

Семен Абрамович



**ТЕОЛОГІЯ**

**ЛІТЕРАТУРА**

Семен Абрамович

МІФ

ТЕОЛОГІЯ  
ЛІТЕРАТУРА



Київ  
Видавничий дім Д. Бураго  
2023

**УДК 821.161**

**DOI: 10.61913/burago-publishing-house-23.1**

**A 16**

*ORCID: 0000-0002-7307-9106 Абрамович С.Д.*

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради  
Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка  
(протокол № 13 від 30.11.2023 р.)

**Рецензенти:**

**Кеба О. В.,**

доктор філологічних наук, професор

**Чікарькова М. Ю.,**

доктор філософських наук, професор

**A 16**

**Абрамович Семен.** Міф. Теологія. Література. Монографія.  
Київ : Видавничий дім Д. Бураго, 2023. 198 с.

**ISBN 978-966-489-666-2**

У книзі проф. С. Абрамовича розглянуто актуальні проблеми історичного функціонування репрезентативного фольклорно-літературного образу у середостінні грона міфопоетичних та теологічних інтерпретацій.

*В оформленні палітурки використано фрагмент  
еліністичної скульптурної групи «Лаокоон».*

**ISBN 978-966-489-666-2**

**ББК 84(4-5)**

© С. Д. Абрамович. 2023

## З М І С Т

<b>ВСТУП</b> .....	5
<i>Розділ 1</i>	
<b>МІФОТЕОЛОГІЧНИЙ ЧИННИК ЛІТЕРАТУРИ ТА ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ ЙОГО АНАЛІЗУ</b> .....	9
Міф і архетип. Міфологічна мандрівка як ініціація. (Ініціація і Жертвопринесення як альтернативна модель втілення архетипу Спасителя) .....	9
Релігійно-богословська думка та теологічний інструментарій в аналізі художньої літератури .....	23
Термін «веданта» в індійській літературній традиції та потреба аналога в нашому літературознавстві .....	32
<i>Розділ 2</i>	
<b>ДИНАМІКА ЖИТТЯ МІФУ: МІЖ ФОЛЬКЛОРОМ І САКРАЛЬНОЮ КНИЖНІСТЮ</b> .....	43
Міф Геї: діахронія культурологічного аспекту .....	43
Буколічний жанр в європейських літературах: міфологічні витoki, динаміка й спрямованість історичного розвитку .....	71
Чим завинили перед небом євангельські свині й смоківниця? (Аксіологія Нового Завіту й проблема гуманізму) .....	98
<i>Розділ 3</i>	
<b>РЕЦЕПЦІЯ БІБЛІЙНОГО МІФУ ТЕОЛОГОМ, ОРАТОРОМ ТА ПОЕТОМ</b> .....	110
Статус Біблії як «Книги книг» (сакральний текст як інтертекст культури) .....	110
Творення світу як основоположна міфологема середньовічної культури .....	124
Релігійна етика і війна (заповідь «Не вбивай» у Старому Завіті й війна в житті стародавнього ізраїльтянина) .....	141
«Досить для учня, щоб він був як учитель його.. » (невласне пряма мова в Євангелії від Івана та проблема авторства)..	155
«Слово про Закон та Благодать...» митр. Іларіона як пам'ятка протопубліцистики .....	167
Yahooos у Дж. Свіфта як затьмарення образу Божого в людині (до питання про художню інтерпретацію гамартіології) .....	182
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	195

---

## ВСТУП

---

---

Категорії «міф» «теологія», «література» титанічними зусиллями секуляризованих літературознавців епохи Модерну силоміць розведено по різних поверхам, залам і завулкам тієї величезної, хоча й доволі-таки химерної споруди, яка виникла протягом тисячоліть у вигляді купи спонтанно утворених нашарувань на фундаменті «Поетики» Аристотеля і яка іменується літературознавством.

Предмет і задачі останнього визначалися в різні часи дуже по-різному, в залежності від того, що саме розуміли в ту чи іншу епоху під літературою. До того ж сама структура літератури та її оцінки змінювалися часом блискавично: трагедії Есхіла започаткували давньогрецьку драматургію як суто сакральне дійство; в Софокла вже виникають питання людини до богів, на які відповідей немає, а в Еврипіда присутність богів цілком редукується, він змальовує виключно світ людей, якими керують пристрасті. Та й законодавці літературознавчої думки могли одним-єдиним розчерком гусячого пера відправити в небуття якусь там тисячу років середньовічної літератури, котра їм видалася недолугою «варварською словесністю», бо будувалася не за правилами Аристотеля. Додаємо раптово й насильно сформовані політичною цензурою якоїсь там пасіонарної епохи стереотипи мислення, дивні смаки й чудернацькі табу, які здатні жити століттями, – типу «література повинна зрозуміло відображати реальне життя народу». Додаємо карколомні курбетти новацій, породжених звичайнісінькою кайнерастією або й просто молодіжним хуліганством, гострим бажанням чогось новенького, чому відтак просто не можна не зробити серйозного обличчя перед відомими

рядками М. Семенка (до слів ««Осте тебе бо бу...». У всіх отих бурхливих перипетіях літературознавча термінологія – мов та антична статуя, скинута з гори, – залишалася часто не лише без крил, а й без рук, ніг, очей і самої часом вже й голови.

Так, дефініція «міф», яка спочатку означала *оповідь, передання*, надовго перетворилася на синонім слова «казка», і лише освіченому читачеві ХХ століття, мов тому мольєрівському Журденові, котрий раптом усвідомив, що мовить прозою, раптом відкрилося, що він, скептичний і насмішкуватий раціоналіст, мислить міфами так само, як і його троглодит-пращур. Масиви церковно-теологічної риторики, які один з наших високошанованих вітчизняних прогресистів і Батьків Нації зневажливо й, здавалося б, підсумково потрактував як «смітники людського духу», містять, як дедалі частіше стало виявлятися, надійні ключі до семантики й композиції здавна шанованого через свою загадковість великого класичного твору – досить пригадати «Фауста» Гьоте. Або й до штуки, безнадійно слабшої, ніж «Фауст» Гьоте, а проте знакової для свого часу, скажімо, – до «Матері» Максима Горького, що фактично є похапцем перелицьованим новозавітним текстом. Бо настала-таки пора всерйоз узяти до рахунку стару максиму: література – це все, написане літерами, чи, нехай там, ієрогліфами або клинописом. Література Шумеру – першої цивілізації землі – розпочиналася як бухгалтерські розрахунки, допоки очеретяні калами нових поколінь писців не набули достатньої поворотності, аби невимушено вписувати у в'язку глину таблички ще й якусь новину про те, як славно воїни їхнього Гільгамеша начистили рило нахабним посланцям Аки-царя. Епос, лірика й драма не впали до людей готовими, як Афіна з голови Зевса, вони відносно синхронно формувалися в товщах фольклору й архаїчної риторично-утилітарної книжності протягом довгого часу.

Нині пора у всьому тому почати розбиратися, враховувати не лише екстралітературні обставини, які ми так любимо від часів І. Тена, а й завжди імпліцитно присутній примхливий контрапункт невмиручого язичницького міфологізму й християнських теологічних міркувань, здавалося б, вже нещадно викоренених, та проте не лише живих і плідних на своїх заповідних територіях, а й навіть здатних виступати в якості інструментарію постмодерністського аналізу сучасної, вкрай суб'єктивної літератури. Міф і теологія своєю чергою стають потужними джерелами неочікуваних індивідуальних образно-художніх вирішень, як, наприклад, в «магічному реалізмі» латиноамериканців чи у «хімерній прозі» наших сьгоднішніх співвітчизників. Отож варто вивчати внутрішнє взаємотяжіння й взаємовідштовхування різного за генезою й часом виникнення словесного матеріалу та спроб його термінологічного опису, що дає якийсь шанс вгадати хоча б у загальних рисах невловимий для звичайного людського погляду «знизу й збоку», побудований з перекосами й без усякого почуття цілого, але, подібно сформований таки десь у глибинах мї бв план сяючого палацу літературознавства.

Ми уживатимемо в нашому аналізі руху літературних сюжетів, традиційних образів та жанрів таких категорій, як *міф*, *теологія* та *література* в їхній природній діахронії, але при незмінній увазі до їх початкового, первісного смислу. Одночасно міфопоетичні моделі та їхня аксіологія – вже на стадії формування у надрах фольклору сакральних Писань, що мають протофілософську спрямованість, – тяжіють, з одного боку, до застигання у раціональних теологічних формулах, а з другого – живо й невимушено інтерпретуються в риториці й поезії різних епох, формуючи опозиційні, еретичні й часом глибоко суб'єктивні концепції світу й людини.

Зрозуміло, що описати цей процес з належною академічною повнотою одному авторові не сила. Йому залишається обрати шлях створення репрезентативних фрагментів, кожен з яких покликаний зафіксувати певну

стадію великої еволюції словесно-літературної культуротворчості від ґрунту натуралістичних релігій Стародавнього світу з їхніми безчисленими богами й вкрай релятивною етикою до основ монотеїстичного бачення матеріального світу – не як одвічного й безперервного саморозвитку, а як тимчасового Творіння; від розуміння часу як безкрайнього обертання споконвічних циклів до есхатологічного підсумку. Літературознавчий підхід за звично межує тут з теологічним, релігієзнавчим, культурологічним та мистецтвознавчим, оскільки до аналізу залучено передусім резонанс сакральних текстів в русі світової культури. Використовувалися можливості міфологічної й ритуально-міфологічної, культурно-історичної та порівняльно-історичної методологій, почасти – принципи текстологічного і біографічного методів та структурно-семантичного підходу

Зрозуміло, що смислових лакун у цих нарисах буде значно більше, ніж довірено паперу, але ми сподіваємося на ерудицію нашого читача та його бажання зрозуміти автора.





## **МІФОТЕОЛОГІЧНИЙ ЧИННИК ЛІТЕРАТУРИ ТА ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ ЙОГО АНАЛІЗУ**

---

---

### **МІФ І АРХЕТИП.**

### **МІФОЛОГІЧНА МАНДРІВКА ЯК ІНІЦІАЦІЯ.**

#### *Ініціація і Жертвопринесення як альтернативна модель втілення архетипу Спасителя*

Жанр мандрівки міцно прописався в дідині красного письменства; описи мандрівок зустрічаються в найдавніших шарах літературної творчості людства починаючи з літератури Давнього Єгипту та Межиріччя. У греко-римській античності вже навіть виникла певна жанрова диференціація – описи морських та сухопутних мандрівок (*περίπλος* та *περιήγησις*). Однак і в сучасному літературознавстві немає чіткого окреслення кордонів цього жанру; натомість часто фіксується його розмитість, вільне й невимушене використання в його рамках фольклорно-міфологічних, документальних та фантазійних чинників, що свідчить про певну глибинну неусталеність, яку легко пояснити невичерпністю самого матеріалу життя, котре відбивається в нарації. Однак нам здається, що значно більшою мірою ця жива неусталеність жанру мандрівки визначена його міфологічно-філософською (чи, якщо завгодно, протофілософською) складовою.

Недаремно латинський афоризм *Via est vita* з незмінним ентузіазмом цитується й медиками, і просто шанувальниками здорового способу життя. Адже мандрівка є реалізацією одного з найважливіших

людських рефлексів – орієнтовного, вона дає змогу пізнати світ і значною мірою опанувати його, утвердити себе в ньому. Доволі вказати на еру великих географічних відкриттів, які зробили світ цілісним і більш-менш згуртованим, поклали початок кардинальній зміні обличчя планети.

Та на початку становлення людського загальнопланетарного колективу мандрівка мала не лише «аристотелеве» значення ознайомлення з географією. Скажімо, у вимірі Світового Дерева життя мало триярусну структуру: крона Дерева символізувала світ духів, а корені його перебували у світі померлих. Мандрівка сибірського шамана, яка набувала образу польоту орла, до крони дерева, або спроба Одиссея спуститися до світу мертвих і зав'язати з ними контакт — це вже виходи в інобуття, часом позначені чіткими кордонами на кшталт входу до гробниці-дольмена.

У міфі, на відміну від легенди, мандрівка героя, як правило, – за кордони реальності, в потойбічний світ. Це – ініціація, осягнення космічного ладу, спроба психологічного захисту від смерті, перемоги над нею, що сигніфікується місткими символічними аксесуарами на зразок золотих яблук, винесених Гераклом з саду Гесперид.

Міф, богослов'я та художня фантазія об'єднуються в спільному пориванні допомогти людині здобути перемогу в цій боротьбі. З цього приводу звертає на себе увагу стаття М. Б. Лановик «Розвиток концептів "символ", "архетип" і "міф" у теоретико-літературних дослідженнях науки про переклад» [3]. Хоча тут переважно окреслюється рух цих теоретико-літературних дефініцій в аспекті перекладознавства, авторкою глибоко проаналізовано природу міфопоетичного мислення та функцію колективної пам'яті у збереженні та трансформаціях загальнолюдських та національних архетипів тексту, переконливо показано, що концепти "символ", "архетип" і "міф" перебувають у вимірі колективно-міфологічної свідомості. Тому варто почати нашу розмову зі сфери колективного несвідомого, в якій загальнолюдські архетипи в їх неповторній національній модифікації

продовжують справляти потужний вплив на наші світоглядні концепції, на наші уявлення про добро й зло, прекрасне й огидне.

