток праці українського літературознавця з діаспори Дмитра Козія. Зосереджено увагу на його підході до творчості класиків української літератури під кутом зору етосів – принципів ціннісної орієнтації, які випливають із філософської традиції та основ народного світогляду.

Ключові слова: етос, прометеїзм, лицарський кодекс, безневинна провина.

Mykola Ilynytsky. The ethos of Dmytro Koziy

This article deals with the works by a Ukrainian diaspora critic Dmytro Koziy, which are still unknown to his compatriot scholars. The author of the essay concentrates on the critic's approach to the heritage of the

Ukrainian classic writers, which was based upon certain principles of value orientation ensuing from the domestic philosophical tradition and the people's worldview.

Key words: ethos, Prometheism, chivalrous code, innocent guilt.

Серед українських літературознавців, зв'язаних із Львівським університетом, ім'я Дмитра Козія в науковому вжитку не фігурує, тим часом як творчий доробок цього вченого заслуговує на увагу синтезом філософського та етичного підходу до літератури, сконцентрованого передусім у понятті етосу. З ім'ям Дмитра Козія я познайомився випадково і за не зовсім звичних обставин. У 1987 р. мені довелося від імені товариства “Україна” перебувати в Канаді, і під час однієї зустрічі з українськими вченими в м. Саскатуні професор Рома Франко подала мені ксерокопію статті “Трояке джерело творчого натхнення Б.-І. Антонича”, опубліковану у збірнику “Слово” (Едмонтон) за 1970 р. Прізвище її автора – Дмитра Козія – мені тоді говорило небагато, а от стаття запала в пам'ять. Дослідник оперував такими категоріями, як “зачудування”, “прозирання”, “почуття величі”, поділяючи останнє на “страхітливо-величне” й “божественно-величне” із проміжною ланкою “трагічно-величного”. Це був несподіваний, принаймні тоді, “ключ до розуміння” найскладніших творів поета з його збірок “Велика гармонія” та “Книга Лева”, які до того трактувалися надто прямолінійно і їх глибини до кінця не збагнули навіть митці такої тонкої організації, як Святослав Гординський і Євген Маланюк.

Саме в цей час у Львівському видавництві “Каменярь” готувалася книжка статей та спогадів про Антонича з нагоди 80-ти річчя від дня його народження.

Перебудовна атмосфера давала можливість розширити коло авторів (аж до діаспорних) і діапазон інтерпретацій, але стаття Дмитра Козія до збірки не ввійшла: на той час ми ще не мали достатньо матеріалів про вченого, та і його методологічні підходи були надто незвичними для тодішнього читача.

Утім, може, це непотрібне самовиправдання, ми самі змінювалися поступово й небезболісно. Але достеменно те, що в пам'ять запала і стаття та ім'я її автора. Завіса невідомості відкрилася після випадково прочитаної інформації, що в бібліотеці Національного університету "Киево-Могилянська академія" є книга Д. Козія "Глибинний етос", а потім виявилось – і в бібліотеці Українського католицького університету у Львові.

Мимоволі виникає запитання: чому це ім'я так мало відоме в Україні й досі, коли, здавалося б, нам стало доступним усе вартісне, створене в діаспорі в ділянці як літературної творчості, так і науки про літературу?

Дмитро Козій не належав до літературного істеблішменту ні в міжвоєнний період у Львові, ні в повоєнний у Канаді, не удостоївся навіть згадки ні в "Енциклопедії українознавства", ані в "Українській літературній енциклопедії". Тому важливо бодай у загальних рисах окреслити його життєвий шлях, матеріалом для чого послужила передмова до збірки "Глибинний етос. Нариси з літератури і філософії" (Торонто; Нью-Йорк; Париж; Сідней, 1984). Народився в 1894 р. у селянській родині. Батько любив книгу і прищеплював любов до неї синові, пославши його до Станіславської академічної гімназії. По її закінченні Дмитро Козій навчався на філософському факультеті Львівського університету, але навчання обірвала Перша світова війна. Мобілізований до австрійської армії, у роки Визвольних змагань боровся за українську державність у лавах УГА (Української Галицької Армії). Потрапив у російський полон, після повернення в 1922 р. продовжив навчання у Львівському університеті, а закінчив студії вже в Ягеллонському університеті Кракова за спеціальністю класична філологія.

