

УДК.821.161. 2 (092)

Наталія Левченко

ХУДОЖНЯ МОДЕЛЬ САКРАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В ЛІТЕРАТУРІ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО

Досліджується художня модель сакральної людини в українській бароковій прозі, яка зводиться до дихотомічної сенсової горизонталі, що поєднує в собі небесне і земне, вічне і тлінне, духовне і тілесне, святе і грішне.

Ключові слова: сакральний, профанний, антропология, амбівалентний, біблійна герменевтика, буквальний, алегоричний сенс, бароко.

Сакральний образ людини складався в різні історичні епохи, які формували філолофсько-антропологічну думку, в основі якої лежать фундаментально протилежні ідеї про її походження та сутність. З одного боку, людина є істотою гріховною, яка потребує спокутування свого гріха шляхом упокорювання, з іншого боку, людина – істота, створеною Богом за Його образом і подобою. Водночас явлення Ісуса Христа світу в образі людини спричинило високе поцінування людської природи, покликано її до співпраці з Богом і вічного життя в Богіві.

Такий антропологічний дуалізм реалізовувався в аксіологічному дуалізмові, згідно з яким у природі людини амбівалентно присутні земне і небесне, раціональне та ірраціональне, тілесне і духовне, що змушує її прагнути до дихотомічно забарвлених цінностей. З огляду на це людина завжди замислювалася над питаннями боротьби із самою собою, різних принципів життя, ідеалу й дійсності, загалом свого буття й призначення.

Подібними питаннями переймалися й українські барокові письменники. Розтлумачуючи біблійну істину про створення Богом людини за власним образом і подобою (1М. 26-27) почасти в буквальному, а почасти в алегоричному сенсах, українські митці здебільшого скорочували дистанцію між сакральним образом Бога і профанним образом „людини, внаслідок чого ідея Бога ставала більш доступною і зрозумілою, а людина як образ Божий (ставала. – Н.Л.) такою онтологічною” [15, с. 59] і набувала більшої ваги, ніж, наприклад, в епоху середньовіччя, в бутті, в історії, в творенні власної долі.

Людина, як, згідно з християнською наукою, стверджує І. Галятовський, створена за образом і подобою Божою. Однак письменник не сприймає це буквально, а вважає, що „...чловѣкъ подобный есть Богу ведлуг души своєї...” [5, арк. 87]. Отож, спираючись на властиву йому експлікацію „у частині цілий”, екзегет пояснює подібність Бога і людини. Він зауважує їхню внутрішню

спорідненість, яка також має бінарно опозитивні особливості: „... натура Божская есть несконченная и непостижимая, чловѣка натура е скончоны и постижимы” [5, арк. 100]. За умови, що такої різниці між Божою та людською природою не існує, людина стала б не лише подібною Богу, але сама стала б Богом, але таке прагнення є великим гріхом. Спокушені дияволом-полозом скуштувати від плоду дерева пізнання добра і зла, – тобто стали майже такими, як Бог, – перші люди Адам і Єва були прокляті.

Біблія засвідчує велич і всемогутність триєдиного Бога як засіб забезпечення світової гармонії. Така гармонія неможлива за умови з'явлення ще однієї всемогутньої сили, тому Бог скинув ангела-сатану до пекла, а людину за непослух вигнав із Раю. У християнській теології цей гріх порушення Божої заборони називається первородним гріхом. „І католицька, і православна традиції сходяться в тому, що „первородний гріх” спотворив істинну природу людини, створену від початку невинною та безгрішною, її богоподібність” [10, с. 23-24]. Первородний гріх, за І. Галятовським, накладає на кожну людину свій відбиток, з огляду на те, що „... каждый чловѣк в грѣху первородном зачинається и родится” [5, арк. 141]. Через свою здатність до гріхопадіння людина зріднилася із сатаною. Підкреслюючи легкопроникність гріха, автор вдається до порівняння його з водою: „... Гды чловѣк грѣшить, на той час до сердца своего грѣхи вливает, як воду до начиння” [4, арк. 156]. Маючи на думці дихотомічну природу води – вода як знак смерті в картині всесвітнього потопу і вода як знак вічного життя в обряді хрещення, – І. Галятовський зазначає: „Гды (людина. – Н.Л.) сповѣдается, вливает з сердца своего грѣхи” [4, арк. 156].

