

СВЯТИЙ ФРАНЦИСК З АСИЖУ І БОГДАН-ІГОР АНТОНИЧ: ДОТИЧНІСТЬ СВІТОГЛЯДІВ

У статті зіставляються світоглядні позиції святого Франциска Асизького та Богдана-Ігоря Антонича, зокрема їхнє ставлення до природи, окреслюються особливості поетики їхніх творів.

Ключові слова: Бог, світогляд, природа, поезія, псалом, гармонія.

The article depicts the worldwide ideas of St Francisco from Asis and those of Bohdan-Ihor Antonych as well. Their attitude towards nature has been outlined. The peculiarities of their poetry have been defined.

Key words: God, nature, outlook, poetry, psalm, harmony.

Святий Франциск Асизький – один з найвідоміших святих Католицької Церкви, який жив у 1181 – 1226 рр. Його святість полягала у беззастережному служінні «мадонні Убогості», постійній покуті, самовідданій любові до всього, створеного Господом. Особливо привертає увагу ставлення святого Франциска до природи, яка, на його думку, несе печать Творця. Красу створінь він з неабияким поетичним хистом описав у творі «Гімн братові Сонцю».

В українській літературі благоговійне поклоніння Творцеві та злиття, отожднення себе з природою спостерігаємо у творах Богдана-Ігоря Антонича, якого дослідники намагаються вписати у рамки або язичницького, або християнського світогляду.

Творчість Богдана-Ігоря Антонича дедалі більше привертає увагу дослідників, адже його художня спадщина стала цілком новим явищем в українській літературі міжвоєнного періоду ХХ століття. Святослав Гординський зауважив, що нарешті «з'явився поет, що заговорив по-новому, по-іншому, голосом, в якому зазвучали не тільки знані молитовні тони, але й щось нове – християнська містика й філософія, проблема відношення людини до Бога, шукання Бога в усьому суцюзі в світі, як первопочатку життя і останньої цілі людського буття» [5, 119]. З упевненістю можемо сказати, що саме цей поет, якому доля відміряла такий короткий час земного життя, став одним з найбільш досліджуваних авторів у сучасному українському літературознавстві. Насамперед літературознавці намагалися з'ясувати світоглядну концепцію автора, його релігійну приналежність, філософське підґрунтя творчості. Цим питанням свої дослідження присвятили М. Ільницький [7 –

9], В. Сулима [22], Яр Славутич [19], С. Гординський [5], І. Руснак [17], І. Бетко [3], Г. Токмань [24] та інші. Оскільки міфологізм є однією з характерних рис творчості Богдана-Ігоря Антонича, то в українському літературознавстві існує ціла низка праць, присвячених міфологічному аспектові його поезії. У цьому контексті актуальними є дослідження М. Новикової [10], Ю. Андруховича [1], Е. Соловей [20], Я. Рубана [16] та інших.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю нового й глибокого осмислення світоглядних позицій Б.-І. Антонича та можливістю інтерпретувати його твори з позицій біблійного богослов'я.

Мета статті – окреслити феномен святості Франциска Асизького, зокрема його благоговіння перед природою як Божою печаттю, та представити суголосні мотиви у поетичній творчості Б.-І. Антонича.

Літературознавці виняткову увагу приділяють світоглядним засадам Б.-І. Антонича, дискутуючи про так зване «двоєвірство» поета, оскільки пантеїзм – невід'ємна ознака його творів – найбільше промовляє на користь Антоничевого язичництва. Я. Розумний зазначає, що «збірка про «велику гармонію» в дійсності свідчить про поетову дисгармонію, про його внутрішній конфлікт, у якому зіткнувся світ Б.-І. Антонича-традиціоналіста, вихованого в родинному священичому середовищі, зі світом Б.-І. Антонича-життєпоклонника, якого, «самотній» і «нещасливий» диявол, Антоничів спокусник і символ повного людського життя, намагається звести й завести в життєву розкіш, шалену й гарячу» [15, 493]. Іван Огієнко, осмислюючи пантеїстичну природу світовідчуття Б.-І. Антонича, пише: «Тільки зовсім непотрібно вживає Антонич модного слівця – поганин [...] Та чи ж християнство, особливо первісне, забороняє злитись із природою? Чи ж Христос не кохав палко природу? Чи найкраща його наука не зв'язана з горами, річкою та морем? Чи поет, що створив Псалтиря, не співає пісень природи? Чи Антонич забув сотні щирих подвижників-християн, що кидали світ цей та йшли на природу? Чому наші давні монастирі були положені в найпоетичніших містах? Тільки з пізнавання величі й краси природи глибоко пізнаємо свого Бога, а для цього зовсім непотрібно ставати аж поганином» [11, 215]. Ірина Бетко наводить свою мотивацію надмірно чутливого ставлення Богдана-Ігоря Антонича до природи: «Релігійне виховання сприяло особливо загостреному переживанню глибоко специфічної краси Лемківщини, підсвідомо породжуючи думки про природу рідного краю як про досконале Боже творіння, а також про те, що тут – «в горах, де ближче сонця» – люди якимось і до Бога ближче» [3, 175]. Микола Ільницький пояснює феномен Антоничевого світосприйняття за допомогою світоглядної концепції Григорія Сковороди: «Антонич проповідував філосо-

