

5. Петров В. Лісова пісня // *Українка Леся*. Твори: У 12 т. – К.: Книгоспілка, [1929]. – Т. 8. – 244, СХVII с.
6. Рільке Р.-М. Поезії / Пер. з нім. М. Бажан. – К.: Дніпро, 1974. – 280 с.
7. Славінський М. Заховаю в серці Україну: Поезія. Публіцистика. Спогади / Упоряд. Б. Славінського та Д. Славінського. – К.: Юніверс, 2002. – 416 с.
8. *Словник української мови*. – К.: Наукова думка, 1971. – Т. 2. – 552 с.
9. Третяченко Т. Художня проза Лесі Українки: Творча історія. – К.: Наукова думка, 1983. – 288 с.
10. *Українка Леся*. Збір. тв.: У 12 т. – К.: Наукова думка, 1976. – Т. 7. – 568 с.
11. Франко І. Збір. тв.: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1976. – Т. 3. – 446 с.

Отримано 30 листопада 2010 р.

м. Київ



CXL

Роман Піхманець

УДК 821.161.2:82.09

СМИСЛОВІ ГЛИБИНИ ХУДОЖНЬОГО ПРОСТОРУ ЛЕСЯ МАРТОВИЧА

Стаття присвячена з'ясуванню художніх параметрів концепту забобону у творчій свідомості Леся Мартовича. Простежено його природу, полісемантику й особливості вияву на різних рівнях тексту.

Ключові слова: забобон, психоконплекси, культурні істини, концепт, художня семантика.

Roman Pikhmanets. Semantic dimensions of Les Martovych's literary spaces

The article deals with literary parameters of superstitions in Les Martovych's poetic consciousness. The author explores the polysemantic nature of superstitions as well as their manifestations on different text levels.

Key words: superstition, psychological complex, cultural verities, concept, literary semantics.

Загальником у працях про Леся Мартовича стали твердження, буцімто він нещадно бичує представників “панського” світу і з явною симпатією ставиться до мужицтва. Насправді така опозиційність творчого мислення автора “Забобону” більше позірна, ніж присутня. Бо що становило собою “панство”? Зі спогадів М. Рудницького випливає, що панами письменник називав і своїх друзів, які гайнували час у львівських кнайпах, хоча, бувало, не мали жодного матеріального забезпечення [8, 88-89]. А коли йому дорікали, що й він із того самого тіста, то не заперечував, а лише виправдовувався, що свідомий такого свого становища. Словом, інтелігенція, галицько-українська еліта загалом у його розумінні теж належала до “панського” світу.

Як, зрештою, і всі, хто не працював на землі. Міщани, приміром, теж мають мало спільного з мужицтвом. Селюки вважають



їх особливою соціальною категорією, яка невідь-що робить і невідь із чого живе, тобто паразитує, а отже, стоїть близько до панства чи до нижчих від людини біологічних видів. Тому Йван (“Село Підойми”), який став посміховиськом в очах селян після нанесеного йому публічно поличника й ганебної втечі, соромиться лише земляків, уникає їх і боїться будь-яких розпитувань чи співчуття. Зате в місті охоче ділиться з кожним своєю бувальщиною і навіть прагне викликати додаткові емоційні “надужиття”. Намагався “справити їм <...> забаву” дотепними версіями пережитої події та її деталями, сподіваючись за те “мати ласку”, як раніше домагався подібного ефекту від односельців своїми просторікуваннями й вигадливими оповідками. Вони були вже, сказати б, перегорнутою сторінкою, і тепер їх соромився, але “не соромився людей міської породи. Як не соромився kota, свині, корови, коня, так не соромився і їх” [6, 139].

У “Народній ноші” цей постулат сформульований із публіцистичною прямою, в усій його оголеній сутності й логічній визначеності – як “внутрішній голос” селянської самосвідомості. “Зовсім простий мужик, та він має себе за нижчого, але не за гіршого. Він почитує в своїй голові всіх немужиків за інакшу породу людей. Однаково, чи високого урядника, чи обдертого міського злодія від калитки. Оця порода людей буцім те тільки й робить, що стирає зап’ятки на плитках та чатує на неосторожниць і недбайлиць, аби з них яким світом гроші влупити. Хоть на виду, хоть потайки: як котрому під силу. Мужик їм кланяється, але боя перед ними не має. Бо як лиш держить мошонку цупко в жменях, то розмовиться з найвищою ексцеленцією”, – “мудрагельствує” герой-оповідач [5, 229-230].

Погляди письменника на структуру галицько-українського села збігалися багатьма пунктами з висловлюваннями на цю тему В. Стефаніка. Воно, як і тамтешнє суспільство загалом, не знало такого чіткого поділу на “бідних” і “багатих”, як це було в розвинутих країнах Західної Європи і як його визначили теоретики наукового соціалізму (“по сім боці богатири, котрим навіть без їх волі йде щораз більше багатство, а по тім бідні – вічні робітники”). “І одні працюють і другі працюють, і один і другий жиє по-свински, і один і другий ніякого просвітку в голові не має, і одного і другого, хто не хоче – не вскубне!” – переконував Мартович А. Шмігельського [10, 2]¹. Хоча в цьому твердженні після слів “і одні і другі” годилося б додати “і треті”. Оскільки західноукраїнське село передбачало, згідно з уявленнями новеліста, три соціальні категорії: “богатири”, до яких зараховував такі “роди славні на Русі”, як Барвінські, Вахнянини, Даниловичі, Остапчуки, Романчуки та ін., “багаті мужики” і “наймити”. Відмінність між першими і другими полягала лише в тому, що “богатири” можуть дозволити собі гарно вдягатися, належно харчуватися й задовольняти при тому ще деякі, принаймні елементарні, духовні потреби, а просто “богатий” селянин на останнє вже не спроможний: “Як ми возьмемо самих наших мужиків по селах, то що ж побачимо? Ото мужика – багатого, що робить тяжко с цілою своєю родиною, не їсть м’яса, файно не вбираєся, а книжок тільки видить що в церкві!” [10, 2].

Лесь Мартович у цілому погоджувався з такою характеристикою, хоча представників першої і другої з означених соціальних груп частіше називав господарями, а відмінності між ними схильний був убачати радше у психологічних, а не в економічних чинниках. Адже Іван і Семен (“Політична справа”) з маєткового погляду стоять приблизно на одному шаблі. Та перший зумів вибратися з баговиння особистісно-психічних упереджень та інстинктів, а другий не встояв перед стихіями “нижньої” природи.

¹ Пор. із висловлюваннями Мартовичевого героя: “А зрештою, хто в нашім селі так дуже втік далеко від бідного? Усі ми, чи бідний, чи богач, та мусимо працювати на кусник хліба. Усі ми рівні” [6, 23].

Обидва добре розуміли відносність і примарність маєтків галичан-українців, особливо коли мова про “просто багатих” селян. Адже демографічні проблеми й небажання урядових кіл їх вирішувати могли у кліп ока перетворити господаря на емігранта, наймита чи зарібника. “Земля не годна тільки народу здержати, і треба доконче війни або чуми. Ще десь давно брано до війська, та другий або третій додому вернувся, а нині за два роки всі дома”, – казав Стефаникові буковинський ґазда Бариляк [11, 272]. Суспільно-політичним синонімом згадуваних лих стала еміграція, яка набула таких могутніх масштабів, аж це викликало есхатологічні настрої. Особливо тяжко було усвідомлювати, що за океан вибираються не бідняки й не соціальна покруч, а маєтні ґазди, котрі носять у собі “повні пазухи ясного ідеалізму”. “А ціла маса емігрантів не йде до Канади вже з крайньої нужди, але з того твердого переконання, що на своїй землі не діждеться нічого ліпшого, як п’ятькрейцарового наймитства”, – із сумом констатував новеліст [11, 274]. У “Камінному хресті” Дідухові діти й сільські господарі теж скаржаться, що “не хоче бути наймитами”, бо “ца земля не годна кілько народу здержіти та й кількі біді вітримати” [11, 71]. Подібної думки дотримуються й Мартовичеві герої. “А сьогодні, коби-сте знали, маєток не становить чоловіком, бо маєток сьогодні є, а завтра може не бути. <...>. Я ще маю господарство, але не знаю, – як розділю його межі діти, – чи будуть вони багатші від Василька (онука бідної вдовиці. – *Р. П.*)?” – переконує Іван із “Політичної справи” односельчанина у відносній рівності сільської спільноти [6, 23].