Подвійна природа людини відіграє вагому роль у її бутті. Тіло, зважаючи на своє походження (Адам зліплений із землі), має приземлені орієнтири, душа, будучи від Божого духа, навпаки, має високі устремління. „Християн тѣло тягнет на заход, до марностей земних, дочасных, тягнет до розкошей телесных й до пекла, душа зас тягне людей до роскошей вѣчных небесных” [4, арк. 170].

Біблійна герменевтика І. Галятовського також має антитезний характер, „суть якої полягає в різкому протиставленні контрастних предметів, понять, явищ та їх властивостей” [8, с. 87]. Антитетичне світовідчуття автора виявляється й у розумінні природної сутності людини. З одного боку, він стверджує, що „чловѣкови дал Бог волю волную, и що хочет чловѣк доброе и злое може чинити” [5, арк. 201]. Ба більше – ніхто „не может чловѣка до грѣху примусити, если чловѣк сам на грѣх не зезволит” [5, арк. 191]. Однак, з іншого боку, „еще пред створеннем свѣту, пред вѣки назначил Бог едних людей до неба, которых вѣдал же мѣли быти добрыми, других назначил до пекла, которых вѣдал же мѣли быти злыми” [4, арк. 176]. Звідси випливає, що „все природне, зокрема життя, вчинки й дії кожної людини детерміновані волею єдиного і всемогутнього Бога” [10, с. 74]. Однак, „диявол побуждаючи его (тобто людину. – Н.Л.) до грѣха, еднaк не

может его в грѣх впровадити, если чловѣк сам к діяволу не зближися й на грѣх не зезволит” [5, арк. 191]. Тож людина таки наділена власною волею і має свободу вибору.

Оскільки людина подібна Богу, як розпечене залізо вогню, як крапля води у вині подібна вину, то вона пізнає себе і стане, ні, не Богом, а такою досконалою, як Бог, якщо викорінить у собі подібність до сатани й не грішитиме [див.: 4, арк. 140]. Отже, І. Галятовський спростовує думку про те, що людина є ареною боротьби Бога й сатани, виносить їх боротьбу за межі людської душі, у сферу дочасного життя.

Найбільше турбота Бога про людину виявилася у жертві Ісуса за гріхи людства, яка дала можливість кожній людині торувати шлях до вічного життя. Ісус Христос „дал новий Закон, вѣдлуг которого повинны жити, доброе чинити, злого ся хронити” [5, арк. 200]. Ісус Христос – той ідеал, на який людина мусить рівнятися в „житті”, у „терпѣнні”, смирінні, якщо вона бажає заслужити ласки Божої і слави вічної.

Життєвий шлях людини як шлях очищення, шлях її вдосконалення, наближення до образу Христа розглядав і Григорій Сковорода. Однак, „не преобразишся ты из земнаго в небеснаго потоль, поколь не увидиш Христа, потоль, поколь не узнаеш, что есть истинный чловѣк?” [16, с. 137].

На думку автора, Біблія зібрала фігури, символи, типи, образи небесних, земних і пекельних фактів як пам’ятки, що ведуть до розуміння вічної природи, всі прояви якої загадково представлені в природі смертної людини. „Наполягання Сковороди на еманациї Бога в людині...виявилось у ствердженнях на кшталт „істина, людина і Бог є те саме ...” [30, с. 280].

У людині Сковорода вбачав дві натури: брехливу плоть та істинну душу: „Есть тѣло земляное и есть тѣло духовное, тайное, сокровенное, вѣчное” [16, с. 175]. З огляду на свою природу душа і плоть перебувають в опозиції – небесне і земне, вічне і тлінне, істинне і хибне тощо. Образ тілесної й безтілесної, зовнішньої й внутрішньої людини, створеної за образом і подобою Божою, був широко вживаним у бароковій літературі. Характеризуючи дуалістичну сутність людини, Д. Туптало стверджував: „Внѣшній, плотяный видимый есть, внутренній же духовный невидимый” [19, арк. 101]. Розглядаючи сковородинську антропологію, Л. Ушкалов зазначав: „Оскільки „внутрішня людина” наділена в Сковороди божественними рисами, вона взагалі не може належати до творива. „Внутрішня людина” – це Син Божий, Христос” [23, с. 239].

