

**ПОЕТИЧНА ТВОРЧИСТЬ ТА РЕЛІГІЙНА ТРАДИЦІЯ  
ЯК ЕМПІРИЧНИЙ КОГЕРЕНТ  
ХРОНОТОПНОГО І ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО СВІТУ**

Тотальне домінування матеріалістичного світогляду, його цілковите несприйняття та заперечення існування Тонкого Світу з його одвічними Законами, невпинна боротьба проти українського національного патріотизму та духовної єдності народу – усе це цілеспрямовано спотворювало суспільну думку про українську літературу взагалі, а про романтизм зокрема. Так історично склалося, що саме умови бездержавності та під'яремності українського народу покликали до життя письменників, котрі бачили головну мету своєї творчої діяльності у пробудженні зацікавлення рідною мовою, культурою, історією. Привертали увагу українських громадян до тих животрепетних проблем, без подолання яких народ не зможе вистояти як етнос. В умовах колоніальної ідеологічної політики, коли душилося кожне живе національно свідоме слово, романтики змушені були завуальовувати та маскувати свої патріотичні ідеї під різні, часом доволі химерні, мотиви, сюжети та образи. Невичерпне джерело народнопоетичної словесності дарувало широкі можливості успішного здійснення таких задумів, манило до себе спраглих, що відчували настійливу внутрішню потребу горнутися до рідного слова, рідного звичаю. Як вираз внутрішнього спротиву насаджуванню чужомовної культури, чужого світогляду серед українства, “любов до рідного краю була найпоказнішою стороною, головним, можна сказати, змістом духовної істоти...”<sup>1</sup>.

Романтизм як явище у європейській культурі не можна розглядати однобоко, спрощено чи тенденційно. Як слушно зазначив Євген Сверстюк, – “...в кожную національну культуру романтизм уписувався по-різному, часто він заносився живцем з чужого поля і часом виглядав як “москвич в Гарольдовом плаще”. В українській культурі він був органічним, він був фантомним болем минувшини або прагненням вирватись з

египетської неволі на вільний простір людського духу...”<sup>2</sup>. У цьому постійному внутрішньому прагненні українцям завжди допомагала християнська релігія. Саме Церква за всіх несприятливих історичних умов завжди залишалася хоронительською духовних скарбів народу, його опорою й поводитирем, його берегинею від морального занепаду. Християнська традиція як духовний стержень українця зазнавала перманентних намагань як не знищити її взагалі, то бодай знівелювати, спотворити, ослабити. Романтизм, який базувався на світогляді рідного народу, не міг не перейнятися проблематикою збереження і захисту релігійної традиції, проблемами її філософського наповнення та емпіричного вираження.

Дослідження у текстах романтиків концепції релігійної традиції як емпіричного когерента хронотопного і трансцендентного світу – тема нова для сучасного українського літературознавства, а тому й вимагає специфічних підходів. Скористаємось науковими засадами, успадкованими з різних часів. Іван Франко у статті “Тополя” Т. Шевченка”<sup>3</sup> перед тим, як аналізувати романтичну баладу, роздумує про літературну творчість взагалі як таку, а також про наукові підходи при її дослідженні. Зокрема, він посилається на думку професора Віденського університету Еріха Шмідта, що література, “має бути частиною історії розвою духового життя народу з порівнюваними виглядами на інші літератури національні”. Професор прирівнює літературознавчий метод дослідження до природознавчого, який розглядає “унаслідування і пристосування і знов унаслідування і так далі у неперерваному ланцюзі”. Іван Франко відзначає широту дефініції поетичної творчості як здобутків “духової праці цілих поколінь”. Такий підхід зумовлює широкий погляд на літературу, який мусить вирізняти серед “літературних мотивів, образів і форм спільний, загальнонародний, а далі й загальнолюдський фонд, котрим свobodно користується кожний писатель і кожний народ по мірі своєї спосібності і культурності і до котрого своєю чергою докладає більшу або меншу цеглину свого, власного, оригінального”<sup>4</sup>.

Таким чином, досліджуючи творчість українських поетів-романтиків під кутом зору впливу на неї релігійної традиції, що на практичному рівні утверджує когерентність видимого та невидимого світу, ми повині врахувати, що кожен окремих

текст наснажений не лише “духом одиниці”, а є одним із “проявів духового життя даної суспільності в дану добу”<sup>5</sup>. Окрім того, як наголошує Франко, успіх літературознавчого дослідження цілком залежить від погляду, що дана доба як явище мусить розглядатися як ланка неперервного загальнолюдського розвитку, тобто, аналізований текст має розглядатися з точки зору його хронотопної когерентності, як зв’язку та взаємовпливу минулого — сучасного — майбутнього.

Через те, що об’єкт нашого дослідження — тексти романтиків, звернемось до поглядів мислителів про сутність романтичного, яка, на думку Гегеля, — у своєму внутрішньому естві “розгалужується на три моменти”<sup>6</sup>. Найпершим німецький філософ ставить “релігійне як таке”, визначальним у ньому є “поворот духу”, що звільняється від своєї кінечності й здобуває для себе “свою нескінченність і абсолютну самостійність в своїй власній сфері”<sup>7</sup>. Другим важливим моментом у романтичному є визначення самостійності людини як “божественності духу всередині себе”, націленість внутрішнього світу на постійне спілкування з Божим світом, на отримання взаємної уваги; така когерентність світів передбачає “піднесення кінечної людини до Бога” і належить до “мирських справ” земного буття<sup>8</sup>. Третім момент романтичного — “формальна самостійність характеру”. Складність цього визначення — у стосунках зовнішнього і внутрішнього світу, де зовнішній світ стає вільним і незалежним, а через те отримує “характер свавільного авантюризму”<sup>9</sup>. Однак Гегель зауважує, що зовнішній світ “здобуває свою справжню вартість лише в тому випадку, коли в ньому є відбиток душі”<sup>10</sup>. Мислитель допускає вплив душі на зовнішній світ. Однак сама ж душа “замість того, щоб злитись із зовнішнім, виявляється лише в собі примиреною з собою”<sup>11</sup>.

Майже всі мислителі німецького романтизму звертали свої погляди на релігійну традицію як на досвід земного буття людини, що актуалізує невидиме через видиме, єднає трансцендентний світ зі світом хронотопним. Традиція зв’язків земної людини з позачасовим, сакральним, міцно закладена у часовий вимір. Християнська традиція має чіткий календар свят, богослужінь і т. п., що засвідчує когерентність віртуального та аксіологічного світів. У молитвах, звернених до неба, розкривається та сутність, яку Георг Гаманн назвав “чуттєвим одкровенням” Божої величі “через шедевр людини”<sup>12</sup>.

Однак не варто розглядати проблему когерентності хроно-топного і трансцендентного світу спрощено. Німецькі романтики не завжди ідеалізували стосунки людського й небесного. Фрідріх Шляермахер, приміром, вважав, що по-справжньому бути відкритим для сприймання трансцендентного здатна не кожна земна людина. “Бо вже з давніх часів віра не була справою кожної людини, і завжди лише небагатьом відкривалася релігія...”<sup>13</sup>.

Проте кожна людина наділена самостійною усвідомленою волею і своїм найсокровеннішим внутрішнім еством, яке інтуїтивно відчуває свій зв'язок з небесною батьківщиною, відчуває потребу рухатися від тілесного світу до духовного, потребу визволитися з обіймів кінечного і вирватися у безкінечне. Особи, відкриті для таких почуттів і прагнень, — є когерентними, бо вони здатні бачити у всьому земному промисел Творця. Однак чимало людей настільки занурюються у проминальні вартості хронотопного світу, що хочуть (намагаються бодай в своїй уяві) створити свій обмежений маленький комфортний світик. Такі особи є некогерентними. Їхню психологію Ф. Шляермахер характеризує словами: “...ви вже не відчуваєте потреби у вічності, створивши собі свій власний всесвіт, ви нині вважаєте зайвим думати про той всесвіт, який створив вас самих”<sup>14</sup>.

Ф. Шляермахер розрізнив кілька типів діяльності людини, що впливають на ставлення особи до релігії: а) “один спрямований на насолоду, прагне до поодиноких речей...”<sup>15</sup>; б) “Інший — зневажає насолоду, йде лише на постійно зростаючу діяльність; пропускає поодинокі речі і прояви лише тому, що проникає крізь них...”<sup>16</sup>. “...він просто доходить до безмежності й шукає та сіє свободу та взаємозв'язок, владу і закон, право і пристойність...”<sup>17</sup>. До третього типу діяльності, — за Ф. Шляермахером, — належать люди, які мають у собі риси попередніх двох типів. Саме вони вважаються посланими Богом для того, щоби єднати світ хронотопний зі світом вічним. Господь “споряджає їх чудовими дарами, прокладає їм шлях всемогутнішим словом та призначає їх перекладачами своєї волі, що б в іншому випадку повік залишилось невідомим”<sup>18</sup>.

Божі посередники наділені особливою енергетикою, гравітаційним полем потужної притягальної сили. Саме вони здатні

у хронотопному бутті витворювати особливий світ, бо вони “посідають такі сильні духовні поривання до прозоріння, що прагне нескінченного та й у все вносить дух і життя”<sup>19</sup>.

Такі обрані люди, перебуваючи в лоні кінцевого хронотопного світу, не лише мають надзвичайно відкритий власний внутрішній світ, але й володіють здатністю проникати в душу інших людей, бути “посередниками між обмеженою людиною і нескінченим людством”<sup>20</sup>.

