

## ЕКЗИСТЕНЦІАЛ БАЖАННЯ Й ДИСКУРС КУЛЬТУРИ В МАЛІЙ ПРОЗІ ЄВГЕНА ГРЕБІНКИ

Прозі Є. Гребінки як історико-літературному феноменові судилася доволі своєрідна доля в подальшій критичній рецепції. Сучасники письменника й пізніші критики зараховували значну частину його доробку до російської “натуральної школи”, де письменник одержав — гадаємо, завдяки жанрово-стильовій характерності творів — права невід’ємного типового учасника російського літературного процесу. Проте новітніми російськими дослідниками Гребінчина проза сприймалася радше як величина “статистична”, тобто лише як показник загальнішої тенденції розвитку, аніж як чинник “динамізуючий” щодо подальшого літературного процесу з огляду на самостійну, індивідуальну значущість митця та специфічну знаковість його імені в пересічній читацькій — а відтак і науково-рецептивній — свідомості. Як наслідок Є. Гребінці відводиться роль “другорядного” російського письменника<sup>1</sup>, а його творчість витісняється на маргінес російського літературознавчого дискурсу.

Натомість в українській науці Є. Гребінка віддавна сприймався як знакова, індивідуально виразна постать національного літературного канону. Це було викликано, гадаємо, активною участю письменника в українському й україномовному літературному процесі.

Розрізнення “першорядних” і “другорядних”, “малохудожніх” творів у наш час не є визначальним для побудови історико-літературного канону. “...Опозиція між творчістю й імітацією характеризує лише літературу гуманістичного періоду мистецтва, але не в змозі охопити модерну літературу чи навіть середньовічну літературу” (Г.Р. Яусс).<sup>2</sup> Так само лінгвістичний монізм мистецької практики й загалом літературного процесу не вважається за постулат і критерій відбору знакових явищ для майбутнього канону.<sup>3</sup> Що ж до української літератури першої половини XIX ст., то, на думку Г. Грабовича, “в тому контексті тодішній український читач напевно сприймав романи Квітки, повісті Гребінки або “Оду Сафо” Котляревського... не як щось чуже, “російське” в сучасному розумінні слова, тобто великоруське”<sup>4</sup>.

Предметом нашої уваги будуть прозові твори малих жанрів, які моделюють процес становлення, випробування й виховання особи, окреслюючи відповідний антропологічний дискурс. Ми вбачаємо в цих творах перший “урбаністичний проект” нової української літератури, який розгортає аналітичну модель існування людини в соціокультурному часопросторі цивілізації.

У повісті “Верное лекарство” (1839) в гротескній фабулі втілено поважну екзистенційну проблематику, цікаву, зокрема, з психоаналітичного погляду. Щоденникова сповідь персонажа зосереджується на темі сенсу окремого людського існування, втягненого в самодостатній плин функціонування соціальної системи: “И для чего я трудился, из чего мучился?”<sup>5</sup>. Атомізований,

<sup>1</sup> Див.: Крутікова Н.Є. Гоголь і українська література. — К., 1957. — С. 122; Кулешов В.И. Натуральная школа в русской литературе XIX века. — М., 1965. — С. 160.

<sup>2</sup> Цит. за: Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі. — К., 1999. — С. 292.

<sup>3</sup> Див. про це: Грабович Г. Українсько-російські літературні взаємини в XIX ст.: постановка проблеми // Грабович Г. До історії української літератури. (Дослідження, есеї, полеміка). — К., 2003. — С. 191.

<sup>4</sup> Грабович Г. Семантика котляревіщини // Там само. — С.302.

<sup>5</sup> Гребінка Є. Верное лекарство // Гребінка Є. Твори: У 3 т. — К., 1980. — Т.1. — С. 359. Цитуючи далі це видання, том і сторінку зазначаємо в тексті.

здегуманізований соціальний світ, підвладний екзистенціалові ненастанної турботи, позбавляє зусилля окремої людини питомої мети самоформування: "Глупо провів я життя; книг даже почти не читал никаких, кроме адрес-календаря" (1, 359). Вітальний вимір індивідуального трагізму осмислюється як наслідок регулярного вимушеного пригнічення еротичних бажань: "Хорошо бы жениться! (...) Полно, так ли? (...) Кто пойдет за тебя, старика?.." (1, 359)

Фабула повісті пропонує уявний варіант відновлення, інтенсифікації колишніх вітальних бажань як конститутивних складників індивідуальної психіки за умови одночасного звільнення від імперативів, які накладає досвід соціалізації. Актуалізація, психологічне самонавіювання бажань, притаманних юнацькому вікові, попри безсторонню авторську фіксацію роздумів Дмитра Івановича, виявляє їхню ціннісну амбівалентність: "...Мне в 20 лет бог знает как хотелось крестика, хоть какого-нибудь в петличку; а для чего? чтоб явиться к Марье Ивановне!" (1, 369). Перетворення посадової відзнаки на об'єкт бажання може прочитуватися і як доказ високих етичних і соціальних вимог до себе, свідоме накладання престижної рольової поведінки (котрі являють собою сублимоване еротичне почуття), і як свідчення потягу до зовнішньої привабливості — неспростовного маркера сексуальної гри, свободи від соціального примусу. Ці два екзистенційні хронотопи взаємонакладаються; проте, якщо в системі ціннісних орієнтирів суспільства перемагає перший, то в поведінці Дмитра Івановича свідомо обирається настанова на другий. Йдеться про антитезу двох культурно-етичних парадигм: вольового примусу індивідуальних сил і вільної гри можливостями екзистування: "Пять лет жизни отдал бы за год молодости; все отдам, что ни выслужил, буду опять бесчиновным человеком, лишь бы воротить прошедшее!.." (1, 359).

Таке вивільнення індивідуальної свідомості — зумисна чи мимовільна (внаслідок старіння) настанова на задоволення, ситуація, коли "статика торжествує над динамікою, але цій статисти повною мірою властиві енергійність і продуктивність у формі чуттєвості, гри й пісні" <sup>6</sup> — обертається духовною деградацією. Драма Дмитра Івановича — це драма заангажованої свідомості, не здатної вийти поза межі вивільнених бажань. Мотив чудесного омолодження до рівня немовляти (1, 366) у психоаналітичній перспективі пов'язується з темою майбутніх духовних зрушень: "Поява цього мотиву в психології індивіда, як правило, означає передчуття майбутнього розвитку навіть незважаючи на те, що на перший погляд він (мотив. — О.Б.) уявляється ретроспективною конфігурацією.