Але щаслива перемога й трофеї на кшталт золотих яблук занадто вже наївно підносять героя як переможця Смерті, все це виглядає відверто штучно й «казково». Частіше такий герой платить за пізнання неосяжних глибин буття невдачею і власною смертю. Гільгамеш, що необережно втратив здобуту неймовірними зусиллями траву безсмертя, – найбільш поширений тип міфологічного героя, який «програє богам». Утім в інших міфах такий герой частіше викупає власне життя жертвою темним силам якогось добра чи навіть чужого життя – людини або тварини.

На зорі історії людські жертвопринесення були звичайним явищем – і в Середземномор'ї, і в Центральній Америці, і в варварів Північної Європи, і в людожерів Меланезії. Немовлята, яких палили живцем на розжарених мідних руках ідола Ваала, опиняються в одному ряду з гомерівською Іфігенією та біблійним Ісааком, хоча останній, на відміну від нещасної дочки Єфая, вцілів. При цьому, як в казусі Мінотавра, в жертву приносилися найкрасивіші діти і підлітки обох статей, яких перед смертю зазвичай насичували земними радіощами й наркотиками. Вважалося, що ця, відірвана від серця, жертва особливо мила богам, які люблять того, хто вмирає молодим.

При цьому юнак був жертвою частіше, ніж дівчина. По вичерпаності матриархату, заправляти життям громади й конкурувати між собою починають вожді-чоловіки, зазвичай молоді та активні. З полонених воїнів формувалися корпуси «матеріалу» для щоденних жертвопринесень у майя; бранців примушували битися на смерть на могилах своїх полеглих героїв римляни тощо. Тут прочитується психофізіологічний алгоритм «сутички самців», та якщо у тварин смертельні наслідки в такій ситуації рідкісні, то в людини вбивство собі подібного тут відбувається публічно й сакралізується. В сучасному суспільстві все це витісняється в підсвідомість і виривається на

свободу лише у маніяка. Але захист свого роду-племені й війна продовжують героїзуватися, а в умовах перенаселення планети усе частіше виникає спокуса не морочитися і скоротити кількість конкурентів на життєвому просторі за рекомендаціями Мальтуса.

Тому є невичерпно актуальним заглиблення в духовні корені даної ситуації в параметрах «осьового часу» (Ясперс), коли колосальний досвід доісторичного суспільства починав конденсуватися у міфопоетично-релігійному, протонауковому і художньо-естетичному форматах. Зокрема поглиблений розгляд обрядів Ініціації і Жертвопринесення як реалізації сотеріологічного міфу в двох антагоністичних духовних системах Стародавнього світу, які не перестають залишатися найважливішими складовими нашої сьогоденної культури, виявляється практично важливим – для психолога і психіатра, для соціолога і політолога, для культуролога і філософа, для літературознавця і мистецтвознавця та й взагалі для гуманітаристики як такої. При цьому виокремлюється саме постать юнака, з якою органічно пов'язуються уявлення про акції, силу, захист, майбутнє спільноти тощо.

Метою даної розвідки є порівняльний розгляд духовного підґрунтя обрядів ініціації та жертвопринесення юнака в давньогрецькому і в давньоєврейському світах як принципово відмінної реалізації міфу Спасителя.

Заглиблення в усі ці проблеми особливо актуальне тому, що і в еру Модерну, й у нинішній період Постмодерну, коли утверджується т. зв. постсекулярна релігійність, усе ж таки превалює вплив «грецького духу» навіть на рівні масової культури, в той час, коли біблійний погляд на світ дедалі енергійніше піддається критиці. Водночас спроби диференціювати такі важливі для розуміння архетипної сфери поняття, як Ініціація і Жертвопринесення, робляться інколи доволі схематично й невиправдано прив'язуються виключно до певних конкретно-історичних формацій. Так,

американський дослідник Дж. Сміт вважає, що ініціація є найважливішою формою ритуальної діяльності для спільнот мисливців і збирачів, а жертвопринесення – для хліборобів; тому в історії культури вони виступають як бінарна опозиція; уявлення про світовий порядок і покликання людини підтримувати його через ритуал жертвоприношення, стають можливі лише на стадії осілості [8, с. 2]. Отож, всупереч поширеним стереотипам, одразу ж врахуємо, що Ахілл репрезентує народ ще напівкочовий – предки греків приходять у Середземномор'я, найвірогідніше, десь з наших степів, і поводяться там точнісінько як монголи. А для юдеїв часів Христа кочова ера – в далекому минулому, середовище це типово осіле, землеробське. Тим не менш, ми стикаємося в обох казусах зовсім не з чітко диференційованими Ініціацією та Жертвоприношенням, радше вже тут перше раптово переходить в друге (про це детальніше – далі); отож схема Дж. Сміта в даній ситуації не спрацьовує.

Але видима подібність і, водночас, кардинальна відмінність Трагічного Героя язичницької культури, що навіки сходить до царства Аїда, і біблійного Воскреслого Спасителя досі не привертала особливої уваги. Формально вся ця низка персонажів є втіленням архетипу «Герой – Бунтівник – Чарівник», тобто людини, метою якої є зміна реального світу. Та порівняння Ахілла й Христа – це ситуація, в якій наочно репрезентовано два світогляди, два кардинально різних трактування ситуації «поразки героя».

Юнак – молодий чоловік у віці від 13–15 до 18–20 років – сьогодні найчастіше вважається неповнолітнім, зате молодими вважаються особи «під 60». Але в архаїчному суспільстві не всі доживали й до 20-ти. В цивілізованому античному світі жили довше: у Стародавньому Римі віковою межею чоловіка вважалися 40 років (*vir*). А позаяк чоловіче старіння триває довше, ніж жіноче, то чоловік мало не до гробової дошки прагне залишатися молодим, сексуально агресивним і соціально значущим. Тому будемо говорити не про «чоловіка взагалі», а саме про юнака в його

«чоловічому акції», що становить архетипний модуль в будь-якій культурі, особливо ж найдавнішого періоду, коли виживання спільноти вимагало не стільки знань і мудрості, скільки міцних рук, яким під силу тримати зброю. При цьому й квітучий вік чоловіка-воїна оповитий аурую трагічності, і пророки та проповідники теж часто закінчували своє життя не завжди мирно.

Споконвіку полювали, відкривали нові землі, опришкували, воювали, проповідували нові вчення і часто при цьому гинули саме молоді чоловіки. Їх загибель одвічно осмислюється як захист роду-племені, подвиг в ім'я народу, героїчне протистояння Рокові. При цьому на першому плані незмінно залишається саме воїнський подвиг, хоча ті ж само пророки й проповідники часто бували юнаками. Єремія, наприклад, був покликаний до пророчого служіння в юності. Утім, зауважимо при цьому, що Ісусові, який, відповідно до новітніх розвідок, народився в 4 ст. до н. е., мало виповнитися і не 29, і не 33, а 37 років, вік далеко не юнацький<sup>1</sup>. Але масовою свідомістю він від самого початку сприймався як юнак (див., напр., фрески III ст. н. е. в римських катакомбах). Навіть у XX ст. персонаж А. Франса згадує про Ісуса як про молодого чоловіка в Палестині, якому пробіли руки цвяхами.

Зосередимося спочатку на постаті героїчного воїна. За час, що минув, від створення «Іліади», алгоритм не змінюється; будь-який героїчний епос виникає саме з такого життєвого матеріалу. Тип «культурного героя» теж складається на основі подвигів, які під силу тільки сповненому сил хлопцеві, дівчина на цю роль претендує нечасто, юнак в Гомера – це лев; «гнів Ахілла» – типово чоловічий стан психіки. Звичайно, в архаїчному суспільстві бувало всяке, і жінки галлів, що боролися проти закутих у лати римлян оголеними і беззбройними, не поступаються героєві Гомера, але все ж це ситуація швидше виняткова, ніж поширена.

---

<sup>1</sup> Ірод Великий, який, за переданням, нищив віфлеємських немовлят, помер у 4 р. до н. е. А недавно американські та німецькі геологи, виходячи з того, що надзвичайно великий землетрус, який, за євангелістом, ознаменував смерть Ісуса, стався в районі Мертвого моря у п'ятницю, 3 квітня 33 р. н. е., ототожили саме цей день з євангельською трагедією (URL: <http://surl.li/oifsp>). Якщо все це вірно, то Ісусові таки мало б бути 37 років.

По-друге, і цілком мирне існування будь-якого юнака зазвичай буває затьмарене труднощами змужніння, непорівнянними з дозріванням дівчини. Ж.-Ж. Руссо в «Емілі» описує стан змужніння як кризовий, бурхливий переворот, глухий до послуху; це лев, охоплений лихоманкою. І, не кажучи вже про безперервну протягом століть, звичайну для молодіжних банд, різанину та її криваві жертви, молодість – вік, податливий до психічних захворювань та жаги суїциду, вік, коли віртуальний світ – від містичного переживання до вульгарного сп'яніння – часом здається більше привабливим, ніж «низька реальність». Саме серед юнаків самогубство на ґрунті нерозуміння з боку оточення, нерозділеного кохання або «неправильної» сексуальної орієнтації не є чимось незвичайним. У давнину ж, коли життя цінувалася менше, ніж сьогодні, ірраціональна тяга юнака до межі буття, до «перевірки себе на міцність», виявлялися особливо яскраво. Архаїчне суспільство не дуже прагнуло оберегти молодого хлопця від цього «дихання безодні». Хто б тоді воював та грабував далекі краї? Поцінував своїх героїв стародавній світ своєрідно. Існують археологічні свідчення принесення в жертву підлітків чоловічої статі в архаїчної Греції, що згодом виродилося в сімейний ритуал постригу волосся у юнаків. Власне, і юнацькі спільноти давньогрецького світу, які зазвичай конденсувалися навколо спорту, позначалися словом *αῶν* – «поганяти худобу», і така спільнота споконвічно пов'язана не з мирними святами, а з похованнями мертвих і колом ініціацій та очисних жертвоприношень за злочини на кшталт вбивства.

Однак загибель юного героя міфу – жорстока, «неправильна» ситуація з погляду самої жертви та її оточення. Пригадаймо Актеона, котрий навіть не прагне зазирнути в божественну таємницю Жіночості, а лише випадково з нею стикається. Артеміда ж, як і всі грецькі боги, не зобов'язана бути милостивою, й взагалі Ерос, як всеосяжна сила космосу, містить потенціальну загрозу самому існуванню не захищеного досвідом хлопчика. Ще більш трагічна доля зразкового воїна Ахілла, який забажав «зайвої»

невільниці Брисеїди; життя якого забирає Аполлон. В обох ситуаціях людина є іграшкою в руках незрозумілих божеств, чомусь вороже налаштованих. Проте Ахілл, на відміну від Актеона, особистість героїчна, й гине він не внаслідок мимовільного блюзнірського вуайєризму, а як свідомий свого обов'язку воїн, зі зброєю в руках.

Життєствердження грецького світу полягає в сфері *φύσις*, а не *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Гегель, як відомо, порівнював грецький світ з юнацьким віком; Гомерівський Ахілл, який виразно персоніфікує цю ідею, начебто ніяк не може мислитися як персонаж, пов'язаний з потойбічністю, й недаремно по смерті він гірко скаржиться на своє теперішнє становище Одисейові: краще бути останнім зі смертних на землі, ніж володарем у підземному світі. Щоправда, існує й дискусійна гіпотеза Х. Хоммеля, згідно до якої у найдавнішій грецькій міфології Ахілл був якраз демоном з царства мертвих: деякі дослідники вказують і на те, що жінки, які були його супутницями в житті, по смерті опинилися поруч з Ахіллом в Північному Причорномор'ї, на о. Левці. Можна зазначити з цього приводу, що тут присутній і мотив *води*, яка в первісній свідомості тісно пов'язана зі *смертю*; за Н. Фраєм, «вода належить до світу існування, який стоїть нижче, аніж людське життя, тобто до стану хаосу або розчинення, що відбувається після звичайної смерті. Тому душа часто представлена як така, що переправляється через воду або тоне в ній у момент смерті» [10, с. 121]. Це загальнолюдський архетип, відомий далеко за межами Середземномор'я. Так, на американському континенті майя приносили в жертву богові дощу хлопчат, юнаків і дорослих чоловіків, кидаючи їх у печери-колодязі, де, мовляв, сходилися світ богів і світ людей.

Але повернемося до Ахілла, котрий ще не перетинає води Стіксу. В тому й полягає роль Гомера в світовій культурі, що його інтерпретація прадавніх міфів стала відліковим моментом у ствердженні цінності «сьогобічного» існування. Поет художньо інтерпретував грандіозне історичне зіткнення двох світів – Європи й Азії, що відбулося за тисячу років



до нього, й це зумовило монументалізацію героїв, яка визначалася вже самим масштабом історичної пам'яті народу й не була штучною кон'юктурою. У світі Ахілла, де воїнська ініціація є організацією руху сюжету взагалі, жертвоприношення, причому людське, таки присутнє: Агамемнон безтрепетно віддає життя своєї доньки Іфігенії за попутний вітер для кораблів. Про численні жертви Аресові вже не варто й говорити. Троянська війна в Гомера визначена проханням Матері-Геї до Зевса зменшити кількість людей, котру вона вже не в змозі нести на собі. Це грандіозне синовбивство є витлумаченням Природи як байдужої до тебе й жахаючої стихії. Її, котру в постпросвітницьку епоху почали вихваляти як Всеблагу Матір, у Стародавньому світі сприймали усе ж таки менш ілюзорно – пригадаймо хоча б месопотамську Тіамат, яка, народивши дітей-богів, тут-таки захотіла їх пожерти. Отож в усій язичницькій ойкумені ціною людського життя, людським – найчастіше дитячим – жертвоприношенням, викупалися у богів щастя й процвітання тих, хто цю криваву жертву спромігся принести.