Інтерференти (від лат. – той, що повідомляє) – поети, провидці, оратори, митці, проповідники, – люди, що “проповідують найвище”, звертаються до некогерентних, які “не хочуть знати інших меж, крім того всесвіту, який вони вже знайшли” у своєму профанному бутті, являють їм “небесне та вічне як предмет насолоди та поєднання”. Інтерферентові належить здійснити непрості завдання: “пробудити сплячий паросток кращого людства”; “перетворити просте життя у вище”; “примирити синів землі з небом, що належить їм”<sup>21</sup>. Інтерферент належить до вищого проповідництва, “яке сповіщає внутрішнє ество про таємниці духу та промовляє з Царства Господнього”<sup>22</sup>.

Ф. Шляермахер допускає, що релігійна традиція може змінити форму свого існування тоді, коли всі люди будуть “навчені Богом”. “Коли б усюди горів священний вогонь, то не потрібно було б гарячих молитов, аби вимолювати його у неба”<sup>23</sup>. А тепер, коли ще не настав час священного вогню в серцях усіх землян, посланці Божі проповідують, “розсіяні з мудрою ошадливістю серед усього людства, неначе приховані точки у всесвіті, з яких вусібіч розповсюджується еластична праречовина так, що зіштовхуються лише крайні межі їх сфери дії, аби нічого не залишилося порожнім”<sup>24</sup>.

Романтизм вбачає релігійність у тому, що “вся душа розчиняється в безпосередньому відчутті безмежного і вічного, і свого спілкування з ним”<sup>25</sup>. Єдність хронотопного і трансцендентного світу у німецького романтика-мислителя не викликає жодного сумніву. “Хто робить різницю між цим та іншим світом, той обманює сам себе”, – упевнено заявляє він<sup>26</sup>.

Когерентність релігійної особи полягає у тому, щоби “сприймати все поодиноке як частину цілого, все обмежене як зображення безмежного”<sup>27</sup>; щоби “уявляти всі події у світі як дії Бога”; щоби “любити дух світу і радісно спостерігати за

його дією”<sup>28</sup>. Релігія — це спосіб думок і спосіб дії; спосіб світобачення і поведіння; спосіб зв’язування навколишнього баченого очима з власною внутрішньою мотивацією; спосіб “шукати і знаходити це вічне і безмежне у всьому, що живе”<sup>29</sup>. Релігія “є життя в безмежній природі цілого, у всеєдиному, у Богові, життя, що володіє Богом у всьому і всім у Богові. Але вона не є знанням і пізнанням — ні світу, ні Бога”<sup>30</sup>. Головні чинники релігії — віра, любов і відкритість внутрішнього світу. Бо той, “... хто живе із замкненою тупою чуттєвістю, чий дух не відкритий для життя світу, того ви ніколи не назвете благочестивим”<sup>31</sup>.

Німецькі романтики не ідеалізували релігійної традиції, намагаючись проникнути у її сутність, вони звертали увагу й на проблеми її збереження, дотримання та розповсюдження. Релігійне життя — то постійний процес, головну роль у якому відіграють два чинники: 1) людина “повинна віддаватися все-світові й відкривати себе для дії того його боку, який до неї звернений”; 2) людина “повинна спрямовувати всередину (у свій внутрішній світ — Р. К.) це дотикання”. Релігійна традиція — це “окреме почуття”, яке людина повинна сприймати “у внутрішній єдності свого життя і буття”<sup>32</sup>. Це почуття може викликати в людині той цілісний зовнішній світ, в якому все знаходиться так “доладно складеним і сплетеним”<sup>33</sup>. “Любов і боротьба, своєрідність і єдність у природі” сприймається людиною як щось сокровене у глибині душі, яка “є для нас як місцезнаходження, так і найближчий світ релігії”. Саме через душу пізнаємо нашу тілесну природу, і вона, — на думку Ф. Шляєрмахера, — “аби створювати й жити релігію, повинна діяти на нас, як світ і у світі”<sup>34</sup>.

Для того, щоби бути носієм релігійної традиції, “людина повинна спочатку знайти людство, а знаходить вона його лише в любові і через любов”<sup>35</sup>. Кожну окрему людину треба сприймати як частку неподільного людства, і розглядати її буття “як одкровення людства для нас”<sup>36</sup>. Світорозуміння мислителів німецького романтизму виражене через тлумачення прагнення світового людства “виступити до світла із свого внутрішнього таємного буття, і на найрізноманітніші лади втілитися у проминальному явищі кінцевого життя”<sup>37</sup>.

Практичне втілення релігії як світоглядної категорії у традицію має в кожного народу свої характерні риси, свою специфічну

форму. Саме цей фактор сприяє певному поділу християнства на окремі його відгалуження (світи), які, маючи в своїй основі однакову філософію, намагаються максимально увібрати в себе найкращі обряди автохтонів, закладені в духовний всесвіт народу у прадавні часи. Тут важлива творча інтерпретація язичництва, імплантація його традицій у церковну та побутову, але вже як християнську. Водночас церковна традиція запозичує окремі елементи з традиції інших християнських конфесій. В українській релігійній традиції помітні певні складові, сутність яких має дуже давнє розгалужене коріння.

Саме такі риси має українське писанкарство. Іван Франко звернув увагу на писанку як на річ, котра, належачи до реального земного світу, несе в собі ідею єднання зі “світом другим – таємничим, міфічним, де живуть люди чи духи, що зветься рахманами. На думку одних, це душі побожних предків, які чекають, коли їх впустять до раю. Для інших це дуже побожні люди, які більшу частину року перебувають в постах і молитві. Отож, шкаралупу з писанок і великодніх яєць кидають у воду, яка несе її аж за море, до тих рахманів. Лише коли ця шкаралупа до них допливе, дізнаються рахмани про те, що у нас наступив Великдень, і справляють також свій Великдень, так званий “рахманський Великдень”, що припадає за декілька днів перед Зеленими святами”<sup>38</sup>.

Таким чином, у традиції писанки як частини релігійної традиції українців закладена ідея зв'язку між світом хронотопним, кінцевим, і світом трансцендентним, позачасовим. Мешканці позачасового світу не можуть орієнтуватися у земному часі, тому й очікують на писанку, яка у цьому контексті виступає когерентом.

Сергій Єфремов висловив думку, що “на романтизмі сходилися всі різноманітні впливи, під які підпала тоді була Україна, а романтизм живився тут місцевими соками й допомагав українському національному рухові”<sup>39</sup>. Євген Сверстюк поглиблює цю тезу на підставі констатації взаємодії видимого й невидимого світів, когерентності земного й небесного: “Є одна безперечна особливість нашої культури: вона не принесена з чужого поля, вона йде від свого давнього джерела, відчутного і невидимого, що пізнається відчуттям рідної землі і відчуттям неба. Те джерело Сковорода бачить у єдності трьох світів: макросвіту, мікросвіту і Слова – світу Біблії. Від самовираження та

від того третього світу йде наша культура більшою мірою, ніж будь-яка культура, мені відома”<sup>40</sup>.

Письмові джерела свідчать, що проблема збереження релігійної традиції виникла одразу після утвердження християнської віри серед українців. Спостерігаємо три чинники, які впливають на її існування: а) екстравертний – виникнення та розвиток проблеми лежить поза українською свідомістю (напад носіїв інших традицій, що тягне за собою нищення атрибутів християнства: церков, ікон, хрестів і т. п.); б) інтровертний – виникнення та розвиток проблеми збереження релігійної традиції спрямовані на внутрішній світ особистості; суб’єктом-дестабілізатором психологічної рівноваги виступає сила Зла; інтровертний чинник діє на слабкості характеру особи, на її схильність до пожадливості, до тілесних марнотних утіх; в) змішаний екстравертно-інтровертний – методи впливу на носія релігійної традиції поєднуються: поряд із нищенням засобів релігійного культу ведеться дуже активна пропагандистська та адміністративно-силова робота, спрямована проти релігійної традиції народу, духовного ества людини, на підрив та поступову деградацію віри, моралі.

Інтровертний інденитор перманентно атакує носія релігійної традиції. Як засвідчує “Історія української культури” (5), християнин постійно змушений боротися супроти чинників, спрямованих на руйнацію чистоти і твердості віри. Власне у цьому й полягає сутність покликання, що душа релігійної людини мусить перебувати у постійному русі до Творця, а це вимагає безперервної затрати душевних сил. Душа християнина, як крила у птаха – в польоті завжди розпростерта, завжди зустрічає опір, і саме завдяки цьому опорі підноситься у височінь, у небесну блакить!