Замилування античною літературою та філософією доповнилося інтересом до інших європейських культур, особливо німецької і французької, твори яких він читав в оригіналі, та слов'янських. Але в гімназіях – Рогатина та Ярослава – викладав українську літературу. Їй присвячені й перші його літературно-критичні статті, які друкувалися в часописах "Діло", "Дзвони", "Літературно-науковий вістник", "Світ" та ін.

У роки німецької окупації Львова працював редактором Українського видавництва, ця робота розширила його духовний горизонт.

Після закінчення Другої світової війни йому, як і десяткам тисяч "переміщених осіб", довелося пережити таборіві злигодні, доки в 1962 р. не вдалося перебратися до м. Торонто (Канада) і повернутися до педагогічної і літературно-критичної діяльності. Тепер його трибуною стають діаспорні журнали та газети "Визвольний шлях", "Сучасність", "Жіночий світ", "Гомін України", "Америка" та ін. У полі зору дослідника творчість як класиків української літератури (Г. Сковорода, Т. Шевченко, І. Франко, Леся Українка, В. Стефаник), так і сучасних письменників (Л. Костенко, М. Вінграновський, М. Понеділок та ін.).

Повернувся Д. Козій і до педагогічної праці: він стає учителем та вихователем на курсах українознавства у школі Ю. Липи в Торонто. Помер 20 вересня 1978 р.

* * *

Отже, стрижневим поняттям Козієвого підходу до літератури вступає категорія етосу як сукупності "аксіологічних настанов, які кореняться в глибоких емоціональних шарах психіки. Етос втілюється в окреслених формах світосприймання й підходу до життєвих цінностей, зокрема до людської особи" ("Шевченків етос") [4, 67].

Джерела вчення про етос учений виводить від платонівського та арістотелівського вчення про душу як моральну свідомість, що має складну природу й виявляє себе в життєвій практиці відповідно до обставин та мотивацій учинків. Різні вияви моральної свідомості, часто антагоністичні, приміром, гнів і милосердя, ненависть і любов, помста і прощення, не автономні, а ієрархічно підпорядковані, підлягають певній структурі, в якій діють механізми гальмування

нижчих форм вищими, виробляються критерії моральної оцінки й самооцінки.

Найбагатшу шкалу аксіологічних настанов Д. Козій убачає у творчості Тараса Шевченка, у Шевченковій людині, домінантою якої вважає етос всеохопної любові, “розповитого серця”, що сягає праджерел буття. Шевченків етос має широку шкалу моральних мотивацій: з одного боку, євангельського всепрощення, а з другого — перепон для його реалізації, породжених причинами соціального, національного, психологічного та іншого характеру, що руйнують єдність етосу. “Моральна свідомість, — читаємо у статті “Шевченків етос”, — допускає гнів, і милосердя, і любов, одначе має різні місця для них у структурі етосу і певні критерії їх оцінки. [...] “Неповноту” і внутрішню суперечність етосу, позначену ресентиментом, усвідомлював собі поет і засуджував його [...] у своїх поемах “Відьма”, “Варнак” і “Гайдамаки”. Якщо він і захищає цей етос, то робить це під умовою, що вважає можливим його перетворення в етос лицарський через підміну чи сублімацію мотивацій (“за святую правду-волю розбойник не стане” — говориться в поемі “Холодний Яр”)[4, 82].

Порушення цілісності, єдності етосу мають важливу мотивацію, а отже, і можливість морального очищення через випробування. Можливість такого переродження виступає в Шевченка мірилом оцінки героїв, їх духовного піднесення до сфери ідеального (“Неофіти”) та характеризує етос самого поета як осягнення метафізичної глибини, містичної єдності з абсолютом як сутності буття.

Шлях Шевченка до такого досягнення “своєї найглибшої істоти” проходив не через внутрішнє самозаглиблення, не був результатом його втечі від світу, як це бачимо у Сковороди, а навпаки, поет утверджувався у своїх символах віри через якнайщільніший контакт із зовнішнім світом, безпосередню участь у ньому, із світом, якому він підносив і слова хвали, і слова хули. Етос Шевченка багатогранний і багатоярусний, і про “багатоликість” Шевченкових ціннісних орієнтацій ще буде мова. Але тут хотілося б звернути увагу на витоки етичних домінант Шевченка і в цьому річищі звернути увагу на одне із джерел, а саме на етику Сковороди.