Премудрість світу, як Божого світу, необхідно розкривати через самопізнання людини, адже Бог є в людській плоті. Щоб зрозуміти Христа як одну із трьох іпостасей Божих, знову ж таки перш за все треба спробувати зрозуміти себе. Ідея „Пізнай себе”, як одна із форм сходження людини до Бога, знайшла відображення в традиції українського барокового „богомислення” [див.: 1, арк. 19; 13, с. 623; 18, арк. 41]. Подібні міркування знаходимо в творах Дмитра Туптала. „ ...

От познання себе, – стверджував він, – приходить человек в познання Бога и поелику кто познавает свое ничтожество, постоліку Бога познавает” [20, арк. 392-393; див.: 21, арк. 41].

Ідея самопізнання зародилася ще в Стародавній Греції. Вчення Сократа виявляло й обґрунтовувало моральні основи буття людини, її практичних дій і поведінки. На цій основі і формувалася у філософа основна проблема – проблема добра і добродетності, як вищих понять, що характеризували сутність людини і визначали сенс її буття. Ототожнення Сократом знання й добродетності передбачало раціональне трактування людського життя і поведінки. З цього випливав висновок: людина, індивід не народжується морально досконалою істотою, а стає такою лише шляхом самопізнання і навчання. Ідеї Сократа вербалізувались у написі на храмі Аполлона в Дельфах: „Пізнай самого себе”.

Бароковою традицією теорія самопізнання, очевидно, була запозичена у Климента Александрійського, який казав, „що, пізнаючи у собі відображення Божого образу, ми пізнаємо також його Причину. Той, хто бачив брата, бачив і Бога”, – цитує він Біблію. І хоча ідентичного тексту в Святому Письмі не існує (очевидно, це контамінація кількох біблійних віршів), із вказаних засновків випливає висновок про необхідність самопізнання як спосіб досягнення також Бога-Отця. Методом пізнання власного „Я” постає тут пізнання іншого” [25, с. 92.] Тим часом „я” трансцендентне стосовно „ти”. Коли я виходжу з „я”, щоб встановити живе співвідношення з буттям, я стикаюсь із необхідністю встановити співвідношення з „ти”, котре поза мною є єдиною уявною особою” [28, с. 232].

Широкий розвиток теорія самопізнання здобула у творчості Г. Сковороди, який, прагнучи теоретично обґрунтувати її, заявляв: „Один труд в обоих сих – познать себе и уразумѣть Бога... А видь истинный человек и Бог есть тожде” [16, с. 172]. Процес самопізнання людини на ґрунті віри в безначальну, а, отже, й безконечну Істину, тобто Бога, Сковорода розумів як процес переродження людини, переоцінку цінностей, поворот від матеріального, смертного, тлінного до духовного, безсмертного, вічного.

В епоху бароко „релігія (була. – Н.Л.) шуканням Бога через людину” [29, с. 212]. Звісно, коли Бог скрізь і в усьому присутній одночасно, то, за Сковородою, людина теж не позбавлена Божої присутності: „Вѣруймо только, что Бог есть во плоти человеческой” [16, с. 180]. Подібні думки існували в західній бароковій традиції: „Розум, помисли – найцінніші дари Божі, завдяки яким людина прирівнюється до Бога” [31, с. 204], – але відкрити це може не кожна людина, а лише та, яка знехтує фізичним, тлінним, тимчасовим на основі глибокої віри і розкриє таємний зміст алегорій, досягне безконечне.

