УДК 821.161.2.09."18/19"

Н. І. Михальчук

Цинічний розум як чинник трансформації буттєвої сфери в малій прозі В. Винниченка

У статті з'ясовано філософсько-естетичне підґрунтя кризи метафізичного дискурсу у творчості В. Винниченка, простежено трансформацію кодів традиційної християнської культури та функціонування психологічно-вітальної моделі "цинічного розуму".
Ключові слова: метафізика, цинізм, цинічний розум, "чесність з собою", девіталізація, задоволення.

В статье исследуется философско-эстетические основы кризиса метафизического дискурса в творчестве В. Винниченко, трансформация кодов традиционной христианской культури и функционирование психологическт-витальной модели "циничского разума".
Ключевые слова: метафизика, цинизм, цинический разум, чесность с собой, девитализация.

The article clarifies philosophical and aesthetic foundations of the crisis of metaphysical discourse in the works of V. Vinnichenko. It traces the transformation of traditional Christian culture codes and functioning of psychological and vital model of cynical mind.
Key words: metaphysics, cynicism, cynical mind, integrity, devitalization, satisfaction.

Християнська ідея породжує метафізичну картину світу, в якій ідеальний світ реальніший за справжній, дійсний, адже метафізична світобудова переносить смисл людського життя в надреальний світ і робить його істиннішим за саму реальність, перетворює реальний світ на "ніщо". Християнська метафізика дематеріалізує світ до ідеальної сутності і знелюднює його. Ця сутність стає буттям. Часовий простір такого буття у християнстві – "міжчасся", і статус існування людини в "міжчассі" дає тільки віра, але водночас вона поглинає людину своїм абсолютом. У вірі сконцентроване одностайне ставлення усіх людей до цінностей. Віра визначається як "суб'єктивний стан, що виникає в результаті визнання об'єктивної реальності незбагненною, відчуженою й такою, що виявляється у самовідчуженні як єдиному способові зв'язку з незбагненним" [15, с. 203]. Людина, що вірує, усвідомлює своє "Я" і у мить цього усвідомлення добровільно втрачає це "Я",

віддаючи його під владу Абсолютної надреальності у формі Божества. Тобто відбувається самозречення заради збереження себе як носія духовності.

Початок творчості В. Винниченка пов'язаний з остаточною, започаткованою у Просвітництві десакралізацією світу і руйнуванням духовно-етичного мислення. Це письменник, у світовідчуванні якого не знаходить місця традиційна християнська етика, вона руйнується проголошеною імморальною філософією Ф. Ніцше ідеєю "смерті Бога". Деміфологізація метафізичної християнської свідомості героя письменника починається з кризи віри. Нігілізм героя В. Винниченка треба розуміти подібно до нігілізму Ф. Ніцше: як ситуацію абсолютного "відпадання від віри" [14, с. 83], ситуацію повної його (героя) нездатності хоча б мислити її можливість. Навпаки, саморефлексія розпаду прагне додумати зневіру до абсолютного: вважає за можливе не рахуватися з фактами віри і відкидати їх.

Єдиним джерелом знань стає чуттєвий, емпіричний досвід.

У художньому світі письменника має бути доведеним, а не просто висловленим для безапеляційного сприймання на віру існування святих сподвижників Христа, оскільки безпосередній досвід свідчить про їх відсутність: "Ти, брат, багато говориш про святих, а чи ти їх бачив?" [1, с. 168]. Повинно б мати чіткішу дефініцію пекло, оскільки таке, що "побожественному єсть ад. Ад єсть гієна огненная" [1, с. 172], воно уже не задовольняє сучасну людину: "Но тольки не такая, которую ти сібє думаєш, а душевная, пєчальная". "Де той ад? А хіба то не ад – он там, на тім Дальнім Востоці? А хіба то не пекло, як нема чого з'їсти і випить?" [1, с. 172].

Традиційна християнська метафізика виявляється в нових умовах життя безсилою і через кризу однієї з головних ідей – ідеї спасіння та оптимізму, з нею пов'язаного: "… то поки ще те пекло, а вони тут пекло зроблять" [1, с. 114]. Смерть, голод ("Голод"), руйнування ("Студент", "На пристані"] уже не можна трактувати як "Божу кару", а Боже втручання в людську історію – як випробування. Світорозуміння героя письменника об'єктивується, тому традиційні відповіді не задовольняють розум логічно і є неприйнятними екзистенційно.