фію пантеїзму в сковородинівському розумінні, де природа мислить, де духовне начало розчинене в самій природі» [4, 141].

На користь того, що Антоничеве благоговіння перед природою не варто приписувати язичництву, свідчать приклади з життя багатьох святих Східної і Західної Церкви, для яких навколишній світ – досконале творіння Божих рук, проте лише людина переображена, оновлена у Святому Дусі здатна відчутти первісну гармонію Едемського саду. Одним із найбільш промовистих прикладів такого тонкого світовідчуття є феномен святого Франциска з Асичу.

Марія Стікко у книзі «Святий Франциск з Асичу» зауважує, що він мав дар добачати красу і вмів насолоджуватися нею, коли ще був мрянином, але тоді його тішили і притягали тільки вишукані й дорогоцінні речі. Лише після великого відречення він почав вникати у красу природи, якою раніше захоплювався лише поверхово. Після навернення він у кожній речі почав добачати Божу печать: дерево означало для нього хрест; камінь – Ісуса Христа, названого у Святому Письмі наріжним каменем; вода завжди означала Господа, бо виходить з джерела життя вічного; сонце теж нагадувало йому про Бога, бо воно – символ справедливості [21, 205].

Символічне бачення світу зовсім не витісняло реального погляду на речі. Воно вдосконалювало його, робило чутливішим і глибшим, бо погляд уже не зупинявся на зовнішньому вигляді, а заглиблювалося у витюки. Це мало важливі наслідки. По-перше, Франциск розумів, що створіння не були для нього джерелом спокуси, як для багатьох аскетів, що жили перед ним, а творіннями Божими, які безперестанку повертають людину до Творця. По-друге, святий Франциск, наділений здатністю навіть у звірах, рослинах і камінні, бачити творіння Отця всього суцього, ніколи не думав про них як про нижчих, а вважав їх братами і ставився до них з любов'ю і повагою, тому і вони в ім'я Бога розмовляли з ним. «Його душа, очищена покутою і піднесена любов'ю, здобула право царювати над природою, якою користувався Адам у земному раю і втратив, згрішивши. Людині, що знову стала безгрішною, підкоряється все живе у своїй невинності» [21, 206]. Любов до творінь була виявом любові до Бога-Отця, у якій набуває сенсу людське життя.

За декілька років до смерті святий Франциск відчув необхідність словесно представити свій «епілог життя», у якому б достовірно, з перших уст викладалася його життєва позиція. Так був створений гімн Господнім творінням, який цінний ще й тим, що написаний хворою убогою людиною у надзвичайно складних обставинах життя.

*Всевишній, всемогутній, предобрий Господи,
Тобі належить хвала, слава, честь і всі благословення.*

*Будь прославлений, мій Господи, з усіма Твоїми створіннями,
особливо з братом Сонцем, що гріє нас і звеселяє Тобі на славу.
Він прекрасний, променистий у світлому німбі –
Твоє він, Всевишній, відображення.
Будь прославлений, мій Господи, за брата Місяця і за сестрички Зорі;
Ти створив їх на небі яскравими і чудовими.
Будь прославлений, мій Господи, і за Вітер, і Дощ, і ясний День,
і за всяку погоду, яка дарує твоїм створінням прохарчування.
Будь прославлений, мій Господи, за сестру нашу Воду,
що така корисна, покірنا, дорогоцінна і чиста.
Будь прославлений, мій Господи, за Вогонь, яким освічуєш
незоряну ніч, бо він прекрасний, радісний і сильний.
Будь прославлений, мій Господи, за матір нашу Землю,
що годує і вирощує нас, родить різні плоди,
барвисті квіти і трави [21, 279].*

«Щоб так звернутися до нижчих створінь, – пише Марія Стікко, – треба було проникнути у тайну їхнього життя і зламати протиставлення між природою і Богом, між матерією і духом» [21, 281]. Згодом цей твір святий Франциск доповнив похвалою музиці, тілу, смерті, Вітчизні.