Водночас Лесь Мартович був далекий від ідеалізації “мужика”. Із силою, яка для повного щастя жадає шість відер горілки (“Стрибожий дарунок”), не міг пов’язувати “світлу будучину” України-Русі. “Бо мужик – бідний-бідний, а лукавий однако. Не тішиться тим, що має, його колька коле, що другий ще не загиб. Ось чого його дідько хапає”, – ділиться досвідом своїх спостережень той-таки герой [6, 43]. “Колька колола” селянина зчаста й від інших психічних нахилів і бажань. Власне, вони й матеріалізувалися раз-по-раз у того “дідька”, який із середини руйнував соціальний і національний організми. Діяв потихенько, непомітно, але методично й мірно, роздуваючи дрібні інстинкти й потяги. У наслідку мужик не просто закисав у своєму болоті, а й іншого, хто “доб’єся” до берега, але “ще не встиг ухопитися за маленький корчик”, назад сіпав. Здавалося, що лишень на це і спрямовував усі сили й потугу. А поряд із заздрістю і зловтіхою – постійні скарги й жалі, що “кривда тобі, бо ти притолочений, бо ти прибитий до святої землі, як ота травичка на стежці, що на ній люде топчуть. Жалуєшся на дужчого” [6, 43]. Дивна ж метаморфоза відбувається, щойно пригноблений власними “кольками” заздрить слабішого від себе: “Ого, ти вже не той. Храпи роздув, зуби вискалив, пазурі висуває: з’їсти його”. “Не жалуйся на дужчого, бо ти сам себе глибиш. Куди ж ти можеш взятися вгору, коли з кожного вмієш зробити собі ворога?! Мусиш блудити одинцем, бо ти вже заздалегідь дуже дбайливо старався за те, шоби другий тобі не став помочою, але завадою. А ми нарікаєм, а ми жалуємося, а ми відказуємо, а ми трохи кривавими сльозами не плачемо, що ми найнижчі, що ми найнещасливіші, що ніяк нам зрівнатися з іншими людьми. Куди ж ти будеш рівнатися, коли й свого сусіда, такого ж ціпа, як і ти, не хочеш признати собі рівнею?! Куди ж тобі боротися з дужчим, коли поміж собою не маєш єдности?!” [6, 43-44]. Та селянин навчився “розпізнавати” тільки ворога, і навіть там, де його немає, – у своєму ближньому, у рівному собі. І тоді “один одному силу підточуєш”, “один одного за руки держиш”, “один одному каміне під ноги підкидаєш”. А наслідок?.. Він здебільшого один: “Замахуєшся на другого обухом, а поцілиш самого себе в чоло вістрем” [6, 44-45].

Безперечно, що трапляються в Леся Мартовича образи “явних п’явок”: як із-поміж представників “свого” національного табору, так і зовнішніх ворогів. Зокрема, у “Забобоні” панівну в Галичині польську шляхту репрезентує сім’я “жонци” Краньцовського. Нешлюбний син дідички-баронеси осів у Вороничах чи то як власник тутешніх маєтків, чи як їх управитель, а чи просто з доброї волі “пані”, користуючись ними на власний розсуд. Це “налоговий” п’яниця й розпусник, яким час від часу нечиста сила “водить світами”. Найчастіше застановлявся в корчмі, у товаристві п’яних музикантів-селян і найнятих для розваги міських повій, і вдовольняв волю свого внутрішнього кровопивці: у пиятиці, розпусті і брутальній лайці. Утім це не заважає шляхті обирати його на різні посади в повітову управу (бо ж поляк!) і доручати “робити вибори”. Однак цей аспект сутності пана Краньцовського зазначено лише принагідно. Тому М. Грушевський і визнавав, що “кінець кінцем одначе елемент соціальний в повісти – хоч як вона інтересна і симптоматична з сього погляду – стоїть все-таки на другім пляні, входить до основної фабулі як елемент другорядний” [2, 240]. Подібне можемо сказати і про попівство. Попри ту велику увагу, яку автор приділив цьому соціально-культурному прошарку, воно як суспільна сила висвітлено фрагментарно і гротесково обмежено, а безпосередньо в “кадрі” – душевні муки героя, психологія його журби. Прискіпливіший погляд зможе виявити ці ж закономірності стосовно всього Мартовичевого художнього простору.

Сказане не означає, що він ігнорував соціально-економічний, класовий бік суспільного буття, але не вважав його визначальними в екзистенціальному вимірі. Бо до якого класу належить, скажімо, Срулько з незакінченої повісті “Село Підойми”, який не може втриматися, коли побачив яйця в селянській хаті, аби не поцупити кілька? Експлуататор він чи експлуатований, гнобитель чи гноблений?.. А люди ж сприймають його за лихваря і називають – не лише поза очі – жидівською напастю. Словом, соціальні відносини, зокрема класову нерівність, національне поневолення письменник тлумачив як наслідок більш глибоких і значущих процесів, закорінених у свідомості, у душевній субстанції. Цю думку автор вербалізував неодноразово. Приміром, у “Стрибожому дарунку” заявлена з майже логічною, однозначною визначеністю пряма залежність будь-якого невірництва від самої людини, її внутрішньої природи й душевних устремлінь. “Бо нарід хоче заєдно від нас із неба якоїсь правди, – скаржиться Перун своєму першому помічникові, – а не розуміє, що як сам собі правди не зробить, то завсіди буде кривдний” [5, 188]. Не викликає сумніву, що зробити “самому собі правди” можна лише за умови відповідних психічних настанов, цілісно-особистісної скерованості на досягнення мети. Показово, що такі міркування вкладено до вуст володаря небесного трону, нехай і язичницького пантеону, котрий, як кажуть, знає, що говорить. Отож аби добитися соціальної чи національної рівності, слід було найперше позбутися залежності від власних психоконструкцій, до того ж усім: і селянам, і “провідній верстві”, і шляхтичам-дідичам, і міщанам.

Збагнути сутнісні детермінанти художнього світу письменника, зокрема його змістово-концептуальну “матерію”, допомагає повість “Забобон”. Не викликає сумніву її значення як твору підсумкового і “програмового”, тобто своєрідного художньо-естетичного маніфесту. У його центрі – образ поповича Славка та його душевних терзань, що виникли внаслідок сліпої віри в каверзи могутніх внутрішніх стихій невідомого походження. Вони підпорядковують життєві ритми людини своїй таємничій волі і примушують діяти всупереч собі, своїй природі і здоровому глуздові. Сила таких психічних комплексів і упереджень настільки могутня, що здатна будь-кого перетворити на раба химерних вигадок і плутощів. З огляду на беззастережне панування над людиною і на містично-

супраментальний характер таких залежностей, М. Грушевський волів називати їх, услід за Сократом, особистим демоном чи, більш звично, фатумом, який “кожну приємність життя примушує відкуповувати якимсь стражданням, і навпаки певним умисним стражданням дає у себе викупити удари життя” [2, 240]. Лесь Мартович номінував їх забобою і зробив засадничою підвалиною життєвої парадигми й естетичного універсуму. Залежність суб’єкта від тектонічних рухів власного душевного “підземелля” просто-таки колосальна. Можемо означувати її інтимною, містичною чи хворобливою – це не міняє суті справи. Набагато важливіше, що людина (хоче вона того чи ні) втягнута в його гротесково-іронічні ігрища і стає їх невільником. Відтак забобон слугує психологічним підґрунтям “куріозної” життєвої філософії Славка Матчука і, отже, глибинною мотиваційною основою всіх хоч трохи значущих учинків і дій.

