

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА
АКАДЕМІЯ»

Факультет гуманітарних наук
Кафедра літературознавства

Магістерська робота
освітньо-науковий ступінь — магістр

на тему: **«ФЬОДОР ДОСТОЄВСЬКИЙ У РЕЦЕПЦІЇ МИКОЛИ
ХВИЛЬОВОГО ТА ОСИПА ТУРЯНСЬКОГО»**

Виконала: студентка 2-го року
навчання
Спеціальності – 035.1 ФІЛОЛОГІЯ
(Українська мова та література);
освітньо-наукової програми:
Теорія, історія літератури та компаративістика

Кравченко Аріна Борисівна

Керівник: Полюхович О. П.,
Віцепрезидентка з науково-навчальних
студій, канд. філол. наук,
доц. Кафедри літературознавства ім. В. Моренця
Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

Рецензент Агеєва Віра Павлівна
доктор філологічних наук, професор
(прізвище та ініціали; наук. ступінь, вчене звання)

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою « _____ »

Секретар ЕК _____

« _____ » _____ 2024 р.

Київ — 2024

ЗМІСТ

ЗМІСТ	3
ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. Теоретична частина. Тенденції в рецепції Фьодора Достоевського ...	7
1.1. Психологічний та антропологічний аспект	7
1.2. Теологічний аспект.....	9
1.2.1. Теодицея.....	10
1.2.2. Значення образу Великого Інквізитора	12
1.2.3. Мотив дороги до свободи та необхідності зла.....	15
1.3. Політичний аспект	18
РОЗДІЛ 2. Рецепція «Братів Карамазових» та полеміка з Достоевським	21
2.1. Контекст життя та творчості Миколи Хвильового та Осипа Турянського	21
2.2. Рецепція «Братів Карамазових» у творчості Миколи Хвильового.....	27
2.3. Рецепція «Братами Карамазовими» у творчості Осипа Турянського	36
2.3.1. Полеміка з Достоевським у романі-памфлеті «Дума пралісу».....	38
2.3.2. Полеміка з Достоевським у оповіданні «Як люди приймали Христа».....	43
ВИСНОВКИ	47
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	49

ВСТУП

«Місце Достоевського — поруч із Шекспіром. “Брати Карамазови” — найвеличніший із будь-коли написаних романів, а частина про Великого Інквізитора — це одна з найбільш недосяжних вершин світової літератури; мало який текст може заслужити таку високу оцінку», — пише¹ Фройд у своєму дослідженні щодо мотиву батьковбивства у творчості Достоевського [66, с. 177]. Співзвучним є вердикт і, скажімо, Ніцше, який стверджував, що «Достоевський, який був єдиним психологом, у котрого [йому] ще було чому вчитися, належав до найщасливіших випадковостей [його] життя» [63, с. 105].

Голоси ці, однак, зовсім не поодинокі. Так, енциклопедія Britannica зазначає, що «Достоевського зазвичай вважають одним із найкращих романістів, які будь-коли жили. Літературний модернізм, екзистенціалізм та різні школи психології, богослов'я і літературної критики були глибоко сформовані його ідеями. Його твори часто називають пророчими, адже він так точно передбачив, як поводитимуться російські революціонери, якщо вони прийдуть до влади» [62]. Добре знаним та дослідженим є і той факт, що з творчістю Достоевського в той чи інший спосіб взаємодіяла більшість провідних письменників ХХ століття, зокрема Камю [60], Гессе [59], Гамсун [64], Сартр [49], Манн [65] та багато інших.

Та попри значний рівень як письменницького, так і наукового інтересу, — у різний час Достоевським займалися С. Булгаков, Н. Бердяєв, С. Франк, Л. Карсавін, А. Долінін, Г. Фрідлендер, В. Ветловская, В. Кантор, Л. Гроссман та численна кількість інших дослідників у всьому світі, — природа взаємодії українських письменників ХХ століття з текстами та ідеями Достоевського залишається малодослідженою. За винятком слугують компаративні роботи щодо Достоевського та Тараса Шевченка [34], [39], Достоевського та Івана Франка [4],

¹ Тут і далі переклад із англійської та російської виконаний Аріною Кравченко.

[21], [57], Достоєвського та Володимира Винниченка [26], [28], [36], Достоєвського та Валерія Шевчука [9].

Існування такої своєрідної білої плями, на нашу думку, можливе тому, що жоден із українських письменників не був допущений до повноцінного, серйозно сприйнятого діалогу чи полеміки з російською літературою без принаймні часткової відмови від власної ідентичності та уподібнення до того, із чим, власне, мав на меті полемізувати.

Детальніше про це йтиметься в розділі 2.1., де ми більше сфокусуємося на контекстах життя і творчості Миколи Хвильового та Осипа Турянського, проте саме ця причина визначає **мету** даної роботи, а саме описати природу українсько-російської полеміки в межах даної теми на прикладі творчості Хвильового та Турянського та надати українській стороні суб'єктності, якої бракує донині через російську монополію на знання про російську літературу, брак інтересу до української перспективи як перспективи так званої «малої літератури» та незацікавленість української академії у роботі над аналізом російських наративів щодо російської літератури. До причин цієї незацікавленості, на нашу думку, належить не лише травматичний досвід війни, але й несправедливе відчуття меншовартості власної наукової думки з питань російської літератури та брак практики з незаангажованої російськими наративами розмови.

Усе це зумовлює **актуальність** та новизну цієї роботи: подібне компаративне дослідження із докладним аналізом рецепції ідей Достоєвського Хвильовим та Турянським проводиться фактично вперше. Не менш важливим для нас є і порівняння особливостей рецепції одних і тих самих текстів українськими авторами, аби визначити, як контекст, у якому перебував кожен із них, визначав трактування тих чи тих ідей — оптика, яка щодо обраних текстів та письменників так само застосовується вперше.

На нашу думку, дане дослідження є як ніколи **перспективним**, оскільки оприявнює необхідність подібних компаративних робіт, особливо в умовах

гібридної війни, коли підсвічування чи витіснення окремих голосів може мати вирішальне значення.

У роботі ми передовсім покладаємося на компаративний та контекстуальний аналіз, доповнений історичним та біографічним **методами**. Також використовуватиметься елементи психоаналізу та метод close reading.

До **завдань** роботи ми зараховуємо такі:

1. З'ясувати, якими є головні вектори рецепції текстів Фьодора Достоевського, передовсім «Братів Карамазових», оскільки саме цей роман цікавив і Хвильового, і Турянського найбільше;
2. Дослідити, у який спосіб Микола Хвильовий взаємодіє із творчістю Фьодора Достоевського, зокрема з романом «Брати Карамазови»;
3. Дослідити, у який спосіб Осип Турянський взаємодіє із творчістю Фьодора Достоевського, зокрема з романом «Брати Карамазови»;
4. Підбити підсумки щодо особливостей рецепції Достоевського Хвильовим та Турянським, а також щодо подібностей та відмінностей цих рецепцій.

Робота **складається** зі вступу, теоретичної частини, де ми дослідимо наявні вектори прочитання Достоевського, практичної частини, де ми здійснимо спробу погляду на те, що нового приносять у цю розмову Микола Хвильовий та Осип Турянський, висновків та списку використаної літератури.

РОЗДІЛ 1.

Теоретична частина.

Тенденції в рецепції Фьодора Достоєвського

Перш ніж розглядати рецепцію Достоєвського в текстах Миколи Хвильового та Осипа Турянського, необхідно здійснити короткий огляд основних напрямків прочитання Достоєвського, зокрема його роману «Брати Карамазови».

Далі ми оглянемо основні підходи до прочитання Достоєвського, а саме психологічний та антропологічний його аспект, теологічний аспект й політичний аспект. Розробку цих аспектів ми в подальшому побачимо і в художніх текстах Миколи Хвильового та Осипа Турянського.

1.1. Психологічний та антропологічний аспект

«У своїй антропології Достоєвський відкриває, що людська природа найвищою мірою динамічна, у її глибині вогненний рух. Спокій, статичність існують лише у верхньому, у поверхневому шарі людини. За стійким побутом, за добродесністю душі ховаються бурі, розверзаються темні безодні. Достоєвський цікавиться людиною, коли вона вже прийшла в стан бурхливого руху. Він опускається в ці темні безодні й там добуває світло — не те світло, яке притаманне тільки миловидній поверхні, а й те, яке може засяяти і в найбільшій безодні. Справжнє світло», — так оцінює роботу Достоєвського релігійний філософ Ніколай Бердяєв [3].

Важливою частиною тексту Бердяєва, присвяченого Достоєвському, є наголос на антропологічності, «винятковій антропоцентричності» [3] творчості Достоєвського — саме це призма, через яку так часто інтерпретують тексти

письменника, порівнюючи його зокрема з Ніцше [3]. На думку філософа, Достоевського перш за все цікавили ті люди, «яких відпустили на волю, які звільнилися від законів, випали з космічного порядку й досліджують свою долю на волі, відкриваючи невідворотні результати шляхів свободи» [3]. Достоевський був переконаний, що дорога до світла відкривається тільки тим, хто пройшов крізь цілковиту темряву, відтак доступ до справжньої сутності окремих речей відкривався хіба святим або злочинцем [40, с. 72–74].

Попри наявність такого чіткого фокусу, — чи, можливо, саме завдяки йому, — більшість персонажів Достоевського об'єднує не так типовість, як антитиповість їхніх психологічних портретів, певна антибуденність, пасіонарність та одночасна деструктивність, на чому наголошує Гібсон, який стверджує, що єдність персонажів у романі «Брати Карамазови» досягається завдяки їхній індивідуальній психологічній неузгодженості [58, с. 62].

У цьому контексті особливо важливим здається зауваження Петра Біциллі, який вказує на наскрізний мотив «ролі, яку грають» в романах Достоевського: жоден персонаж, із одного боку, не є просто персонажем, а радше уособленням певного набору якостей, а з іншого боку — це той набір якостей, якого тільки прагне або до якого лишень схиляється кожен окремий персонаж [6]. Тож цей індивідуальний набір якостей — своєрідна внутрішня директива, яка радше спричиняє внутрішні хитання, ніж стає стабільною основою. Таким чином, кожного з братів Карамазових, на думку Зеньковського [20, с.109], можна сприймати у якості таких собі діалектичних структур, де Дмитрій — уособлення людини, якою керують почуття, Іван — того, хто покладається на інтелект, а Альоша — того, хто взується на Бога, з усією тією амбівалентністю, яка покладається на кожну таку роль.

Зважаючи на своєрідний зв'язок кожного з братів із батьком, Фьодором Карамазовим, роман Достоевського не могли не оцінити й через психоаналітичну призму. Відтак, «Брати Карамазови» стали об'єктом для дослідження багатьох психоаналітиків, зокрема й Фройда, в яких аналізується не лише відносини між персонажами, але й біографія самого автора.

Окрему увагу здобув феномен психічних зламів, так званих «надривів», які цікавили Достоевського настільки, що той навіть звертався до практиків психіатрії, аби дослідити це явище на реальних прикладах [17, с. 109]. На думку ж Бахтіна, саме ця зовнішня і внутрішня неоднорідність, діалогічність персонажів уможливила й витворення «абсолютно нового типу художнього мислення», який автор праці «Проблеми поетики Достоевського» називає «поліфонічним романом»; у ньому передбачається наявність «множинності самостійних, відокремлених голосів і свідомостей, справжньої поліфонії» [1].

Отже, на думку дослідників, психологічність є важливою складовою прози Достоевського: він навмисне обирає «нетипових» персонажів, кожен із яких є радше діалектичною структурою, яка взаємодіє з іншими. Достоевського передовсім цікавлять психологічні та психічні аномалії, і саме через них він проводить читача до релігійного виміру власних текстів.

1.2. Теологічний аспект

«Достоевський був глибоко християнським письменником. Я не знаю більш християнського письменника», — пише Бердяєв [3]. Його теза, хоч і звучить як гіпербола, має в собі децицю правди, зважаючи на те, що релігійним та морально-етичним питанням Достоевського присвячений найбільший корпус літературознавчих, філософських, релігієзнавчих та історичних праць, які ставлять на меті роботу з романами письменника, особливо з «Братами Карамазовими». Та й самого Достоевського цікавила розробка саме релігійних та суміжних з ними морально-етичних тем.

Ключові питання, до яких звертаються дослідники Достоевського і які необхідні нам для подальшого наближення до текстів Хвильового та Турянського, можна звести до такого переліку: поняття теодицеї, значення образу Великого Інквізитора, дорога до свободи через страждання та позитивне

значення зла як єдиний можливий шлях до Бога, феномен візіонерства, поняття християнського гуманізму та критика католицизму й атеїстичного соціалізму.