"Немовля" ... представляє найсильніше й незнищенне бажання, притаманне кожній істоті — бажання самореалізації" <sup>7</sup>. Відчуття й усвідомлення нового життєвого етапу — старості — висуває психологічну настанову на підсумовування досягнутого, на сенсожиттєві й телеологічні рефлексії, які закладають індивідуальний проект і топос *завершальності* й водночас *вивершення* процесу самостановлення. Таке вивершування передбачає просвітлену самоспоглядальність як духовну компенсацію за сповільнення чи й відмову від соціальної й життєвої активності. <sup>8</sup> Передумова цього — звільнення від пристрастей: "Холодну старість вони (пристрасті, примхи. — О.Б.) залишають у спокої, й вона одразу ж набуває споглядального відбитку, бо пізнання стає вільним і здобуває панування" <sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — К., 1995. — С.168 — 169.

<sup>7</sup> Юнг К.Г. Психология архетипа младенца // Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. — К., 1996. — С. 108.

<sup>8</sup> Див.: Юнг К.Г. О психологии бессознательного // Юнг К.Г. Психология бессознательного. — М. 1998. — С. 80 — 81.

<sup>9</sup> Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М., 1992. — С.415.

Дмитрові Івановичу притаманні й сенсожиттєві роздуми, які стимулюють розгортання психологічного сюжету, і споглядальна авторефлексивна настанова. Але духовно-генерувальне питання сенсу поступається місцем жадобі інтенсивних переживань, якій підпорядковується й відповідне сугестивне мовлення героя.

Передчуття психічних змін, втілене в образі немовляти, у надсвідомому вимірі постає як “збудоване за аналогією передчуття життя після смерті. В цій ідеї виражена всеосяжна природа психічної цілісності”<sup>10</sup>. У системі християнської етики духовне перетворення мислиться як поєднання дитячої невинності з універсальною мудрістю. “Будьте ж мудрі, як змії, і невинні, як голубки” (Мт. 10:16). “Отже, хто покориться, як дитина оця, той найбільший у Царстві Небеснім” (Мт. 18:2). Таким чином, герой мусить готуватися до посмертної відповідальності за прожите й цілком по-дитячому довіритися Божій доброті. Думка про немовля як кінцеву мету відновлювального процесу може тлумачитися як імператив пошуку індивідуального сенсу власного існування, осягнення самості, яка “символічно постає у вигляді... немовляти...”<sup>11</sup>. Натомість Дмитро Іванович робить вибір на користь звільнення від будь-яких імперативів — як соціальних, повсякденних, так і метафізичних. Культивування інтенсивних переживань поза ціннісними критеріями, які накладає соціальна система на індивіда як її повноправного функціонального учасника, обертається відчуженням від собі подібних, формуванням самодостатнього ідилічного світу уяви — позірної альтернативи до світу марнотних справ: “Засыпаю, а чрез две комнаты шумят, хохочут, точно уездные чиновники у моего батюшки. Так станет спокойно, так приятно... Кажется, вот придет батюшка и скажет матушке: “Пора бы, жена, на стол накрывать”. Того и ждешь, что матушка ласково возьмет тебя за ухо и прошепчет: “Встань, Дмитрушка; нехорошо спать, сейчас будем ужинать” (1, 379). Цей відхід від світу сповнений спогадами про любов, пригнічена, нереалізована потреба якої вже не здатна перейти на трансцендентну сутність (Бога); лише ця трансцендентна сутність, не актуальна для свідомості героя, спроможна закласти нові ціннісні критерії світовідношення і врятувати від розпачу перед близькою смертю.

Повість Гребінки тематично перегукується з “Невським проспектом” (1835) і “Записками божевільного” (1835) М. Гоголя. Відомо, що Гоголь закидав Гребінці наслідування його творчої манери<sup>12</sup>. Проте екзистенційні виміри тематично подібних фабульних схем — драми самотнього чиновника, “маленької людини” — в обох прозаїків присутньо відмінні. Драма Поприщина зумовлена відчуттям особистої *духовної* незреалізованості. Активність індивідуальної свідомості набуває гротескної форми, вказуючи на згнічені лібідозні бажання героя. У “листах собаки” Поприщин знаходить відповіді на власні екзистенційні сумніви й запитання щодо справжньої вартості людських соціальних ролей і повсякденних вчинків: “Чорт побери! Желал бы я сам сделаться генералом ... для того только, чтобы увидеть, как они будут увиваться и делать все эти разные придворные штуки и живоки, и потом сказать им, что я плюю на вас обоих”<sup>13</sup>. Психологічна трагедія Поприщина полягає в усвідомленні нікчемності власного й чужого існування, а водночас неможливості діяльного заперечення такої ніщоти. Ця суперечність виливається в жадання публічної самореалізації, публічного визнання. Безглуздий інтерес до політичних перипетій в Іспанії, зокрема становища дони (претендентки

<sup>10</sup> Юнг К.Г. Психология архетипа младенца. — С.117.

<sup>11</sup> Дмитриев А.В. Глоссарий // Юнг К.Г. Божественный ребенок. — М., 1997. — С. 393.

<sup>12</sup> Див.: Анненков П.В. Литературные воспоминания. — М., 1960. — С. 63.

<sup>13</sup> Гоголь Н.В. Записки сумасшедшего // Гоголь Н.В. Собр. художественных произведений: В 5 т. — М., 1952. — Т. 3. — С. 252.

на престол) увиразнює відбуті душевні потрясіння — драму нерозділеного кохання. Власна проекція як короля — символічного втілення жаданої цілковитої свободи й абсолютної значущості для інших, зокрема й беззастережного права на співчуття — може бути витлумачена як образна матеріалізація трансцендувальних зусиль свідомості: “Апофеоз царя, відновлений схід сонця,... означає появу нової домінанти свідомості і спрямування психічного потенціалу в протилежний бік. Свідомість більше не перебуває під пануванням несвідомого, за якого домінанта прихована в пітьмі, вона побачила свою вищу мету”<sup>14</sup>. Образ короля має уособлювати те духовне звільнення, ту перемогу над власним пристрасним почуттям, яку героєві належить здобути, але він на це не здатен. Витіснені в несвідоме нереалізовані психологічні інтенції втілюються для Поприщина в образі місяця. За долю місяця як місця перебування невидимих частин тіла — носів — тривожиться збожеволілий Поприщин, уявляючи тим самим конфлікт людини з власним несвідомим, символом якого і є місяць: “...В результаті апофеозу (Царя-Сонця. — *О.Б.*) має стати видимою мати-Місяць, тобто можна сказати, що несвідоме зробиться усвідомленим”<sup>15</sup>.