Попри те, що їхні світоглядні засади на перший погляд видаються полярними — Сковорода пішов од світу, Шевченко був у його гушавині — і йому не чужими були хвилі самозаглиблення, коли “марноті життя, хай і в шатах гоноровитого благополуччя, протиставляється душевний спокій, який дає воля серця, бо тільки воно не одурить, бо воля серця — це не сваволя, а воля в добрі, у згоді з людською природою. Якщо це не відгомін читаного ще в дитинстві Григорія Сковороди, то принаймні перегук із ним, зумовлений, зрештою, національною ментальністю. Мотив волі серця стане однією з констант Шевченкової поезії, набираючи щоразу нових модуляцій” [2, 625].

Шевченкова воля серця — значно ширшого діапазону, аніж Г. Сковороди, натомість саме сквородинський народоцентризм органічно пов’язує, вживаючи вислів “Слова о полку Ігоревім”, “оба поли времені” — сучасний Шевченкові й той, що бере свій початок від Біблії та античності, є віконцем для проникнення в самі основи формування етосу як системи моральних цінностей.

Д.Козій звертався — і повертався — до постаті Сковороди, охоплюючи різні аспекти його світогляду. Передусім дослідника цікавили джерела його самопізнання, серед яких він вирізняє Платона та Епікура (“Сковорода—Платон—Епікур”), виходячи із засади про поєднання в його поглядах платонівських ідей у дусі Отців Церкви, водночас він “посувається так далеко, що в 30-тій пісні “Божественних пісень” зіставляє Епікура з Христом, добачивши в них найвище втілення життєвої мудрости на тій підставі, що вони несли людям “втіху й радість”, “сердечну насолоду” [4, 448].

Щоправда, цей симбіоз він вважає не так світоглядною домінантою самого Сковороди, як даниною бароковому мисленню, в якому, за твердженням Д. Чижевського, “релігійна лірика стоїть під охороною античних муз, Пресвята Діва стає Діаною, хрест порівнюють з тризубом Нептуна” [6, 253].

На думку Д. Козія, якщо із Платоном Сковороду споріднює прагнення осягнути

метафізичні, божественні глибини буття, радість шукання істини, що має духовний характер, то з Епікуром — увага до земного, людського виміру добра. Щоправда, тут уже дослідник убачає й суттєві розходження між Сковородою та Епікуром, передусім у тому, що Епікур закликав стримувати розпач і заховувати радість, отже, досягти рівноваги духу, а Сковорода заперечував безпристрасність (апатейю) і вважав, що не відсутність, а приборкання страждань стає перемогою людського духу, досягненням блаженства.

Центральною проблемою у вченні Г.Сковороди Д.Козій вважає проблему самопізнання, в акті якого людина виходить за межі свого фізичного існування (найнижчий його щабель) і прямує до найвищого — праджерел буття, до Бога, “іскри Божої в серці нашому” — “іскри воскресіння”.

Перехід у процесі самопізнання від найнижчої до найвищої форм Сковорода демонструє на прикладі героя давньогрецької міфології Нарциса, перетворюючи його образ із “героя абсурду на “мудрого Наркіса”. Задивляння у дзеркальне плесо Сковорода трактує як тугу за красою й повнотою життя (Еросом), переводячи цю тугу в любов до Мудрості, що робить смерть Нарциса його духовним переродженням.

Знову ж таки ця трансформація вписується в парадигму бароко, а саме в ідею синтезу античних образів із біблійними.

Окреслюючи “три аспекти самопізнання у Сковороди” (таку назву має ще одна сквородинська праця Д. Козія) — психологічно-естетичний, містичний та метафізичний, дослідник доходить висновку, що у творах Сковороди не потрібно шукати розв’язок складних життєвих проблем, “розв’язку треба знайти самому. Сковорода може дати те, що дає “Добрий пастир”. Ідучи за Гайдеггером, що назвав людину “Пастирем буття”, назовемо нашого мудреця пастиром глибокого струменя буття” [4, 431].