Як бачимо, список цих питань дуже широкий, до того ж кожне з них є невід'ємною частиною іншого, а тому всі вони потребують більш докладного огляду.

1.2.1. Теодицея

Теодицея — слово з давньогрецької, яке означає «боговиправдання», а також поняття релігійно-філософської думки, яке має на меті узгодити існування справедливого та всесильного Бога зі всесвітнім Злом.

За Кантором, Достоевський був першим із російських письменників, хто звернувся до проблеми теодицеї, яку західні філософи розглядали ще з часів античності [22, с. 35]. Та й «Брати Карамазови» першочергово планувалися як відповідь теодицеї Лейбніца, яка у свою чергу базувалася на ідеях Аврелія Августина, який стверджував: у тому, що над світом панує зло, винен не Бог, а людина [22, с. 35]. Відтак, Святий Августин пише, що «моя злоба не мала жодної іншої причини, окрім самої злоби» [41, с. 27].

Попри те, що в теодицеї Достоевського по суті закладена та сама думка Августина, вона, розширюючись до колективної людської провини за кожен вчинений злочин, вустами Зосіми вербалізується приблизно так: «Завжди пам'ятай, що не можеш бути нічийим суддею. Бо ж не може бути на землі судді, який би судив злочинця, перш ніж сам не пізнав, що він точно такий самий злочинець, як і той, який сидить перед ним, і що саме він, суддя, за переступ злочинця перш за все мусить відповідати» [10, с. 348].

Речником теодицеї у «Братах Карамазових» стає й Іван Карамазов, який, ніби полемізуючи з Зосімою, стверджує: «Солідарність в гріху між людьми я розумію, [...] але ж не з дітками маємо ми поділяти цю солідарність, і якщо правда, що вони з батьками своїми та всіма батьківськими злочинами мають бути

солідарні, то тоді правда ця [...] мені зовсім не зрозуміла» [10, с. 265]. Сама ж теодицея, на новизну якої звертає увагу зокрема й Кантор [22, с. 35], звучить так: «Приймаю Бога охоче, ба більше, приймаю і премудрість Його, і мету Його, нам зовсім невідому, вірю в порядок, у сенс життя, вірю у вічну гармонію, в якій ми буцімто всі зіллємося, вірю в Слово, якого прагне всесвіт [...] і яке є самим Богом [...]. Але, уяви собі, результату світу цього Божого я, зрештою, не приймаю, хоч і знаю, що він існує, а не допускаю зовсім. Я не Бога не приймаю, зрозумій ти це, я світу, який Він створив, світу Божого не приймаю і не можу погодитися прийняти» [10, с. 255]. Таким чином, дослідники теодицеї у Достоевського наголошують, що Іван не приймає колективну відповідальність за зло, як це пропонує Зосіма, а підважує можливість такої відповідальності через ірраціональне існування зла у світі як частини Божого задуму. Ліннер зокрема стверджує, що врешті теодицея переходить із теоретичної площини в площину практичну й формулює питання: бути, як Зосіма чи як Іван? [61, с. 184].

На думку ж іншого дослідника теодицеї у Достоевського, релігійного філософа Семьона Франка, Достоевський відкрив, що пристрасті — невід’ємна частина людської природи, тож людина має безпосередній зв’язок і з Богом, і з Сатаною [52, с. 175]. Ба більше, він вважає, що теодицея Івана є хибною, оскільки в її основі лежить евдемонізм, а точніше соціальний евдемонізм, «етичний принцип, згідно з яким щастя є основною і кінцевою метою людських прагнень, критерієм моральної діяльності» [23, с. 182], що у свою чергу є першим кроком до соціалізму [51, с. 90]. Таким чином, Франк вважає, що російський соціалізм, а також російський утопізм корінився у вродженому підважуванні росіянами Божого творіння, максималізмі та радикалізмі [52, с. 298].

Звідси, до речі, бере початок і мотив візіонерства Достоевського в критичній літературі. Дмитрій Мерижковський, наприклад, стверджував, що «Достоевський був пророком російської революції», а також по суті передбачив біблійний Апокаліпсис [33, с. 50]. Тексти, де йдеться про таке специфічне прочитання Достоевського й собі перейняті відчутним апокаліптичним духом, як от тут: «Апокаліптичність російського народу, всупереч пророцтвам

Достоевського, не вберегла цей народ від антихристів зла. Не тільки “інтелігенція”, але й “народ” легко піддався трьом спокусам й відрікся від стародавньої свободи духа. Достоевський був духовним першоджерелом релігійно-апокаліптичних течій в Росії. [...] Він розкриває нові спокуси, які чатують на ці апокаліптичні течії російської думки, передбачає з’яву витонченого, важко впізнаваного зла. Але сам він був вільний від цих спокус» [3].

Багато з таких текстів врешті відчутно сходять до агіографії самого Достоевського. Утім, вони часто торкаються політичного питання, що безумовно є значно більш цінним для нас. Однак до політичного аспекту, менш перемежованого з релігійним, ми повернемося згодом.

Отже дослідники релігійного виміру творчості Достоевського наголошують, що в тексті автор формулює два погляди на всесвітнє зло. Із одного боку, людина має справу лише з тим, що породжує людська дія, а тому має брати відповідальність не лише за породжене нею зло, але й за все інше, яке коїть її оточення. З іншого боку, існування такого зла свідчить про ірраціональність світоустрою, та й невинна людина (як-от дитина) не має брати відповідальність за все зло, яке існує у світі. До того ж саме Достоевському дослідники приписують відкриття того, що пристрасть є невід’ємною частиною людини, а отже зло та гріх — неунікні.

1.2.2. Значення образу Великого Інквізитора

Образ Великого Інквізитора, який фігурує в поемі Івана Карамазова (або легенді — саме цей жанр часто з’являється в критиці) лишається об’єктом інтересу багатьох дослідників. Роки спроб інтерпретації цього тексту в тексті породили два способи трактування образу Великого Інквізитора — як відступника та як рятівника.

Найбільш поширеним лишається прочитання Бердяєва, який стверджував, що Великий Інквізитор відмовляється від чуда та авторитета Христа, протиставляючи себе йому. Окрім цього, Великий Інквізитор — приклад того, хто насправді не вірить у християнський ідеал свободи людини, у її божественний потенціал: «Втративши віру, Великий Інквізитор відчув, що величезній масі людей годі нести тягар свободи, даної Христом. Шлях свободи важкий, мученицький, трагічний. Він потребує героїзму. Він не під силу такій жалюгідній істоті, як людина. Великий Інквізитор не вірить у Бога, але так само не вірить і в людину» [3]. Найбільша провина Христа, на думку Великого Інквізитора, полягає в тому, що замість чітких непорушних основ Христос дав людям можливість обирати — можливість, якою вони не в силі скористатися розумно, а значить — не в силі й добровільно, самотужки зробити вибір йти за Христом [10, с. 277].

На думку критиків, у історії про Великого Інквізитора знайшла відображення тривога Достоевського щодо кризи гуманізму та індивідуалізму межі століть. Франк зокрема пише: «Гуманізм або має остаточно загинути, або воскреснути в новій і водночас древній формі — формі християнського гуманізму, яку відкрив для сучасної людини Достоевський» [50, с. 78]. Саме тому найбільшою протилежністю Великому Інквізитору на сторінках «Братів Карамазових» та уособленням цього християнського гуманізму стає Зосіма.

Зосіма — не менш суперечливий, ніж Великий Інквізитор. Попри всі атрибути праведності, надані старцю Достоевським, дещо важко ставитися до цієї святості не скептично, оскільки «Із життя в Бозі...» [10, с. 311], записаного Альошою, читач дізнається про юність, повну пристрастей та гріхів, та те, що Зосіма «у минулому був військовим та служив на Кавказі обер-офіцером» [10, с. 32]. Однак ця внутрішня суперечність і є прикладом вільної людини за Достоевським, його морально-етичним ідеалом, природу якого ми розглянемо детальніше в розділі 1.2.3.

Утім Кантор по-своєму суперечить Бердяєву, виголошуючи, що «досить суттєвою є заувага про те, що Великий Інквізитор намагається врятувати

людство, а не згубити його» [22, с. 264]. Канторове трактування поеми-легенди кардинально протилежне: Христос наділив людей стражданням свободи, а Великий Інkvізатор усунув страждання, забравши свободу, тобто подбав про краще життя людини. Водночас Кантор зазначає, що, за Гегелем, рух історії неможливий без свободи, тож, якою б болісною не була свобода і якими б людинолюбними не були наміри Інkvізатора, «перемога» в цій діалектичній дуелі лишається за Христом.

Проте для подальшого нашого аналізу не менш цікавою є й інша заувага критика: «Цікаво, що В. І. Леніна, який забрав свободу в Росії, описували як Великого Інkvізатора [...]. Без свободи особистості народ перетворюється на слухняне стадо, ладне вбити навіть Боголюдину, яка пішла на хрест задля народу» [22, с. 264]. Вкотре бачимо зв'язок між релігійною та політичною проблематикою у трактуванні «Братів Карамазових» та натяки на візіонерство Достоевського: ліві ідеї вкорінилися в серцях тих, хто втратив особистісну свободу, тобто зв'язок із Богом.

Цікаво, що експліцитно себе з лівими ідеями майже ніхто з персонажів не пов'язує. До прикладу, Іван, творець Великого Інkvізатора, — не соціаліст. Великому ж Інkvізатору радше йдеться про встановлення теократії опісля падіння атеїстичного соціалізму, проте поема-легенда прочитується і як критика католицького типу релігійного життя, і як своєрідне пророцтво майбутньої диктатури. Іван у свою чергу по-справжньому не визнає ані християнських ідеалів, ані ідеалів соціалістичних.

Соціалізм, за Достоевським, — наслідок атеїзму, релігійної бідності. Із одного боку, Великий Інkvізатор бачить страждання людей і напозір добре розуміє, де знаходиться джерело цих страждань. Однак, пропонуючи народу хліб замість свободи, також пропонує і диктатуру. На думку Бердяєва, «система соціалізму як релігії є протилежною християнству; як і система Великого Інkvізатора, вона базується на відсутності віри в Істину та Сенс. Але якщо немає

Істини й Сенсу, то лишається лише один високий мотив — співчуття людським масам, бажання дати їй безсенсовне щастя на одну коротку мить²» [3].

Бердяєв тут несвідомо послуговується поняттям «миті», яке є ключовим для розуміння типажу «карамазових», до якого врешті звертається і Хвильовий. Проте до більш детального огляду поняття «карамазовщини» ми звернемося в розділі 1.3.

Підсумовуючи, існує два способи прочитання поеми-легенди про Великого Інkvізиторa. Із одного боку, Великий Інkvізитор — той хто не вірить у людську свободу та те, що людина цією свободою, найбільшим Божим даром, справді здатна скористатися. Відповідно, Великий Інkvізитор не тільки не вірить в людину, але й в Бога. З іншого боку, деякі дослідники вважають, що Великий Інkvізитор — справжній гуманіст, оскільки погоджується зняти з людини її найбільший тягар. Поема-легенда про Великого Інkvізиторa — це не лише критика католицизму, але й соціалізму, який, на думку Достоевського, є прямим наслідком атеїзму.

1.2.3. Мотив дороги до свободи та необхідності зла

Саме Достоевський першим припустив, що значення зла у формуванні релігійної свідомості може бути позитивним, — на це вказав російський релігійний філософ Василій Розанов, який писав: «Падіння, смерть, розкладання — усе це тільки запорука нового, кращого життя» [40, с. 47]. Одним із прикладів такого очищення після падіння, звісно ж, є перш за все Дмитрій Карамазов.

Навіть із цього твердження можна постановити, що диференціація добра й зла за Достоевським — непросте завдання, комплексне, багаторівневе. Зокрема це спостерігає Гессен, який зазначав, що добро й зло оприявнює себе в романі аж на трьох різних рівнях: у образі Дмитрія ми бачимо спонтанне зло, бо, керований

² Курсив — А. К.

пристрастями, він схильний до ірраціональних вчинків; Іван уособлює інтелектуальний переступ, а Альоша — духовний, оскільки, маючи достатньо любові та віри в Бога, він все ще дозволяє собі впадати у відчай [8, с. 218].

Ідея необхідного зла, висловлена ще на початку ХХ століття, отримала багато уваги, інтерпретацій та надбудов, які загалом об'єднувала думка про те, що кількість страждань невинних є прямопропорційною сямю добра. Тож, що більше страждань у світі, то краще видно добро [45]. Та й свобода філософами початку століття ототожнювалася переважно з дорогою крізь темряву. Звідси, ідея про те, що досвід зла є єдиним можливим шляхом до Бога, який цінував тих своїх послідовників, які, побачивши справжній гріх, розуміли, як і чому врешті стали на шлях християнської гармонії [40, с. 70].

