

З КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ І ФОЛЬКЛОРИСТИЧНИХ СТУДІЙ	
<i>Китов Дмитро</i> . Найменування Дніпра	141
<i>Церковняк Олеся</i> . До історії видання „Корпусу дум” Катерини Грушевської	145

ЛІТЕРАТУРА – НАУКА – ШКОЛА	
<i>Коваленко Валентина</i> . Творчий діалог на тему: «...майже всі мої писання плывуть з особистих імпульсів...» (І. Франко) (модель засідання літературно-творчої студії для старшокласників)	151
Відомості про авторів	159

ТЕОРЕТИЧНИЙ ДИСКУРС

Ігор НАБИТОВИЧ

ПАРАДИГМАТИКА САКРАЛЬНОГО В ХУДОЖНЬОМУ ТВОРІ (НА ПРИКЛАДІ ПОВІСТІ "СИВІЛА" ПЕРА ФАБІЯНА ЛАГЕРКВІСТА)

У статті на прикладі повісті Пера Лагерквіста "Сівіла" проаналізовано, як категорія sacrum може ставати об'єктом своєрідного художнього дослідження, уявленням художньо-образного знання як трансформованого й видозміненого знання наукового і софійного, стаючи сюжетотворчим компонентом у художньому творі.

Категорія sacrum може ставати об'єктом своєрідного художнього дослідження, представленням певного художньо-образного знання як трансформованого й видозміненого знання наукового та софійного, стаючи сюжетотворчим компонентом у художньому творі. Парадигматичні особливості категорії сакрального, їх трансформація та конотація знайшли своє широке втілення у творчості європейських прозаїків ХХ століття.

Одним із таких прикладів своєрідного масштабного художнього дослідження парадигматики сакрального – у різних проявах і аспектах людського буття, профанації священного, сакралізації профанного – є творчість Нобелівського лауреата, шведського прозаїка Пера Фабіяна Лагерквіста (Per Fabian Lagerkvist (1891 – 1974)).

Повість П. Лагерквіста "Sibyllan" ("Сівіла", 1956) побудована на всеохопному й багатоаспектному представленні різних виявів сакрального, парадигматики досвіду спілкування людини із sacrum.

Певні релігійні аспекти повісті "Сівіла" вже досліджувалися в окремих публікаціях [1], [2], [3], [4]. Однак саме аспект парадигматики сакрального в цих дослідженнях не знайшов достатнього висвітлення та всеохопного узагальнення.

Тому метою цієї статті є розгляд повісті Пера Лагерквіста "Сівіла" саме в ракурсі функціонування та парадигматики у ній категорії сакрального. Основними завданнями її є студії над виявами й трансформацією інгредієнтів категорії sacrum у цьому творі, аналіз представлення основних парадигм сакрального у ній та дослідження особливостей авторської реалізації та художнього функціонування співвідношень пари sacrum / profanum у художньому тексті.

Сюжетним стержнем чи своєрідним сюжетотворчим субстратом, на якому ґрунтується повість "Сивіла", є зустріч людини із сакральним, яка кладе на цих героїв своєрідну печать священного прокляття. О. Зверев наголошує, що у Пера Лагерквіста "оповідь тяжіє до символіки і щедро пересипана поетичними метафорами. Перед нами притчі з їх підкресленою умовністю колізій та персонажів" [3, 14].

Роже Каюа зауважує, що будь-яка релігійна концепція світу передбачає розрізнення сакрального та профанного. При цьому такого розрізнення недостатньо, щоб визначити релігійний феномен, але воно дає можливість окреслити його основні компоненти, головні ціхи та параметри. Даючи означення homo religiosus (людини релігійної) він окреслює її як ту, "для якої існує дві взаємодоповнювальні сфери: перша, де вона може діяти без остраху й тремтіння, але де її діяльність зачіпає лише зовнішній бік особистості, і друга, де почуття внутрішньої залежності вгамовує, стримує і скеровує кожне з її поривань..." [5, 33]. Категорія *sacrum*, її вияви і прояви на різних рівнях взаємин із *profanum*, людським буттям, проникнення у глибинну структуру священного, намагання визначити й окреслити його характерні особливості й притаманності стають найважливішим аспектом художнього дослідження Пера Лагерквіста.