За Сковородою, існування Нового Завіту, благодаті позачасове й безначальне, а тому безконечне. Істина існувала задовго до свого вербального вираження в Біблії. Автор переконаний, що вона як Софія-

Мудрість була відома ще античним філософам. „Сей забавный и фігуратный род писаний был домашній самим лучшим древним любомудрцам ... Истина острому их взору не издали болванѢла так, как подлым умам, но ясно, как в зеркалѢ, представлялась, а они, увидѢв живо живый ея образ, уподобили оную различным тлѢнным фигурам” [16, с. 108].

Стверджуючи, що „...истина есть безначальна” [16, с. 108], Сковорода виносить її існування за межі біблійного тексту й урівнює людину Закону і людину Благодаті. Старозавітній образ Мойсея Сковорода, з одного боку, розглядає як прообраз Новозавітного Ісуса Христа, тобто як „месійний тип” [22, с. 32] і устами Луки стверджує: „...Мойсей прообразовал Христа, Сына Божія...” [16, с. 203], а з іншого – як руйнацію традиційної префігурації, вкладаючи протилежний зміст в уста Памви: „Видиш, что разумѢть Мойсея есть то разумѢть Христа; и Мойсей закрылся в евангеліи так, как евангеліе пожерто Мойсеовыми книгами, которых оно есть лѢторослью” [16, с. 204]. Отже, Сковорода шукає взаємну подібність двох біблійних образів, „не поєднаних поміж собою ані причиновим, ані часовим зв’язком, – залежність, що її взагалі не сила встановити раціональним шляхом у горизонтальній площині” [2, с. 91]. Як зауважував Умберто Еко: „Подібність (чи аналогія) незалежно від свого етимологічного статусу цікава тоді, коли вона виняткова, бодай в межах певного опису” [6, с. 662]. Якщо тут Сковорода розглядає Мойсея та Христа як взаємозамінні чинники, то далі він конкретизує свою думку й заявляє: „Мойсей и Христос одно... Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы и Мойсея...” [16, с. 205].

Таким чином, „протагоніст сковородинівського діалогу знімає „префігуральну” протипокладеність Закону та Благодаті. Обставини Різдва Христового та народження Мойсея розглядаються тут як „річеві гомологізми”, що мають на меті ще раз засвідчити: Мойсей та Христос – одне й те саме, а отже – „антитипи”, „прообрази”, „віцефігури” сонячної „фігури” – „архетипу” [24, с. 157].

Руйнацію традиційної „префігуральної” моделі в її первинній формі засвідчують роздуми Сковороди про подібність першої людини і боголюдини – Адама і Христа. „Взгляните на самага Адама; припомните, что значит сей из глины вылѢпленный человек ... По образу Божію сотворите его. Хоть по образу, хоть вначалѢ, до образует сѢнь того единого мужа, кой есть начало и конец ...

ВсѢ родове от Адама до Христа образы и тѢни суть великія Божія, посему род Божій называется. Каждое сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оноє единачало” [16, с. 383].

Пов’язуючи два образи, Адама та Христа, в один образ „мужа, кой есть начало и конец”, Сковорода підкреслює їхню тожсамість, уникаючи протипокладеності „тип” – „антитип”, і зараховує їх до сфери сакрального. З огляду на те, що „sacrum є однією з найважливіших субстанцій людського існування” [11, с. 24], двоєдиний

синкретичний образ Бога і людини Г. Сковорода підносить на найвищий рівень нетлінних духовних цінностей.

Сковородинівська теорія тожсамості образів виходить за межі біблійного тексту, коли екзегет прирівнює на основі рис премудрості та душевного спокою Христа й Епікура, якого більшість українських барокових письменників вважали за безбожника з огляду на його пристрась до насолоди [див.: 7, с. 401; 26, с. 72].

Порівнюючи Епікура та Христа, Сковорода розбиває вщент традиційну барокову апологію плачу [27, арк. 3 зв.], втілену в скорботній постаті Ісуса [13, арк. 350]. Наголошуючи на тому, що Христос – символ радості, екзегет проводить паралель між образом Христа та Ісака, який „значить радість” [9, арк. 118], і зокрема, зазначає: „Христос есть сам Авраамов сын, Исаак, то есть смѣх, радость и веселіе, сладость, мир и празденство...” [16, с. 244].