Уособленням цих ідей є, окрім усіх інших, старець Зосіма, який пройшов крізь падіння, гріх та страждання, завдяки яким зміг отримати очищення. Він, за Достоевським, — приклад вільної людини, яка врешті зуміла скерувати волю, надану їй Богом, у правильне русло й вільно обрала йти за Христом. Така людина мусить визнати свою провину перед усім світом, побачити в собі те, що на певному етапі лише посилює всесвітню темряву.

Проте ця настанова сусідить із феноменом «карамазовщини», яку Розанов визначає так: «Карамазовщина — це потворність муки, коли закони буденності знімаються з людини; нових вона ще не знайшла, але, прагнучи їх знайти, хаотично рухається у всі сторони» [40, с. 72–73]. Кантор у свою чергу додає, що «ця стихійність, пристрасть, безжальність дуже відрізнялися від звичного для російського, а особливо для західноєвропейського, читача, сонного, поступливого перед обличчям зла» [22, с. 50]. Ці думки перегукуються з Фрэнком, котрого ми згадували вище і який писав про максималізм та радикальність. «Карамазовщина», яку пропонує Розанов як термін, має доволі багато спільного з якостями, які послуговували за витoki російського соціалізму, що їх Франк називає «вродженими», і це все вже контрастує з тезою про «карамазовщину» як щось нетипове для начебто сонних, поступливих росіян.

Та й молодий Зосіма, здається, був цілком «карамазовський» тип, принаймні про це свідчить текст роману: «Я набув так багато нових звичок і навіть думок, що перетворився в істоту дику, жорстоку, безглузду. [...] Коли вийшли ми офіцерами, то готові були проливати свою кров за ображену полкову честь нашу, що ж таке справжня честь майже ніхто з нас не знав, а якби дізнався, то найпершим би взяв на сміх. Пиятикою, бешкетом та відчайдушністю ми ледь не пишалися» [10, с. 321]. Кантор наголошує, що дешиця «карамазовщини» фактично є у всіх персонажів роману «Братів Карамазових» (і не тільки цього роману) і називає її «російською стихією» [22, с. 50].

Проте, здається, Достоевський дійсно описує в певному сенсі нетипових персонажів (про що ми вже міркували в розділі 1.1.), однак нетипових відносно кого? Зважаючи, що на нетиповості наголошує саме Гібсон, то відносно неросіян, оскільки в самого Достоевського чітко вимальовується типаж, який — і Достоевський цього свідомий — не лише не є новим, а й може продемонструвати тяглість та силу симптоматики, яку необхідно було лишень описати, зафіксувати з огляду на побутування цього типажа в нових умовах зламу століть. Підтвердження цьому знаходимо і в Кантора, і в інших дослідників, яких він цитує: цю стихійність, деструктивність та пристрасну жорстокість вони називають «російським національним характером» [22, с. 51].

На зламі ж століть «карамазовський» характер обирає не той шлях спасіння, який пропонує Достоевський. Та й що більше ми про цей характер дізнаємося, то сумнівнішими виглядають і шлях Достоевського, і навіть можливість цього шляху. Зрештою, чи не є він радше продовженням духовних сумнівів та пошуків «карамазовського характеру», складовою його хаотичного й непослідовного світогляду, а не фінальною точкою гармонії, де може знайти спокій та ясність його дух. Над цим питанням, принаймні частково, встиг поміркувати Хвильовий (2.2.).

Хай там як, це питання ще потребує окремої детальної розвідки, яка, на нашу думку, мусить бути здійснена на матеріалі вже сучасної російської літератури. Ми ж нині зафіксуємо, що феномен «карамазовщини» нам

необхідний для аналізу політичного аспекту творчості Достоевського (розділ 1.3.), а також текстів Хвильового (2.2.) і Турянського (2.3.).

Наостанок, лиш зазначимо, що ці висновки, такі, здається, неочевидні для сучасної російської критики, були цілком зрозумілі тим, хто жив та аналізував Достоевського на початку ХХ століття. Бердяєв зокрема писав: «Якщо кинути поверховий погляд, то здається, ніби в Росії відбувся нечуваний за радикальністю переворот. Але більш глибокий та уважний погляд вкаже в революційній Росії на образ старої Росії, на духів, давно помічених у творчості великих письменників, на бісів, які давно володіють російськими людьми» [3].

Дійсно, Достоевському вдалося зафіксувати так званий «російський національний дух», «споконвічну обезбоженість» його життя, проте, здається, він так і не припустив, що дорога темної необмеженої свободи не обов'язково має викликати в «карамазова» жах і покаєння. Вона може йому подобатися. І саме це вдалося помітити Турянському, але до цього ми повернемося в розділі 2.3.

Отже, саме Достоевський запропонував ідею того, що значення зла може бути позитивним: що більше довкола зла, то краще видно добро. Зосіма ж приклад вільної людини, яка змогла пройти крізь усе зло й обрати Христа, використавши власну волю. Достоевський також описує явище «карамазовщини», яке загалом має багато спільного з витоками соціалізму. «Карамазовщина» — це «російська стихія» та «російський національний характер», яка є радше традиційним явищем, аніж новим. Напозір образ Зосіми та тип «карамазова» — протилежні. Однак, на нашу думку, шлях просвітлення, запропонований Достоевським, може бути проявом тієї ж «карамазовщини».

1.3. Політичний аспект

Ми вже зверталися до поняття «миті», та за Кантором, це — цілий наскрізний мотив, спосіб жити в теперішньому та проєктувати майбутнє:

«Звернімося до провідної теми російських мрій. Добре було би вирішити все “в одну мить” — ось російська мрія. Саме вона є першопричиною карамазовщини», — пише дослідник [22, с. 66].

Критики стверджують: стрибок Росії в ліву ідеологію на межі ХІХ та ХХ століття і є тією самою спробою вирішити все одномоментно. Бо ж більшовизм, на думку Федора Степуна, був єдиним «клеєм», який міг поєднати «містичну безформність російського пейзажу, варварство мужицького господарства, ідейність та бездіяльність російської інтелігенції, релігійність та антинауковість російської філософії, з одного боку, та бузувірське науковір'я й сектантський фанатизм комунізму, з іншого боку» [44, с. 351]. Усі особливості, перераховані дослідником, насправді стосуються «карамазовщини», а «одна мить» — не раптова фікція, натхненна новими політичними ідеями та бажанням змінити старі порядки. Кантор відслідковує тяглість численних «митей» російської історії, підсумовуючи, що одна мить — це своєрідна традиція [22, с. 67–70], наслідки якої завжди серйозніші й болісніші, ніж секундні міркування про дію та входження в неї.

Видається, що революція «карамазових» була неунікною: ніхто з них не знав, як інакше до невпізнаваності змінити власне життя, вирватися з вічних злиднів. Зауважмо, що жоден із персонажів «Братів Карамазових» не працює, та й, власне, навіщо, якщо багатства в Росії наживалися лише за законами «одних митей»: чи то завдяки з'яві умовної грамоти від цариці, чи то тому, що вдавалося вкрасти більше, ніж іншим, а останнє — це теж по-своєму «карамазовщина» (згадаймо лишень Дмитрія, який був ладен вбити, аби лиш нашкодити необхідну кількість грошей й «все виправити»). Навіть у культурному сенсі Росія не була обтяжена довгою традицією. Культура тут з'явилася моментно.

Достоевський доволі добре усвідомлював усе це, однак пропонував по-своєму утопічні рішення, які не мали практичного значення для сучасників, але подобалися наступним поколінням інтелектуалів широтою того, що вважалося припустимим задля вищої мети. Проте ані Хвильовий, ані Турянський

не мали особливих ілюзій щодо цих ідей. Саме до їхніх текстів ми наразі звернемося.

Отож життя миттю — це приклад вічної російської мрії, яка інспірує вирішення більшості внутрішніх проблем. Життя миттю — причина «карамазовщини». Сама ж революція була неунікною, оскільки моментна зміна життя без огляду на наслідки — єдиний добре знайомий «карамазову» спосіб побутування.

РОЗДІЛ 2

Рецепція «Братів Карамазових» та полеміка з Достоевським

Вибір постатей Миколи Хвильового та Осипа Турянського для дослідження — не випадковий і не базується виключно на тому факті, що обидва письменники вочевидь читали «Братів Карамазових» Достоевського. Обирати їх лише через цей факт — така сама редукція суб'єктності, оскільки в центр уваги знову потрапляє Достоевський, а не власне полеміка.

Ми свідомо обрали різних сучасників, — а Хвильовий (1893 – 1933) та Турянський (1880 – 1933) таки були сучасниками, — аби подивитися, які саме аспекти ідей Достоевського цікавили їх найбільше, зважаючи на абсолютно різні контексти та досвіди, в яких їм довелося жити та працювати, так ніколи й не перетнувшись. Однак спочатку про власне контексти.

2.1. Контекст життя та творчості Миколи Хвильового та Осипа Турянського

Осип Турянський народився дещо раніше, ніж Микола Хвильовий, 1880 року, в протилежному від нього краї, у селі Оглядів, що на Львівщині. Народитися на той час в Галичині, яка належала до Австрійської, а згодом і до Австро-Угорської імперії, означало жити в умовах вічної бідності, хвороб, які ніяк було лікували, тяжкої праці, браку освіти — про останній факт свідчить принаймні те, що з восьми дітей Турянських лише Осипу як старшому неписемний батько зумів забезпечити навчання [37, с. 18].

Вирушаючи здобувати освіту у Відень, Осип Турянський обирає класичний шлях молодій й амбітній людині того часу. Між тим, на Галичині студент Січинський саме стріляє в графа-намісника Потоцького на знак помсти жандармам, які вбили українського активіста Каганця [31]. На Галичині

набирають обертів гострі суперечки між українцями та поляками, відбувається маніфестація з закликами створити Український університет у Львові, результатом якої стає вбивство поляками Адама Коцко, українського діяча від студентського руху [24]. Турянський, однак, саме провадить викладацьку роботу в Польщі.

Тим часом, наростає суспільна тривога, перестороги, що от-от має статися щось непоправне. Галицька молодь гуртується в військово-спортивні гурти як-от «Сокіл» чи «Січ», які мали на меті фізичну підготовку до можливих воєнних дій. Цікавим є те, що звістка про вбивство Франца Фердинанда в Сараєво надійшла до Львова в той самий день, коли у самому місті, за підтримки стрілецьких товариств саме відбувався так званий Шевченківський здвиг — процесія вшанування сторіччя з дня народження Тараса Шевченка, що продемонструвала високий рівень згуртованості [25].

«Цілком можливо, що Осип Турянський [...] був би більш знаним, якби потрапив до Легіону січових стрільців, як то зробили багато українських ентузіастів появи національного війська в Галичині в 1914 році. Він просто не встиг цього зробити. Ще до того, як Легіон почав збиратися, його мобілізували», — пише Ростислав Семків [42, с. 9]. Мобілізували до австро-угорської армії, разом із якою він вирушив на сербський фронт, де, окрім фронту італійського, воювало найбільше українців.

Уже взимку 1915 року Турянський потрапляє в сербський полон, який стає для нього ключовим, фатальним досвідом. Одночасно з тим, на початку 1915 року до театру воєнних дій долучається Хвильовий, встигнувши до того покинути декілька навчальних закладів через свій революційний запал і зв'язки з відповідними людьми та попрацювавши то «чорноробочим котельного цеху Дружківського заводу», то «вантажником у Таганрозькому порту», то «на цегельному заводі біля донської станиці Іловайської», то «вантажником коксу в Горлівці» [32]. Революцію ж Хвильовий (тоді ще Фітільов) зустрічає в Румунії, опісля тяжких трьох років, які він провів із російською армією, просуваючись «через волинські болота, Галичину, Карпати, Польщу, Буковину» [32].

1917–го, на момент завершення служби в російській армії, повернення додому та провадження подальшої активної політичної діяльності, яка врешті вилилася в активну участь Хвильового в Громадянській війні, Осип Турянський, — у глобальному сенсі ворог Миколи Хвильового на арені Першої світової війни, — витримавши неймовірні випробування, саме завершує в Ельбі роботу над своїм найвідомішим романом, який починався такими словами: «Під ударом німецько-австрійського війська покинули серби свій край і забрали всіх бранців, 60 000 душ, із собою та погнали їх на албанський “шлях смерті”. В албанських горах, нетрях, з голоду, холоду й душевного болю загинуло 45 000 бранців. По високому хребті албанських гір, завіяних снігом і морозом окутих, ідуть прочі тепер на стрічу долі. Ідуть живі трупи людей по трупі природи» [47, с. 28].