Структурною основою подієвого рівня повісті "Сивіла" є накладання й взаємоперетини доль двох людей – чоловіка і жінки, які зіткнулися з сакральним, на кожного з яких священне наклало свою печать.

Він – мандрівник, який прийшов у далекі Дельфи, щоб довідатися в оракула про свою долю. В основу його історії покладено змодифіковану легенду про Агасфера. Цей мандрівник заборонив чоловікові, якого вели на розп'яття, притулитися до його будинку, щоб відпочити, бо "коли такий нещасний, засуджений на смерть чоловік прихилиться до будинку, то ще, бува, накличе на нього якесь лихо" [6, 319]. На мандрівника впало прокляття того, котрого вели на розп'яття: "За те, що ти не дозволяєш мені прихилити голову до твого будинку, душа твоя довіку не знайде спокою" [6, 319]. Ти "вічно тинятимешся на цьому світі" [6, 323].

Повість побудована за діалогічним принципом: кут зору в ній поперемінно переміщається від нейтрального наратора до діалогу (що часто переходить у розлогий монолог), який ведеться між сивілою та мандрівником.

Діалогічна структура нарації дає можливість реконструювати основні параметри сакрального, які для сивіли й мандрівника є універсальними, хоча й вияви божественного у цілісності та його окремі інгредієнти в цій універсальності є дещо іншими. Колишня піфія – пророчиця храму Аполлона у Дельфах, до якої мандрівник звертається за порадою, розповідає йому історію свого життя і кохання, свого досвіду зіткнення із сакральним (божественним).

Кілька разів устами колишньої піфії формулюється своєрідне означення *sacrum* і *profanum*: "У божистому (тобто сакральному – І. Н.), – каже сивіла, –

дарма дошукуватись людського, це щось зовсім інше. В ньому немає нічого шляхетного, високого й натхненного, як нам хотілося б. Воно лихе й відразне, а часом просто схоже на божевілья. Воно люте, небезпечне, і наслідки від зустрічі з ним страшні. Принаймні такими вони були для мене" [6, 408]. У межах профанного хронотопу "у людини тільки одна доля. Коли вона скінчиться не залишається нічого", у часопросторових вимірах сакрального ж "тільки боги мають не одну долю, а багато, і їм не треба помирати. Вони всього можуть скуштувати, все пережити. Все, крім людського щастя. До людського щастя їм зась, тому вони хотіли б відняти його і в людей (...). Тоді вони мстяться" [6, 400].

Світ, який оточує героїню твору, наповнений ієрофанією (термін, введений Мірчею Еліаде – з грецького *hieros* (святий) та *phainomai* (являтися, проявлятися)) – проявами священного, відчуттям всеприсутності сакрального у земному світі. Мірча Еліаде декларує, що "людина усвідомлює священне, бо воно *проявляється*" [7, 8]. Велике самітне дерево на полі її батьків "було святе, і батько поклонявся йому (...). Ми з матір'ю спускалися ще трохи нижче й там поклонялися криничці (...). То була справді свята криничка. Станеш, подивившись в неї і відразу зрозумієш, що вона божа. Видно було кожну піщинку на її дні, а в одному місці вони легенько кружляли, бо їх ворухив невидимий божий палець". Її батьки "були дуже богобоязливі, але їхнім богом були кринички, і дерева, і священні гаї" [6, 335]. Теофанія (божі об'явлення), як і ієрофанія, постійно присутні в людському світі. Бог, каже сивіла, "може об'явитися коли завгодно і в чому завгодно" [6, 408], і "...найнезбагненніше те, що він може втілитися також у невеличкий вівтар із дерну, на який покладеш кілька колосків і зразу відчуєш мир і спокій, у криничку, в якій віддзеркалюється наше обличчя й чудову воду якої можна пити зі жмені. Це також він, я знаю" [6, 417 – 418]. Так задеклароване світовідчуття певним чином корелюється з відомим у теології та філософії релігії універсалістським підходом до навколишнього світу. Одним із найвизначніших представників такого підходу є Тома Аквінський. За цією універсальною концепцією увесь *Universum* є сферою сакрального й кожен із його елементів перебуває в посередньому або безпосередньому зв'язку з Богом; всі складові частини цього *Universum* є пов'язані між собою нерозривними причинно-наслідковими зв'язками.