У світі, який породив Христа, від людських (дитячих) жертвоприношень відмовилися з часів Авраама, якому було дано шорсткий психологічний урок: господар життя дитини – не батько його по плоті, а Бог [5, с. 229–221]. Стародавні євреї мали відразу до ханаанеян, які практикували ініціацію дітей шляхом проведення через вогонь і дитячі жертвоприношення. Щоправда, й храмові жертви в Ізраїлі полягали у колосальних жертвоприношеннях тварин, котрі мислилися як викупна жертва за гріхи людей. Але в Новому Завіті Ісус Розіп'ятий виступає вже в контексті провіщеного ним шляху до Царства Небесного (*Βασιλείου του ουρανού*), тобто – входження в світ Отця, як жертвний Агнець, *Agnus mundi*, що бере на себе провини всього людства, й з цим, за ап. Павлом, зникає потреба навіть у храмових жертвах тварин; а на Таємній Вечері започатковується таїнство Безкровної Жертви, прообраз євхаристії.

Проте в обох культурах, грецькій та юдейській, чітко вимальовується поглиблена цікавість до *типової колізії трагічної й, по суті, жертвовної загибелі юнака в момент ініціації*, коли герой дорослішає й, згідно з Юнгом, залишає «світ Матері» та прагне увійти в «світ Отця». Але тут Ініціація фактично перетворюється на Жертвоприношення. Та якщо Ісусове розп'яття осмислене як самопожертва за гріхи людства, то у Ахілла все інакше.

Грецькі боги нерідко тішилися людськими муками й смертю. У Гомера олімпійці розділилися на два табори – «болільники» за греків і за троянців, і азарт, з яким вони підігрують своїм улюбленцям, нічим не відрізняється від атмосфери на сьогоднішніх футбольних трибунах. Але тут найбільше зло – жбурнути на поле пусту пляшку. В «Іліаді» ж перед нами битва на життя й смерть, і боги безжально «підіграють» своїм командам, не заморочуючись уявленнями про справедливість чи емпатію. Ахілла не врятувало те, що мати купала його у водах Стіксу, тримаючи за п'ятку, яка лишилася беззахисною.

Загибель Ахілла, цього втілення пристрастей та «епічного бунту», прочитується як жертвоприношення, і потаємно вершить обряд принесення героя у криваву жертву Аполлон, антагоніст діонісійської стихії, яку охоче вшановували не лише селяни, а й воїни – згадаймо смерть Александра. Загибель передчасна й абсурдна, яка прочитується як помста божества Розуму. Втім, уже в прадавні часи майбутній Музагет і покровитель наук мав оте ім'я *Аполлон*, яке означало *Погубитель*, що пізніше закарбувалося в християнському Апокаліпсисі. Адже з часів проникнення протогреків з півночі у Середземномор'я промені пекучого південного сонця було осмислено прибульцями як смертоносні стріли. Але сонце сяє високо в небі, а грона винограду виростають з надр землі. Сонце й обігріває життя, й може забрати його. Тому з часом Аполлон перестає бути втіленням природної стихії й стає сигніфікацією небесної волі, яка диктує земній природі, символом культури як такої. Виділене Ніцше протистояння «діонісійського»

й «аполонічного первенів є, за суттю своєю, протиставлення «природи» й «культури», світу емоцій та світу логіки й розуму, яке поступово модифікується у протиставлення матерії духові. І Нумінозне мислиться як сфера, де визначається життя й смерть насельників землі. Воно й подає життя, й неухильно вимагає його пожертви.

При цьому грецькі боги цілком тілесні й подібні до людей, хіба що плоть їхня являє собою «тонку матерію», а харчуються вони нектаром, котрий сьогодні розуміється не як сік, а як запах квітів, і амброзією, яка, втім, на початку означала просто кашу з медом. Світ для античного грека фактично є виключно матерія. І людина цікава лише допоки живе на цьому світі; антична культура зосереджена на  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  і, найперше, на людському тілі. Попри там що, тілесне життя для гомерівського Ахілла є єдине й справжнє життя; він здійснює свої збройні подвиги «зараз і тут». Персонаж Гомера позбавлений не те що духовного, але і душевного життя. Коли він у гніві хоче вихопити меч з піхви, його ззаду хапає за волосся Афіна, втілення розсудливості; про якесь самоспоглядання, рефлексію не може бути й мови, бо психічне життя ще мислиться тут як такий собі «вплив ззовні», воля богів та демонів.

Але на іншому узбережжі Середземного моря, в Стародавньому Ізраїлі, дивилися на речі інакше: «Для біблійної свідомості світ створений з нічого,  $\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$  (меїн), «без», або «за відсутністю» <матерії>. Бог творить своїм Словом саму матерію як би з ото з нічого – ex nihilo...» [1, с. 17]. Відповідно й біблійний Ісус – наскрізь спіритуалізована постать. У євангеліста Івана він постає Словом Божим, яким було створено світ, тут він осмислений як Передвічний Син Божий Ісус Христос (грецьк. Помазаник), котрий у своєму втіленні став Месією-Спасителем для людства (гебр.  $\text{מָשִׁיחַ}$  – Машіах). Він, за вченням Отців Церкви, іпостась Трійці, Бог-Син, нероздільний з Отцем. За тлумаченням Орігена, Слово Боже втілилося в Боголюдину, над якою ніщо плотське не має влади. Й ці тлумачення не слід сприймати як свавільну інтерпретацію Писання: вони роз'яснюють його символічну мову.

К. Г. Юнг, для якого центральним моментом психічного життя є поняття Самості (набуття особистістю самої себе через занурення в глибини колективного несвідомого, кінцевий підсумок Ініціації), вважав архетипом Самості якраз Христа, який, незалежно від свого історичного існування, втілює міф про божественну Першолюдину, містичного Адама як ідеального чоловіка (Анімуса), що проходить трагічну ініціацію виходу з «земного» світу Матері і входження в світ небесного Отця; для Юнга Христос, продовжує залишатися «живим міфом нашої культури». Але водночас Христос постає у того ж самого Юнга і як постать з ряду героїв, що борються зі світом, перемагають та змінюють його; ідея Христа-Спасителя звучить в широко поширеному дохристиянському міфі про героя і рятівника-визволителя, який, не дивлячись на те, що був пожертний чудовиськом, чудесним чином з'являється знову, перемагаючи це чудовисько, яке його проковтнуло. Це, за Юнгом, архетип, який існує з незапам'ятних часів [6].

Та, на відміну від героїв язичницької міфології, густо забруднених кров'ю та спермою, біблійний Ісус є втіленням абсолютної чистоти. Звинувачення, буцімто він п'є з митарями й грішниками, євангелістом навіть не спростовуються, бо вино стає символом містичного «шлюбного бенкету» людини й Божества. Ісус не доторкується до жінки, його немислимо уявити на місці Ахілла, з відмови якого поступитися Брисеїдою починається «Іліада»: «Сини цього світу женяться і виходять заміж. Ті ж, що будуть достойні досягнути того віку й воскресіння з мертвих, не женяться і не виходять заміж; бо й вмерти вже не можуть, тому що, до ангелів подібні, вони – сини Божі, будучи синами воскресіння» (Лк. 20:34-36<sup>2</sup>). Або так: «Не мир прийшов я принести на землю, а меч. Я прийшов порізати чоловіка з його батьком, дочку з її матір'ю і невістку з її свекрухою. І ворогами чоловіка будуть його домашні. Хто любить батька або матір більше, ніж мене, той недостойний мене. І хто любить сина або дочку більше, ніж мене,

---

<sup>2</sup> Тут і надалі Біблія цитується за перекладом о. І. Хоменка.

той недостойний мене» (Мт. 10:34–38). Пригадаємо також категоричну відмову Ісуса бачитися з матір'ю й братами; відтак для нього рідня – лише учні (Мт. 12: 46–50).

Це дуже важливий момент, оскільки асексуальність у героїчному міфі асоціюється зі смертю, а сексуальність – з життям; за поглядом Е. Р. Ліча, герої міфів бувають або гранично розпусними, або гранично аскетичними, й це має відношення до акту творіння; сублимація сексуальності стає відображенням креативної моці найвищого Творця [9, s. 42–43]. Біблійний Ісус, який виступає не лише в людському тілі, а й – імпліцитно – Божественним Творцем світу, не потребує сексу та розмноження, отож вульгарні спроби авторів давніх і сучасних апокрифів «одружити» його з Марією Магдалиною свідчать про повне нерозуміння духу Нового Завіту. Ісус говорить про *вічне життя*, але поза тимчасовим тягарем плоті, й тут втрачають своє силове поле земні цінності, які пересічній свідомості видаються незаперечними. Для людини, що живе потребами тіла, смерть фізична – остаточне знищення, nihil. Але у ціннісній системі Нового Завіту не вмирає той, хто живе духом. Тому постать Ісуса усе ж таки принципово не вписується в низку героїв, що борються з чудовиськом, так би мовити, «на рівних», бо в Біблії Добро й Зло не рівноправні, або, як влучно сказав св. Августин, Зло є лише тінню Добра. Радше тут Володар відкриває загрузлому у невігластві й гріху світові, рятівний шлях до нематеріального Отця.

Поряд з таким масштабом узагальнення багаторічні й кропіткі зусилля якого-небудь індійського йогіна оволодіти матеріальними стихіями світу та неосяжним полем всесвітнього психічного вирування, виглядають мурашиною працею. І проблема Визволення, яка є «одною з ключових для людини будь-яких епох і культурних кіл» [7, Wstep], вирішується в постаті новозавітного Ісуса з абсолютною логіко-емоційною вичерпністю.

Утім в культурі християнської Європи героїчна воїнська загибель нерідко «рокірується» з подвигом в ім'я Христа. Приклад – повість Гоголя «Тарас Бульба», в якій загиблі на полі бою козаки тут-таки одразу потрапляють до раю, де їх вітає сам Христос, що робить цей рай дещо подібним до Валгали. Втім вихід юних Остапа й Андрія зі світу Матері у світ Батька, котрий тут менш за все являє біблійний образ Божий, й радше нагадує свавільного й задерикуватого «вічного підлітка», якому огидна сама ідея миру й компромісу, обертається насильницькою смертю й юнаків, і їхнього войовничого тата. «Не підлягає сумніву, що для Бульби “думка сімейна” – на “звірячому”, нижчому рівні. І у нього, як у древніх греків, місце жінки – “у гинекеї”, її справа – народжувати воїнів. Мати забезпечує, так би мовити, єднання “по крові”. А ось вже чоловіча спільнота пов'язана вищим почуттям товариства, в цьому відмінність одного лише чоловіка від світу нижчого, світу природи <...> Ось тільки чому Гоголь вживає вислову “спорідненість по душі”, коли так і проситься на язик слово “духовність?” Чи не тому, що в апостола Павла люди діляться на тілесних, душевних і духовних (1 Кор. 2: 13-14), і “душевність”, на відміну від “духовності”, позначає світ пристрастей людських, світ язичницький, а не християнський, в той час, як “духовна” людина визискує Бога і правди його» [2, с. 320–321]. По суті, воїнський ідеал Тараса Бульби суто язичницький, «ахіллесовий», хоча персонаж Гоголя начебто ревно обороняє православну віру.

Культ Ахілла, якого, за словами Одиссея, ще за життя вшановували як бога, а по смерті буцімто влаштували навколо його гробниці поселення Ахіллейон зі храмом та статуєю героя для поклоніння, не йде в порівняння з поклонінням Христові у вселенському масштабі. Ахілл є уособленням трагізму існування земної, тілесної людини, вразливості героя перед богами. Статуї Ахілла прагнуть зафіксувати квітучу тілесну юність героя, яку грубо знищено ворожою божественною волею. Розп'яття ж, яке може видатись маніфестацією граничного приниження людської Самості й перемоги смерті,

насправді є символ Воскресіння й перемоги над смертю у Вічності. Гадаю, що продовження досліджень в цій площині виявилось б плідним, особливо якщо б до можливостей міфологічного та ритуально-міфологічного підходів долучити ще й інструментарій християнської теології.

### **Література**

1. Абрамович С. Аксіологія Біблії. Нариси : Монографія / Семен Абрамович. К. : ВД Д. Бураго, 2018. 121 с.
2. Абрамович С. Вибране. Літературознавство. Теологія та релігієзнавство. Культурологія. К. : ВД Д. Бураго, 2016. С. 251-262.
3. Лановик М. Б. Розвиток концептів «символ», «архетип» і «міф» у теоретико-літературних дослідженнях науки про переклад // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2005. Вип. 22. С. 150-155.
4. Фрай Н. Архетипний аналіз. Теорія міфів // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Л. : Літопис, 1996. С. 111-135.
5. Чікарькова М. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури. К. : ВД Д. Бураго, 2010. 312 с.
6. Юнг К. Г. Аіон: Нариси щодо символіки самості. К. : Астролябія, 2019. 432 с.
7. Problem zbawienia w religiach i kulturach. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagellońskiego, 1997. 210 s.
8. Smith J. Z. The Domestication of Sacrifice // Smith J. Z. Relating Religion: Essays in the Study of Religion. Chicago: The University of Chicago, 2004. P. 145-159.
9. Trzeciński Ł. Mit bohaterskiw perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagellońskiego, 2006. 211 s.