Почалося зі спостережень. Славко помітив, що “коли чого дуже тішитися, то потім стріне його допевне якась немила пригода”, “коли надіється, що щось допевне сповниться, то воно якраз станеться насупір” і, навпаки, коли “має певність, що щось йому не вдасться, то воно якраз обернеться на добре” [5, 300]. Хтозна, чи “дотеперішні його невдачі”, чи те, що “ні до чого не прикладався”, чи ще щось інше, таємниче й позаособистісне, про що не хотів думати, підсвідомо сподіваючись на преференції в майбутньому, витворили таке переконання. “Досить того, що став забобонний”. Із часом настільки зжився з такими уявленнями, що вони стали життєвим переконанням. Тому, коли довго не міг спекатися душевних мук, шукав пригод, аби посилити гнітючі враження і прискорити зміну емоційної модальності, спровокувати внутрішнє задоволення, бо знав, що забобон неминуче справдиться й що “за його теперішнє горе та дасть йому <...> доконче якусь потіху” [5, 423]. Так забобон поступово персоніфікувався і став його єдиною розрадою в житті. Вірив у нього, як в абсолютну істину й доконечну неминучість. А коли передбачення не справдилися, це викликало хвилю люті й ненависті. “Якби його Славко мав під руками, покусав би, подрав би на дрібні шматочки” [5, 432]. Але добитися цього було годі, отож постановив собі гулити його і провокувати, робити все наперекір. Разом зі зрадою забобону його охопила зневіра, відразу до життя. Хотів заподіяти собі смерть, але й до цього треба було мати волю й душевну силу, а він усю психічну енергію тратив на журбу й марні сутички зі своїм демоном. На якийсь час порятувало храмове свято в селі й від’їзд із сестрою до Львова, а за тим – новий удар, новий вибрик долі: оприявлення правди про підроблені свідоцтва. Що не кажіть, а таки послідовний його забобон, як, може, ніщо інше. Не так побивався навіть із розкриття таємниці, як “дивувався тою могутністю, тим, так сказати, маєстатом своєї теорії” [5, 474].

Природним наслідком такої життєвої формули стало її всебічне обґрунтування і зведення до рангу універсального закону, спорідненого ледве чи не з міфологічною максимою древніх греків, зв’язаною з пануванням над людиною, світом і над богами всесильних Мойр. Залишалося покірно прийняти вирок долі й не турбувати себе проблемами вибору, національно-державних домагань, реконкісти. Та чи не найвищу гідність і звитягу гомерівські герої виявляють тим, що знають присуд долі, а діють так, начебто їм нічого не відомо про фатальну приреченість, і виконують своє призначення на землі. Подібний поведінковий кодекс у стосунках із божественними істотами, які персоніфікують долю, демонструє й герой укаїнської казки. Він ніколи не підкоряється сліпо лихій долі, а “б’є її”, різними “способами змушує змінити свій характер і поведіння”, “добивається від неї доброї поради або позбувається, хитрим способом утікає, заб’є в пень, заднить у бочку, утопить або закопає в яким-небудь посуді” [1, 340]. Натомість Славко Матчук принципово не здатний на рішучий чин і

навіть на визволення з-під гнітючого ярма власних психокомплексів, вони цілковито панують над ним, а не навпаки. Логічний вихід із такої ситуації – здатися на милість того-таки забобону і пристати на його нові каверзи. Це означає длубатись у власній душевній субстанції та сподіватися на порятунок “збоку”, од когось сильнішого, рішучішого і владнішого від нього. Знаходить його, урешті-решт, в обіймах польської шльондри Броні Смажак. Інакше й бути не могло, адже, згідно із психоаналітичними тлумаченнями, “повного щастя” можна досягнути лише шляхом повернення до первісних джерел радості та блаженства – через задоволення сексуальних бажань. А про жінок Славко судив лише категоріями розпусного дому, де все просто, зрозуміло, не обмежено жодним табу й заборонами й де залишається насолоджуватися пестощами повії. Подібні екзистенціали переживала не раз і національна еліта. І причини теж були однакові.

Не позбавлені сліпої залежності від психокомплексів різного походження й інші персонажі повісті. М. Грушевський виокремив у них, назвавши “інтересним”, “контраст власне значної інтелігенції людини взагалі – з одного боку, і власть над нею, всупереч усяким раціональним мотивам, отакого якогось темного пережитку” [2, 241]. Цей контраст учений уважав конституційною засадою характеротворення, а розумів його як паралелі “паничевому забобонові”. Водночас указував на повір’я вороницьких селян, зв’язані з повішеником, на віру капрала Неважука в існування інклюзів, а також на “страждання” Петра Оскомюка від “стягнутої на себе нечесті тим, що його люди бачили розперезаним, коли він, на прошенні Матчука, взяв на свій ремінь заблукану корову, щоб завести її додому” [2, 241]. Петро зятявся, що не ступить ногою на парохію розперезаним: “Там може бути на подвір’ї їмось або кухарка, а йому соромно без ремінця”, бо почуватиме себе, “немов голий”. “Правда, він мав на собі сорочку й ногавиці, але в ремінці то так, як у кожусі” [2, 306]. Зрештою, село було тієї ж думки. Оперте на культурну традицію переконання, що поважному господареві негоже виходити на люди чи працювати розперезаним, так глибоко вкоренилось у свідомість, що навіть вимушене й тимчасове порушення такої “колективної” норми вимагало здійснення певних “оберегів”: поки назад передадуть ремінь, “він буде ждати коло плуга, а для закриття свого сорому підпережеться тим часом перевеслом із житньої соломи”. Уклінні вмовляння допомогти й повага до панотцевої особи таки приневолити селянина до крамоли. Усе ж пожалів він потім за необачний учинок, бо, крім оскаржень за начебто заподіяну душпастиреві понад двадцять літ тому шкоду, нажив у селі сумної слави Розперезаного.

Якщо відштовхуватися навіть од наведеного твердження М. Грушевського про устійнений на різних критеріях смисловий паралелізм психологеми забобону як частий (“інтересний”) образо- й сюжетотворчий принцип автора й логічно зважити інтерпретаційну схему до кінця, то напрошується висновок про концептуальне ядро його художньо-образної системи. Інакше кажучи, смислообраз забобону в його найрізноманітніших виявах, полівалентності і внутрішніх перевтіленнях визначає “світлотіні” Мартовичевої художньої картини світу, її, сказати б, рельєф, природні й демографічні зони.

Уже в першому творі сімнадцятилітній автор демонструє, як пересуд “читарні” (заскорузлої традиції, пасивного завзяття, філістерської обмеженості й упертого консерватизму) тяжіє над людською свідомістю, заважає розгледіти складники своєї соціальної й національної сутності. Відтак нові життєві форми, культурно-просвітній рух незмінно і стало асоціюється з панщиною й новочасним лихом. Селянин у темноті народжується й до світла просвіти й науки йому зась, бо, аді, “наші вітці-правітці того не знали та якомсь жили!”

[5, 30]. Сила звички, інертна млявість діла й мислі, байдужість до політичної боротьби й державотворчої діяльності, закостеніло-квола воля – ось її реальні атрибути. Цей забобон підтримують у народі сили, зацікавлені у збереженні статусу quo, опираючись на глибоко закорінені в підкірках мозку психологеми й відразу, ба навіть сліпу озлобу до цивілізації, емансипації, ініціативи і вдаючись до різноманітних засобів викривлення свідомості – пліток, ворожої агітації, споювання й підкупу.