Опісля перебування в Італії Турянський повернувся до Австрії, у Відень, де знову взявся викладати, а також, починаючи з 1921 року, коли у Відні вийшов роман “Поза межами болю”, пожинати плоди своїх творчих зусиль: роман критика оцінила високо. Роберт Плен, який написав цікаву передмову до першого австрійського видання, до прикладу, порівнює стиль Турянського з Матерлінком. Ба більше, навіть стверджує, що «можна сміло сказати [...] межі сліпими Матерлінка ні одна постать не може зрівнятися щодо сили зображення зі сліпим героєм Турянського» [38, с. 28].

Критик усе не припиняє дивуватися Турянському, який опісля стількох жахливих випробувань, зміг зберегти віру в людину та надію на прийдешнє щастя, «ясне джерело розради не тільки для сучасного людства», а також для «далеких, грядучих поколінь» [38, с. 40]. На думку Плена, «душа й світогляд Турянського віддзеркалює здоровий душевний і моральний оптимізм, життєвий і ідейний позитивізм усього українського народу. Західна Європа привикла вже від ряду літ бачити в тім кипучім котлі, що зветься Східня Європа, лиш руйніницьку боротьбу народів з народами, божевільне взаємне винищування соціальних клас і упадок усякого почуття суспільного ладу й етики» [38, с. 41].

Та саме поема³ «показує цілому світові, що погляди Європи на Україну зовсім помилкові. [...] Як сам поет гинув у страшній прірві, так і його народ кривавився оце вже від 1914 року аж досі за те тільки, що він перший у світовій війні дав почин до закінчення звірячої міжнародної різни, за те, що також хотів засісти у сім'ї народів, як вольний з вольними, рівний з рівними. [...] західноєвропейські дипломати кинули на нього присуд смерті в ім'я “єдиної неделімої Рассеї”. Це злочин на європейській культурі, це злочин на духові всього людства нищити такий здоровий і талановитий, для світової культури так необхідний народ, як український», — стверджує критик у післямові [38, с. 42].

По-своєму дотепною для нас в цій післямові є заувага про те, що німецькою до Турянського українська література не отримала жодного репрезентативного перекладу, та згадка в цьому контексті Володимира Винниченка, яка звучить так: «Твір Винниченка в німецькім перекладі п. н. “Ehrlich zu sich selbst” не заслужив рішуче на те, щоб його перекладати на європейські мови, бо його рапава, невироблена й несмачна форма, — а головню його карколомно руїнницька ідея, зглядно брак усякої позитивної ідеї — все те дає Європі не правдиву, тільки викривлену картину української душі. На щастя такою українська душа не є, бо видно у творі “Чесність з собою” на кожному кроці вплив не української своєрідности, а російського нігілізму» [38, с. 43].

Під «російським нігілізмом» Плену, звісно ж, передовсім йшлося про «іванів карамазових». Бо ж у післямові таки фігурують «Брати Карамазови», де, на думку автора, «Достоевський розстроює наші нерви, приголомшує нас і кидає нас у безпросвітну безодню через те, що хоч геніальним чином переводить психоаналізу людської злочинности, та однак не показує нам із виру людських пристрастей і божевілля шляху до сонця» [38, с. 7].

Таким чином, Турянському вдається надати українському голосу певну агентність. Тим самим, хоч і по-своєму, займався Хвильовий опісля того, як

³ Повість-поема — авторське визначення жанру власного тексту Турянським, сучасна критика все частіше визначає «Поza межами болю» як роман.

відвоював у вогні Громадянської війни разом із численними повстанськими загонами та Червоною армією.

Хоч літературний дебют Хвильового стався 1920 року, значно пізніше, ніж в Турянського, який видрукував свої перші новели ще в 1908 [32], справжній злам в творчості обох письменників відбувався приблизно одночасно — 1921 року.

Мельників у свою чергу зазначає: «Рік 1921 став визначальним не лише в біографії письменника (ми ж можемо лиш додати, що в біографіях обох письменників, оскільки саме 1921 року у Відні видруковують «Поза межами болю»), а й загалом для молоді держави. Період національно-визвольних змагань, інтервенцій та братовбивчої боротьби переходив у наступну фазу й закінчувався для покоління, на чюю молодість випали фронти Першої світової війни, доволі непросто: для одних — еміграцією, для інших — прагненням будь-що-будь працювати для своєї нації на рідній землі, а то й зі святою вірою в можливість реалізації декларованих принципів радянської влади та комуністичних ідеалів» [32]. Саме цю тезу й ілюструють обрані нами письменники: Турянський на момент 1921 року досі не повертався до Галичини, Хвильового ж від звання «основоположника справжньої української прози» [5, с. 137–138] відділяло якихось два роки, а від публікації першого памфлету — чотири. Зазначимо, що метою нашої роботи є огляд лише художніх текстів Миколи Хвильового та Осипа Турянського, тож надалі ми не звертатимемося до аналізу публіцистичної спадщини Хвильового, однак про неї варто згадати саме в контексті надання українській літературі суб'єктності, адвокації потреб, творення візій її окремішнього майбутнього та заохочення до розбудови міжнародних зв'язків.

Тим часом, на Галичину, яка вже перебувала під владою Польщі, 1923 року повертається Турянський. Цікаво, що й він береться за памфлети близько того самого часу, що й Хвильовий. Однак «Дума пралісу», художній памфлет, написаний в алегоричній формі 1922 року, майже не привернув уваги громадськості, як, власне, і всі інші його тексти: комедія «Раби», роман «Син

землі» та інші. Тож повернення до Галичини — радше стало вимушеним кроком, черговим випробуванням для дещо розчарованого у власних силах Турянського.

Зовсім інакше розгорталися події в Харкові, де Хвильовий став об'єктом не лише суспільної уваги, але й уваги спецслужб. Усе частіше розводилися про так званій «хвильовізм», обмежувалася творча свобода (вилучення всього тиражу другої частини «Вальдшнепів» стало тому доказом), село помирало з голоду, тож памфлети стали особистим підсумком революції Хвильового — початком кінця.

Хвильовий та Турянський померли в один рік, 1933, із різницею у два місяці. Хвильовий, який, на думку Мельниківа, прагнув «викреслити свій фітільовський період, залишаючи його відгомони й відблиски на відкуп художніх творів» [32], вдається до самогубства зі словами: «Арешт Ялового — це розстріл цілої генерації. За що? За те, що ми були найщирішими комуністами? Нічого не розумію, за генерацію Ялового відповідаю перш за все я, Микола Хвильовий» [54, с. 889].

По-своєму трагічною виявилася і доля Турянського. Його час сплив. Сягнути рівня колишнього успіху не вдавалося. От-от мали початися нові криваві випробування, а на Галичині вони почалися вже у вересні 1939 року. Турянський відчував це, а тому ненавидів те, що страждання цілого покоління нічого не означали й нічому не навчили.

Його тексти, зрештою, не викликали жвавого дослідницького інтересу, тож упродовж радянського періоду до його спадщини зверталися мізерну кількість разів. А звертаючись, шукали бунт проти імперіалізму, братерство народів та передбачення Жовтневої революції [48, с. 11]. Більшість пізніх творів Турянського зовсім не отримали належної уваги. Передовсім нам йдеться про його оповідання та новели, зокрема оповідання «Як люди приймали Христа (Різдвяна легенда)», видрукуване під псевдонімом Іван Думка, яке ми розглянемо далі.

Роман Федорів, один із нечисленних дослідників спадщини Турянського, пише: «Як скромно, непомітно він жив, так непомітно для суспільства його

поховали. Газета “Діло” (31.03.1933), правда, у посмертній згадці писала: “нема сумніву, що воєнні переживання відбилися дуже сильно на фізичнім і духовнім стані О. Турянського, хоча одночасно завдяки тим він і дав найкращу річ свого життя”» [48, с. 13–14].

Підсумовуючи, спроба проаналізувати рецепцію Достоєвського в таких схожих і таких різних українських авторів, має на меті не так підсвітити творчість та постать самого Достоєвського, як радше зрозуміти, наскільки різні аспекти цього роману цікавитимуть українських письменників, які пройшли крізь жорна ХХ століття — великою мірою через кривавий проєкт «карамазових», та які саме висновки провокуватиме в них це читання.

2.2. Рецепція «Братів Карамазових» у творчості Миколи Хвильового

Ми вже наголошували у вступі на браці компаративних досліджень щодо полеміки українських письменників із Достоєвським, і ця теза безумовно працює з Турянським, проте викликає сумніви у випадку з Хвильовим. Адже, за його тексти, і роман «Вальдшнепи» зокрема, бралось чимало дослідників [2], [43], [56].

Однак лакуни в рецепції роману «Вальдшнепи» добре описав Микола Васьків у статті «Проблеми інтерпретації й інтертекстуального прочитання». Дослідник вказує на невдалі аналогії («Л. Сенік проводить аналогії між Дмитром Карамазовим із “Вальдшнепів” та Альошею з “Братів Карамазових” Ф. Достоєвського, жодним словом не згадуючи про Дмитра з роману російського письменника, хоча така аналогія була б значно доречнішою») [7, с. 25], необхідності певних уточнень в найповнішій праці Сеніка, оскільки «згадувана праця стала певною мірою хрестоматійною, класичною для подальших дослідників, які некритично підхопили похибки й недогляди» [7, с. 25]. Васьків також звертає увагу на передчасні узагальнення на кшталт тих, до яких вдається Церна, коментуючи розробленість теми інтертекстуальності в романі «Вальдшнепи»: «Про це вже не раз йшла мова в наукових працях, тому немає

потреби ширше вести мову про завдання цієї трансплантації» [56, с. 81]. На цьому критика Церни збоку Васьківа не завершується: «На жаль, вона обмежилася констатацією факту наявності таких перегуків і розрізненим аналізом “Вальдшнепів” та “Братів Карамазових”. Авторка чомусь шукає такі паралелі між персонажем М. Хвильового та Іваном Карамазовим, не зважаючи на те, що автор “Вальдшнепів” таки назвав протагоніста Дмитром Карамазовим» [7, с. 29].

Дійсно, найперша й найбільш прозора аналогія з Дмитрієм Карамазовим — однойменний персонаж Достоевського, і причина — не лише ім'я. Аби переконатися в цьому, варто лиш порівняти психологічні портрети персонажів.

На перших сторінках «Братів Карамазових» ми дізнаємося про те, як минало життя Дмитрія до описаних в романі подій: «Юність і молодість його протікали без порядку: в гімназії він недовчився, потрапив потім в одну військову школу, потім опинився на Кавказі, вислужився, багато пив-гуляв і доволі багато витрачав. [...] Фьодор Павлович помітив [...], що юнак легковажний, буйний, схильний до пристрастей, нетерплячки, гульні, і йому достатньо щось перехопити собі, аби на якийсь час заспокоїтися» [10, с. 12–13].

«Навіть коли він хвилювався і говорив із роздратуванням, — дізнається читач згодом, — погляд його немов не корився внутрішньому настрою і виражав щось інше, іноді зовсім не відповідне хвилині. “Важко дізнатися, про що він думає”, — відгукувалися іноді ті, хто розмовляв із ним. Інші ж, які бачили в його очах щось задумливе і похмуре, траплялося, дивувалися раптовому сміху його, що свідчив про веселі та грайливі думки, які вирували в ньому саме тієї миті, коли він дивився з такою похмурістю. [...] Від природи був дратівливий, “розуму уривчастого і неправильного”, як характерно висловився про нього наш мировий суддя Семен Іванович Качальников на одному зібранні» [10, с. 74–75]. Проте жодна з цих характеристик не робить із Міті негідника: це очевидно з його obsesивного бажання повернути Катерині Івановній гроші, які він, піддавшись спокусі, поцупив, з бажання захистити Грушеньку та почати з нею «все

спочатку», із поваги та любові до брата Альоші. «Я знаю, ти хоч і звір, але благородний», — говорить йому Грушенька [10, с. 476]. Обидві ці риси оприявнюються і тоді, коли Мітя, вражений вбивством батька та звинуваченнями, які на нього покладаються, вигукує: «Не винен! У цій крові не винен! У крові батька мого не винен... Хотів убити, але не винен! Не я!» — мовляв, міг вбити, мав усі на те причини, але не вбив [11, с. 18].

Ці та багато інших цитат дозволяють з легкістю дати точну характеристику цьому персонажеві: імпульсивний, малоосвічений, схильний до моментних вражень, задоволень та пристрастей, в яких час від часу потопає, однак завжди виринає на поверхню, каючись та намагаючись зберегти чистоту власного сумління настільки, наскільки це можливо, швидко загоряється і так само швидко затухає, непостійний, хаотичний, людина раптового ривка надзусиль, а не системної праці — і така характеристика на диво добре пасуватиме й Дмитрію Хвильового, яку, однак, дещо важче зібрати до купи, зважаючи на форму роману «Вальдшнепи», який фактично складається з діалогів.