Коли Т. Шевченко малим “списував Сковороду”, у нього зароджувалася і згодом кристалізувалася власна система етичних домінант. Із циклу шевченкознавчих праць Д. Козія виокремимо лише ті, в яких зосереджені основні константи Шевченкового етосу, зокрема етос прометеївський, лицарський етос, ідея “праведного закону”, а передусім — відчуття органічного, глибинного зв’язку з рідною землею, батьківщиною, своїм народом. “Рідна хата й домашнє вогнище, — читаємо у статті “Шевченкове життєствердження”, — наливають дитяче серце тепліною, яка згодом перероджується в довіру до людей і до буття як такого. З того джерела походить світло, що опромінює життя людське, повне журби, яка є призначенням людини і яка, за Гайдеггером, становить суть “буття-в-світі” [4, 37].

У цій характеристиці, зміцненій ключовою тезою філософа-екзистенціаліста, утверджується ідея сенсовності життя, довіра до буття, узятото і в його земних, а не тільки метафізичних вимірах.

Власне, у перенаціленості на живу людину, на земне життя, із “жужлів” якого, за твердженням І. Франка, викристалізовується ідея, де реалії побуту переходять у буттєвісну сферу, на наш погляд, виявляється Шевченкове “переписування” Сковороди. Цитуючи вірш Ліни Костенко “Кобзареві”: “Кобзарю! / Знов / до тебе я приходжу, / бо ти для мене совість і закон”, — Д.Козій наголошує: “совість і закон промовляють до нас у Шевченкових креаціях не абстрактними поняттями, а словом і ділом живих втілень. Шевченкові креації не тільки промовляють, але й діють, бо вони виростили з глибини народного життя” (“Шевченкова людина”) [4, 49].

Водночас, виокремлюючи прометеївський етос у Шевченка, дослідник зауважує, що до нього належить не образ Прометейя, а прометеївська мова, якою промовляє до читача сам поет. Образ героя давньогрецького міфу в поемі “Кавказ” охарактеризований кількома рядками, тому Козій пише не про Прометейя, а про прометеїзм Шевченка, присвячуючи цій проблемі окреме дослідження, виходячи із засади, що в прометеїзмі міститься “окреслення духової структури поета”.

Осердиям Шевченкового прометеїзму дослідник вважає страждання як відплату за вчинене добро людям, переконання у правоті свого вчинку і здатність до

самопожертви (“караюсь, мучуся, але не каюсь”) аж до готовності обстоювати свою правоту перед Богом.

Шевченкову модель прометеїзму Д.Козій розглядає в контексті світоглядної системи романтизму, якій властиві богоборчі мотиви (“Розкований Прометей” П. Б. Шеллі), що заперечують можливість примирення Прометей і Зевса й набувають характеру антирелігійних тенденцій. У Шевченка “богохульні” слова звернені не проти Бога, а проти “мовчання небес” на ті несправедливості, які кояться на землі. А “проклену самого Бога” (“Сон... — Гори мої високіі...”) посилюють якраз саможертвоність (“За неї [Україну] душу погублю”) і кінець кінцем завершуються самопокутою (“Єретик”):

Молюся: Господи помилуй,
Спаси Ти нас, святая сило!
Язви язик мій за хули,
Та язви мира ізціли!

Джерело прометеївського конфлікту в Шевченка з Богом (позаяк позицію Прометей поет перебирає на своє ліричне “я”) дослідник убачає не в запереченні Бога, а “в трагічному почутті роздвоєності між Богом гніву і Богом любови, між свідомістю розладу в моральному світопорядку і вірою в добро і правду, з другого” [4, 90], а наслідок зіткнення — у прямиванні до єдиноцінного — перемоги правди й любові. Шевченків прометеївський етос різниться від античного тим, що, коли античний Прометей виступає проти Зевса, свідомий своєї правоти й неправоти Зевса, а тому не бажає й не може скоритися його волі, а отже, і прийняти його покари, то в Шевченковому прометеївському етосі Бог виступає як найвище мірило правди, і болючий крик до Бога про несправедливість стає закликком відновити саме цю найвищу правду Бога.