Паралельно відбувалося культивування новітніх міфів і стереотипів. Один із них, який червоною ниткою проходить через нашу історію, заважаючи національній самоідентифікації, і який подеколи ще й досі насаджують українцям, покликаний підірвати віру у власні сили, пов'язаний зі сподіваннями на “доброго вуєчка”, котрий прийде і принесе волю чи бодай покращить умови життя. Не випадково в одній із авторських редакцій твір називався “Рудаль”, себто архікнязь Рудольф – цісарський намісник, імплікуючи зв'язок задуму з особою престолонаслідника, який загравав з українцями. Із ним деякі політичні сили галичан-русинів пов'язували “надії на кращу будучину” народу. Отож коли він раптово відійшов у вічність, Галичиною поповзли вперті чутки, “що він не вмер, а ходить поміж народ “практикувати” [11, 239], тобто дає поради, як на світі жити. Для темного, забобонного селянина вони важили більше, ніж відкриття читалень, бо особа монарха, нехай і ймовірного, асоціювалася з Небесним промислом. Не дивно, що Мартовичів “не-читальник” саме з ним пов'язує сподівання на кращу власну й народну долю: “старшій” зітре свого супротивника (російського царя) “на соломку, на січку”, скине зорієнтовану на новий лад (“на читарні”) громадську раду, а його поставить верховодом. Тож оповідання цілком можна б назвати “Забобоном”.

Розгорнуту парадигму народних забобонів подано в VIII розділі повісті “Село Підойма” [див.: 6, 181-188]. Ідеться, власне, про своєрідну гаму релігійних переживань людини традиційного суспільства, волею історії кинуті жити в цивілізовану епоху. Формально старі Сороки були християнами греко-католицького обряду, “але вони цього не знали”, бо “мали свою віру і, якби їх запитався, якої віри вони, здивувалися б і допевне відповіли б, що руської, а найборше мужицької віри. Їм здавалось би, що вони визнають таку ж саму віру, як всі інші в селі. У головних зарисах воно було правда: як усі люди в селі, вони визнавали християнську віру з домішкою останків давньої, слов'янської”. Хоча ті “домішки останків” переважали у структурі віри. Зрештою, й увесь такий релігійний світогляд опирався на давні культури й сакральні сутності. Це була віра, яку І. Франко називав “практичною” для галицько-української суспільності кінця XIX ст.: обряди й вірування її, “навіть ті, які прийняла і освятила церков, далеко більше надихані поганською вірою в оживлені сили природи, ніж в єдиного, всемогущого і всевідущого бога” [13, т. 45, 269]. Але “стародавня віра” дедалі більше “переходила в забобон, і кожний що іншого з неї вважав за правду, а що іншого за пусту байку”. Набір язичницької атрибутики звичний (відьми, опирі, чорт і дідько, ворожбити, планетники, “воскресення мертвих на Сафатовій долині” тощо), “заходила тільки різниця в подробицях, у деталях”. Так, Сороки “найщиріше і найсердечніше вірили в Сина Божого, Ісуса Христа”, і не лише тому, що був “Син Бога й Богородиці”, а й “обставав лиш за бідними”, а “багатих жидів ненавидів”. Хліб вони вважали святим, “особливо хліб разовий, що годує людей простих”, а до калачів навіть доторкнутися не наважувалися; “боялися всяких безбожних слів від сина”, вважаючи їх сливе своїм смертним гріхом. Не сумнівалися ніскільки, що потраплять до пекла й “буде їм там дуже зле”, бо служби Божої ні за що наймати, а поминки буде нікому справляти. Одначе й божественних настанов дотримувалися сьак-так:

молитви лише деякі знають, та й ті, запевняє священик, перекручують; від чарки не відмовляться, як хто почастиє, навіть у Велику п'ятницю; посту, “як лучиться дурничка”, теж не дотримуються, бо скоромину рідко бачать; “або – не красти. Де простий чоловік може втерпіти! От вона, вертаючись з поля, гарбуз для свинки вкраде, а він принесе з поля буряк. А за топливо нема й що згадувати! День-у-день збирає в лісі патики. Злісний уже навіть не дивиться. Іде в друге місце, чиниться, що не завважив”. Ніяк Сороки не могли втямувати, яка відмінність між чортом і дідьком. Урешті доходили думки, що, “мабуть, невелика. Може, лиш ґатунок інший, як є худоба або свині всілякої породи”. Утім чорт таки гірший, “зате дідько хоть збиточник, любить людям помагати”. За таке “загравання” зі смертними і спроби переманити їх на свій бік Бог люто ненавидить бешкетника й намагається вразити блискавицею. “Але він, хоч слабший, завсіди вміє якось виховатися. А, може, така плідна нечиста сила, як миш, що годі її викоренувати”. Особливо часто буває дідько у приятельських стосунках із багачами, які тримають його у стайні між худобою або ж на стриху й годують несоленими стравами. З дияволом було легше, бо з церковних проповідей знали, що “він любить намовляти людей до гріха”. “Мабуть, також якийсь кривняк чорта або дідька”, – вирішували². А впливала така своєрідна амальгама з того, що не мали змоги докладніше пізнати науку Христової віри, бо одне, що були неписьменні, друге – за роботою ніколи вільної хвилини не мали, отож завше “довідувались за таку річ прихапцем”, а третє – службу в селі правили лише щодругу неділю. Тому доводилося вдовольнитися тим, що знали, і на цій хиткій і не зовсім надійній основі, доповненій елементами власного досвіду і спостереженнями за життям, будували “свою” систему релігійних поглядів, що призвело до особливого розуміння християнських сутностей і віри загалом.

Зрештою, автор і не таїв, що головна умова й детермінанта всесильного панування забобону – відсутність належного світогляду і “правильного” життєвого досвіду. За роки навчання в гімназії молодий Матчук не виробив менш-більш стійкого погляду на життя, та й не потребував цього, тому доводилося надолужувати втрачене на підставі чуттєво-емпіричних знань. А життя його зводилося до паразитичного існування із хронічними переїданнями і сливе тотальним сном. Долучилися ще хворобливі переживання, зв'язані з підробленими свідоцтвами і, як наслідок чи, може, причина, із психічним комплексом меншовартості. “Але яке життя – такий світогляд. Дотеперішне життя не дало Славкові розумного досвіду. А якісь неясні відблиски перебутої шкільної науки творили в його голові якесь замішання, якийсь дивогляд” [5, 300]. Вислід природний і закономірний, тому залишилося покладатися на долю, спостерігаючи за її химерними вибриками, й узаконити таку постулу емпіричного досвіду, звести до рангу універсальної життєвої формули, а самому здатися на милість цього містично-демонізованого закону (бо ж науково його ніяк не обґрунтувати). Як такий він став осердям світоглядної парадигми й основним конститутивом життєвої філософії. І не одного лише Славка, а й усього художнього континууму Мартовича.

Тема народних забобонів формує один зі змістових пластів у “Лумері”. Отець Кабанович своїм ледве чи не патріотичним подвигом вважає боротьбу з давніми

² У дотепних “пророцтвах” розвінчувача церковних догм і релігійної моральності цю думку увиразнено в більш лаконічній і художньо сконцентрованішій формі: “Бо в цім пеклі такі ж звичаї, як і в нас на Україні. У цій верстві пекла, де я буду проживати, дідько образа, а чорт ні, в інших же регіонах чорт образа, а дідько ні. Натомість диявол то старе й поважне слово” [5, 252]. Рівночасно таку світоглядну схему дотепно і, сказав би Т. Шевченко, “не без моралі” екстрапольовано (своєрідна форма поширеного порівняння, виражена паралелізмом) на суспільно-політичні реалії галицько-української дійсності, де “брехун – образа, патріот уже ні. Натомість дурисвіт – старе й поважне слово”.

