

Борисюк І. В.

НОРМА, РАЦІО, МОВА: ВІДЬОМСТВО І ЙОГО ЗВ'ЯЗОК ІЗ ДИСКУРСАМИ ВЛАДИ В «КОНОТОПСЬКІЙ ВІДЬМІ» ГРИГОРІЯ КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА

У статті проаналізовано мовні механізми конструювання (не)нормативного й (ір)раціонального в описаному Г. Квіткою-Оснoв'яненком патріархальному суспільстві. Мовні стратегії підважування владного дискурсу, як-от повтор і пародія, проаналізовано у зв'язку з феноменом відьомства. Відьма в повісті Квіткою-Оснoв'яненка, як і загалом у патріархальній культурі, є втіленням образу Іншого, що водночас лякає, зачаровує і провокує агресію. Що характерно, ця інакшість не обмежується гендерною площиною, а має також релігійну, національну і навіть соціальну складові. Цей тіньовий, маргіналізований простір є місцем витіснення, де панує ірраціональне і ненормативне, де піддається сумніву конвенційність мови, а також легітимність влади і соціальних ієрархій.

Ключові слова: Григорій Квіткою-Оснoв'яненко, відьомство, нормативність, раціональність, Інший, пародія.

У сучасного читача чудова повість «Конотопська відьма», окрім читацького задоволення, здатна викликати когнітивний дисонанс. За збереження величезного комічного потенціалу цей текст є таким, що нормалізує насильство, показує його невід'ємною, ба більше — фундаментальною частиною того світу, що його окреслюють як «традиційну культуру» і який подосі залишається в певних контекстах об'єктом замилювання й ідеалізації. Ця стаття є спробою аналізу тих соціальних механізмів, дискурсивних практик і культурних упереджень, що регламентують поведінку, побут і спосіб мислення представників патріархального суспільства, описаних Григорієм Квіткою-Оснoв'яненком у своїй повісті. Найцікавішим є, власне, спосіб конструювання нормативності через уявлення та практики, що стосуються раціональності й мови: в «Конотопській відьмі» нераціональність поведінки та/або мовно-риторична специфіка є маркерами маргінальності та випадання поза межі окресленої суспільством нормативності. Поза тим, уявлення про норму не є абстрактними світоглядними конструктами — це активні інструменти побудови ієрархій, здійснення владних практик і окреслення сфер впливу. Що цікаво, консервативність і застиглість традиційного суспільства — лише позірні, адже в «Конотопській відьмі» якраз ідеться про перформатування ієрархій і нестабільність владних інституцій.

Відьомство, чари, магичні практики

З огляду на його езотеричність і маргінальність, не дивно, що відьомство в повісті є фактором дестабілізації усталеного трибу життя й підважування соціальних ієрархій. Магія є антитезою соціальній нормативності, й релігійній також. Тут я цілком дотримуюся запровадженого Джеймсом Фрейзером розмежування магії і релігії, відповідно до якого в основі релігії лежить віра в існування «свідомих агентів», що керують світом і яких можна вмовити змінити свої наміри; магія виходить із припущення, що всі особові істоти — люди або боги — підкоряються безособовим силам, які все контролюють, і знання цих законів можна обернути на свою користь за допомогою магичних маніпуляцій і чарів [24, pp. 127–128]. Розрізнення магичного як приватного і релігійного як публічного, попри те, що не є універсальним, усе ж добре працює в окресленій сюжетом «Конотопської відьми» ситуації. Як зазначає Еміль Дюркгайм, релігійні ритуали і церемонії мають колективний характер, оскільки спільна віра є умовою взаємопов'язаності індивідів у суспільстві, а релігійні догмати підтримуються завдяки релігійним інституціям (наприклад, церкві) [9, с. 43]. Натомість магичний обряд завжди індивідуальний, магія не має властивого релігії корпоративного характеру [9, с. 44].

У світі «Конотопської відьми» магія засаднично пов'язана з тотальністю інакшості. Той,

хто знає магичні практики, — це радше Інший-Чужий, що виходить за межі впорядкованої і нормативної картини світу. Йдеться не тільки про межі домінуючої релігії, а й про гендерні, етнічні (національні) межі, а також межі культурно санкціонованого раціо. Саме на підставі цієї парадигми писар Пістряк описує сотнику Забрюсі сили, відповідальні за посуху в славному місті Конотопі: «Є на світі нечестивії баби, чайтельно од племене ханаанського, по толкованню, каналського, іже вдашася Вельзевулу і його бісовському мудрованню, і імуть упрядженіє у відьомстві...» [11, с. 148]. Про те, що описаний у «Конотопській відьмі» випадок не є лише фольклорним переказом, свідчить наведена в дослідженнях О. Гончара, В. Кметь і Т. Данилюк-Терещук інформація про реальні практики, що мали місце в Україні (див. [12, с. 109; 7, с. 247–249; 4, с. 37]).

Слід сказати, що етнічна (національна) чужість тут окреслюється не через актуальні, а через символічні, опосередковані біблійним текстом етноніми: згадувані в Старому Заповіті ханаані, що мешкали на території Давнього Ханаану, вважалися нащадками Хама і були одним із головних подразників для єврейського бога Яхве. Завоювання Ханаану Ісусом Навином відбулося одразу після виходу з Єгипту. Деякі племена було повністю знищено, деякі залишилися жити серед завойовників. У іншій частині промови Пістряка відьми фігурують також як «баби єгипетські», тобто номінація «чужих» здійснюється за принципом протиставлення релігійно-етнічній монолітній більшості, для чого Пістряк користується біблійним символічним кодом. Слід сказати, що маркування етнічно інших як таких, що знаються на чарах, загалом притаманне традиційному світогляду і яскраво відбите у фольклорі (наприклад, див. [22, с. 13–131; 19, с. 236; 8, с. 111–112]).

Проте саме релігійний антагонізм є ключем протиставлення, ця релігійна чужість не просто не-християнська, вона анти-християнська. Означення Пістряком відьми як такої, що «вдашася Вельзевулу», пов'язане з тим типом світогляду, який уже привласнив інакшість і, хоч і маргіналізувавши її, зробив частиною власної картини світу: дохристиянське перетворилося на антихристиянське. Архаїчне язичницьке коріння магичних практик, які були суто практичними, утилітарними і не мали жодного стосунку до власне релігійного боговшанування, було забуто. Відьомське ототожнювалося із антихристиянським, і це означало докорінну зміну парадигми, адже, на відміну від язичника з його окремими,

недотичними практиками і світоглядними орієнтирами, антихристиянин був засадничо вписаний у «свою» картину світу як її антипод, що поклонявся не Богові, а Дияволу. Як зазначає К. Діса, до кінця XVII ст. в Західній Європі концепція угоди відьми з Дияволом була вже цілком сформованою і передбачала відмову від хрещення, таврування відьми диявольською міткою, присягу чинити зло, зокрема приносити в жертву нехрещених дітей тощо [8, с. 104]. Проте «православна традиція не пов'язувала між собою чаклунство і угоду з Дияволом: відьми автоматично ставали слугами Диявола без жодних умов» [8, с. 105]. Більше того, жодна з судових справ про угоду з Дияволом в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII ст. не пов'язана з відьомством, навпаки, «головними дійовими особами в них усіх виступають молоді, переважно освічені чоловіки» [8, с. 106]. Отже, можна зробити обережний висновок, що саме в Україні зберігалось уявлення про відьомство передусім як про магичну, а не релігійну практику. Тому антихристиянську природу відьомства в «Конотопській відьмі» можна пояснити тим, що такі ідеї вкладено в уста Пістряка, освіченого писаря, що не так керувався народними фольклорними уявленнями про відьомство, як спирався на книжну традицію. Крім того, нарративна оптика повісті є християнськоцентричною.

Не оминає Пістряк у своєму визначенні також езотеричної складової відьомського знання. Він означає його як «бісовське мудрованіє» — мудрість, протипокладену раціональному, культурно санкціонованому знанню. Це таємна наука, таємне знання — те, чого знати не дозволено і опанувати не годиться, на відміну від науки санкціонованої, яка, припустимо, дає змогу Пістрякові поррахувати кількість рисок на хворостині, зіставну з кількістю козаків. Вельми показово, що відьомство (знахарство) є такою само професіоналізацією, спеціалізацією всередині гомогенної сільської спільноти, як і виокремлення ремісників — гончарів, ковалів, мельників тощо. Тому не дивно, що ремісник, відповідно до фольклорного світогляду, теж був наділений здатністю до чарів — наприклад, вважалося, що мельник накладає з водяником, аби той не рвав греблі, а рибалка шукає допомоги водяника у своєму промислі [20, с. 122–123]. Характерно, що в «Конотопській відьмі» знання є взагалі одним із ключових модусів: Пістряк так вороже налаштований проти «мудрованія» не тільки тому, що воно антихристиянське, а й тому, що воно протистоїть його власному, Пістряковому, знанню (маркером якого є ускладнена, важка,

езотерична мова), за допомогою якого він сподівається підважити і трансформувати поточну владну ієрархію. Фукіанська теза про знання як інструмент влади постає в «Конотопській відьмі» у майже прозорій наочності.