У малій прозі В. Винниченка піддається запереченню одна з найсакральніших заповідей: "Люби ближнього свого, як самого себе". Критика християнської моралі набуває остаточної, повної відвертості. Ця біблійна заповідь суперечить первісним законам життя: "… всяке шукає кращого… всяке б'ється за себе. Кажуть, що гріх тільки про себе думати. Брехня!" [1, с. 164]. Релігійна думка про альтруїзм виявляється брехнею, бо природна критична думка стверджує, що кожен

"сам собі ближній" – в першу чергу думає про себе: "Гріх не думати про себе! Поки й світу сонця, все на світі дбало і дбатиме тільки про себе!.. Бо так уже положено. А люди вигадали, що треба себе напослідок ставити" [1, с. 168]. Себелюбство первинне, і заперечувати його означає заперечувати реальні життєві стосунки.

Християнська мораль, відтак, позначена подвійністю, екзистенційно неоднозначна. "Втеча у відвертість зізнання" (Ф. Ніцше) – така одна з характерних рис свідомості героя В. Винниченка. Водночас це критика трансцендентного, бо в християнській моделі буття зі світом трансцендентного людину пов'язувала мораль. Тому через критику етики співчуття і альтруїзму як "нервового центру" християнської моралі заявлена і вирішується одна з головних проблем героя письменника: проблема співвідношення реального буття й видимості.

Криза віри – це кінець християнської традиції, адже вона виступала як її історія, "історія грандіозної і водночас ілюзорної спроби шукати достовірність там, де її не може бути в силу самої природи речей" [15, с. 203]. Художній світ малої прози В. Винниченка звільнений від традиціоналістської орбіти, а герой повністю залежний від живої дійсності. Десакралізований в етико-моральному відношенні, він починає жити в реальному часопросторі і переживати реальність, творити реальність або наповнювати "міжчасся" смислом – зі своєї свідомості.

Проте її стан – це стан, що виникає і після наївної християнської ідеології, і після її Просвітництва. Сама критика ідеології, започаткована Просвітництвом, виявляється більш наївною за ту свідомість, яку вона хотіла викрити. Просвітництво – це "добропорядна" раціональність, а свідомість героя письменника – цинічна, здійснила поворот до "плюралістичного" реалізму.

Уже від героя першого оповідання "Краса і сила", представника соціального дна, декласованого елемента, у серйозне мислення ідуть сигнали, що свідчать про радикально-іронічне ставлення до етики і моралі. Ілько, що живе пограбуваннями і розбоєм, каже батькові, що "не грабує", бо "з бідного не дере", насправді вважаючи, що "чортма того драть. На чорта мороку зачіпать із бідним, як на багатому можна поїхать?" [1, с. 36]. Ілько – антисуспільний, як і більшість персонажів оповідання, не інтегрований у суспільство тип, проте складається враження, що утворюється своєрідна суспільна конвенція, яка передбачає, що спільні моральні закони існують тільки для дурнів, "дурного мурла". Її й засвоює Ілько: "До того світу далеко, а як другі тут (підкреслено мною. – Н. М.) деруть, то чого я не можу з них подрать" [1, с. 37].

У повісті "Біля машини" суспільство заявило "претензію" на те, щоб зробити картину світу цілісною, заснованою на твердому реалізмі. Сус-