Найпершим засобом подолання мамональних спокус, засобом вивищування людини над примарністю земного, минушого, була молитва. Князь Володимир Мономах розпочинав свій день тим, що молився на утрєні ще перед сходом сонця; і тільки після ранішнього богослужіння сідав до сніданку. При заході сонця також правили вечірню, на якій бував князь. “Нічю побожний Мономах деколи вставав помолитися або хоч ударити поклон”<sup>41</sup>. В своєму “Повчанні дітям” князь писав про користь нічної молитви: “Не забувайте цього, не лінуйтеся, бо цим нічним поклоном і співом людина перемагає диявола,



і що вдень згрішить, тим йому все проститься”. Побожний князь молився, де тільки траплялася нагода: “Як на коні їдете і не маєте з ким до діла, як інших молитов не знаєте, “Господи, помилуй” говоріть безнастанно потайки; краща така молитва, ніж думати дурниці в дорозі”<sup>42</sup>. Перевага духовного над тілесним постійно утверджувалася в монастирській традиції християнства. На Україні головним осередком чернецтва був Печерський монастир під Києвом, засновником його був Антоній, спосіб життя якого — важка ненастанна боротьба над загартуванням духа і панування над тілесними пожадливостями. Антоній поселився в печері серед лісу над Дніпром, “почав жити тут, молився Богові, їв сухий хліб, і то раз на день, води в міру вживав і копав печеру, не даючи собі спочинку, вдень і вночі, перебуваючи в трудах, без сну, на молитвах”<sup>43</sup>.

Особистий приклад святих ченців, посилений проповідницькою працею, спричинився до утвердження християнської традиції в Україні: “Від уродин аж до могили церква опікувалася людиною. Віра й церковні обряди стали ширюю, глибокою потребою всіх. Побожні люди щоденно ходили до церкви на богослужіння або хоч ранком на утрєню й під вечір на вечірню”<sup>44</sup>. Вплив чернецтва на українське суспільство знайшов своє відображення у літературних текстах, їх дослідження навело Д. Чижевського на думку про поступову зміну християнського ідеалу, розвиток ідеології аскетизму: “Для нас важлива не лише зміна об’єктивного стану речей, а зміна того літературного освітлення, яким обдаються постійні реалії чернечого життя. Про аскетичні чини в літературі 11-го ст. довідувалися головним чином із повісті про Ісакія, але в ній аскетичні чини змальовано з метою застерегти від надмірної аскези. Тепер же (автор має на увазі тексти 12–13 ст. — Р. К.) аскезу змальовують як найвищий ідеал. Замість християнського оптимізму перших часів християнізації, зустрічаємо песимістичні судження про життя, аж до жахливого уявлення Серапіона *про землю, яка хоче струсити з себе весь заплямований гріхами рід людський*”<sup>45</sup>. Таким чином, у виділених мною курсивом словах маємо свідчення того, що у літературних текстах XII–XIII ст. Д. Чижевський відзначив реакцію землі на моральний стан людського суспільства. Отже, фігурують два нижчі суб’єкти антропоцентричної триєдності (Бог — людина — земля, скорочено: АТ), і між ними проглядається тісний взаємозв’язок.

Разом з утвердженням православної традиції вживалися заходи супроти її руйнації: “Тодішнє духовенство проповідувало повне відчуження від інших вір. Тільки в православній церкві можна знайти спасіння”<sup>46</sup>. Отже, вже на зорі української християнської традиції насаджувалася нетерпимість до представника іншої конфесії. “Хто є в іншій вірі, чи в латинській, чи в вірменській, той не побачить життя вічного”, — твердили ретельні обрядовці, остерігаючи навіть від потиску руки іновірцеві, бо потім православний стає нечистим, а тому мусив очиститися у церкві через окрему молитву. Однак, як подано в “Історії української культури”, світські люди не дуже дотримувалися приписів духовенства: чоловіки православні одружувалися іноді з католичками, і навпаки. У названій праці подано інформацію про природній процес зближення латинської і православної традицій християнства, мотивація якого висловлена у приказці “І цю віру, і тамту дав Бог”. Ще за княжих часів у більших містах появилися католицькі храми. “Ідея унії з римською церквою за Данила не зустріла великого спротиву”<sup>47</sup>.

У текстах старокиївської агіографічної прози<sup>48</sup> цілісність світу тримається на опозиції сакральне — профанне. *Божественна і людська сфери буття перебувають у стані дифузії одного світу в інший*. Центральним образом агіографічного тексту є земна людина, що, як і всі смертні, має два начала: духовне і тілесне, але ця людина надзвичайно цілеспрямовано й самовіддано працює над удосконаленням своєї духовності, над піднесенням свого духовного начала аж до стану “народження згори”, до цілковитого єднання з Богом. Тому серед земних таку людину величають іменем “святий”; образ такої людини наділений когерентністю — вона виступає посередником між божественною і людською сферами буття. У сучасному розумінні — святий наділений правом представляти небесну сферу у профанному світі. Святий — особлива духовна субстанція, позначена надзвичайною організацією духа і тіла, здатна навіть після смерті чинити переміни, об’єктом яких — частинка профанного світу: земля сакралізується, де поховане тіло праведника.

Третій рівень світового древа в агіографічних текстах представлений через перенесення атрибутів людського життя на мешканців підземного світу, що є однією з форм символізації зображення.

У монографії О. Александрова відзначимо низку особливо важливих прикмет агіографічного тексту, що, на нашу думку, мають неабияке значення для пізнання сутності архетипу міжсвіття: 1) “рух у просторі відображає духовне зростання персонажа”; 2) “алгоритм шляху визначається міфологічним комплексом смерть/воскресіння”; 3) “звертання народного співця до образу ініціації і переміщення посвяченого з однієї сакрально-профанічної “земної” зони в іншу”; 4) “часто межа між мертвими й живими представниками роду мислиться як прозора в обох напрямках”; 5) відносини між такими кардинальними поняттями, як життя і смерть, якими оперує колективна свідомість, не антитетичні, на відміну від індивідуальної свідомості людини нового часу”<sup>49</sup>.

Важливим для нас є погляд дослідника на співвідношення духовного та географічного просторів у текстах: “В образі світу агіографічного твору розрізняються простір духовний і географічний, світи видимий і невидимий. Якщо в християнстві вони диференціюються, то в колективній свідомості більш архаїчної пори вони майже не відрізняються. Про це свідчать, зокрема, фольклорні тексти. Так, у чарівній казці місце дії, та й простір в цілому, не має будь-яких географічних прикмет. *Переміщення ж зі світу живих до світу мертвих – це не подія, оскільки межа між ними прозора.* Більше того, рух можливий як в одному, так і в іншому напрямку. Символічний і реальний плани в образі шляху перебувають у синкретичній єдності, їх семантика не реалізована вже через те, що символ функціонує й сприймається як символ лише на фоні реального і навпаки. Іншими словами, простір і, відповідно, образ шляху чарівної казки містить і символічну, й реальну семантику”<sup>50</sup>. “Синкретизм символічного й реального значень образних елементів, характерний для чарівної казки,” зберігся у духовному вірші про св. Георгія. “У цій пам’ятці св. Георгій помирає і воскресає знову. Причому, воскресає в буквальному розумінні слова тілесно. Подібна прозорість межі<sup>51</sup>, яка відділяє людський світ від світу “інобуття”, і вивела текст зі сфери функціонування канонічних мартиріїв”. Погляньмо на образно-символічний вираз когерентності сакрального і земного світів через своєрідність простору в агіографічних текстах: “Відстань між Богом і людиною не має тут якоїсь кількісної характеристики, вона невизначена.

Подолання її — це подолання духовного, а не фізичного простору, та переміщення у просторі може отримати й особливу спрямованість. У старозавітних текстах відображені уявлення, згідно з якими наближення до Бога пов'язане з рухом нагору". — Вавилонська вежа, гора Арарат, явлення Бога Мойсеєві з неопалимої купини... "Найбільш виразні епізоди містяться у Житті Симеона Стовпника, в якому усвідомлення святим власної гріховності супроводжується усамітненням на дні колодязя, де жила всяка нечисть, Після тривалого перебування в ньому Симеон обирає місце подвигу: це *стовп, висота якого поступово збільшується у відповідності з рівнем духовної досконалості святого*"<sup>52</sup>. Проблема зображення духовного руху романтичного героя — одна з ключових у даному дослідженні. Вона успадкована від образності агіографічного тексту.

Про вплив на розвиток поетичного слова релігійної традиції свідчить історичний період, коли у XVII–XVIII ст. загроза її існуванню набирає особливої гостроти, коли загальнонаціональне пробудження українського народу спричинилося до розвою шкільництва й друкарства. Літературні тексти, що появились тоді, мали релігійно-моральний та науковий характер і ставили собі за мету збереження релігійної традиції. У той же час з'являються твори, які критикують православну віру, нелади у церковному устрої та в житті православного духовенства (Касіян Сакович "Перспектива"). У відповідь на цей твір православні видали "Літос" ("Камінь"), що був збіркою працею київських учених, які гуртувалися навколо Петра Могили. У "Літосі" пояснювалися православні богослужіння, таїни, обряди, пости й свята. "Православні берегли свою віру й церковнослов'янську мову, як таку, що була неначе зовнішньою ознакою православ'я, його найтривкішою й найпевнішою основою"<sup>53</sup>. Боротьба за збереження релігійної традиції того часу знайшла свій яскравий вираз у літературних текстах, в яких відбилися палкі суперечки перед унією та після її прийняття у 1596 році. Тексти ці відомі як "полемічна література". Про цей період нашого письменства Д. Чижевський висловлює такий погляд: "українські міщани зуміли шляхом самоорганізації (братства) відбитися від страшних нападів католицької церкви, підтриманих державним авторитетом. Але ця блискуча сторінка української культурної історії не блискуча з літературного

погляду”<sup>54</sup>. І все ж учений виділяє як найвизначнішого українського полеміста Адама-Іпатія Потія, що виступав на боці уніатів, зокрема, цитує заклики письменника:

*“Не мішайте людських справ з Божеськими,  
мирських з духовними,  
земних з небесними,  
дочасних з вічними...”*

У цих антитезах Іпатій Потій згадує усі три суб’єкти АТ та ідею їх об’єднання — заради життя вічного. Співвідношення між суб’єктами антропоцентричної триєдності (АТ), образний лад та символічна закономірність його актуалізації у романтичних текстах ХІХ ст. — провідна тема даного дослідження.