Химерній уявній самореалізації свідомого й несвідомого потенціалу людини серед інших людей протистоїть достотне страдницьке переживання сущого й жадання віднайти в ньому любовне опертя, уособленням якого виступає образ матері: “Дом ли то мой синеет вдали? Мать ли моя сидит перед окном? Матушка, спаси твоего бедного сына! урони слезинку на его больную головушку! посмотри, как мучат они его!..”<sup>16</sup>. Страдницьке відчуття світу як наслідок конфлікту окремої індивідуальної екзистенції й соціальної структури призводить до витіснення лібідозних бажань мортідозними. Адже “за герметичним ученням “повернення до матері” тотожне помиранню... Символом матері-землі служить ... материнський дім”<sup>17</sup>. Водночас останньою фразою — “А знаете ли, что у алжирского дея под самым носом шишка?”<sup>18</sup> — символізовано потворність зовнішньої влади й прагнень особи до панування, примарність монаршої величі як можливого об’єкта схилення. У чорновому варіанті карикатурність зображення монарха була ще більш викличною й дошкульною: “у французского короля шишка под самым носом”<sup>19</sup>. Страждання — психосоматичне переживання, спільне для всіх людей незалежно від соціального становища, остаточно вивільняє свідомість Поприщина від ілюзій власної й чужої зверхності й харизми. Усвідомлення нікчемності амбіцій можновладців має привести до радикального оновлення ціннісних і психологічних настанов героя. Але такі прозріння потребують зусиль з критичної переробки особистого досвіду. Натомість відсутність такого перетворення, “оновлення царя” як “появи нової домінанти свідомості”<sup>20</sup> виявляється фатальною для героя. За психоаналітичною теорією, “якщо “продукція” анімі (сновидіння, фантазії, видіння, симптоми, “раптові ідеї” тощо) асимілюється, переварюється й інтегрується, це справляє добродійний вплив на зріст і розвиток (“живлення”) психе... Аніма стає творчою, коли старий цар оновлює себе в ній”<sup>21</sup>. Герой має звільнитися від безглуздих примх і бажань, протиставити власну індивідуальність ніщоті повсякдення. Але він не спроможний цього зробити.

<sup>14</sup> Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. — М.; К., 1997. — С. 364 — 365.

<sup>15</sup> Там само. — С. 365.

<sup>16</sup> *Гоголь Н.В.* Цит. вид. — Т. 3. — С.264.

<sup>17</sup> *Керлот Х.Э.* Словарь символов. — М., 1994. — С.312.

<sup>18</sup> *Гоголь Н.В.* Цит. вид. — Т.3. — С. 264.

<sup>19</sup> Там само. — С. 493.

<sup>20</sup> Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. — С. 364.

<sup>21</sup> Там само. — С. 329.

На противагу Поприщину, Гребінчин Дмитро Іванович робить свідому настанову на оновлення власних вітальних і психічних сил. Внутрішня потреба духовної роботи, набуття сенсожиттєвої мудрості, не реалізована через необхідність боротися за підтримку власного існування, усвідомлюється героєм як трагічне самовідчуження. Внаслідок цієї нереалізованості архетип “мудрого старого” (який у християнській свідомості ототожнюється з верховним авторитетом Бога й божественного об’явлення) проектується на шарлатана-муллу — носія чужої, екзотичної культури. За міфологічною схемою, “призначений до трансформації матеріал мусить бути просякнутий і насичений ... шляхом вбирання розчину, aqua propria (“його власної води”, души)”<sup>22</sup>. Такою “чудодійною водою” замість актуалізації колишнього досвіду й усіх душевних сил стають гадані ліки від усіх недуг. Нехтування засадничих культурних наративів, легковажна довіра й поверхове зацікавлення чужими, сугестивно привабливими світоглядними орієнтирами й досвідом розв’язання “вічних” проблем — прикметна риса Гребінчиного дезаксіологізованого героя. Але метою оновлювального психічного процесу стає, на противагу гоголівському сюжету, не публічний, а приватний світ особи. Розрив із царством об’єктивного духу (сферою культури й соціальної організації) призводить до занепаду духу суб’єктивного. Дмитро Іванович обирає, за термінологією С. К’єркегора, “естетичну” життєву позицію: “Погляд же його (“естетика”. — О.Б.) на життя найкраще резюмується спільним девізом естетиків усіх часів і родів: “Треба насолоджуватися життям”<sup>23</sup>. Знак психологічних зрушень — образ матері — Дмитро Іванович пов’язує зі значенням годувальниці, станом несвідомого задоволення (сну) і втечею в цей стан від світу повсякденних зв’язків і обов’язків, які символізує згадка про батькових колег-чиновників.

Тема розчарування у примарній мрії й викликаний цим відчай — фатальна “недуга на смерть” (за С. К’єркегором) і в Гоголя (“Невський проспект”), і в Гребінки постають як наслідок несправдженого естетично-гедоністичного пафосу: “Естетичний світогляд ... є по суті відчай, зумовлений тим, що людина засновує своє життя на тому, що може й бути й не бути, тобто на неістотному”<sup>24</sup>. Проте гоголівський Піскар’юв прагне зробити еротичний потяг складовою гуманістичного проекту, заснованого на жаданні андрогінної цілісності, єдності добра та краси, прагне підпорядкувати сублімовану пристрасть соціалізованому імперативу праці й турботи; адже “бажання онтологічно заздалегідь передбачає турботу”<sup>25</sup>. Автор розвінчує мрії героя, пропонуючи увазі читача історію походеньок поручника Пирогова, в якій ерос об’єктивується й деградує у структурі повсякдення, міщанського побуту, увиразнюючи трагікомічність людської соціалізації. Натомість екзистенційний проект Дмитра Івановича в повісті Є. Гребінки моделює ситуацію майже цілковитого усамітнення героя, а зв’язки його з іншими людьми трактуються як проєкції вітальних бажань. Тому драма Дмитра Івановича — не стільки драма втрачених присутніх можливостей особи, скільки драма втраченого етичного сенсу існування, який передбачає значущість індивідуальної поведінки в загальнолюдській, а не лише індивідуальній, системі оцінювання. Прикметно, що бажаний, але недосяжний сенс власних зусиль Дмитро Іванович на початку повісті вбачає у створенні первинної людської спільноти — сім’ї: “Хорошо бы жениться! Молоденькая жена станет делить со мною длинные, скучные вечера; меня окружают

<sup>22</sup> Там само. — С.313.

<sup>23</sup> К’єркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // К’єркегор С. Наслаждение и долг. — К., 1994. — С.255.

<sup>24</sup> Там само. — С. 307.

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 194.

миленькие деточки...” (1, 359). Конститування нової спільноти чи підтримка її існування стає глибинною метою багатьох культурних наративів. Приміром, поцейбічний сенс християнського наративу — утворення ідеальної спільноти вірних — Церкви Божої.