Проте стрижневим маркером маргіналізації у патріархальному світі «Конотопської відьми» є така гендерна інакшість. Ніхто з персонажів повісті не ставить під сумнів того, що звинувачувати у відьомстві слід виключно жінок. «Виявом зраненої жіночності, тої жіночності, якій немає місця в патріархальному суспільстві», називає відьомство Григорій Грабович, а переслідування відьом трактує як «найпоказовіший приклад репресування жіночого начала» [5, с. 20]. Демко Швандюра, який досить успішно намагається протидіяти Явдошиним чарам як учений відьмак, — серед глядачів, а не підсудних. Писар Пістряк, вказуючи сотнику Забрюсі на масштаб спричиненої відьомськими чарами катастрофи, напрочуд послідовно окреслює відьму не тільки через чужість, інакшість, демонічність її природи, а також через шкідливість її дій, враховуючи, сказати б, не тільки *есенційний*, а й *екзистенційний* аспекти явища. Відповідно до красномовних звинувачень Пістряка, «іже нічним уременем, нам возлежащим і сплящим, сії нечестивий ісходють із домов своїх і, воздівше на ся білую сорочку, розпускають власи свої яко вельблужії і, пришедше до сусідських і других жителей пребиваній, увходють у кравницю, просто рещи, хлів, і імають тамо крав, і доять і їх, і кротких овечат, і бистроногих кобилиць, і сук злаго собачого ісчадія, і, что реку? воздоють дряпливих кішок, вредоносних мишей, розтлінних жаб... і усякоє диханіє ползущее і скачушее, імущее, млековмістимія устроєнія, доять їх токмо нечестивим ізвісним художеством; і собравши усі сії млека, диявольским обаянієм претворяють оноє у чари і абиє проізводять усе по своєму наміренію, як-то: викрадають ссущих младенців з утроб матерних і влагають ув онія або жабу, або мишу, або еще і шеня; поселяють вражду і роздор поміж супружнього пребиванія; возбуждають любовное преклоненіє у юноші к діві і от онія к оному, і прочее зло неудоборекомое, а паче усього затворяють хляби небеснії і воспрещают дождеві орошати землю...» [11, с. 148–149]. З опису Явдошиного житла дізнаємось, що на полицях і на миснику стоять горщики і глечики з усяким молоком, а під полом зберігаються трави і коріння: м'ята, любисток, терлич, папороть, собаче мило, дурман, реп'яхи, куряча сліпота [11, с. 166]. Це сталий набір польових і садових трав (деякі з них є отруйними)

для приготування цілющого, приворотного та відворотного зілля. Іще одним відьомським атрибутом є муругий кіт, з яким Явдоха розмовляє і в якого питає поради.

Отже, головними магічними засобами та атрибутами у повісті (і тут Квітка цілком орієнтується на фольклорні уявлення про відьом) є різне молоко, причому здобує чарівним чином не тільки від ссавців, а й від плазунів та пернатих, а також зілля і чарівний помічник. За допомогою цих засобів відьми «запирають дощ», спричиняючи посуху, викликають любов або остуду між подружжям чи закоханими, викрадають і підмінюють немовлят, перетворюються на тварин або предмети. Тобто як процес, так і результат відьомського чарування пов'язаний із материнством, сексуальністю, плідністю і родючістю, — а це вже стосується радше сфери природного, ніж людського, якщо відштовхуватися від концепції, відповідно до якої фундаментальною опозицією, що лежить в основі міфологічно-архетипної моделі світу, є природне/культурне (див. [14]). Тут можна додати, що відьомська магія переступає також межі живого/неживого (одушевленого/неодушевленого), про що свідчить здатність відьми перетворюватися на речі — наприклад клубок¹. Отже, відьма — це медіатор між людським і природним, між живим і речовим. Саме з боку природного вона здатна впливати на світ людського (материнство, сексуальний потяг, урожай тощо) й навіть здійснювати контроль над власним тілом. Цікаво, що навіть дощ відьма здатна утримувати всередині тіла. «Да ізлиють дождь із своїх сокровенностей і да оросять землю» [11, с. 149] — саме так Пістряк аргументує необхідність випробування на відьомство в славному місті Конотопі.

Природне як звірине, нічне, жіноче протистоїть людському, світлому, чоловічому в моделі світу традиційної культури. На думку Шеррі Ортнер, уявлення про жінку як таку, що перебуває ближче до природи, аніж чоловік, який отожднюється з культурою, лежить в основі «загальноцивілізаційного знецінення жінок» [18, с. 138]. Що цікаво, в повісті Квітки це заторкує геть усіх жінок, а не тільки обраних для випробування відьом. У цьому є сенс, якщо згадати висновок Катерини Грушевської про те, що в основі жіночої господарчої магії лежить уявлення про жіночу здатність народжувати як магічний

¹ Тут варто пригадати, що нитка так чи так пов'язана з життям чи здоров'ям людини. Про це свідчать як побутові приписи і прикмети (наприклад, ті, що стосуються мимовільного утворення вузликів на нитці під час шиття чи вишивання), так і міфологія Долі, пов'язаної з трьома богинями, що мають владу над життям людини — парки, норни, мойри.

процес, не пов'язаний із сексуальною взаємодією статей (див. [6]). Отже, коли сотник забирає всіх жінок на ставок, Квітка описує хаос, який настає в спорожнілому місті, як стихійне лихо: ревуть корови, іржуть коні, кричать немовлята, виють собаки — словом, потерпає все живе. Некрофільна природа патріархальності увиразнюється образом дяка Симеона, незадоволеного тим, що старий Кирик усе ніяк не помре; дяк нарікає, «які то люди тепер тугі на здоров'я та довговічні стали; спом'яне про холеру, як-то їм тогді було мудро жити, та здихне важко, увійде у хату та й стане різки в'язати на школярів, щоб над ким-небудь серце своє зігнати» [11, с. 152].

Попри те, що відьма мислиться як така, що здійснює контроль над природним або постає в ролі медіатора між природним і людським, вона також у своєрідний спосіб віддзеркалює напругу між універсальним і унікальним (або між нормативним і одиничним). В цьому сенсі специфіка відьомської магії, спосіб її виявлення і деякі особливості, що стосуються смерті і вмирання, перебувають у нерозривному зв'язку зі стихією води. Влада над водою є важливим елементом відьомської магії: відьма здатна «заперти» дощ, наславши посуху, вона керує грозовими та градовими хмарами. Проте так само владу над водою мають нечисті покійники: поховання в освяченій землі топельця чи самогубця загрожують посухою чи зливами [3, с. 939], а чари на дощ передбачають також поливання могили вішалника чи топельця [3, с. 940]. Випробування вогнем і водою є давньою магичною практикою, проте в християнські часи під час ордалій випробувань зазнає ототожнення з чистим злом, демонізована Інакшість відьомства. На відміну від Західної Європи, де основним способом боротьби з відьмами був вогонь, у повісті Квітки відьомська верифікація відбувається за допомогою води: знерухомлену жертву кидали у воду і дивились, потоне вона чи ні; Явдосі, окрім того, пов'язали на шию жорновий камінь. У своєму дослідженні Т. Данилюк-Терещук наводить переконливі докази на користь того, що Г. Квітка-Основ'яненко був добре обізнаний із «механікою» відьомських випробувань, оскільки досить детально описує як процедуру, так і пристосування, за допомогою яких цю процедуру здійснювали [7, с. 248–249]. У цьому сенсі «природним» (а отже, «універсальним») для людини є потонути у воді; не-потоплення оцінюється як одиничне і унікальне, а отже — як диво. Варто нагадати, що феноменологія дива (а отже, унікальності, одиничності) є наріжним каменем християнства. Як зазначає Марина Новикова,

в межах язичницького світогляду магію сприймали не як дивовижне, а як звичайне — зрештою, як варіант норми («диво як норма, а не ексцес» [17, с. 116], тоді як уявлення про винятковість дива тісно пов'язане з лінійною часопросторовою моделлю, в основі якої виразно виокремлені модуси початку (Світотворення) і завершення (Апокаліпсис). Відьомське диво ненормативне, оскільки підриває модель світу, в якій дива належать минулому, — вони описані, каталогізовані в релігійній площині й пов'язані виключно зі сферою божественного.

