

## ХРИСТИЯНСЬКИЙ АСПЕКТ ЛІТЕРАТУРНОЇ ТВОРЧОСТІ ОЛЬГИ КОБИЛЯНСЬКОЇ

У статті розглядається рецепція християнських мотивів у творчості О. Кобилянської, простежується взаємодія християнства з ніцшеанством, виокремлюються різні художні коди, сформовані християнським дискурсом, — глибинно-психологічний, іронічний, викривальний.

Ключові слова: християнство, мотив, код, дискурс, образ Христа.

*Galyna Levchenko. Christian Aspect of Olga Kobylianska's oeuvre.*

The article suggests an understanding of Olga Kobylianska's oeuvre, which she interprets as the writer's myth of a spiritually rich personality, which (the myth), with its great number of features, typologically coincides with the Evangelistic Story of Jesus Christ's life. Parallels are drawn between the writer's understanding of the Christ's character, and the way it was seen by the great thinkers Friedrich Nietzsche and Karl Jung. Three christian artistic codes in the writer's oeuvre, that are considered in the article, are: serious (depth psychological), ironical (every-day), and revealing.

Key words: Christianity, motif, code, discourse, Christ's character.

Рецепція християнства у творчості Ольги Кобилянської тривалий час перебувала поза увагою як її літературних колег дорадянського періоду, так і радянських дослідників. Невиправдано ця тема обійдена сучасним літературознавством. Величезна кількість християнських ремінісценцій, цитат, алюзій, трансформованих мотивів та образів Святого Письма в текстах письменниці вперто не помічалася. Але зазначений аспект становить, гадаємо, вагомий наскрізний онтологічний пласт її художнього світу. Інтерес до рецептивних християнських схем у доробку авторки помітний лише у працях останніх років і то здебільшого в контексті висвітлення інших проблем.

Зокрема, Н. Шумило аналізує “релігійно-моральні рефлексії” письменниці через дихотомію (хоч прямо не наголошує на цьому протиставленні) Ніцше — християнство, згадуючи в цьому зв'язку дослідження Л. Луціва “О. Кобилянська і Ф. Ніцше” та його висновок про спільне між ними — рису аристократизму. Різке протиставлення впливів європейського “антихриста” і християнства на творчість О. Кобилянської пом'якшене своєрідною перехідною ланкою: “Найвірогідніше, що сутнісний вплив на творчість письменниці неоромантичного спрямування мав не Ф. Ніцше, а скандинавець Є. Якобсен, герої якого були мрійниками і завжди прагли до великого”, — зазначає авторка і стверджує, що “з духовністю (релігійна духовність як складова) та проблемою “цілої людини” безпосередньо пов'язаний індивідуалізм та суб'єктивізм Кобилянської як неоромантика” [10, 136].

Б.Мельничук наголошує на особливому пієтеті О.Кобилянської перед Святим Письмом і наводить цікавий факт: “...в 1929-му львівський журнал “Світ” попросив письменницю відповісти на два запитання:

“1) Якби Вам довелося сидіти необмежений час у в'язниці, які три книжки Ви найрадше взяли би з собою?

2) чому саме ті?” [...]

О. Кобилянська відповіла на це, що забрала б із собою Євангеліє, “бо воно одиноке дає людській душі, у якому вона стані не була би, розраду й рівновагу.

Далі взяла би “Фавста” Гете, в котрім бачимо ціле людське життя, його горе, радости, силу й неміч з усією глибиною людського духа.

Врешті взяла би я Шевченка, котрий не допускав би забути свою народність, рідну мову і піддержував би любов до рідної землі і скривдженого людства” [...].

Як бачимо, в цьому почесному “трикнижжі” Євангелію відведено найперше місце” [5, 35]. Відповіді на запитання львівського журналу, гадаємо, дають уявлення про релігійність письменниці. Найглибша основа цих почуттів — таки християнство, але трансформоване, як і в названих нею Гете та Шевченка, в авторський міф — індивідуальний варіант релігійності поза церквою. Цікаво, що О.Забужко і Гете,