Новим у гімні Франциска був спосіб любити Бога і його створіння. Язичницький світ любив тільки створіння, старозавітній світ любив Бога, але любов'ю рабською, християнський світ любив Бога уже синівською любов'ю, але часто нехтував його створіннями, боявся їх, як спокуси, бо ще не визрів до нового євангельського погляду на природу. Проте святий Франциск аж ніяк не ототожнював створіння з Богом, він просто «зумів увійти у сопричастя зі створеними речами з тим людським співчуттям, яке властиве поетам, і з тим божественним співчуттям, яке властиве святим» [21, 282].

Художньою ілюстрацією постулатів Франциска Асизького може слугувати поетична творчість Б.-І. Антонича. Наприклад, у творах зі збірки «Велика гармонія» «Deus Magnus» («Величний Господь»), «Te Deum Laudamus» («Тебе, Бога, хвалимо»), «Magnificat» («Величання») автор складає хвалу Господеві, оспівує його велич, наголошує на Його всемогутності й усюдиприсутності. Кожен рядок вірша свідчить про віру поета в єдиного Бога-Отця, Вседержителя, Творця неба і землі, всього видимого і невидимого.

*На найвищій недеї гір – є Він,
на найглибшій моря дні – є Він.
На небі, гамазеї гір – є Він,
в кожній ночі, в кожному дні – є Він.
Його чути в шумі вітру та морських бурхливих пін,
всюди, всюди є – Великий та Єдиний [2, 92].*

Твір «Te Deum Laudamus» має співзвучні мотиви з Божественною Літургією, зокрема з гімном «Свят, свят, свят, Господь Саваот! Повне небо і земля слави Твоєї», взятого з видіння пророка Ісаї, який бачив небо і Бога, котрому ангели співали похвальні пісні (Іс. 6: 1-5).

*Земля – золотострунна арфа Твоєї слави,
день і ніч – молитва туги і бажання,
небо – людська ціль остання,
все разом – велика гармонія Тебе славить [2, 92].*

Цитована поезія суголосна також із 148 псалмом, який звучить так:
*Хваліте його, ви – сонце й місяцю, хваліте його, всі ясні зорі.
Хваліте його, ви – небеса небес і води, що над небесами.
Нехай вони ім'я Господнє хвалять, бо він повелів, і створилось.
Хваліте Господа з землі, кити і всі морські безодні;
Вогонь і град, сніг і туман, і буйний вітер, який виконує його слово;
Гори й усі пагорби, садовина й усі кедри;
Звір дикий і скот усілякий, гад і птах крилатий; Хваліте його
Царі землі й усі народи, князі й усі земні судді;
Хлопці й дівчата, старі разом з юнацтвом [...].*

Крім того, поезія «Te Deum Laudamus» має спільні риси з давнім Богослужбним твором – подячною піснею св. Амвросія, єп. Медіо-ланського «Тебе, Бога, хвалимо»:

*Тебе, Бога, хвалимо,
Тебе, Господа, визнаємо.
Тебе, Предвічного Отця, вся земля величає.
Тобі всі ангели, тобі небеса і всі сили,
Тобі херувими й серафими безперестанними голосами співають:
Свят, свят, свят, Господь Бог Саваот! [14, 859]*

Як псалми, так і пісня св. Амвросія були, без сумніву, відомі Б.-І. Антоничу й стали органічною частиною його поезії.

Образності та ритмічності тексту, тіснішому об'єднанню його компонентів у творах Б.-І. Антонича сприяє така стилістична фігура, як анафора.