віруваннями, звичаями й повір'ями. Як тільки де зачув про замовляння, апеляції до знахарів чи бодай оповідку про ворожбитів, ураз закипав праведним гнівом: ганьбив і грозив селянам не дати покути й вимагав за такі гріхи чи толоку йому відробити, чи на церкву щось принести. Утім і сам він не позбавлений “дивацтв”, що робили його невільником, а часом і посміховиськом в очах парафіян. Ті бісівські сили його ж внутрішнім голосом нашіптували щокроку, що “мужик гнилий”, що все зійшов на пияків і лайдаків, що “крутнею жиє” – у розпусті й поганській вірі. Не менш вагомим організаційним чинником для панотця був демон літа з його спекою й духотою, який уводив духовного пастиря у стан незвичної фізичної та нервово-психічної кволості й духовного отупіння. Навіть будучи переконаним, що селяни можуть байдикувати чи робити зумисне шкоду, він не може змусити себе вибратися в поле. Вживанням умовного способу дієслів автор домагається вражаючого “характеризувального” ефекту: “Що то, – каже, – мужик гнилий! Не йшла би та жebraчія робити, але, пані, п’є дома! Пішов би я, – каже, – сам до нього та порозгонив би пияків (бо це, пані, загибель народа), але тепер ніяк: така духота надворі, що прийдеться пропасти! Та-бо ця, пані, духота не лиш мені шкодить, але й моїй пшениці, бо десь песі мужики тепер нічого не роблять, десь один із другим зайшов у кукурудзи в холод та й спить, а робота пропадає (геть руський наїд, пані, ледачіє: піде до крамарів у найми). Коби ж я так міг вихопитися в поле, я ж би їм показав, якби якого не застав при роботі. Але тепер, пані, неможлива річ вийти, а вечером хоч і вийду, то мужики холодом візьмуться до роботи. Але ж духота!” [5, 35].

Так письменник подумки зіставляє забобони “давні й сьогочасні”, залишаючи читачеві право самому доходити висновку. Логічною основою перших стали первісні священні сутності й породжені ними міфо-ритуальні структури, що втратили панівне становище й зійшли до пережитків і пересудів, а других – біологічні нахили й інстинкти, підспудні глибини нервово-психічної конституції людини. Вони утворюють ніби два зрізи неусвідомлюваної психічної енергетики – назвемо їх, скориставшись термінологією К.-Г. Юнга, індивідуальним і колективним. І якщо давні забобони і в модерних умовах зберегли певний позитивний ресурс, то “новітні”, беручи гору над свідомістю, загрожують існуванню її суб’єктів.

Парадокс, але без “диких забобонів” ніяк не обійтися. За великим рахунком, усе життя – суцільний забобон. Не обов’язково навіть іти за художньою логікою та дефініціями письменника. Інакше важко назвати всі ті тисячі пересудів та упереджень, якими люди керуються в щоденному житті і які формують їхні світоглядні структури. Наука номінує це суспільними чи моральними нормами, переконаннями і принципами, істинами, урешті-решт, а Мартовичеві герої – забобонами.

Слово “забобон” чи, радше, “забобони” вживається здебільшого у двох основних значеннях: “1. Віра в існування надприродних сил, у долю, ворожіння, віщування і т. ін., в основі якої лежать релігійні уявлення; пересуди. <...> Віра в прикмети, в те, що деякі дії, явища, істоти маючи надприродні сили, є запорукою удачі чи невдачі в чому-небудь. <...> Пересуд, що ґрунтується на такій вірі. <...> 2. Помилкові погляди на що-небудь, які стали звичними в житті певних верств народу”. Принаймні саме їх подає СУМ (Т. III. – С. 25). Та очевидно, що окреслене семантичне поле неповне, бо ті-таки “помилкові погляди” можуть стосуватися не лише “певних верств народу”, а й окремих індивідів, як можна було переконатися зі здійсненого аналізу. До того ж на підставі чого ми судимо про помилковість чи істинність тих або тих поглядів? У кожному разі не на основі особистого досвіду чи апробованих безпосередньо постулатів. Хто ж тоді встановив їхню помилковість? І що, зрештою, означає істина?..

До всього, таке пояснення не враховує динамічний характер, мінливість і відносність самого явища, а відтак і схильність слова до контекстуальної багатозначності, здатність до різноманітних зіставлень та уподібнень, до формування переносних значень.

Скажімо, Ілько Сорока не замислювався, чому це “не годиться” щодня їсти м’ясо (“хіба на Великдень”) чи сидіти в холодку за письмовим столиком, коли погідна днина й “робота в полі на християнина чекає”, поки не потрапив на військову службу у “велике місто”, де панували інші порівняно з селянськими уявлення. Там цілком ігнорували такі настанови й дозволяли собі скоромитися м’ясом і в будень, не питаючи, годиться так робити чи ні, байдикувати, коли робота вимагає рук, тощо. “Там він наслухався всіляких пригод людських. Зразу він їм не вірив, потім, як вірив, то призадумувався над тим, чи це може кожний удати. А як зачав призадумуватися, то вважав кожного, що так не зробив би, за дурного селяха з глухого кута, що не варта, що для нього сонце світить, що хліб святи їсть” [6, 220]. Урешті збагнув, що всі оті “не годиться робити”, “це може бути недобре” – усього лише “хлопський дурний забобон”. Затамував він для себе на все життя й відповідні наслідки: якщо так, якщо дозволено, приміром, щодня глутати м’ясо, порушуючи істини “сільської” культури, “то, видно, можна задля наживи покинути жінку, забравши її майно”, тобто порушити таку “святу річ”, як шлюб. “Не одна є негарна річ на світі, що її не кожний би піднімався, хто не мусить, або той, хто має іншу спромогу жити. А чи вільно таке робити, це вже інакше питання. Не вільно те, за що тяжко карають, бо як витримаєш кару, то добре берися до такого діла, як же ні, то не зачинай”, – міркував собі [6, 220]. Утім якщо логічно продовжити думку, то й поняття кари чи гріха відносні й можуть бути потрактовані теж як “селянський дурний забобон”. Герої “Забобону”, до речі, так і чинять, уважаючи злодійський промисел доконечною необхідністю й видом господарсько-виробничої діяльності, нічим не гіршим від інших. А у “Пророцтві грішника” місце в раю визначено на основі “своїх” істин аж ніяк не за праведниками.

Отож упевненість, буцімто ми бачимо те, що безпосередньо потрапляє на наші органи відчуттів, – значною мірою ілюзія. Тому існують певні відмінності між тим, що люди роблять і як вони уявляють свою діяльність, бо над ними тяжіє традиція, досвід попередніх поколінь як одне із джерел неусвідомлюваної психіки. Свого часу К. Маркс висловив слушну думку стосовно суспільно-історичних процесів: “Люди самі роблять історію, але вони роблять її не так, як їм спаде на думку, при обставинах, що їх не самі вони вибрали, а що безпосередньо вже є, дані їм і перейшли від минулого. *Традиції всіх мертвих поколінь тяжіють, як кошмар* (курсив мій. – Р. П.), над умами живих” [4, 113]. Сила тяжіння, тобто наслідки отого “кошмару”, залежить від багатьох чинників зовнішнього і внутрішнього характеру.

Відтак чи не всі життєві істини можна піддати сумніву, керуючись тим, що вони не підлягають доведенню на достовірність безпосереднім досвідом, а є тільки “хлопським дурним забобом”, тобто ґрунтуються на колективних уявленнях, невідомо ким і коли утверджених й апробованих “чужою” практикою. Адже, резонно зазначає О. Лобок, ніхто не може ствердно, опираючись на власні спостереження, сказати, що сонце *ходить* небом, а струм *біжить* чи *тече* електричними дротами. Такі переконання ґрунтуються на певному колективному спадкові, на істинах своєї культури. Сама ж вона недоступна для індивідуального досвіду, перебуває поза його сферою і поза предметами та явищами, які ми сприймаємо органами відчуттів, а тому не може бути зведена до щоденного чуттєвого “матеріалу”, і цим вона нагадує мисленнєві

структури первісного світогляду. Міф лише на перший погляд видається фантазмагоричною химерою, далекою від нашої свідомості й мислення сучасної освіченої людини. Насправді ж психологічні механізми функціонування міфу у свідомості “шляхетного дикуна” стовідсотково збігаються з функціонуванням істини в певній культурній традиції та у свідомості сучасної людини: одне і друге “базується на певних колективних уявленнях, суттєво більших, ніж платформа безпосереднього життєвого досвіду особистості”, “санкціоновані якимось колективним досвідом культури, недоступним особистому сприйняттю окремого індивіда” [3, 15]. А специфіку сучасного мислення на тлі первісного визначає різне ставлення до фактів, а не до істин своєї культури³. Тому можна сказати, що, по суті, “будь-яка істина – це і є міф – щось таке, що сприймається людиною на віру як факт культури. І кожна людина бачить світ не так, як диктує їй безпосередній досвід, а так, як диктує йому інша, вища порівняно з безпосереднім досвідом інстанція – інстанція культурних істин. Ці культурні істини <...> і є міфи, які задають людині певну розмірність сприйняття світу і змушують її сприйняття підлаштовувати світ під цю – ту чи ту – міфологічну мірність” [3, 17]. Лесь Мартович воліє називати такі істини забобонами, виходячи з того, що культурна традиція, у якій живуть його герої, панує над їхньою свідомістю, а могутні сили зовнішнього чи внутрішнього походження набувають містичного відтінку, породжують віру в її здатність упливати на людські долі, визначати суспільні й політичні процеси.