Що цікаво, відьомство в повісті постає немолітним явищем, відрізняючись чарами, що їх відьми практикують, або станом, в якому вони перебувають (на це звертає увагу і Т. Данилюк-Терещук, зазначаючи, що Г. Квітка-Основ'яненко описує «спеціалізацію» відьом, виокремлюючи знахарку, ворожку, хмарницю, природжену та навчену відьом [7, с. 248]). Тож специфікація чарів є як метафорою, так і наслідком соціального розшарування, яке поглиблюється навіть в умовах досить гомогенного сільського та напівсільського середовища полкових містечок. Головними кандидатами на випробування водою є Пріська Чирячка, Химка Рябокобиляха, Явдоха Зубиха, Пазька Псючиха і Домаха Карлючківна. Пріська є цілителькою: вона «лічить людей чи від лихоманки, чи від гризів і від заушниць, бо вона змолоду давила зінське щеня; знімає остуду, переполох вилива, злизує від уроків, соняшниці заварює» [11, с. 154]. Химка практикує завмирання, тобто впадає в кататонічний або летаргійний стан, під час якого її душа мандрує на той світ (такі оповідки про подорожі в потойбіччя, здійснювані під час сну або завмирання, є окремим фольклорним жанром — див. [21]). До Химки звертались, коли хотіли відшукати вкрадену або пропалу річ. Збирання молока і відмолодження — чари, що до них вдається Явдоха Зубиха. Про Явдоху говорили, що вона після заходу сонця стає молоденькою дівчиною, а до сходу сонця знову перетворюється на стару бабу. Пазька Псючиха належить до хмарників або градівників: вона має здатність впливати на погоду, а саме відводити чи прикликати градові хмари. Нарешті, Домаха Карлючківна, здається, потрапила до відьомського списку тому, що є злою, сварливою, потворною, доскіпливою жінкою, тобто підставою для її звинувачення стали культурні упередження і стереотипи, що є закоріненою в повсякденній мові частиною питомої моделі світу. Окрім того, певну роль у цьому відіграло відлюдництво (жінка переїшла жити в пустку, що на леваді) і Домашина

здатність до пристріту і вроків («стала чаклувати та людям капості робити» [11, с. 155]). Як зазначає Катерина Диса, «“Відьма” — це якоюсь мірою соціальний конструкт. Нерідко реальні заняття магією відігравали для репутації відьми другорядну роль; куди важливішими були особливості вдачі, риси характеру» [8, с. 121]. Цей Квітчин перелік цікавий не тільки негомогенністю і спеціалізацією відьомства, впадає в око також спосіб, у який відьомство виламується за межі світогляду традиційної культури, що його деякі дослідники окреслюють як народне християнство (докладніше див. [10]). Цілком очевидно, що закорінена в християнський світогляд етична парадигма добра/зла не здатна окреслити всієї складності явища, адже очевидними злоторцями з Пістрякового списку є лише Домаха Карлючківна і Явдоха Зубиха. Тобто християнський принцип етичної доцільності тут відходить на другий план, поступаючись місцем язичницькому принципу дієвості: відьмами є не ті, хто чинить зло, а ті, хто має неприступну іншим силу. Іншими словами, тут важить есенційна, сутнісно зумовлена інакшість, а не щільно пов'язаний з ідеєю вибору екзистенційний підхід — наприклад, свідоме навчання відьомству.

Принаймні, так здається на перший погляд, адже справжні причини санкціонованого владою топлення відьом визначаються не тільки тим, здійснила відьма усвідомлений вибір на користь зла чи тільки улягає власній природі, що вимагає користатися надміром сили. Справжніми причинами потрапляння жінок до чорного списку є особисті образи Пістряка. Пріська дозволила писареві тим, що дала йому замість чарів на любові проносного, Химка викрила його на крадіжці, Явдоху Пістряк звинуватив у тому, що через неї він почав химеродити, щойно вип'є. Власне, Квітка не тільки оголює механізм владних зловживань, він ще й дуже добре ілюструє процес конструювання дискурсів, що функціонують як не менш дієві засоби непрямого впливу. Фактично, Пістряк долучається до творення суспільних ієрархій, що визначають центральне і маргінальне, владне і підпорядковане, доцільне і шкідливе, керуючись глибоко суб'єктивними причинами. Тож окреслена віком, гендером, суспільним становищем і культурним контекстом обмежена точка зору стає підставою для постанови розрізень, що мисляться як універсальні й нормативні.

Норма, раціо, мова

Природа конфлікту в «Конотопській відьмі» зумовлюється загалом справедливим прагнен-

ням писаря Пістряка усунути принцип спадковості там, де йдеться про виборну посаду. Як слушно зазначає О. Гончар, «до Микити Забрюхи сотенство перейшло у спадок від батька, що було порушенням козацько-республіканського принципу обрання на старшинські посади найавторитетніших, заслужених, мудрих, компетентних, діяльних людей. Принцип передачі влади у спадок діяв у Польщі, у Росії. Російський уряд насаджував цей принцип і в Україні» [4, с. 37]. Якщо говорити про повноваження, то сотник здійснював військову, адміністративну і судову владу на території сотні, очолював сотенну старшину, до якої входили сотенний отаман (городовий), сотенний писар, сотенний осавул і сотенний хорунжий, а також як голова сотенного суду розглядав цивільні й незначні кримінальні справи. Микита Уласович Забрюха до сотниківства не має ані хисту, ані розуму; амбітний писар Пістряк, що фактично керує справами замість Забрюхи, мітить на його посаду, а для цього хоче підставити свого безпосереднього очільника, інспіруючи історію з відьмами. Отже, модуси знання і влади не просто розділені — вони в конфлікті; але саме прагнення вибудувати і легітимізувати нову владну ієрархію за допомогою модусу знання вельми показове. Це наводить на думку, що ситуація вирішальності модусу знання в побудові владних ієрархій була би неможливою в контексті пріоритету спадкових привілеїв.

Проте владна вертикаль теж негомогенна: протиставлення духовної і світської влади (а ширше — божого і кесаревого) важливе як із погляду розвитку сюжету, так і в сенсі вибудовування наратором правильної етичної перспективи, — адже наприкінці повісті всіх персонажів покарано за їхні гріхи. Вельми промовистим є епізод із матримоніальними планами сотника Забрюхи, що намислив був сватати чернігівську протопопівну, але «сам злякався від нерівні: одної одежі на два вози не вбереш, а намиста, кажуть, мірками батько відсипле» [11, с. 134]. Пріоритет духовної влади проти світської тут прописано через комічний пасаж другорядного значення, але Квітка цю думку продублює ще раз, уже на сюжетному рівні, протиставивши перспективу локального і глобального апокаліпсису в уяві сотника Забрюхи. Наляканий наказом походу до Чернігова, сотник охоче пристає на Пістрякову пропозицію топити відьом не в останню чергу завдяки вміло вибудованій писарем ієрархії небезпек: «Яковая нам соприкосновенность до Чернігова і до самої полкової старшини, аще мир весь погибає?» [11, с. 147]. На умовних шальках терезів загибель світу безу-

мовно переважає наслідки від невиконання наказу, гнів світської влади тьмяніє проти гніву божого. Іронія полягає в тому, що Забрьоха заповзявся виправити «помилки», що лежать у площині природного (посуха), геть ігноруючи вади й несумірності, що лежать у площині людського. Квітка не шкодує барв, коли описує порочність людського суспільства і гріховність людської натури: школярі не хочуть вчитись і співають непристойні пісні, чоловіки й жінки ходять по шинках, дівчата купують горілку і гуляють із парубками, дяк-п'яниця взявся вчити школярів. Наратор повісті як носій християнського світогляду переконаний: єдине, що потребує зміни і вдосконалення, — це людська природа, натомість світоустрій є незмінним і досконалим («Усе йде по божому повелінню» [11, с. 197]). Забрьоха з Пістряком є великими грішниками ще й тому, що висловлюють сумнів у доладності світобудови, керованої Божим помислом.