У повісті ж Гребінки егоцентричне бажання зреалізувати, а радше навіть відчутти, пережити утрачені психосоматичні можливості (апріорно “замкнені” на конечності, обмеженості індивідуального тіла) позбавляє героя діяльної, впливової присутності як в ідеальній спільноті, так і в актуальній соціальній структурі, перетворює його на пасивний об’єкт чужих маніпуляцій. Мовлення героя, фіксуючи процес духовного переродження, стає маскуванням екзистенціальної ніщоти.

Свідчення-вирок лікаря, що подається в розв’язці твору, виступає втіленням авторитетної влади об’єктивного духу (науки), яке має для героя екзистенціальну вагу, вивільняє старого з полону уяви. Отже, психологічно переконливий малюнок старечого маразму можна тлумачити як знак панування марнотного, профанного світу, проти якого слід боротися. Наприклад, для Є.Гребінки формою духовного опору невиліковній хворобі була літературна творчість.

У повісті “Верное лекарство” індивідуальне персонажне оскарження ціннісного “полюсу необхідності”, який виступає джерелом відчуження, і спроба йому протистояти аналізуються як вияви психологічної й вітальної вичерпаності, культурної нереалізованості й неспроможності екзистенційного проекту. Натомість у новелі “Перстень” (1841) нерозтрачені життєві сили героя в авторській сюжетній моделі належить спрямувати в одну з альтернативних ніш соціокультурної ініціації. Надана індивідові природною чи божественною мудрістю світобудови лібідозна енергія має набути завдяки вільному особистому вибору тієї чи тієї екзистенційної форми, яка може бути етично оцінена в зіставленні з іншими. Моральна свідомість Васьки розщеплюється у своїй інтенційованості між індивідуальним цілепокладанням і родовим етичним імперативом, який набуває форми ритуального табу, але втрачає відчутну й зрозумілу смислову наповненість. Взаємини батька й сина, якими їх бачить старий Іван, мусять відповідати біблійній заповіді: “Шануй свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі, яку Господь, Бог твій, дає тобі!” (2 М. 20:12) На релігійності як основі індивідуального духовного розвитку наголошує й сам батько: “Да, сын мой! Будь честен... читай святыя книги — и будешь жить и умрешь спокойно” (2, 78). Батьківське табу на використання персня перебуває поза сферою моральної рефлексії з погляду доцільності і взаконаюється силою авторитету старшого покоління. Така модель відповідає свідомості патріархальних спільнот: “У статичних примітивних суспільствах мімесис спрямований на старшу генерацію живих і мертвих предків, що уособлюють “кору звичаю”, тоді як у суспільствах, що звернули на стежку цивілізації, зразком для наслідування стають творчі особистості, які прорвалися за межі усталених уявлень”<sup>26</sup>. Сенс Васьчиного вчинку — протиставлення родовому етосові індивідуальної мети, заснованої на чуттєвому пориві, вивільнення індивідуального інтелекту задля досягнення особистого щастя. Вчинене під впливом пристрасті блюзнірство щодо померлого батька — функціональна переоцінка сакральних стереотипів — суголосне сенсу історичного зрушення в культурній свідомості людства, здійсненого Просвітництвом. Як зазначав М.Бердяєв, “доба “просвітництва” є така доба в житті кожного народу, коли обмежений і самовпевнений людський розум ставить себе вище таїн буття, таїн життя, тих божественних таїн життя, з яких виходить, як зі своїх витоків, уся

<sup>26</sup> Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. — К., 1995. — Т. 1. — С. 220.

людська культура... У добу "просвітництва" починається постановка людського розуму поза цими безпосередніми таємницями життя й над ними. Ці епохи вирізняються спробою зробити малий людський розум суддею над таємницями світобудови й таємницями людської історії"<sup>27</sup>.

Сюжетним пунктом перетину й віддзеркалення корпоративної й індивідуальної етичних систем як різних екзистенційних досвідів виявляється перстень. Знак героїчного вчинку як джерела свободи й самоповаги старого Івана розпредмечується через квазігероїчний учинок Васьки – порятунок дівчини "от неприємного купання" та наступну почуттєву неволю. Герой неспроможний піднятися до рівня моральної свідомості. За Гегелем, "*моральний світогляд ... полягає у відносинах морального буття в-собі- і-для-себе і природного буття-в-собі-і-для-себе. В основі цих відносин лежить цілковита взаємна байдужість та незалежність природи і моральних цілей та діяльності, а також усвідомлення унікальної сутності обов'язку і цілковитої несамостійності та несуттєвості природи*"<sup>28</sup>. Васьчин вибір на користь "природи" перетворює символ неутилітарних вартостей, який прилучає особу до загальнозначимого морально-етичного коду, на знак поневолення індивідуального розуму світською пристрастю. Ситуація психологічного випробування для героя пов'язана з переживанням самотності й жаданням *природної* приязні з боку інших. Перша форма такої приязні – батьківська любов, яка відходить разом зі смертю старшого покоління; друга – засноване на вільному виборі кохання жінки, яке має відновити органічні зв'язки людини з собі подібними вже не в ролі *продукту*, а в ролі *творця* нової родової спільноти. Проте приязнь Амелії виявляється фальшивою: прикмета новітньої прагматичної доби – "щонайглибше роз'єднання людей, людського суспільства, та самотність людська, яка є вираженням індивідуалізму"<sup>29</sup>. Страх Васьки, зумовлений станом полишеності, не шукає порятунку у Святому письмі. Останнє звільняє індивіда від влади родової спільноти й страху перед відмерлим (у фізичному й морально-духовному значенні) родом у разі добровільного прилучення до божественного об'явлення: "Іди за Мною, і зостав мертвим ховати мерців своїх" (Мт. 8:22). Визволенням від розпачу служить перехід на позиції морального світогляду, в якому, за Гегелем, "*сама свідомість усвідомлено витворює свій об'єкт; ...вона не натрапляє на цей об'єкт як на щось чуже і він не стає для неї неусвідомленим; радше сама свідомість усюди править за основу, з якої вона утверджує об'єктивну сутність; отже, свідомість знає цю сутність як себе, бо знає себе як діяльну, що витворила той об'єкт*"<sup>30</sup>.

Особисте етичне "Над-Я" – індивідуально-психологічне інобуття гегелівського об'єкта моральної свідомості – постає у творі як ірраціональний чинник, форма екзистенційного страху. Останній, за Фрейдом, розкладається на "страх перед авторитетом і пізніший страх перед "Над-Я" і дотичний до виникнення комплексу провини"<sup>31</sup>. Від фатуму гріховності визволяє трансцендентна надія: "Надією бо ми спаслися, надія ж, коли бачить, не є надія, бо хто що бачить, чому б того й надіявся? А коли сподіваємось, чого не бачимо, то очікуємо того з терпеливістю" (Рим. 8: 24–25). Каяття самотньої людини перед найвищим авторитетом і водночас новостворюваним у свідомості індивіда предметом моральної рефлексії – Богом

<sup>27</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990. – С.7.

