

УДК 821.161.2-3.091 "18/19":7.046-025.44

ПРОБЛЕМАТИКА ДОБРА І ЗЛА В ГУЦУЛЬСЬКІЙ ПРОЗІ ІВАНА ФРАНКА І ГНАТА ХОТКЕВИЧА

Олександра САЛІЙ

*Інститут Івана Франка НАН України,
вул. Драгоманова, 15, Львів, Україна, 79000*

З компаративістичного погляду проаналізовано проблему добра і зла у гуцульських творах Івана Франка і Гната Хоткевича. Зосереджено увагу на специфіці гуцульського тексту, релігійному та міфологічному тлумаченні цих понять.

Ключові слова: добро, зло, смисловий код, символ, текст.

Проблема добра і зла – одна з основних у філософії, психології, теології, культурології, мистецтві. Своєрідне і багатогранне її потрактування і в літературі, зокрема в гуцульських творах Івана Франка і Гната Хоткевича. Осмислення цих категорій у творах українських письменників на гуцульську тематику не є випадковим, зважаючи на специфічну, часом і суперечливу гуцульську міфологію. Протистояння добра і зла, здається, було глибоко вкорінене в саму психологію гуцула, у його світовідчуття і світогляд. Тому не дивно, що І. Франко, Г. Хоткевич, М. Коцюбинський, М. Черемшина, О. Кобилянська, Харов'юк та інші митці слова, які побували у цьому дивному краї, перенесли на канву художніх творів образи гуцульського світу.

Серед багатой фольклорно-етнографічної спадщини І. Франка чимало оповідань, пісень, приказок, легенд та переказів, записаних від гуцулів. Разом з В. Гнатюком він упорядковував і видавав фольклорно-етнографічні матеріали, зокрема в «Етнографічному збірнику» (Т. 5, 1898) опублікував «Гуцульські примівки», «Людові вірування на Підгір'ї» та «Галицько-руські народні приповідки» (Т. 10, 16, 23, 24, 27, 28). На основі документів та спогадів автор написав статтю про очільника гуцульських заворушень 40-х років ХІХ століття Лук'яна Кобилицю, надрукував з науковими поясненнями пісні й перекази про опришків О. Довбуша, Семена Хотюка, про гуцульського мандатора Грдлічку. Серед художніх творів на гуцульську тематику в доробку І. Франка поезії «Від'їзд гуцула» та «Керманич», які увійшли до збірок «Баяди і розкази» й «Із літ моєї молодості», цикл поезій «Буркутські станси» (1901) та «Буркутські романси» (1913), драма «Кам'яна душа», «Терен у носі» (є й однойменна поема), «Як Юра Шикманюк брів Черемош», незакінчений твір «Гуцульський король». За свідченням П. Арсенича, І. Франко «мав на думці написати оповідання “Чудо в Краснолі”, в якому хотів використати розповідь П. Шекерика-Доникова про подію, що сталася напередодні виборів у Краснолі в 1890 р. <...> Однак з невідомих причин письменник не написав цього

твору» [1, с. 66]. Інший нереалізований задум, про який І. Франко говорив у листі до А. Кримського, – намір написати працю «про гуцульський народний епос, т. є. про пісні опришківські» [15, т. 50, с. 69]. У незавершеній і до сьогодні не опублікованій статті «Полонина Глистовата. Причинок до історії камеральних дібр в Галичині» (написана 1898 року) І. Франко писав про тяжке економічне становище гуцулів та жорстоке свавілля австрійських властей. Про цю статтю він згадував у листі до М. Грушевського, написаному у Довгополі, 8 серпня 1898 року. Про нереалізований Франків творчий намір писав В. Гнатюк, видаючи свої «Причинки до пізнання Гуцульщини»: «До кінця життя носився він з наміром переробити одно народне оповідання п[ід] н[азвою] “Чудо в Головах” на новелю, та недуга не дозволила на те» [6, с. 6].

Проте «гуцульської» художньої прози у доробку письменника зовсім небагато – властиво три оповідання: «Терен у нозі», «Як Юра Шикманюк брів Черемош» і незакінчене «Гуцульський король». Але тема добра і зла у цих філософських творах безсумнівно є провідною. «Добро і зло як різні грані духовного буття людини завжди присутні у Франкових творах – чи то в мисленневих актах персонажів, чи безпосередньо в їхніх вчинках, чи в образах персоніфікованих видінь» [25, с. 56], – слушно писала у своїй монографії А. Швець. Невеликі за обсягом, ці оповідання привертали увагу багатьох дослідників Франкової творчості – І. Денисюка, Т. Гундорової, М. Легкого, Я. Мельник, А. Швець, М. Гуняка.

Гнат Хоткевич своє бачення гуцульського краю художньо втілював у таких творах, як повість «Камінна душа» (почав писати 1908 року, надрукована в Чернівцях 1911), роман «Довбуш» (над яким, очевидно, почав працювати ще на еміграції, закінчив аж у 20-х роках, а надрукований посмертно 1965 року), збірки нарисів та оповідань «Гуцульські образки» (вперше опубліковані 1923 року в журналі «Червоний шлях») та «Гірські акварелі» (1914). Ці твори і є предметом нашого аналізу. До того ж, спеціально для Гуцульського театру написав п'єси «Довбуш» (1909), «Гуцульський рік» (1910), «Непросте» (1911), «Практикований жовнір» (1911), які вийшли окремою книжкою 2005 року під назвою «Неопубліковані п'єси Гната Хоткевича». Окрім цього, написав нарис «Гуцулі й Гуцульщина» (його оприлюднила «Украинская жизнь» 1913 року) та «Книги», які увійшли до сьомого тому «Творів» Г. Хоткевича (Харків, «Рух», 1931). У тих «Книгах» зібрав і опрацював документальні відомості про устеріцького мандатора Гердлічку, пушкаря Юріштана, доповнивши їх власними роздумами про гуцулів. Також чимало Хоткевичевих творів не збереглося, зокрема, «Опришки» – ціла низка легенд про опришків, оброблених літературно», повість про опришків «Понімалек і Туманюк» та «Мирон Штола» (зберігається у львівському архіві, фонд 688, опис I, справа 26, в'язка 3) [3, с. 122]. До речі, постаттю Штоли цікавився й І. Франко. Від старого гуцула Андрія Освіцінського він записав оповідання та варіанти пісень про цього опришка й опублікував їх у п'ятому томі «Етнографічного збірника» 1898 року.

І Франко, і Хоткевич, перебуваючи на Гуцульщині, захопилися цим краєм і багато зробили для його популяризації не лише як белетристи, а й як дослідники. Обое глибоко цікавилися темою опришківства, студіювали її та висвітлювали у художніх, публіцистичних й етнографічних матеріалах. Обидва писали твори (І. Франко – драму,

Г. Хоткевич – повість) про Дмитра Марусяка на основі народної пісні. Цікавилися по-статтю гуцульського мандатора Грдлічки і отамана пушкарів Юріштана.

Виміри зла та доконечність існування добра у художній філософії Івана Франка. Наприкінці ХІХ століття фольклорні зацікавлення І. Франка зосередилися навколо опришківської теми. Саме тоді він досліджував постать Лук'яна Кобилиці, зібрав декілька цікавих і доти нікому не знаних пісень та переказів про опришків. 1895 року надрукував в «Житю і Слові» пісню про П. Туманюка і чотири оповідання про О. Довбуша [5, с. 4]. «Я зібрав з Гуцульщини дещо цікавого етногр[афічного] матеріалу (пісню і оповідання про одного досі не звісного опришка, примівки) і даю се до “Етногр[афічного] збірника”», – писав він у листі до М. Грушевського 8 серпня 1898 року, маючи на увазі розвідку «Опришок Мирон Штола» (у двох варіантах) та «Гуцульські примівки», надруковані невдовзі у V томі Етнографічного збірника. Постать Грдлічки – устеріцького мандатора – зобразив у незакінченому оповіданні «Гуцульський король».