Та більша загроза йде все-таки від – назвемо їх за аналогією – індивідуальних забобонів, персоніфікованих у злі внутрішньо-психологічні сили, особливо ж якщо вони беруть гору над людиною, над цілими соціальними групами й суспільними прошарками, над націями та народами й диктують їм свою волю. Суб’єкт керується не логікою об’єктивного світу з її причинно-наслідковими залежностями та опиняється під владою не зовнішніх сил чи історичної необхідності, а під деспотичною п’ятою свого “персонального демона”. І. Франко, який першим догледів художньо-концептуальні закономірності Мартовича, назвав це іронією долі чи фактів [13, т. 33, 143]. Будучи на загал продуктом індивідуального функціонування психіки, забобони можуть мати “колективну” підставу, а зміст їх завжди становлять чуттєві комплекси. Здавалося б, вони урізноманітнюють життя, роблять його цікавішим, що так скажу, колоритнішим і подеколи навіть змістовнішим. Але частіше мають інший, “темний” бік, роблячи людину дурисвітом, посміховиськом чи несамовитим. Це може призвести, урешті-решт, до екзистенційної кризи й навіть до самознищення.

У “Політичній справі” сільський ґазда не може змиритися з думкою, що бідна вдова “рівняєся до господарів”. Для нього біднота – “діди”, “старці”, “жебраки”, як образливо їх називає, котрим одна дорога: ходити з простягнутою рукою і прозябати у злиднях і нестатках. “Неначе цвяшок в серце вбитий” (Т. Шевченко), “болить” його ота несправедливість. Адже ж його лан межа в межу, а жито “марне”, не хоче родити, зате в неї й капуста головата, і бараболя, петрушка, морква, кукурудза буяють, а цьогоріч посіяла пшеницю, і та вродила на славу: на невеличкому краптику нажала цілі копи. Заздрість, гнів та образа розпирають груди, не дають і хвилини спокою. Він навіть молитву проказати не в змозі без погроз і проклять Тетяні. Фігурою парентези, поєднаної з гнівними імпрекаціями, конмінаціями й ексекраціями, автор домагається вражаючого характеризувального ефекту, вивертаючи напоказ “низьку” сутність свого персонажа: “Семен (*Молиться пошепки, потім голосно*): ... воля Твоя..., аби

³ “Залишаючись по суті своїй міфологічним, сучасне мислення все ж знає феномен наукового факту і здатне до рефлексивного опрацювання власних міфологічних підстав” [3, 18].

тебе шлях трафив із жебраками! Но, міркуй собі: нажила з байструком півчварта полуківка пшениці. (*Зітхає, молиться пошепки*): ... хліб наш насушний... межа в межу попри мо, на напасть, біг-ме: на напасть! (*Знов пошепки, потім голосно*) ... яко же ми оставляєм довжникам нашим... собака моє мня не Семен, як вона буде мати пожиток із тої пшениці! Погоди, жебрачко, погоди! Аж тоді ти пожиткуватимеш своє збіжє, коли міні отут, на долоні, виросте волос!" [6, 31-32].

Його уявленням суперечить думка, що бідняки можуть їсти молочну кашу чи "скоромитися" пшеничним хлібом. Тим паче відмовляє їм Семен у духовних потребах (читати пресу, брати участь у суспільно-політичній діяльності й національних формах життя). У засноване в селі культурно-патріотичне товариство він не записується, бо там сходяться й почувають себе рівними всі, без огляду на маєтковий стан і соціальне походження. Такі порядки не для нього, вони прямо-таки перекожують, вивертають душу. На знак протесту він готовий пристати до москвофілів. "Відрікайся рідної мови через те, шо в Тетяни зародила пшениця", – іронізує "січовик" Іван над подібною життєвою логікою.

Дійшло до того, що однієї ночі він їде возом на Тетянину нивку й викрадає полуківки. При цьому зізнається, що не потребує тієї пшениці, тому і злодієм себе не вважає. Коли ж крадіж виявили в його stodолі, ніяк не погоджується віддати бабі пшеницю, а після винесення судового вироку не може пережити принизливий для нього пункт, згідно з яким удові належало виплатити сорок п'ять корон за нанесену шкоду. Рішення відсидіти три тижні в арешті він сприймає з мовчазною згодою, "але через те зле, що платити би". "Платити бабі сорок і п'ять корон за пшеницю, що вибуяла на крадених гноях. Я сміхом стану: баба вихвалютимеся", – мотивує свою позицію [III, 82]. Він готовий додатково нідіти за ґратами ("Нехай пан так роблять, аби я відсидів ті гроші. Дідько бери, ще тиждень посижу"), рекурсуватися ("відкликуватися від судового примусу", подавати на апеляцію), викидаючи на вітер немалі гроші, тільки б вони не дісталися бідній вдовиці. "Волю ті гроші – або ще й назвиш – дати панам, аніж бабі. Нехай пани заграють собі в карти", – зізнається щиро. Платити ж доведеться. Це розуміє не лише адвокат, який намагався, було, відмовити Семена від даремної трати грошей, а й він сам. Тому мріє хоча б один деньок побути в мантії судді ("Господи милосердний, та коби мене зробили судею хоть на одну днину. Я ж би оту жебрачку повісив у той раз!") і твердо постановляє для себе пристати до москвофілів. "Тепер нічо инше не випадає, лиш просто йти до дяка з Тупих Голов" [6, 83]. Утім і москаля він вважає занадто добрим, аби міг вдовольнити його жагу помсти й покарати "українчиків" адекватно своїй лютості. Отож шкодує за тими часами, коли на них, доводилося чути, нападали татари, "старих різали впень, молодих брали в неволю, а села з вогнем пускали". "Якби мої очі вздріли моїх супротивників у такій пригоді, аж тоді би міні полекшало, аж тоді висхла би в моїх грудях отрута", – щиро зізнається. Задля досягнення душевної радості Семен готовий "до них із хлібом-сіллям" вандрувати й "навколінках у наше село великими просьбами" заманювати [6, 89]. Так психічні комплекси маркували суспільно-політичні процеси й визначали, зрештою, долю України. Москвофільськи налаштований дяк ніскільки не сумнівається, що Семена покарано "за політичне", а тому, переконує пригніченого співрозмовника, "нема сорому". Апатичному до політики і смертельно враженому "забобоном" сільському господареві байдуже, як дефініювати його справу, та він не має сумніву, що між ним і "читальниками" "не прийде вже до згоди ніколи. Нігде на світі! Вогонь і вода! Покищо їх наверха, а я мушу боронитись. Але все-таки маю надію, що не вони мене, лиш я їх

переможу” [6, 88]. У “сценічному образі” Леся Мартовича Семенова авантюра зазнає краху, а в реальному просторі галицько-української книги буття частіше траплялося протилежне.