### **РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА ТА ТЕОЛОГІЧНИЙ ІНСТРУМЕНТАРІЙ В АНАЛІЗІ ХУДОЖНЬОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

Хоча просвітницькі та марксистські табу на все, пов'язане з релігією, останнім часом втрачають впливовість серед літературознавців, а теологія, служницею якої у християнському Середньовіччі вважалися усі науки, повернула собі на наших теренах статус наукової дисципліни, залучення

теологічних моментів до аналізу літературно-художнього твору – все ще явище рідкісне. Справа в тому, що літературознавство в його сучасному вигляді сформувалася остаточно як система лише у гранично секуляризованих ХІХ–ХХ сторіччях, що робить спроби теологічної експансії в цю сферу від початку дещо екзотичними, й дослідники кшталту С. Аверінцева, які однаково ґрунтовно володіють й теологічним, і літературознавчим інструментарієм, зустрічаються нечасто. «Теологічні моменти» в літературознавстві, коли йдеться про сучасну літературу, зазвичай виникають побіжно й на марґінесі. Наприклад, у статті Ш. Рембо «Haunted (by the) Gospel: Theology, Trauma, and Literary Theory in the Twenty-First Century» йдеться про те, що нинішнє повернення до релігійного мислення й запровадження його в літературознавство спричинила травма, нанесена людській свідомості жахами історії ХХ ст. Ш. Рембо вказує, наприклад, що Дж. Гартман, американський дослідник єврейського походження, якого тривожила можливість розчинення конкретної трагедії його народу в категоріях іншого релігійного мислення був занепокоєний експансією християнського релігійного пафосу (zeal) у вивчення літератури і називав це «зміщеною євангельською інтенсивністю» [17]. Складніша ситуація виникає, коли ми аналізуємо старовинні тексти, чиї автори надихалися релігійними уявленнями. У ХІХ ст. виховані в дусі секуляризації дослідники не занадто тим переймалися. Так, В. Белінський без вагань визначив середньовічну літературу як таку собі недолугу «словесність», не варту особливої уваги; на жаль, цілком співпали з цим поглядом і думки І. Франка, який назвав середньовічну церковну словесність «смітником людського духу» – мабуть, це було зумовлено його масонськими переконаннями. Нинішній дослідник, як правило, теж іґнорує концепцію старовинного автора й починає вишукувати в тексті крихти художності, що дещо нагадує браконьєрську здобич ікри, коли ціла, повноцінна тушка риби просто викидається. Ця дивна аберація спричинилася до того, що наші



майбутні філологи вивчають античну літературу, попередньо ґрунтовно ознайомившись з греко-римською міфологією, а ось літературу середньовічну звалюють на їхні голови, не ознайомивши попередньо з Біблією та творами Отців Церкви, що, звичайно, не полегшує зрозуміння. Сьогодні; збереження усіх тих просвітницько-марксистських забобонів лише шкодить літературознавству й філологічній освіті, штучно звужує культурний обрій суспільства. І не лише середньовічна література страждає при такому підході. Пригадується кпин В. Барки на адресу тих, хто прагне поставити Шевченка над біблійними пророками, які його надихали; за Баркою, це нагадує боротьбу Якова з янголом. Чи ж можна адекватно сприйняти Давидові псалми, інтерпретовані нехай і найвидатнішими українськими авторами (Т. Шевченко, Павличко, Ліна Костенко), без зрозуміння того, що таке псалмодія, релігійна лірика тощо? Літературознавство сьогодні широко відкрите іншим дисциплінам, у тому числі математиці й теорії комунікації в найширшому розумінні слова, й ігнорування можливості залучення ним теологічного інструментарію виглядає запліснявілим архаїзмом.

Тому існує актуальна проблема адаптації основних положень теології до традиційного літературознавчого аналізу, що дозволяє правильно й більш точно зрозуміти ідею твору, його ментальний план. У принципі, йдеться не лише про теологію християнську: не варто братися за аналіз арабомусульманського автора без усвідомлення основ ісламу, а тлумачення Магабгарати чи Рамаїани просто вимагає знання засад індуїзму. Звичайно, детально й ґрунтовно розгорнути цю концепцію тут, за браком місця, неможливо, але якщо вона хоча б привабила увагу наукової громадськості до цієї ситуації, я вважатиму своє завдання виконаним.

Треба сказати, що світове літературознавство цієї проблеми усе ж таки не уникало, особливо коли йшлося про аналіз таких структур, як, наприклад, Біблія чи інші сакральні книги людства. Візьмемо врозки деякі

достатньо репрезентативні напрями досліджень Біблії протягом останнього століття, і ми побачимо, що тут активно вивчають проблему інтегративного підходу до біблійного канону та апокрифу (книги пророків) у постмодерному форматі [7], біблійну концепцію історії та принципи побудови історичної прози в біблійному тексті [8]; переклади Біблії та їхню роль в національній культурі, причому трансплантована Біблія постає як базова частина національної літератури і форманта прозового стилю [9, 10, 12, 14, 19]; водночас Біблію розглядають не лише як прояв «національного генію», а й як «пошук правди» й інтерпретацію життя в епічних формах (з моментами переходу в драму), що має виняткову цінність й для, скажімо, англосаксонського світу [10]; Біблія розглядається як різноманітна жанрова інтерпретація античного життя, вивчається в культурному та історичному контексті [16]; досліджено типи літератури, представлені в обох Завітах [22]; текст Біблії інтерпретується як розвиток наративної традиції [15]; вивчено становлення діалогу в Біблії [18]; здійснюється цілісна інтерпретація Біблії в дусі герменевтики [21]. Зокрема в останні роки величезну роль у відродженні інтересу до проблеми «Біблія як література» зіграв Н. Фрай, котрий підкреслив, що довго зневажена наукою Книга книг визначає весь світогляд західної людини, являючи собою міфо-метафоричний космос, «код життя», який принципово відрізняється від античного уявлення про космос як про сферу природи (φύσις), що постійно оновлюється [11]. Поруч з Фраєм виступають такі відомі дослідники, як Г.-Г. Гадамер, П. Рікер, М. Вайс та ін. Відзначимо, що і в незалежній Україні розглянуто Біблію як потужне джерело майбутньої світської літератури та взагалі як інтертекст нашої філологічно-літературної культури [1, 4, 5]. «Мертвий» текст такої уваги не викликає.

Але усе ж таки, як правило, й тут про застосування в літературознавстві теологічного інструментарію не йдеться. Радше вже навпаки. Характерна цікава стаття Д. Трейсі «Literary Theory and Return of the Forms

for Naming and Thinking God in Theology», в якій розглядається вплив літературної критики й теорії на християнську теологію, що дозволяє, на думку автора, глибше усвідомити «питання Бога» [20]. Застосування ж літературознавцем інструментарію теології залишається усе ж таки річчю швидше винятковою.

При цьому одразу ж зазначу, що далеко не всі спроби такого роду слід визнати продуктивними. Так, наприклад, у Росії останніх десятиріч культивується т. зв. «православне літературознавство», суть якого полягає в тому, аби розглядати будь-яке літературне явище з погляду його «православності». При цьому весь літературний процес силоміць прив'язується до віровчення Московської церкви, й, звичайно, тим само відкривається величезний простір для викриття «ересей» і «заблуджень». По суті справи, московські церковники підсвідомо намагаються запровадити щось на зразок поняття *веданти*. Цим словом позначають великий корпус текстів давньоіндійського художнього слова, що свідомо створювався як розгорнутий в художній формі коментар до священних Вед. Але ж російська література, починаючи з XVIII ст., формується в лоні секуляризованої свідомості й використовує ті ж само біблійні мотиви доволі невимушено й суб'єктивно. До того ж навіть і, здавалося б, суто «ортодоксальні» російські автори просто не можуть бути трактовані як коментатори Біблії. Так, польський дослідник Й. Гржех вірно зауважив, що Ф. Достоєвський, подібно, знав Біблію, в якій Зло є лише «тінню Добра» (Августин), більш з переказів, і його картина світу, в якій Добро й Зло мають фактично рівну силу, радше нагадує чи то маніхейство, чи то архаїчні слов'янські уявлення про Білобога й Чорнобога [13].

Нескінчені ж виявлення «релігійних мотивів та образів», що стали в нас останніми десятиліттями популярними, зазвичай на теологічну змістовність навіть не претендують. Більше того, на якийсь час в якості «нового слова» у вивченні сакральної спадщини фігурували дослідження, в

яких центр зору було звично сконденсовано на «полеміці», «переосмисленні» а то й просто пародіюванні сакрального тексту. Чимала кількість дослідників продовжує трактувати пам'ятку виключно як джерело міфологічних сюжетів та міфологем, хоча якраз саме в Біблії спостерігається витіснення архаїчно-язичницького міфологічного способу мислення й перехід до раціонального пояснення буття та повчального опису реальної історії. Не береться до уваги та обставина, що, на відміну від священних книг політеїстичних релігій, Біблія та Коран є маніфестаціями релігій ревіляційністських, які підносять раціональну за своєю природою ідею Єдиного Бога і ґрунтуються переважно не на фольклорі, а на розвиненій книжності [4, с. 26]. Саме байдужість до сакрального змісту біблійного тексту переорієнтовує на механічний пошук «біблійних сюжетів та мотивів» в дусі спрощеної компаративістики. До того ж в усіх цих дослідженнях панує літературознавчо-естетичний кут зору, а питання етико-теологічного характеру зводяться до побіжних зауважень. Отож, компаративістична методологія в цій ситуації просто недостатня.

Для початку диференціюємо такі речі, як релігійний транс і поетичне натхнення. Мені вже доводилося про це писати [3], тому я обмежуся фіксацією того факту, що це принципово різнорідні явища, оскільки поет залишається на ґрунті власних фантазій, а людина, що отримала Об'явлення (в ревіляційністській релігії), переконана, що спілкувалася з Божеством. Симптоматично, що засновник ісламу Мохаммед від самого початку різко відмежував свій Коран від експромтів тих язичницьких поетів, які видавали себе за віщунів долі. Трансцендентний Бог мислиться поза створеним Ним світом, і релігія та її теологія покликані зрозуміти і витлумачити визначені Богом невидимі для людського ока силові лінії світобудови. А поет, якого, за античним уявленням, підносить в емпіреї лише нижча служниця богів, Муза, здатний лише, нехай і з «висоти орлиного польоту», охопити оком лише людське, земне життя. Класичне літературознавство, починаючи з Аристотеля, наголошувало саме на цьому моменті, трактуючи літературу як

спосіб пізнання життя й підносячи мімезис як найхарактернішу ознаку всякого мистецтва, в тому числі й словесного. А теологія, навіть розвинена язичницька, зосереджена не на світі людини й навіть не на фізичному космосі, а на тому прихованому від людських очей Божому плані, який стає очевидним лише обранцям і через них повідомляється людству.

Звичайно, ситуація не вимагає, щоби дослідник-літературознавець особисто був віруючою людиною. Можна блискуче вивчити літературу такого гатунку, залишившись у переконанні, що усе це – фата-моргана, й бідолаха віруючий розмовляє не з Богом, а з самим собою – така, наприклад, високопрофесійна розвідка І. Богачевської [5]. Але знати теологічні проблеми та оцінювати результативність авторської інтерпретації останніх у такій ситуації просто необхідно.

Отож, ми підходимо до проблеми, які ж саме моменти теологічної традиції найбільш необхідна нашому літературознавцеві? Звичайно, все визначається конкретним матеріалом. Якщо перед нами стоїть, скажімо, завдання проаналізувати українську полемічну літературу XV–XVII ст., яка створювалася в лоні протистояння Східної й Західної церков, а також в атмосфері боротьби та філіації ідей Реформації та Контрреформації, то зрозуміло, що нам треба знати й Біблію, і її витлумачення хоча б провідним богословами Сходу й Заходу (Тертулліан, Августин, Єронім, Григорій Двоєслов, Василь Великий, Іван Золотоустий, Григорій Назіанзін тощо), а також догматику Католицької та Православної церков, основи віровчення протестантів і ще чимало чого.

Тому поки що обмежуся основним постулатом. Теологія в ревелюціоністських релігіях базується на ідеї *двоєсвіття* – матеріального земного буття й спіритуального Царство Небесного. Бог творить матерію своїм Словом «з нічого» – *ex nihilo*; Він, *productio totius substantiâ ex nihilo sui et subjecti* (перевівши все суще зі стану небуття в стан буття), не був зобов'язаний того робити – це був акт свободної волі, акт любові. Творінню

також надано було повну свободу волі, й Творець чекає, що воно прагнутиме повернення в Його лоно, подібно до того, як люблячий батько чекає відповідної любові з боку дитини. Таке повернення до Бога означається гебрайським словом  $\text{עָלוּ}$  <о́лам>; лат. еквівалент – *religia* (поновлення зв'язку). Християнська теологічна думка додала до цього ідею бунту Творіння проти свого Творця, й у природі почали відмічати демонічні риси; стихійні лиха, хвороби, смерть відтак мисляться як сатанинське наслання, псування задуму Творця.