«Знаю, — говорить Аглая із “Вальдшнепів”, — що Карамазових сьогодні тисячі. Дмитрій Карамазов, хай буде тобі відомо, — тип. [...] Це саме та людина, що, вискочивши з сіреньких гімназійних штанців, одразу ж ускочила в епоху війни й революції. Отже, по-перше, Карамазов недоучка. [...] Карамазови не можуть бути опозиціонерами, бо події вони прийняли крізь призму своєї романтичної уяви про світ. Вони не можуть заспокоїтися, бо їм на роду написано тривожити громадську думку. [...] Отже, маємо, безперечно, здібного недоучку з романтичним складом натури» [53, с. 634].

Хвильовий усвідомлено виводить у центр оповіді саме Дмитрія Карамазова й робить спроби відвертої незавуальованої характеристики «російського національного характеру» — ідейного ядра більшовиків, яких «захопила соціальна революція своїм розмахом, своїми соціальними ідеалами, що їх вона поставила на своєму прапорі. В ім'я цих ідеалів [Карамазов] пішов на смерть — і пішов би, висловлюючись його стилем, ще на тисячу смертей» [53, с. 634]. Далі ж нас знову повертають до мотиву «миті», мотиву «розмаху»,

за допомогою якого все мало одномоментно й докорінно змінитися; однак «як мусив себе почувати Дмитрій Карамазов, коли він, попавши в так зване “соціалістичне” оточення, побачив, що з розмаху нічого не вийшло й що його комуністична партія потихесеньку та полегесеньку перетворюється на звичайного собі “собірателя землі руської” і спускається, так би мовити, на тормозах до інтересів хитренького міщанина-середнячка» [53, с. 634].

Цей уривок значно цікавіший, бо в ньому відчутна спрямованість не до «російського національного характеру», а до «українського», — чи, можливо, варто назвати «малоросійського»; Хвильовий-бо чітко прокладав межу між Україною та Малоросією, — який виявився достатньо довірливим, — Аглая це називає «щирістю», мовляв, «маємо те, що прийнято називати щирою людиною і що можна підкупити щирістю й використати на всі сто відсотків» [53, с. 634], — аби у вирі воєн та потрясінь повірити, що разом із «карамазовими» Достоевського можливо буде збудувати новий світ, який триматиметься купи й не розтане, як міраж, ба більше, що варто вчитися в «карамазових» пристрасті, ідейності та шалу.

У «Вальдшнепах» національність, попри нескінченне курсування текстом ідеї «відродження нації», має радше другорядну роль. Найбільше тут важить тип. Тип до Хвильового небачений, а саме український «підвид» Карамазова, такий собі «український карамазенко» — термін, який, зрештою, фігурує і в самому тексті: «Дмитрій Карамазов і Дмитрії Карамазови прийшли до жахливої для них думки: немає виходу. Зі своєю партією рвати не можна, бо це, мовляв, зрада не тільки партії, але й тим соціальним ідеалам, що за них вони так романтично йшли на смерть, це буде, нарешті, зрада самим собі. Але й рвати теж не можна. Словом, вони опинилися на якомусь роздоріжжі. І от Карамазови [...] шукали такого становища, коли й вівці залишаються цілі й вовки не почувають голоду. Коротко кажучи, ці недоучки остаточно заплуталися і таки чином прийшли до душевної кризи. Ці Карамазови забули, що вони Карамазенки, що їм бракує доброго пастиря» [53, с. 635].

Однак, у «Вальдшнепах» не згадується іще одна можлива причина цієї душевної кризи. Із тексту ми дізнаємося, що Карамазов неодноразово вбивав, та й особистість своєї дружини оцінює за тим, чи могла би вона вбити за ідеали пореволюційного світу. Спочатку Карамазов зізнається Вовчику: «Я вбивав, і знаю. Це дуже складна процедура. І саме тому складна, що робиш це цілком свідомо, зарані знаючи, що не вбити ніяк не можна» [53, с. 589]. Коли ж Вовчик виказує нерозуміння, то Дмитрій нарешті ословлює свою ключову ідею: «Говорю давно відому істину: тільки через убивство можна прийти до цілковитого соціального очищення [...]. Свідоме вбивство во ім'я соціальних ідеалів ніколи не вважав за злочин» [53, с. 589].

Ця теза одразу ж повертає нас до ідеї Достоевського про необхідність зла задля просвітлення. За Достоевським, проходження через зло та гріх вартує того, адже в кінці страждань на людину чекає очищення та гармонія. Хвильовий дещо кпинить із цієї ідеї, бо — та й ми це так само згадували в розділі 1.3., — в такому разі, релігія — просто ще один різновид ідейного фанатизму, яким може перейнятися «карамазовський» тип так само сильно, як і, скажімо, ідеєю соціалістичної революції. От тільки в сюжеті зі вбивством “во ім'я соціальних ідеалів” так і не настає «соціальне очищення»; навпаки — загострюється відчуття марноти кожного з переступів, людина впадає в глибини невизначеності, переживає трагедію роздвоєння, яка так добре відома всім читачам «Я (Романтика)» Хвильового. Я Хвильового — насправді Карамазенко, який сподівається на «цілковите соціальне очищення», розстрілюючи власну матір. І ця паралель у романі — не випадкова. На момент написання «Вальдшнепів» Хвильовий знав про вірус «російського національного характеру» більш ніж достатньо, й, перебуваючи у своєрідній ремісії, намагався якомога менше говорити про свій фітільовський період і якомога більше писати про його небезпеки. Та й мотиви батьковбивства та вбивства матері корелюють в романі між собою.

Цікавим є те, що в Дмитрія із «Вальдшнепів» частково зустрічаємо риси кожного з братів: сліпа згода на найбільші безумства Міті, Іванова бундючна

впевненість у тому, що революцією має керувати інтелігенція [53, с. 605], діалектичні роздуми про Богородицю, більш притаманні Альоші [53, с. 601], та врешті-решт готовність вбивати Смердякова, який вочевидь таки теж був одним із братів. Хвильовий ніби констатує: «карамазовщина» може набувати багатьох форм та підживлюватися безліччю ідей, жодна з яких не гарантує очищення через страждання.

Ще однією не менш цікавою персонажкою «Вальдшнепів» є Аглая. Її роль дещо важко оцінити, зважаючи на те, що до нас текст дійшов не в повному вигляді. Проте деякі деталі, характеристики та паралелі все ж наштовхують на хоч і дещо непевні, але висновки.

Аглая — першочергово персонажка ще одного роману Достоевського під назвою «Ідіот». Відтак, важливим є те, якою ця персонажка постає в першоджерелі.

Аглая — молодша донька, досить привілейованої сім'ї: «придане Аглаї мало дістатися колосальне, надзвичайне» [13, ч. 1, р. 4]. У цій родині дівчина зростала в атмосфері повного обожнювання, навіть поклоніння: «Милий друже, ідоле ти мій!» — так звертається до Аглаї батько-генерал [13, ч. 4, р. 5]. Неймовірна краса Аглаї приваблює увагу всіх, на цьому безперестанно наголошують впродовж усього роману, проте знаємо ми й про такі ситуації: «Хіба не надумала була Аглая пів року тому обрізати своє розкішне волосся?» [13, ч. 3, р. 1].

Зрештою, стає зрозуміло, що різноманітні вибрики, непокора, навіть жорстокість і злість до оточення — риси, притаманні Аглаї. Так, до прикладу її характеризує мати: «Вочевидь вона зі злості це все робила, аби матір вимучити, бо дівка зла, самозакохана, розбещена, але, головно зла, зла, зла!» [13, ч. 3, р. 1]. Та сама мати також зазначає: «Я от дурепа з серцем без розуму, а ця — дурепа з розумом без серця» [13, ч. 3, р. 1].

Доля цієї «самозакоханої і фантастичної істоти» склалася у непересічний спосіб. «Я хочу бути сміливою і нічого не боятися. Я не хочу по їхніх балах їздити, я хочу користь приносити. Я вже давно хотіла піти. Я двадцять років як у

них закупорена, і все мене заміж видають. Я ще чотирнадцяти років думала тікати, хоч і дурна була. Тепер я вже все розрахувала і вас чекала, щоб усе розпитати про закордон. Я жодного собору готичного не бачила, я хочу в Римі бути, я хочу всі кабінети вчені оглянути, я хочу в Парижі навчатися; я весь останній рік готувалася і навчалася і дуже багато книжок прочитала; я всі заборонені книжки прочитала», — виголошує Аглая [13, ч. 3, р. 8].

Та ці хаотичні плани врешті не збігаються з не менш хаотичною реальністю, про яку ми дізнаємося наприкінці роману: Аглая одружується із якимось графом-емігрантом, хоч і «виявилось, що цей граф навіть і не граф, а якщо й емігрант справді, то з якоюсь темною і двозначною історією. Зачарував він Аглаю надзвичайним благородством своєї понівеченої стражданнями за вітчизною душі, і до того зачарував, що та, ще до заміжжя, стала членом якогось закордонного комітету з відновлення Польщі, ще й потрапила в католицьку сповідницю якогось знаменитого патера, який опанував її розумом до несамовитості» [13, ч. 4, р. 10].

Особливо цікавою в даному контексті є згадка про Польщу та членство в комітеті з її відновлення, а також католицизм. Ці факти з біографії Аглаї не можуть не нагадати епізод із поляками та Грушенькою в «Братах Карамазових», — та й образ Аглаї має багато спільного з Грушенькою, — однак ще більше ці факти відгонять фантастичною тривогою про Україну Аглаї з «Вальдшнепів», якоюсь її сентиментальністю з цього питання, яку вона сама не може пояснити.

«Я випила за безумство хоробрих, — виголошує Аглая [53, с. 619], — [...] Я випила за те безумство, що привело троглодита до стану вишуканої європейської людини. Я випила за те, безумство, що не знає тупиків і горить вічним огнем стремління в невідомі краї. Я випила за безумство конкістадорів [...]. Я — нова людина нашого часу. Я — одна з тих молодих людей, що, як гриби, виростають біля ваших ком'ячейок і яких ви не помічаєте. Дмитрій Карамазов, [...] перед тобою сидить [...] твій антипод» [53, с. 619].

Вкупі з першоджерелом цього образу, Аглая Хвильового виглядає не просто химерною, а справді екзальтовано загрозовою. Вона — дійсно антипод Карамазова, бо освічена, по-своєму привілейована, не травмована тим, що з нею «не розрахувалися» за все, що вона поклала на вітар Громадянської війни, бо ніколи не була здатна перейнятися якоюсь ідеєю настільки сильно, аби вона заволоділа всім її єством (зважаючи на завжди непрозору мотивацію Аглаї, чи дійсно «якийсь патер заволодів її свідомістю» — ми теж не знаємо). Так, за Достоевським, вона — «нігілістка, дивачка, безумна» [13, ч. 3, р. 1], але саме така людина й здатна повести «карамазових» далі, що й визнає сама Аглая Хвильового: «Дмитрій випадково знайшов собі оддушину в другорядній, на його погляд, ідеї відродження його молодого нації, і ця оддушину може спасти його. Йому тільки потрібний добрий пастир, і такого пастиря він уже відчув у мені. [...] Той факт, що я з першої зустрічі почала активно й цілком щиро підтримувати його захоплення новими ідеями, — один цей факт не міг не положити глибокого відбитку на його вразливу душу [...]. Отже, старої хвороби нема, є нова хвороба, але це вже хвороба остаточного видужання» [53, с. 635].

Однак чи дійсно це остаточне видужання, чи тільки ремісія перед черговим рецидивом — сказати складно, оскільки читач позбавлений можливості дізнатися більше про те, як саме Аглая буде використовувати цю щенячу прихильність. Із позиції ж читача 2024 року образ Аглаї підозріло нагадує популізм у значенні «доктрини політичної дії, стилю політичної поведінки, що орієнтуються на інспірацію і мобілізацію народу» [19, с. 499]: вона розуміє й знає, як використати фобії того, ким керує, а 1933 рік — час, коли, за словами самого Карамазова, «лозунги 1917 року [...] стали [...] фарисейством і матеріалом для спекуляцій» [53, с. 604], відтак «карамазови» знову починають полювання на прості миттєві відповіді, схилиючись до утопізму та інфантилізації політичного клімату; не забуваймо також і про реальні загрози збоку держави, на яку ще нещодавно «карамазови» покладали так багато надій.