і Шевченка ставить в один типологічний ряд письменників – “творців національно-консолідуючого авторського міфу” [2, 15], зазначаючи, що всі ті індивідуально-авторські міфи “були в істоті не чим іншим, як продуктом розпаду єдиного середньовічно-транс’європейського християнського світогляду, продуктом невхильної, на кілька століть розтягнутої національної партикуляції міфа загальнохристиянського [...]”. Починалося становлення націй – і починалося воно саме “в духові” [...]. Новий Час подарував цивілізації непорівнянно витонченішу і культурно продуктивнішу форму “узурпації Бога” – індивідуальний авторський міф життєвого світу спільноти як версію – то ближчу, то віддаленішу – універсалістського християнського міфу про смерть і воскресіння “сина чоловічого” [2, 20]. І хоча дослідниця стверджує, що в часи модернізму індивідуальний авторський міф вироджується (у міру маргіналізації та секуляризації самої віри): “...вже в символізмі її заступає доволі еkleктичний містицизм – свого роду звиродніла релігійність” [2, 28], – спробуємо не погодитися з абсолютністю цієї тенденції. Бо, з нашого погляду, в особі О.Кобилянської маємо взірець протилежного. Якщо Гете й Шевченко своїм життям і доробком сформували міфи своїх націй, то письменниця в “безбожну” епоху витворила міф духовно багатой людської індивідуальності; універсальну модель для цього ставить життя Спасителя як найвищий ідеал самоздійснення. Багатовимірність текстів О.Кобилянської (згідно з останніми дослідженнями Т. Гундорової, Р. Чопика, І. Кейван, С. Кирилюк, І. Демченко та ін.), офірування особистого, земного на користь сповідуваних ідей, самопосягання підтверджують, що її життя було якраз оте “викінчене, в-собі завершене і представлене естетичному спогляданню як художній текст, як “абсолютний індивід, ні з чим не порівнянний, крім самого себе” [...] життя справджене, життя здійсненого призначення, а значить, воістину вічний міф” [2, 32].

Християнський аспект творчості письменниці висвітлено С. Кирилюк. Дослідниця виокремлює три рівні реалізації архетипу Бога в художній системі письменниці: 1) шлях творчої людини до Бога і постійний пошук Його, щоб пізнати життя “як цілісний вияв динаміки і глибини, як джерело існування” [3, 68]; 2) Бог як творець природи і старозаповітний Бог та переплетення “старозаповітного” і “новозаповітного” вимірів; 3) “Третій рівень художньої системи О. Кобилянської, в якій реалізується ще один вияв архетипу Бога, збігається з актуальною філософською концепцією “смерті Бога” [3, 105]. Дослідниця сумлінно, враховуючи контекст тогочасних української та європейської літератур, обґрунтовує ці три рівні інтерпретацією християнських аспектів у багатьох творах письменниці (“Земля”, “За готар”, “Думи старика”, “Апостол черні”, “Юда”, “Під голим небом”, “Ніоба” тощо). Мотиви апостольства, зради, залежності людської долі від волі Божої, покути, офіри послідовно залучаються до аналізу. Виконаний С. Кирилюк аналіз рецепції християнства у творчості О.Кобилянської досить точний і в цілому вичерпний. На думку дослідниці, “одним із архетипних комплексів, що зцементовує, здавалось би, цілком відмінні рівні художньої системи О. Кобилянської, є архетип Бога” [3, 67–68]. Водночас видається важливим, по-перше, з’ясувати міфологічне наповнення цього архетипу (бо ж, зокрема, за К.Г. Юнгом, архетип – це лише можливість, психічна матриця, котра вимагає певного образного, а згодом дієвого наповнення) і психологічні передумови теоцентризму індивідуальної художньої системи; по-друге, варто з’ясувати, як християнський дискурс (а саме він становить, на наш погляд, базове міфологічне тло доробку письменниці) “уживався” з ніцшеанством та його загальнохристиянським “антихристиянством”; по-третє, дискусійними виглядають тези про співзвучність актуального повідомлення Ніцшевого Заратустри про “смерть Бога” із творами письменниці.

Онтологічні проблеми, метафізика людського існування були в центрі уваги ірраціоналістичних течій сучасної Ользі Кобилянській європейської філософії. Філософська думка оперувала поняттями “несвідоме” (З.Фройд, К.Г.Юнг, А.Адлер), “інтуїція”, “тривання” (А.Бергсон), “власна суть” (Ф.Ніцше) та ін., пояснюючи людину через систему неусвідомлених потягів чи “волю до влади”,

наголошуючи на неспроможності раціонального пізнання світу, зумовленого навіть на мовному рівні метафоризмом і міфологізмом людського мислення, загалом передчуваючи й дедалі ясніше розуміючи, що людина — це щось більше, аніж її свідомість. Глибинна людська індивідуальність, підпільний суб'єкт виходили на перший план, руйнуючи усталений погляд на світ та його цінності. Проте, хоч як це парадоксально, нові цінності вилущувалися часто зі старого — із християнської релігії, нібито скомпрометованої й переосмисленої ще в епоху Ренесансу. Християнство стало, зокрема, світоглядною основою для багатьох тогочасних російських мислителів: Ф.Достоевського, Л.Толстого, В.Соловйова, П.Флоренського та ін. — і християнської гілки в екзистенціалізмі: від С.К'єркегора до М.Бердяєва, М.Бубера, Н.Аббаньяно, Г.Марселя, які наголошували на онтологічному значенні людської віри та надії.