Як же Пістрякові вдається так уміло маніпулювати простодушним сотником і в чому полягає сила його переконання? Річ у тім, що модус знання в повісті тісно пов'язаний із модусом мови: ідеться як про «мудру мову» Пістряка, так і про «відьомські мудрощі» Явдохи. Обираючи говорити «по писанію», Пістряк навмисне затемнює виклад, бо його мета — приховати свої справжні наміри, зробити їх непрозорими для сотника. Езотерична мова тут є способом приховати правду, і Квітка підкреслює тотожність непрозорості/неправдивості мови в епізоді зі сватанням сотника Забрьохи до хорунжівни Олени: написана Пістряком промова здається Забрьосі непереконливою, і він дублює шлюбну пропозицію, вдаючись уже до конвенційної, а не езотеричної мови. Якщо Пістряк за допомогою езотеричної мови намагається заплутати Забрьоху, то сотник за допомогою конвенційної мови і здорового глузду демістифікує, хай і неусвідомлено, його наміри: «Так від чого тут миру погібати, — казав пан Забрьоха, — коли ти, пане писарю, чхаєш?» [11, с. 148]. Перепитуючи Пістряка після його розлогого монологу про відьомські діяння, чи справді в Конотопі нема дощу через жаб, сотник Забрьоха насправді демонструє свою обізнаність щодо предмета розмови, про що свідчить його наступна репліка про перетворення відьми на клубок. Сотникове твердження про жаб відсилає не до згаданого Пістряком відьомського вміння дойти жаб та інших тварин, а до вже відомої йому здатності відьом до перетворення, зокрема й на жаб. Власне, це не є комунікативним провалом, як здається Пістрякові, що дорікає Забрьосі неухважністю, адже сотнико-

ва згадка про жаб відсилає не до попередньої репліки Пістряка в діалозі, а до спільного знання обох учасників діалогу. Отже, сумнів у релевантності езотеричної мови, спроба підважити її за допомогою конвенційної мови, що спирається на здоровий глузд, а не на втаємничену мудрість, могла би стати для Забрьохи дієвою стратегією опору маніпулятивній мові Пістряка, — якби сотник усвідомлював небезпеку.

Якщо Пістряк використовує церковнослов'янську мову як езотеричну, то мовна стратегія Явдохи полягає в маніпуляціях із конвенційною мовою. Коли Явдоха каже: «Я і здалеку і не здалеку, я і тутешня, я й зовсім не відсіль; і я нічого не знаю і усе знаю; і хто і по чому журиться, я і знаю і не знаю; і що подіяти, я вмю і не вмю» [11, с. 172], Олена одразу вгадує: «Ох, бабусю, та ти не проста?» [11, с. 172]. Непевна мова відьомської мудрості складається із взаємозаперечних тверджень, — а отже, руйнує раціональність конвенційної мови. Проте ця позірна нераціональність просто відсилає до іншого мовного коду, що його, як виявилось, поділяють обидві співрозмовниці: повідомлення передане, адресат зрозумів його цілком правильно.

Цікавішими і промовистішими є ситуації, в яких Явдоха демонструє дуже ефективну здатність до опору мовному дискурсу влади. Відьомська сила проявляє себе не в особливій «мудрій» мові, а через сміх і пародіювання владного дискурсу. Явдоха, що «пудів двадцять нав'язали їй на шию, на руки і на ноги», спокійнісінько «плава поверх води, і руками і ногами бовтається та знай приговорює: “Купочки-купуси!”» [11, с. 161], «та що ослобонили їй руку із вірówki, так вона нею полощеться та й жартує: “А що ж? Намистечко мені на шию почепили, а перснів і нема?”» [11, с. 161]. Сюжети демонстрації відьомської сили (Явдоха магією рятує себе від смерті) і дискредитації влади (Явдоха глузує зі спроб її знищити) розгортаються паралельно. Усунення загрози через сміх, а саме цілеспрямований розрив між реальним контекстом (ситуація життя і смерті) і мовною партією Явдохи, яка відверто і недвозначно фліртує зі своїми кривдниками, виявляється дієвою стратегією опору владі. Не менш дієвою є пародія: коли Пістряк наказує сікти відьму різками, вона не тільки повторює його репліки, а й вбудовує їх у дуже специфічний фольклорний текст, що належить до жанру безкі-нечників: «— Та бийте окаянну ханаанку! — аж заревів Пістряк. Хлопці деруть щомога, а Явдоха свос: “І ви кажете: та бийте окаянну ханаанку, і я кажу: та бийте окаянну ханаанку; був собі чоловік Сажка, на ньому сіра сірм'яжка, повстяна

шапочка, на спині латочка; чи хороша моя казочка?» [11, с. 162–163]. Явдошина приказка має сенс тільки в мові, адже її репліки не корелюють із загрозливістю ситуації, в якій вона опинилась: фактично, відьма конструює симулякр, вибудовуючи низку відсилай одного означника до іншого означника. Цілеспрямоване повторення Пістрякових реплік є, по суті, засобом усунення не тільки сенсу, а й дієвості: слова наділені владою осіб у ситуації здійснення цієї влади мають статус наказу, проте, повторені, ці слова втрачають статус слова-дії і перетворюються на порожній означник. Тут варто згадати, що імітація, наслідування (*mimicry*), притаманна стосункам колонізатор/колонізований, містить у собі потенційну можливість переходу у висміювання (*mockery*), — тож «імітація спричиняється до розколу у сталості колоніального домінування, до непевності в контролі над поведінкою колонізованого» [23, р. 125]. З огляду на це і повтор, і пародія можуть бути осмислені в контексті постколоніальної стратегії опору. Руйнування раціональності, конвенційності мови в цьому контексті якраз дуже закономірне, адже відьомство як таке перебуває за межами нормативної раціональності, воно деконструє усталену картину світу через змішування протилежних категорій — живого і неживого, старого і молодого тощо. Фактично, вихід поза межі нормативного є як інструментом соціальної маргіналізації відьми, так і методом її опору.

Відповідно, стосунки з раціональністю і нормативністю у представників влади геть інакші, адже вони є не тільки тими, хто відповідає за формування й наповнення цих категорій, а ще й тими, хто мусить цим категоріям улягати. Найбільше Пістрякові дошкуляє те, що його виставляють на глум, сумніваючись у його раціональності і в його інтелектуальній спроможності. Саме напруга між втратою раціональності як тимчасовим станом і втратою інтелектуальної спроможності як постійною ознакою є глибинним джерелом Пістрякових образ і рушієм сюжету. Промовистим є епізод з жердиною-«лепортом»: похмільний Пістряк не може як слід порухувати козаків, доки сотник Забрюха не знаходить причину: «Се ти як переломив хворостину, так вона якраз на козакові хруснула. От ти, держачи її на дві половини, тим одного і не долічувавсь» [11, с. 142]. Що цікаво, сотнику йдеться про тимчасову втрату раціональності Пістряком: «...нехай, — каже, — чи не проспиться, бо він часто химери гонить, так тогді розтолкуємось...» [11, с. 143]. Натомість Пістряк підозрює сумнів у його інтелектуальній спроможності

як постійній ознаці: якщо сотник не такий дурний, як гадає писар, він згодом зможе відмовитися від його послуг і самостійно ухвалювати рішення («Се на біду вже йде, коли пан сотник та буде розумніший мене. Нащо ж йому і писар, коли сам буде і видумувати, і підписувати?») [11, с. 142]). Власне, і помста Пістрякова сотнику полягає в тому, щоби виставити його перед начальством за божевільного: «Пан конотопський сотник, замість діла, прийнявсь відьом топити, подума, що він то був нерозумний, а то вже зовсім одурів» [11, с. 150].

Саме за кпини Пістряк надумав помститися і жінкам-відьмам, що серед них найдужче йому дозолила Явдоха, адже тоді, коли він читав перед громадою розпорядження від начальства, Зубиха проходила повз і всміхнулася, глянувши на нього: «Він зараз бумагу об землю, підтикався та й давай вегері скакати перед громадою. Сміху було такого, що не то що! Та з того часу і став пан Пістряк тільки хоч трошки погуля, то зараз і пожене химери» [11, с. 155]. Непевність і загрозливість відьомства для соціальних ієрархій патріархального суспільства якраз і полягає в цьому фатальному перетворенні, коли тимчасова втрата раціональності стає постійною ознакою, а одиничне перетворюється на усталене. В сцені потоплення відьом Явдоха, спираючись на стратегію пародіювання нормативної мовної поведінки, так само змушує не тільки Пістряка, а й цілу громаду сумніватися у власній раціональності і реальності того, що відбувається (на думку спадає вельми популярний нині термін «газлайтинг»). Що цікаво, у фінальному епізоді подвійного одруження сконструйована Зубихою реальність утверджується як нормативна, але вже устами писаря Пістряка: «Єгда воззрю на неї умними очима, то зрю панну Олену, хорунживну, Йосиповну, превелеліпную дівицю; єгда же разсмотрю її гріховними, плотськими очима, то обрітаю її із'їдомою паршами паче усіх мерзостей усього лица землі» [11, с. 191]. Вельми промовистою тут є опозиція умного/гріховного, де гріховне пов'язане з ілюзією, манною, брехнею, а умне позначає істину, співвідносну з реальністю. Пістряк у повісті є тим, хто прагне порушити *status quo*, демонтувати владну ієрархію, і він же причетний до утвердження нової раціональності і нової нормативності, бодай тільки для одного сотника Забрюхи.