пільство – це сили, потенційно здатні до протиборства: це конфлікт цинізму "хазяйського" і цинізму тих, хто знаходиться на самому низі суспільства. Зухвалість хазяїв пов'язана з їх привілеями і свободами, що випливають із самого володіння владою, – це цинізм хазяйської влади: "Ти от що... Передаси комусь граблі й підеш до двору... Дівчина подивилась на нього з погордою і з насмішкою і мовчки пішла назад. – Не хоче хлопка! – злісно кинув Ґудзик" [1, с. 74]. Сила низів теж проявляється через зухвалість: "На модистці сарахван, коло неї Ґудзик-пан" [1, с. 76]. Уперше проблему цинізму сили у творчості В. Винниченка заявив О. Г. Ковальчук: "До сили схилилося і суспільство... В зіткненні ллється кров від удару кулака ("Суд"), падають під кулеметним вогнем люди ("Малорос-європеєць"). Сатаніє й інша сторона... " [11, с. 26]. У малій прозі В. Винниченка сила – самодостатня категорія, безвідносна до добра і зла: вона, за класичним висловом Ф. Ніцше, "по той бік добра і зла", руйнує метафізичний дуалізм. Тому можливе тепер її протиставлення з красою, добром, істиною та іншими етичними та естетичними категоріями. Вона править світом поза добром і злом: "Чия сила, того й правда" [1, с. 185]. Доказом того є і новий варіант "пропащої сили": це сила без мети (істини), тому марно себе переводить, бо "і сила є, а точки нема" (Трохим, "Голота") [1, с. 180].

Суттєвим є небажання Ілька ("Краса і сила") працювати: "Буду тоді робить, як буде робить Клейтух, Тартаковський і усі багачі" [1, с. 37]. У суспільстві існують паразитуючі групи, а сам принцип реальності виявляє примус до покори і праці.

Тому в малій прозі В. Винниченка праця втрачає свій смисл як наївне бажання трудитися і водночас як основа всякої культури та руйнується тип українця як господаря. У психологічному плані стосовно праці цинік є таким собі меланхоліком, що здатний тримати під контролем свої депресивні симптоми і залишатися деякою мірою працездатним: "Я вже забув, що то своє хазяйство. Знаю, що як своє хазяйство, то мороки багато, робиш не менше, як і по окономіях, а клопоту аж по вуха. Аби харч добрий, та роботи менше, та платили добре" [1, с. 184]. Так руйнується Божий присуд: "В поті лиця їж хліб свій", що є основою культури.

У малій прозі письменника релігія стає інструментом, у ній починає домінувати інструменталістська логіка. Її можна експлуатувати і користуватися нею для своєї користі. Нерелігійна свідомість використовує Божі заповіді з корисливою метою, вона звільнилась від релігійного самообману і дозволяє йому діяти собі на користь. Така свідомість не вірить сама, але дозволяє вірити іншим. Андрій ("Краса і сила") пропагує теорію обману: "Та й робота ж яка: підійшов до того, кого покажу,

розпитався, назвавсь родичем і пішов з ним у пивну… Робота! А в кишені вже і є десятка…", – яку прикриває християнськими заповідями: "Не обмани і не украдь!" [1, с. 38].

Незважаючи на те, що в малій прозі В. Винниченка відчитується і соціологічна, і психоаналітична критика релігійної ілюзії, існує параметр, яким керувалась обґрунтована Просвітництвом теорія обману і "перед яким соціологічні і психологічні критики безсилі" [15, с. 308], – "параметр витонченості". Психологічна та економічна теорії розміщують механізм обману позаду "фальшивої свідомості": її обманюють, вона обманюється. Тепер теорія обману стає біполярною: можна не тільки підлягати обману, а й використовувати його проти інших, залишаючись при цьому тверезим. Якщо будь-яка інша критика ідеології зверхньо ставиться до "фальшивої свідомості", вважає її засліпленою, то теорія обману рахується з інтелектом суперника.

Андрій ("Краса і сила"), що грабує "ближнього" на базарі, рахується зі свідомістю суперника, вивчає його манери. Це ситуація, в якій борються дві свідомості. Андрій перемагає за допомогою глупоти: "Тарас пильно глянув на добродушну і навіть дурненьку посмішку Андрієву, постьогав трохи замислено батогом по колесах і промовив: "А все-таки я думаю, що й за ваші можна дать вісімдесят… Підождіть, що ви смієтесь!" [1, с. 38]. Це так звана "амбівалентність шахрайства": глупота втрачає свою наївність і простоту, в ній не треба більше вбачати "первинного стану непросвічених голів" (П. Слотердайк) [15, с. 307]. Це фальшива наївність, властива тому, хто дозволяє вважати себе дурнем і відповідно з собою поводитись. Співвідношення інтелекту і глупоти змінюється: вона стає необхідним доповненням обману. Андрій – такий собі метацинік, що здатний прослідкувати, як у голові суперника вибудовуються шахрайські комбінації, щоб потім розбити їх.