Особисте ставлення О.Кобилянської до християнства було досить шанобливим. С. Гладка-Буднюк у журналі “Жіноча доля” (Вінніпег, 1963, № 11-12. — С. 6, 11) у спогадах про буковинську письменницю зазначала, що над її ліжком висів “образ матері Божої” (Див.: [10, 137]). Я. Мельничук та В. Вознюк, директор музею О.Кобилянської, вмістили у своїх книжках світлини із зображенням греко-католицької церкви Успіння Пресвятої Богородиці в Чернівцях, парафіянкою якої була письменниця [1, 263; 6]. Християнство з раннього дитинства було невід'ємним складником життя О.Кобилянської. Носієм релігійного світогляду в найближчому оточенні її була мати — Марія Вернер. В автобіографії, викладеній у листах до Степана Смаль-Стоцького, письменниця зазначає: “Мати моя не була побожна... в звичайнім значенні слова. Її бачили лиш рідко в церкві з дітками (по більшій часті — з нами двома дівчатками), вона не мала на те часу. Зате, коли дітвора вилетіла з хати в свято, неділю, мов з вулія, вона бралася за молитвенник свій і, усівши... десь в куток якоїсь софи, починала молитися. Тоді ніхто з дітей не переривав мамі мольбу. А коли хто й переходив випадком коло неї... звільняв ходу й відходив уже на пальцях: *мама молилася. Не дивилася на нікого... й не говорила... Була тоді якась така інша, така, як свята. [...]* Ох, та добра, свята мати! Та глибока тиха мислителька, з небагатьма словами на чистих своїх устах, котрі не сплямувало... жадне грубе, непорочне слово! Яка велика вона була для своїх дітей, який великий благородний вплив ішов від неї на умовий й чуттєвий розвій дітей” [4, V, 229]. Тут ідеться про істинну, не спотворену подвійними стандартами чи демонстративністю, глибоку, інтимну віру матері, тієї “справдільної Марії”, у Бога. Такий взірєць широкого релігійного досвіду не міг не впливати на ближніх, тим паче на дітей, про що говорить і сама О. Кобилянська. Тож істини віри і Святе Письмо мали б її принаймні цікавити.

Віра письменниці, проте, була дещо іншого гатунку, аніж в її матері. Різні дослідники звернули увагу на цитату з листа Ольги Кобилянської до Осипа Маковея, що засвідчує особливе ставлення її до християнської релігії: “Я собі маю свою філософію про релігію, і мені з нею добре. Але цілі передполудня в церкві пересиджувати я не буду і не хочу. Се було би з моєї сторони велике фарисейство, і воно мені противне” [4, V, 527]. Так і деякі, сповнені щирої віри у Христа герої письменниці часто тримаються на певній відстані від церкви: умируща жінка (“Аристократка”), пані Марко (“Царівна”), Магдалена (“За готар”) та ін.

Розглядаючи суспільство як отару з пастирем, християнство постає релігією громади. Святе Письмо пропонує систему різних історій, світоглядних і морально-етичних приписів та взірців для членів церковної спільноти (первинно євангельської отари). “Передполудня в церкві пересиджувати”, а отже, визнавати себе покійною вівцею церковної парафії для людини, що знайомилася з багатою і вільнодумною лектурою (“Бог у природі” Н.Фламмаріона, “Про свободу” Дж.Ст.Міла, твори Ф.Ніцше, Р.Крафт-Ебінга, Е.Золя, М.Метерлінка та ін.), було б і справді “фарисейством”. Але євангельський Пастир мав психологію дещо іншу. Він — не з отари. Він — улюблений Син Божий. Євангеліє відводить Ісусові сферу, що