Цікаво, що тієї розповіді старого гуцула Андрія Освіцінського про останні роки життя Грдлічки, яку І. Франко художньо обробив в оповіданні, немає в жодному фольклорному збірнику – збереглися лише перекази про жорстокість мандатора. Окремі згадки, щоправда, є в інших народних переказах про опришків – надруковані у тому ж V томі «Етнографічного збірника». Очевидно, зважаючи на оригінальний етнографічний матеріал і цікаві факти, І. Франко вирішив написати ще й оповідання на цю тему.

Щоб зробити сюжет якомога ближчим до читача й увиразнити автентичність розповіді, автор застосував художній прийом розповіді від 1-ї особи – самого гуцула Освіцінського, який, начебто, є зубним лікарем. Сам же І. Франко виступив в ролі співбесідника і не робить жодних оцінок. Цю ж манеру оповіді згодом використав і Г. Хоткевич, пишучи оповідання про отамана пушкарів Юріштана. Побіч теми Гердлічки, Освіцінський оповідає і про останніх опришків, які вже давно не були «правдивими», такими, як за часів Довбуша. Його розповідь умовно ділиться на дві половини – у першій ідеться про роки панування «найвищого судії» і «короля» Гердлічки над гуцулами, а в другій – про кінець «герлічкової неволі». Гердлічка мав мандат від самого цісаря, а тому «не питав ані суду, ані права, лише міг брати, в кайдани кувати, катувати та вбивати кожного, хто йому подобався» [15, т. 22, с. 497]. Весь сенс його безмежної влади був спрямований на знищення, жорстокість, був виявом абсолютного зла. Недаремно люди боялися, що він «вічний», що його «пан-біг на вічне покаяніє зіслав». Саме так пояснювали «дикі», відірвані від світу гуцули діяльність отого мандатора – іншого пояснення, ані призначення його діяльності знати не могли.

Але коли «знесли мандаторії» в Устеріках, колишній цісарський ставленник одружився з молодою жінкою, яка згодом його обдурила – забрала всі гроші і втекла із любасом. Тоді в житті Гердлічки стався злам: він випустив з неволі усіх, хто сидів у його темницях, продав господарство і переїхав до Коломиї. Як це не дивно, але тут виникає аналогія із Хоткевичевим образом Юріштана, жорстокість якого теж зламала шлюбна жінка – щоправда, не зрадою, а упокоренням. Перебравшись до Коломиї, Гердлічка все одно не мав спокою, бо жінка його повернулася і не давала йому жити – «день у

день бійки, крики та лайки, день у день пекло». Освіцінський, як персонаж Франкового твору, висловлює ще одну гуцульську оцінку дійсності – Божа кара. Себто, на думку гуцулів, кожне зло буде рано чи пізно покаране. Тож І. Франко, не даючи жодної оцінки, зобразив постать устеріцького мандатора очима гуцула, показав гуцульське розуміння цілком реального, не абстрактного зла.

Існування вищої Божої сили, яка на противагу злу, різним способами веде людину до добра, І. Франко доводив у своїх філософських оповіданнях «Як Юра Шикманюк брів Черемош» та «Терен у носі». І якщо у першому автор персоніфікував і протиставляв добро і зло – демони за межею реального ведуть боротьбу за душу Юри, то у другому порушив розрізнення цих понять на релігійно-філософському рівні на прикладі конкретного людського життя.

«Терен у носі» має підзаголовок – оповідання з гуцульського життя. Очевидно, цим номенологічним уточненням автор хотів акцентувати важливість саме гуцульського топонімічного, психологічного й міфологічного просторів тексту. На нашу думку, в оповіданні є смислові коди, які апелюють у всій своїй універсальності до понять гуцульського світу. Розпочинаючи своє оповідання, І. Франко одразу торкнувся теми смерті. «Старий, хорий Микола Кучеранюк дожидав смерті». Але ставлення до неї було наповнене філософським змістом: «Я вмру, хіба ж то яке диво? Нажився немало. Чи хочете, щоб я жив вічно? Рушайте і приладжуйте все, що треба для похорону!» [15, т. 21, с. 375]. Доволі легке ставлення до відходу своєї душі у небуття, відчуття циклічності часу і постійного життєвого коловороту – властиве гуцулам. Згадаймо «Тіні забутих предків» М. Коцюбинського з гуцульським похоронним обрядом «грушки», згадаймо Черемшинині новели, у яких навіть посеред тріумфу смерті завжди є натяк на продовження життя, чи закінчення «Камінної душі», де після смерті відбулося народження. Як слушно писав Г. Хоткевич, «гуцул до смерті відноситься цілком філософічно і не боїться ані її самої, ані її царства. Не раз можна бачити на цминтарі натерховану кобилу, що мирно пасеться між могилками, з'їдаючи траву, порослу, може, з частин тіла попередніх газд її предків <...> Часом забіжить сюди й закохана пара <...> і тоді в царстві мертвих совершається таїнство зародження нового життя» [24, т. 2, с. 69–70]. Тому Микола так спокійно ставився до смерті. Це містичне відчуття кінця згодом матиме пояснення – його передвісником стала друга «зустріч» із потопельником, після якої Микола «мав певність», що «се була його остання плавба на Черемоші, що хлопець кличе його до себе» [15, т. 21, с. 386]. Цю зустріч можна потрактувати, апелюючи до «Нарису української міфології» В. Гнатюка, у якому сказано, що потопельник хоче людської смерті і що після зустрічі із ним людина довго не проживе [4, с. 218–219].

Ще одним кодом до розуміння гуцульського тексту, на нашу думку, є вже згаданий образ потопельника, який, попри релігійну конотацію, яку свого часу цікаво й переконливо обґрунтувала Я. Мельник, набуває ще й міфологічної. У Франкових «Людючих віруваннях на Підгір'ю» про потопельників написано, що «як чоловік утопить ся в воді, то він сам живе на дні і хапає інших людей за ноги, тягне в воду, щоби й їх потопити» [16, с. 199]. А в Шухевичевій «Гуцульщині» сказано, що потопельники «показують си біло в містичні ночі у вирах, де хто утопив си.<...>Вони небезпечні і для тих, хто сплавами

ідуть; їм показує си усьи́ке» [27, с. 202]. Ці́лком імові́рно, що І. Франко просто створив релі́гійне двосві́ття – віру в Бога й лісових духів водночас, що, власне, й характерно для гуцулів. Навіть коли наприкінці оповідання Юра розшифровує Божий знак, який навернув Миколу на правильний шлях, навіть коли хлопчика названо примарою, якого «вичарувало» власне сумління, «щоб дати спасенного штурканця», оте бачення примари апелює саме до гуцульського світогляду. Адже уява звичайного християнина не витворила б ці́лком реального хлопця, який сів на дарабу Миколи і відповідав кивком голови на запитання. І лише свідомість гуцула, повна міфологічних архетипів, яка витворила свого часу цілу «ровту» демонічних постатей – серед них і потопельника – могла повірити в реальність того хлопця.

Сам образ потопельника з релі́гійного погляду є Божим посланцем, посередником, символом, що його мав дешифрувати персонаж. У міфологічному просторі, за В. Гнатюком, потопельники належать до групи істот з надприродною силою, які можуть як допомагати, так і завдавати людям шкоди. І оцей злорадніший, «жасний» усміх хлопчика, оця відсутність «приємного виразу на його лиці» творить швидше алюзію міфічної істоти, аніж світлого божого символу. Згадаймо, наприклад, Білого демона в іншій повісті І. Франка – там не випадає сумніватися у тому, що він має Божу подобу. Щоправда, сніжно-біла рука хлопчика асоціюється із чистотою і невинністю, думки про втрату якої зачиняли для Миколи ворота до раю.

Символ сніжно-білої руки у брудно-жовтій повені також можна дешифрувати як душевну чистоту у брудному вирі життя. Варто звернути увагу й на те, що за віруваннями гуцулів, потопельники з'являються лише уночі, а як «перший когут запіє, то вся погань мусить ховати ся геть і вже тоді не може шкодити чоловікови» [16, с. 163]. Франків же персонаж бачив потопельника удень, що може свідчити про його недемонічні наміри. Така подвійна конотація, така трансформація міфу у релі́гійну зумовила накладання смислів і різносторонні концепції тлумачення тексту І. Франка.