Не варто лишати без уваги і її московське походження, і порівняння себе з конкістадором, і «стремління в нові краї», які, як ми знаємо, станом на 1927 років

вже незабаром мали збоку Москви перейти в активну фазу. Аглая вочевидь значно більш зовнішньо орієнтована, ніж Дмитрій, і її прибуття в Україну, де вона упокорює «українського карамазенка» лише це засвідчує. Із доступного нам матеріалу здається, що росіянка Аглая, її незрозуміла любов до всього українського, а також бажання упокорити революціонера-карамазенка Дмитрія — метафора українізації, яка вже поступово починала згоратися, проте, аби робити подібні висновки, звісно ж, необхідно мати весь текст. Саме тому питання про те, яким саме лідером може бути Аглая, яким є цей тип «породжений із ячейки» [53, с. 619], якою буде та «кипуча діяльність», до якої цей тип покликано [53, с. 619], на що піде ця натура завойовницького типу, — усе це чи то відкриті, чи то напіввідкриті питання.

Хай там як, цинічний, екзальтований та безсердечний характер Аглаї Достоєвського, який починає відбиватися і в збереженому тексті Хвильового, не витворює надто позитивних візій. Та й той факт, що кінець роману, вже набраний для шостого номеру “ВАПЛІТЕ”, було знищено, свідчить про розвиток подальших гострих політичних аналогій [7, с. 24–25], а також дозволяє, принаймні умовно, слідом за Ласло-Куцюк, називати «Вальдшнепів» романом-пародією на «Братів Карамазових» [29].

Отже, роман «Вальдшнепи» є текстом, щодо якого зроблено доволі багато передчасних висновків: зафіксовано наявність інтертекстуальності, однак продуктивних спроб її пояснити здійснено замало, зокрема й через втрату частини твору. Проте доступний текст дає приводи для висновків про те, що Хвильовий сперечається з Достоєвським щодо питання очищення після переступу. За Хвильовим, відданість ідеї не гарантує досягнення очищення, а лише поглиблює внутрішню роздвоєність, що автор і демонструє на прикладі Дмитрія із «Вальдшнепів» та Я із «Я (Романтика)». Хвильовий також пропонує новий підтип «карамазова» Достоєвського, а саме «українського карамазенка» як продукту революції, а також його «антипода» в образі Аглаї.

2.3. Рецепція «Братами Карамазовими» у творчості Осипа Турянського

Турянському з інтересом до його творчості пощастило значно менше, ніж Хвильовому. Більшість його текстів, за винятком повісті-поєми «Поза межами болю», яку одностайно вважають шедевром, донині лишається в повній мірі не прочитаною, помережаною ідеологічними оцінками радянської літературної критики, наприклад, в отакий спосіб: «Ні, я зовсім не збираюся тут обороняти повість Осипа Турянського “Син землі”, яка таки не належить до його кращих творчих здобутків; вона справді написана письменником під час його творчої кризи, але нічого куркульського, ворожого в ній нема, це не “Волинь” У. Самчука, що вважається зразком [...] куркульського роману, це також не літературна продукція типу “народних оповідань” різних авторів, які у двадцятих-тридцятих роках під різними назвами виходили у видавництвах Львова, Станіслава, Коломиї і каламутили читачів ідеалізуванням “простого й гарного” сільського життя. “Син землі” Осипа Турянського — це шукання виходу з тупика. І біда письменника, що він, знаючи про цей тупик, сприймає фальшиві вогні за справжні» [48, с. 7–8].

Причини ж загальної неуважності до творчості Турянського Пінчук зокрема наводить такі: «Твори О. Турянського були не до смаку законодавцям літературної моди із націоналістичного “Літературно-наукового вісника” 20-х рр. та інших споріднених із ним по духу друкованих органів. Їх дратувало гостре антиімперіалістичне спрямування творчості письменника, заклик до братерського єднання народів, її антивоєнний пафос. Войовнича націоналістична преса або замовчувала письменника, або ставилась до нього вороже» [37, с. 17].

Утім, звісно ж причина крилася не в цьому. Майже все своє свідоме життя (за винятком воєнних років) він провів чи то в Польщі, чи то у Відні, повернувшись на Галичину за десять років до власної смерті, остаточно полишивши надії на другий зірковий час поза своєю провінцією. Турянський був людиною «ззовні», похмурим спостерігачем зрушень, які відбувалися на Галичині, виру громад та політичних угруповань, ворожечі поляків та

українців — спостерігачем того, як сильно щодень мінявся порядок денний і як безнадійно старів обраний ним триб життя: кар'єра у метрополії, викладання в Польщі та страх перед війною, яка так сильно його травмувала. Водночас сподіватися на те, що «Поза межами болю» прочитають, скажімо, в Харкові, не випадало: тому, хто воював у Першій світовій війні на боці Австро-Угорської імперії це точно не світило. Однак і з таким простим поясненням не міг погодитися Пінчук, який стверджував: «В 30-х рр., коли на прогресивний рух у Західній Україні несправедливо було кинута чорну тінь, про якусь популяризацію творчості О. Турянського на Радянській Україні не могло бути й мови» [37, с. 18].

Хоч Пінчук і визнає унікальність окремих текстів Турянського, зокрема його «Думи пралісу», зазначаючи, що «важко знайти в сучасній для О. Турянського літературі твір, який би можна було поставити поряд з його “Думою пралісу”» [37, с. 31], знайти дослідницькі роботи, які стосувалися би цього тексту [35] й відкоментували явище інтертекстуальності в романі-памфлеті ще важче — інтертекстуальності, яка важила в творчості Турянського вкрай багато.

Єдиний коментар, який нам вдалося відшукати щодо невеличкого оповідання «Як люди приймали Христа», теж не вражає інформативністю: «У 1933 р. під псевдонімом Іван Думка О. Турянський видав у Станіславі (нині — Івано-Франківськ) книжечку “Як люди приймали Христа (Різдвяна легенда)”. Це була вільна обробка оповідання про великого інквізитора з роману Ф. Достоевського “Брати Карамазови”. Звернення О. Турянського до великого російського гуманіста не випадкове. Це була не лише данина пошани письменникові. Для О. Турянського творчість його була школою психологічного аналізу» [37, с. 33]. Окрім того, дослідник стверджує, що «складний філософський підтекст оповідання про великого інквізитора, який воно мало в Ф. Достоевського, О. Турянський не взяв до уваги. Він осмислив і опрацював легенду таким чином, щоб наголосити на її антиклерикальній і антикатолицькій суті» [37, с. 33].

Проте не погодитися з ним можна спробувати навіть на суто концептуальному рівні, без залучення тексту: як це «обробка оповідання», а «складний підтекст» до уваги не взяв? Окрім того, Турянський безумовно добре свідомий ідей Достоевського: він достатньо довго перебував в одному з епіцентрів німецькомовної культури та філософії, де російська релігійно-філософська думка була добре відома.

Далі ми розглянемо роман-памфлет «Дума пралісу» та оповідання «Як люди приймали Христа». «Поза межами болю» ми задіюватимемо задля проведення аналогій там, де це буде доречним, однак сфокусуємо більшу частину уваги саме на малознаних текстах.

2.3.1. Полеміка з Достоевським у романі-памфлеті «Дума пралісу»

«Дума пралісу» — текст, написаний в типовій алегоричній формі: Турянський використовує антитезу «людина–тварина» і, беручи за головних персонажів тварин, які зібралися на суді, висвітлює різноманітні людські гріхи, невідомі тваринам.

«Звір їсть слабше створіння, але тільки тоді, коли зголодніє. Людина вбиває людину не для заспокоєння свого голоду, тільки на те, щоби втихомирити свою ненажерну жадобу низького самолюбства, свої поривання кровожадного нищення й виповнити свою душевну порожнечу, яка може сміло міритися з порожнечею всесвіту», — пише Турянський⁴ [46, с. 45] і вже за сторінку додає: «Коли люди хочуть убити других людей, то беруть собі до помочі всю найчорнішу прірву облуди, лукаво приязної усмішки, завертають побожно очі до неба, кладуть ліву руку на серце, а правою держать іззаду ніж і наче квочки до зерен пшениці раз-у-раз кудкудакають своїм жертвам: “О, друзі, приятелі, ми ходячі міхи любови, поступу, братерства і т. д., для вашого добра... Що? Ви не

⁴ Правопис «Дума пралісу» (1922) та «Як люди приймали Христа» (1933) збережено.

хочете? Вибачте... будь ласка... вибачте... будь ласка...” І по такому вступі гайда ширити любов і т. д. — ножем!» [46, с. 46].

Натяк у цій сентенції на Достоевського — більш ніж прозорий. Для Турянського, який пройшов крізь надлюдські жахи війни, вже не працює теза Достоевського про шлях до очищення через гріх і падіння — усе це не більше, ніж «словесна облуда», ніж спосіб нівелювати злочин, побожно зводячи «очі до неба». Якщо перші два речення здаються пов’язаними з Достоевським лише умовно, то теза про любов уже не залишає жодних сумнівів. Адже саме Зосіма в «Братах Карамазових» напучував: «Брати, не бійтеся гріха людей, любіть людину і грішною, бо ця подоба Божа і є вершина любові на землі. Любіть всіх створінь Божих, і ціле, і кожен піщинку. Кожен листочок, кожен промінчик Божий любіть. [...] Любіть, зрештою, весь світ всесвітньою любов’ю. Любіть тварин: їм Бог дав початок думки і радість безжурну. [...] Людино, не піднось себе над тваринами: вони без гріха, а ти зі своєю величчю гноїш землю» [10, с. 346]. Тож Турянський наділяє голосом саме тварин і заперечує цю ідею всесвітньої любові. Турянський не міг знати, що в майбутньому саме з цією любов’ю у більшості асоціюватиметься і Достоевський, і російська література, і саме від «любові» жертви «російського національного характеру» страждатимуть найбільше [27, с. 42–44].

Видрукувана 1922 року «Дума пралісу» виявилася в певному сенсі пророчою, оскільки знаходимо тут і такі пасажі: «Що до людської любові, то справжньої любові між людьми немає, бо якби вона була, не було б між людьми голоду. А се, що люди звать любов’ю, се тільки змислове оголомшенне, яке вироджується опісля у крайнє самолюбство і в жорстокість. І як раз оце людське самолюбство і жорстокість — се два найглибші коріні голоду мільонів людей та їх суспільного безладдя» [46, с. 91]. Невідомо, чи знав Турянський про Голодомор 1932–1933 років, проте голод як репресивний інструмент, використаний задля встановлення ладу у великій полюбовно зібраній сім’ї народів, він передбачив.

Турянський вочевидь не вірив і в переродження гуманізму, за Достоевським. «Прочитайте тільки історію про вічно закутих людських невільників, — міркує один із персонажів “Думи пралісу”, — про переслідування християн, про тортури іспанської інквізиції, про мучення людей на судах, про жахливі варварства людей над людьми в час революцій, про повільне й довголітнє конання так званих людських злочинців по тюрмах, про свідоме, розховстане, розшаліле й холоднокровне катування цілих народів народами переможцями й матимете поняття про нашу звірячість і про людську так звану гуманність» [46, с. 47]. Це — перспектива не представника титульної нації в широкому сенсі цього слова. Попри утиски, яких зазнавав і сам Достоевський збоку імперії, вони не могли дорівнятися силі тих звірств, до яких вдавалася імперія, аби упокорити народи, — звірств, проти яких, ба більше, не заперечував і сам Достоевський [12].

Перспектива Достоевського — таки перспектива імперця, оскільки легко любити упокорений тобою світ, однак дещо важче слідувати цій філософії, коли той, кого ти мусиш любити, саджає тебе у в'язницю за те, що ти торуєш свій власний шлях до свободи. Зауважмо, що Турянський згадує Велику інквізицію — точку в часі більш ніж віддалену від, скажімо, революції. Гадаємо, ця згадка теж не випадкова. З одного боку, Турянський міг уже обмірковувати оповідання-переспів «Як люди приймали Христа», видрукуване 1933 року; а з іншого — послідовно продовжує лінію імпліцитної полеміки з ідеями Достоевського в «Братах Карамазових».