перевищує людські спроможності, і це становить важливий момент богослов'я Христа. “Свідомий від самого початку своєї гідності й свого Божого післанництва, Ісус пізніше проповідує публічно свою науку, не як книжники й фарисеї, які гаяли час, щоб розчиняти букву закону в кислотах їхньої виснажливої діалектики, але як учитель з повноваженнями й особистим авторитетом (...). Він вимагає лише винятково для себе гідности Учителя: “Один бо ваш учитель Христос” / Мт. 23, 10/” [9, 207–208]. Тож Ісус від самого початку – безперечний, наділений величезною харизмою лідер (бо він, як і його Отець, – предвічний Бог), котрий не має потреби будь-чим мотивувати своє лідерство й переконувати в цьому інших. Він – обранець Божий, Жертва і Месія водночас. Гадаємо, письменницю найбільше цікавила саме його *особистість*: Ісус для неї важливий не як Бог, а як видатна історична постать або як Антропос гностиків [11, 94].

“Своя філософія про релігію” була також у Ф.Ніцше, впливи якого на творчість письменниці відчитують чи не всі дослідники (від О.Маковея, І.Франка, Л.Луціва до С.Павличко, Т.Гундорової, Н.Шумило, С.Кирилюк та ін.). Його “філософія про релігію”, на наш погляд, має низку спільних рис із поглядами О.Кобилянської. Ніцше так викладав своє розуміння особистості Ісуса Христа: “Якщо я хоч щось збагнув у цьому *видатному символісті*, то це саме те, що реальністю, “істинним” він уважав тільки *внутрішні реальності*, що решту – всю природу, час, простір, історію – він розумів лише як знак, як матеріал для притч. Поняття “*син людський*” – не конкретна історична особа і не щось окреме, поодиноке, а “*Вічна*” дійсність, психологічний символ, узятий поза часом. Ще в більшому ступені це стосується бога того типового символіста, і “небесного царства” і визнання себе “божими дітьми”. (...) ... словом “*син*” позначене зародження просвітленого розуміння всіх речей (ракування), словом “*отець*” – саме те розуміння, почуття вічності і довершеності. (...) “*Царство небесне*” – це стан людського серця, а не те, що настане “на землі” або “по смерті”. (...) “*Царство боже*” – це не те, чого можна чекати; воно не має ні минулого, ні майбутнього, не приходить через “тисячу років”, – це лише досвід людського серця; воно скрізь і ніде” [8, 368 – 369]. Якщо творці національно-консолідуючого авторського міфу повернули Бога окремим націям, освячуючи тим самим їхнє існування й виокремлюючи їх із загальноєвропейської християнської спільноти, то Ф. Ніцше повернув Бога окремій людській індивідуальності, вивільняючи її від розуміння себе лише як частини національної спільноти (із чого й народився світоглядний конфлікт модерністів із народниками).

Прикметно, що такий самий досвід розуміння християнства мав іще один сучасник О. Кобилянської – К.Г.Юнг. Він так само, як і Ф. Ніцше, переконаний, що церква раціоналізувала й утилітаризувала істини, які приніс у світ Ісус: “*Церква постаралася не здіймати великого галасу навколо “Христа всередині нас”, зробивши основну опору на того Христа, якого ми “бачили, чули й осягали”, тобто на історичну подію “знизу, в Єрусалимі”. Це мудра позиція, котра реалістично врахувала примітивність як тодішньої, так і сучасної свідомості. (...) Якщо Христос повинен поставати “реальним” для такої відносно примітивної свідомості, то йому належить бути таким тільки як історичній фігурі чи метафізичній сутності – але не як душевному центру, де він опиняється в небезпечній близькості до людського Я*” [11, 95] Проте з кожним посиленням свідомості людина знову і знову повертається до середохрестя християнського розп’яття та проголошених Христом істин, прагнучи народити в собі Бога. Така тенденція властива філософській думці періоду зламу епох, і саме в таку добу випало жити О.Кобилянській. Тож її індивідуальна свідомість не могла стояти поза цією тенденцією.

Письменницю, як і Ф.Ніцше, і К.Г.Юнга, неабияк цікавила психологія Месії. Індивідуалізм та аристократизм т. зв. “нових типів” О.Кобилянської щоразу робить собі міфологічним тлом (чи міфологічною схемою, матрицею, заднім планом) євангельську історію про місію Спасителя, яку ніс Христос: із її хрестом, гіркою чашею, зрадою найближчих людей, але й із визнанням, із воскресінням,