Однак, у творі в художній формі декларується й інший підхід, дещо відмінний від універсалістського – так звана селективна концепція, за якою тільки частина навколишньої реальності відноситься до сфери *sacrum*, інша ж – до *profanum*.

У повісті П. Лагерквіст у мистецькій формі окреслює й протиставлення, протилежність *сакрального* і *профанного*, означене сивілою, хоча при спробі "уточнити природу, характер цієї протилежності, – наголошує Мірча Еліаде, – ми відразу ж стикаємося з величезними труднощами. Адже,

хоча б якою вона не була елементарною, жодна загальна формула не здатна охопити всю неймовірну складність окремих фактів" [8, Т. 1, 21].

З профанного погляду, який не завжди може зауважити латентну сутність події чи явища, що може проявлятися лише у вимірах сакрального, навіть "цілковите безглуздя теж божисте" [6, 416], тобто за ним може ховатися інший сенс. Як зауважує М. Еліаде, тут закладений принцип, що "феномен розкриває себе лише на тому рівні, до якого він належить за своєю сутністю" [8, Т. 1, 19].

Сивіла каже, що в стосунку до бога не можна сказати, що "я ненавиджу його або люблю", оскільки "такі слова не мають ніякого глузду, коли йдеться про бога. Він не такий, як люди, і ми його ніколи не зрозуміємо. Він незбагнений, незглибимий. Він – бог" [6, 417].

На кожному з них – і на сивілі, й на мандрівникові – зіткнення зі священним ставить печать прокляття, але між цими двома героями твору існує своєрідна обернена симетрія у їхньому досвіді *sacrum*: Агасфер-мандрівник – звичайна людина, яка лише через збіг обставин долучається до священного й через те він сам набуває певних ознак сакрального. Сивіла каже йому: "... Ти не вільний (...). Ти зв'язаний з богом його прокляттям так само, як був би зв'язаний, коли б він поблагословив тебе. Він – твоя доля. Душа твоя сповнена богом, ти живеш ним через його прокляття" [6, 419]. Сивіла ж, опанована богом, намагається повернутися у профанний світ: зустрівши чоловіка, якого вона покохала, вона молилася богу, щоб "він дозволив мені бути щасливою, дозволив знаходити затишок у коханні, яке тепер переповнювало мене" [6, 375]. Однак, прокляття бога теж переслідує її. Спільний досвід цих двох героїв повісті творить органічну цілісність, що єднає *sacrum* і *profanum* у своєрідний художній *Universum*. Сивіла віщує мандрівникові долю, яка є певним узагальненням профанного виміру людського буття й окремої людини, а разом з тим – й усього людства: "Може, колись він пошле своє благословення замість прокляття. Цього я не знаю. Може колись ти дозволиш йому прихилити голову до свого дому. А може, цього ніколи не станеться (...). Хоч би там що, а твоя доля завжди буде пов'язана з богом, твоя душа завжди буде сповнена ним" [6, 419 – 420]. Ці слова набувають символічного узагальнення для долі людини. Душа кожного з тих, хто не дозволяє богові прихилити голову до її будинку, "довіку не знайде спокою".

Вічність як приналежне до сакрального є протиставним до людського профанного життя: "Вічність... Вона не має нічого спільного з життям (...), це протилежність усьому живому, щось безмежне, нескінченне, царство смерті, в якому живому страшно навіть заглянути" [6, 323]. Мотив вічності і безсмертя постійно присутній у інших творах П. Лагерквіста (карлик у однойменній його повісті залишається завжди одинаковим (так само, як і син сивіли); кат – теж із іншого однойменного твору – мандрує крізь віки й, прийшовши до Бога, бачить вічність у його очах).

Разом із тим безсмертя дає можливість мандрівникові-Агасферові порівнювати себе з Богом: "Я не схилиюся перед ним. І я такий самий безсмертний, як і він!". Однак мандрівник безсмертний у профанному світі, "приречений вічно жити в цьому світі, який він (Бог – І. Н.) сам уже давно покинув (...). Моя ненависть така сама безсмертна, як і його!" [6, 416 – 417].