*Для Тебе море грає осяйний, палкий псалом,
Для Тебе вітер громові лункі пісні співа,
Для Тебе лютий буревій морським хвилює дном,
Для Тебе шепотом шовковим шелестить трава.
Про Тебе ліс розказує чудову, дивну, тиху повість,
Про Тебе вічно пам'ятають незабудки сині,
Про Тебе сонце сповіщає Полум'яну Новість,
Про Тебе янгол казку шепотить до вух дитині [2, 112].*

У цитованому творі Франциска Асизького таким об'єднувальним компонентом служить рефрен «Будь прославлений, мій Господи!»

Спільним у Франциска Асизького та Богдана-Ігоря Антонича є сприйняття Другої Особи Божої – Ісуса Христа. Б.-І. Антонич присвячує Йому поезію під назвою «Божий Агнець», в якій Христос не постає ані великим чудотворцем, ані могутнім пророком, ані довгоочікуваним Месією.

*Ти не гнів, Ти не грім, Ти не кара,
тільки спів, тільки дім доброти та пробачення звук.
Ти не меч, не вогонь, не примара,
дай мені в серця дні відчитати письмо Твоїх рук.
Я кличу до Тебе щодня:
Боже Ягня [2, 110].*

У Святому Письмі говориться про Агнця Божого на означення прообразу Ісуса Христа. Уперше використав цю назву пророк Єремія, коли сказав: «Я, немов плохе ягнятко, що на заріз ведуть його» (Єр. 11:19). пророк Ісаія пов'язує цей образ з Месією: «Його мордовано, та він упокорявся і не розтуляв своїх уст; немов ягня, що на заріз ведуть його» (Іс. 53:7). Отже, Ісус Христос – це непорочний Агнець Божий, який бере на себе гріхи світу, щоб спокутувати їх ціною власної крові. Про Франциска Асизького згадують, що ягнята викликали у нього особливу ніжність, він не вважав їх дурними, а добачав у них лагідність і покору – риси, притаманні самому Христові [21, 203]. Визначення Бога, які дає поет у творі «Agnus Dei (Божий Агнець)», переважно апофатичні – він констатує те, чим його особистий Бог не є, створюючи низку заперечних порівнянь («Ти не гнів, / Ти не грім, / Ти не кара»). Г. Токмань, йдучи за канонічно богословською традицією, пише: «Заперечується Бог караючий, гнівний, такий, що жахає і завдає болю людині, утверджується Бог – любов, доброта, пробачення, Бог, який лле в душу радість і несе потіху й лік на все зле» [24, 48]. Поет у збірці «Велика гармонія» проголошував своє прийняття Бога не караючим, а милостивим.

Б.-І. Антонич часто використовує символічні імена Бога, які не лише вказують на одну з осіб Пресвятої Трійці, а містять цілий пласт біблійної історії. Так, наприклад, йдучи за традиційно догматичним богослов'ям, поет сприймає Христа як світло для світу: «Я – світло світу. Хто йде за мною, не блукатиме в темряві, а матиме світло життя» (Ів. 8:12). Для Б.-І. Антонича все, що існує поза Богом, – темрява. І лише Христос – «для віч вічне світло», «по темряві рання про-світа», «пісня сонця і ясного дня». Отож, наскрізним у творах Б.-І. Антонича є образ-символ сонця. Влучним є спостереження І. Огієнка: «Лемко, верховинець, наш поет виріс під гірським сонцем, і воно

стало йому провідною книгою буття, – цілий світ він бачив у сонці» [11, 216]. Святий Франциск Асизький теж найбільше захоплювався світлом, як завжди новим чудом – світлом сонця, світлом вогню, і говорив, що кожного ранку, як тільки зійде сонце, усі створіння повинні прославляти Бога, який створив його для нас [21, 204].

У «Другій главі» «Зеленої Євангелії» у вірші «Хліб насущний» децентралізований образ сонця базується на наочному міфологічному сприйнятті картини ранку: «У землю вбите полум'яним цвяхом, / розколює надвоє сонце обрій». Сонце тільки-но з'являється над обрієм, мислиться як ремісничий витвір. Такий образ сонця ніби передбачає Бога-Творця [12, 36]. Над металевим цвинтарем автомобілів «лиш незнане сонячне ядро колишеться, як вічна правда». Сонце міститься в центрі світобудови і протистоїть жахоттям смерті та моральних викривлень. Крізь сонячне ядро проглядає Христос – сонце правди і любові [13, 192].