І якщо додати до цього розподіл в ап. Павла людей на *тілесних*, *душевних* і *духовних* (1 Кор.), то виходить, що наше традиційне літературознавство, яке в часи СРСР цілковито перейшло на позиції матеріалізму й навіть почало було вимагати, аби література «вірно, реалістично відображала життя», було зосереджене на *тілесних* та *душевних* людях, відсікаючи всякі спроби метафізичного виміру буття. Слово *духовний* сплутане було з *душевним* і стало уживатися для характеристики чисто земних пристрастей – любові, ненависті, ревнощів, політичної боротьби тощо. Але *духовний* означає людину, яка шукає Бога й зрозуміння Його волі. Вже такої диференціації понять буде доволі для початку зрозуміння характеру й спрямованості конкретного літературного твору та його ментального плану, реалізованого в образній системі й плоті словесних художніх вирішень.

Отож, табу на теологію та її методи, які сформувалися в секуляризованій культурі минулих сторіч, сьогодні являють собою тяжке гальмо, що часто заважає уявити ідейний зміст літературно-художнього твору у всій його повноті. Знати основи теології та оцінювати результативність відповідної авторської інтерпретації останніх у певних ситуаціях просто необхідно. Звичні пошуки «відбиття реального життя» в літературному творі виявляються недостатніми, якщо йдеться про твір, в якому екзистенціальні проблеми людини трактовано не так, як в автора суто

світського й секуляризованого. Такий твір часто містить метафізичну проекцію, яка розриває вцент мереживо звичних термінів нашого літературознавства й вносить у твір неочікуваний, незбагнений для поверхового дослідника ракурс.

Це відкриває перспективи подальшого, поглибленого застосування теологічних категорій в науці про літературу, що, безумовно, як і всякий міждисциплінарний підхід, сприятиме її розвитку.

При цьому питання «Як віруєш?» навіть у секуляризованому чи «постсекуляризованому» суспільстві незмінно постає з новою силою й нагальністю. І треба шукати рівноваги між особистою вірою (невір'ям) і науковою об'єктивністю.

### Література

1. Абрамович С. Д. Біблія як форманта філологічної культури. К. – Чернівці : ЧНТЕУ, 2002. 230 с.
2. Абрамович С. Д. До питання про природу натхнення // Филологические исследования. Т. XV. К.: ВД Д. Бураго, 2016. С. 6-11.
3. Абрамович С. Аксиологія Біблії. Нариси. К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2018. 121 с.
4. Біблія як інтертекст світової літератури: [Коллективна моногр.]. / Під загальн. ред. С. Д. Абрамовича. Кам'янець-Подільський: Аксиома, 2011. 428 с.
5. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу. К. : Світ знань, 2005. 236 с.
6. Лановик З. Б. Hermeneutica Sakra. Тернопіль : РВВ ТНПУ, 2006. 586 с.
7. Brenneman J. E. Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy. Oxford : Oxford University Press, 2001. 256 p.
8. Brettler M. Z. The Creation of History in Ancient Israel. London – NY: Routledge, 1996. 270 p.
9. Cook A. S. The Bible and English Prose Style: Selections and Comments. Boston: [s.n.], 1892. 146 p.
10. Dinsmore Ch. A. The English Bible as Literature. NY : Houghton Mifflin, 1931. 346 p
11. Frye N. The Great Code: The Bible and Literature. NY: Harcourt Brace Jovanovich, 1982. 261 p.
12. Gardiner H. Bible as English Literature. NY: C. Scribners, 1906. 414 p.
13. Grzech J. Fiodor Dostoewski – problem Zła a idea powszechnego zbawienia // Problem zbawienia w religiach i kulturach. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagellońskiego, 1997. S. 201-209.

14. Hamlin H. Psalm Culture and Early Modern English Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 289 p.
15. McConnell F. The Bible and the Narrative Tradition. Oxford: Oxford University Press, 1986. 152 p.
16. Morgan R., Barton J. Biblical Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 1988. 342 p.
17. Rambo S. Haunted (by the) Gospel: Theology, Trauma, and Literary Theory in the Twenty-First Century // PMLA <Cambridge University Press>. Volume 125, Issue 4: Special Topic Literary Criticism for the Twenty-First Century, 23 October 2020. P. 936-941.
18. Reed W. L. Dialogues of the word: The Bible as Literature. According to Bakhtin. NY – Oxford: Oxford University Press, 1993. 223 p.
19. Sypherd W. O. The literature of the English Bible. NY: Oxford University Press, 1938. 230 p.
20. Tracy D. Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology // The Journal of Religion <University of Chicago Press>. Volume 74, Number 3 Jul., 1994. P. 302-319.
21. Weiss M. The Bible from within: The Method of total interpretation. Jerusalem: Magnes Press, 5762. 548 p.
22. Wild L. H. Literary Guide to the Bible: A Study of the Types of Literature present in the Old and New Testaments. NY: George H. Doran, 1922. 283 p.

## **ТЕРМІН "ВЕДАНТА" В ІНДІЙСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ ТА ПОТРЕБА АНАЛОГА В НАШОМУ ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВІ**

Термін “веданта”, яким обіймається розгорнутий у теологічній або художній формі коментар до індійських священних Вед, у нас практично невідомий, що мені видається великою прогалиною. Усвідомлення змісту цього терміну викликано потребою адекватного аналізу позиції письменника стосовно сакрального фундаменту культури. Адже феномен національної літератури хоча б у європейському масштабі (уживаю цього визначення з певною умовністю, бо християнська цивілізація, звичайно, в кордони Європи не вкладається), незбагнений без урахування ролі сакрального інтертексту типу Біблії. Всі спроби звести значення її для письменника виключно до ролі мертвого джерела для суб’єктивних інтерпретацій, тлумачень і пародій



виявляються неспроможними. Принаймні, практично не знайти жодного скільки-небудь значного європейського письменника, абсолютно вільного від прямого або непрямого впливу християнства. Наведемо врозсіп такі приклади, як “Божественна комедія” Данте, “Втрачений рай” Мільтона, “Фауст” Гьоте, “Каїн” Байрона, ”Демон” Лермонтова, “Псалми Давидові” Шевченка, “Мойсея” Франка, твори гранично незалежного від будь-яких ідеологічних доктрин Чехова [1, с. 295–305] чи навіть войовничого атеїста Максима Горького, чий програмний роман “Мати” фактично являє собою полемічне перелицювання новозавітних мотивів. Тому уточнення ступеню авторської опори на Біблію або ж розходження з нею є важливою, але вкрай малодослідженою проблемою.

Метою нашого дослідження є обґрунтування потреби введення аналогічної веданті дефініції в сфері європейського літературного матеріалу. Але, перш ніж говорити про його значущість та можливість адаптації до наших реалій, варто взяти до рахунку діахронічний аспект функціонування такого роду коментаря у форматі руху світової літературної культури в цілому та еволюцію погляду на таку постать, як *homo scriptor*.

На жаль, в нашому літературознавстві запанувала тенденція до дезавуації або й повного ігнорування такого впливу. Не те, щоби вивчення Біблії та її резонансу в літературі в світі припинилося; протягом ХХ ст. як вже згадувалося, активно вивчається біблійна поетика, роль у становленні національної літератури, вплив на конкретного письменника тощо. Але в нас на звертанні до кількатисячолітнього теологічного досвіду витлумачення Біблії досить давно “поставлено хреста”. Заборона Біблії в СРСР визначила тотальне забуття пам’ятки й девальвацію її авторитету, що фактично триває й нині. Сучасний літературознавчий підхід до цієї проблеми найчастіше позитивістсько-компаративістичний, що не завжди призводить, втім, до об’єктивності. Типові з цього погляду, наприклад, численні дослідження А. Нямцу, які усе ж таки важко назвати безпристрасними: тут, в дусі

просвітницько-марксистського підходу, явно робиться схвальний акцент на полеміці сучасного автора з Біблією, травестіюванні або пародіюванні її сюжетів, фактично виправдовується зрада Юди, якому, під явним впливом гностичних апокрифів, без усякої на то реальної підстави приписується якась неймовірна психологічна складність і т. п.

Між тим, формально кажучи, літературою слід вважати усе, написане літерами, – від теологічного трактату до ресторанного рахунку. Все це вкупі переплавляється у віртуальну реальність, яка, за М. Маклюеном, призвела, особливо ж з виникненням книгодруку, до певної шизофренізації людства, але без цієї роздвоєності, погодимося, воно, людство, являло б собою значно менш цікавий феномен, ніж зараз. При цьому саме сакральний текст, який за суттю своєю є ствердженням певної теологічної концепції та морального кодексу, вносить в нашу свідомість той недосяжний ідеал, без якого людина перетворюється на свіфтівського егу. Ігнорування цієї парадигми на наших очах призвело до виродження проекту Просвітництва у примітивну масову культуру. Та якщо в стародавній і середньовічній Індії резонанс і межі впливу сакрального тексту були вивчені з великою ретельністю, то наше літературознавство фактично ще не піднялося до системного осмислення впливу Біблії на подальшу літературу.

Позаяк найдавніші літератури світу постають у лоні проникнутих релігійним символізмом великих цивілізацій Сходу, то й найперші здобутки людства в цій сфері набувають форми сакральних книг (Веди, Авеста, Біблія тощо), які кодифікують народну міфологію або й радикально змінюють релігійну свідомість суспільства і стають на тисячоліття джерелом концептів для законодавців, науковців і викладачів та митців усіх гатунків. Зокрема та сама веданта в Індії – це будь-який текст культури, покликаний інтерпретувати Веди: храм, культові скульптура й живопис, священні танці тощо. Та художньому слову тут належить особливе місце. Як веданта розглядалися, наприклад, великі епоси Стародавньої Індії “Махабхарата” і

“Рамаяна”, драми Калідаси тощо. Ця література найперше морально напучувала, а художність була властива не стільки сакральному тексту, скільки його тлумаченню в поета чи митця.

Подібно й у стародавньому єврействі Біблія отримала статус Священного Писання, істини істин. Домінувала тут риторична дидактика, а т. зв. «поетичні книги» включалися до канону не без драматизму. Так, наприклад, Пісня над піснями з її фольклорно-видовищною основою та відвертим еротизмом увійшла до канону завдяки алегоричному трактуванню, згідно якому “крізь” історію кохання Соломона й Суламіти слід читати історію взаємин Бога й Ізраїлю (“нареченого” і “нареченої”; слово לְאִרְצָא (народ) в гебрайській мові – жіночого роду). Канон ТаНаХ’а (Старого Завіту) став стрижнем для теологічно-юридичного коментаря до Біблії – Талмуду, у якому, втім, риторико-дидактична основа примхливо доповнюється фантастично-художнім елементом – Агадою. Тобто, художній елемент припускався тут на правах ілюстрації до сакрального змісту.

В ту епоху запис інформації не диференціювався чітко на тексти риторичні й поетичні, не було помітного кордону між записом міфу, фіксацією позитивного знання, дидактикою й особистісною художньою фантазією. При цьому стародавні мудреці – Будда, Ісус або автори талмудичної Агади – говорили до натовпу художніми “притчами”, свідомо спрощуючи вкладений в них священний зміст. Утім, в силу відносно слабкого розвитку в давньоєврейському суспільстві власне художнього слова й мистецтва взагалі, потреби в терміні на зразок *веданта* не відчувалося – тут богословські диспути фактично замінили й витіснили індивідуальну поетичну інтерпретацію.

Але на античному ґрунті, найперше в Греції, склався унікальний феномен художньої літератури, яка виникла на руїнах народної міфології й була, по суті, вільна від справжньої релігійності, бо являла собою самовираження людини, для якої слово перестало бути сакральним

знаряддям і стало інструментом самопізнання. Аморфність і теологічна невизначеність народної й навіть олімпійської релігії спричинилася до ранньої емансипації науки, філософії та мистецтва слова від сакральних первенів. Святого Письма як такого в греків і римлян просто не було. Про богів розповідали поети й скульптори, і благочестиві мислителі були цим вкрай невдоволені. Ксенофан вважав, що Гомер і Гесіод приписали богам усе те, що є ганебним та осудним для людей – злодійство, перелюбство і взаємне ошукання. Платон пропонував вивести Гомера, нехай і уквітчаного, геть за кордони ідеального полісу. Та усе ж таки зазвичай античну людину мистецтво, побудоване на мімезисі й оспівуванні φύσις – й словесне, і всяке інше, – цікавило більше, ніж абстрактна релігійна дидактика. Саме за таких умов змогла народитися повноцінна поетика, яка, на відміну від поетик східних (індійська Дхваньялока та ін.), не обмежувалася лише описом певних способів творення художнього слова, а розгорнуто обґрунтовувала концепцію красного письменства як такого, в котрому Аристотель акцентував “радість впізнавання” реальної речі. В Аристотеля поетика набула власного статусу, відокремившись від міфу, теології й наукової прози; характерно, що Стагірит паралельно розробляє і вчення про риторику як теорію словесності не-художньої, утилітарної.