Сакральне, як складна структура, може виявляти свою дуальну природу. Ця властивість проявляється, наприклад, у дуалістичній природі божества: бог "лихий і добрий, світло і п'ятьма, цілковите безглуздя і глибокий зміст, якого ми ніколи не осягнемо, проте ніколи й не перестанемо дошкукуватись. Він загадка, яка існує не для того, щоб її з'ясувати, а щоб вона існувала" [6, 417].

Для сивіли її прокляттям є син, постать якого викликає у мандрівника "відчуття чогось *тасмничого* і *страшного* (виділення моє – І. Н.)": обличчя сивуватого чоловіка "було як у дитини, а на ньому застигла усмішка, яка в сутінку здавалася загадковою (...) Усмішка була ні добра, ні лиха і в своїй незмінності справляла враження цілком байдужої, мабуть тому вона й здавалася загадковою, – хоч сивувата голова трохи подалася в їхній бік, а очі безперестанку слідували за тим, що вони робили". Мандрівник намагається пригадати, де він бачив цю посмішку [6, 330]. Лише коли мандрівець дізнається історію життя сивіли, він згадає, де бачив цю усмішку – "одне з зображень бога, яке він бачив учора там, у храмі в Дельфах, старовинне зображення, що стоїть ледь у затінку (...). Та сама усмішка, незрозуміла й нез'ясовна, безглузда й водночас сповнена незглибимого змісту. Ні добра, ні лиха й через те чомусь *моторошна* (виділення моє – І. Н.). Мабуть, то зображення (...) того самого бога, якому й збудовано храм у Дельфах, але видно, що воно дуже давнє, як і загадка на його кам'яному обличчі" [6, 416].

Сакральне володіє тією метафізичною силою, яка породжує водночас страх і довіру. "Релігія, – пише Роже Каюа, – передбачає визнання цієї сили, з якою людина має рахуватися. Все те, що уявляється її (релігії) вмістилищем, здається їй сакральним, загрозливим, значущим" [5, 36 – 37]. І навпаки, все, що позбавлене таких якостей, є "безсиле і непривабливе. Профаним можуть лише нехтувати, тоді як сакральне існує, щоб звабити, отримати певний дар зачарування. Воно є заодно й найбільшим бажанням, і найстрашнішою загрозою. Жажливе, воно вимагає обережності; бажане, воно водночас підбурює до дерзання" [5, 37].

Саме ці характеристики – *тасмничого*, *страшного* є невіддільними іманентними складовими категорії *sacrum*. Вони у різних варіантах і комбінаціях постійно присутні на різних рівнях твору. Так антиципаційним елементом у структурі повісті є гуркіт річки: "Я вперше спізнала кохання (...). Поки тривала ця насолода, я весь час чула навколо себе гук річки" [6, 373]. Цей гуркіт стає ніби грізним попередженням божества про неможливість земного кохання до

простого чоловіка, бо потім "у печері, в найсвятішому місці", коли бог з люттю накинувся на піфію, найдужче її перелякало те, що в цей час "ніби здалеку долинав глухий гук річки" [6, 381].

Своє переживання *tremendum et fascinans* (страху і захоплення) декларує Агасфер: "Я бачив бога (...) і ця зустріч наповнила мою душу жахом" [6, 330], а сивіла додає, що "то не радість побачити бога" та "небезпечно зустрічатися з богом" [6, 330].

Перед зустріччю з богом в ущелині храму душу сивіли теж наповнює переживання священного. Коли вона зрозуміла, що її "обрано, щоб я стала його знаряддям, виголошувала його слова, у священному захваті віщувала те, що він мені навес, коли на мене зійде його дух", це "перевернуло все в моїй душі, *вжахнуло мене, тривожило, пригнітило* – і *сповнило безмежним щастям* (виділення моє – І. Н.)". Вона сподівалася, що нарешті матиме "коло бога (...) мир і спокій" [6, 338]. Бог, якого вона боїться, "незрозумілий, незбагненний", але, "однаково, – каже вона, – [я] тужу за ним" [6, 341].