Іван Франко у праці “Духовна й церковна поезія на Сході й Заході”<sup>55</sup> досліджує взаємозв’язок і взаємовплив різних конфесійних утворень всередині християнства, що відбилося на характері обрядів. Висвітлює як негативні, так і позитивні сторони впливів на православну традицію українського народу. Зокрема, дослідник наголошує на тому, що “унія, створена під головним патронатом єзуїтів, внесла роздор конфесійний у нутро руського духовенства” і створила таку ситуацію, таку гостру соціальну напругу, що “більш тямущі люди між православними” змушені були уважно проаналізувати всі обставини, “подумати над причиною постання та зросту унії й слабості православ’я”<sup>56</sup>. Водночас католицький світ, здійснюючи інвазію у світ православний, розбудив у ньому інстинкт самозахисту, стимулював величезний творчий потенціал нашого народу. І. Франко переконаний, що такі риси ордену єзуїтів, як нетолерантність, “агресивність та безоглядність і інші прикмети фанатизму” — “не ввійшли глибше в душу нашого народу”. Спротив православного світу у відстоюванні своїх традицій не завадив їх носіям побачити той факт, що “унія відчинила нарозстіж двері для впливів західних на нашу суспільність, впливів безпосередніх і багатших, ніж се досі було можливе”<sup>57</sup>. Саме від уніатів православні переймали устрій шкіл, форми церковного співу, малярства та поезії.

У боротьбі за збереження релігійної традиції в українській літературі проявився таланти Івана Вишенського, який був найоригінальнішим письменником в українській літературі середньої доби її розвитку. Погляди Вишенського на світ, людину

та її шлях до Бога були підпорядковані його мрії “про перемогу справжнього православного християнства над усіма іншими “сектами й вірами”<sup>58</sup>. Світ Івана Вишенського перебуває під постійною загрозою сил пекельних. В “Обличенню диявола миродержця” християнин зазнає дії інфернального індентора, що виражений у тексті через випробування спокусами у діалозі диявола з “голяком і странником”. Нечистий вимагає одного — “мні ся поклони”, а я, мовляв, дам тобі усі найвищі принади земного світу: “милости нинішнього віка, славу, розкіш і багатство...” Якщо “буди досконалий угодник мій, я тобі дам” будь-яку посаду чи владу. Світ таким чином постає як повністю підвладний дияволу, а людина у ньому — “странник”, “пельгрим”. Мандрівка світом земним до Бога, за Вишенським, повинна мати лише інтровертний характер: “лише внутрішній, духовний; цей шлях містичний, шлях самоочищення та просвітлення, як його в традиції старої містики знову відкрили афонські “гезихасти”: містик “своє начиння душеносное очистив... і той сосуд душевний сльозами помив; постом, молитвою, скорбами, бідами, трудом і подвигом вижег, випік і виполеровав, і нове чисте насіння богословія посіяв”. Очищення веде до “освіщення ума, от которого ся і тіло світить,.. за котрим ідець в доспівших неізреченная радість, утіха, мир, слава, ликованіє й торжество ровно со ангели”. Ідеальний тип людини для Вишенського, без сумніву, тип оцих “доспівших”, тобто містиків”<sup>59</sup>.

Символічне долання темряви і вихід до світла — мотив, зумовлений наявністю образу інфернального індентора. Місце, роль та художня візія і цього й інших розмаїтих інденторів у романтичному трактуванні проблеми збереження релігійної традиції — один із важливих аспектів дослідження романтичного тексту.

Романтизмові в українській літературі передувала динамічна єдність християнських і національних ідей, що проявилось у поезії XVII–XVIII століть, тексти цього періоду дослідила Богдана Криса. Для нас дуже важливою є її праця “Пересотворення світу” як погляд авторитетного науковця, озброєного найсучаснішими підходами до поезії взагалі, і до християнської тематики зокрема. Дане дослідження служить прикладом вироблення та успішного застосування творчих методів наукової

рецепції. Погляд дослідника позбавлений шорів атеїстичного словоблуддя; внутрішня розкутість наукового пошуку, його неупередженість дозволили виявити непроминушу красу й силу духовної наснаженості давніх поезій. Об'єкт нашого дослідження зобов'язує до пошуку в літературних творах, що передують епосі романтизму, таких образів та символів, які перейшли у тексти романтиків, там розвинулися, набули глибшого семантичного звучання. До таких знакових художніх образів належать – небо, земля і людина, – присутні у творах доби першого українського відродження. Досліджуючи характер відчуття простору у вірші Касіяна Саковича на смерть Петра Конашевича Сагайдачного, Богдана Криса помітила *визначальність для земного (й позаземного) буття людини її перебування у контексті неба і землі*. Нерозривний зв'язок усіх трьох суб'єктів антропоцентричної триєдності проходить через людську свідомість, інтуїтивно сприймається нею як надпотужне позитивне енергетичне поле, здатне надихати людину на любов до Бога, до рідної землі, до братів своїх такою мірою, що земне буття стає подвигом. Констатацією, що у тексті Саковича “нема окремішності землі й неба як безсумнівного знаку біди”, Богдана Криса немов відкриває зворотній бік антропоцентричної триєдності (далі у тексті – АТ). Якщо окремішність неба й землі – знак біди, то єдність їх – знак щастя, добра. У тексті Саковича єдність ця актуалізується у величних справах Сагайдачного, покритих землею славою героя. Під час похорону його – “Не просто осиротілий гурт під безмежним небом відпроваджує Петра Конашевича Сагайдачного, а його прями спадкоємці, яким залишається – Наука, Церква, Батьківщина – все, що любив і про що дбав гетьман. Таким чином, виникає певна *тотожність небесного й земного*”<sup>60</sup> (курсив мій – Р. К.). Близькість неба і землі до людини дослідниця виявила у віршах-ораторіях, виголошених з нагоди Різдва. “Часопростір цих творів, поданий у бурлескному тоні, характерний фізичним відчуттям близькості неба і триванням часу, в якому рідна земля залишається найбагатшою й найгарнішою”<sup>61</sup>.

Мотив перебування людини у контексті АТ у різдвяних віршах – “прихід Бога на землю і радість народження “духа свободи”, у великодніх віршах – “істинне “ народження, тобто воскресіння (за Григорієм Сковородою)”<sup>62</sup>. Саме при аналізі

великодніх віршів дослідника розкриває скритну дію інтровертних та екстравертних інденторів через потребу “страждання, терпіння і співчуття”, потребу найважливішу для людини — “здобути перемогу над собою”. Саме перемога над земними людськими жаданнями й пристрастями вводить людину у великодній простір, де відбувається таїнство “зустрічного руху людини і Бога”<sup>63</sup>.

Доромантична поезія торкалася проблеми збереження християнської традиції через боротьбу кожного індивідуума за стійкість духа перед спокусами зла, а гріховні спокуси постають у поетичних текстах як чинники, здатні стримувати рух людини до Бога. Цей рух є визначальним у тому сенсі, що він виражає міру контекстуальності людини в антропоцентричній триєдності (АТ): відбувається духовний рух людини до Творця — вона у контексті АТ; рух дорівнює нулю, або, ще гірше, центральний суб’єкт дрейфує до маргінесу, два інші суб’єкти АТ повинні на це відповідним чином реагувати. Хоч у праці “Пересотворення світу” поетичні образи не розглядаються в аспекті сакральної когерентності, дослідник помітила реакцію суб’єктів АТ на гріховну поведінку людини: “Періоди війн, хоча й національно-визвольних, викликають відчуття розриву між небом і землею. Приходить особливий непроминальний час, що немов антивічність, зависає над руїною простору”<sup>64</sup>. З цього випливає, що у текстах XVII–XVIII ст. образний ряд небо — людина — земля творить єдиний гармонійний простір, константою якого є потужна позитивна енергія, здатна забезпечувати вічність; генерування і сприймання енергії любові, — такий стан характерний часові, коли вся сутність людини, її інтровертна та екстравертна поведінка перебувають у контексті АТ. За християнською традицією, любов до друзів і до ворогів однаково властива контекстові АТ. Війна, гріх — позаконтекстуальні явища. Якими ж художніми образами виражений в поезії XVII–XVIII століть рух людини до Бога? Насамперед, це — образ корабля у відкритих водах, що символізує боротьбу людини зі стихією, яка єднається з небом на обрії<sup>65</sup>; образ неба як вічної пристані, до якого треба поспішати людині<sup>66</sup>; образ небесних жител і бажання досягнути їх; образ гнізда в небі, яке знайшла собі голубка-душа<sup>67</sup>; “Розуміння цього світу як коня, позиченого на день”<sup>68</sup>; образ відчиненої небесної брами<sup>69</sup>; образ



відкритого простору “як місця, де найкраще звертатись до Бога, думати про вічне”<sup>70</sup>; образне протистояння пекла і раю як просторовий орієнтир у русі земної людини до Бога<sup>71</sup>; образ трапези як символ перемоги життя над смертю”<sup>72</sup>; “В “Євхаристиріоні” земні й небесні сфери поєднані образами світової гори й світового дерева”<sup>73</sup>; Богдана Криси трактує вірш Софронія Почаського як інтерпретацію давньоримського прислів'я: “У труднощах виростає пальма”. Це спостереження цікаве тим, що у текстах романтиків зустрічається образ дерева, що тягнеться високо до неба (“Тополя” Т. Шевченка). Таким чином, через окремих образ помічаємо традиційність художнього відображення руху в контексті АТ. Як інтерпретувався художній образ антропоцентричної триєдності у текстах романтиків ХІХ століття? Як допомагає він розкриттю проблем, пов'язаних із збереженням релігійної традиції? — ці та інші питання необхідно розв'язати з допомогою аналізу. Одне ясно, що, як засвідчує наукова праця Богдани Криси, — в українських поетичних творах ХVІІ–ХVІІІ століття мотив єдності небесного й земного є визначальним фактором художньої дійсності, надаючи їй найсвітлішої “тональності веселої надії”. Саме такі наукові підходи у трактуванні літературних образів та символів з точки зору їх когерентності намагатимемось творчо інтерпретувати у подальшій нашій роботі.