Ідея Бога пов'язується у В. Винниченка з ідеальними вимірами людського існування. У вирішенні проблеми письменник апелює до цілого ряду моральних почуттів, які є реальними носіями ідеального начала в людині. Випробуванню піддаються всі людські ресурси: віра, любов, совість, розум, краса, співчуття і здатність до добра.

Дослідники творчості В. Винниченка не раз вказували на моральну деградацію його героя [7]. "Морально деградує село ("Біля машини"), деградований наймитський світ ("Голота"), деградований – при позірній чистоті – світ панський ("Заручини"), – зауважував О. Г. Ковальчук [11, с. 36]. Але моральний світ малої прози письменника радше двоплановий, це світ, у якому панує два рівні правил. Антихристиянський пафос у творчості В. Винниченка переживають насамперед представники суспільного низу, навіть дна ("Голота", "Краса і сила"). Письмен-

ник показує амбівалентність такого героя: бідний і нещасний, він не завжди моральний. З одного боку, шукає Бога і правду ("А Бог? А правда?"), з іншого, проходячи через морок бідності, розпусти і злочину, відмовляється приймати добро: затравлена, сповнена недовіри до людей і світу Маринка ("Голота"), Килина ("Голота"), що вирішує із принципу протидії робити зло: "На зло всім шлюхою буду" ("Голота") [1, с. 188], Мотря ("Краса і сила"), що є одночасно коханкою двох чоловіків і порушує заповідь "Не чини перелюбу", завдяки якій християнська мораль оберігала святість подружжя і шлюбу. Незважаючи на те, що вона репрезентує соціальне дно, де до моралі ставляться досить специфічно, це говорить про поступову девальвацію традиційних цінностей, тим паче, що героїня декларує "любов до двох": "Я йому плюю в морду, і піду до його і буду ходить. На зло тобі буду ходить, бо він гарний, а ти – рудий" [1, с. 34].

З іншого боку, у представників соціального дна зберігається віра у сакральність шлюбу, бо у шлюбі зраджувати не годиться. Андрій попереджає Мотрю: "… не бить буду, а уб'ю, як побіжиш жінкою" [1, с. 33].

Така подвійність поширюється і на світське знання: одна картина світу – для мрійників, "слинявих хлопчиків" ("Заручини"), яким якраз і підходить "чистота", інша – для людей практичних, світських циніків, які сприймають життя тверезо і для яких "любов, жінка, друг – дурниця, вигадана слинявими хлопчиками" [1, с. 116]. Такий "розподіл праці" між різними типами душ, що пізніше зумовить появу у творчості письменника екзистенційно "розколотого" героя, а також екзистенційну неоднозначність моралі, свідомість хоче подолати за допомогою відвертого зізнання, що переросте пізніше у принцип "чесності з собою". У свою чергу, це широко відкриває моральну свідомість цинізму, адже "таке "подвійне світло" – жорстока дійсність і моральна мрія – дають тільки цинічні присмерки" [15, с. 348].

Очевидно, що, окрім влади християнської традиції, герой В. Винниченка підпадає під владу суспільства. Картина світу [17, с. 181] малої прози письменника соціально контрастна, суспільство створює соціальні світи, що різко контрастують: "грубі люди" – "ніжні, випещені люди", голодні заробітчани ("Раб краси", "На пристані") і пані з "мрійними сірими очима".

Та головне – суспільство, що має "волю до життя" ("Усяке по весні жити рветься" [1, с. 187]), виступає головною силою девіталізації. Поділене на класи, воно за допомогою фізичного та символічного насилля пригнічує життєві енергії насамперед соціальних низів. Непрожите життя формує бажання, зумовлені невиразними уявленнями про його повноту, змушує вірити в "дух утопій" (наприклад, мрія

діда Юхима ("Голота") купити хату за вкрадену "мендаль"). Водночас це непрожите життя пов'язує свої утопічні енергії зі страхом знищення, який у заснованих на насильстві суспільствах викристалізовується змалечку: почуття Маринки ("Голота") є одночасно бажанням жити, ненавистю і страхом.