Підважує Турянський і теодицею, запропоновану Достоевським. У «Думі пралісу» фігурує Дажбог, який каже: «Я був усемогутній. Але, щоб розвіяти свою страшенну нудьгу, я розпалив світовий пожар на землі. І сталося те, чого я ніколи не сподівався: моє пекло на землі зруйнувало мені всю мою могутність на небі. Я навіть не мав сили погасити, здушити сей несамовитий огонь самознищення, котрий я кинув у груди моїх дітей на землі. Світло перестало мене слухати і громи розвалили мені небо й мій престіл, бо весь полет духа я обернув у бистрий лет гарматніх куль, усю гостроту думки в гостроту кільчастих дротів, усе ніжне

тремтінне душ у судорожне конанне тіл, роздертих дротяними колючками та гранатами, увесь чуття в отруйне повітря братнього мордування! [...] Я все бутте зруйнував. Правда. Але через те я сам себе знищив» [46, с. 166]. Така перспектива — вкрай неочікувана, але вона водночас органічно поєднується із переживаннями, які Турянський описує в «Поза межами болю»: «Гарматні кулі розривають землю і людей. Кругом нас пекло, божевілля, смерть. Кожна людина вмирає тисячу разів в одній секунді. Він один лежить у ямі спокійно. А його очі [...] дивляться так лагідно й любо кругом, наче хочуть несвідомо зворушити скам'яніле небо безмежною добротою і красою людського серця. І хочуть показати темряві всесвіту й лукавості богів невмируще сонце й надію людського духа» [47, с. 77]. Таким чином, єдина помислима причина такої всесвітньої жорстокості, за Турянським, — втрата того балансу між добром і злом, про який пише Достоевський. Або цілком можлива міфічність такого балансу, неконтрольованість вищими силами того, що чинить людина, того, що чинять з людиною.

Персонажі Хвильового міркують: хто ж любить вдаритися у філософію — і доходять висновку, що «розквіт філософських дисциплін [...] характеризує те чи інше суспільство, як недорозвинений організм» [53, с. 590]. Йдеться їм радше про хворобу, бо ж Аглая неодноразово наголошує на тому, який хворий Карамазов. Подібного висновку доходить і Турянський: у розпалі хвороби не рятує ніяка культура чи філософія. Не дарма ж Добровський у «Поза межами болю», кпинячи, вигукує: «Виймайте Шекспіра, Гете, Канта! Вони нам тут придадуться» [47, с. 45]. Розвиток цієї думки знаходимо й «Думі пралісу»: «Коли звірі для необхідного утримання життя мусять убивати других звірів і людей, то се називається по людському “звірство”; коли ж люди вбивають людей не для втихомирення голоду, тільки для задовільнення своїх уроджених поривів самолюбства, жорстокості й варварства, то се по людському зветься “культура”!» [46, с. 43]. І знову вияв незгоди з Достоевським, який саме на культуру покладав найбільші надії.

Та фінальною точкою полеміки, здається, стає кінець роману-памфлету, де Дух, який сходить до тварин промовляє: «Жаль мені всіх істот, яких усемогутня тьма зробила несвідомими знаряддями своєї боротьби з Духом, бо своїм гріхом сі істоти створили собі пекло на землі. Тільки не жаль мені тих людей, що здушили в собі іскру просвітління, викресану вчорашнім болем. Вони бояться світла і свідомо бродять у тьмі вини і злочину. Не можу їх любити, бо вони обернули божеське чуття у вир божевілья, світ у тюрму, життя в пекло. На хрест, на котрому ще вчора вони самі висіли, сього дня вони братів і цілі народи розпинають. Нема більшої ганьби над холоднокривно обдуманій, свідомий гріх. Бо через нього навіть Дух буття мусить каратися на хресті тьми. Тому прокляття вчорашнім рабам, а сьогоднішнім синам темряви!» [46, с. 228–229].

Ключовим тут є поняття «холоднокривного обдуманого свідомого гріха», його теоретизація, пошуки умов, за яких гріх — неunikний, ба більше, бажаний. Турянський також припускає, що гріх веде людину не до майбутнього просвітлення, а до остаточної темряви, яка лише поглиблює той біль, у якому щодень живе людина і який є першопричиною гріха. Турянський суперечить ідеї любові ще й тим, що не може любити тих, кому відома природа найбільших страждань, тих, хто, володіючи цим знанням, обирає примножувати страждання. Неможливо любити вчорашніх рабів, які обрали темряву, — стверджує Турянський. Неможливо, бо, зважаючи вже на свій досвід, Турянський розуміє: вчорашній раб, «карамазовський тип», який звертається до темряви, не зможе дійти до просвітлення саме тому, що не усвідомлює, що він — раб чергової своєї пристрасті. А рабство лише множитиме пристрасті, сліпу покору, фанатичний запал, глибокі страждання від незрозумілої «карамазовському типу» туги.

З огляду на таку насиченість цього тексту «достоевськими» ідеями, ще більш сумнівним видається вже згадувана теза про те, що Турянський «не взяв до уваги складний філософський підтекст» легенди про Великого Інkvізитора в наступному оповіданні, яке ми розглянемо.

Однак спершу підсумуємо ключові ідеї Турянського, які він висловлює в «Думі пралісу». Турянський переконаний, що ідея всесвітньої любові, яку

висловлює в «Братах Карамазових» Зосіма, є перспективою титульної нації, оскільки важко любити того, хто катує тебе або змушує вбивати іншого. Ба більше, він стверджує, що неможливо любити того, хто, знаючи, що таке гріх, біль і страждання, вдається до гріха та страждань задля досягнення якоїсь мети. За Турянським, так чинить раб, а просвітлення, яке обіцяє Достоевський, раб ніколи не отримає без усвідомлення свого рабства. Турянський також підважує природній зв'язок між добром і злом: опісля жахів Першої світової війни йому радше йдеться про втрату цього балансу або навіть те, що його ніколи й не існувало.

2.3.2. Полеміка з Достоевським у оповіданні «Як люди приймали Христа»

Ми вже говорили про множинність інтерпретацій образу Великого Інквізитора в романі «Брати Карамазови». Однак читач, який взоруватиметься лише на текст роману, найпершим ділом помітить критику католицизму, зокрема завдяки коментарю Івана, який передує самій легенді: «У цьому й полягає основна риса римського католицизму, на мою думку, мовляв, усе передано тобою папі і все, тож тепер все — за папою, а ти, якщо хочеш, то й не приходи тепер зовсім, не заважай принаймні» [10, с. 272]. Тож ідеї про тягар свободи як дару Божого, непосильного дару, який виявляється зовсім непотрібним людині, бо вона не знає, як ним розпорядитися, — це за Достоевським саме про католицизм. Проте зовсім інші й доволі показові акценти розставляє Турянський (Іван Думка) у своєму оповіданні «Як люди приймали Христа (Різдвяна легенда)».

Загалом сюжет і фабула оповідання відповідають «Легенді про Великого Інквізитора» Достоевського: події відбуваються в часи Великої інквізиції у місті Сарагоса; до людей сходить Христос, однак його арештовує Інквізитор, який врешті виголошує в'язню свій монолог.

Хоч Турянський і використовує ту саму історію в загальних рисах, він додає три суттєві відмінності. Перша полягає в тому, що, зійшовши до людей, Христос відвідує жебраків, які його відштовхують, не впізнавши [18, с. 5] — у Достоевського люди приймають Христа моментно [10, с. 270]. Друга відмінність — агентність Христа як персонажа: у Турянського він не лише спілкується зі звичайними людьми, ігноруючи, утім, Інквізитора, а й врешті звертається наприкінці оповіді до людей з промовою, яка звучить так: «Ідіть, діти, додому і хай радість заясніє у ваших душах. Я післав у світ післанника Свогого і пророка, що йому на імення Мартин Лютер. Він скине фальшивих і жорстоких князів Церкви, розірве їх порфиру і обновить Мою науку і віру в Мене. І навчить шукати Бога і правди не в золоті і не в кадилах та парадах, тільки в своїх серцях і в своїх сумліннях, так, як Я навчав» [18, с. 16]. Третя відмінність полягає в тому, що Христос врешті карає Інквізитора, перетворюючи його на жебрака [18, с. 16].

Дослідники Турянського радянського періоду [37], [48] неодноразово наголошували на тому, що Турянський з усіх сил займався популяризацією радянських ідей на Галичині, передбачав у «Поза межами болю» прихід Жовтневої революції, а також критикував багатіїв та церковників. Проте справа в тому, що перший факт, на жаль, перевірити майже неможливо, другий — лише літературознавча надінтерпретація, а третій — неухважність до власне текстів.

Дійсно, «Як люди приймали Христа» — нищівна критика церковників. Бо ж як інакше можна прочитувати, наприклад, такий пасаж: «Доки римська Церква здобувала владу кровію й потом тих найбільшніх, серед яких Ти вродився, для них жив і створив для них Свою науку, доти Твоя нужда і вся Твоя пролетарськість, Христе, була нам на руку. Та тепер, коли римська єрархія здобула світ, нам треба Христа-фараона» [18, с. 12]. До того ж «фатальною помилкою» Христа, на думку Великого Інквізитора у Турянського, є не те, що Христос наділив людину непосильною тяжкістю свободи, а те, що він народився не в палатах і не в заможній міщанській родині [18, с. 13].

Звісно, такі закиди прочитуються більш, ніж однозначно. Проте за ідеологізованою інтерпретацією губиться те, що через образ Христа Турянський наголошує, що «шукати Бога варто не в золоті і не в кадилах та парадах», відкидаючи і матеріалізм, і клерикалізм, і пропагандистські маніфестації. Навіть у найжахливіші моменти марень наратор у «Поза межами болю» бачить тихе різдвяне свято з родиною — його ідеал святості та гармонії.

Хай як Турянського намагаються втиснути в різноманітні ідеологічні межі, здається, опісля всіх випробувань та побачених сцен людської жорстокості, Турянський перетворився на дуже непіддатний до будь-яких доктрин матеріал, витворивши свою власну систему цінностей: у центрі яких людина, яка не взорується на жодну з інституцій, оскільки будь-яка з них, маючи владу над людиною, може послати її на криваву смерть, а керується лише власним сумлінням та відчуттям постійної Божої присутності, яка простягає руку помочі в найтемніший момент. Однак, за Турянським, цю присутність таки треба берегти, а не випробовувати гріхом — згадаймо лиш слова Духа з «Думи пралісу».

Саме тому цей текст так важливо розглядати у зв'язці з Достоевським, не лише визнавати наявність інтертекстуальності, але й давати суб'єктність у цій розмові. Вочевидь Турянський вирішує переписати «Поєму про Великого Інквізитора» Достоевського зокрема через такий пасаж: «Немає турботи більш нескінченної та гнітючої для людини, ніж, лишаючись на волі, шукати чимшвидше того, перед ким схилитися. Та шукає людина для поклоніння щось, що вже є істинним, настільки істинним, щоби поклонитися погодилися всі люди. Бо переживання цих жалюгідних істот полягає не лише в тому, щоб знайти, перед чим схилити коліна, а щоб знайти щось таке, перед чим точно схилились би всі» [10, с. 276].

Звісно, текст Івана задумувався Достоевським як критика католицького устрою, який забирає у вірян свободу обирати Христа щодня кожним своїм вчинком, однак Турянський вочевидь не бачив це як виключно католицьку проблему.

Ба більше, і Турянському, і Хвильовому радше йшлося про «карамазовщину» як першопричину того, що таке поклонництво будь-чому взагалі є можливим. Турянський у свою чергу належав до одного з багатьох поколінь, яких підвели, розчарували й внутрішньо зруйнували. І все ж довкола він спостерігав достатньо подій, аби розуміти, що найближчим часом хворобою «карамазовщини» ніхто не перехворіє, а тому вкотре обирати чиюсь сторону — нерозважливо.

Виключаючи католицизм як проблему в тому сенсі, якому її бачив Достоевський, Турянський відкриває дорогу до критики православ'я, яке Достоевський вважав останнім прихистком релігійної свободи, — критики сьогодні як ніколи необхідної, оскільки, католицизм — зовсім не перша асоціація, яка зринає в свідомості сучасного читача «Легенди про Великого Інквізитора» у романі «Брати Карамазови».

Підсумовуючи, Турянський переписує «Легенду про Великого Інквізитора» Достоевського, глибоко осмислюючи текст-оригінал. Він відкидає ідею Достоевського — ідею втрати свободи, яку забирає католицька церква. Для нього ця проблема значно ширша: будь-яка інституція може забрати в людини цю свободу, не лише релігійна. Саме тому в оповіданні «Як люди приймали Христа» Турянський закликає звільнитися від влади грошей, кадил та парадів, тобто саме від інституцій. Турянський пропагував резистентність до ідеологічного впливу, таку непопулярну за його часу, а також наголошував на тому, що просвітлення отримує той, хто поважає повсякчасну Божу присутність, а не випробовує її.

ВИСНОВКИ

Отже, ми з'ясувати, що до головних векторів рецепції текстів Фьодора Достоєвського, передовсім «Братів Карамазових», належать психологічний та антропологічний аспект, теологічний аспект та політичний аспект. Усі вони так чи так пов'язані розробленням «карамазовського» типу персонажа, який має вроджені риси «російського національного духу». У межах дослідження теологічного аспекти ми з'ясували, що «карамазовським» типом керує специфічне уявлення про просвітлення, а саме дорога через необхідну темряву для досягнення християнського ідеалу, що є уособленням теодицеї Достоєвського — балансу між всесвітнім добром та конче необхідним злом.