Ці́каво, що у своєму ранньому вірші «Керманич» І. Франко також звертався до теми марення на воді. Щоправда, ця поезія має радше баладні, аніж філософські мотиви. Мотив примари – коханої дівчини – наявний і у «Тінях забутих предків» М. Коцюбинського.

Незважаючи на зацікавленість психологічним аналізом злої людини, у цьому оповіданні І. Франко зосередився на душевному катарсисі – межова ситуація зумовила «духове переродження» у Миколиній свідомості. Сповнений експресії життя, він обрав добро як абсолютне етичне самоутвердження [25, с. 59]. Схожа ситуація змальована й у оповіданні «Як Юра Шикманюк брів Черемош», де очищення водночас зазнали Юра Шикманюк і жид Мошко.

Процес катарсису у Миколи тривав фактично все зріле життя – аж до смерті. Щоразу, коли «лиха сила» у душі Кучеранюка знову давала про себе знати – йому сниться потопельник – як сумне нагадування про його грішне життя. І Микола далі брав на плечі свою покуту – оте вічне марево, яке ніколи не зникало, але водночас саме воно й врятувало його від нещасливого кінця. За молодості Кучеранюк був п'яницею, марнотратником і забіякою, себто «безтямно летів на свою загибель». А оскільки злу дорогу в народній свідомості ототожнено з дорогою смерті [25, с. 58], то очевидно, що він рано

чи пізно загинув би від чиєсь бартки або на шибениці. Але «Бог не хотів йому дати загинути» [15, т. 21, с. 390] і загнав у Миколине сумління болючу тернову колючку, що символізувала не покарання, а Божу ласку.

У цьому творі І. Франко скерувався вектор добра і зла у русло взаємодії Бога як найвишого добра і людини, народженої у гріхах. При цьому письменник надав поняттю добра ознак універсальності і всюдисущості, вищості над злом, обстоював ідею Божого втручання у людське життя (згадаймо двох демонів оповідання «Як Юра Шикманюк брів Черемош»). Але якщо перед Юрою Шикманюком стояла дилема морально-етичного вибору, то Микола його не мав. Можливо, тут ішлося про ступінь переступу божого закону – Юра тільки був на півшляху до гріха, а Микола вже мав тих гріхів цілий оберемок і свій вибір на користь зла уже зробив. Відтак, аби перемогти «зло у собі», він мусив перейти життєві випробовування, пережити душевний злам і сильне потрясіння (врешті, цей шлях до покаяння пройшов і жид Мошко із оповідання «Як Юра Шикманюк брів Черемош»). І. Франка цікавить не суть зла як така, а шлях навернення грішника до добра – повернення до іманентного, природного стану людини. Адже якщо людина створена на божу подобу, то зло у ній є явищем набутих. Тому ми не можемо погодитися із Т. Гундоровою, яка, окреслюючи форми розгортання гностичної драми у Франковій творчості, писала, що «світ Івана Франка маніхейськи розділений на добро і зло, світло і темряву, верхи і низини, Божественне і диявольське» [7, с. 215]. Використавши алегорично-дидактичний жанр притчі, І. Франко показав, що ідея добра і шлях до його осягнення є неоднозначним і складним. «Чоловік ніколи не може знати, що пригоже для його душі. Та й загалом, добро і зло... Не можемо знати, коли щось робимо, чи на добро то нам, чи на зло. То ми лише свою волю знаємо: хочу зробити добре або хочу зле. <...> Але що довкола нас <...> про се ніколи не можемо бути певні» [15, т. 21, с. 387]. Натякаючи на можливість лише часткового осягнення цих складних філософських категорій, право на пізнання істини І. Франко залишив за Богом – вищою силою, трансцендентом, воля якого тяжіє над усім людським життям.

Зло в оповіданні, як і у Хоткевичевому «Довбуші», має два виміри – земний та надприродний. Земне зло є злом внутрішнім, особистісним, яке з'являється як психологічна реакція на зовнішні події. Соціальне резонує у душі Шикманюка і вкупі із особистими переживаннями та сімейними незгодами породжує злу реакцію в його душі – бажання помститися. «Зовнішнє зло», яке чинить внутрішньо добра людина, «здебільшого проявляється у психології помсти» [25, с. 59]. «Франко бачить корінь зла в суспільному житті. Саме закони соціуму, зовнішні обставини провокують людину до різних злодіянь» [25, с. 60]. Згадаймо, наприклад, Хоткевичевого Марусяка, який ніколи не став би опришком і не ступив би на дорогу зла, якби у нього не відібрали тиху надію щастя і не рекрутували до війська.

Соціальним виявом зла, тим, що викликає його появу, є гуцульські шинки, корчми і любов до чарки (про що писав і Г. Хоткевич у «Гуцульських образках»). Не вдавався І. Франко до розмислів над цією вічною актуальною проблемою українців, проте не забував, що саме вона є причиною гріховних вчинків. Пригадаймо Миколу Кучеранюка, який у свої молоді літа любив перехилити чарку і в тому оп'янілому стані не раз вчиняв

бійку в корчмі і в себе вдома. Юра, який «ніколи не пив надміру, навіть загалом рідко вживав горілки» [15, т. 21, с. 434], на відміну від інших гуцулів, ставши Мошковим годованцем, випивав, аж поки «не виробив звички» до цього напою. У статті «Панщина та її скасування 1848 року в Галичині», І. Франко писав про звичай панів «розділювати зі своїх гуралень горівку для хлопів», яку вони мусили узяти і заплатити чи відробити за неї – «таким делікатним способом пани приучували нашого хлопа довгі часи до п'янства» [15, т. 47, с. 13].

Прояви зла у душі Юри мотивують кілька соціальних чинників – особисті, родинні – смерть жінки, після якої «все якось урвалося» [15, т. 21, с. 425], конфлікт із невісткою та сином, котрі вигнали його із хати, та внутрішні – відчуття порожнечі, коли «в його житті виломилася велика щерба», крізь яку, «мов вода з бербениці крізь шпару, втекло все те, чим жив він досі» [15, т. 21, с. 425]. До внутрішніх чинників належить і глибока образа на сина, і бажання відплатити йому тією ж монетою – «як він мені, так я йому» [15, т. 21, с. 433], внаслідок чого Юра став Мошковим годованцем і відступником в очах односельчан. Ці чинники, укупі із думкою про отруйну Мошкову горілку, стали причиною злочинного задуму.

Прояви добра у жидівській Мошковій душі є менш сподіваним явищем, ніж зла – у Шикманюковій. На життєвому прикладі Юри І. Франко показав імовірність обрання доброю людиною гріховного шляху, що, завдяки втручанню вищих сил, не призвело до злочину, а через образ Мошка зумів передати ідею катарсису – духовного очищення морально зіпсутої людини (так само як і Миколи Кучеранюка). Щоправда, для каяття, цього несподіваного зламу у Галяпасовій захланній душі, потрібно було створити напружену ситуацію, «струсити до дна його душу жахом смерті» [15, т. 21, с. 472], освітити в молитовному пориві «найтайніші закутки, найглибші безодні його нутра і показати йому там усяку погань» [15, т. 21, с. 468]. Але Бог різними дорогами веде людей до добра і ці шляхи «темні» «перед очима смертних» [15, т. 21, с. 443]. Оця людяність, ця здатність до добра, яка проявилася у межовій ситуації в Мошковій душі, ще раз доводить, що І. Франко у творах, зокрема гуцульських, «здебільшого вдається до психологічного аналізу людини злої, простежуючи морально-психологічну генезу її духовного падіння» [25, с. 58].

Як і в оповіданні «Терен у нозі», провідна ідея цього тексту закроена на гуцульському ґрунті. Соціальне тло, на якому відбувся конфлікт у душі Юри і зародилося зло – тема годованців, тема взаємин між гуцулом, який з розпуки і самотності погодився на утримання з чужої ласки, і жида, що дбав лише про свої меркантильні інтереси. Ця соціальна проблема належить до кола спільних тем гуцульського тексту – нею також цікавився М. Коцюбинський, який після написання «Тіней забутих предків» хотів написати велику повість «Годованці», але смерть обірвала творчі наміри.