Життя і смерть у суспільстві перетворюються на константи природи, проявляються як "аспект природних пульсацій" (Г. Ріккерт) [14, с. 119]. Смерть – це закінчення життєвих сил, позбавлене всякої боротьби згасання життя (дід Панас, "Голота"). Така смерть визначає власне біологічну ціннісну протилежність, біологічно обґрунтований ідеал, "природну" цінність, яка полягає у збільшенні життєвого здоров'я: "Коли чоловік має здоровля, то й щастя має, а загубив здоровля..." [1, с. 189]. Життя теж постає у його біологізованому варіанті: "Мали все, що треба людині: на небі сонце, під ногами воду" [1, с. 75]. Відтак з'являється герой, що не має інших планів і "обов'язків", крім "обов'язку" жити і вижити: "Живи! – ось заклик нового категоричного імперативу" [14, с. 76]. Придушення вітальності і притуплене почуття життя – ось джерела такого біологізму.

Окрім того, в ході розвитку цивілізації співвідношення пасивного прийняття смерті і діяльності, страждаючого і активного змінюється. У цивілізованому суспільстві смерть постає чимось таким, що викликане насиллям. З нею треба боротися, адже це дещо жорстоке, пов'язане з передчуттям насилля і вбивства. Звідси – цілком реалістичний страх насильницької смерті і образи насилля: "Два світи (у малій прозі В. Винниченка. – Н. М.) налякані один одним... На іншому полюсі... страх втратити все, страх бунту, підпалу, розправи, ... тому панок Коростенко ("Малорос-європеєць") скошує з кулемета процесію селян, яка йде запрошувати його на весілля", – зауважує О. Г. Ковальчук [11, с. 32]. Онтологічна стійкість особистості перетворюється на біологічну здатність до виживання, бо людське буття має біологічну природу. Страх за біологічне існування перетворює життя на "боротьбу видів, де головний регулюючий фактор – сила". Життя – "боротьба за існування", "чоловік тоді й живе, коли б'ється" [1, с. 190], – це світ, у якому панує дикий інстинкт самозбереження. При цьому ігнорується поріг, що відділяє природну смерть від насильницької. Біологічні уявлення переносяться на "людські організми" (Е. Юнгер), що ведуть боротьбу за існування. Відтак проглядається Юнгерівське "стирання меж" між зоологією і соціологією, вихід на "політичну біологію" [15, с. 503].

Живе, у якого віднімається і якому загрожує так багато, завжди виявляло бажання повернути все, чого воно позбавлене. Людське життя, що становить собою нереалізовані можливості, завжди компенсувало їх у християнській релігії: тому, хто мав злиденне існування "на

землі", небеса обіцяли щось зовсім інше. З цієї точки зору, релігійна ілюзія – породження девіталізованого життя, яке пам'ятає про свої приховані джерела життєвої сили.

Тому є герой, по відношенню до якого будь-яка критика повинна обережно ставитися до релігійних феноменів: повністю розвінчати релігійну ілюзію не може ні розчарування в ній, ні суто негативна критика. Згадаймо порив Саньки ("Голота"): "А Бог? А правда?" [1, с. 187]. Очевидно, тому П. Рікер вважає християнську релігію "невиліковним онтологічним психозом", а П. Слотердайк стверджує, що релігійна ілюзія має майбутнє тільки у "таборі" Просвітництва [15, с. 296].

У розділених на ворогуючі класи суспільствах девіталізоване життя виношує мстиві плани компенсації недоданого йому: "Продам себе, шлюхою стану, а буду жить!", – така життєва програма Килини ("Голота") [1, с. 189]. Перефразовуючи відому тезу, можна сказати, що герой В. Винниченка переживає "повернення витісненого". Килина хоче бути "шлюхою" "на зло всім". Тепер рефлексивною стає фальшива і зла свідомість, а це "завжди було симптомом культурної патології" [15, с. 348].