<sup>28</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духу. – К., 2004. – С. 413.

<sup>29</sup> Бердяев Н.А. Цит. вид. – С.132.

<sup>30</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духу. – С. 421.

<sup>31</sup> Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой. – Слб., 1998. – С. 219.

має звільнити “аж ніяк не від гріхів,.. а тільки *від страху перед результатами гріхів, тобто від гніву Божого*”<sup>32</sup>. На противагу Дмитру Івановичу (“Верное лекарство”), для якого віднайдення трансцендентного опертя пов’язане з усвідомленням всезагального, отже, особистісно не зорієнтованого закону минулості, скінченності людського існування, Васька має віднайти ціннісний корелят для унікального особистісного вчинку чи відповідного задуму, з’ясувати їхній глибинний сенс для власного, не тотожного з чужим, досвіду сучасного й майбутнього морального існування.

Історія привласнення персня й подальших гризот сумління дає змогу увиразнити глибший символічний підтекст дії. З образом батька-наставника — власника коштовного каменя — пов’язана проблематика самості. Остання становить собою “сутнісне ядро психіки. У випадку чоловіка цей центр постає як натхненник і охоронець..., мудрий старець...”<sup>33</sup>. Крім того, “Самість особливо часто символізується як камінь, чи то коштовний чи ні... Кристал часто символічно виражає єдність протилежностей — матерії й духу”<sup>34</sup>. Отже, батьківський заповіт не зніматиме персня з коштовним каменем може інтерпретуватися як вимога підпорядкування матеріально-чуттєвих спонук духовно-культурному коду. Утвердження поваги до себе з боку інших шляхом добровільного самозречення в екзистенційному вимірі постає як індивідуальне звершення, котре закладає історичну парадигму подальшого розвитку майбутньої родини Івана як родини *вільних* особистостей, учасників суспільного й духовного поступу, які мають невід’ємні людські права. Родинний переказ-наратив має стати імперативом звільнення від лихої влади іншої людини для наступних поколінь: “Для того щоб проникнути в цю таємницю “історичного”, я мушу передусім осягнути це історичне як до глибини м о є, як до глибини м о ю історію, як до глибини м о ю долю. Я мушу поставити себе в історичну долю й історичну долю у свою власну людську глибину. ... У долі людства я мушу впізнати мою рідну долю і в моїй долі я мушу впізнати історичну долю”<sup>35</sup>. Подібно до батька — соціального визволителя, Васька має врятувати сутнісне ядро психіки для достотних, а не примарних реалізацій емоційної енергії. У глибшій перспективі бачення шанобливе ставлення до батьків виявляється можливим засобом подолання первородного й набутих гріхів, примирення людини з Богом через підтримку традиції живого духовного зв’язку з Абсолютом, інтимне переживання етичного імперативу як похідного від батьківської (і Божої) любові: “Вища воля визначила наше існування через предків, і, схилиючись перед її дією, ми не можемо ставитися байдуже до знарядь цієї дії... Це зроблено Провидінням через покликаних людей, яких не можна відокремити від їх провіденційної справи”<sup>36</sup>.

Мотив зустрічі героя під час повені зі знехтуваною близькою людиною — нинішнім мерцем, який ніби “оживає” у знервованій свідомості грішника, ймовірно, запозичений Є. Гребінкою з новели В. Одоевського “Насмешка мертвеца” (1834). У цьому творі “повінь змальовується саме як катаклізм, як кінець світу, коли гинуть живі й повстають мертві...”<sup>37</sup> Апокаліптичне зображення стихійного лиха

<sup>32</sup> Юнг К.Г. Ответ Иову. — М., 1995. — С.172.

<sup>33</sup> Франц М.А. фон. Процесс индивидуации // Человек и его символы / Под ред. К.Г. Юнга. — СПб, 1996. — С. 248.

<sup>34</sup> Там само. — С.265.

<sup>35</sup> Бердяев Н.А. Цит. вид. — С. 15.

<sup>36</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — М., 1988. — Т.1. — С.182.

<sup>37</sup> Топоров В.Н. Петербург и “Петербургский текст русской литературы” (Введение в тему) // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. — М., 1995. — С. 297.



обома авторами пов'язане з містично-есхатологічною темою посмертної відповідальності за скоєний переступ. Гріх "благоразумной Лизы" — знехтування кохання, тобто згнічення чи не найактивнішої частки свого психічного єства й позбавлення іншого віри в екзистенційну значимість інтимного почуття. Зневіра Лізино коханця зображається як моральний відчай: "Кто знает, что случилось с юношей, когда ... изнемог он, замученный недоговоренною жизнью, когда истощилась душа на тщетное борение и униженная, но не убежденная, с хохотом отвергла даже сомнение, — последнюю, святую искру души умирающей. Может быть, она вызвала из ада все изобретения разврата; может быть, постигла сладость коварства...; может быть, сильный юноша, распаливши сердце свое молитвою, проклял все доброе в жизни! ... Может быть, та деятельность, которая должна была помирить гордость познания с смирением веры, слила горькое, удушающее раскаяние с самою минутою преступления..."<sup>38</sup>.

Гріх підштовхування ближнього до зневіри й гордоців матеріалізується уві сні "благоразумной Лизы" як жахливий образ невідступного від неї мерця в труні посеред води. У психоаналітичній перспективі мрець-убивця символізує собою знехтуваний Анімус героїні (її "чоловічі", інтелектуально-вольові риси). Анімусу притаманні риси Тіні зовні порядної, але здатної на зраду Лізи. Натомість у повісті Гребінки постать батька-мерця пов'язана з архетипом Самості, з темою пошуку героєм власної сутності, не підвладної емоційним потрясінням і світським спокусам.

Якщо драма Васьки пов'язана з браком індивідуально засвоєних культурних і трансцендентно закорінених механізмів регулювання вітального пориву, то в повісті "Сеня" (1841) знаковий часопростір гуманітарної культури й сучасної цивілізації розгортається перед персонажами як розлоге поле об'єктивованого людського досвіду, з яким індивід може вступати у плідний самоформувальний контакт чи улягати цьогосвітнім інтелектуальним спокусам, примножувати марнотність поцейбічного тривання.