Ще один смисловий код гуцульського тексту – символічні постаті демонів – художня персоніфікація категорій добра і зла. Свого часу Г. Хоткевич зауважив, що «Франко ціле своє життя писав і пише про реалізм, інших способів письма не узнає, сам вважає себе реалістом і тільки реалістом і... пише нереально, пише символами. Його характери – символи характерів, його події – символи подій» [22, с. 397]. Філософський діалог

між Білим і Чорним демоном доводить Божу премудрість, яка є вищою за будь-які прояви зла. Автор, як і в оповіданні «Терен у носі», майстерно передає амбівалентність гуцульської віри, у якій сплелися язичницьке і християнське. Зображуючи постаті демонів, із характерним знаковим забарвленням у біле і чорне, письменник спочатку творив альяцію діалогу між чортом і ангелом – Божим посланцем, який говорить про «волю творця» і силу «Господа». Відтак, очевидним стає філософсько-релігійний зміст цієї розмови. Це дає підстави франкознавцям говорити про ангелофанію [11, с. 203–223] (ангелологію [7, с. 214–223]) гуцульського тексту І. Франка. Проте І. Франко на релігійний накладає ще й міфологічний пласт. Він менш відчутний і помітно поступається релігійному. На нашу думку, першою ознакою міфологічності цих «незримих смертним очам» персонажів є те, що автор зобразив їх велетами (із латинської *valēre* – бути сильним) – у християнстві ангел і чорт за зростом такі ж, як люди, або трошки більші. У словнику гуцульської міфології Н. Хобзей зазначено, що «у гуцульських говірках слово *велети* стосується поняття “давні міфічні люди велетенського зросту”», а у біблійних розповідях «назва *велети* переважно має значення “перші люди, які заселяли землю”», які «виродилися» після потопу [20, с. 49]. Імовірно, знаючи гуцульську міфологію, І. Франко достосував образ чорта й ангела до гуцульських уявлень про світ. Але, зображуючи їх «незримими» духами – відповідно до релігійних уявлень, уникнув тілесної, матеріальної форми, яку мали більшість гуцульських демонічних істот. Натяк на міфологізм – і у фразі Чорного демона про набутий «за стільки *мільйонів* [курсив мій. – О. С.] літ» [15, т. 21, с. 443] досвід.

Іншою міфологічною ознакою тексту є авторська номінація чорта й ангела демонами (грецьке *daímon* – божество, дух). Вжита лише раз в оповіданні, накладає відбиток на подальше сприйняття персонажів. Апелюючи до міфологічного словника, зазначимо, що демон у грецькій міфології є сукупним уявленням про деяку невизначену неоформлену божественну силу, злу чи рідше добру, яка часто визначає долю людини. Демон може несподівано викликати у людини ту чи іншу думку – під його постійним впливом відбуваються всі події людського життя. Демонів також уявляють нижчими божествами – посередниками між Богом і людьми [12, с. 182]. І лише у ранньому християнстві уявлення про них пов’язують із образом злої сили, відтак прикметник демонічний набуває абсолютно негативного значення. Тож стає зрозуміло, що демонічна номінація злої і доброї сили у Франковому тексті опирається безпосередньо на міфологію, як, зрештою, і будь-яка релігія та віра – тим паче гуцульська.

У цьому оповіданні І. Франко висловив філософську думку, що вибір між добром і злом не є випадковим, що нашими вчинками і думками керує вища сила. Якщо в «Терні у носі» письменник порушував релігійну тему божого втручання у людську долю, наявність вищої, сильнішої і мудрішої сили, то у цьому творі зробив філософське узагальнення про одвічне протистояння цих двох сил. Як помітила Т. Гундорова, І. Франко ще у своїй «студії про роман “Варлаам і Йоасаф” простежує джерела і смисл дуалістичних образів ангела-захисника і злого демона» [7, с. 223]. У ній письменник писав, що «доброму ангелу-захисникові протиставлено рівноправного супутника – злого демона, і людина постала як вічна іграшка у боротьбі цих двох однаково сильних

надприродних сил» [15, т. 30, с. 649]. Але попри оцю демонічну гру, Юра, як і кожна людина, мав можливість вибору. «З точки зору Старого Заповіту людина здатна і до хорошого, і до поганого, вона повинна вибирати між добром і злом. <...> Бог ніколи не втручається в це рішення. Він допомагає, посилає своїх посланців, пророків, щоб давати людям настанови, <...> щоб попередити їх» [19, с. 18]. Таким Божим посланцем і був Білий демон – уособлення Добра, яке веде гру із силою Зла. І хоча Юра Шикманюк стає іграшкою в руках демонів, вони все ж не мають абсолютного впливу на нього, бо можуть лише апелювати до добрих і злих начал у людині. Те, що у кінці оповідання добро бере гору, засвідчує Юрину і навіть Мошкову здатність до нього – вони обрали добро «як абсолютне етичне спрямування» [25, с. 59].

Рецепція добра і зла у гуцульських творах Г. Хоткевича. На відміну від інших співців Гуцульщини, художній інтерес Г. Хоткевича окреслився довкола опришківської теми, якій він присвятив історичний роман «Довбуш», однойменну п'єсу у двох варіантах, повість «Кам'яна душа», нарис «Потомок Довбушів» та «За Юріштаном». Не задовольнившись фольклорною інтерпретацією Довбушевого образу, Г. Хоткевич уперше в історії української літератури надумав не лише опрацювати фольклорні перекази про нього, прочитати масу історичної літератури для розуміння широкого контексту доби XVIII століття, а й осмислити цю постать в психологічному плані. Саме до такого потрактування опришківських часів закликав молодих драматургів І. Франко, слухно зауважуючи, що наші поети «втікають» від «зеренця живого драматизму», адже навіть такий співець Гуцульщини, як Ю. Федькович «уважав потрібним обснувати його [опришківство. – *О. С.*] до непізнання фантастично-міфологічною павутиною» [15, т. 28, с. 286].

За свідченням М. Рудницького, Г. Хоткевича «не задовольняв популярний мотив Дзвінки, лиховісного кохання» і помста ватажка опришків, яку «він хотів би обдумати по-новому, щоб це були не тільки барвисті епізоди нападів на панські палаци» [14, с. 137]. Письменник хотів показати Довбуша «живою людиною, а не романтичним князем гір без людських хиб і пристрастей» [14, с. 143], адже «ідея твору повинна народжуватись від розуму як керівної сили; уява – це тільки здатність думати образами, тільки талант, який може блукати манівцями...» [14, с. 138–139].

У своєму тексті він розвінчав віру в надприродні здатності Довбуша, злавав усталені стереотипи образу шляхетного розбійника й народного месника. У тексті роману ми знаходимо слова про те, що «декому хотілося в опришках бачити більших героїв, ніж реальні “чорні хлопці” сьогоднішнього дня. Зрештою, давні історичні, а то й просто міфічні постаті сплелися в гуцульській уяві з опришківством і надали йому легендарного освітлення» [21, с. 105]. Порушуючи проблему ватажка і юрби, духовного лідерства, Г. Хоткевич показав драму реальної людини із широким діапазоном душевних поривань. В канву цієї драми він вніс філософські розмисли про сенс життя, життєві цінності, вибір і психологічний злам особистості. «Адже була в його [Довбушевій. – *О. С.*] діяльності не лише ідеалізована героїчність, були буденні дні, проведені по-звіриному у хащах, <...> були стосунки із співбратами, які йшли в розбійники із причин простіших, бажання самого грабунку й жадою крові, <...> було не тільки творене ними добро, але і зло, не тільки світлі порухи душі, але й темні» [26, с. 334].

І справді, проблема добра і зла закоріненена в опришківській тематиці. Чи можна вважати вчинки опришків добрими на противагу мандаторам та польським панам, які визискували українських селян? Чи можна і чи треба виправдовувати численні грабунки і вбивства, зважаючи на їхні благі наміри? Зрештою, чи була в опришків стрижнева мета, яка виправдовувала їхні засоби боротьби? Ці питання цікавили Г. Хоткевича і він розумів, що однозначної відповіді не знайти.