Однак цей тип літератури, де домінувало художнє слово, установка на мімезис і свобода поетичної фантазії, був дезавуований в християнському Середньовіччі. Інтертекстом культури стала спіритуалістична єврейська Біблія, зміст якої був канонізований соборною думкою Церкви, й конкурентів цьому моноліту фактично не було. Саме тому й в середньовічній християнській літературі, при більш ніж достатньому числі єретичних концепцій, теж не виникло потреби в терміні типу “веданта”. Запобіганню перекручень біблійного змісту служить подальший розвиток розгалуженої філології в різних її аспектах (граматика, риторика, текстологія). Біблія в цю пору є рукописом, річчю сакральною, рідкісною й дуже коштовною.

У Візантії послуговуються, поруч з від початку “грецьким“ Новим Завітом, авторитетною Септуагінтою. На Заході канонічним текстом Біблії вважається латинський переклад св. Єроніма – Вульгата. Спроби перекладу Писання на національні мови в переважній більшості випадків не схвалюються [1, с. 96–104]. У сфері коментаря домінували риторичні жанри: теологічний трактат, проповідь, схоластична дисертація тощо.

Та в річищі проекту Модерну, особливо ж з початком ери Гутенберга й, паралельно, розгортанням Реформації, яка поставила на меті дати народам Біблію рідною мовою й можливість вільно її інтерпретувати, в небувалих масштабах випростується енергія вільнодумства, яка переливається зі сфери релігії в інші сфери культури, що увінчується в Просвітництві розгортанням секуляризації й прагненням до повної руйнації середньовічних канонів в іконописі й письменстві, що спричинилося до зміни типу літератури: “Декамерон” в жанровій системі літератури Середньовіччя теоретично неприпустимий<sup>3</sup>. Водночас у ренесансно-просвітницькій свідомості абсолютизувався античний тип красного письменства, побудований на індивідуальному авторстві, як єдино “справжній“ алгоритм літературно-художньої творчості. Втім, на перших порах спостерігається й спроба класицистів замінити сакральний канон «художнім»: Буало заборонив письменникові звертатися до Біблії й висунув натомість завдання наслідування й тлумачення Гомера, Вергілія чи Горація, хоча водночас у такого прихильника класицизму, як Вольтер, спостерігається й ідеалізація Сина Натури Гурона, котрий зневажає усі традиційні європейські цінності. В результаті почала поступово стимулюватися спонтанна креативність письменницької особистості; остаточна кристалізація цієї установки відбудеться в лоні романтизму з його культом Генія, котрий сам для себе створює закони. Водночас у сфері риторичної й утилітарної прози, найперше

---

<sup>3</sup> Можуть заперечити, що цей твір відноситься якраз до середньовічної, народно-карнавальної традиції, але сьогодні висловлюються сильні сумніви щодо самого існування такої. Так, у дослідженнях французьких медієвістів (Ле Гофф та ін.) міститься думка, що в плебейських верствах лише безсистемно функціонували уламки культури вищих класів.

наукової, зростала роль того, що сьогодні називають «вторинним текстом», який покликаний витлумачити й закріпити в свідомості якесь важливе першоджерело; зростала звичка до цитування та опори на позитивне знання; та в сумі своїй усе це лише підсилювало установку на індивідуальний самовираз того, хто пише.

Утім традиційний сакральний канон остаточно руйнується в наступній хвилі Модерну – в фашистській або комуністичній утопіях, які набувають характеру неоромантичних за своєю установкою секулярних релігій, в котрих нашвидкоруч штучно сакралізуються вже не постаті зі сфери історичної пам'яті народу, не *обожнені* герої християнської книжності, а фактично *обожнені* сучасники-“вожді“, потрактовані в душі язичницької героїки, та їхні писання (“Майн Кампф” тощо). Тут вульгарно копіюються, перелицьовуються й набувають штучної, позірної науковості основоположні біблійні максими про Дух та Матерію, про людину як вінець творіння, про місію обраного народу, про необхідність соціальної справедливості; створюються десакралізовані “моральні кодекси”, побудовані на груповій ненависті тощо. Постмодернізм, як вже відзначалося, безтрепетно урівнює в правах аксіологію й літературний досвід усього, що колись було написано або видано друком.

У форматі цього сповненого протиріч історичного руху питання про ретельне слідування теологічному канону вже не ставилося, хоча, повторюю, численні видатні письменники-класики широко спиралися в своїй інтерпретації екзистенціальних проблем на Біблію, сюжети й образи якої починали в їхніх творах заново багрянити живим вогнем. Візьмемо такий яскравий приклад. Юна Соня Мармеладова вимушено, щоби врятувати від голоду своїх близьких, йде на панель; вийшовши з дому о шостій годині, вона повертається в дев'ять, з тридцятьма рублями. Мовчки поклавши їх на стіл, вона падає на ліжко і – “тільки плічка здригаються”. Якщо сприймати цю сцену єдино в площині реалістичного побутописання, то залишається

впасти в розпач від граничної приниженості людини. Але вся справа в тому, що з шостої по дев'яту годину помирав на хресті Христос, чия безневинна кров була оплачена тридцятьма срібняками. Це його вічні рани горять в розтерзаній плоті дівчини, що повторила подвиг Спасителя без будь-якої надії на розуміння і прославлення. Без цієї символіки роман Достоевського був би пласким і жахливим. І знайти відсвіт лику Христа в розтоптаній буденністю петербурзькій блудниці міг тільки художник, який прозирає під брудною плоттю реальності якісь приховані силові лінії буття. Чи можна виявити цей – головний – сенс твору Достоевського, використовуючи звичний інструментарій соціологічного підходу? [1, с. 197]. Водночас є цікаве спостереження, що зазвичай релігійність російського письменника, в тому числі й, здавалося б, послідовно православного Достоевського, формувалася практично не стільки під впливом самої Біблії, скільки апокрифів, в основному – гностичного толку [6], й зло у Достоевського фактично постає як щось рівнозначне Добру, що не є, звичайно, християнською позицією. Коріння цього явища – в народному двовір'ї, в не-вижитому до кінця язичництві. Тобто, Кривді тут відводилася така ж само роль, як і Правді, в той час, коли в християнстві, за Августином, Зло власної природи не має, воно – лише «тінь Добра». Та Зло знаходиться начебто в рівноправному герці з Добром не лише в казусі Достоевського, а й, скажімо, у більшості французьких або російських символістів, що здатні були, як С. Паладан або Ф. Сологуб, волати до диявола; згадаймо також М. Булгакова, у котрого справедливість в світі фактично вершить Воланд. Більше того, такі постаті, як Христос з червоним стягом в поемі Блока “Дванадцять”, який начебто незримо веде за собою червоногвардійський патруль, є вже не постать з біблійного кола цінностей, а, радше, одна з маніфестацій антихриста, бо Зло в художньому світі Блока від самого початку було наділене магнетизмом й привабливістю [1, с. 354–361]. І погодимося, що ці моменти аж ніяк не є другорядними.

Сакральний канон саме тому колись і було встановлено, бо бажаючих інтерпретувати священні тексти на власний розсуд завжди було більше, ніж достатньо, і саме канон не дозволяє розчинити зміст Біблії в суб'єктивних тлумаченнях. Канон цей, що існує тисячоліттями, викликає неабияке роздратування у вільнодумців Нового часу, але без нього полюси добра й зла в сакральному тексті постійно зміщувалися б і деформувалися у безкрайніх інтерпретаціях-апроксимаціях, що коментарів не потребує. Міф про “аморальних юдейських жерців“, які начебто постійно переписували Біблію заради політичної кон'юнктури<sup>4</sup>, мусувався від часів філософів-просвітників і користувався особливою довірою в суспільстві, де історія КПРС таки справді переписувалася що десять років. Насправді ж Біблія ж насаджувала погляд на речі *sub specie aeternitatis*, закликала до буття не в “тимчасових літах“, а у Вічності. Це послужило вирішальною обставиною, котра стала на заваді об'єктивному науковому вивченню реального резонансу Книги книг. Сформувалася матеріалістично-нігілістична установка на гіперкритицизм щодо цього “архаїчного“ тексту, який, зокрема, запровадив поняття *совість* [2] і тим само занадто багатьом заважав вільно віддаватися реалізації гедоністичного принципу “я людина й ніщо людське мені не чуже“. Постійне заглиблення в релігійну проблематику для багатьох людей Нового часу, коли в культурі виразно переважає неоязичницький вектор, поступово стає є гостро небажаним і навіть психологічно неможливим. І ніяк не можна сказати, що сьогодні ця позиція втрачає своїх прихильників – радше навпаки.

Однак життя біблійного тексту в різних національних та індивідуальних літературних інтерпретаціях продовжується. Поки що невідомо, аби якась інтерпретація Біблії, тим більш пересмикування її напучень, перевищили б саму Біблію. У сучасній ліричній поезії біблійні мотиви – це справжнє *commonplace*; пригадаймо імена Р. М. Рільке, Т. Еліотта, У. Одена, Й. Бродського. Проза ХХ ст. немислима без імен

---

<sup>4</sup> Знамениті Кумранські знахідки засвідчили, що за два тисячоліття в гебрайському тексті Старого Завіту було неточно переписано аж... 2 слова.



Ф. Моріака, Г. Грина, Ж. Сарамаго та ін. Більше того, біблійний текст, який в цілому залишається переважно поза головною сферою руху європейської драматургії, породив не лише старовинні містерії та міраклі, а й неповторні жанри сучасної драматургії – містерію-реінтерпретацію, містерію-декострукцію та містерію-буфф [див. детально: 4, с. 304]. Однак зрозуміло, що тут відкривається й простір для різноманітних і не завжди компетентних інтерпретацій. І якщо нині т. зв. церква сатани проголошує, що боротьба з християнством триває і невідомо ще, хто переможе, то проблема усвідомлення кордонів реального християнства і його літературно-художньої інтерпретації все ще більше ніж актуальна.

І не треба думати, що церковна думка обов'язково тому всьому тільки чинить супротив і що вільний письменник стикається лише з обскурантизмом та неприйняттям. Навпаки, вже і в давні часи подібні ініціативи віталися. Так, І. Гізель ще у XVI ст. відзначав: «Бо хоч би й було тут щось нове, та, оскільки воно узгоджується з православною вірою і є корисне для навчання, ним не варто нехтувати. Коли ж знайдеться щось і від чужих учителів узятє, благаємо, аби ніхто через те цією наукою не погребував. Бо не тільки в іновірних, але й в еллінських вченнях трапляються часом, як золото серед болота, істинні настанови, що служать здоровому глузду» [5, с. 75].

Отож, в європейській літературі, й середньовічній, і Нового часу, стабільно функціонують інтерпретації біблійного канону, апологетичні й полемічні, риторичні й поетичні, але ситуація ця розглядається в літературознавстві достатньо спорадично й суб'єктивно, поза проблемою реальної приналежності чи не-приналежності інтерпретатора до кола християнських цінностей. Однак треба усвідомити, що поле вільної креативності, яке створилося в літературі кількох останніх століть і є, можливо, чи не найбільш цінним надбанням європейської культури, не треба абсолютизувати. Справа в тому, що бути “трішки християнином” так само неможливо, як і бути “трішки вагітною”. Йдеться, звичайно, не про поновлення підходу в дусі інквізиторів, які встановлювали наявність і

ступінь еретичності в того чи іншого автора. Але усе ж таки обрання християнства – не стільки наслідування традиції батьків, скільки добровільний акт індивідуальної свідомості, переміна її, *метанойя*. І тут без включення теологічного інструментарію не обійтися, хоча зрозуміло, що й християнська теологія різна: православна, католицька, протестантська тощо. Але догматика у всіх християн спільна (якщо не рахувати угруповань на кшталт мормонів). І треба відрізнити свідому апологію християнства від його ризикованої інтерпретації. Особливо ж коли автор лише використовує Біблію для прикриття власної пустоти: це нагадує дикуна, що насолопився на обличчя пусту оправу окулярів, аби бути подібним до цивілізованої людини. Термін типу *веданта* (*біблента?*) був би в цій ситуації доречним. Тільки такий підхід може дійсно вирізнити об'єм і функціональну вагу реального християнського первеня в культурі і відділити ситуацію від маси спотворень і перекручень. Тому усе це має стати, як мені видається, предметом активного фахового обговорення.

### Література

1. Абрамович С. Вибране. Київ : ВД Д. Бураго, 2016. 336 с.
2. Абрамович С. Свіість як історико-культурна категорія // Емінак [Науковий щоквартальник]. 2015. № 4 (12). С. 129-136.
3. Абрамович С. Аксиологія Біблії. Нариси : монографія. Київ : ВД Д. Бураго, 2018. 121 с.
4. Васильєв Є. Сучасна драматургія: жанрові трансформації, модифікації, новації. Луцьк : ПВД “Твердиня”, 2017. 532 с.
5. Гізель І. Мир с Богом чоловіку, або Покаяння святе, що примиряє Богові людину // Гізель І. Вибрані твори в 3-х томах. Т. 1. Книга 1. Київ – Львів, 2012. С. 55-475.
6. Grzech J. Fiodor Dostoewski – problem Zła a idea powszechnego zbawienia // Problem zbawienia w religiach i kulturach. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagellońskiego, 1997. S. 201-209.