Влада й ієрархія: гендерний аспект

У «Конотопській відьмі» вибудовується досить цікава вертикаль влади і підкорення, на

верхівці якої — сфера божого (на протигагу кесаревого), християнські норми і правила, відповідно до яких кожен отримує те, на що заслужив. Навіть умовно «позитивні» Олена Йосиповна і Дем'ян Халявський не оминають розплати: покаранню персонажів за гріхи Квітка присвячує окрему частину — «Закінченіє», в якій із ретельністю бухгалтера розписує, хто і за віщо дістав покарання. За великим рахунком, і Пістряка, і Забр'юху покарано за гординю: обидва можновладці воліють лагодити світобудову замість діяти в межах своєї компетенції, виконуючи бодай розпорядження полкового начальства. А якщо проаналізувати сам спосіб реалізації влади в повісті і зловживання, з ним пов'язані, можна помітити прямий зв'язок між здійсненням влади і пошуком Іншого. Пістряк прагне більшої влади, намагаючись усунути Забр'юху, і в процесі зловживає своєю владою проти громади. Саме чоловіки з позицій влади визначають, кому бути відьмою, кому бути винною в недосконалості світу. Ясна річ, жінки в патріархальному суспільстві перебувають на споді владної піраміди.

Проте іронія полягає в тому, що зовсім не чоловіки керують подіями в повісті. За лаштунками цих подій — влада тіньова, неочевидна, та, що належить жінкам. І річ не тільки у відьомській силі — та ж-таки Явдоха вказує Забр'юсі на несумірність його матримоніальних планів щодо Олени: «— Та як за тебе і йти такій дівчині? — вп'ять каже Явдоха. — Вона дівка-козир, чи одежею, чи на виду собі, так зовсім дівка, а худоби і грошей до ката, а ти що? Куди ти годишся?» [11, с. 168]. Ані чернігівській протопопівні, ані хорунжівні Олені сотник Забр'юха не рівня: та, на кого він справді заслуговує, — коростява Солоха, з якою він із Явдошиної волі виявляється пов'язаний навіки. Не тільки дурний Забр'юха, а й розумний Пістряк програє привселюдно топленій і січеній різками Явдосі. Виникає спокуса пояснити такий стан речей через постколоніальну оптику: «свій» легітимний, але слабкій владі протистоїть влада винесеного за дужки повісті сильного чужого-колонізатора ². На користь такого припущення свідчить і прописана через шлюбні сюжети гендерна інверсія:

² О. Гончар припускає свідомий намір Г. Квітки в повісті «Конотопська відьма» розкрити «внутрішні причини занепаду Української держави з її козацьким сотенно-полковим ладом» [4, с. 36] за умов зовнішнього російського поневолення. На його думку, в «Конотопській відьмі» описано час, коли в Україні «розхитувалися ідеологічні основи її як суверенної держави-нації, методично руйнувалася українська державність, посилювався безлад в українських козацьких полках, особливо з другої половини XVIII ст.» [4, с. 36].

якщо хорунжівна Олена свідомо обирає собі пару і робить усе від неї залежне, аби одружитися з тим, хто їй справді любий, Микита Забр'юха пасивно приймає не ним здійснений вибір, адже тут усе вирішують за нього. Так само й Пістряк пасивно приймає наслідки жіночої змови, позбувшись посади: «Плюнь, друже, на сію Явдоху! А паче усього повели, господине, унести носатку чого-небудь. Ось випиймо журби ради, то лучче буде паче і обаче» [11, с. 196]. Що характерно, остання репліка маркує відмову Пістряка від езотеричної, непрозорої мови, — це не в останню чергу свідчить про інструментальність владного дискурсу, навмисну, усвідомлену писарем маніпулятивність власного мовлення. Слабкі, безвольні чоловіки не здатні не тільки забезпечити лад у громаді, а й «боронити народ від неприятеля» [11, с. 197], про що свідчить Забр'юшина відмова прибути з сотнею козаків до Чернігова.

На тісний зв'язок влади, раціональності і нормативності вказує той факт, що владна вертикаль починає руйнуватися не тоді, коли Забр'юха втрачає сотниківство, а Пістряк позбувається посади писаря, а тоді, коли Явдоха підважує владний дискурс через сміх і пародію. Явдоха успішно створює ілюзії і формує реальність тих, хто здійснює покарання або спостерігає за ним, доки її саму не перемагають сміхом. Тільки коли Демко Швандюра відводить ману, тоді всі бачать, що замість відьми хлопці січуть різками вербову колоду: «— Ких, ких, ких, ких!.. — зареготався народ. Вже нащо пан писар, що сердивсь кріпко, а тут і сам розреготавсь, як узрів таку кумедію. І що ж будеш робити? Звісно, що против насилки нічого не зробиш, коли не вмієш, як її відвести» [11, с. 164]. Тобто ідеться не тільки про опозицію сміх/влада, а й опозицію сміх/сила: в сильній (а потенційно і у владній) позиції опиняється той, хто здатен керувати сміхом. Влада пов'язана з конструюванням раціональності і нормативності, а руйнування раціонального і нормативного за допомогою сміху тим самим підважує і владу як таку.

У цьому сенсі вельми цікавими є чари, застосовані Зубихою проти Забр'юхи, а саме політ перед усією сотнею, нездатність відшукати двері і нав'язаний шлюб із Солохою. Варто звернути увагу на репліку старої Льознихи: побачивши в небі сотника, вона каже, що той полетів у вирій. Тут слід згадати архаїчне ототожнення «душі/птахи»: відповідно до давньослов'янських уявлень, вирій є місцем, куди відлітають птахи на зиму і де перебувають душі померлих і ненароджених ще людей [2, с. 271–272]. Коли Явдоха

напустила на сотника з писарем ману, вони не могли знайти у хаті не тільки двері, а й вікна: відповідно до символіки фольклорного сонника, хата без вікон і дверей означає домовину [16, с. 167]. Побачивши біля церкви Солоху, Пістряк на запитання Забрюхи відповідає, що то «єдина із семидесяти дочерей царя Ірода, їх же він, окаянный, породил погуби ради рода християнського. Єдина суть лихорадка, друга лихоманка, третя тряся, четверта напасниця, п'ята поганка і прочіі, їм же ність числа» [11, с. 191]. В народній демонології лихоманку уявляли завжди в множині — як семеро, дев'ятеро, дванадцятеро чи сімдесят семеро сестер, а в замовляннях вони часто фігурують як Іродові дочки [15, с. 117–123]. Очевидно, тут ідеться про опосередковану образом лихоманки ідею смерті як шлюбу, що найвиразніше виявляється як в обрядовості (звичай ховати неодружених із дотриманням весільного ритуалу), так і у фольклорі (в баладах про смерть козака, як-от у пісні «Ой на горі вогонь горить», ідеться про те, що загиблий бере за дружину «паняночку — в чистім полі земляночку»). Отже, якщо взяти до уваги цю виразно прописану в тексті фольклорну символіку, Явдошина магія постає не так безневинним множенням ілюзій, як чарами на смерть. Ідеться про смерть не тільки фізичну, а й соціальну: сотник Забрюха, позбувшись посади, стає віднині об'єктом, а не суб'єктом здійснення влади, потенційною жертвою наступного недоброчесного можновладця. Не менш архаїчною в цьому разі є кореляція сміху і смерті як стратегій підважування владного дискурсу, що до них вдається Явдоха.