урешті-решт, із вознесінням на небеса вічної слави. “Є трояка любов, — пише письменниця в поезії у прозі “Мої лілеї”. — Та, що годується ласощами, що годується поцілунками, і та, що поважна, як смерть, годує сама себе й других. Вона годує себе і сльозами, і горем, і сумом, і самотністю, а поза гробом — золотою тінню пам’яті — споминами про її святу, нестерпну силу” [4, III, 276]. А це, власне, і є любов, сповідувана Христом, і його шлях. О.Кобилянську християнство вабило як релігія любові. Про це свідчить не лише наведена цитата, а й уривок із “Послання до коринтян” апостола Павла, яке письменниця додала до згадуваного вище листа О.Маковесві. Здатністю до “поважної як смерть” любові наділені всі ті персонажі О.Кобилянської, що здійснюють у житті роль “культурних героїв”, наслідуючи своїми діями Бога — це оті т. зв. “нові типи”: Олена (“Людина”), Наталка (“Царівна”), дівчина (“Природа”), Софія (“Valse melancholique”), Маня і Нестор (“Через кладку”), Аглая-Феліцітас (“За ситуаціями”), дівчина (“Мати Божа”), Магдалена (“За готар”), Максим Цезаревич та отець Захарій (“Апостол черні”). Вони перебирають на себе месіанську роль, щоправда, сповідуючи не християнство, а власні ідеали: любов до мистецтва, жіночу емансипацію, необхідність морального та інтелектуального самовдосконалення, служіння народів.

Саме в характерах цих персонажів памітне те небезпечне сусідство, від якого застерігає Юнг, — людського Я й архетипного образу, внаслідок чого Я інфляційно ототожнюється з архетипною особистістю, хоч це явище уподібнення має різні рівні градації. С.Кирилюк зазначає: “Керуючись передусім історико-генетичним підходом до окремих творів Ольги Кобилянської, виявляємо використання письменницею переважно інтегративних форм рецепції (тобто сприйняття, осмислення “чужого” матеріалу здійснюється за принципом ототожнення)” [3, 14]. До таких форм рецепції належать ремінісценції, алюзії, стилізації, аналогії, типологічні збіги. Це стосується й міфологічного матеріалу, зокрема євангельського; вказані форми рецепції простежуємо не лише у творчому методі письменниці, а й у характерах та житті її героїв.

Долі цих персонажів О. Кобилянська пов’язує найчастіше із двома героями євангельського міфу (“за принципом ототожнення”): Ісусом або його матір’ю Марією (хоч типологічні паралелі можна проводити й з іншими персонажами Святого Письма, серед яких Юда, Йов, Марія Магдалина, про що пише, зокрема, С. Кирилюк). Ця пов’язаність має різні рівні: від певних суто зовнішніх подібностей до ототожнення героя з архетипною особистістю.

Попри те, що повість “Царівна” створена в період особливого захоплення авторки філософією Ф. Ніцше, у ній простежується надзвичайно цікава й вагома лінія утвердження християнства. Письменниця вводить у текст повісті два сни Наталі Веркович, унаочнюючи, на наш погляд, філософську колізію естетичного (уособленого ніцшеанством) та етичного (християнства). Дівчині сниться, що легендарна надрейнська русалка Лорелея опускає у воду арфу, за якою героїня пливе в човні, а вдалині перед нею прозирає “полудневий край” — очевидна алюзія на образ “великого полудня” Ніцшевого Заратустри. Про полудень у житті Наталка розмовляє також з Орядином. Цей символ становить своєрідну мету і мрію її життя. Іншого разу їй сниться величний схід сонця, а в ньому — Христос. Дівчина схиляється перед ним, але він каже, що ще не час: “Там на заході сміх. Сміються з вітця мого і з мене. Але вони мусять сміятися. Бо настав час сміху і знесилля. Настав час, коли їх життя мучить і викликає безнадійність. Я вижидаю відзиви свіжої і чистої сили...”, — і далі: “Справедливості?? Любові? Пожди, нехай сміх сей утихне і сонце удруге зійде...” [4, I, 315]. Не випадково цей сон Наталя бачить у період загострення хвороби пані Марко, коли та зізнається, що вірить у Бога і стверджує: “Gott ist keine Illusion” (“Бог не є ілюзією” (нім.). — Г.Л.) [4, I, 314]. Жінка цитує також по-німецьки Євангеліє: “Und darum wenn ich nicht allmächtig bin im Fleische, allmächtig aber dem Geiste nach, kann ich das Fleisch überwinden, und darum bin ich das Sonn Gottes nicht dem Fleisch sondern dem Geiste nach”. [4, I, 314]. (“І через те, що я не є

всемогутній во плоті, але всемогутній духом, я можу побороти плоть, і через те я є Син Божий не плоттю, а духом”). Ця візія пізніша в часі від попередньої, а отже, свідчить про істиннішу позицію героїні, яка передчуває, що праця і творчість без моральних вартостей порожні.