Модель виховання представлена в повісті як засвоєння цивілізаційних топосів і стандартів масової культури. Фабульна схема розбещування молоді людини вихованням, що не відповідає соціальним і психологічним запитам, набуває глибшого психологічного й соціокультурного сенсу завдяки майстерності діалогів і монологів, які окреслюють мислительний простір персонажів. Перша сцена з участю Сені демонструє руйнування індивідуальної ієрархії цінностей, стирання конвенційних меж мовних стилів і відповідних мислительних парадигм під впливом гедоністичної настанови, нівелювання протиставлень "високої" й "низької" культури: "Я предпочитаю мазурки Шопена мороженому из фисташек — говорила мне еще вчера баронесса... Они просто прелесть: такие сочные, жирные, мясистые!" (2, 140). Ідеал гармонії розуму й почуття пародіюється в поєднанні патріотичної риторики ("О, русский человек имеет высокое предназначение!" (2, 139)) з поверховою обізнаністю в поняттєвому апараті науки (знання про кисень). Розкутість поведінки і свобода суджень як наслідки цивілізаційного впливу виявляються знаком тотальної профанації науки, знань, творчості, мистецтва, зведених до рівня предметів споживання й джерел насолоди, регресивної об'єктивації духу. Поєднання претензій на причетність до аристократичної культури, цінностей естетизму й патріотизму з настановою на легке засвоєння всього цього в безпосередньому чуттєвому досвіді руйнує етичну наповненість культурної рецепції, накладає на рефлексію індивіда екзистенціал паскудства

<sup>38</sup> Одоевский В.Ф. Насмешка мертвеца // Одоевский В.Ф. Сочинения: В 2-х т. — М., 1981. — Т. I. — С. 83.

(рос. пошлости), деградації особи. Оригінальне суб'єктивне освоєння, яке постає кінцевою метою культурних досягнень і зусиль, зміщує засадничі трансцендувальні й етичні інтенції через відмову від мети самоформування особи відповідно до стандартів, заданих високою культурою. У подальшому розвитку дії це призведе до невимушеної гри Сені знаками культури й цивілізації.

Пригодницький сюжетний мотив подорожі героя додому постає як антитеза до казкової схеми. Казкова фабула мандрів і випробувань втілює аксіологічну модель набуття героєм позитивного досвіду, привабливого іміджу й *майна*, яке засвідчує входження індивіда до родової спільноти як її повноправного члена. Казковий герой стає втіленням також ідеальних гендерних характеристик: сили, розуму, винахідливості в скрутній ситуації. Натомість Сеня внаслідок подорожі втрачає майно і цим — в підтексті сюжетної дії — етично відокремлює, дистанціює себе від родової спільноти, а тому в одивненому сприйнятті власного батька постає як небезпечний маргінал: “У Ивана Яковлевича сын никогда не выглядывал таким разбойником” (2, 175). Мотив духовного відчуження та взаємного протистояння пов'язується з денационалізацією: “Штука, и фамилии не умел прописать: Иван Яковлевич Лобко, а здесь Семен Лобков. Какой-то москаль писал!..” (2, 175). Таке уявне протистояння батька й сина після тривалої розлуки, пов'язане з процесом соціокультурної ініціації юнака, інтертекстуально перегукується з початком повісті М. Гоголя “Тарас Бульба”. М. Бахтін в аналізі гоголівської поетики наголошував на елементах “карнавального типу, наприклад, на самому початку повісті: приїзд бурсаків і кулачний бій Остапа з батьком...”<sup>39</sup>. Сенса гоголівського зачину — позитивне утвердження вітальної сили як вияву нормального органічного розвитку особи. Внаслідок ігрової бійки життєвий порив звільняється від умовностей і обмежень попереднього виховання — вимушених, але по-своєму необхідних для індивідуального психологічного розвитку в соціокультурному контексті. Бійка набуває значення попередньої життєвої ініціації, рекреаційного повернення героя в родову спільноту, карнавального життєствердження активної духовної свободи особи й суспільства. Натомість у Гребінки протиставлення кулінарних смаків сина й батька стає змаганням сугестивних знаків-топосів пасивної насолоди. Вітальна енергія персонажів зміщується зі сфери активного вияву власного ества в царину споживання, освоєння цивілізаційного досвіду як його засвоєння, пасивного “перетравлювання”. Перегук із повістю Гоголя спостерігаємо і у сцені першої застільної розмови. Тарас Бульба запитує сина: “А как по-латыни горелка? То-то, сынку, дурни были латынцы: они и не знали, есть ли на свете горелка. Как, бишь, того звали, что латинские вирши писал? Я грамоте разумею не сильно, а потому и не знаю: Гораций, что ли?”<sup>40</sup>. Іронічний топос самоприниження покликаний тут унаочнити, з одного боку, повноцінну культурну сприйнятливість козацької верстви, а з другого — суверенність індивідуальної думки й досвіду, здатність одивнювати серйозність і примусовість класичної освіти невимушеною інтелектуальною грою й автономним екзистенційним поцінуванням культурних імперативів та базованих на них чужих рольових практик.

У повісті Гребінки застільна родинна розмова перетворюється на змагання різних цивілізаційних стандартів споживчих вартостей — провінційних, колоніальних, із одного боку, та столичних, метрополійних — із другого. Здатність до опанування зразкових стандартів метрополії висувається як доказ розумових спроможностей:

<sup>39</sup> Бахтин М.М. Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура) // Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1990. — С. 529.

<sup>40</sup> Гоголь Н.В. Тарас Бульба // Гоголь Н.В. Цит. вид. — Т. 2. — С. 47.

“– Я люблю страсбургский пирог.

– Ну, брат, такого наша кухарка не то не изготовит, да и не выговорит.

– Отчего же? – перебила Аграфена Львовна. Может быть, у нас не так называется. Я недавно начитала в “Опытной поварихе” про один пирог, верно, этот; книга из Петербурга...” (2, 177).

Петербурзька куховарська книга, очевидно, сприймається свідомістю персонажів як знак аристократичної культури; він виконує сугестивну функцію, аналогічну згадці про творчість Горация в “Тарасі Бульбі”. У згадках про різні страви – елементи побутової культури – підтекстовий акцент зміщено з притаманного “Енеїди” Котляревського та її епігонам “пафосу життєствердження” на знезмисловлений, безсенсовий (з позицій етичного ідеалу) вимір людського існування, в позакультурну предметну реальність. «Енеїда» Котляревського стає “lieux de memoire” “малоросійського” побуту, мови, масової культури, причому не власне сільської, а міщанської (навіть дрібнодворянської) масової культури (класичним зразком якої є “уви!” і “крохналь, який їдять пани”).<sup>41</sup> У Гребінчиній повісті сугестивні знаки цієї культури постають у психологічному заломленні, переводяться в екзистенційну площину функціонування та ієрархії ціннісних настанов, руйнівних для духу.