На підставі такої теорії Сковорода часто стирає церковну грань між Богом і людиною. „Сын человекъ, или Христос, – все то одно” [16, с. 136]. Ба більше, Христос, людина, Біблія у Сковороди одне й те саме. Зокрема, екзегет говорить: „Библия есть человекъ, и ты человекъ” [16, с. 251]. Завдяки спорідненості людини з Богом вона повинна заколоти в собі гріх, забити в собі гордощі та впертість, стерти та спалити їх палкою любов’ю до Бога, знищити зло в самій собі [див.: 3, с. 293]. За Сковородою, людина від народження немає нічого спільного зі злом, бо в ній часточка Бога – Бог протиставляється будь-якому злу, і лише в процесі дочасного життя людина втрачаючи зв’язок із Богом набуває негативних рис.

Отже, основна мета людського життя полягає в підкоренні Богу, заснованому на вірі в досконалість і мудрість Святої Трійці, яка розкривається у біблійній тканині тексту, бо „лише цей богодухновенний текст є провідником людського серця „в вѣру богознанія, в надѣжду господственной природы, в царство мира и любви, в мир первородный”, себто в царину непроминальної Правди” [24, с. 153].

Сковорода стверджує, що джерелом земних утіх і земного людського щастя людина повинна обрати Бога, Премудрість. „Главнѣйшій и началнѣйшій премудрости пунктъ есть знаніе о Бозѣ. Не вижу его, но знаю и вѣрую, что онъ есть. А если вѣрую, тогда и боюсь; боюсь чтобъ не разгнѣвать его; ищу, что такое благоугодно ему. Вотъ любовь! Знаніе Божіе, вѣра, страх и любленіе Господа – одна-то есть цепь. Знаніе во вѣрѣ, вѣра в страхѣ, страх в любовѣ, любовь во исполненіи заповѣдей, а соблюденіе заповѣдей в любви к ближнему” [16, с. 184], – підсумовує філософ.

Як переконуємося, Сковорода поціновує людину як універсальний символ життя, як посередника поміж небом і землею, як персоніфікацію божественної енергії. Запозичивши з античної традиції концепцію мікрокосму, згідно з якою тіло й душа людини вважається замкнутою і цілісною системою, що в ній відображується макрокосм, Сковорода розглядає людину як виразника основних космічних

принципів і вибудовує ідею тожсамості мікро- і макрокосму. Екзегет розглядає людину, як космічний прототип світотворення, як мікрокосм, як маленький всесвіт.

1. Алфавит духовный. – К. : Друкарня лаври, 1713. – 134 с.
2. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Э. Ауэрбах ; пер. с нем. – М. : Прогресс, 1976. – 556 с.
3. Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода / Д. Багалій. – 2-ге вид. – К. : Орій, 1992. – 472 с.
4. Галятовський І. Ключь разумѣнія / І. Галятовський. – К. : Друкарня лаври, 1660. – 253 арк.
5. Галятовський І. Месія правдивый / І. Галятовський. – К. : Друкарня лаври, 1669. – 429 арк.
6. Еко У. Маятник Фуко / У. Еко ; пер. з італ. М. Прокопович. – Львів : Літопис, 1998. – 751 с.
7. Кониський Г. Філософські твори : у 2 т. / Г. Кониський. – К. : Наук. думка, 1990. – Т. 1. – 496 с.
8. Кузьменко В. Словник літературознавчих термінів / В. Кузьменко. – К. : Український письменник, 1997. – 230 с.
9. Максимович І. Алфавит собранный, ритмами сложенный / І. Максимович. – Чернігів : Типографія Троицко-Ильинского монастыря, 1705. – 10 + 140 арк.
10. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1980. – Т. I. – 671 с.
11. Набитович І. Категорія *sacrum* та художня література: дескрипція структури та стратегії досліджень / І. Набитович // *Sacrum і Біблія в українській літературі* / за ред. І. Набитовича. – Lublin : Wydawnictwo Ingvarr, 2008. – С. 23-47.
12. Радивиловський А. Вѣнец Христов / А. Радивиловський. – К. : Друкарня лаври, 1688. – 20 + 543 арк.
13. Радивиловський А. Огородок Маріи Богородицы / А. Радивиловський. – К. : Друкарня лаври, 1676. – 28 + 1128 + 4 с.
14. Ранние отцы Церкви : апология. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. – 734 с.
15. Сузнель Аннік де. Символіка людського тіла / Аннік де Сузнель. – К. : Знання, 2003. – 566 с.
16. Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. / Г. Сковорода. – К. : Наук. думка, 1973. – Т. 1. – 531 с.
17. Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. / Г. Сковорода. – К. : Наук. думка, 1973. – Т. 2. – 574 с.
18. Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословіи / Кирило Транквіліон-Ставровецький. – К. : Друкарня лаври, 1692. – 5 + 99 арк.
19. Туптало Д. Внутренній челоуѣк // Сочиненія святого Дмитрія, митрополита Ростовскаго : в 5 ч. / Д. Туптало. – К. : Друкарня лаври, 1764. – Ч. 3. – 1074 с.
20. Туптало Д. Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго : в 5 ч. / Д. Туптало. – К. : Друкарня лаври, 1764. – Ч. 4. – 1210 с.