Переплетення ніцшеанського й християнського дискурсів не випадкові в повісті й досить вагомі для розуміння рецепції О.Кобилянською обох світоглядних систем. Письменниця художньо прозріває два трактування творів великого німецького письменника і пророка, що в недалекому майбутньому мали фатальне значення для європейської історії. З одного боку, це поверхове прочитання, яке простежується, до речі, у життєвій позиції Орядина, у його безлізійності, моральній безоглядності, коли за точку відліку береться постулат про смерть Бога, а отже — початок уседозволеності. Саме таке прочитання згодом лягло в основу ідеології фашизму, що не раз закидувало Ніцше. З другого — це розуміння німецького мислителя як глибокого індивідуаліста, котрий повернув людині її внутрішнього Бога, освятив людську індивідуальність богорівністю; таку позицію втілює Наталя Веркович. Ісус у сні не даремно попереджає її про “сміх на заході”. Цей деструктивний сміх символізує своєрідний духовний апокаліпсис епохи й водночас передбачає сумні події в житті Наталки. Незабаром Орядин — постать аж занадто “від світу сього” (“Хто перемагає себе лиш тому, щоби стати “вищим чоловіком?” [4, I, 236], — дивується він) своїми вчинками висміє її кохання до нього, не зрозумівши, що її “чутства належать ще й до якогось іншого світу, світу, котрого я (Наталя Веркович. — Г.Л.) ще не знаю, лише існування його відчуваю, про нього мрію. Описати його докладно я не в силі, але бажаю його пізнати і в нім жити. Коли б це навіть мав бути світ терпіння, то я й на нього згоджуся!” [4, I, 240]. Про інший, відомий лише йому світ каже Ісус у Євангелії від Івана (яке К.Г.Юнг називає найближчим до гностичного бачення постаті Спасителя): “Я — світло світу. Хто йде за мною, не блукатиме в темряві, а матиме світло життя” (Ів. 8:12), або “Хоч я свідчу за себе сам, та свідоцтво моє правдиве, бо я знаю, звідкіля приходжу і куди відходжу. Ви ж не знаєте, відкіля приходжу і куди відходжу” (Ів. 8:14). Зрештою, так розуміє Його Ніцше: “Він промовляв від свого внутрішнього світу, звучи його “життям”, “істиною”, або “світлом”, — зате решта, вся реальність, уся природа, сама мова для нього важливі лише як знаки, як прикмети рівності” [8, 366]. Отже, героїня Кобилянської демонструє спорідненість із євангельським Христом — символом просвітленого розуміння речей, вічності й довершеності, котре походить із глибини її власного ества. Але йдеться виключно про відчуття себе неповторною людською індивідуальністю, одиницею, бачення перед собою шляху духовного поступу — як це розумів також Ф.Ніцше, — а не про конвенційну церковну релігійність. Психологічна спільність із особою Христа виявляється в характерах багатьох інших персонажів О.Кобилянської: Нестора і Мані Обринських (“Через кладку”) [див.: 7], Аглаї-Феліцітас (“За ситуаціями”), Анни і Зоні Яхнович (“Ніоба”), Івоніки Федорчука (“Земля”).

Описуючи інтер’єр кімнати Наталі Веркович, О.Кобилянська вказує на дві деталі: у кімнаті був “малий образець, як Ісус Христос молиться на Оливній горі. Образ цей — то була видерта картка з якогось ілюстрованого часопису і (о ганьба!) пришпилений чотирма шпильками до килимка над її постіллю. Але то було ще ніщо. В однім куті тієї її кімнати — саме коло якогось там макартівського букета, висів також “образ”. Він представляв цілком неодягнену жінчину, обвиту лишень у якийсь серпанок, як вона ніби летить лісом, а в руках, піднесених високо вгору, держить якесь світло. Голову завернула позад себе, щоби бачити, чи за нею хто не слідить, а сама усміхалася приманюючим усміхом, мовби й на тім ніхто не розумівся” [4, I, 320]. Картина, на якій намальована жінка, зветься “Блудне світло”. Пані Марко каже якось Наталі, що вона “якесь світло”. На наш погляд, оці два “образи”, що становлять собою проєкції новоромантичної героїні письменниці, мають у підтексті ту основну вісь, яка з’єднує дві засадні протилежності, котрі повсякчас витворюють