Рефлексія Килини – "шлюхою буду" – в принципі плебейська, йде від плебейського бачення світу, але зумовлена кінічними тенденціями: "буду жить". З нею у традиційну християнську культуру вривається неприкрите, низьке і водночас просте "Воно", "Анти-Я", котре народжується із кінічного спротиву – спротиву самого життя – метафізичному ідеалізму теорії, яка у реальному житті не може бути втілена. Килина, що "аж дрижить, щоб хазяйкою стати" [1, с. 174], готова для цього важко працювати, пов'язати своє життя з нелюбою людиною, бути їй за це безмежно вдячною: "Я любитиму тебе... цілуватиму... Все, що хочеш... Робитиму, як віл... Слухатимусь... Обніматимусь..." [1, с. 174].

З образом Килини ("Голота") пов'язана одна із ключових проблем малої прози В. Винниченка – проблема краси. У метафізичний простір людина може входити і через красу. Естетичне у свій час виводилось із метафізичної проблематики, адже, як стверджував А. Бєлий, "немає метафізичної системи, яка б не виводила основних понять про красу" [4, с. 78]. Проте проблема краси часто мала не винятково естетичний характер. Краса входила до складу тріади "істина – добро – краса", яка визначала фундаментальну основу буття та основу розвитку культури. Християнська культурна модель у цій тріаді основоположних цінностей традиційно вважала красу "обличчям" істини і добра. Оскільки краса земного є відблиском небесного, то будь-яка краса вже через це означає причетність до самої ідеї буття: "Де була б краса, якщо позбавити її буття? І де було б буття, якщо позбавити його краси?" – запитував Плотін [4, с. 78]. Відтак краса є цінністю.

Естетичне виводиться із глибини релігійної проблематики, а не із самої людини, її природи. Досить згадати, що Ф. Ніцше дорікав християнству за те, що воно боїться краси, оскільки боїться живого життя. Християнство прагне вберегтися від спокуси краси, адже воно з самого початку виступає як відраза до живого життя "і тому таїть у собі страх перед красою, ставиться до неї з недовірою" [13, с. 34]. За Ф. Ніцше, краса – життєобіцяюча форма.

Таким чином, краса характеризується подвійністю: має ідеально-метафізичний та психофізичний план: досконала ідея має втілитися у досконалу форму, у силу природного, що зумовлює духовне переосмислення. Звернення до метафізичного плану краси необхідне для з'ясування її власного буття у обезбоженому світі. Подвійність краси виходить на перший план, коли у метафізичному розумінні вона втрачає свою трансцендентну ідею і залишається тільки її онтологія: облагороджене, досконале, але психофізичне в своїй основі, кінечне буття.

Як втілення чуттєвості краса постає тепер джерелом низької спокуси ("Ну, как вам эта "мендаль", а?" [1, с. 184]). Так, як і честь, добропорядність і душевне здоров'я жінки, вона стає товаром.

Якщо "смерть Бога" означає ліквідацію не тільки релігійних, але також і етичних ідеалів, і не тільки етичних ідеалів, а і всіх ідеалів, усіх абсолютів взагалі, і навіть тієї сфери, в якій вони постають для людини, – сфери ідеальних вимірів людського існування, тоді життя перетворюється на базар, розпродаж цінностей, що перетворюються на вартості, де "жінка, черевик, горілка, пара, громовина, лампа, стіл – усе однаковий крам на потребу чоловікові" [1, с. 128]. "Євангеліє від праці" замінюється у малій прозі В. Винниченка на "Євангеліє від продажу".

Уперше проблему цинізму грошей досліджував Г. Зіммель. Циничний факт, на його думку, полягає в тому, що гроші втягують в обмінний бізнес ті блага, які не є товарами: "Застосування поняття базарної ціни до цінностей, які, в суті своїй, не підлягають ніякій іншій оцінці, крім оцінки, що пов'язана з їх категоріями та ідеалами, є завершене об'єктивування того, що становить цинізм в суб'єктивному відображенні" [8, с. 103]. Г. Зіммель вказує на те, що за умови, коли гроші втягують в обмін цінності, з'являється ще одна їхня здатність – вводити у спокусу. Спокуса – це влада над тими, чиї життєві плани і бажання виставлені на продаж. Для Килини ("Голота") такою спокусою є триста карбованців і квартира у місті. Проте постає питання, чи можуть бути застосовані по відношенню до героя В. Винниченка моральні вимоги у цій ситуації. Виживання вимагає від нього плати, і на цю ціну може погодитися тільки аморальна свідомість: "бути шлюхою" – це платити "живою" валютою тілесних і душевних страждань. Цинізм грошей постає

не тільки як форма спокуси, зумовлюючи "борделізацію" високих цінностей, у сфері виробництва він постає як форма насилля.