Ми також з'ясували, що «карамазовщина» є невід'ємною частиною політичних зрушень межі століть, навіть їх каталізатором, оскільки «карамазовський тип» керується поняттям «миттєвих змін» й інакше не уявляє собі власного побутування.

З усіма цими ідеями полемізують Микола Хвильовий та Осип Турянський.

У романі «Вальдшнепи» Хвильовий критикує ідею очищення після переступу, стверджуючи, що відданість ідеї не приводить до очищення, а лише поглиблює внутрішні розлами, роздвоює і калічить особистість. Хвильовий також пропонує новий підтип «карамазова» Достоєвського, а саме «українського карамазенка», якого вважає продуктом революції. У тексті також фігурує образ «антипода» Карамазова, Аглаї, яка радше за все уособлює загрозливість та екзальтованість нових політичних кроків збоку Москви.

Осип Турянський у свою чергу значно більшою мірою фокусується на моральній і релігійній проблематиці, хоч і не відкидає ані психологічну, ані політичну.

Ідея всесвітньої любові, яку висловлює в «Братах Карамазових» Зосіма, за Турянським, є привілеєм, доступним титульної нації, оскільки любити того, хто катує тебе або змушує вбивати іншого, неможливо. За Турянським, неможливо любити й того, хто, знаючи, що таке гріх, біль і страждання, вдається до них

задля досягнення якоїсь мети. Це — вчинок раба, який ніколи не отримає просвітлення через своє рабство.

«Легенду про Великого Інквізителя» Достоевського Турянський переписує після глибокого осмислення тексту-оригіналу. Ідея втрати свободи, яку забирає католицька церква, Турянському здається непереконаливою. Він пропагує резистентність до будь-якого ідеологічного впливу та взорування на власний шлях до просвітлення, яке отримує той, хто цінує присутність Бога, а не випробовує її.

Плідність та різноплановість висновків лиш доводить, що перспективи досліджень такого типу є широкими, а результати в даних умовах — необхідними для кращого розуміння тих наративів, які транслює російська література. Як ми бачимо, жоден із них не є абсолютною істиною, і це добре розуміли Микола Хвильовий та Осип Турянський, які активно полемізували з Достоевським, пропонуючи важливі світоглядні зауваження та «правки» до роману «Брати Карамазови».

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бахтин М. Проблемы творчества Достоевского. Библиотека "Вехи". URL: <https://www.vehi.net/dostoevsky/bahtin/index.html> (дата звернення: 10.06.2024).
2. Безхутрий Ю. Хвильовий: проблеми інтерпретації. Харків: Фоліо, 2003. 495 с.
3. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. Прага : YMCA-Press, 1923. URL: <https://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/index.html> (дата звернення: 07.06.2024).
4. Бистрота О. Рецепція творчості Федора Достоевського Іваном Франком. Наук. записки Терноп. нац. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. Серія: Літературознавство, 2009. Вип. 28. С. 293–300.
5. Білецький О. Про прозу взагалі та про нашу прозу 1925 року. Червоний Шлях, 1926. №3. С. 133–164.
6. Бицилли П. М. К вопросу о внутренней форме романа Достоевского. Избранные труды по филологии. Москва: Наследие, 1996. С. 483–549.
7. Васьків М. "Вальдшнепи" Миколи Хвильового як фрагмент завершеного роману. Проблеми інтерпретації й інтертекстуального прочитання. Слово і Час, 2005. №5. С. 24–38.
8. Гессен С. Трагедия добра и зла в "Братьях Карамазовых". Избранное. Москва : РОССПЭН, 2010. С. 621–650.
9. Грицай С. Я. Отзвуки Ф. М. Достоевского в творчестве Валерия Шевчука. Диалог украинской и русской культур в Украине: Материалы II междунар. научно-практ. конф. 30–31 октября 1997 г. Киев, 1998. С. 204–208.
10. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Київ : Борисфен, 1994. Т. 1. 480 с.
11. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Київ : Борисфен, 1994. Т. 2. 368 с.
12. Достоевский. "Геок-Тепе. Что такое для нас Азия?". Дневник писателя, 1881. URL: <https://fedordostoevsky.ru/works/diary/1881/01/08/> (дата звернення: 10.06.2024).

13. Достоевский Ф. Идиот. Собрание сочинений в 15-ти томах. Ленинград : Наука, 1988. Том 6. URL: <https://ilibrary.ru/text/94/index.html> (дата звернення: 01.06.2024).
14. Достоевский Ф. Письма / ред. А. С. Долинин. Ленинград : Госиздат, 1928. Том 1. 592 с.
15. Достоевский Ф. Письма / ред. А. С. Долинин. Ленинград : Госиздат, 1930. Том 2. 617 с.
16. Достоевский Ф. Письма / ред. А. С. Долинин. Ленинград : Госиздат, 1934. Том 3. 390 с.
17. Достоевский Ф. Письма / ред. А. С. Долинин. Ленинград : Госиздат, 1959. Том 4. 606 с.
18. Думка І. Як люди приймали Христа (Різдвяна легенда). Станіславів : Накладом У. Є. А. М. Р., 1933. 16 с.
19. Заблоцький В. Популізм. Філософський енциклопедичний словник. / ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 499.
20. Зеньковський В. В. Федор Павлович Карамазов. О Достоевском. 1933. Вып. 2. С. 93–114.
21. Ільницький М. Поєдинок із собою: проблема двійництва в "Поєдинку" І. Франка та "Двійнику" Ф. Достоевського. Слово і час, 2006. № 8. С. 18–27.
22. Кантор В. "Судить Божью тварь": Пророческий пафос Достоевского. Москва : РОССПЭН, 2010. 422 с.
23. Кисельов С. Евдемонізм. Філософський енциклопедичний словник / ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 182.
24. Кісь Н. Убивство студента Адама Коцка. Місто як сцена, 2023. URL: <https://city-as-stage.lvivcenter.org/articles/ubyvstvo-studenta-adama-kotska-1910/> (дата звернення: 11.06.2024).
25. Кісь Н. Шевченківський сокільський здвиг. Місто як сцена, 2010. URL: <https://city-as-stage.lvivcenter.org/articles/shevchenkivskyj-sokilskyj-zdvyh-1914/> (дата звернення: 11.06.2024).

26. Кошова І.О. Достоевські питання у романі Володимира Винниченка "Записки кирпатого Мефістофеля". Наук. праці: Зб. Миколаїв: МФ НаУКМА, 2000. Т. 5. С. 121–123.
27. Кравченко А. Конструювання російської імперської ідентичності в есеїстиці Іосіфа Бродського. eKMAIR, 2022. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/23648> (дата звернення: 12.06.2024).
28. Кудрявцев М.Г. Достоевський і Винниченко: до проблеми художньої інтерпретації злочину і покари в історико-літературному контексті. Зарубіжна література в школах України, 2008. № 3. С. 2–9.
29. Ласло-Куцюк М. Інтертекстуальність розповідних творів. Засади поетики. Бухарест : Критеріон, 1983. С. 208–230.
30. Лебедівна Л. Українське обличчя війни. Слово і Час, 2004. № 12. С. 50–56.
31. Мандзюк Д. "За ваші кривди, за вибори, за смерть Каганця". Локальна історія, 2021. URL: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/za-vashi-krivdi-za-vibori-za-smert-kagantsia/> (дата звернення: 11.06.2024).
32. Мельників Р. Життя і смерть Миколи Хвильового. Від комуніста до комунара. Історична правда, 2013. URL: <https://www.istpravda.com.ua/research/5191e0c066718/> (дата звернення: 10.06.2024).
33. Мережковский Д. Пророк русской революции. Санкт-Петербург : издание М. В. Пирожкова, 1906. 152 с.
34. Михайлин І. Л. Достоевський і Шевченко. Науково-літературне есе. Харків : МП "Видавець", 1994. 67 с.
35. Моклиця М. Жанрово-стильові інтенції алегорії: "Дума пралісу" Осипа Турянського. Питання літературознавства, 2016. Вип. 94. С. 183–193.
36. Панченко В. Тріумф і банкрутство принципу ("Достоевські" питання у творчості Володимира Винниченка). Кур'єр Кривбасу, 1998. № 93–94. С. 132–143; № 95–96. С. 140–150.

- 37.Пінчук С. Осип Турянський. Поза межами болю; Син землі; Оповідання. Київ : Дніпро, 1989. С. 17–41.
- 38.Плен Р. Естетично-критичні замітки до твору Осипа Турянського “Поза межами болю”. Поза межами болю. Відень : Art. Publishing Company "UMNA", 1921. 54 с.
- 39.Поддубная Р. Н. Федор Достоевский и Тарас Шевченко: (Материалы к истории несостоявшейся дружбы). Вісник Харківського університету, 1986. № 284. С. 10–23.
- 40.Розанов В. В. О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов. Москва .: Книга, 1990. 432 с.
- 41.Святой Августин. Сповідь. Київ : Основи, 1999. 319 с.
- 42.Семків Р. Ключ до розуміння тексту: Крик Турянського. Поза межами болю. Київ: Віхола, 2023. С. 7–22.
- 43.Сеник Л. Роман опору. Український роман 20-х років: проблема національної ідентичності. Львів: Академічний експрес, 2002. 239 с.
- 44.Степун Ф. А. Сочинения. Москва : РОССПЭН, 2000. 1000 с.
- 45.Туган-Барановский М. И. Три великих этических проблемы. Нравственное мировоззрение Достоевского. К лучшему будущему. СПб.: Энергия, 1912. С. 9–29.
- 46.Турянський О. Дума пралісу. Відень : Видавництво "Апольон", 1922. 239 с.
- 47.Турянський О. Поза межами болю. Київ : Віхола, 2023. 176 с.
- 48.Федорів Р. Вступне слово. Повернення Осипа Турянського. Поза межами болю; Син землі; Оповідання. Київ : Дніпро, 1989. С. 5–17.
- 49.Фокин С. Л. Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. СПб. : Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. 396 с.
- 50.Франк С. Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского). Путь, 1931. № 27. С.
- 51.Франк С. По ту сторону правого и левого. Paris: YMCA-Press, 1972. 241 с.

52. Франк С. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 736 с.
53. Хвильовий М. Вальдшнепи. Новели; оповідання "Повість про санаторійну зону"; "Вальдшнепи": роман; поетичні твори; памфлети / упор. В. Агеєва. Київ : Наукова думка, 1995. С. 583–640.
54. Хвильовий М. Передсмертні послання до пасербиці Любові Уманцевої і до друзів-письменників. Твори у двох томах. Т. 2. Київ : Дніпро. 925 с.
55. Хвильовий М. Я (Романтика). На чужині : Видання книжкового товариства "Універсальна Бібліотека", 1947. 38 с.
56. Церна Г. "Вальдшнепи" – "Брати Карамазови": Про перегуки між романами М.Хвильового і Ф.Достоевського. Слово і Час, 1999. № 12. С. 58–61.
57. Чичерін О.В. Ф. Достоевський у творчій спадщині І. Франка. Радянське літературознавство, 1971. № 11. С. 54–58.
58. Gibson A. B. *The Religion of Dostoevsky*. Philadelphia : The Westminster Press, 1974. 216 p.
59. Hesse H. *Thoughts on Dostoevsky's "The Idiot"* / trans. T. Newcomb. Stuttgart : Livraria Press, 2023. 29 p.
60. Illing S. Between Nihilism and Transcendence: Camus's Dialogue with Dostoevsky. *The Review of Politics*. 2015. Vol. 77. No. 2. P. 217–242.
61. Linnér S. *Starets Zosima in The Brothers Karamazov: A Study in the Mimesis of Virtue*. Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1975. 237 p.
62. Morson G. S. Fyodor Dostoyevsky. *Britannica*. URL: <https://www.britannica.com/biography/Fyodor-Dostoyevsky> (date of access: 06.06.2024).
63. Nietzsche F. *The Twilight of the Idols* / trans. Anthony M. Ludovici. Edinburgh : T. N. Foulis, 1911. URL: <https://www.gutenberg.org/files/52263/52263-h/52263-h.htm> (date of access: 01.06.2024).
64. Reynolds S. "The mysteries of the nerves in a starving body": Knut Hamsun and Dostoevsky. *Translating Russian Literature in the Global Context*. Privately Published, 2024. P. 219–234.

65. Sokolova E. Mann's View of Dostoevsky and Tolstoy in Times of War and Peace. *Translating Russian Literature in the Global Context*. Privately Published, 2024. P. 97–108.
66. *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud* / ed. J. Strachey. London : The Hogarth Press, 1961. Vol. 21 : "The Future of an Illusion", "Civilization and its Discontents" and Other Works. 304 p.