напругу в текстах О.Кобилянської: діонісійську непогамовану природу і аполлонічне прагнення художньої свідомості заспокоїти той вибух, гармонійно влити його в життя — жадання духовної перемоги. Хресна дорога Ісуса Христа і його життя — це вже готовий зразок духовного шляху — психічної індивідуації. Герої Ольги Кобилянської, прагнучи “бути собі ціллю” (“Царівна”) чи не дозволити стоптати в собі “мислячої самостійної людини” (“Людина”), або ж маючи переконання, що з них ніколи не виробиться тип, бо вони — одиниці (Маня і Нестор Обринські), на якомусь етапі таки переживають відчуття тотожності себе із Христом. І тоді поважний християнський код доповнює ремінісценціями та алюзіями зі Святого Письма переживання персонажів, сигналізуючи читачеві про надлюдське напруження їхніх душевних сил.

Скажімо, Аглаї-Феліцітас Федоренко (“За ситуаціями”), “коли була чотирнадцятилітнім дівчатком, їй приснилась голова Спасителя з терновою короною на обох долонях, чи там на правій долоні...” [4, V, 111]. Одна зі служниць каже про неї: “Вона для мене свята” [4, V, 112]. Коли після вирішального в її житті маскараду на другий день Різдва Христового Аглаю намагається загипнотизувати чужий Йоганес, у героїні час від часу вихоплюються фрази, якими вона докоряє пані Іванні, що збиралася вийти по неї: “Іванно... так по мене вийшла? (...)”, і знову: “Так вийшли по мене? Рахуєш срібло... срібло?... Йоганес... Іванно...” [4, V, 136]; “Срібло... рахуєш... — пішло вже шепотом з її уст. — Срібло” [4, V, 137]. У словах героїні відчитується прозорі алюзії на євангельську історію про зраду Юди, який продав Спасителя за 30 срібняків (Мт. 26:14-16). І сон про голову Спасителя на руці, і зайнята рахуванням срібла Іванна, і називання дівчини “святою” — усе це умовні символи, які натякають, що героїня стала на шлях індивідуації — має свою “хресну дорогу” духовного поступу, відмінну від тих, що їх мають ближні, наявністю певної місії, котру мусить здійснити. Чужий Йоганес, убачаючи схожість у психічній організації своїй та Аглаї, називає себе homo archetypus. Це — той вічний психічний символ, який несе своєю особистістю Христос.

Християнський дискурс у творах О.Кобилянської неоднорідний: одна частина його — серйозна, глибинно-психологічна — нагадує наведені вище трактування постаті й життя Ісуса Ф.Ніцше і юнгіанцями; друга частина — наче підказана Ніцшевим “божком іронії” — це зображення суто ритуальної, демонстративної, наділеної подвійними цінностями релігійності; і третя частина — суворо викривальна, що виразно засуджує дії церковників. Така багатшаровість формує у прозі Ольги Кобилянської різні художні коди; за поважним християнством прочитується шлях психічної індивідуації особистості, яка мислить і почуває враз зі своєю епохою, а за іронічним та викривальним — данина народницькій традиції і знецінення її зсередини.

Увесь доробок письменниці пронизаний підвищеною увагою до звироднілого лицемірного християнства та побутового фарисейства. Наприклад, тітці Наталі Веркович, не найсимпатичнішій у моральному сенсі особі, в якій завжди наготові були безглузді агресивні закиди й жорстокі слова докору сироті, письменниця вкладає в уста такі слова: “Ти забув уже, Мілечку, що мене *молодіж не звала інакше, як “Марія-Тереза”?* Я була гарна, я визначалася межі всіма, а вона?” [4, I, 113]. Або єзуїтські рекомендації Наталчиного вуйка Орядинові, які він висловлює своїй племінниці: “*А хоч би і був толкував мужикам по-своєму, що бог — природа, а учив їх при тій любові ближнього, чесноті, правдолюбності, учив правді, був би все більше зробив, як так*” [4, I, 179]. Іронічна алюзія на євангельський подвиг звучить в історії про закоханість Германа-Євгена-Сидора (“Людина”), опису якої письменниця присвячує аж цілий абзац: “*Чаша горечі, яку довелося випити родині Ляуфлерів, не була ще повна. Нові, зовсім не знані чудні звуки наповнили солодкою гармонією серце Германа-Євгена-Сидора. (...) Він потонув у найніжніших чувствах... він, Герман-Євген-Сидор... любив*”, але у фіналі — “він вистрілив собі в лоб...” [4, I, 79] — умовно випив чашу сію.