21. *Туптало Д.* Слово в субботу четвертыя недѣли Великаго поста // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго : в 5 ч. / Туптало Д. – К. : Друкарня лаври, 1764. – Ч. 1. – 1103 с.
22. *Ушкалов Л.* Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення / Л. Ушкалов // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – Нова серія. – Харків, 1998. – Т. 8. – С. 23-45.
23. *Ушкалов Л.* Дмитро Туптало та Григорій Сковорода: про одну паралель академіка Миколи Сумцова / Л. Ушкалов // Антипролог : збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кориспондента НАН України Миколи Сулими ; упоряд. Ю. Пелешенко. – К. : Видавничий дім „Стилос”, 2007. – С. 231-249.
24. *Ушкалов Л.В.* До питання про сквородинівську ноєматику: префігуральні теми / Л. Ушкалов // Пам’яті Григорія Сковороди : матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета. – Харків : ХДПУ, 1998. – С. 153-159.
25. *Ушкалов Л.* Нариси з філософії Григорія Сковороди / Л. Ушкалов, О. Марченко. – Харків, 1993. – 92 с.
26. *Яворський С.* Камень вѣры / Стефан Яворський. – К. : Друкарня лаври, 1730. – 18 арк. + 6 арк. + 1056 с.
27. *Baranowicz Ł.* Nowa miara starey wiary / Lazar Baranowicz. – Nowgorod-Siewierski : Drukarnya Lazara Baranowicza, 1676. – 26 + 114 + 32 + 231 s.
28. *Benveniste E.* Problemes de linguistique general / E. Benveniste. – Paris : Gallimard, 1966. – 356 p.
29. *Danielou J.* Bog i my. W strone Chrystusa / J. Danielou. – Kraków : Wydawnictwo Esprit, 1965. – 274 s.
30. *Pelc J.* Obraz – Słowo – Znak. Studium o emblematy w literaturze staropolskiej. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdansk : Znak, 1973. – 280 s.
31. *Scherer S.P.* A Note on the Character, Orthodoxy, and Significance of Skovoroda Thought / S. Scherer // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Antology of Critical Articles / ed. by Richard H. Marshall, Jr. and Thomas E. Bird. – Edmonton ; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian studies Press, 1994. – P. 91-132.

Summary

The research is devoted to the study art model of sacredly man in Ukrainian prose of Baroque. It is taken to the dichotomy sensely horizontal line, which combines in itself celestial and earthly, eternal and mortal, spiritual and corporal, sainted and sinful. It is taken to the dichotomy sensely horizontal line, which combines in itself celestial and earthly, eternal and mortal, spiritual and corporal, sainted and sinful.

Key words: sacredly, profanely, anthropology, амбівалентний, biblical hermeneutics, literal, allegoric sense, baroque.

Стаття надійшла до редколегії 31.10.09.