Визначальним для розуміння сутності сакральної когерентності (АТ) є образний світ “Саду божественних пісень” Григорія Сковороди. Великий передромантик розглядав людину у її інтровертній перспективі. Вже на самому початку першої пісні поет поставив один із головних постулатів для Центрального суб'єкта АТ: “Блаженны непорочны, в путь ходящій в законъ господнем”. Шлях до Господа — найважливіша мета людини, що перебуває в контексті сакральної когерентності. А щоб шлях цей був вдалим, треба позбавлятися гріха, бути непорочним. Яке життя, така й смерть — такою народною мудрістю можна об'єднати погляд поета-філософа на кінцевий результат земної дороги людини. Для тих, у кого “совѣсть чиста”, — “смерть сія свята!”, і людина з чистим сумлінням не боїться смерті, бо з нею закінчується наше зло, чиста людина “огнем адским не жжется”, смерть непорочної людини, то двері у вічність, у безсмертя; а справжню смерть породжує гріх, бо такий кінець

життєвої дороги приводить до пекла, де “душу жжет глад”, тому таку смерть поет називає “лютою”. Такий кінець очікує на маргінальну особистість, яка своїм життям не вписалася у контекст АТ, а щасливо завершить шлях до Творця той, хто “с самых пелен // Посвятил себе Христови, // День, ночь мыслит в его словѣ, // Взяв иго благое и бремя легкое...”

У романтичному мистецтві центральний суб'єкт антропоцентричної триєдності несе в собі ідею, цілком тотожну філософії Сковороди. У хронотопному світі людина має відокремитись від кінечного, мізерного й підвестись до Бога. Мить смерті — це скасування неважливого, опосередковане звільнення від роздвоєності між вічністю і тимчасовістю, між Верховним і Хронотопним суб'єктами антропоцентричної триєдності, а також духовне злиття часткового з абсолютним. “Біль та смерть відмираючої суб'єктивності перетворюються у повернення до себе, у задоволення, блаженність...”<sup>74</sup>.

Сковородинівські образи небесної людської мети: дух людський зійде “на горы, гдѣ правда живет свята”. Там “блещит та страна, в коей неприступный свѣт”. Там перебуває Господь, там — “**невечерняя заря**”; “ты в горный возвысись **град**”; “В сем **градѣ** и врагов люблят, Добро воздая врагам”; “Возведи сердечны вижды! Взглянь выпрѣ на **небесну твердь**”;

Заклик ліричного героя поезій Сковороди побачити невидимий світ — це прагнення до відкритості людського внутрішнього світу, щоби вмістити в ньому найвищу досконалість. Подібна ідея може мати розмаїті образні втілення. У північноєвропейських народів є сага, яка засвідчує, що світ невидимий відкривається тій людині, яка стоїть всередині кола повітряних ельфів. Ельфи рухаються, танцюють, і той, хто опинився посередині кола, навіть чує шепіт їхніх голосів<sup>75</sup>. Образ когерентності має тут зрозумілі для земного досвіду риси — “коло ельфів” символізує певну межу, певну замкненість простору, світ. В українському фольклорі відомий образ замкнутого кола, позначений потужним баражним чарівним кодом. М. Гоголь дуже вдало використав його у повісті “Вій” — сили зла не могли подолати лінії, накресленої бурсаком на підлозі церкви. У північноєвропейській сазі існує натяк на те, що людина, яка перебуває поза “танком повітряних ельфів” — є замкнутою у своєму власному світі, вона — некогерентна зі світом трансцендентним.

Григорій Сковорода через доступні земній людині образи намагається зобразити мотивацію руху Центрального суб'єкта АТ: “**Душа** наша тѣлесным не может довольна быть; // Она только **небесным горит** скуку насытить. // Как поток к морю скор; так сталь к магниту прядет,...” “так дух наш к Богу взор рвет”; “ И, по землѣ ходя, вселися на небесах”; “Спѣши ж во вѣчну радость **крыльми** умными отсель, // Ты там обновишь радость, как **быстропарный орел**”.

Людвіг Улянд так пояснює намагання поетів побачити у земному, природному, таємну мету буття: “Найкращі сили душі з невимовною тугою линуць в нескінченну далечінь. Але дух людини, добре відчуючи, що він ніколи не зможе у всій повноті осягнути нескінченне, втомившись від невизначеного блукання, поєднує свої пристрасті із земними образами, в яких йому все ж мерехтить відблиск надприродного”<sup>76</sup>. І Сковорода, і мислитель німецького романтизму говорять про “тугу за нескінченним”, передчуючи у ньому “вічну радість”. У Сковороди рух до неба втілений у земні образи: потоку, що тече до моря, сталі, що її притягує магніт, орлиних крил. Український поет-філософ, поетизуючи євангельські істини, розкриває через видимий світ віртуальний зв'язок зі світом трансцендентним, який пізнається тільки через почуття. Сковорода прирівнює “нечистих серцем” до хворих, єдиним засобом зцілення яких є звернення до релігійної традиції. Людина, занадто переобтяжена земними клопотами, буває цілком зануреною у земне, а тому й не може звести свого внутрішнього погляду до неба. Таку некогерентну особу поет називає “земляний”. Відкритість світів, внутрішній їхній порив назустріч один одному, у християнській релігійній традиції актуалізується під час великих свят. Календарний характер сакральної когерентності знайшов своє відображення у поетичних картинах єднання сил небесних із людським земним світом, коли всіх “собором” охоплює одне велике внутрішнє почуття — незвичайна радість, високий сплеск духовних сил. Під впливом різдвяного дійства когерентні люди відчують, що “Дух свободи внутрь нас родит”

Образи засобів руху до омріяної мети: “**Сотри** сердца камень; **зажжи** в нем твой пламень; // Да смерть страстям и злым сластям”; “омый скверну от очес, // Омый всѣ членов роды, дабы возлетѣть до небес, // Ибо сердцем нечист не может

Бога узрѣть, // И нельзя до сих мѣст земленному долетѣть”; “Убій во мнѣ всякій грѣх: се — ключ моих всѣх утѣх!”; “Поколь, в мужа совершенна // Взросши, возможем блаженна // Самого Бога вкусить”; “Я на Голгофу поскоро поспѣю; // Там висит врач мой меж двою злодѣю”.

Зустрічний рух Верховного суб’єкта АТ до людини: сходження Христа як Сина Божого під час Різдва у земний світ сповнений величної радості — “Ангели, снижайтеся, ко землѣ сближайтеся, // Господь-бо, сотворшій вѣки, живет нынѣ с человеѣки. // Станте с хором вси собором. // Веселитесь, яко с нами Бог!”; сходження Верховного суб’єкта АТ до центрального переміною людину — “Дух свободы внутрь нас родит”; людина переповнюється незвіданою життєдайною енергією — “Се наш камень! Се наш пламень!”; однак перебування на землі Верховного суб’єкта АТ сприймається людиною як короткочасне — “Мы ж Тебѣ рожденному, гостеви блаженному, // Сердца всѣх нас отверзаем, в душевный дом призываем”; єднання неба і землі для людини сповнене великою таємницею — “Тайна странна и преславна! // Се — вертеп вмѣсто небес!”;

Релігійна традиція, єднаючи у календарному ритмі світ хронотопний зі світом трансцендентним, підносить когерентних людей до рівня найвищої досконалості, що належить до вічності; світ позачасовий, об’єднуючись на свята зі світом земним, отримує риси хронотопного світу. Під час хрещення Христа всі суб’єкти АТ перебувають у хвилюючій сакральній єдності — “Вонми, небо и земля, нынѣ ужаснися! // Море, безднами всѣма согласнo двигнися! // И ты, быстротекущій, возвратися, Иордане, // Прийди скоро крестити Христа, Иоане!”; “Краснозрочныя лѣса, стези отворите, // Предитечу Иоанна ко Христу пустите. // Земныя же языци, купно с нами всѣ ликуйте, // Ангельскія хоры, вси в небѣ торжествуйте!”; “Сніжде Спас во Иордан, ста в его глубинѣ, // Се сніжде на нь и дух свят в видѣ голубинѣ. // Сей есть Сын мой возлюбленны, Отец из облак вѣщаше, // Сей мессія обновит естество все ваше”. Усі поетичні образи Сковороди позначені незвичайною активністю, бо всі частини сакральної єдності однаково схвильовано реагують на величну епохальну подію — Бог живе на землі; хреститься в Йордані так, як усі земні люди. Про те, що то не звичайна людина ввійшла в річку для здійснення ритуалу, свідчать і