**ДИНАМІКА ЖИТТЯ МІФУ:  
МІЖ ФОЛЬКЛОРОМ І САКРАЛЬНОЮ КНИЖНІСТЮ**

---

---

**МІФ ГЕЇ: ДІАХРОНІЯ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО АСПЕКТУ**

Здавалося б, чим далі розвивається цивілізація, тим впевненіше у погляді на Землю-Матінку бере гору науково-пізнавальний елемент: формуються позитивні науки про землю (географія, географія ґрунтів, геодезія, вулканологія, кліматологія тощо), активно функціонують науки про господарське використання землі (агрономія, агроінженерія, геодезія та землеустрій і числ. ін.), виникають гібридні й дещо дискусійні сфери знання на кшталт геополітики, в основі яких лежить древнє прагнення володіти територіями... Та скільки існуватиме Земля, стільки житиме й буде всіляко варіюватися й міф (міфи) про неї.

Значення міфу як феномену культури, який забезпечує рух та динаміку останньої, потужно впливаючи на свідомість і поведінку суспільства, не завжди усвідомлюється. З одного боку, міф, як відомо, живе в ритуалах, постійно оновлюючись в певному дійстві, через що Конфуцій так наголошував на необхідності ритуалів. З другого боку, життя людини не зводиться до суцільної участі в ритуалах, але заряд, який вона отримує від переживання міфу (інколи навіть одноразового переживання), здатний бути тим прихованим магнітом, який визначає наші тяжіння й відштовхування від тих чи інших речей.

Вивчення міфологічного мислення залишається незмінно актуальним науковим завданням. Адже наш мозок влаштовано так, що одна з його півкуль стала керувати набутою в процесі еволюції функцією логічного мислення, а друга зберігає древню здатність емоційно-поетичного образотворення. При цьому важливо підкреслити, що міф – це не синонім слова *казка*: просто реальність тут потрактовано в образно-символічних формах, власне – засобами поезії. Та усе ж таки люди розділяються на тих, хто керується логікою, й тих, хто більше покладається на емоцію й інтуїцію. Це визначило й прагнення раціонально пояснити міф, у якому справедливо бачили конденсацію споконвічного духовного досвіду народу; спроби пояснення їх починаються ще з часів античності й не припиняються протягом майже двох тисячоліть, що вилилося у створення величезного корпусу досліджень, одне перерахування яких зайняло б сотні сторінок. Однак в сучасне розуміння міфу міцно увійшло його трактування французькими філософами епохи Просвітництва як темноти й облуди. Звичайно, не всі просвітники поділяли цей погляд; Гердер, наприклад, бачив у міфі й мудрість, і поезію. Але критичне, ба, навіть, гіперкритичне розуміння міфу фактично закріпилося в методології навіть тих академічних шкіл XIX-XX ст. (міфологічна, натуралістична, порівняльно-історична, антропологічна, ритуально-міфологічна), які зосередилися на специфіці міфологічного бачення світу. Однак, всупереч сподіванням ери Просвітництва, нині, коли позитивна наука остаточно стала зрозумілою виключно фахівцям, більшість людей усе ж таки, як і в сиву давнину, живе радше міфологічним, ніж науковим мисленням. Зокрема Земля, наш безпосередній ґрунт під ногами, наша годувальниця, наша вітчизна і т. д., є константним параметром людського світорозуміння, але водночас настільки звичним, що ми про неї навіть не задумуємось. Ті, хто працюють на землі й відчують її життя й ритми, усе ж таки сприймають усе це більш утилітарно, прагматично, ніж у загальнокультурному аспекті. Містяни ж, зазвичай відокремлені від земної

поверхні шаром асфальту чи бруківки, ще менш налаштовані на роздуми щодо своєї планети та її долі. Вона сприймається як даність, що була, є й буде вічно. Між тим якщо у середині ХХ ст. кількість людей на землі, що сягала двох мільярдів, вважалася небувало величезною, то сьогодні мова йде вже майже про вісім мільярдів, що з новою гостротою ставить питання про території та ресурси. Ситуація потенційно небезпечна і загрожує кліматично-екологічної катастрофою та девальвацією як традиційних моральних інститутів, так і самого життя людини. Без врахування культурологічного ракурсу проблеми ми будемо приречені на епідемії, війну (цілком можливо ядерну) й голод, котрі, як відомо, є перші три Вершники Апокаліпсису.

На жаль, у такому ракурсі міф Землі фактично не вивчається, й наша розвідка є спробою розглянути буття цього міфу в його діахронії та зрозуміти, чому його остаточні десакралізація та депоетизація в наші дні та перетворення землі виключно на господарсько-політичну територію – зовсім не абсолютно невинні речі.

І, повертаючись до початку нашої бесіди, знову зазначу, що нас цікавить в першу чергу саме міф Землі, або, як називали її стародавні греки, Геї. Він заслуговує на те, аби заглибитися у його найдревніші витoki, усвідомити психологічне підґрунтя людських вчинків та нашу власну екзистенціальну орієнтацію. Зокрема всякий, хто так чи інакше цікавиться сільською темою, знайде тут для себе щось цікаве й нове.

Оскільки ж міф є переважною мірою фольклорно-літературним жанром, хоча й має свої резонансні проєкції в інших галузях культури (архітектура, живопис, музично-театральне мистецтво, сфери політичного, юридичного та науково-освітнього життя і т.д. – до кулінарії включно), ми обираємо для вивчення цієї проблеми переважно художні уснопоетичні та літературні тексти, сподіваючись, що цей культурологічний вимір з максимальною повнотою проявить вплив міфу на наші вчинки.

Останній момент становить особливу складність, бо належно репрезентувати такий величезний матеріал немає можливості, й ми мусимо задовольнятися мозаїкою доволі розпорошених прикладів, сподіваючись на ерудованість та поблажливість нашого читача.

### **Історична динаміка функціонування міфу Геї**

Міф Геї є частиною міфу про творення світу, частиною космогонічного метаміфу. Діапазон функціонування міфу Геї надзвичайно широкий: від первісних уявлень про роз'єднання неба і землі та формування «споконвічних стихій» до найсучасніших футурологічних фантазій та реальних планів про необхідність переселення людства на іншу планету.

Але почнемо усе ж таки з глибин людської психіки, в якій світоустрій від самого початку структурується як Земля, Небо й Океан. При цьому Небо мислилося як щось складне, *небеса*; воно було й атмосферою-повітрям, і загадковою глибиною, в надрах якої причаїлися неприродні, вищі сили. У давньоєгипетській міфології Шу (пустота) – божество повітря; коли творився світ, Шу підняв Нут (небо; жін. рід) над Гебом (землею; чол. рід) й тим розділив їх. У Месопотамії мислили космогонію трохи інакше: тут Первісне море Намму (Праматір) породило Ан (небо) та Кі (землю). Усе це ми пригадуємо, аби підкреслити, що з землею нерозривно пов'язаний і мотив *води*, бо в окоємі земля й вода – в одній площині, нижче лінії горизонту, а небо – зовсім інший вимір. Небо пов'язується з польотом та безсмертям – згадаймо давньогрецький міф про Психею-метелика, символ душі, яка вивільнюється з неволі тіла. А *вода*, як пам'ятаємо, в первісній свідомості тісно пов'язана зі *смертю*.

Земля й вода часто змішуються, й атрибутами божеств-креаторів, творців світу, часто є бісексуальність, піна, грязюка, глина, мул. У слов'янських міфах, дещо християнізованих, землю творять спільно Бог і сатана, причому саме останній витягає з глибин води мул і бруд. Тут Бог є

*уранічним*, тоді як диявол – *хтонічним* і *водним*. Цей дуалістичний міф жевріє у народних казках України, Польщі, Білорусі та Болгарії. Незрозуміло, чи збереглися в ньому реліквії більш раннього слов'янського міфу про Білобога та Чорнобога, хоча ці персонажі зазвичай ототожнюються з Перуном (богом небесним) і Велесом (дияволом, волохатим чудиськом). Утім, дехто вважає цю історію пізнім відгомонам гностичної секти балканських богомилів, які адаптували маніхейське вчення про те, що матерію створив диявол.

Також від початку існує диференціація світів *земного*, *надземного* й *підземного*, що втілено у відомому образі Світового Дерева, котрий зустрічається фактично у всіх світових міфологіях. Надземний простір, умовно кажучи, рівень «стовбура», – це наша, людська реальність, світ людей, тварин і природи взагалі (φύσις). У кроні ж світового дерева живуть птахи, що символізують метафізичне буття, світ духів; з ними спілкуються чаклуни-шамани, одягнувшись у вбрання орла й танцюючи до нестями й епілептичного нападу. А те, що під землею, там, де в повній темряві коріння рослин смочче з надр Землі вітальну силу, – це світ мертвих. Він, з надр якого випростується пагінок життя, в цілому парадоксально ворожий життю. Це моторошне царство шумерської Ерешкігаль, де суцільне павутиння, тлін та розклад. У єгипетському підземному просторі до життєдайного Озірису проходять крізь сонм страхіть на кшталт гігантського змія Апопа. У грецькому царстві Аїда так само гніздяться жахи й потвори на зразок богині магії Гекати чи Емпуси, привида-вампіра з осячними ногами, причому одна нога – мідна або з лайна; за Гомером, краще бути погоничем волів на поверхні землі, ніж царем в світі Аїда. Тлін, жах і зневіра, царство хтонічних (підземних) чудисьок широко репрезентовано у всіх міфологіях в образі Змія (етимологічно – *земний*, тобто той, що живе в норі). Отакий дивний ґрунт, в якому зароджується життя, що всі ці жахи заперечує.

Та досвід дотику до Святого, на думку Р. Отто, є «*misterium tremendens et fascinans* («таємниця жахлива і чаруюча»), бо передбачає пізнання й світу Добра, й глибин Зла, причому на першому ступені свого розвитку релігійне почуття виступає якраз у вигляді демонічного страху [9]. Тому не треба дивуватися, якщо Земля, котра в язичницькі часи осмислюється як Вселенська Мати, породжує з надр своїх усяку екзистенцію, в тому числі часто жахливу й потворну. У греків Гея – Мати, яка породила й небо, й богів, й море, й рослини, й людей, і хтонічних чудисьок на кшталт Гідри, Піфона, сторуких титанів-гекатонгейрів тощо. І ця Вселенська Мати зовсім не є однозначно люблячою й доброю. У месопотамському міфі чудисько Тіамат, народивши гроно богів, тут-таки намагається їх пожерти. Китайська Нюй-ва ліпить людей з глини в стані сп'яніння, і виходять потвори. Варто ще раз згадати, що в Гомера Троянська війна починається з того, що Гея просить Зевса зменшити кількість людей, котру їй вже не сила носити на собі.

Водночас Земля-Мати – безсумнівно благодатна й набуває рис грецької Деметри чи центральноамериканської Пачамами, богинь землеробства, котрі сприяють діяльності культурних героїв на зразок Триптолема або Кецелькоатля. Земля родить *жито* – життя. Перехід від ери мисливства й збирання плодів до землеробства означав величезний культурний переворот, який співпав практично з неолітичною революцією й заклав початки цивілізації як такої. Не зайве пригадати, що латинське слово *cultura* від початку означало якраз обробку землі. Від часів формування аграрного суспільства в епоху неоліту праця на землі, володіння землею, придбання її тим чи іншим способом надовго стають справжнім центром поведінки й суспільства, й окремої особи, й не можна сказати, що в нашу урбаністичну епоху все це втратило своє значення.



В осілих землеробських народів народжується інстинктивне почуття приналежності до власного ґрунту, почуття, яке досі живе у сільському середовищі й не полишає урбанізованих вихідців з села. Як кепкують сьогодні в Україні з «нових містян», легко вийти з села, але село не вийде з тебе ніколи (як онук «мужички», додам: «І слава Богові»). Так, наскрізний мотив усної української народної творчості можна виразити формулою одного сучасного поета: *Я – пагінок цієї землі*. Це світовідчуття в корінні своєму визначене іранським культурним впливом<sup>5</sup>: після розмежування в індо-аріями протоіранці перейшли до осілості й землеробства й почали обожнювати землю, воду, повітря й вогонь, ці неодмінні чинники землеробського життя. В Авесті Агура-Мазда, добрий бог, сприяє землеробству («хто сіє хліб, той сіє праведність»); він живе в хаті, де жир тече по бороді, де багато жують й добре пахнуть комори з їстівними запасами, а злий двійник Агура-Мазди Ангроманью – бог зими й кочівля, повелитель страхітливих девів, які ревуть з жаху, коли люди випікають хліб.

Культ хліба спокійно пережив тисячоліття християнства й 200 з лишком років просвітницької секуляризації: ще за радянських часів у ЗМІ незмінно лунало бадьоре «Хвала рукам, що пахнуть хлібом!». Іншими словами, ситуацію мало змінили грандіозні культурні зсуви Середньовіччя й Нового часу.

У паганістичному мисленні міф Геї насичувався духом Нумінозного, Гея та її міфологічні посестри з інших язичницьких систем виступали як богині в колі найперших, головних божеств пантеону; креативних творців світу; в греків, нагадуємо, з лона Геї народилося все існуюче, і все було матеріальним – Небо, боги, Океан тощо. Саме тут – приховані витoki європейської матеріалістичної філософії.