Образ-символ сонця як повноти Божої благодаті прочитується у поезії «Ut in omnibus glorificetur Deus» («Хай у всьому прославиться Бог»):

Ти поклав мені на плечі – страшний тягар,

двигати його я мушу, мушу конче.

Щасливіші мертві речі – з усіх Сахар

найстрашніше палить ласк Твоїх пожар.

Ти поклав мені на плечі – сонце [2, 85].

У поезії «На шляху» язичницьке сприйняття сонця поєднується з християнськими уявленнями: «Іде розсміяний і босий / хлопчина з сонцем на плечах». В образі ранку – хлопчини, а під ногами якого «дзвенить, мов мідь, широкий шлях» небесний, проступає постать Ісуса Христа, який несе у світ сонце правди і благодаті для всіх народів [12, 33]. У затавровано «поганському» вірші «Автобіографія» Б.-І. Антонич пише: «я все – п'яний дітвак із сонцем у кишені». Якщо проінтерпретувати цей вірш за аналогією до попереднього, то з'ясується, що «дітвак із сонцем у кишені» – це християнин із Богом у серці.

У «Книзі Лева», як і у «Великій гармонії», сконцентровано чи не найбільше християнської символіки, оскільки «через символи пролягає поетичний шлях Антонича до сутності явищ» [13, 186]. «У «Першій главі» «Книги Лева» переважають біблійні мотиви. На думку М. Ільницького, сутність її можна визначити як єдність ліричного героя з неживою і живою природою, як контакт із всесвітом» [7, 125]. «Книга Лева» наповнена символами природи, стихій. І варто поставити питання: чи можемо такі символи розглядати як сакральні? На це питання вичерпну відповідь дає Мірча Еліаде: «Для релігійної людини природа ніколи не є виключно «природною»: вона завжди наповнена релігій-

ним змістом. Це легко пояснити, бо Космос – це божественне творіння: вийшовши з рук богів, Світ зберігає свою священність» [6, 61].

Блискучою варіацією на тему біблійного сюжету є «Балада про пророка Йону» Б.-І. Антонича. Автор називає свій твір апокрифом, адже Йона виконує у нього надзвичайну місію – акул і поліпів, лососів і окунів він викликає з «прамарних снів праречі», тобто пробуджує в них вищу свідомість. Це відбиває перехід від первісних релігійно-міфічних уявлень про світ вічної живої природи до нового віровчення, де панує над Всесвітом єдиний Бог-Творець. Всі морські істоти мали зрозуміти, що над божественною Матір'ю-Природою є вічний Бог-Дух, що «з хаосу створює світи», що володіє і керує Всесвітом, поєднуючи все гармонією слова і думки [22, 276 – 277].

Пророк Йона виступає перед усім живим від імені «Того, що сонце звільнює від ночі криг», «Того, що із долоні кидає вітри», «Того, що гасить ночі й світить свічі днів», «Того, що створює й винищує світи». Ця поезія є своєрідним гімном Творцеві, Життю. Йона закликає усіх мешканців морської безодні прославити Господа. Святий Франциск Асизький виконує подібну місію, адже «з висоти божественної любові він знову сходить до створінь, відчуваючи до них найзворушливішу ніжність, він споглядає їх, захоплюється ними, голубить їх очима, ніби говорить вогню, воді, зорям травам: «Ви не знаєте, які ви прекрасні створіння! Але якщо так, то я говорю вам про це! Ви заслуговуєте на захоплення – я даю вам його. У вас немає свідомості – у мене вона є, і за вас я вихваляю і дякую Тому, Хто створив вас, як створив мене, бо в Ньому ви мої брати і сестри» [21, 281].

«У «Баладі про пророка Йону» вимальовується образ «тьмяного царства» правічних океанічних глибин, «зелено-чорної батьківщини восьминогів», «світу мільйона див»: риб-пил, риб-молотів, іхтіозаврів, мерзотних рибогадів, сріблясторуких драконів, акул, поліпів, сонних морських левів, довжелезних лав риб, що сунуть, неначе «плавучий острів м'яса». Зустріч з ними мусить викликати насамперед почуття жаху. Так поет ставить проблему прекрасного і потворного. А загалом, чи може бути щось створене Богом потворне? Якщо так, то де джерела тої потворності, у чому полягає потворність? Б.-І. Антонич усією своєю творчістю декларує: усе, що перебуває в Гармонії, у Бозі, – добре, а значить – гарне. «Радість спілкування з природою в Антонича не переходить у заперечення єдиного Бога, – пише Г.Токмань, – навпаки, потверджує Його одиничність, бо говорить душі про Велику гармонію, створену однією рукою» [24, 43]. І саме повернення до першовитоків буття є для Б.-І. Антонича своєрідним очищенням, катарсисом, а водночас, – замилюванням величністю творення. П. Тілліх пише про при-