море, і Йордан-ріка, і ліси – усі земні істоти. Небо представлене ангельськими хорами, а потім Святою трійцею: Богом Отцем, Богом Сином, Богом Духом Святим, що появився у вигляді голуба. Мета вияву найвищої сакральної когерентності – оновити людську природу, допомогти Центральному суб'єктові АТ утвердитись в своєму русі до світу найвищої досконалості. Грішна людина – мертва людина, очищення від гріха передбачає воскресіння її та “одягання небесного тіла”, тобто позбавлення людини всіх зовнішніх та внутрішніх ознак хронотопного світу. В поезії Сквороди виражена одна з фундаментальних формул когерентності: “Ти в мені, я в Тобі вселюся”. Поет усвідомлює, що земна свідомість, оперта на тілесний досвід, не сприймає такого єднання. Вона вимагає тлумачення когерентності через земні образи. Ліричний герой, що перебуває у контексті АТ (духовно рухається до Бога), упевнено пророкує: “А как от грѣхов воскресну, как одѣну плоть небесну, // Ты в мнѣ, я в Тебѣ вселюся”; “По землѣ ходяще, обращеніе имамы на небесѣх”; “Спыши ж во вѣчну радость крыльми умными отсель, // Ты обновишь радость, как быстропарный орел”; “Щастлив тот и без утѣх, кто побѣдил смертный грѣх. // Душа его – божій град, душа его – божій сад”; “О Боже мой, Ты мнѣ град! О Боже мой, Ты мнѣ – сад!”; “Душа моя есть верба, а Ты еси ей вода”; “Кто ли мене разлучит от любви Твоей? // Может ли мнѣ наскутить дивный пламень сей?”.

Однак земній людині не вистарчає самого проголошення гарних намірів, їй необхідно мобілізувати часом усі свої душевні сили, аби протистояти земним спокусам, щоби не схибити з дороги єднання зі світом небесним: “Не хочу за барабаном ити плѣнять городов, // Не хочу и штатским саном пугать мѣлочных чинов”; “Не хочу и наук новых, кромѣ здраваго ума, // Кромѣ умностей Христовых, в коих сладостна дума”. На дорозі когерентності філософ відкидає солодкі омани блискучих посад, чиновницької та наукової кар'єри, полишаючи для себе аскетичний спосіб життя: “Ничего я не желатель, кромѣ хлѣба да воды, // Нищета мнѣ есть пріятель – давно мы с нею сваты”.

Земне людське буття поет прирівнює до мандрівки кораблем по бурхливому морю: “По волнам твой корабль шалѣл, // Се в корабль паки твой кормчій сѣл. // Он путь управит до

небес, // Преднося Христовых свѣт словес”. Боротьба за виживання для Сковороди не в тілесних вчинках, а в святості внутрішнього світу: “Будь, как Дѣва, чист: мудрость в сластях не мѣстится”; У найскрутнішу хвилину когерентна людина має душу відкрити до спілкування з Богом, до прохання про його підтримку: “Челнок мой бури вихр шатает”; О Маріин сине! // Ты буди едине // Кораблю моему брегом”;

Сковорода не оминає образу людини, що перебуває на маргінесі АТ: “Боится народ сойти гнить во гроб, // Чтоб не был послѣ участный, // Гдѣ горит огонь неугасный”; маргінальна людина позначається як нечиста серцем і така, що в ній переважує земне над духовним — “Ибо сердцем нечист не может Бога узрѣть, // И нельзя до сих мѣст земленному долетѣть”; Сковорода чітко розмежує людину, що перебуває у контексті АТ — “Ангельскій ум тайну видит”, і людину, яка ходить у житті за тілом, тому й називається тілесною; така тілесна людина не сприймає найвищих духовних проявів життя — “А плотскій муж ненавидит”; саме на таку людину “Найде страх и тма. Ах, година люта!”; сковородинівський герой просить Бога випрямити йому погляд, бо безмежна суміш думок та поглядів вадить людині, виштовхує її із світла сакральної когерентності на маргінес: “Тот на восточный, сей на вечерній край // Плывет по щастье со всѣх вѣтрил, // Иной в полночной странѣ видит рай, // Иный на полдень путь свой открыл”; Гр. Сковорода закодує розмаїття та суперечливість людських поглядів у різне тлумачення людиною речей буденних і цілком зрозумілих: один каже, що хтось косить, а інший — це хтось стриже; ще інший запевняє, що віз має п’ять коліс... На що великий філософ відповідає риторичним запитанням: “Скажи: кій бѣс нам в прах мысль сѣчет?” Мамональність маргінальної людини виражена через спрямованість її думок та прагнень на задоволення тілесних забаганок у пісні 10-й (“Всякому городу нрав и права”); кодом такої поведінки — “Всякому сердцу своя есть любовь”; Людині даний вільний вибір, але користуватися ним треба так, щоби справи земні наближали людину до Творця, а не віддаляли від Нього.

Поет по-філософськи малює образ земного світу та його вплив на людину: пошуки особистої вигоди у короткочасному житті земному виштовхують героя на маргінес АТ; автор “Саду

божественних пісень” з гіркою іронією малює метушню буття, коли людина не дбає про вічне, а віддає усі сили дочасному; філософський погляд наратора промінчиком правди висвітлює кар’єристів-підлабузників, купців-дурилюдів, закланих, марно-славних, марнотратників життя... Уся мозаїка маргінального буття закодована у формулу “Всякому голову мучит свій дур”; але страшним буде похмілля: прийде замашна коса смерті і все скосить; і що совістю нечисте — згорить, як солома в огні; людина ж, що не спокусилася короткочасним — перебуває у контексті АТ, її совість “как чистый хрусталь...” і смерть для неї не страшна. Маргінальна людина обурює філософа своєю нерозважливістю: “О роде плотский! Невѣжды! Доколь ты тяжкосерд?”; “Чему ты не ищешь знать, что то зовется Бог?” — Саме у цих сентенціях — причини, закорінені у проблемі збереження релігійної традиції як емпіричного когерента між світом хронотопним і трансцендентним. Однак земне у текстах Григорія Сковороди представлене не тільки маргінальним, плюгавим в очах Господа. Для героя, що перебуває в контексті триєдності, земний світ сприймається не через призму корисливих цілей, а через досконалу гармонію та красу зелених полів, всіяних квітами, через мальовничий краєвид долин, ярів, могил, чистих потоків з трав’янистими берегами, кучерявими лісами, через спів пташок, що зустрічають сонце... Людина перебуває у центрі тієї краси, серцем її сприймає. Душа пастуха, що пасе вівці, бренить мелодіями рідного краю, радісно лунає в голосі сопілки. Саме такий стан людського ества цілком відповідає сквородинівській концепції місця людини в АТ. Тому наратор і заявляє в кінці пісні 13-ї: “Пропадайте, думы трудны, // Города премноголюдны! // А я с хлѣба куском умру на мѣстѣ таком”.

В “Саду божественних пісень” Григорій Сковорода художньо інтерпретує релігійну філософію та традицію, розкриває в логічних зв’язках, образах та символах непроминушу силу одвічної народної мудрості. Про вплив Гр. Сковороди на творчість українських поетів-романтиків у плані наслідування прикладу художньої інтерпретації релігійної традиції як емпіричного когерента хронотопного і трансцендентного світу варто аналізувати їхні тексти у двох напрямках — у контексті сакральної когерентності, у контексті хронотопної когерентності (світ

минулого, сучасного та майбутнього), у контексті наближення, або й входження, маргінального героя до інтерфернальної когерентності.

Дмитро Чижевський хоч і не розглядав літературних текстів в сенсі використання в них символів антропоцентричної триєдності (АТ), але художнє відображення руху людини до Бога трактував у поєднанні з такими категоріями, як “світ” (земний); людина; Бог; саме у такій послідовності розглядає дослідник суб’єкти АТ, формально не вважаючи їх такими. Визначальною у романтизмі, на думку Д. Чижевського, є здатність “помічати та відшукувати в різних сферах буття внутрішні протилежності, антитези, “протириччя”; може, найбільша їх заслуга, що вони помітили такі внутрішні протилежності в людині, в історичному процесі і в соціальному бутті. Такі протилежності *не унеможливають тісного зв’язку між різними сферами, якого охоче шукає романтика*” (курсив мій – Р. К.). Таким чином, Д. Чижевський дотично підтверджує прагнення романтиків до відшукування зв’язків між різними сферами, в яких перебуває людина, а далі викладає своє тлумачення поглядів романтиків “*на світ, на людину й на Бога*”. Дозволимо собі подати тут тлумачення поглядів Д. Чижевського, проєктуючи їх на антропоцентричну триєдність у послідовності, яка відповідає нашому уявленню про вагу її суб’єктів: 1) Бог – “не лише творець, що надав світові закони та залишив його хід керму цих законів (“деїзм” 18 ст.), а навпаки, є живе буття, яке, щоправда, романтики усувають у містичну пільму такої висоти, яка взагалі неприступна людському пізнанню та стоїть понад усіма людськими поняттями. Як не вхід у цю містичну сферу, то хоч підхід до неї скоріше відкриває почуття, аніж розум. Послаблюючи таким чином значення догматичної богословської науки, романтики, однак, разом з тим **присилують значення церковної традиції**, бо якраз ця, почасти зовсім на розумі не збудована традиція, найсильніше впливає на глибші, нерациональні сторони людської істоти та найглибше уходить корінням у те далеке минуле, в якому романтики теж убачають близькість до вищих сфер буття”<sup>77</sup>; 2) Людина – “дуже складна істота, в якій є нищі, й вищі різноманітні елементи. Людина належить до двох різних світів, а то й до багатьох світів. Стоячи на їх межі, вона підлягає впливам з різних сфер. Зокрема, душевне життя людини