Зустріч із священним викликає, отже, почуття *mysterium tremendum* – почуття грізної таємниці. Під елементом *tremendum* Рудольф Отто розуміє почуття дуже подібне до страху. В деяких мовах це почуття майже точно передає цей "страх, який є більше, ніж тільки страхом". В єврейській традиції його передає слово *hikidish* – "освячувати". Це слово означає "освячення в своїй серці". Цей страх дуже нагадує давньогрецьке *dejma panikon* (*панічний страх*), а саме *tremendum* перші християни окреслювали як *sebastos* [9, 18 – 19]. Для мандрівника розуміння того, що він зіткнувся із священним, коли побачив чоловіка, що ніс хрест на страту, теж приходиться через переживання страху і *загрози*. Він відчув, що "це не звичайна людина, що в ньому справді є щось особливе. Але чого мені так здалося, я не міг би пояснити. Мабуть, за звичайних обставин вираз його обличчя не був лихий, а швидше лагідний і покірний. Але не тієї хвилини: в ньому тоді проступала якась *грізна сила*, що навіки закарбувалася в моїй пам'яті (виділення моє – І. Н.)" [6, 321].

Про ту ж грізну силу сакрального скаже мандрівникові, який прийшов до Дельфійського оракула за порадою й не отримав її, "сліпий старезний жебрак". Він радить мандрівникові знайти стару жрицю-сивілу, бо ж тому, "хто так близько стикався з божистим, важко померти, в ній ще й досі повинна бути якась *особлива сила* (виділення моє – І. Н.)", бо "того, кого бог обрав колись оселею свого духа, він так швидко не покине, залишиться жити в ньому, бодай хоч прокляттям" [6, 317 – 318].

Для окреслення універсальності категорії сакрального у повісті важливе місце має окреслення представлення образу Бога і бога Аполлона та їх синів – Христа і сина сивіли, а на основі їх характеристик – перехід до думки про їх

універсальні характеристики, які безпосередньо пов'язані із характеристиками категорії *sacrum*. Кожен "бог незрозумілий, жорстокий і грізний. Це відчула на собі й ця жриця, що пізнала бога так близько, як ніхто, яку він сповнював собою, любив і прокляв, яка все життя прожила для нього й навіть народила йому сина" [6, 416]. Жрець казав їй, що "бог, який живе в цьому храмі, – це бог світла, що він найбільший з усіх богів, а його оракул – найславетніший з усіх на світі" [6, 339].

Сивіла ставить питання про свого бога – подібне до того, яке ставив і мандрівник про Розіп'ятого: "Чому ж тоді його любов не сама доброта й заспокоєння? (...) Чому він не тільки дивовижний, благодійний, але й грізний, страшний, жорстокий, безжальний, чого стільки всього разом?.." [6, 350]. Мандрівець теж переконаний, що бог – "безжальний і злобливий. І мстивий, не подарує тому, хто зважиться любити когось іншого, крім нього. І тому, хто зважиться не дозволити прихилити голову до стіни свого дому. Жорстокий і немилосердний. До людей йому байдуже, він думає тільки про себе. І ніколи не прощає, ніколи не забуває" [6, 416].

Сивіла у своєрідному сократівському діалозі шукає відповіді на питання про жорстокість Бога, яка екстраполюється й на його сина, бо він хотів, щоб його сина розіп'яли. *Сивіла*: "Ти зустрів чудного бога. Його розіп'ято?" *Мандрівник*: "...Начебто для того, щоб він прийняв муки, начебто батько хотів, щоб він прийняв муки" [6, 331]. *Сивіла*: "... Він був бог любові?" *Мандрівник*: "... Можна його й так назвати. Він проповідував любов між людьми". *Сивіла*: "Він, видно, був незвичайний бог (...). Про такого бога я ніколи не чула. А я (...) думала, що вже чула про всіх богів на світі" [6, 332].

Син сивіли, як і Христос, народився в печері – але між козами. "...Його обличчя не торнулося все те, що люди зуть життям, воно залишилося обличчям дитини, тепер уже сивої (...) з безглуздою усмішкою" [6, 410 – 411]. Однак, може ця усмішка безглузда з погляду профанного, бо "часом я, – каже сивіла, – запитую себе: а чи це не бог сидить біля мене, дивиться на свій храм, на Дельфи, на людський світ і тільки посміхається з усього" [6, 411].