Господній закон, Божа правда виступають тут як вираз універсального, трансцендентного.

Водночас у прометеївському етосі Шевченка Д.Козій убачає роль певного корелятора лицарського етосу, що теж посідає важливе місце в системі ціннісних орієнтацій великого українського поета.

Місце лицарського етосу в Шевченковій творчості визначене тим місцем і тією роллю, які відіграла в історії нашого народу і в його духовності козащина. Козацька тематика у творах поета, особливо в його романтичних поемах “Іван Підкова”, “Гамалія”, “Тарасова ніч”, “Гайдамаки”, може бути предметом інтерпретації в різних аспектах. Д. Козій, послідовний у своїх підходах, обирає спрямованість поета на такі цінності, як честь і гідність, слава і воля, що мають універсальний характер. Виокремлення цих “ідеальних” категорій дослідник серед іншого пояснює тим, що Шевченко успадкував риси цього лицарського кодексу козацтва: “Шевченко, як переємник і подовжувач лицарської традиції, дивиться на світ значною мірою очима Байди (з пісні про Байду), який одверто визнавав перед ворогом свою правду, навіть на муках. Дух Байди відроджує він у титареві (з поеми “Гайдамаки”), який по муках мовчить, навіть “не стогне”. Того ж духа незламності успадкував сам поет, який виявив його, між іншим, на суді кирило-методіївських братчиків” (“Шевченків етос”) [4, 75].

Внутрішню сторону козацького етосу Шевченка Д. Козій бачить у зреченні влади, якщо вона має бути куплена ціною зради власних переконань і свого народу. Втілення такої самозреченості для дослідника — постать Петра Дорошенка, який у скрутній ситуації виснажливих для України воєн склав гетьманські клейноди, але рішуче відмовився присягти на вірність цареві, віддавши перевагу кайданам та засланням, де він і помер, “сидячи в неволі” (“Заступила чорна хмара...”).

Визначаючи високі вартості козацького етосу, Д. Козій бачить і його обмеженість, детерміновану історично, а саме домінанту “своєї правди” і “свого Бога” без усвідомлення універсальної правди й універсального зла. Автор статті

“Шевченків етос” не переносить цю замкнутість лицарського кодексу честі на Шевченка, він вважає, що поет подолав її універсалізацією прометеївського етосу. Це начебто часткове застереження вводить нас в атмосферу дискусії, яка точилася в 20–30-ті рр. ХХ ст. у літературному процесі в Галичині між літературними критиками націоналістичної та католицької орієнтацій. Якщо перші, виразником яких був Д. Донцов і редагований ним журнал “Літературно-науковий вістник” (з 1933 р. — “Вістник”), орієнтувалися на войовничу лицарську касту й доктрину волі й сили (волютаризм) державної незалежності, то другі утверджували ідею “християнського націоналізму”, опертого на принципах християнської етики.

Хто мав більше підстав вважати Шевченка своїм предтечею? Виходячи зі сказаного раніше — обидва, бо, за характеристикою Д. Козія, лицарський етос поета співзвучний з орієнтацією на лицарську касту Д. Донцова, який свої ідеї обґрунтовував Шевченковими творами, зокрема козацькими романтичними поемами. Водночас Шевченків лицарський етос, з погляду Д. Козія, шукає своєї “санкції” “з висот”, “з боку духовного світу”, що особливо виразно демонструє поема “Іржавець”: козаки, покидаючи рідну землю, беруть із собою образ Божої Матері, а повернувшись, ставлять її у храмі. Образ Богородиці виступає тим стрижнем, який об’єднує людські прагнення та їх духовний вимір, отже — лицарський і прометеївський етос Шевченкової творчості.