роду як засіб Одкровення: «Не існує жодної реальності, речі чи події, котрі не могли б стати носієм таїни буття і котрі не змогли б увійти в одкровенну кореляцію» [23, 130]. Можливо саме це вводило в оману багатьох дослідників, які, вважаючи надмірну життєлюбність і замишування природою привілеєм язичництва, мали тенденцію до потрактування Б.-І. Антонича як язичника [24, 43].

«Так чи інакше, – пише Святослав Гординський, – перед нами творчість поета з дуже широким колом зацікавлень, який по-мистецькому підійшов до однієї з головних проблем поезії – проблем людського буття, людської долі і мети. Підходив він туди і з погляду християнської філософії й містики, але і з погляду не скажемо поганського, – а того біологічного, що стає здивований перед силою і сп'янінням зросту, перед стихією тієї нерозгаданої таємниці, що її звано життям, і що є також одним із проявів Божої всемогутності. Пантеїзм пізніших творів Антонича і був висловом того почуття Божого всебуття у космосі і він не перешкоджає нам бачити в ньому найчільнішого католицького поета сьогочасної України» [5, 123].

У поетичній творчості Б.-І. Антонича спостерігаємо якісно нове осмислення християнських образів, мотивів, символів. Це була декларація нового світобачення людини ХХ століття. Простежується також тісний зв'язок Антоничевої поезії з псалмами та кращими взірцями літургійних гімнів. Поняття Божественного у творчості Богдана-Ігоря Антонича втілює у собі філософський універсум пізнання – тут і світ природи з його музичними ритмами, і краса божественного диригування всесвітом, і духовний екстаз переживання ліричним героєм зустрічі з Богом. Намагаючись збагнути світоглядні особливості Б.-І. Антонича за допомогою аналізу його поетичної спадщини, віднаходимо чимало спільних рис зі святим Франциском Асизьким, який «бачив внутрішню красу речей і у творінні шукав Творця» [21, 281]. Окрім осмислення Божественної всюдиприсутності, Б.-І. Антонич мав подібне до Святого Франциска розуміння смерті, йому притаманне таке ж тонке відчуття музики, така ж екстатична життєлюбність – це й слугуватиме предметом подальших студій над творчістю українського поета.

Література

1. Андрухович Ю. Поетичний текст як нашарування міфів : зі спостережень над «Книгою Лева» Б.-І. Антонича / Юрій Андрухович // Вісник Прикарпатського університету. Філологія. Вип. 1. – 1995. – С. 179–185.
2. Антонич Б. -І. Повне зібрання творів / Богдан-Ігор Антонич; передм. Миколи Ільницького; упоряд. і коментарі Данила Ільницького. – Л. : Літопис, 2009. – 968 с.