Руйнування "смислової рамки", яку задавала Біблійна віра, зумовлює як індивідуальний, так і колективний буттєвий драматизм. Мала проза В. Винниченка ("Голота") ілюструє справжній переворот у глибинах колективного почуття життя, в яких проектується онтологія повсякденності: в душі героїв проникає смутне і глухе відчуття ненадійності життя, почуття відсутності субстанційної основи, відчуття відносності всього.

Трохим ("Голота") у цій ситуації турбується про те, щоб не допустити ненароком якогось наївного жесту або захоплення. Доказом того є його "прихована" любов до Килини. Це призводить до озлоблення, "злобної рефлексії". Саме життя зле, здеградувало до "собачого" стану, і зло тепер містить найбільше відвертості, тому так нещадно відверто катує Трохим собаку. Це "маньєризм злоби" (П. Слотердайк), який дає можливість зверхньо дивитися на відразливо-незрозумілий світ. Проте злість – не смисл, тому Трохим з нестерпними муками починає шукати новий категоричний імператив життя, відштовхуючись від якого можна, якщо не зрозуміти буття, то бодай якось визначитись у ньому: "А отяк… приміром… сказать, мені знайти таку точку, свою, значить, точку… таку точку… щоб… як жить… таку лінію" [1, с. 188]. Так виникає проблема метафізичної бездомності, зумовлена відсутністю абсолютних моральних та етичних норм та ідеалів.

Дати дефініцію істини для життя у ситуації "смерті Бога" покликана, на думку героя В. Винниченка (дід Юхим, "Голота"), цинічна структура свідомості і розуму, що має рефлективну конституцію. Цинізм героя письменника – це спроба за допомогою розуму і мислення звільнитися від традиційних моральних норм. Тому таке мислення – це насамперед мислення в дусі цинізму засобів. Людина в сучасному житті може відверто – цинічно – добиватися життєвих благ, і для цього прийнятні будь-які засоби: "Дають – хватай, скубуть – тікай, а свого не випускай" [1, с. 178]. Орієнтація на реальні факти і безсоромне, прагматичне поводження з усім, що є засобом для досягнення мети, – це цинізм засобів. Відтак він стає невід'ємним аспектом сучасного реального життя. Дійсність виховує героя письменника циніком, прагматиком і стратегом. Такий цинізм має дві формальні схожості із кінізмом: мотив самозбереження у кризовий час і "брудний реалізм", який, незважаючи на мораль, оголошує себе прибічником того, що є. Проте, окрім мети "вижити", герой В. Винниченка має й іншу: "Кожне хоче нажитися, насолодитися" [1, с. 180]. Категорія задоволення є для нього ключовою. Цьому бажанню підпорядкований його "інструментальний розум" (Хоркхаймер) – це раціоналізація гедоністичної ненаситності.

Суспільство теж намагається зняти цинізм засобів і використовує для цього моралізм цілей. Воно протиставляє таким чином нігілістичній тенденції абсолютну цінність – щасливе майбутнє. Така ціль освячує будь-які засоби, а головне – обіцяє надати існуванню смисл. Оскільки "від структури християнської ментальності віра була успадкована практично всіма ідеологіями і світоглядами, які виникли у післяхристиянські часи на європейському грунті" [15, с. 105], то критика поширюється у малій прозі В. Винниченка і на інші ідеології, насамперед на соціалістичну. Творення нового соціального устрою дає ілюзію майбутнього всезагального щастя, але нові соціальні ідеї все одно вимагають втрати самоцінності людини, є засобом девіталізації ("Момент", "Роботи"), тобто функцію девіталізації виконують практично всі ідеології.

Суспільство вимагає не "індивідуальної", а "колективної" людини (К. Г. Юнг), яка б відповідала "загальним обставинам і загальним очікуванням" [25, с. 170]. Можливими є соціальні, політичні стосунки між героями (Максим і Людмила, "Роботи"), але не інтимні. Соціальний характер вимагає жорсткого контролю поривів підсвідомого, якщо вони прориваються у свідомість, то свідомо приховуються, оскільки неможливість їх виходу у дійсність є беззаперечною. Можна згадати також перетворення сексуального тіла на соціальну функцію ("Момент").