Якщо у творчості Т. Шевченка учений фіксує сталі константи, не торкаючись проблеми зміни пріоритетних установок під впливом зовнішніх обставин чи внутрішнього саморуку поета, то в підході до етосів І. Франка навіть у назвах статей акцентований момент еволюції (“До проблеми світоглядних пошуків Івана Франка”, “Розвиток світогляду Івана Франка”, “В лабораторії вченого й поета”). На основі аналізу низки художніх Франкових творів, зокрема поем “Смерть Каїна”, “Іван Вишенський”, “Похорон”, “Мойсей”, Д. Козій обґрунтовує тезу про шлях поета через внутрішні сумніви й “роздвоєння” особистості, конфлікт між іманентним і трансцендентним початками від позитивістського світогляду до глибинних онтологічних вимірів буття. Він не спрощує складності цієї переорієнтації, в основі якої лежить “зміна вік” у духовному житті всієї Європи, і переконливості його твердженням додає те, що вони подані не в логічно тезовій формі, а виводяться із ситуацій художніх текстів, конфліктів між персонажами, в яких дослідник намагається вловити певну науку, а уклавши їх у певний ряд, простежити вектор руху.

Першим етапом розвитку світогляду І. Франка Д. Козій вважає матеріалізм і пов’язує це з тим, що “І. Франко познайомився з ученням Маркса і підпав до деякої міри під його вплив” (“Розвиток світогляду Івана Франка...”) [4, 204], зокрема поділяв теорію класової боротьби. Але тут хотілося б зробити уточнення. Як засвідчує юнацька Франкова стаття “Поезія і її становисько в наших временах” (1876), світоглядна еволюція поета почалася не з матеріалізму, а від аристотелівського мімізису, потрактованого в шиллерівському варіанті як “індивідуалізація ідеалу”. Згідно з цим поглядом література наслідує життя, але очищає його від усього випадкового й низького, “поезія єсть віднайдення іскри божества в дійсительности” [5, 393-399].

Через два роки у статті “Література, її завдання і найважливі ціхи” вихідна позиція буде зовсім інша: найвищий естетичний кодекс — життя, а недавні гасла ідеалізму викликають в автора іронічну посмішку.

Так, і матеріалізм, і марксистські ідеї, безперечно, позначилися на Франковому світогляді, але Козій помічає важливі нюанси Франкового неприйняття основних постулатів Марксової теорії. Український письменник визнавав класову боротьбу, але рішуче відкидав класову ненависть і на її місце ставив гасла свободи, рівності, братерства.

Проникаючи своїм пером у “темряву життя”, де панує жорстокість і страждання інших, І. Франко ставить питання, “як у таких ситуаціях може людина зберегти довір’я до буття?” (“Довір’я до буття”) [4, 212]. Отже, дослідник соціальний

план переводить в онтологічний вимір. І отут, власне, веде читача складними лабіринтами сюжетних колізій, в яких зосереджені основні вузли Франкового етосу. Якщо не зупинятися на поемі “Цар і аскет”, в якій моральна сила виступає як імперативна категорія, то власне франківським можемо вважати почуття непростеної провини, яке лежить в основі поеми “Смерть Каїна”. Покараний Богом і приречений на вічні страждання, Каїн із часом зазнає внутрішнього переродження. Дійшовши ціною важких зусиль до місця, звідки видно рай, з якого Бог вигнав Адама і Єву, він бачить там “привид зрадливий” і приходить до переконання про переваги повноцінного земного життя над оманю. Однак убивство брата Авеля тягнеться за ним, і він гине від рук сліпого Лемеха.

Д. Козій убачає в цьому творі, зокрема в запереченні ідеалу раю, вирішення проблеми з позиції позитивізму, хоч вважає цей позитивізм не цілковитим, позаяк Каїн усвідомлює, що Бог, прогнавши людей з раю, “у серце нам вложив цей рай / і дав нам на дорогу”.

Як новий крок до поєднання земного й вічного, іманентного і трансцендентного, трактує дослідник ситуацію в поемі “Іван Вишенський” як буття у світі й недовіру до світу. Герой Франкової поеми, прийнявши рішення всамітнитися від людей у “пристані спокою”, переконався, що він не поборов поклику світу: спогади про матір та вишнева гілка, занесена вітром у його печеру, пробудили непереборне бажання повернутися до людей, але мости спалено. “Розв’язку суперечностей, у яких він заплутався, — резюмує вчений, — могла — в фізичному розумінні — принести тільки смерть. Не випадкова смерть, яка спіткала Каїна, а сповнена трагізму смерть, яка наступає з неминучістю в ситуації, в якій людина відрізала собі всі шляхи. В духовному ж розумінні наступило справжнє чудо обнови з джерел великої любови. Для неї то послався в стані екстази аскета опромінений шлях — від душі до Бога і до рідного краю” [4, 217].