Його роман не нав'язує ідей – він лише їх порушує і показує, ламаючи усталені романтичні візії на цю історичну добу та її постаті. Як писав В. Гнатюк у передмові до оповідань про опришків, «людей з іншої епохи можна об'єктивно оцінювати лише на підставі основного знання тої епохи» [5, с. 8]. Тому письменник, подекуди різко відходячи від сюжету, робив екскурс в історію і провадив кілька паралельних історичних ліній. Це допомагало глибше осягнути суть теми і зрозуміти політичні колізії тогочасного суспільства. Зрештою, ми розуміємо, що Довбуш став національним героєм не через те, що грабував багатих і віддавав гроші бідним, а тому, що протестував проти чинного ладу і показав прикладом свого життя можливість зміни.

Добро і зло в його гуцульських текстах, так, як і в текстах І. Франка, закрієне на соціальному ґрунті. «Се поняття суспільні, які тільки в громадянським життю можуть мати який-небудь змісл» [2, с. 180]. Відтак, соціальна несправедливість, визискування селян на панщині, яка обмежує свободу людини і сліпе підпорядкування волі панів, є уособленням зла, а соціальна справедливість і добробут народу для Довбуша є мірилом добра. Загалом, з поняттям волі та вільного вибору тісно пов'язаний феномен опришківства. Як писав І. Франко, «розбійництво з давен-давна було нерозлучним товаришем хлопської неволи (курсив мій. – О. С.). Поневолений, битий, кривджений підданий, не можучи знайти нігде полегші, ані справедливости, тікав у ліси, в гори, приставав до купи таких самих одчайдухів, і хоч чув за собою в кожній хвили загрозу смерти, все-таки рад був хоч під тою загрозою прожити *свобідно*, а надто ще мститися на своїх кривдниках» [15, т. 47, с. 48]. Така спонука була й у Довбуша. Уперше, коли пан не пустив Олексу на полонину (обмежив волю!), удруге, коли відмовився вартувати «жидівські бебехи» – корчму Іцка-орендаря. Третя спонука була виявом зла з боку панської «сволоти» і «мерзи» – ласого до жінок пана Болсуновського, який за намовою хотів звалтувати Довбушеву жінку Єлену. Вбивши його, у Довбуша не залишилось іншого вибору, як іти в ліс. Врешті, дилема етичного вибору між добром – активністю, готовністю до боротьби і злом – пасивним підкоренням дійсності, ніколи не стояла перед ним. Його немов вела на цей шлях якась вища сила провидіння і тому, обираючи боротьбу із панами – визискувачами селянської долі, Довбуш ні на мить не сумнівався у правильності своїх учинків. Проте йому важко було переступити через людську кров і сльози, адже Олекса був добродушний, «м'якої вдачі», «жорстокостей не переносив».

Його розуміння добра і зла можна умовно окреслити поняттями користі, яка не завжди є приємною, проте потрібною, і шкоди. «В життю суспільнім можуть встояти тільки такі розуміння добра і зла, які членам дотичної суспільности дають можливість розрізнявати те, що є для суспільности корисне і те, що є для неї шкідливе» [2, с. 180]. Заступаючись за кривджених, палячи панські мастки і роздаючи гроші бідним, Довбуш

робив добро, приносив матеріальну (гроші) і духовну (відчуття захисту) користь людям, нівелюючи ту шкоду, яку б могли зробити людям кривдники.

На початку роману Г. Хоткевич устами Єлени висловив віру гуцулів у «дві сили, що керують світом: божа сила і дідьча сила. Однаково могутні, однаково заздрі на людське благополуччє» [21, с. 67]. Автор трансформував тему добра і зла у конфлікт Бога і чорта. Але Олекса «перестав вірити у всяку чортовщину. Де він не лазив, куди не проникав – ніде не помічав слідів якоїсь нечистої сили» [21, с. 171], «тому твердо раз назавше сказав собі, що тої нечисті нема взагалі» [21, с. 178]. Зло, на його думку, уособлювали пани й породжена суспільною несправедливістю панщина, вплив якої він не раз відчував на своїй шкурі. Окрім чорта, на вісі життєвих координат перебуває ще одна невидима сила, в котру гуцули вірили так сильно, як і в усяку нечисть, – Бог. Тож конфлікт добра і зла Г. Хоткевич поставив у двох площинах – людській, де зло уособлювали пани, а добро – боротьба проти соціального гніту та ідея всенародного повстання, та надлюдській, у якій протиставлялися Божа й чортова сили. Людська площина цього конфлікту актуалізується ззовні, у подіях сюжету, надлюдська – у внутрішніх розмислах Довбуша. При цьому віра в надлюдську нечисту силу нівелюється – залишається земне зло, яке творять самі люди. У цьому розумінні Г. Хоткевич наближається до вчень святого Августина, який у своїй «Сповіді» доводив, що зло походить від людини, а не від Бога.

«У Довбушевій науці життя, яку велить йому проходити автор, найцікавіший курс етики» в її «гуцульському варіанті» [9, с. 190]. Перед Олексою-мислителем постала дилема – якщо немає нечистої сили, то... немає й Бога? Але «Олекса-чортоборець боявся стати богоборцем» – і «роздвоївся» [21, с. 179]. Оцю внутрішню дилему існування вищого Добра не допоміг Довбушеві розв'язати навіть отець Кравець, який у своїх монологах питав себе, чи не ліпше було б назвати віру в Бога вірою в людину, «в те найкраще, що в людині є, в те вічне, що закладене в душу» [21, с. 192].

Цей внутрішній конфлікт, цю загрозу порожнечі, Г. Хоткевич не вичерпав до кінця, хоча відповів на деякі запитання. Насамперед, вивів віру в Бога за межі церковних догм. Таку позицію письменник обстоював не лише у художній творчості (згадаймо попа із «Камінної душі» й представників церковного духовенства у «Довбуші») – він і у житті глузував з попів і з релігії [10, с. 348]. Розуміючи одні релігійні постулати, Довбуш різко відкидав інші. Наприклад, не розумів євангельського вчення підставити праву щоку тому, хто вдарив тебе у ліву. «Ми не знаємо пропорції, в якій помішане в світі добро і зло, не знаємо взаємної їх сили». Якщо добра менше, тоді, підставляючи другу щоку, добро може програти, «і зло цілковито запанує на землі. В соціальних питаннях Олекса говорив з невмолимою твердістю» [21, с. 190]. Проте що далі, то більше сумнівів закрадалося в душу Олекси, і він розумів, що «убивство завжди є тільки убивство» [21, с. 339], і жити з усвідомленням цього є дуже важко.

Своєрідне примирення філософського конфлікту між релігійним та світським поняттям добра і зла, між переступом божих заповідей і закону людського існування – фізичної боротьби зі злом, все ж відбулося, коли Кравець переконав Довбуша висповідатися. Але кожен із них зробив крок назустріч один одному: отець визнав, що

опришок був правий і іменем Господа розгрішив всі минулі і майбутні його гріхи, а Довбуш, натомість, «зігнув коліна у своєму храмі», зухвалий начальник опришків у церкві «щез, зостався тільки маленький смертний чоловічок перед безсмертною великою вічністю» [21, с. 264–265]. Ще один штрих, яким Г. Хоткевич завершив філософський конфлікт релігії та віри – випадково знайдений гайдуком на мертвому тілі Довбуша хрестик, «зашитий у полу сардака», як віра в Бога – невидима, але наявна.