залежить, з одного боку, від тілесної сфери, з іншого — здатне підноситися до надлюдського”<sup>78</sup>. Таким чином, людина переважно належить одночасно до двох світів (земного й небесного); коли ж людина починає належати “до багатьох світів”, то вона, на нашу думку, виходить із контексту АТ, опиняється на маргінесі, “на межі” впливів різних сфер. Загальновідома тотожна єдність “Бог — любов”, маючи її на увазі, цікаво сприймається судження Чижевського про роль любові у романтизмі: “Зокрема, високу оцінку дістала в світі романтики любов, що одкриває людині “безмежне”, вгляди в інший світ, до сфери переживань, які виводять її за межі повсякденної реальності”<sup>79</sup>; 3) Земля — світ, що для романтиків є живим організмом, “частини якого зумовлені та скермовані цілим”. Учений називає слово “світ”, не вживаючи слова “земля”, але категорії визначення цього світу є цілком земними — “Світ не цілком розкривається пізнанню нашого розуму”. Земному розумові недосяжні таємниці світу, в якому “багато “таємничих”, захованих, невідомих сфер та сил”. Вивчати їх можна лише беручи до уваги усі сторони світу та цілого.

Чимало цікавих думок про романтизм загалом та про українських романтиків зокрема знаходимо у літературознавчих працях Миколи Євшана, науковим кредо якого було: єдність етики з естетикою як продовження романтичної традиції єдності сакрального та художнього. У літературному творі критик не шукав абсолютної викінченості, завершеності, бо “Дійсно правдива, жива творчість — се завжди тільки початок, а не кінець, вічна боротьба, шукання, зріст енергії в образах та видіннях, вічне стремління тільки до пункту рівноваги”<sup>80</sup>.

М. Євшан надавав величезної ваги “ідеї самогармонізації духовної сутності національно свідомої індивідуальності митця”. Він переконував, що митець не повинен працювати для задоволення та втіхи “публіки”, а має творчо удосконалюватися, гартувати свого духа, поки не дійде до “поцілуя ангела”<sup>81</sup>. Творчість високодуховного митця має вплив на людину-реципієнта, перемінює її, змушує задумуватися над своїм попереднім життям; штовхає “до боротьби за ту вимріяну людину”. “Тут мистецтво йде ще зовсім в парі з релігією, являється неначе носителем нової моралі в житті”<sup>82</sup>. Загальновідомо, що справжнє велике мистецтво викликає в людини

почуття подиву перед чимось “величавим, майже святим”; перше враження у надприродності чину рук людських, у магічній таємничості впливу, у відчутті здатності чинити переміни. “І отсей блиск світла серед темноти, цей настрій, який охоплює душу людську при першому зіткненні з твором мистецтва, це **внутрішнє богослужіння** – *innere Gottesdienst*, як казали німецькі романтики, – є тим, що можна б назвати **релігійною стороною мистецтва**”<sup>83</sup>. Сутність такої “релігійності мистецтва” – у тому, – як вважає М. Євшан, – що “кождий твір мистецтва має в собі якийсь таємний наказ, якийсь післанництво до душ, якийсь поклик – як всяка релігія накликає до нової моралі”. Подальші роздуми про особливість покликання митця привели українського дослідника до співставлення світу небесного та світу земного, тобто до розгляду людини поміж небом і землею; хоча, слід зауважити, центральним суб’єктом АТ у даному випадку є людина особлива, покликана до творчості, людина, в якій “інстинкт божественного відзивається виразніше та більш голосно, як в других”; саме ця людина навчає інших людей, що слід “дивитися на все земне” через небесне (зазвичай бо людство сприймає світ саме через земне); “коли він дає погляд на цілість і опановує її, то *гармонія і краса* обох світів заясніє знов, і зробить її цілістю, бо супроти божественного є лиш єдність і немає ніякої противорічivosti в частях. І це єсть геній; а поєднання обох світів є так званий ідеал”.

У праці “Релігія Шевченка” М. Євшан знову звертається до точки дотику релігії та мистецтва, трактує творчість як “сповідь душі людської, яку вона складає в менших або більших перервах часу”<sup>84</sup>. Дослідник уважно вивчає стан митця у мить творення, співставляє зі своїми власними спостереженнями та враженнями, закодовуючи поміж рядків аналогію зі станом людини, коли вона підноситься духом до свого Творця: “У тому моменті наступає таке піднесення духа, така урочистість настрою, що всяка нещирість і фальш у слові людини мусить уступити, все вирівнюється і гармонізується. Дисонанси і суперечности, що існують в природі людській, діваються кудись, і родиться в одну мить почування такої єдності, глибини та серйозности, що мимоволі стає людина віч-на-віч з вічністю і чує себе винесеною на таку висоту, з якої починає дивитися на світ іншими очима, розуміти загадки і тайни його”<sup>85</sup>. Микола Євшан

переконаний, що мистецька творчість “мусить впливати з тої релігійности духа людського, коли має служити тільки життю, підвищенню його рівня, коли має заспокоювати всі вищі стремління і потреби”. І тут літературознавець з визначення сутності мистецтва переходить на визначення сутності самої релігії, послуговуючись при цьому дефініціями мислителів німецького романтизму. М. Євшан ґрунтовно доводить одвічну потребу людини в релігії саме через її властивості виховувати в душі усе найкраще і найсвятіше, виховувати жертвне служіння добру. “Тільки вона може дати людині вище об’єднання з її ідеалом; дає їй певного роду ясність чи світло, виносить в очах її високо ідеал і робить його вартим та достойним боротьби, напруження та праці цілих поколінь, їх життя і крові!”<sup>86</sup>. Саме у релігійній традиції – джерело вічного оптимізму духа людського, супротивника зла та зневіри. Саме голос *правдивої релігії* “завжди дасть нам розраду, втихомирить нас і дасть нові крила до нового польоту!”<sup>87</sup>.

Роздумуючи про психологію творчості Шевченка, М. Євшан не називає процес поетичної творчості актом одухотворення архетипів, але пояснює стан поета як відчуття свого первісного внутрішнього ества, згадка від якого ясніє спокоєм. У цій “згадці” проглядається ознака хронотопної когерентності особи зі світом прадавнім. Саме ця згадка первісного ества дарує творчі хвили “ясновидіння, екстазів, самозабуття в тому хорі дивних голосів; душа поета чує себе чистою і святою, вивищеною в ласці якогось доброго генія; він ладен упасти на коліна перед всякою живою твар’ю і молитися, виливати сльози радості і щастя...”<sup>88</sup>. Саме на особистому прикладі Шевченка як людини і як поета М. Євшан доводить ту надзвичайну всеочищаючу і всезміцнюючу роль Бога у земному бутті людини, яка реалізується через молитву, через той безпосередній контакт людської душі з небесним Отцем: “Людам змученим, людям кривдженним і битим ударами долі і поневіренним ціле життя – така розмова з Богом – це чи не єдине скріплення себе, зцілення свого розбитого серця, єдина можливість вищого життя, в якому віддукується наново невинність і чистота почувань, забезпечується від богохульства та лихословлення перед злобою людською і неправдою, єдиний спосіб – зберегти віру в людину, у себе самого і свої стремління, пройшовши пекло життя”<sup>89</sup>. І в

Сковороди, і в європейських романтиків, і в українських романтиків вихід людини із контексту АТ завжди означає темноту в душі, темінь ночі, а навернення до Бога — ясне світло світанкової зірничі, в якому серцю людському стає так тихо, щемливо-солодко, спокійно, упевнено. Євшан дослідив, що “Шевченко вічно до того моменту повертає. Почне творити, — мова його повертає вічно в той бік, — звідти світить на його розбите серце ясне сонце, звідти на спрагнену душу спливає роса”. Євшан так глибоко проникся Шевченковим генієм, що у підсвідомість дослідника просто-таки увірвався той животворний струмінь підсвідомого сприйняття Бога, без якого для людини на цьому світі усе марнота-марнот. Тому такими сконденсованими, вщерть переповненими енергією, словами викарбував Євшан-дослідник одвічний рух української душі, виражений у найвидатнішому представникові народу нашого: “Душа Шевченкова світить крізь темінь ночі своєю великою і болісною тугою за Богом, котрому хотів зробити місце в житті, і своєю жертвою для того ідеалу, в який сам вірив і просив нас вірити...”<sup>90</sup>.