3. Бетко І. Осмислення нумінозного досвіду в поезії Богдана-Ігоря Антонича / Ірина Бетко // Бетко І. Українська релігійно-філософська поезія. Етапи розвитку. – Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003. – С. 174 – 209.
4. Весни розспіваної князь. Слово про Антонича: Статті, есе, спогади, листи, поезії. – Л. : Каменярь, 1989. – 430 с.
5. Гординський С. «Пісні, що їх диктує Бог» : релігійні поезії Б. -І. Антонича / Святослав Гординський // Народній Календар на звичайний 1949 рік. – Мюнхен, 1948. – С. 118 – 123.
6. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – 591 с.
7. Ільницький М. Б. -І. Антонич: Нарис життя і творчості / Микола Ільницький. – К. : Радянський письменник, 1991. – 208 с.
8. Ільницький М. Гармонія серця і чола: релігійні мотиви у поезії М. Шашкевича та Б. -І. Антонича / Микола Ільницький // Верховина: збірник наук. праць на пошану проф. О. Мишанича з нагоди його 70-річчя. – Дрогобич : Коло, 2003. – С. 105–110.
9. Ільницький М. Образ нічного неба: архетип місяця у поезії Б. -І. Антонича та Ф. Г. Лорки / Микола Ільницький // Урок української. – 2005. – № 7 – 8. – С. 21 – 24.
10. Новикова М. Міфосвіт Антонича / Марина Новикова // Антонич Б.-І. Твори. – К. : Дніпро, 1998. – С. 5–18.
11. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Соняшний поет Б.-І. Антонич / Іван Огієнко // Наша культура. – 1936. – Кн. 3. – С. 215 – 216.
12. Пономаренко О. Астральна символіка в поезії Б.-І. Антонича : децентралізовані образи світил / О. Пономаренко // Слово і час. – 2004. – № 5. – С. 30 – 37.
13. Пономаренко О. Централізовані образи світил у поезії Б. -І. Антонича / О. Пономаренко // Українська мова і література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах. – 2004. – № 4. – С. 185 – 193.
14. Прийдіте поклонімся. Молитовник. – Л. : Свічадо, 2002. – 960 с.
15. Розумний Я. Від символізму до екзистенціалізму: християнські елементи в українській поезії двадцятого століття / Я. Розумний // збірник праць Ювілейного Конгресу у 1000-ліття хрищення Руси-України. – Мюнхен, 1988–1989. – С. 491 – 513.
16. Рубан Я. Космогонічна Антоничівська міфологія / Я. Рубан // Українська мова та література. – 2001. – № 39. – С. 10 – 12.
17. Руснак І. Поезія Б.-І. Антонича: від українських джерел до світової культури / Ірина Руснак // Українська література в загальноосвітній школі. – 2003. – № 6. – С. 6 – 9.
18. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – United Bible Societies, 1991. – 1394 с.
19. Славутич Я. Від землеклонства до християнства? : Поезія Б.-І. Антонича / Яр Славутич // Слово і час. – 1993. – № 8. – С. 15–19.
20. Соловей Е. Типологія української філософської лірики ХХ ст. Міфософська типологічна лінія: Б. -І. Антонич і В. Свідзинський / Елеонора Соло-

вей // Соловей Е. Українська філософська лірика. – К. : Юніверс, 1999. – С. 115–183.

21. Стікко М. Святий Франциск з Асизу / Марія Стікко ; перекл. з італ. Надії Липки. – Жовква : Місіонер, 2010. – 330 с.

22. Сулима В. Біблія і українська література: навч. посібник / Віра Сулима. – К. : Освіта, 1998. – 400 с.

23. Тиллих П. Систематическое богословие / Пауль Тіллих. – СПб. : Алетейя, 1998. – 488 с.

24. Токмань Г. Збірка Б. -І. Антонича «Велика гармонія» у діалозі з екзистенціальним богослов'ям / Ганна Токмань // Слово і час. – 2002. – № 12. – С. 41 – 53.

УДК 821

Іван ЗИМОМРЯ

ХУДОЖНЯ МОДИФІКАЦІЯ У МАЛІЙ ПРОЗІ ТОМАСА БЕРНГАРДА

У статті зроблено спробу розкрити – з проекцією на виміри генологічної парадигми – сутність художньої модифікації у малій прозі Томаса Бернгарда (1931–1989) як визначного представника австрійської літератури ХХ століття. Аналіз способу організації внутрішньої форми текстових структур дав можливість виокремити специфіку індивідуальної поетики Т. Бернгарда.

Ключові слова: *австрійська література, мала проза, творчість Томаса Бернгарда, генологічна парадигма, проблеми реценції, художня модифікація.*

In the article in the light of the genological paradigm the essence of the artistic modification in the short stories by Thomas Bernhard (1931–1989) is outlined. He is one of the great representatives of the Austrian literature in the 20th century. The analysis of expressing manner in his work allowed to mark out the peculiarities of Bernhard's poetics.

Key words: *Austrian literature, short fiction, work of Thomas Bernhard, genological paradigm, problems of reception, artistic modification.*

Генетичні зв'язки та типологічні спорідненості австрійської літератури як із західноєвропейським письменством загалом, так і німецьким – зокрема, доцільно розглядати крізь призму сучасних теоретичних концепцій жанрової диференціації малих епічних форм. Бо ж генологічний підступ містить закономірну сполуку зі завданнями літературознавчого аналізу тексту [7, 7]. Вони пов'язуються як з використанням широкого комплексного підходу до його презентації, так і з панорамним залученням праць інтердисциплінарного характеру.