Зубиха, схоже, дуже добре знає, в яку гру їй доводиться грати. Коли сотник приходить до неї з пропозицією взаємовигідного миру і пропонує гроші, відьма зневажливо відмовляється. Вона не хоче грошей, вона хоче безпосереднього здійснення влади. Сотник має вигнати з села Демка Швандюру, через якого Зубиха зазнала привселюдної ганьби, і Хвенну Зозулиху, в якій Явдоха вкрала полотно; також сотник має провчити Демка Сіроштана, що погрожував вбити її kota. Здавалося б, ця вимога покарати кривдників цілком дзеркалить Пістрякову затію топити відьом, які чимось не догодили писареві. Проте є один нюанс: масток покараного Демка Швандюри відьма пропонує віддати Пістрякові, щоби винагородити тимчасового союзника і припати його пильність. У конотопських іграх престолів Явдоха перемагає Пістряка з великим відривом саме тому, що значно вправніша у вибудовуванні соціальної взаємодії: вона не тільки карає ворогів, а й винагороджує союзників, вона добре ба-

чить мотиви цих союзників і кожному пропонує те, чого той найбільше прагне. На відміну від невдахи Пістряка, Явдоха досить безбідно доживає віку, аж доки пан Халявський позбувається сотниківства; а що відьма вмирає тяжко, то варто зважати на те, що пригоду в окремо взятому місті Конотопі Квітка вустами свого оповідача оцінює не тільки з позицій горизонтальної соціальної взаємодії, а ще й з позицій вертикального стосунку людини до Бога.

Усе ж велике протистояння в місті Конотопі має як соціальний (влада проти посполитих), так і гендерний вимір (чоловіки проти жінок). Сексуальний підтекст тут і важливий, і очевидний, адже Пістряк намислив «притоплювати» тих бабів і молодниць, які робили йому капості або «не сотворіша послушанія». Пріська Чирячка дала писареві проносного замість любовного дання, — а Пістряк же хотів, аби «його усяка чи дівка, чи молодиця, на яку оком накинє, щоб його полюбила» [11, с. 154]. Устя Вечериха потерпіла через те, що піднесла йому гарбуза, коли той намислив посватати її дочку. Що цікаво, Забрюха теж охоче згоджується «провчити» тих, хто «добрих людей замість рушників та годують гарбузами» [11, с. 159], взявши до уваги свій сумний досвід: хорунжівна Олена теж підносить сотнику гарбуза. І сотник, і писар користаються владою задля здійснення сексуального насильства, хіба що в сотниковій історії з невдалим сватанням Олена зазнає не фізичного впливу, а магічного: звернувшись по допомогу до Явдохи, сотник так чи так прагне керувати поведінкою хорунжівни.

Патріархальна влада чоловіків над жінками вже на рівні родини, а не тільки громади, виявляється з усією очевидністю в епізоді з Талиміном Левурдою, який звертається з проханням «сполоскати» його власну жінку. Та не тільки відьмує, а ще й злигалася з чортом, що «словнісінько як пан писар Прокіп Ригорович, нехай здоров буде» [11, с. 160]. За усієї комічності епізоду тут прозирає архаїчна, а все ж, виявляється, вельми бажана для багатьох персонажів повісті норма «смерть за зраду». Навіть те, що Пістряк наказує побити Левурду киями, не вельми рятує ситуацію: приводом до покарання стає звинувачення в тому, що це саме чоловік «навадженням своїм» підштовхнув свою дружину «до дружелюбія з сатаною» [11, с. 160]. Ця цікава юридична колізія є наочним свідченням потрактування жінки як недієздатної, адже вся відповідальність за неї, і за її переступи також, лежить лише на чоловікові. Такий стан справ у суспільстві дуже точно і влучно опише Наталія Кобринська: «Коли

в нецивілізованих суспільностях жінка все ще уважається невідільницею, то в цивілізованих уходить вона ще, на жаль, за малолітню» [13, с. 376]. Не менш промовистим є епізод із Хомою Калибердою, який хвалить сотника за те, що той дотримується традицій і «кохається у старовині»: «Ще покійний ваш дідусь, пан Опанас, таки Забрюха, нехай над ним земля пером! і той не давав нас зобиджати. Хоч трохи було засуха ухватє, то він зараз за поганських відьом; та як трюх-чотирюх втопить, то де той і дощ озьметься» [11, с. 157]. Квітчина іронія щодо доцільності збереження «звичаїв старовини» звучить дуже сучасно, майже як апологія антипропаганди, адже «Конотопська відьма» — про те, яким сприйнятливим є суспільство до маніпулятивних практик і як швидко воно деградує до архаїчних норм за умов, коли немає противаг до впливу владних інституцій.

Сексуальне насильство як один з інструментів здійснення влади можна пояснити тим, що пошук і маргіналізація найближчого Іншого відбувається за тією самою схемою, коли йдеться про гендерне, етнічне, соціальне чи релігійне іншування. Саме тому Пістряк у спробі означити відьомство як явище до гендерного аспекту додає іноетнічний та інорелігійний компоненти. З цієї ж причини сексуальне насильство в повісті є різновидом насильства як такого: побитий киями Левурда є такою самою жертвою владних зловживань, як і потоплені відьми (хіба що психоаналітичне прочитання дає більше інструментів для інтерпретації фалічної символіки кия). Тим більше цікавим є абсолютно відвертий сексуальний підтекст звернених до писаря Явдошиних жартів в епізоді з потопленням відьом: «А ходи, Прокіпочку, сюди! Нумо укупці купатись. Ходи-бо, не соромсь! Ось надіну на тебе намистечко і перснів тобі дам...» [11, с. 161]. Фактично, Явдоха в цьому епізоді оголює те, що Пістряк намагається приховати, а саме сексуальний підтекст його справжніх мотивів; варто згадати і те, що примус Олени Йосипівни до кохання в цій історії є основним сюжетним рушієм. Пародія і повтор як стратегії підважування владного дискурсу стосуються, власне, не тільки прямо висловленого наказу чи дії, а й прихованого, приватного. І якщо пародіювання риторики демістифікує владу, то дзеркалення прихованого її делегітимізує.

Сміх, смерть і сексуальність у повісті пов'язані й зі значно похмурішими конотаціями: загалом комічний за тональністю викладу епізод топлення відьом містить елементи, далекі від комічного, адже не всі жінки виживають після

ордалій, як-от Устя Вечериха, що піднесла гарбуза Пістрякові. Відьомство, в основі якого міститься усвідомлення пов'язаної як зі смертю, так і з фертильністю жіночої сили, є тим ірраціональним, що постає як тіньова сторона легітимізованих нормативних практик. Проте загроза смерті й інструменталізація сексуального задля здійснення впливу є також зброєю, що її обертають проти Іншого, який викликає страх і агресію. Так само сміх є зброєю не тільки упослідженого: Демко Швандюра руйнує Явдошину ману, а сміх очевидців стає тим, що позбавляє Явдоху сили. І те, як потрактовано в повісті ключове для магічного світогляду поняття сили, є вельми промовистим, адже чоловіче дістає перевагу над жіночим, а сила «вченого» перемагає силу «родимої». Демко Швандюра кидає виклик: «Нехай вона і приуроджена, а я тільки вчений, та дарма! Побачимо!» [11, с. 164] і зрештою перемагає. Цікавим у цьому сенсі є розмивання концепту магічної сили, що асоціюється віднині не з кривим і жіночим (адже сила відьми буквально міститься в її тілі, здатному народжувати дітей), а з соціальним і чоловічим: навчання магії як соціальна практика тут протистоїть успадкуванню магії по жіночій лінії. Та не менш показовими є зміни, що заторкують опозицію центральне/маргінальне, адже йдеться саме про узурпацію центральним, що є джерелом владного, раціонального і нормативного, тих стратегій, що були закріплені за маргінальним і упослідженим. Віднині до владних репресивних практик додається ще й магічна сила, що її можна опанувати й раціоналізувати через навчання (дрейф тіньового, ірраціонального в бік раціоналізації теж дуже показовий).