Драма Довбуша, що спирається на концепцію добра і зла, інтерпретується у філософсько-моральному ракурсі. І саме любов (до дружини, сина і рідного куточка землі) як вияв вічного добра додавала йому сили на цьому нелегкому шляху. Проте сенс боротьби – і з ненависними панами, і з проблемою існування Бога надщербився, коли Довбуш дізнався про смерть сина, напівбожевілля жінки й усвідомив усю пасивність громади, заради добра якої він поклав на вітвар своє життя. «Утративши солодкість любові, утратив і солодкість помсти. Велика ненависть – то є лише відворотна сторона великої любові» [21, с. 362], – робить філософський висновок автор. Поки Довбуш борювався зі злом, яке уособлювали пани – «лехи», поки його душу наповнювала відданість вищій ідеї, – доля усміхалася йому. Але як тільки він дізнався, що на бік його ворогів стають «русини», що не якийсь там пушкар, а гуцул (Дзвінчук) погодився допомогти його ввіймати – «сильно олютився він на багачів» і ненависть заступила місце любові. Саме з цього поворотного пункту, коли Довбуш вирішує пролити кров русина, загострюється драма його душі, що переросла у трагедію. «Зовнішнє зло», яке він чинив з добрих міркувань, проявилось у психології помсти. Але «навіть помста з боку доброї людини теж породжує злі, гріховні вчинки, а згодом і внутрішнє страждання, докори сумління в душі самого месника» [25, с. 59]. Ці психологічні хитання, сумніви, тягар вагагування і філософські розмисли про сенс життя Г. Хоткевич передав в образі Довбуша, розвінчавши міфологічний культ та віру в надприродні здібності месника.

Осмилення добра і зла в романі Г. Хоткевича виявляється й у ракурсі протиставлення молитви гуцула – молитви християнській, природного, «некультурного» світу – цивілізації. Ця молитва «не вигадана ні попами, ні соборами, се тільки пошана до того вищого й вічного, що є в людині» [21, с. 146]. Автор підкреслює святість пастушого життя (недаремно священика називають пастухом), називає полонину одвічним храмом, який «стоїть вище за церкву». У простій і глибокій молитві, гуцул просить у Бога щастя і доброго розуму – «усім людям, та й мені». Така молитва, на думку Г. Хоткевича, є значно вищою від християнської, у якій сказано лише про спасіння своєї душі від усього лихого, «а іншими не турбуй собі голови». Гуцул творив єдність з цією молитвою, «і з цими горами, з цією природою, вічністю, зорями і всім простором вселенної» [21, с. 147]. Натомість у культурних людей немає такої молитви, адже «вони не знають, що таке стид і сором», тому сон такої людини неспокійний [21, с. 146].

У діалозі з культурою, в межах проблематики добра і зла, Г. Хоткевич порушує тему природи і природного в людині на противагу цивілізації як штучного чинника. Про тонке відчуття природи і чисті, подекуди наївні погляди гуцулів на життя він писав у картинах «Гуцули й Гуцульщина» та «Книги». Зокрема, в останньому називав культуру «сучасним божищем», «новою релігією людства», від залізних обіймів якої «тяжко

застогнала Гуцульщина» [23, с. 283]. Протиставляючи культуру писанкарства «диких гуцулів» окультуреним людям техногенної епохи, автор «Камінної душі» говорив про час, коли гуцули «не мут уже більше писанок писати: у Косові на фабриці їх нароблять» [23, с. 36]. Вводячи в текст легенду про найстаршого ірода Пекуна, прикутого до чорної скали, який чекає часу найбільшого розбрату між людьми, аби звільнитись із кайданів, письменник висловлює думку, що навіть після іродового вивільнення «нові ковачі» – носії культури – скують йому нове залізо, «з розуму людського варене» [23, с. 36]. Відтак, культура – символ людського поступу – набуває негативних ознак поруч із природною невинністю і чистотою гуцула, його вірою й поглядами на життя. Г. Хоткевич передбачав, що «насувається молот культури», а тому гуцулові ще не довго пишатися своєрідністю [23, с. 69]. Страх людини ХХ століття перед загрозою зникнення традицій, предковічних вірувань та нищення природи часто ставав темою обговорень і втілювався у художніх та публіцистичних текстах початку століття (згадаймо «Intermezzo» М. Коцюбинського і «Битву» О. Кобилянської).

У малій прозі – «Гірських акварелях» та «Гуцульських образах» – Г. Хоткевич протиставив людині велич природи, тоді як І. Франко у гуцульських оповіданнях протиставляв їй Божу велич. Природа є могутньою і божественною – до неї ліричний герой звертається в молитві, підкреслюючи сокровенність релігійними алюзіями: «Мамо природо! Ти велична, ти безмежна в своїй красоті! Ти благословенна, і благословенним є кожний плод чрева твого» [24, т. 2, с. 318]. Але якщо Божа кара інколи є шляхом до добра і спасіння душі, якщо віруюча людина завжди відчуває Божу любов й опіку, то природа у своїй могутності і красі є такою ж байдужою до людського життя. Звертаючись до «сліпої красуні», автор роздумує над «темними силами її стихій», якими природа тепер, як «в передвіки, з первопочатку» лякає людей. Але вона не є ворожою людині: ліричного героя страшить природна «рівнодушність, а не ворожнеча» [24, т. 2, с. 318].

Зовнішню безсюжетність цих новелок компенсує внутрішній лірико-психологічний сюжет та філософські роздуми про «діалектичне співіснування вічної руїни і вічної творчості, бруду і чистоти, про борню добра і зла» [9, с. 190]. Показавши внутрішню суперечність природи, яка може дарувати людині відчуття найвищого (бо ототожнюється з Богом) блаженства і водночас несподівано і байдуже забрати її життя, Г. Хоткевич не дав чіткого розрізнення категорій добра і зла у площині співіснування людини і природи. Письменник доходить висновку, що «є лиш одна всемогутня і безконечна сила», «елементарна, тупа і безоглядна, жорстока сила життя» [24, т. 2, с. 327]. Цей культ поклоніння природі і водночас страху перед її силою наявний також у «Довбуші» і «Камінній душі», дає підстави говорити про пантеїстичні мотиви гуцульських творів автора.

Розмежування добра і зла – категорій, чій межі накладаються у філософії та релігії, Г. Хоткевич зробив у «Гуцульських образах», не медитуючи над природними явищами та стихіями, а описуючи в «етюдах-образах» (жанрове визначення І. Денисюка) будні гуцула. Зрештою, цей опис не був випадковим чи поверховим – автор у восьми оповіданнях, тематично та змістовно пов'язаних одне з одним, цілісно охопив коло основних проблем горян. Так як і у «Довбуші», основне зло окреслено соціальним

виміром. Г. Хоткевич протиставив «дикому», неосвіченому, проте чесному і доброму гуцулові експлуататорів, які вбачають у ньому лише знаряддя праці та «бездушний інвентар». Адже не природа породила людські чвари і соціальну несправедливість, а люди: «на всіх границях земних виростає злоба і поливається кров'ю» [24, т. 2, с. 317].

Окрім хазяїнів-підприємців, які шахрують гуцула на кожному кроці, на його душу чигає ще один демон – «зелений змій». Із сарказмом Г. Хоткевич зауважив, що й на місяці хтось поставив би корчму, якби знав, що туди колись будуть іти гуцули. У цій проблемі письменник вбачав сліди господарювання польських панів і їхню «охоту розпичувати нарід». «Щось погане було в душі чоловіка, коли він ставив першу корчму на землі» [24, т. 2, с. 432]. У цьому полягає внутрішній трагізм гуцула, який попри зовнішній визиск повинен боротися із тим «злим звіром, що випив його волю» [24, т. 2, с. 430]. Побіжно проблему алкоголізму як соціального зла порушував у своїх гуцульських оповіданнях і І. Франко.