Син козячого бога Аполлона в певних моментах повторює своєрідне *imitatio Christi* (уподібнення з Христом) – іде з дому, щоб вознестися: він "злінув у небо з цієї дивної гори, скинувши з себе одяг із самих козячих шкур, якими прикривався, щоб ніхто не впізнав у ньому сина якогось бога, що, видно, був козячим богом, але справді не тільки ним" [6, 414 – 415]. Це *imitatio Christi* (у різних формах для різних героїв) – теж є постійно повторюваним мотивом у творах шведського письменника.

У представленні взаємовідношень між *sacrum* і *profanum* у художньому просторі повісті "Сивіла" важливе місце займає проблема кохання і божої любові (очевидно, тут не йдеться про християнський вимір такого значення).

Профанне, земне кохання до земного чоловіка й любов до бога, до істоти сакральної, суті якого вона так і не пізнала, поєднуються в її душі. І з цього почуття, спрямованого на сакральне й на земне ("Мене обрав бог, я його обранка. Але я обрана й земним життям, щоб жити, як звичайні люди. Мене обрало кохання, чоловік, який кохав мене (...). Я була його наречена. Богова наречена – і його" [6, 374]), виростає трагедія її екзистенції. Сивіла вірила, що дитина, яку вона має народити, свідчить "про щось неймовірне – про перемогу над самою смертю" [6, 387], оскільки в цій дитині коханий, який загинув при дивних обставинах, "знову жив у мені" й у ній "палало моє кохання", "кров людського кохання, про яке боги нічого не знають" [6, 401]. Однак, потім вона зрозуміє, що вона – мати бога, бо її син був зачатий "саме в той день, як мого коханого знайшли мертвого в річці", в "той день, як мене згвалтував бог" [6, 407]. Таким чином "бог помстився людському щастю за те, що одна з обранок зрадила його, не захотіла жити тільки для нього": чоловік, якого вона любила, втопився при загадкових обставинах у річці. В руках він затиснув гіллячку "божистого дерева, хоч у тісній ущелині не росло жодного лавра" [6, 386]. Однорукість її земного коханого, як наголошують різні дослідники цього твору, є символом недосконалості людської істоти.

Ще одна дуальна пара в структурі божественного – категорія доброти / немилосердності, яка, в свою чергу, шукає своєрідної кореляції в протиставній парі кохання (земне, профанне) / любов (небесна, божественна). Для сивіли – "бог немилосердний. Хто каже, що він добрий, той просто не знає його. Бог жорстокий, як ніхто. Він шалений, його вчинки несподівані, наче блискавка. Наче блискавка з хмари, з якої не чекаєш блискавки. Раптом вона спалахне і влучить у тебе. Отак і він раптом влучає в людину, виявляючи всю свою жорстокість. Або любов. Свою жорстоку любов" [6, 408].

Бог Аполлон помстився сивілі за те, що вона "спізнала когось іншого, крім бога, іншу любов, ніж любов до бога" [6, 416]. Пер Лагерквіст представляє таким чином дихотомійність любові земної та сакральної (не у сенсі *atane*, а в сенсі еротичному): козячий бог зачинає дитину, свого сина у шаленстві помсти, через гвалтування.

Відділеність, інішність сакрального декларується на різних рівнях "Сивіли". Однією з причин обрання сивіли як піфії до храму стає саме відмінність від оточуючих: "... Згодом стало відомо, що я трохі дивакувата (...). Певне через це храмовики й подумали про мене, коли їм знадобилася нова піфія" [6, 337].

Після зустрічі з сакральним подорожній починає відчувати, що він стає *відокремленим*, тобто набуває одну із важливих властивостей сакральності: "... Всім почало впадати в око, що я змінився, принаймні так мені здавалося. Люди наче намагалися зійти мені з дороги, обминути мене".

Свою інішність через причетність до сакрального відчуває піфія, оскільки священне має здатність певним чином вділятися кожному, хто з ним стикається: "...Моє становище вважали серед людей ганебним. Мене уникали (...). Людей стримувала несміливість, ніби якийсь страх перед тією, яка так близько стикається з божистим – адже кожен знав, що це небезпечно" [6, 351].