Знаковий часопростір імперської цивілізації й культури в рецепції Сені й Ааронова окреслюється через використання власних знань і уяви, поза нормами суспільних інститутів. Розумова активність героїв покликана демонструвати звільнення дискурсу від повсякденної емпірії через раціональне розкриття сутності мовної означувальної практики як історії колективного духу (Ааронов) чи її ігрову трансформацію, остороження індивідуальним духом (Сеня). Своєрідність позиції “антикофіла”, який цікавиться слов’янською філологією, полягає в тому, що довільна гра інтерпретаторської уяви й домислу практикується у сфері, яка потребує суворої інтелектуальної дисципліни. Ця критика дилетантизму суголосна Свіфтовому скепсису щодо дослідницьких зусиль. На думку Свіфта, ілюстрацією до якої може слугувати і Гребінчин персонаж, такі трагікомічні ситуації виникають внаслідок “властивої всім людям слабості – втручатися саме в те і цікавитись саме тим, що ми найгірше знаємо й до чого найменше підготовані наукою та природою”<sup>42</sup>. Посутня відмінність створеного Гребінкою образу від образів мешканців Лапути полягає в увиразненні українським письменником цілковитої марнотності зусиль персонажа і, внаслідок практичної незначущості й верифікаційної порожнечі, симулякровою характеру обраного об’єкта зацікавлення (на противагу Свіфтовим персонажам, чиї теоретико-моделювальні й експериментальні зусилля розраховані на практичний успіх). Критика “марнотного розуму” як екзистенційного втілення просвітницької соціально-антропологічної програми суголосна українським національним засадам тогочасного літературного дискурсу: розумне начало характеру “нерідко ставиться вище за освіту, палкими прихильниками якої були просвітителі. Так, самі по собі “мислителі” й “учені” в країні Лапути й у королівській академії в Логодо уїдливо висміяні в “Подорожі Гуллівера” Дж. Свіфта. Багато в чому подібну позицію займають і українські письменники. ... Освіта не дає ніяких позитивних наслідків, коли людина не має власного здорового глузду...”<sup>43</sup>. Така настанова втілена, зокрема, в “Малоросійській билі” Г. Квітки-Основ’яненка й авторському роздумі в “Мертвих

<sup>41</sup> Гундорова Т. Перевернений Рим, або “Енеїда” Котляревського як національний наратив // Сучасність. – 2000. – №4. – С.128.

<sup>42</sup> Свіфт Дж. Мандри Гуллівера. – К., 1983. – С. 155.

<sup>43</sup> Історія української літератури ХІХ століття: У 3 т. – К., 1995. – Т.1. – С. 102.

душах” М. Гоголя: “Сперва ученый... начинает робко, самым смиренным запросом: не оттуда ли? Не из этого ли угла получила имя такая-то страна? ... Цитуєт немедленно тех и других древних писателей и чуть только видит какой-нибудь намек или просто показалось ему намеком, уж он получает рысь и бодрится...; ему уже кажется, что он это видит, что это ясно...”<sup>44</sup>. Водночас за тієї доби аматорсько-дилетантський підхід був важливою складовою формування національної гуманітарної свідомості й наукового дискурсу. Серед його важливих здобутків — “Історія русів”, “Енеїда” І. Котляревського та ін.<sup>45</sup> Сенс створеного Гребінкою образу — увиразнення думки про необхідність уведення розумових зацікавлень і зусиль особистості в систему координат і завдань, окреслених функціонуванням “об’єктивного духу” (соціально-культурних інституцій) у силовому полі присутніх проблем, що постають перед родовою спільнотою й свідомістю. Інтелектуальна гра має бути підпорядкована ширшій дискурсивній конвенції. Тобто, за Гегелем, розвиток індивідуальної свідомості має відтворювати розвиток світового духу. “Простота природи, ...грубість знання й хотіння, тобто *безпосередність і окремість*, в які опустився дух, усувається, й спочатку ця її зовнішність отримує розумність, *на яку вона здатна*, власне — *форму загальності, зрозумілості*. ... Так його (індивідуального духу. — *О.Б.*) свобода знаходить у ній існування... Тому *формування* (нім. Bildung — освіта, культура; рос. образование. — *О.Б.*) в його абсолютному призначенні — це *звільнення й робота* вищого звільнення (у Гребінки йдеться про звільнення особи від тягара марнотної, обтяженої фікціями індивідуальної свідомості. — *О.Б.*)... Це звільнення в суб’єкті — *важка робота* проти простої суб’єктивності поведінки... (Саме такою суб’єктивністю відзначається Ааронов. — *О.Б.*). Формування (bildung) — це згладжування особливості, тож вона поводить себе за природою предмета”<sup>46</sup>.

Інший дискурсивний простір розгортається автором через сюжетне випробування розумових здібностей Сенею. Ситуація свята з нагоди приїзду сина накладається на міфологічну матрицю культурної ініціації — повноправного прилучення індивіда до великої родової спільноти, поновлення циклічного ритму відтворення поколінь: “... Весь Синевод явился к доброму соседу разделить его радость... Здесь были все возрасты ... Словом, было всё, что мы встречаем ежедневно” (2, 180). Таке прилучення передбачає репродукування неофітом комунікативних стандартів і конвенцій ціною притлумлення індивідуальних особливостей. Натомість Сеня провокує комунікативний розрив, впроваджуючи дискурс розумової гри, сенс якої — постулювання власної інакшості, щоб спонукати співрозмовників до виявлення ними можливого ціннісного розриву в екзистенційному процесі між різними дискурсивними настановами. Ліберальна настанова Сені передбачає змагання індивідуальних розумових потенціалів, щоб досягти порозуміння чи здобути бажане, активізацію уяви як продуктивної здатності і творця нових комунікативних зв’язків і засад для них. Традиційна ж настанова сприймає усталену спільнотою систему ціннісних пріоритетів і зв’язків як даність, в якій права та статус її постійних учасників не підлягають суб’єктивному перегляду чи випробуванню. Водночас часопростір уяви, екзотичний топос Петербурга як “краю необмежених можливостей”, який навіює своїм співрозмовникам Сеня, суголосний гоголівському мовленнєвому образу Хлестакова. Гоголівський герой-трикстер прагне підтримати й посилити той рольовий імідж, який йому мимоволі

<sup>44</sup> Гоголь Н.В. Мертвые души // Гоголь Н.В. Цит. вид. — Т. 5. — С. 269.

<sup>45</sup> Див.: Забужко О.С. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. — К., 1997. — С. 76.

<sup>46</sup> Гегель Г.В.Ф. Основы философии права, або Природне право і державознавство. — К., 2000. — С. 172 — 173.