Цей рівень, названий Д. Козієм “між спогляданням вічного і діяльним життям”, виступає перехідною ланкою між позитивістським світоглядом й етосом глибинних вимірів життя, найповнішу модель якого являє поема “Мойсей”, що втілює подолання сумнівів. В інтерпретації “Мойсея” дослідник спирається на гегелівську формулу пізнання як шлях через тезу й антитезу для віднайдення синтезу, у цьому ж разі як утвердження довір’я через подолання недовір’я. Цей принцип пройшов апробацію вже в поемах “Іван Вишенський” та “Похорон”. У другій із них герой поеми — Мирон, повівши народ на боротьбу за визволення, раптом злякався “плебейських інстинктів” борців і зрадив їх у момент, коли перемога була близькою. Та поет фокусує увагу не так на факті зради, як на мотивації вчинку, він впевняє себе в правильності свого рішення:

Їх смерть будучі роди переродить, —
Вщепить безсмертну силу — ідеал.

Навіть більше — Мирон порівнює себе у своєму рішенні з Мойсеєм:

Я з тих, що люд ведуть, як стовп вогнистий,
що вів жидів з неволі фараона.

Однак це самовиправдання, а надто порівняння себе з Мойсеєм, непереконливі ні для ворогів, ні для самого себе, бо, як пише Д. Козій у статті “Ідея вірності в концепції Івана Франка”, “він мав право пожертвувати собою, але не народом. Він хоче переконати, що, зрадивши свій народ, він залишився йому вірним, бо співдіяв його перевихованню. Ця суперечлива діалектика спричинює його моральну смерть” [4, 229].

Мойсея чекало інше, але не легше випробування: він увійшов у конфлікт зі своїм народом, а отже, утратив віру у свою місію — результат зусиль усього життя. І — що характерно — Д. Козій показує: цю суперечність, цей Гордіїв вузол Мойсей долає не аналізом “логіки фактів” (яку називає “логікою кицьки”),

не “механістичним детермінізмом”, а осягненням примату духовних вартощів, що лежать “поза межами можливого досвіду”, подоланням демонів сумніву і зневіри. Мойсей, за висновком ученого, поєднав “Буття в світі” з вимогами реалізації духовних вартостей, які становлять саму суть буття, – усвідомив глибинні виміри буття” (“Довір’я до буття”) [4, 222].

Етос Лесі Українки Д. Козій характеризує як трагічний, переводячи цей мотив через галерею персонажів – Міріам (“Одержима”), Річард Айрон (“У пущі”), Руфін і Прісцілла з однойменної драми й особливо Кассандра (“Кассандра”). Дослідник основну форму цього трагізму визначає як проблему безневинної провини і крайній вираз її знаходить саме в постаті троянської пророчиці Кассандри. Драматизм її становища в тому, що віще слово не приносить людям заспокоєння й добра, бо вона бачить недалеку загибель своєї батьківщини, викликаючи нарікання серед оточення, яке не вірить в її пророцтва, бо не слухає її застережень не приймати “дару данайців” – “троянського коня”, який став фатальним у долі її країни. Вона не бажає цієї загибелі, але нічого не може вдіяти, щоб їй запобігти, і не може про це мовчати. Не може мовчати, бо керується не логікою, розумом, а пророчим даром, яким наділили її боги, і ненавидить цей дар (“Прокляті очі, що такеє бачать!... Проклін на мене, я мовчати не вмію!”). Аналізуючи “Кассандру”, дослідник робить деякі виходи поза сферу онтології. “Драматична поема “Кассандра”, – пише він у статті “Форми трагізму у Лесі Українки”, – чіткіше, аніж попередньо обговорені драматичні твори, відтінює ролю “фатальної сили”, втіленої в історичних потужних державах” [4, 161], натякаючи на ситуацію в її батьківщині. Цей підтекст ще в 1922 р. розкрив Д. Донцов, потрактувавши Кассандру як утілення дару української провидиці, що передбачає не тільки недалекі криваві події в Україні, а й їх трагічний результат: “В смертельнім страху за націю бачила вона вже цілком близько сю хвилину поражунку, і нам, сучасникам огневого хрещення нації, мимоволі пригадуються її вірші про ту “війну страшну і невблаганну...” [3, 6]. І навіть О. Білецький у передмові до 2 тому “Творів” Лесі Українки (1929) писав, що “Кассандра” – це “фатальний прогноз, виправданий фактами, ролі, що її певна частина української революційної інтелігенції (яка, як і Кассандра, знала “правду”, але не мала сили “керувати правдою”) відіграла в тій Революції, до якої Леся Українка не дожила” [1, 151].