Проте не менш промовистими в цьому протистоянні центрального (що асоціюється з чоловічим, раціональним, нормативним) і маргінального (що асоціюється з жіночим, ірраціональним, ненормативним) є спроби маргінального чинити вплив і здійснювати владу. Відьма Явдоха Зубиха не має реальної інституційної, легітимізованої влади (на відміну від обраних громадою сотника і писаря), проте вона намагається впливати за межею раціонального і у сфері приватного. Фактично, вона впливає на сферу публічного через сферу приватного. І пильніший аналіз повісті покаже, що приватне і публічне в «Конотопській відьмі» несподівано тісно переплетені. На перший погляд, бажання Забрюхи лежить у сфері приватного (одруження з хорунживною), а Пістряка — у сфері публічного (мрія про сотниківство). Але Пістряк є посередником, що доносить до Явдохи Забрюшине прохання,

тому в його думках ці дві речі взаємно узалежуються, адже легітимним приводом втрати посади для Микити Уласовича писар мислить сотникову віру в любовні чари, «а він як піддається у чакловання, так тут його і начинити дурнем» [11, с. 166]. У цьому сенсі стратегія Явдохи і плани Пістряка — вплив на публічне через приватне — збігаються. В уяві Пістряка саме ірраціональність Забрьохи мала стати причиною його падіння, адже ірраціональність — те, що виноситься за дужки нормативної картини світу, утверджуваної зокрема інституційно. Тож зусиллями писаря ірраціональне легітимізується і через потоплення відьом, і через любовні чари, а сотникова влада делегітимізується з цієї ж причини. Показово, що в світі, де межі жіночої свободи визначаються правом сказати «так» або «ні» на шлюбну пропозицію, позиція Явдохи як осердя сили і впливу виглядає вельми цікавою.

Поразка у сфері приватного в повісті обертається також поразкою у сфері публічного, і навпаки. Забрьоха не тільки жениться на потворній Солосі, а ще й втрачає сотниківство, як і хотів Пістряк. Забрьошин наступник Дем'ян Халявський теж зазнає урази у сфері публічного (втрачає посаду через крадіжки і зловживання), але й приватного також (дружина Олена зраджує його з молодим писарем). Пістряк втрачає надію посісти сотниківство, як мріяв (поразка у сфері публічного), а до того ще заїдається з новопризначеним сотником Халявським і втрачає посаду писаря (вплив на публічне через приватне). Саме через оцю дифузю публічного і приватного, раціонального та ірраціонального, нормативного та ненормативного Конотоп постає на позір архаїчним ізольованим острівцем, де руйнуються і втрачають сенс ієрархії, а на рівні світогляду і суспільних практик легітимізуються взаємозаперечні ідеї, що на перший погляд ставлять під сумнів безальтернативність патріархального світоустрою. Але цей status quo ілюзорний, бо Конотоп, попри позірне підважування ієрархій всередині цього простору, сам убудований в ієрархію, де сфера публічного і сфера приватного розділені і контрольовані. Інституалізована світська влада конотопського сотника обмежена світською ж владою чернігівського полковника. Натомість духовна влада церкви має повноваження впливати на приватне через почуття гріха і провини: більше того, оповідь структуровано з погляду наратора, що є носієм християнських цінностей, із позицій яких і розглядається зображена у «Конотопській відьмі» весела-невесела комедія. Тут немає позитивних персонажів, бо у світі немає безгрішних людей. Саме тому За-

брьоха, хорунжівна Олена і сотник Халявський покарані нещасливим сімейним життям, а Явдохка — важкою смертю.

Висновки

Відьма в повісті Квітки-Основ'яненка, як і загалом у патріархальній культурі, є втіленням образу Іншого, що водночас лякає, зачаровує і провокує агресію. Що характерно, ця інакшість не обмежується гендерною площиною, а містить також релігійну, національну і навіть соціальну складові. Цей тіньовий, маргіналізований простір є місцем витіснення, де панує ірраціональне та ненормативне, де піддається сумніву конвенційність мови, а також легітимність влади і соціальних ієрархій. Відьма в патріархальному суспільстві є образом хаосу, що стрімко розростається і побільшує ентропію, а тому потребує стримування і контролю. Так, із інструменту в руках Пістряка Зубиха швидко стає суб'єктом впливу. Засобом обмеження цього впливу приватного стає, з одного боку, світська влада, що має повноваження усунути іржаву ланку з добре відлагодженого механізму, змістивши сотника з посади. З іншого боку, таким засобом протидії хаосу стає божий промисел, відповідно до якого покарано всіх, хто відьмував або вдавався до відьминої допомоги, — тобто зі світобудови усувається сама можливість існування Іншого, що трактується як загроза.

На прикладі повісті «Конотопська відьма» ми бачимо, що відьомство в патріархальному традиційному суспільстві є чимось більшим за язичницькі релікти, що збереглися в християнському світі. Це хаос і стихія на противагу впорядкованому та ієрархізованому світові, анархія на противагу інституалізованій владі, вкорінене та автентичне на противагу накинутому ззовні — тобто все те, що вислизає за межі біополітики і пов'язане з інакшістю як такою. І одним із модусів цієї інакшості є жіноче і все те, що з ним асоціюється в традиційному суспільстві. Адже влада поза межами світських і церковних установ стає дифузною, неієрархічною, неінституційною, а отже, неконтрольованою. Ми бачимо, як повсякчас дрейфує центр впливу: Забрьоха є легітимним носієм влади, проте центр впливу весь час зміщується від Забрьохи до Пістряка, від Пістряка до Явдохи, аж доки інституційно не втілюється в особі Халявського.

Читач повісті мимоволі переймається цією двоїстістю, породженою одночасно зачаруванням і острахом перед руйнівним потенціалом Іншого. Квітка залишає за дужками природу

магічних маніпуляцій Явдохи, не пропонуючи раціонального пояснення продемонстрованим дивам, але також і не ототожнюючи безпосередньо, на рівні наратора, відьомські чари з диявольським насланням. Спеціально виокремлене завершення повісті є, фактично, відновленням структури та ієрархії у зрозумілому і справедливому світі, де кожен дістає по заслугах. Що не дивно, адже Квітка сам є частиною імперської ієрархії — як повітовий проводир дворянства, відставний військовик і високопоставлений харківський чиновник. Проте як український прозаїк він є тим Іншим, який мимоволі підважив, здавалося б, непорушну структуру, уможлививши дезінтеграційні процеси в Російській імпе-

рії³. І ця напруга між переконаністю в доцільності структурованості та ієрархії й усвідомленням привабливості анархічної непідлеглості цілком прочитується в тексті «Конотопської відьми».

³ На думку В. Агеєвої, «Квітчині листування з українськими та російськими кореспондентами виразно демонструє, що його подвійна лояльність законослухняного громадянина царської Росії аж ніяк не була безконфліктною. Приймавши правила гри, письменник усе ж почувався відчуженим від імперського мейнстріму; він взорується на зовсім відмінні мистецькі традиції, його політичні й суто людські симпатії переважно на боці переможених, а не переможців. Тільки у листах до “своїх”, як-от Михайла Максимовича чи Тараса Шевченка, Квітка знімає маски (які міняв залежно від потреб і обставин) простодушного провінціала чи задоволеного здобуттям високого статусу й успіхом у імперській столиці “единорусского” письменника» [1, с. 27–28].

Список літератури

1. Агеєва В. За лаштунками імперії. Есеї про українсько-російські культурні відносини. Київ : Віхола, 2021.
2. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ : Довіра, 1993.
3. Галайчук В., Солоп Б. Традиційні уявлення про самогубців на теренах історико-етнографічної Волині. *Вісник Львівського університету*. Серія історична. 2019. Спецвипуск. С. 927–951.
4. Гончар О. «Конотопська відьма»: сучасне прочитання. *Слово і час*. 2008. № 5. С. 34–40.
5. Грабович Г. Кохання з відьмами. *Критика*. 1998. Число 2 (4). С. 19–24.
6. Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1927. Вип. 1–3. С. 9–44.
7. Данилюк-Терещук Т. Я. Образ відьми: літературна версія Г. Ф. Квітки-Основ'яненка. *Прикарпатський вісник НТШ. Слово*. 2019. № 2 (54). С. 244–255.
8. Діса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воеводствах Речі Посполитої XVII–XVIII століття. Київ : Критика, 2008. 303 с.
9. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / пер. з французької. Київ : Юніверс, 2002. 424 с.
10. Ігнатенко І. «Народна релігія» та «теорія двовір'я» у світлі сучасних етнографічних досліджень. *Етнічна історія народів Європи*. 2008. Вип. 27. С. 39–44.
11. Квітка-Основ'яненко Г. Конотопська відьма. Квітка-Основ'яненко Г. *Повісті та оповідання. Драматичні твори*. Київ : Наукова думка, 1982. С. 133–197.
12. Кметь В. С. Архетип відьми в українській літературі XIX–XX ст. : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Українська література». На правах рукопису. Львів, 2017. 234 с.
13. Кобринська Н. Жінка а свобода. Кобринська Н. *Вибрані твори*. Київ : Дніпро, 1980.
14. Леві-Строс К. Первісне мислення / пер. з французької, вступне слово та примітки С. Йосипенка. Київ : Український Центр духовної культури, 2000.
15. Лихорадка. *Славянские древности. Этнологический словарь* / под ред. Н. И. Толстого. Т. 3. Москва : Международные отношения, 2004. С. 117–123.
16. Народний сонник / упоряд. М. Дмитренко. Київ : Ред. часопису «Народознавство», 2000. 224 с.
17. Новикова М. Коментар. *Українські замовляння* / упор. М. Н. Москаленко. Київ : Дніпро, 1993. С. 199–306.
18. Ортнер Ш. Чи співвідноситься жіноче з чоловічим як природа з культурою? *Гендерний підхід: історія, культура, суспільство* / під ред. Л. Гентош, О. Кись. Львів : ВНТЛ-Класика, 2003. С. 134–150.
19. П'ятаченко С. Іноетнічні образи та стереотипи їх сприйняття в українському фольклорі. *Матеріали до української етнології*. 2007. Вип. 6 (X). С. 235–241.
20. Тиховська О. М. Психологічний аспект образу водяника в українській міфології. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філологія*. 2018. Вип. 18. С. 121–127.
21. Чередникова М. П. Письменная традиция обмирания. *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты* / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 2001. С. 227–246.
22. Шума Л. Етнічний стереотип рома (цигана) в народних легендах. *Studia Methodologica*. 2016. № 43. С. 128–135.
23. Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. *Post-colonial studies: the key concepts*. New York : Routledge, 2007.
24. Frazer J. G. *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion*. The Floating Press, 2009.