Забобони призводять до того внутрішнього невільництва, яке артикулює Іван Неважук. Розмова про нього виникла спонтанно і якимось наче алогічно, коли на передвиборчих зборах політичний агітатор від радикальної партії не зміг задовольнити природного бажання аудиторії знати, що робити далі. У своїй промові він не виходив за рамки партійної програми й говорив, за кого мають голосувати, як багато залежить від їхнього вибору і які труднощі підстерігають у боротьбі з проурядовим кандидатом. Та вони й самі це добре знали, а “хотіли дослухатися того заповіту, як їм повести своє життя, щоби переродитися на нових людей” [5, 424]. Цього бажала їхня спрагла перемін і нових, цивілізаційних процесів душа, але щось заважало, стримувало, паралізувало рухи. Отож Неважуківі слова стали закономірним наслідком душевного дискомфорту й невдоволення, вони мали внутрішню логіку, хоча зовні і справили враження спонтанного вибуху – наче прорвало гнійну рану. Він указав лише на деякі з чинників, які явно чи приховано засвідчують існування саме таких психічних тенденцій: терпеливе ставлення до кривди і знущань, сліпа покора властью імущим, пригнічення в собі людської гідності, прикромці родинного життя тощо. Усе, як бачимо, вади національного менталітету й соціальної психології селянства, які безпосередньо долучаються до формування тієї могутньої персоніфікованої сили, котра в Леся Мартовича набуває демонічного характеру й відіграє конституційну роль. Тому й у Славкові ті слова розворушили цілий рій думок, які “кружляли кругом голови, неначе мухи, і водно бриніли йому над вухами: “Невільник! Невільник!” [5, 430]. Спочатку вони наводили жах, шпигали звідусюди гострими жалами і гнали навздогін, аби доконати. Але нараз він “відітхнув, зачав <...> роздумувати без ніякого страху”. Так, справді, він невільник. Ухопився за цю думку, як за рятівну соломину, адже “якби був хто стояв над головою з буком, то я би був і вчився. Бо невільника самого пустити, то він буде лиш їсти, спати й журитися. А як його підігнати, то все зробить” [5, 431]. На цьому інтимно-особистісному тлі селяни зі своїми душевними болячками виглядали вільними козаками.

Але він так гадав, бо не знав круториїв душі галичан-українців. Можна було переконатися, що експліковані Мартовичем як домінуючі психічні ознаки так глибоко вкоренилися у свідомість, увійшли, як кажуть, у плоть і кров, що набули значення стійких психокомплексів. Ба більше – вони дійшли до гена, до субструктури хромосом. По суті, це вже душевні засновки, своєрідні патерни, які спадково передаються від покоління до покоління. У “Винайденому рукописі про руський край” прямо заявлено думку про вроджений характер багатьох внутрішніх рис муссікуса. “Молоді, як тільки беруться ходити, оказують велику охоту до роботи” [5, 52]. Подібне можна сказати і про інші прикмети, і стосуються вони не лише селян. Саме ці “матриці” формують отой комплекс внутрішнього невільництва, який містично, наче той Іван Рило, уживається в людину, перевтілюючись у її сутність. Він може зробити індивіда повним ідіотом чи дурисвітом (пригадаймо хоча б о. Матчука, який свариться в церкві зі святим Миколаєм, чи персонажів “Стрибожого дарунку”). Та навіть якщо залишити поза увагою такі “крайнощі” й ірраціонально-фантазмагоричні, як на здоровий глузд, сцени, це суттєво не вплине на загальне враження. А воно очевидне: головна причина злиденного і гротесково-комічного в основі існування “руського народу” – оті вроджені задатки, і вони ж призводять, словами І. Свенціцького кажучи, до тієї “душевної убогості”, котра аж ніяк не поступається щодо руйнівних наслідків соціальному, політичному чи національному гнітові. Точніше, обидва складники (“внутрішня” темнота, заздрість, забобонність,

рабська покора і “зовнішнє” гноблення) взаємозалежні й зумовлюють один одного. Тому дослідник виступав проти зведення смислово-концептуального осердя “Забобону” до “обломовщини”. “Ні, не вона, – рішуче не погоджувався рецензент і пропонував іншу інтерпретаційну, власне психологічну перспективу: – Це та душевна убогість-мізерія, що з коріння підточує і нищить немалу частину галицької дрібної, так би сказати, міщансько-холопської “інтелігенції”. Це квінтесенція того “галичанства” і “рутенства”, з яким колись змагалися Франко і Павлик з благословеня Драгоманова, через яке вони дуже багато витерпіли у власному житті – та якого в багатьох місцях не можуть перемагти кращі люде ще й сьогодні. Це та душевна мізерія, що проглинує увесь розмах і аромат життя взагалі, що утворює з великих мас людства двоногих чоловікоподібних скотів. А маси ці відомі – і в Галичині, і на Україні, і в Росії, та у всьому світі; вони тільки в галицькому письменстві не мали ще досі такого яскравого змалювання, як в “Забобоні” [9, 818-819].

Отож без діалектичного заперечення, виживання чи “знищення” в собі цього психоконфлікту годі сподіватися на більш-менш вагомий результат у соціальній, суспільно-політичній чи національно-державній сферах. Розуміння політичних реалій, дух і завзяття прийдуть лише тоді, коли стануться внутрішні переміни, коли індивід позбудеться залежності від деструктивних душевних сил і тенденцій. З означеної, сказати б, душевної перспективи дивився Лесь Мартович на особливості суспільно-політичної праці. Зокрема, стратегію й тактику діяльності РУРП слід було виробляти, на його погляд, виходячи з цього магістрального напрямку й орієнтуючись не на далекі, захмарні цілі, а всіляко сприяючи освідомленню народу, поборювати темряву, а зосібна того демона, що заважає суспільному, національному й суто людському розвитку.

Цю думку автор художньо декларує на сторінках “Забобону”. Потурайчин, який справді багато зробив для самоосвідомлення селян і на котрого ті дивилися як на пророка чи месію, перебуває цілковито в полоні політичних гасел та ідей (своєрідний варіант свого забобону): перемога будь-якою ціною кандидата від радикальної партії, зміна виборчого законодавства, урядові зловживання й поліційна сваволя, запекла, до саможертви, боротьба із сильним і небезпечним ворогом тощо. Безперечно, що все це важливе і вкрай потрібне, проте аби розраховувати на позитивний результат, слід виходити з перебудови психології, з емансипації людської одиниці, зі звільнення її свідомості від багатьох зовнішніх, а ще більше внутрішніх залежностей, від отого демонічного комплексу душевного невільництва, урешті-решт. Таку альтернативу політичній агітації й першочергове завдання підказали самі селяни, виявляючи, як завжди, природну мудрість і глибинне розуміння (нехай до кінця й не усвідомлюване) життєвих реалій. Вустами Неважука вони заявили, що творення нового світу треба починати з діалектичного усунення в собі тих нахилів і бажань, які заклали підвалини душевного поневолення: сліпої залежності від давніших порядків, плебейських інстинктів й індивідуальних забобонів та упереджень. “Пора нам скинути з себе невільництво, – говорив Неважук таким сильним голосом, аж вікна в читальні дзвеніли. – Хоч уже турки й татари на нас не нападають⁴, то ми все-таки лишилися невільниками й по сьогоднішній день. Хоч панщини вже не робимо, а отже підкладаємо з своєї охоти плечі панам і панським посіпакам, аби лізли догори!” [5, 424-425]. Інакше даремні зусилля, хоч би якими продуктивними були політичні гасла і який порив і завзяття до нових суспільних форм виявляли селяни. У кращому випадку можна досягнути тимчасового успіху, локальної та нетривкої перемоги; вони ж прагнули

⁴ Згадка про турків і татар у цьому контексті не випадкова: герой іншого твору, як пам’ятаємо, засліплений люттям й ненавистю внаслідок активності свого “персонального демона”, готовий накликати знову ясир на голови земляків.

кардинальної перебудови світу, якій заважали звідусюди перешкоди, що їх природи вони не розуміли й не вміли дати їм навіть визначення.

До Неважукової думки охоче пристали слухачі. “Свята правда: н-невільництво. М-ми всі ще н-невільники!” – раз-у-раз повторював, як заклинання чи молитву, Сенько Грицишин. Така реакція була незаперечним доказом актуальності й життєвої достовірності думки. Водночас слова колишнього військового капрала сколихнули власні думки селян і стала своєрідним пусковим механізмом емоційно-чуттєвої реакції, виконавши так функцію хірургічного розтину. А саме з нього варто починати лікувальні процедури. Тому і в цьому випадку можна чекати позитивного результату, лише б такі судження стали твердим переконанням, а не тимчасовим, інстинктивним рефлексом, не мерехтливим вогником, який то блимає, то зачхає.