М. Євшан погоджувався з одним із законодавців німецького романтизму Шлегелем у тім, що “правдива поезія стає сама собою zarazом філософічною, моральною та релігійною”, однак ця дефініція стосувалася, на думку українського критика, лише німецького романтизму, метою якого було: перетворення світогляду людини, зміна і переворот засадничих стремлінь всього людства. Все їм сучасне життя німецькі романтики намагалися змінити під впливом нової поезії, піднести його на високий щабель<sup>91</sup>. Євшан вважав, що “те, що ми зв’язуємо з іменем слов’янської романтики, — зовсім сюди не належить, являється зовсім окремим явищем, оснований на інших причинах”. Тільки за формою твори слов’янської романтики були близькими до так званої швабської школи (гробова містика а la Новаліс, таємничість подій, понурість тла, ніч, фантастика образів, типи традиційних співців і т. п.), а зміст “звужується до сфери понять, яка панує серед даної слов’янської нації чи провінції. І тут, власне, найважлиша прикмета слов’янської романтики: вона розбуджує скрізь *локальний* патріотизм. Я би боявся назвати се пробудженням національної свідомости”. Далі ще більше: М. Євшан відмовляє українським романтикам у праві вважати себе будителями українського національного духа. Вони, на

його думку, не могли “двигнути народну душу й дати їй самосвідомість. Ні, романтики того зробити не могли. Вони могли заініціювати філологічні студії, досліди над стариною, етнографічні студії, — але те все не могло лягти в основу національної культури без відповідного громадського підйому духа”<sup>92</sup>.

Найновіші дослідження українських літературознавців підтверджують думку про значний вплив релігійної традиції на формування світоглядних основ української романтичної поезії. Зокрема, у монографії Р. Голода знаходимо паралелі між Франковою ідеєю “життя, яко впливу животворящего Божого духу” та Сквородинівським зображенням шляху до Бога “як специфічної символізації трансцендентного”, що, на нашу думку, є виявом когерентності хронотопного і трансцендентного світу. Автор монографії посилається на думку Т. Бовсанівської про роль Сквороди та його “сакральної ієрархії — універсальної герменевтики божественного” в українському романтизмі<sup>93</sup>.

На підставі даного дослідження виявлено три типи когерентності світів: сакральний, хронотопний та інфернальний. Сакральна когерентність у текстах проявляється як антропоцентрична триєдність “Бог — Людина — Земля”. Наголошуємо, що “антропоцентрична триєдність” стосується виключно світогляду художнього чи наукового тексту, в якому людина стоїть у центрі зображення як суб’єкт, через світосприйняття якого ведеться мова, а також тому, що її місце у романтичному тексті — поміж Землею і Богом. Хронотопний тип когерентності стосується духовної єдності людських поколінь: минулого — сучасного — майбутнього. Інфернальний тип когерентності видимого й невидимого світів стосується художнього відображення такого стану речей, коли світ релігійний (християнський) піддається випробуванням силами пекельними. Герої романтичних текстів, що через певні обставини мають ослаблену сакральну та хронотопну когерентність, або мають замкнений, некогерентний внутрішній світ, стають іноді здобиччю сил зла, відкривають свою душу перед інферною.

У майбутніх своїх дослідженнях романтичного твору спробуємо віднайти аргументи, які спростували б обвинувачення М. Євшана на адресу українських романтиків у надмірній пасивності, формалізмі, беззмістовності, анахоретизмі та мрійливості, що призводить до застою духовного життя. Спробуємо

вияснити, що нового, оригінального внесли українські поети-романтики XIX століття у художню інтерпретацію проблеми збереження релігійної традиції? Чи відповідають їхні твори Франковому поглядові на поезію як на вияв народного духа. Якими засобами відображають романтичні тексти духовний рух особистості до Творця? Які художні образи символізують суб'єкти АТ у текстах романтиків? Як вони співвідносяться до розуміння сутності релігійної традиції Володимиром Мономахом? Іваном Вишенським? Григорієм Сковородою? Чи відповідають тексти романтиків релігійності мистецтва так, як це розумів Микола Євшан? Які чинники найбільше впливають на збереження героями романтичної поезії релігійної традиції — інтровертного чи екстравертного характеру? Яке місце у створенні проблеми займають історичні, соціальні, психологічні умови? Яким чином романтичні твори привертають увагу до позитивного вирішення проблеми збереження релігійної традиції?

---

<sup>1</sup> Єфремов С. Історія українського письменства. — Київ: Феміна, 1995. — С. 305.

<sup>2</sup> Сверстюк Є. На святі надії: Вибране. — Київ: Наша віра, 1999. — С. 241-242.

<sup>3</sup> Франко Іван. Зібрання творів: У 50-ти т. — Т. 28. — С. 73-88.

<sup>4</sup> Там само. — С. 74.

<sup>5</sup> Там само. — С. 74-75.

<sup>6</sup> Мислителі німецького романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. — Івано-Франківськ: В-во "Лілея — НВ", 2003. — С. 490.

<sup>7</sup> Там само.

<sup>8</sup> Там само.

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Там само. — С. 489.

<sup>11</sup> Там само.

<sup>12</sup> Там само. — С. 22.

<sup>13</sup> Там само. — С. 211.

<sup>14</sup> Там само.

<sup>15</sup> Там само. — С. 213.

<sup>16</sup> Там само.

<sup>17</sup> Там само.

<sup>18</sup> Там само. — С. 214.

<sup>19</sup> Там само.

- <sup>20</sup> Там само. — С. 215.
- <sup>21</sup> Там само.
- <sup>22</sup> Там само. — С. 216.
- <sup>23</sup> Там само.
- <sup>24</sup> Там само.
- <sup>25</sup> Там само. — С. 221.
- <sup>26</sup> Там само. — С. 222.
- <sup>27</sup> Там само. — С. 229.
- <sup>28</sup> Там само. — С. 231.
- <sup>29</sup> Там само. — С. 234.
- <sup>30</sup> Там само.
- <sup>31</sup> Там само.
- <sup>32</sup> Там само. — С. 239.
- <sup>33</sup> Там само.
- <sup>34</sup> Там само. — С. 239-240.
- <sup>35</sup> Там само. — С. 240.
- <sup>36</sup> Там само.
- <sup>37</sup> Там само. — С. 241.
- <sup>38</sup> Франко Іван. Зібрання творів: У 50-ти т. — Т. 29. — С. 35.
- <sup>39</sup> Єфремов С. Вказана праця. — С. 309.
- <sup>40</sup> Сверстюк Є. Вказана праця. — С. 222.
- <sup>41</sup> Історія української культури. — Київ: Либідь, 1994. — С. 32.
- <sup>42</sup> Там само. — С. 42.
- <sup>43</sup> Там само. — С. 40.
- <sup>44</sup> Там само. — С. 42.
- <sup>45</sup> Чижевський Д. Історія української літератури ( від початків до доби реалізму). — Тернопіль, 1994. — С. 135.
- <sup>46</sup> Історія української культури. — С. 44.
- <sup>47</sup> Там само. — С. 44.
- <sup>48</sup> Александров О. В. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст.: Монографія. — Одеса: Астропринт, 1999. — С. 272.
- <sup>49</sup> Там само. — С. 40-41.
- <sup>50</sup> Там само. — С. 43.
- <sup>51</sup> Там само. — С. 44.
- <sup>52</sup> Там само.
- <sup>53</sup> Історія української культури. — С. 247.
- <sup>54</sup> Чижевський Д. Вказана праця. — С. 222.
- <sup>55</sup> Франко Іван. Зібрання творів: У 50-ти т. — Т. 39. — С. 126.
- <sup>56</sup> Там само. — С. 142.
- <sup>57</sup> Там само. — С. 143.
- <sup>58</sup> Чижевський Д. Історія української літератури ( від початків до доби реалізму). — Тернопіль, 1994. — С. 226.
- <sup>59</sup> Там само. — С. 231.

<sup>60</sup> Криса Богдана. Пересотворення світу (українська поезія XVII – XVIII ст.). – Львів, 1997. – С. 27.

<sup>61</sup> Там само. – С. 35.

<sup>62</sup> Там само.

<sup>63</sup> Там само. – С. 36.

<sup>64</sup> Там само. – С. 38.

<sup>65</sup> Там само. – С. 17.

<sup>66</sup> Там само. – С. 21.

<sup>67</sup> Там само. – С. 22.

<sup>68</sup> Там само. – С. 23.

<sup>69</sup> Там само. – С. 26.

<sup>70</sup> Там само.

<sup>71</sup> Там само.

<sup>72</sup> Там само. – С. 35.

<sup>73</sup> Там само. – С. 36.

<sup>74</sup> Мислителі німецького романтизму. – С. 488.

<sup>75</sup> Там само. – С. 461.

<sup>76</sup> Там само. – С. 458.

<sup>77</sup> Чижевський Д. Вказана праця. – С. 357.

<sup>78</sup> Там само.

<sup>79</sup> Там само. – С. 367.

<sup>80</sup> Євшан М. Критика; Літературознавство; Естетика / Упор. Н. Шуმიло. – Київ: Основи, 1998. – С. 5.

<sup>81</sup> Там само. – С. 6.

<sup>82</sup> Там само. – С. 15.

<sup>83</sup> Там само.

<sup>84</sup> Там само. – С. 25.

<sup>85</sup> Там само.

<sup>86</sup> Там само. – С. 26.

<sup>87</sup> Там само.

<sup>88</sup> Там само. – С. 27.

<sup>89</sup> Там само. – С. 28.

<sup>90</sup> Там само. – С. 30.

<sup>91</sup> Там само. – С. 37.

<sup>92</sup> Там само. – С. 39.

<sup>93</sup> Голод Р. Іван Франко та літературні напрями кінця XIX – початку XX століття. – Івано-Франківськ: “Лілея-НВ”, 2005. – С. 13.