Якщо в пізньому романі «Довбуш» автор розглядав філософську проблему зовнішнього і внутрішнього протистояння добра і зла, подав характер народного улюбленця у всій його соціальній і психологічній повноті та залишив за ним право бути народним героєм, то у «Камінній душі» зобразив Марусяка жертвою того несправедливого режиму, проти якого постав свого часу Довбуш, опришком, що «від гордого бунтарства регресував до ганебного розбійництва» [9, с. 189]. У праці «Душа людини» Е. Фромм писав, що сутність людини не в добрі чи злі, не в любові чи ненависті, а в протиріччі, яке змушує шукати нових рішень, які, своєю чергою, викликають нові суперечності, тому людина може реагувати на цю дилему регресивно чи прогресивно [19, с. 87]. На думку дослідника, більшість із нас схильні і до добра, і до зла, хоча вплив цих схильностей у різних людей різний [19, с. 371]. Намагаючись аргументувати оту схильність до зла, моральну регресію опришка, Г. Хоткевич шукав корені його вчинків у психології і віднаходив прямий зв'язок його деградації із зовнішніми обставинами, які змусили Марусяка обрати злочинний шлях. До того ж брак вищої мети і відсутність внутрішньої потуги схилили його у цьому протистоянні на сторону зла. Загалом Г. Хоткевич у цьому творі мало уваги приділяв поняттю добра, прагнучи показати насамперед вияви соціального зла і його впливи на життя конкретних людей. Як писав І. Франко про літературу зламу століть, її поглиблення «йде не від індивідуальної психології до соціології, а навпаки, від соціології до індивідуальної психології». Адже новіша література показує «як факти громадського життя відбиваються в душі і свідомості одиниці, і навпаки, як у душі тої одиниці зароджуються й виростають нові події соціальної категорії» [15, т. 34, с. 363].

«Камінну душу» (1911) дослідники (І. Денисюк, Н. Шумило, І. Приходько, В. Шевчук) слушно вважають одним із найкращих творів Г. Хоткевича, «енциклопедією гуцульського життя» [8, с. 91]. В основі її сюжету – народна пісня «Павло Марусяк і попадая», яку 1910 року опублікував В. Гнатюк у збірнику «Народні оповідання про опришків» (уперше її записав і надрукував Я. Головацький у збірнику «Народные песни Галицкой и Угорской Руси», 1877).

Використавши сюжет фольклорної пісні, Г. Хоткевич переосмислив образ головної героїні Марусі і, спираючись на оповідання про Марусяка, зобразив достовірний образ

опришка (жодних історичних документів про нього не збереглося). Дещо раніше (1895) у журналі «Житє і слово» була надрукована одноактна драма І. Франка «Кам'яна душа», яку, безперечно, читав Г. Хоткевич і навіть дещо з неї запозичив. На думку І. Денисюка, Хоткевичева повість перегукується із Франковою способом обробки фольклорної версії «такими моментами, як симпатія одного з опришків до Марусі, назрівання конфліктів у розбишацькій ватазі, чванькуватість Марусяка, ровта пушкарів, яку вислав чоловік викраденої жінки для відсічі» [8, с. 92]. Проте відмінним від Франкової п'єси і схожим до фольклорного є закінчення повісті Г. Хоткевича: Марусяка таки вішають, а Маруся повертається додому. Апелювання до фольклору як джерела сюжетотворення не було випадковим. Зокрема, І. Франко вважав, що «<...> пісні про опришків треба вважати більш або менше вірною реляцією справдішніх фактів» [17, с. 5]. Писав, що «пісня стоїть далеко ближше до фактичної основи, <...> коли тим часом оповідання швидко всисають в себе різні вандруючі легендові, а той мітичні мотиви...» [18, с. 222].

Одним із основоположних принципів зла у повісті «Камінна душа» є влада над людиною. Якщо у романі «Довбуш» Г. Хоткевич показав проблему ватажка – людини, яка взяла на себе весь тягар протиборства, відповідальності за чиясь життя і за свої вчинки, сумнівів і вибору, то у «Камінній душі» зобразив зовсім інший тип очільника громади. Перед Марусяком дилеми вибору не було – слава Довбуша була далеко позаду, а в реальності – надламане життя і шлях до лісу. Із багатой газдівської родини він став відомим на всі гори опришком, який «котиться, котиться по цій розбійницькій дорозі, аж поки не докотиться до свого страшного кінця» [24, т. 2, с. 81]. Його опришківство стало відповіддю зла на зло, помстою егоїстичної натури, якій зламали життя – відібрали кохану дівчину й рекрутували у розквіті сил. Отримавши свободу – еквівалент добра – Марусяк не зумів впоратись із нею і не захотів боротися. У відсутності любові й повній безнадії залишилася лише ненависть до того світу, до якого він колись належав. Свого часу І. Франко писав, що «свобода – не готовий печений хліб, котрий можна кряяти й їсти; свобода – се школа, в котрій люди вчаться жити по-людськи, так, аби нікому не було кривди. А звісно, що хто уперве приходить до школи, той завсіди буває невчений і неприготований» [15, т. 47, с. 92]. Тому Марусяк став жертвою влади, слави і людських амбіцій.

Причина життєвого повороту, яка штовхнула Марусяка у прірву порожнечі і розбійництва – знову ж таки у людському злі – заздрості та підступності, невмінні відрізнити справжнього від вигідного. Зображуючи психологічні і соціальні причини моральної деградації Марусяка і опришківства загалом, письменник не був категоричним. Адже з-поміж опришків Марусякової ватаги був химерний Бідочуків, який вирятував Марусю у скрутну хвилину, був Юрчик Неклопотана Голова – «носії сумління золотого», «мандрівний філософ гір» (за І. Денисюком). Врешті, сам Марусяк мав темну і світлу сторони людської душі, адже любив Катерину, мав почуття до Марусі і любив грати на флюярі – у мить гри був схожий «на падкого ангела в хвилину згадок о загубленім раю й тоски по нім» [24, т. 2, с. 81]. Гра на флюярі розчулила його камінне серце перед самою стратою і він тихо попросив у людей пробачення.

Психологію влади як вияв зла у творі подано із двох позицій – особистої і суспільної. Особисту уособлював Марусяк, а суспільну – гуцульський мандатор Гердлічка та пуш-

карський отаман Юрішко. Попри весь негативізм, який Г. Хоткевич заклав у це поняття, на противагу «злому» вияву влада в повісті мала ще один – вияв любові як упокорення, яку Г. Хоткевич зобразив на прикладі стосунків Юріштана й Катерини.

Образ Юріштана – пушкарського отамана, який прославився на всі гори своєю жорстокістю, Г. Хоткевич уперше зобразив у «Камінній душі», а пізніше переніс його в оповідання «За Юріштаном» та документальний нарис «Книги». Шукаючи корені соціального зла в особистому житті Юрішка, автор намагався створити якомога повніший психологічний портрет історичного персонажа.

Ставши володарем своєї долі, Юрішко надумав покорити й свою дружину Катерину, хотів, щоб вона «поклонилася йому своєю любов'ю», але так і не діждався цього від неї. Натомість Катерина завжди мала на нього дивний вплив. «Приходив додому – і кудись дівалася вся його власть, шезала міць, чув себе безсильним перед сею блідою хоровитою жінчиною. І не міг крикнути на неї, не міг ударити» [24, т. 2, с. 114]. Великий пушкарський отаман ставав маленькою людиною, «вівцею» у власній хаті. Раз давши волю своїй злості, коли Марусяк згвалтував Катерину, Юріштан жорстоко помстився жінці (документально зафіксований факт), але опісля знову щось надламалося у цій кам'яній душі: падав на коліна перед нею і заливався гіркими сльозами, а після смерті Катерини роздарував людям багато свого добра. Німе і тихе упокорення зла перед недосяжною чистотою і силою справжніх почуттів – беззаперечне свідчення того, що влада любові є значно сильнішою за будь-який прояв іншої влади.

Продовжуючи лінію життя Юрішка, Г. Хоткевич писав про нього оповідання «За Юріштаном», уперше надруковане в VII томі харківського видання його «Творів». Юріштан та устеріцький мандатор, як і Довбуш, є історичними особами, відомості про яких збереглися не лише в гуцульській пам'яті, а й у документах. Постать гуцульського мандатора Гердлічки письменник змалював побіжно, використовуючи, очевидно, фольклорні записи В. Гнатюка [5] та А. Онищука [13]. Факти про життя Юріштана та мандатора письменник художньо обробив і втілював у гуцульському тексті, надаючи йому ознак нарисовості. Відтак, зображення зла у його творах є не лише художнім осмисленням філософських категорій, рівнів духовного буття людини, а й аналізом дійсності і шуканням першопричини, заглибленням у психологію персонажа. Розуміючи, що зло є породженням здебільшого соціальним, що воно ззовні впливає на світобачення гуцулів і формує їхнє ставлення до світу, Г. Хоткевич намагався побачити і показати основні причини його зародження, а не лише висвітлити факти опришківського чи пушкарського життя.