Здається, розуміння ситуації і відповідну програму дій мав натоді лише І. Франко, який “заразив” Леся Мартовича, що так скажу, психологічною ідеологією, ще коли той був його довіреною особою під час виборчої кампанії 1898 року на Тернопіллі чи в час співпраці в керівних органах РУРП. Сам Франко тричі проходив воїстину дантівськими колами галицьких виборів, наражаючись на небезпеки, приниження, кпини та обріджування з боку не лише “чужих”, а й, на жаль, “своїх” опонентів, і дуже близьким був до перемоги. Але метою його була не так, може, навіть вона, як ідейні й духовні здобутки на цьому шляху, хоч це, мабуть, звучить парадоксально. Нагадаю, що його Мирон (“Похорон”) в останню мить зрікається слави переможця й героя і зраджує повсталий люд⁵. А Мойсей сорок літ водить гебреїв пустелею, свідомо прирікаючи себе на приниження, зневагу, а може, навіть вічне забуття і прокляття, аби позбулися “низьких” бажань, перше ніж ступлять на простори землі обітованої, сприймаючи цей етап як визначальний для подальшої долі. Подібно міфологічна ментальність надавала перевагу смерті над життям, уважаючи постання нового неминучим наслідком помирання. Без чистилища немає раю, постулює християнська догматика, а без попереднього звільнення від численних психокомплексів, які віками гнітили свідомість, аж породили генетичні наслідки, народ чекає щонайкраще ілюзія свободи замість справжньої волі, а в підсумку – нова неволя. Бо, як висновує поет,

“хоч душу манить часом волі приваб,
Але кров моя – раб! Але мозок мій – раб!
Хоч я пут не ношу на руках, на ногах,
Але в нервах ношу все невольницький страх.
Хоч я вольним зовусь, а, як раб, спину гну
І свобідно в лице нікому не зирну.
Перед блазнем усяким корюся, брешу,
Вольне слово в душі, наче свічку, гашу” [13, т. 3, 158].

Художні проєкції на галицько-українську дійсність надто прозорі й не потребують особливих зусиль, аби їх доглядіти. Та І. Франко як політик доповнював естетичні форми самовираження публіцистичними й “дієвими”. В одній з агітаційних промов казав виборцям: “Говоримо те все і робимо не для того, щоб захопити посольський мандат. Це пусте. З одним мандатом далеко не зайдеш, коли його здобудемо. А якщо впадемо, то також не велике каліцтво.

⁵ Бо зрозумів, що “се побіда мас, / Брутальних сил, плебейства і нестями”, що “ті лицарі завзяті, / Що йшли в огонь, що бились як орли, / В душі своїй були і темні, й підлі, / Такі ж раби, як уперед були”. А такою перемогою “своєї місії я не сповню”, бо “ворога я посаджу на троні, / Під власний дім підкину я вогню” [13, т. 5, 79]. Усвідомлення цього факту було наскільки вражаючим і пронизливо гострим, аж штовхнуло на стезю зради – в ім’я переродження плебея у свідому себе і своїх цілей політичну й національну особистість. “Тепер вони погибли як герої / І мученицький прийняли вінець. / Їх смерть – життя розбудить у народі, / Се початок борні, а не кінець” [13, т. 5, 80].

Іншим разом, навчені старим досвідом, старатимемось краще розігнатися, щоб уже не впасти, а перескочити. Але ми робимо це для вищих цілей. Ходимо, кличемо, голову людям морочимо, відриваємо їх від буденної праці, щоб вони знали, що спільне людське лихо треба також спільними людськими силами відганяти від себе. Щоб це розуміти – на це треба вчитися; щоб це робити – за це треба боротися. На цю боротьбу вас вчимо і до неї готовимо” [7, 265]⁶. Та щоби це стало твердим переконанням, аксіомою внутрішнього життя народу, на це потрібні роки а роки. Автор “Мойсея” розумів це, не форсував події і не мав ілюзій щодо миттєвого вирішення проблеми переродження селянської психіки. Подібні слова чув від нього не раз і В. Стефанік. І стосувалися вони не лише виборів та участі в них письменника. “Вся робота наша буде хосенна в перспективі, т. є за двадцять років”, – постійно наголошував він [12, 164].

Не бажав підкидати вогню “під власний дім” і Лесь Мартович, тому теж шукав, говорячи Франковими словами, “якоїсь іскри”, здатної “душі їх розжевить, запалить, / Щоб вуголь їх в алмаз перетопився” [13, т. 5, 79]. Послугувався у своїх пошуках засобами гумору й сатири. А першим кроком на цьому шляху стало художнє оприявлення того комплексу внутрішнього невільництва, який цупко тримав селянські душі в рабській покорі.

Таким чином, змістові константи художнього простору Мартовича детермінує смислообраз забобону. Він мав значною мірою автобіографічне підґрунтя, та водночас виразно корелював із ментальними засновками народної самосвідомості й “матрицями” національної психіки. “Це правда, що окрім Бога і чорта в душі нашій єсть ще щось таке, таке страшне, що аж холод іде по серцеві, як хоч трошки його розкриєш, цур йому!” – висловив аналогічну думку Т. Шевченко [14, 21]. Отже, забобон визначає закономірності людської та божественної “комедій”. З означеної перспективи письменник дивився на світ, на історичні процеси й на особливості суспільно-політичної праці.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Грушевський М.* Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. 1.
2. *Грушевський М.* Світлотіні галицького життя // *Літературно-науковий вісник.* – 1918. – Ч. IX. – С. 224-248.
3. *Лобок А.* Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.
4. *Маркс К.* Вісімнадцять блюмера Луї Бонапарта // *Маркс К. і Енгельс Ф.* Твори. – К.: Вид-во Політичної літератури України, 1962. – Т. 8. – С. 109-205.
5. *Мартович Л.* Твори. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1963.
6. *Мартович Л.* Твори: У 3 т. – Краків; Львів: Українське видавництво, 1943. – Т. III.
7. *Остатчук Я.* Из моїх споминів // *Спогади про Івана Франка.* – Львів: Каменяр, 1997. – С. 255-266.
8. *Рудницький М.* Письменники зблизька (спогади). – Львів: Книжково-журнальне видавництво, 1958.
9. *Свенціцький І.* Дві літературні новини Галицької України // *Книгарь: Літопис українського письменства.* – 1918. – Ч. XIV. – С. 818-822.
10. *Сніп:* Вісник життя і слова / Місячний додаток до “Громадського голосу”. – 1937. – № 5. – 1 черв.
11. *Стефанік В.* Вибране. – Ужгород: Карпати, 1979.
12. *Стефанік В.* Повне збір. тв.: У 3 т. – К.: Видавництво Академії наук Української РСР, 1948–1954. – Т. III: Листи.
13. *Франко І.* Збір. тв.: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1976–1986.
14. *Шевченко Т.* Твори. – Чикаго: Вид-во Миколи Денисюка, 1960. – Т. X: Листи.

⁶ Принагідно зазначу, що ці слова І. Франко виголосив якраз перед жителями Тернопільщини, де його кандидатуру підтримував тоді Лесь Мартович. Цілком можливо, що він був на тому вічі й чув ту промову. У кожному разі третьоособовий наратор, передаючи враження селян від промови представника радикальної партії, зазначає: “Те, що треба голосувати на Сосновича, а не на кого іншого, вони вже знали. В самій промові хотіли ж дослухатися того заповіту, як їм повести своє життя, щоби переродитися на нових людей. Для того більше їх цікавили ті частини промови, на які Потурайчин покладав найменшу вагу, а саме: *поклик до боротьби, до єднання мужицьких сил* (курсив мій. – Р. П.)” [5, 318]. Перегук підкреслених слів із Франковими, як бачимо, прямий і безпосередній.

Отримано 7 грудня 2010 р.

м. Івано-Франківськ