References

- Aheieva, V. (2021). *Za lashunkamy imperii. Esei pro ukraïnsko-rosiïski kulturni vidnosyny*. Vkhola [in Ukrainian].
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2007). *Post-colonial studies: the key concepts*. Routledge.
- Bulashev, H. (1993). *Ukrainskyi narod u svoikh lehendakh, relihiinykh pohliadakh ta viruvanniakh. Kosmohonichni ukraïnski narodni pohliady ta viruvannia*. Dovira [in Ukrainian].
- Cherednykova, M. (2001). Pismennaya traditsiya obmiraniy. In O. Hristoforova (Ed.), *Sny i videniya v narodnoy kulture. Mifologicheskiy, religiozno-misticheskiy i kulturno-psihologicheskiy aspekty* (pp. 227–246). Rossiyskiy gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet [in Russian].
- Danyliuk-Tereshchuk, T. (2019). *Obraz vidmy: literaturna versia H. F. Kvitky-Osnovianenka. Prykarpatskyi visnyk NTSh. Slovo*, 2 (54), 244–255 [in Ukrainian].

- Diurkhaim, E. (2002). *Pervisni formy relihiinoho zhyttia: Totemna sistema v Avstralii*. Yunivers [in Ukrainian].
- Dmytrenko, M. (Ed.). *Narodnyi sonnyk*. (2000). Red. chasopysu "Narodoznavstvo" [in Ukrainian].
- Dysa, K. (2008). *Istoriia z vidmamy. Sudy pro chary v ukrainskykh voievodstvakh Rechi Pospolytoi XVII–XVIII stolittia*. Krytyka [in Ukrainian].
- Frazer, J. G. (2009). *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion*. The Floating Press.
- Halaichuk, V., & Solop, B. (2019). Tradytiini uavlennia pro samohubtsiv na terenakh istoryko-etnohrafichnoi Volyni. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia istorychna, Spetsvyypusk*, 927–951 [in Ukrainian].
- Honchar, O. (2008). "Konotopska vidma": suchasne prochyttannia. *Slovo i chas*, 5, 34–40 [in Ukrainian].
- Hrabovych, H. (1998). Kokhannia z vidmamy. *Krytyka*, 2 (4), 19–24 [in Ukrainian].
- Hrushevska, K. (1926). Sproby sotsiolohichnoho obiasnennia narodnoi kazky. *Pervisne hromadianstvo ta yoho perezhyttya na Ukraini*, 1–2, 96–111 [in Ukrainian].
- Ihnatenko, I. (2008). "Narodna relihiia" ta "teoriiia dvoviria" u svitli suchasnykh etnohrafichnykh doslidzhen. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*, 27, 39–44 [in Ukrainian].
- Kmet, V. (2017). *Arkhetyp vidmy v ukrainskii literaturi XIX–XX st.* [Dys. kand. filol. nauk] [in Ukrainian].
- Kobrynska, N. (2018). Zhinka a svoboda. In N. Kobrynska, *Iybrani tvory*. Dnipro [in Ukrainian].
- Kvitka-Osnovianenko, H. (1982). Konotopska vidma. In H. Kvitka-Osnovianenko, *Povisti ta opovidannia. Dramatychni tvory* (pp. 133–197). Naukova dumka [in Ukrainian].
- Levi-Stros, K. (2000). *Pervisne myslennia* (S. Yosypenkj, Transl.). Ukrainskyi Tsentru dukhovnoi kultury [in Ukrainian].
- Lihoradka. (2004). In *Slavianskie drevnosti. Etnologicheskii slovar* (N. Y. Tolstoy, Ed.) (Vol. 3, pp. 117–123). Mezhdunarodnye ot-nosheniya [in Russian].
- Novykova, M. (1993). Komentar. In *Ukrainski zamovliannia* (M. Moskalenko, Ed.) (pp. 199–306). Dnipro [in Ukrainian].
- Ortner, Sh. (2003). Chy spivvidnosytisia zhinoche z cholovichym yak pryroda z kulturoi? In *Gendernyi pidkhdid: istoriia, kul-tura, suspilstvo* (L. Hentosh, O. Kis, Eds.) (pp. 134–150). VNTL-Klasyka [in Ukrainian].
- Piatachenko, S. (2007). Inoetnichni obrazy ta stereotypy yikh spry-iniattia v ukrainskomu folklori. *Materialy do ukrainskoi etnolo-hii*, 6 (X), 235–241 [in Ukrainian].
- Shuma, L. (2016). Etnichnyi stereotyp roma (tsyhana) v narodnykh lehendakh. *Studia Methodologica*, 43, 128–135 [in Ukrainian].
- Tykhovska, O. (2018). Psykhoanalitichnyi aspekt obrazu vodi-nyka v ukrainskii mifolohii. *Visnyk Mariupolskoho der-zhavnoho universytetu. Seriiia: Filolohiia*, 18, 121–127 [in Ukrainian].

I. Borysiuk

NORMALITY, RATIO, LANGUAGE: WITCHCRAFT AND ITS NEXUS WITH THE DISOURCES OF POWER IN "THE WITCH OF KONOTOP" BY HRYHORII KVIITKA-OSNOVIANENKO

In the article, the linguistic instruments of construction of the nonnormative and irrational in the patriarchic society, which described in "The Witch of Konotop" by Hryhorii Kvitka-Osnovianenko, are analyzed. The article is focused on the social instruments, discursive practices, and cultural preconceptions that regulate lifestyle, habits, behaviors, and the modes of thought in the patriarchic society. In "The Witch of Konotop", irrational behaviors and / or nonconventional linguistic modes indicates about marginality and non-normativity. In this context, the idea of normativity is not an abstract speculative construction — it is an instrument for hierarchy establishing and power exercising. Repetition and parody, which are the linguistic instruments of power discourse deconstructing, are analyzed in the context of witchcraft. A witch in Kvitka-Osnovianenko's text as well as in the patriarchic society is an embodiment of the Other who is an object of fear, fascination, and aggression. In this context, the alterity is not restricted to gender, but includes national, religious, and even social components. Within this shadowy, marginalized space of displacement, the irrational and nonnormative dominate, and the conventionality of language as well as the legitimacy of power and social hierarchies are in doubt. A witch in the patriarchic society symbolizes chaos that results in entropy and therefore needs deterrence and control. "The Witch of Konotop" shows that witchcraft in a traditional patriarchic society is more than archaic pagan relics which have survived in a Christian world. It is chaos in opposition to a streamlined and hierarchic world, anarchy in opposition to the institutionalized power, the rooted and authentic in opposition to the external — that is, everything that escapes biopolitics and is connected to the alterity as it is. The feminine in the traditional patriarchic society is one of the modes of this alterity. After all, power beyond the civil and religious institutions becomes diffuse, non-hierarchical and, therefore, gets out of control.

Keywords: Hryhorii Kvitka-Osnovianenko, witchcraft, normativity, rationality, the Other, parody.

Матеріал надійшов 4 листопада 2022 р.