Таким чином, у вуста свого героя В. Винниченко вклав рефлексію, яка відкриває поріг цинізму, адже тільки так можна вижити у детермінованому суспільством світі. Його мислення має базуватися "не на вірі у міф про дійсність, а на власному знанні про дійсність" [9, с. 128]. Можна вважати, що саме Просвітництво сприяло емпірично-реалістичному пізнанню через заперечення віри, а якщо воно прогресує, то обов'язково вийде за межі моралі.

Література

1. Винниченко В. Краса і сила / В. Винниченко. – К. : Дніпро, 1989. – 752 с.

2. Габермас Ю. Хайдеггер: творчество и мировоззрение / С. Габермас // Историко-философский ежегодник'89. – М., 1989. – С. 349–375.

3. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики / Г.-Г. Гадамер. – К. : Юніверс, 2000.

Т. 1. – 2000. – 457 с.

4. Гайденко П. Трагедия эстетизма / П. Гайденко. – М., 1970. – 319 с.

5. Гриценко В. Батіг, пряник чи мікроб інтересу? (Погляди В. Винниченка на будь-яку владу одних людей над іншими в романі "Сонячна машина") / В. Гриценко // Українська мова та література в школі. – 2000. – № 6. – С. 69–72.

6. Губман Б. Л. Западная философия культуры XX века / Б. Л. Губман. – Тверь : Леан, 1997. – 287 с.

7. Джулай Ю. Трансцендентальні проекти інтерсуб'єктивності на порозі постнекласичної науки / Ю. Джулай // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 3–4. – С. 74–92.

8. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры / Г. Зиммель. – М. : Логос, 1911–1912.
Кн. 2–3. – 1911–1912. – 447 с.
9. Ігнатенко М. Генезис сучасного художнього мислення / М. Ігнатенко. – К. : Наукова думка, 1986. – 286 с.
10. Кант И. Основы метафизики нравственности : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1965.
Т. 4. – 1965. – 478 с.
11. Ковальчук О. Г. Творчість А. Тесленка, С. Васильченка, О. Кобилянської, М. Коцюбинського, В. Винниченка в контексті української літератури початку XX ст. / О. Г. Ковальчук // Українська мова та література в школі. – Чернігів, 1997. – Вип. 3. – С. 3–42.
12. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті // Читанка з історії філософії : у 6 кн. – К. : Довіра, 1993.
Кн. 6. – 1993. – 238 с.
13. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Ф. Ницше // Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеологии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм : сборник – Мн. : Попурри, 1997. – С. 5–29.
14. Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – Мн., 2000. – 240 с.
15. Савельєва М. Віра як спосіб пізнання дійсності: постановка проблеми / М. Савельєва // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 3–4. – С. 108–119.
16. Слабошпицький М. Письменник світового масштабу (Штрихи до портрета Володимира Винниченка] / М. Слабошпицький // Українська мова і література в школі. – 1991. – № 2. – С. 62–70.
17. Соболев П. Художественная картина мира: ценностная значимость / П. Соболев // Художественное творчество. Вопросы комплексного изучения. – Ленинград, 1986. – С. 32–35.
18. Фрейд З. Психоанализ / З. Фрейд. – Донецк : Сталкер, 1999. – 432 с.
19. Фрейд З. Я и Оно / З. Фрейд. – М. : МПО "Меттэм", 1990. – 56 с.
20. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М., 1998. – 568 с.
21. Фромм Э. Пути из больного общества / Э. Фромм // Проблема человека в западноевропейской философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 314–482.
22. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Проблема человека в западноевропейской философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 26–1313.
23. Шумило Н. Під знаком національної самобутності. Українська художня проза і літературна критика к. XIX – п. XX ст. / Н. Шумило. – К. : Задруга, 2003. – 354 с.
24. Юнг К. Архетипи колективного несвідомого / К. Юнг // Читанка з історії філософії : у 6 кн. – К. : Довіра, 1993.
Кн. 6. – 1993. – С. 167–179.