Іноді ці різні художні коди зустрічаються й витворюють цікаві зовнішні колізії.

Молодий гуцул у новелі “Природа” переживає на цьому ґрунті справжній когнітивний дисонанс: дівчина з лицем Матері Божої, а поведінкою наче відьма, лісна, русалка – щось нечуване і, врешті, відстрашливе: “Якась нечиста сила заволоділа ним. (...) Відьма?.. Таже він сказав був їй, що вона похожа на образ матері божої, що висить у церкві, а проте!.. А проте вона не мати божа...” [4, I, 406]. Поважна духовність дівчини – не сумлінної церковної парафіянки, а яскравої індивідуальності – химерно перетинається з ритуально-побутовою та поверховою релігійністю гуцула. Він прочуває у співрозмовниці духовну вищість – звідси й “материнськість” і “божественність” її образу, а водночас відхрещується від неї, як від чогось незбагненого, а тому й страшного. Як у “Царівні” (“блудне світло” та Ісус), так і тут накладаються дві іпостасі дівчини – Мати Божа і відьма. Обидві іпостасі – зі сфери духу; взаємно підсилюючись, вони являють сутність особистості, яка вийшла “за межу” загальноприйнятого, конвенційного, звичного – і тому стала відторгнутою, але в новому світі, “за межами” старого – уже освятилася ознаками культурного героя.

Християнський рік лежить в основі структурування часового простору у творах О.Кобилянської, Бог обов’язково фігурує в розмовних кліше “бог з тобою”, “дай боже”, “для бога”, “боженьку”, “ради бога”, “о боже”, “їй-богу”, “кара божа”, “Ісусе Христе”, “бійтеся бога” та ін., якими послуговуються її герої. Релігійна термінологія стало вводиться в різноманітні метафоричні висловлювання дійових осіб: “вичитав йому *літанію*”, “слова плебейської *проповіді*”, “*апостол* жіночий”, “Ви мій *ангел-охоронитель*”, “*апостол* черні” та безліч інших. Персонажі повсякчас звертаються до Творця з найрізноманітнішими питаннями, проханнями, молитвами.

Реактуалізація євангельських міфу і стилю у прозі О.Кобилянської свідчить про пошук певної архетипної структури-стабілізатора, опертя на яку й наслідування якої дозволяло розв’язувати актуальні проблеми переходової доби, надаючи світу хоча б відносної структурованості. Іронічно-побутовий та викривальний християнські дискурси теж заслуговують на увагу, проте вимагають окремого дослідження. Аналіз християнських колізій у представників українського модернізму може бути перспективним і важливим як для розуміння психологічних типів персонажів тогочасної літератури, так і для оприєвнення міфологічної схеми, що лежала в основі життєвої і творчої діяльності багатьох письменників того “переступного віку”.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Вознюк В.* Буковинські адреси Ольги Кобилянської. – Чернівці, 2006.
2. *Забужко О.* Шевченків міф України: Спроба філософського аналізу. – К., 1997.
3. *Кирилюк С.* Ольга Кобилянська і світова література. – Чернівці, 2002.
4. *Кобилянська О.* Твори: У 5 т. – К., 1963. – Т.1.
5. *Мельничук Б.* Трансформація біблійних мотивів та образів у творчості українських письменників Буковини ХІХ-ХХ століть // *Біблія і культура*: Зб. наук. ст. Вип. I / Відповід. ред. А. Нямцу. – Чернівці, 2000.
6. *Мельничук Я.* На вечірньому прузі: Ольга Кобилянська в останній період її творчості (від 1914 р.). – Чернівці, 2006.
7. *Нікітчина Г.* Інтроверсія як інтенціональна основа повісті О. Кобилянської “Через кладку” // *Літературознавчі обрії*: Праці молодих учених. Випуск 4. – К., 2003. – С. 103-107.
8. *Ніцше Ф.* Жадання влади // Так казав Заратустра. Жадання влади / Пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. – К., 1993.
9. *Паренте П.* Богослов’я Христа / Переклад з італійської, змінений і доопрацьований Мирослава Івана Кардинала Любачівського. – Львів, 1995.
10. *Шумило Н.* Під знаком національної самобутності. – К., 2003.
11. *Юнг К.Г.* Символ превращения в мессе // Ответ Иову / Пер. с нем. – М., 2001.

м. Житомир