Тож концепція протиставлення добра і зла у гуцульських текстах початку ХХ століття в обох письменників представлена на етичному, психологічному та філософському рівнях. Обидва автори порушували проблему їхньої взаємодії, але керувалися різними трактуваннями цих категорій. Франкові тексти («Герен у носі», «Як Юра Шикманюк брів Черемош») є філософічними, символічними. Його розрізнення добра і зла проходить у трансцендентній та людській площині і ґрунтується на ідеї їхньої вічної боротьби та доконечності існування Бога, воля якого тяжіє над людськими вчинками, часто скеровуючи їх у правильне русло. У творах Г. Хоткевич унезалежнював

вчинки персонажів від релігії і навіть ставив під сумнів існування Бога. На відміну від І. Франка, переносив проблему добра і зла у «земний» вимір – внутрішній, людський та зовнішній, суспільний і унікав будь-якої абстракції. І. Франко протиставляв людині Божу велич як вищу премудрість, а Г. Хоткевич натомість – велич природи, її красу та жорстокі закони життя.

Спільним знаменником для обох стало віднайдення кореня зла у соціальному – соціальній несправедливості, помсті, розкритті внутрішніх та зовнішніх чинників у психології влади. Зосереджуючи увагу на категорії зла, автори осмислили це поняття на рівні духовного буття людини, яке сформувалося в конкретних умовах соціуму – гуцульській дійсності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Арсенич П.* Фольклорно-етнографічна діяльність І. Франка на Гуцульщині / Петро Арсенич // *Історія Гуцульщини* / М. Домашевський, Н. Билюк. – Львів : Логос, 2001. – Т. 6. – 675 с.
2. *Балей С.* Поняття етичного добра і зла в сучасній філософії / С. Балей // *Літературно-науковий вісник*. – 1912. – Р. XV. – Т. LX. – Кн. X. – С. 166–180.
3. *Болабольченко А.* Гнат Хоткевич : біографічні нариси / Анатолій Болабольченко. – К. : Літопис, 1996. – 171, [1] с., [15] с. іл.
4. *Гнатюк В.* Нарис української міфології / Володимир Гнатюк. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2000. – 264 с.
5. *Гнатюк В.* Народні оповідання про опришків / В. Гнатюк // *Етнографічний збірник*. – Львів : Наукове товариство імені Шевченка, 1910. – Т. 26. – С. 3–305.
6. *Гнатюк В.* Причинки до пізнання Гуцульщини / В. Гнатюк // *Записки наукового товариства імені Шевченка*. – Львів, 1917. – Т. СХХІІІ–СХХІV. – С. 1–45.
7. *Гундорова Т.* Франко не Каменяр. Франко і Каменяр / Т. Гундорова. – К. : Критика, 2006. – 352 с.
8. *Денисюк І. О.* Гуцульські романи Гната Хоткевича / І. О. Денисюк // *Літературознавчі та фольклористичні праці* : у 3 т., 4 кн. / І. О. Денисюк. – Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2005. – Т. 1 : Літературознавчі дослідження. – Кн. 2. – 2005. – 486 с.
9. *Денисюк І. О.* Очі, звернені до краси / І. О. Денисюк // *Літературознавчі та фольклористичні праці* : у 3 т., 4 кн. / І. О. Денисюк. – Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2005. – Т. 1 : Літературознавчі дослідження. – Кн. 2. – 2005. – 486 с.
10. *Ковальчук С.* Гнат Хоткевич і його повість «Камінна душа» / Степан Ковальчук // *Камінна душа* / Гнат Хоткевич. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1958. – С. 336–360.
11. *Мельник Я.* Іван Франко і Biblia аросуґра. До 150-річчя від дня народження Івана Франка / Ярослава Мельник. – Львів : Український католицький університет, Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАН України, 2006. – С. 203–223.
12. *Мифологический словарь* / [глав. ред. Е. М. Мелетинский, ред. кол. С. С. Аверинцев [и др.]. – Москва : Советская Энциклопедия, 1990. – 672 с., [16] л., ил.
13. *Онишук А.* Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіту, 1907–1908 / Антін Онишук // *Матеріяли до української етнології*. – Львів, 1909. – Т. XI. – С. 1–139.

14. Рудницький М. Письменники зблизка. Книга друга / Михайло Рудницький. – Львів: Книжково-журнальне видавництво, 1959. – 184 с.
15. Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наукова думка, 1976–1986.
16. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. Зібрав др. Іван Франко / І. Франко // Етнографічний збірник / під ред. І. Франка. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 160–218.
17. Франко І. Опришок Мирон Штола / Іван Франко // Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 32–40.
18. Франко І. Опришок Семен Хотюк / Іван Франко // Зоря. – Львів, 1893. – Р. 14. – Ч. 11. – С. 222.
19. Фромм Э. Душа человека / Эрих Фромм ; [перевод с немецкого : В. А. Закс, Э.М. Телятникова ; перевод с английского : Т. В. Панфилова, Т. И. Перепелова]. – М. : Республика, 1992. – 430 с. – [Мыслители XX века].
20. Хобзей Н. Гуцульська міфологія : етнолінгвістичний словник / Н. Хобзей. – Львів, 2002. – 215 с.
21. Хоткевич Г. Авірон, Довбуш : повісті, оповідання / Г. Хоткевич ; [упоряд., авт. післямови Ф. П. Погребеник]. – К. : Дніпро, 1990. – 557 [2] с.
22. Хоткевич Г. Літературні вражіння (за минулий рік). Докінченне / Гнат Хоткевич // Літературно-науковий вісник. – 1909. – Р. XII. – Т. 45. – Кн. II. – С. 396–411.
23. Хоткевич Г. Твори : у 8 т. / Гнат Хоткевич. – Харків : Рух, 1928. – Т. 7 / [ред. і передм. А. Березинського]. – 1931. – 286, [1] с.
24. Хоткевич Г. Твори : у 2 т. / Гнат Хоткевич ; [упоряд., вступ. стаття та прим. Ф. Погребеника]. – К. : Дніпро, 1966.
25. Швець А. І. Злочин і катарсис. Кримінальний сюжет і проблеми художнього психологізму в прозі Івана Франка / А. І. Швець ; [відп. ред. С. К. Нахлік]. – Львів : НАН України, Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка, 2003. – 236 с. – (Франкознавча серія. Вип. 5).
26. Шевчук В. Друге відкриття Гната Хоткевича / Валерій Шевчук // Дорога в тисячу років: Роздуми, статті, есе / Валерій Шевчук. – К. : Радянський письменник, 1990. – 408 [2] с.
27. Шухевич В. Гуцульщина / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. Видає Етнографічна комісія. – Львів : Наукове товариство імені Шевченка. – 1902. – Т. 5. – Ч. 3. – С. 1–255.

Стаття надійшла до редколегії 19.10.2012

Прийнята до друку 26.10.2012

THE PROBLEMS OF GOOD AND EVIL IN IVAN FRANKO'S AND GNAT HOTKEYVCH'S HUTSUL PROSE

Oleksandra SALIY

*National Academy of Science of Ukraine, I. Franko Institute,
15, Mickiewicza Sq., Lviv, Ukraine, 79000*

In this article the problems of Good and Evil with the view of comparatystic method in the Hutsul works of I. Franko and G. Hotkevych are analyzed. Special attention is given to the specifics of Hutsul text, religious and mythological interpretation of these concepts.

Key words: good, evil, semantic code, symbol, text.

**ПРОБЛЕМАТИКА ДОБРА И ЗЛА В ГУЦУЛЬСКОЙ ПРОЗЕ ИВАНА
ФРАНКО И ГНАТА ХОТКЕВИЧА****Олександра САЛІЙ***Институт Ивана Франко НАН Украины,
ул. Драгоманова, 15, Львов, Украина, 79000*

В статье с компаративистичного взгляда проанализирована проблема добра и зла в гуцульских произведениях И. Франко и Г. Хоткевича. Сосредоточено внимание на специфике гуцульского текста, религиозном и мифологическом толкование этих понятий.

Ключевые слова: добро, зло, смысловой код, символ, текст.