Однак саме страх перед зустріччю з сакральним і з тим, хто стає іншим через причетність до священного, дасть можливість врятуватися піфії від розлюченого її вагітністю натовпу – коли вона заховалася в храмі, а потім вийшла з нього: "... Коли я вийшла, коли вони справді побачили мене, то відчули страх переді мною (...), адже мене вважали особливою обранкою бога (...). Вони, мабуть, думали, що хоч тепер він прокляв мене, його сила однаково залишилася в мені, нехай навіть як грізне прокляття. І це їх лякало, стримувало, ніхто не наважувався наблизитися до мене" [6, 395].

Її син теж *ініший*: "Не знаю, хто батько цієї дитини. Не знала тоді й не знаю досі. Не може ж він бути сином бога і не може бути сином мого коханого, він зовсім не схожий на нього й не схожий на мене, на жодного з нас не схожий, узагалі не схожий на людину. А на бога і поготів" [6, 409].

Хронотоп романного простору має чітко окреслений поділ на сакральну і профанну частини. Панорамний опис дає можливість охопити усю його повноту, виокремити певну граничну лінію між ними: "Світ лежав перед нею (сивілою – І. Н.), мов на долоні: місто, де поміж будинками сновигали люди, кожне заклопотане чимось своїм". Межею поділу між сакральним і профанним була "свята дорога, якою до майдану перед храмом урочисто простували прочани". Храм декларується як своєрідний центр, уособлення сакрального простору. Сакральний простір оточений quasi-сакральним, яке насправді є профанним: сивіла поступово колись довідувалася, що "оточувало бога та святиню й що означала її слава для мешканців усіх тих будиночків, які обліпили гору навколо храму, наче мурашник повний мурашви. Вони, через свою причетність до бога (...) вважали, що посідають особливе становище" й своє місто вважали "святим, бо ж усіх там годував бог" [6, 342 – 343].

Храм є ядром цього сакрального простору, а його будівля уособлює складну, багаторівневу будову цього простору. Видима частина цього сакрального центру – це сам "величезний ясний храм", "залитий сонячним промінням", але сивіла бачить і затемнену його частину – "...найсвятіше місце храму, звідси промовляє бог, надихає піфію на ті віщування, які вона має виповідати у своїй нестямі", – затемнену печеру в горі, яку "наповнювали дивні запахи – задушлива суміш приємних пахоців із важкими випарами, які, мабуть, піднімалися з розколина (...) з ледь відчутним, але все-таки прикрим

цапиним духом" [6, 340]. "Дехто вірить, нібито ця розколина сягає вглиб землі аж до царства смерті й оракул саме звідти бере свою силу, бо, зрештою, тільки смерть знає все" [6, 345].

Ще однією ланкою, яка єднає світ сакральний і світ профанний, є жерці храму, які вважали, що лише вони "вміли проникнути в таїну божого єства і розкрити її" [6, 353]. Але вони "жили не задля бога, а задля його храму, і любили вони не бога, а храм, його вплив і славу в світі" [6, 342]. Між ними "були справжні шахраї, що за хабарі давали тим, хто запитував оракула, бажану їм відповідь, тлумачили віщування піфії так, як ті хотіли (...). Або ще приховували зібрані серед прочан гроші чи заробляли, продаючи шкури жертвоних тварин, – були різні способи ошукати храм (...) й більшість жерців користалася цим" [6, 349].

Однак, саме таке зневажання служителів бога у храмі в Дельфах приводить сивілу до парадоксального висновку про те, що й ті блюзнірства навколо храму свідчать про його велич: "Коли бог був оточений такою поганню, таким багном і все-таки піднявся з нього, то тим більша була його велич, тим більшою він був гідний любові" [6, 350].