довелося взяти на себе, і в гротескній формі змодельовати сугестивний дискурс, предметом і водночас суб'єктом якого виявляються структура й сутність колоніально-імперської влади — соціальної й культурної. У повісті Гребінки історії-симулякри мають стимулювати захоплення величию імперії — “всесвітнього міста”. Водночас, якщо в гоголівського Хлестакова подібні розумові вправи мають піднести в очах слухачів соціальний статус мовця як носія влади, то Сеня прагне продемонструвати свій інтелектуальний рівень у ролі носія столичних, ціннісно упривілейованих комунікативних стандартів і зв'язків, котрі стають симулякром освіченості. Гоголівського й Гребінчиного героїв об'єднує й уявна причетність до “сочинительства”. У “Ревізорі” символічному *представникові* державної влади (фактично — фіктивному носієві харизматичної рольової маски, “несправжність” привілеїв якого проектується на статус осіб, наділених реальними повноваженнями) автоматично приписується валідність у продукуванні культурних значень і цінностей. У Гребінчиній повісті увагу зосереджено на онтологічному й аксіологічному статусі *літературного твору*. Для читача вигадки Сені передусім моделюють сугестивний образ суб'єкта мовлення. Провідним у рецепції персонажами прочитаних творів виявляється концепт *істинності* як відповідності літературного дискурсу й реальності. Індивідуальні перспективи бачення урізноманітнюють зміст поняття істинності, акцентуючи присутні психологічні риси сприймачів. Зокрема, учитель, вбачаючи подібність жестів персонажа прочитаного твору і власної поведінки, наголошує на естетично несуттєвих рисах, виявляючи так власну неосвіченість, особливо дошкульну з огляду на свій фах. Як феномен, залучений до процесу соціокультурного функціонування та сприйняття, твір увиразнюється у відгуку генеральші: “Нет, слава богу я не читаю этих бестолковых книжек; спасибо, добрые люди прочитали да растолковали, что на меня приходится” (2, 195). Попри нехтування пізнавальних можливостей літератури, відгук засвідчує увагу до своєрідного ноосферного інтерпретаційного простору, створеного завдяки літературі й значимого для свідомості індивіда. Отже, своїм існуванням цей простір підтверджує соціально-онтологічну значущість літературного дискурсу. Чурбинський, впізнаючи в персонажеві прочитаної повісті свою далеко не бездоганну етичну сутність, виявляється найближчим до соціокультурної істини літературного твору. Вона, відповідно до тогочасних уявлень, полягає в моделюванні ситуацій, етично й психологічно значущих для будь-якого читача. Апелюючи до індивідуального сумління, літературний наратив сприяє конструюванню ідеальної спільноти культурних реципієнтів, спроможних відчитати в художньому образі його узагальнюючий зміст і той пізнавальний потенціал, який підносить ціннісну свідомість на якісно вищий рівень і засвідчує причетність і читачів, і змодельованих ситуацій до єдиного соціально-аксіологічного, етико-естетичного континууму. Цей континуум, як глибинна структура тексту, виявляється протиставленим розумовій грі персонажа, не обтяженій імперативами онтологічної значущості висловлювання. Вибудовується й концептуальна логіка сюжетного епізоду. Враження учителя фіксує первісне сприйняття образу-“ейдосу” в контексті нерафінованого “горизонту сподівань” читача. Відгук генеральші акцентує на думках і гадках, “доксі” й тлумаченні як необхідних умовах рецептивно-пізнавального процесу. Нарешті, позиція Чурбинського фіксує здатність образу бути носієм ідеї — сутнісного визначення зображених предметів. Осягнення такої ідеї постає водночас як наслідок рецептивно-естетичних зусиль читача. Отже, доцільно порушити питання про сутнісний зміст, ключову ідею всієї сюжетної дії й, зокрема, образу головного героя. Сенса авторського моделювання можна вивести з двох останніх розділів повісті. Дивакуватий “антикофіл” Ааронов впізнає

свого давнього знайомого, сприймає як однодумця й поіменовує “графом” (саме такий титул приписав собі Сеня під час знайомства з Аароновим). Незрозуміле для земляків мовлення дивака-дилетанта робить Сеню ймовірним злочинцем в їхніх очах і змушує героя повернутися до Петербурга. З розв’язки можна вивести своєрідну притчеву “мораль”. Захоплення імперською цивілізацією й великосвітськими “правилами гри” веде до фатального самовідчуження людини. Сеня виявляється “своїм серед чужих і чужим серед своїх”. Саме такий результат і передбачається імперським вихованням. Натомість остання утопічна “казка” Сені, оповіджена вже петербурзьким знайомим, виявляється етико-естетичним ідеалом, недосяжним у здегуманізованому суспільстві. Цей ідеал, щоправда, трактується дещо іронічно: “Житье чудное! Знаете, этакое дружество, радушие... очень приятно! Не хвастая скажу, что я прожил в уезде, будто в своем семействе... Там бал, здесь охота, в другом месте рыбная ловля — и это все без малейшего этикета...” (2, 201)

У розглянутих творах основою сюжетної дії стають різні варіанти психосоматичних та інтелектуалізованих, свавільних щодо вимог об’єктивного духу бажань героїв. У сфері цих бажань означається індивідуальна ціннісна позиція, сюжетна пульсація якої пов’язана з проблематикою тожсамості індивіда. Ця тожсамість — чи прагнення її зреалізувати — перебувають у конфлікті з абстрактними вимогами об’єктивного духу, урбанізованої й сакралізованої культури, імперативів освіти й покори, що виступають як альтернативний, близький до авторського ціннісний контекст творів. Водночас драматизм сюжетних моделей (обстоюваного автором дискурсу) полягає в тому, що герої виявляються продуктами відчужувальної діяльності законів соціальної ієрархії, в межах якої дискурс індивідуального бажання постає як компенсація екзистенційної невідбутності, а засвоєння об’єктивованих здобутків соціальної практики — як симулякр первісно гуманістично орієнтованих цивілізаційних і культурних значень. Герой — транслятор чи виробник цих значень — своєю мовленнєвою псевдокультурною практикою вказує лише на власне знеособлення, екзистенційну ніщоту. У контексті сюжетних моделей, запрограмованих на розкриття марнотності, гріховності чи духовної непросвітленості зусиль персонажів, викривальний, заснований на іронічному авторському баченні психологізм Гребінчиних повістей порушує актуальні проблеми змістовності окремого індивідуального існування, наповнення його сутнісними, а не примарними прагненнями, які можуть структуруватися лише в ціннісних координатах обов’язку, надії на трансцендентне, віри й самозречення.