Д. Козій знаходив ті перегуки митців через століття, які утверджують український світогляд як духовну цілісність, що через століття висвічується різними гранями, виявляє творчу спадкоємність і перегук. Так, стаття “І світ піймав мене”. Микола Вінграновський і його світобачення” явно апелює до відомої сентенції Григорія Сковороди “Світ ловив мене, але не спіймав”.

Ставлячи запитання, чи не кидає поет “виклик мудрецеві, перед мудрістю якого схиляємо голови”, дослідник розгортає цілу систему аргументів, з якої красномовно випливає, що аж ніяк не кидає, бо і Сковороді було любе те багатоголосся й та багатобарвність світу з “лісами, садами, горбами й джерелами” (Г. Сковорода), що їх талановито передав Вінграновський, а водночас – той світ неправди й лицемірства, од якого тікав Сковорода, – ворожий і сучасному поетові, тому вони постають як соратники і їм “по дорозі”.

Привернув увагу Д. Козія і талант Ліни Костенко, в якому він теж відчитував філософську основу. Хоч стаття “Ліна Костенко, або Гераклітизм і його самозаперечення” написана на основі перших трьох збірок поетеси, автор її вловив у втрах ту суперечність між плинністю життя і сталістю, яка сягає першооснови буття, подолання якої творить єдність людської особистості. Цікава й така деталь: автор бачить спорідненість лірики Ліни Костенко з ідеями “Трактату про Степового Вовка” Германа Гессе, а саме одуховлення природи й оприроднення людського духу. Стаття була написана в 70-ті роки, твори Ліни Костенко тоді не публікувалися, але у виданні творів Г. Гессе віршовані вставки були подані в перекладі української поетеси. Цікаво, чи Д. Козій знав про це, чи він відчув гессевські мотиви самої Ліни Костенко?

До вартісних знахідок Д. Козія належить також спостереження про генеалогію

“Скорбної Матері” Павла Тичини з вірша Юрія Федьковича “Пречиста Діво” (“До глибин існування (Про один образ Федьковича і Тичини”).

Праці Д. Козія пропонують трактування як окремих творів, так і доробку видатних українських письменників загалом під дещо незвичним у нашій літературознавчій практиці кутом зору — їх етологічної скерованості, буттєвісних основ. У них виявляється не тільки ерудиція їх автора — у них б’ється живий пульс думки, і вони заслуговують на те, щоб ім’я їх автора ввійшло в науковий ужиток й історію української літературознавчої думки ХХ століття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Білецький О. Трагедія правди // *Українка Леся*. Твори: У 12 т. — К., 1928. — Т. 6. — С. 120–155.
2. Дзюба І. Тарас Шевченко. Життя і творчість. — К., 2008. — 718 с.
3. Донцов Д. Поетка українського рiсорджiмента. — Львiв, 1922. — 36 с.
4. Козій Д. Глибинний етос. — Торонто; Нью-Йорк; Париж; Сідней, 1984. — 490 с.
5. Франко І. Поезія і її становисько в наших временах // Зiбр. тв.: У 50 т. — К., 1980. — Т. 26. — С. 393–399.
6. Чижевський Д. Історія української літератури. — Нью-Йорк, 1956. — 502 с.

Передплачуйте

СЛОВО і ЧАС

— єдиний академічний

літературознавчий журнал

про українську та світову літературу.

Передплатний індекс — 74423.

Електронний варіант

на Web-сторінці за адресою:

www.word-and-time.iatp.org.ua