Роже Каюа підкреслює, що основною функцією обрядів є врегулювання стосунків між сакральним і профанним: "Одні з них, позитивного характеру, призначені перетворювати природу профанного чи сакрального відповідно до потреб суспільства; інші, негативного характеру, навпаки, мають своєю метою підтримувати й одне, й друге у їх відповідному бутті зі страху, щоб вони не призводили до взаємної втрати, несвоєчасно входячи в контакт. Перші становлять обряди *посвячення*, котрі залучають до світу сакрального певну істоту або річ, і обряди *десакралізації*, або *спокутування*, які, навпаки, передають певну людину або чисту чи нечисту річ профанному світу" [5, 38]. Вхідження в стан трансу сивіли, єднання з цапиним богом, повернення з цього стану кожного разу повторює ритуал ініціації, окреслений Р. Каюа як посвячення: спочатку *підготування* до ініціації ("Я постила три дні і була легенька, наче пташка. Я обмилася в Кастальській криниці (...). Я відчула себе такою чистою, змивши з себе все, що не стосувалося цього божого ранку (...)" [6, 343]) – стан *ініціаційної смерті* ("мене охопив жах перед тим, що було піді мною і могло поглинути мене, коли я зомлію і впаду, жах перед царством смерті, смерті... Я відчувала, що падаю, падаю..." [6, 345]) – *повернення до життя й отримання потаємного знання про сакральне* ("... Раптом усе змінилося. Напруження спало, і я відчула величезну полегкість, відчула не смерть, а життя, життя, невимовну насолоду, але таку бурхливу, таку величезну... Це був він! Він". Бог "оселявся в мені, нищив мене, заповнюючи собою, собою, своїм щастям,

своєю радістю, своїм захватом" [6, 345]). Остаточним оргазмом стає найважливішим досвідом переживання священного: "О, як чудово було відчувати, що на мене сходить його дух, його натхнення, що я належу йому, що я опанована богом (...). Те відчуття наростало й наростало, воно й далі було солодке, радісне, проте надто бурхливе, надто велике, воно переходило всі межі, розривало мене, було болоче, безмежне, шалене... Я відчула, що моє тіло судомить, що воно корчиться в страшних муках, шарпається на всі боки, що горло мені стиснуло і я от-от задихнуся (...). І я теж була не я, зовсім не я, я вже належала не собі, а йому, тільки йому, і то був жах, ох який жах!" [6, 345 – 346]. Роже Каюа ненаремно наголошує на тому, що "почуття сакрального є завжди винятково яскравим і розгорнутим щодо всього, що стосується сексуальності" [5, 182] та припускає, що сакральне "походить із темного світу сексу і смерті, але є основним принципом життя і джерелом дієвості, сили, що готова розрядитися й важко ізольовується, що завжди дорівнює до самої себе, водночас небезпечна і необхідна" [5, 195].

Повість П. Лагерквіста "Сивіла" – своєрідне художнє дослідження природи категорії *sacrum*, її універсальності та парадигматики, дуалістичних та дихотомійних проявів, виявів зіткнення сакрального та профанного просторів та часу. Художнє осмислення у творі цієї категорії подає її всеохопну й багатопланову структуру, демонструє різні вияви сакрального в житті звичайної людини. Надзвичайно перспективними виглядають наступні дослідження цієї категорії і в інших художніх творах цього автора.

Література

1. *Claes Victor*. Leven en god als kerngedachten in het werk van Pdr Lagerkvist // *Studia Germanica Gandensia*. – 1991. – № 28. – С. 51 – 68.
2. *Polet Jeff*. A Blackened Sea: Religion and Crisis in the Work of Pdr Lagerkvist // *Renascence*. – 2001. – 54 (1). – Р. 47 – 65.
3. *Зверев О.* "Повірити, що життя – це добро" // *Латерквіст Пер*. Маріамна. Повісті. – Київ: Дніпро, 1988. – С. 5 – 16.
4. *Набитович Ігор*. Двозначність священного: вияви дуальності *sacrum* у повістях Пера Лагерквіста "Кат" і "Маріамна" // *Studia metodologica*. – 2007. – Випуск 20. – С. 96 – 101.
5. *Каюа Роже*. Людина та сакральне. – Київ: Ваклер, 2003. – 256 с.
6. *Латерквіст Пер*. Сивіла // *Латерквіст Пер*. Маріамна: Повісті / Пер. із швед. О. Сенюк. – Київ: Дніпро, 1988. – С. 314 – 421.
7. *Еліаде Мірча*. Священне і мирське // *Еліаде М.* Мефістофель і андрогін. – Київ: Основи, 2001. – С. 5 – 116.
8. *Еліаде Мірча*. Трактат по истории религий. – Санкт-Петербург: Алетея, 2000. – Т. 1. – 394 с.; Т. 2. – 416 с.
9. *Otto Rudolf*. Їввіктоњж. Elementy irracjonalne w pojęciu bystwa i ich stosunek do elementow racjonalnych. – Warszawa: Wyd-wo KR, 1999. – 220 s.