---

<sup>5</sup> Про те, що колись нинішні слов'янські землі населяли іранці, свідчать назви більшості великих річок, які містять в корені іранське *дн* (вода): *Дніпро, Дністер, Донець, Дон, Дунай*; «Протягом багатьох століть слов'ян та іранців пов'язували як тісні культурні, так і мовні зв'язки» [8, S. 86]

Та властивого Новому часові розчарування світу, про яке говорив, розвиваючи думку Ф. Шіллера й підтриманий Ю. Габермасом, М. Вебер<sup>6</sup>, ще не відбулося, і навколо людини кипіло приховане, але безперечне для неї життя сонмів дивних істот, отих *dii minoris* – малих богів, демонів природи, які могли нашкодити людині, а могли й допомогти. Скажімо, слов'янський Лісовий Дідько (рос. *лешій*), кузен грецького Пана, любив збити з шляху чоловіка, що йшов через ліс й завести його в глухі нетрі. В кожному рівчаку жила небезпечна для молодих хлопців Русалка, яка могла залоскотати до смерті (знову вода товаришить зі смертю). Русалки бували ще й «наземні»: лісові Мавки (родички грецьких дріад) і польові, що народилися пізніше, в еру землеробства; німецька родичка слов'янської Польової Русалки – Житня Матінка, демон житнього поля. Селянин, що виходив працювати на розчищену ним від лісу галявину-поле, остерігався нападу темних мстивих сил з лісової хащі, й окреслював крейдою навколо свого поля магічне коло. Це було існування, сповнене ризику й небезпек, але принадливе своєю чарівністю, в якому життя протікало, мов у трилері, серед безперестанних жахів. Цим силам приносили жертви, колись навіть людські, намагалися відкупитися від них. Мій покійний дядько (1 пол. ХХ ст.) і до церкви вчашав, і родичеві римських ларів та пенатів – домовикові в хліві щось полишав (відоме східнослов'янське «двовір'я»).

Людина в цій системі – не пасивний споживач «дарів природи, а робітник, учасник космічних циклів. Якщо вона припиняє працю на землі, завалиться світопорядок. Земля була для такої людини живою, вимагала пошанування. Склалися колосальні, що функціонували тисячоліттями, цикли календарно-обрядової поезії, які фіксували життя міфу Землі в ритуалах. Усе це мало вплинути на природні сили, як, наприклад, спалювання опудал Зимі або карнавали-переберії, в яких хлопці перебиралися на дівчат і навпаки: вважалося, що це магічно підштовхне прихід тепла.

---

<sup>6</sup> Згідно з М. Вебером, це «розчарування світу», відмова насичувати явища природи магічно-містичним змістом спостерігається вже в пізній античності, але насправді все це розгорнулося в еру Модерну й секуляризації взагалі (див.: Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки //1, с. 311-337).

Звичайно, всі ці явища відбивали розгубленість перед незрозумілими силами природи, властиву язичницькому суспільству, яка усе-таки значною мірою вигладилася з приходом християнства, участь якого в «розчаруванні» світу зазвичай недооцінюють, хоча саме воно вперше заперечило існування всіх отих мавок та русалок або ж оголосило їх бісами, з котрими не можна мати справи.

У християнському Середньовіччі земля, як і вся природа, розумілися вже як Творіння Боже, причому Бог трансцендентний щодо матерії: «На початку сотворив Бог небо й землю. Земля ж була пуста й порожня та й темрява була над безоднею, а дух Божий ширяв над водами <...> Тоді сказав Бог: "Нехай зберуться води, що під небом, в одне місце і нехай з'явиться суша". І так сталося. І назвав Бог сушу – земля, а збір вод назвав морями. І побачив Бог, що воно добре (Бт. 1:1-2, 9-10).

Християнська теологічна думка додала до цього ідею бунту Творіння проти свого Творця, й у природі почали відмічати демонічні риси; стихійні лиха, хвороби, смерть відтак мисляться як сатанинське навіження, псування задуму Творця. Древні жахи, пов'язані з незрозумілим нищенням Геєю чи месопотамською Тіамат власних дітей, тепер пояснювалися саме так.

Та Земля і в античні часи, і в християнському Середньовіччі, не переставала бути центром Всесвіту. Система Птолемея, в якій було закріплено цей погляд, дожила до епохи Відродження, поки їй не поклала край концепція Коперника. Вчення про множинність космічних світів сприймалося, проте, насторожено: Джордано Бруно спалили на багатті за такий погляд.

З іншого боку, в літературі та мистецтві Нового часу земля поступово стає начебто самостійним персонажем. Це пов'язано з культом натури, природи, який відбиває вплив наукового мислення, що поширюється у європейській культурі з XVII ст. Природа починає мислитися як щось іманентне, але при цьому її сакральний статус чи то редукується, чи то, навпаки, укріплюється. Спочатку Спіноза, викликавши гнів та обурення своєї

юдейської громади, проголосив, що Бог не трансцендентний, а живе в матерії, в природі, й метафізичному простору тут вже просто не лишалось місця. Далі Бог почав трактуватися як Творець, що перестав втручатися в справи свого Творіння (деїзм)<sup>7</sup>; тут-таки сформувався й уявлення, що Бога взагалі не існує (атеїзм). А якщо Небеса стають далекими, то земне тяжіння починає домінувати.

Подальше ентузіастичне вивчення природи розгорталося в основному у вимірі земного формату. Астрономія, яка прийшла на зміну астрології, сприймалася усе ж таки як щось дуже далеке, заняття для диваків; конкретною реальністю було оточуюче земне життя та проблеми його вдосконалення й перебудови. Коли французький селянин приніс до Академії наук метеорит, що впав у його городі, вчені зі сміхом прогнали простака, вигукуючи, що на небі немає каменів. У Просвітництві натура, котра мислилася практично як суто оточуюче людину земне середовище, якось непомітно втратила космічний вимір і, паралельно, ауру сакральності. Картина земного буття постійно енергійно поповнювалася; з ентузіазмом класифікувалися роди види й підвиди рослин, тварин та людей; палеонтологія й геологія проклали ретроспективу у сприйнятті земного світу та його насельників. Світ мав стати, мов біблійний Валтасар, порахованим, зваженим і поділеним.

Водночас розпочинається грандіозне, хоча й поступове, перевлаштування суспільства з аграрного на технічно-промислове, що супроводжується урбанізацією та руйнацією архаїчної моделі «прив'язаності» раба чи кріпака до землі й переселення людей у міста, де, як казали в старовину, «повітря робить вільним». Ренесансний процес формує свідомість Модерну, в якій культивується «прометеїстична» концепція людини, буцімто покликаної перебудувати світоустрій.

---

<sup>7</sup> Бог дійстві дуже нагадує Ж.-Ж. Руссо, який віддавав своїх численних дітей у сиротинці, аби мати доволі часу для написання сотень сторінок, присвячених проблемам виховання людини нового типу.

Відтак натура, «земне», чуттєві насолоди почали мислитися як єдине, що дано людині в її відчуттях. Відповідно природа була проголошена, по суті, ще й моральним мірилом; хижацтва та звірства почали мислитися як норма, а інколи навіть як приклад для людини; боротьба за виживання й перемога сильного над слабким набули характеру «природної норми».

Відповідно в літературі та мистецтві зображення природи – пейзажу й тварин – стає важливою складовою змісту. Пейзаж, який зароджується ще в епоху Ренесансу, відтак набуває характеру майже обов'язкового чинника образної системи твору. А в урбанізованому суспільстві, яке втрачає ґрунт під ногами (часто в буквальному сенсі слова, бо тут люди починають жити в багатоповерхівках; адже земля в місті – величезна цінність) формується сентиментальне замилювання природою, пейзажем: «Історія дев'ятнадцятого століття у багатьох аспектах – це історія загубленої сільської місцевості та зростаючих міст, і у міру того як звільнені сільські працівники переїжджали до нових промислових міст, не викликає подиву, що виникла ностальгія по зелених та просторих пейзажах» [6, р. 493]. Протягом XIX–XX століть ідеалізація природи набирала обертів. Характерна репліка одного з персонажів російського драматурга XIX ст. О. Островського: «Природа – єдина коханка, яка не зрадить» (п'єса «Ліс»). У реальному житті стають невід'ємною складовою дозвілля «відпочинок на природі», «пікники», «шашлики», «барбекю», «зелений туризм»; пляжі, де ще на початку XX ст. відпочивали одягненими, поступово стають місцями граничної розкутості – аж до нудизму включно. Симптоматично, що коли вийшла, нарешті, з підпілля проблема сексменшин, то її спробували й по сьогодні продовжують пробувати таврувати ярликом «протиприродне». Особливо ж тут відзначаються пересічні, не занадто глибокодумні християнські релігійні діячі, які, по суті, по-блюзнірськи ототожнюють Бога з Природою, плутаючи задум Божий та реальну картину природного буття, сповнену генетичних збоїв та всіляких невідповідностей; їм варто було б пригадати тезу про

надиханий сатаною бунт Творіння проти Творця та про поширеність гомосексуалізму серед тварин.

Тим не менш, це тотальне занурення вчених, митців та й сили звичайних буржуа в земний ґрунт непомітно призвело до того, що стихійно, несвідомо, поновилося язичницьке за своєю генезою розуміння природи як самотужної творчої стихії, й от вже Гея знову начебто поволі повертає собі титул Великої Матері. Зокрема у мистецтві та літературі Мати-Земля часто підтекстово виявлялася присутньою навіть там, куди її, здавалося б, і зовсім не запрошували.

Характерний приклад: у Чернівецькому греко-католицькому соборі Успення Пресвятої Богородиці здавна вшановується як чудотворний образ ікона Діви Марії, примітив невідомого маляра 1-ї пол. XIX ст., створений як варіація Ченстоховського Образу. Але своєрідний і неповторний елемент цієї картини – мафорій Пречистої Діви, потрактований як просторе чорне вбрання, вкрите «вишитими» зображеннями зелених гілок і пишних квітів. У підсвідомості безіменного й, безумовно, талановитого народного митця явно жило і вимагало реалізації архаїчне язичницьке уявлення про Мати Сиру Землю, яке нашарувалося на християнське титулування Марії як Цариці Небесної, Пані світу (у церковнослов'янській молитві: **Богородице Маріє, Госпоже мира...**»), ставши, по суті, складовою прихованої бінарної опозиції.

Другий приклад – вже зі сфери художньої літератури секуляризованої епохи. Так, наприкінці XIX ст., коли міфологічна символіка, здається, знаходила притулок хіба що в лоні «декадентської» поезії, в романістиці реалістично-натуралістичного спрямування реальна земля, як місце проживання різних народів, вже починає трактуватися в дискурсі, який невдовзі назвуть геополітикою. Радше на рівні інтуїції й підсвідомості, ніж свідомо, письменники мусують відтінок сакральності землі, міфологізують, ба, навіть дещо демонізують її образ, що для цієї літератури трохи несвоїсто: «Одним із традиційних у мистецтві слова є символ землі, що через прадавній код національного світогляду, вміщений у ньому, став одним із ключових концептів і своєрідним засобом осмислення дійсності в європейському романі на межі XIX–XX століть. Символ землі як літературний етнообраз, що репрезентує націю, допомагає за референцією розкрити проблему “свій–інший”, висвітлити національну специфіку європейських літератур – Швейцарії, Бельгії, Франції, що засвідчують романи Еміля Золя (1840–1902), Каміля Лемоньє (1844–1913), Шарля-Фердинада Рамюза (1878–1947), які відобразили життя та мислення етносів з особливим розумінням символіки землі» [3, с. 205]. Також сюди часто вливаються мотиви з національного фольклору або сакральних книг, що створює складну стильову амальгаму. Так, повість західноукраїнської письменниці О. Кобилянської (1863–1942) «Земля» побудовано на «репортажі»: в 1894 році в селі Димці під Чернівцями чоловік убив рідного брата, аби заволодіти батьковою землею. Однак цей «натурний» матеріал переосмислено як ілюстрацію до ідеї влади землі над людською долею, ще й у дискурсі біблійної історії про Авеля й Каїна.

Третій приклад. Свого часу в незалежній Україні запровадили обов'язковий курс валеології («науки про здоров'я», яку за науку, втім, визнають не всі). На рівні середньої школи тут пропонувалося звертатися до Великої Матері всього існуючого, й це навіть викликало протести з боку батьків-християн.

Тим не менш імпліцитно поновлену в правах богиню землі вшановували більше «матеріально», як джерело здоров'я та енергетичних ресурсів, при цьому нещадно її експлуатуючи. Небезпечне забуття справжнього, глибинного змісту старовинних міфів читається в деяких дрібних, але вкрай характерних деталях.

Так, потужний радянський літак було названо «Антей», що мало нагадувати давньогрецький міф про сина Геї, який набував нової сили щоразу, як припадав до Землі-Матері. Але Геракл задушив Антея в повітрі, відірвавши його від землі. Й у назві цього літака, мимо волі тих, хто його так назвав, похапцем зазирнувши у міфологічний словник, приховувалася моторошна символіка, на яку, на щастя, ніхто не звертав уваги.

У кінцевому результаті, під спів хвалебних гімнів природі й, паралельно, хижацьке нищення її ресурсу, з розгортанням науково-технічної революції неухильно гасне поштивість до міфу Геї. Наче у Гольфстрімі, тут спостерігаються дві протилежно спрямовані течії, й усе-таки мусимо констатувати, що перемагає начебто одна з них.

У літературно-фольклорній поезії Нового часу релікти архаїчного релігійного вшанування Землі як Матері всього суцього усе ж спалахують, поєднуючись зі спробами реставрації паганізму. Ціхи такого «неопаганістичного матеріалізму» розсіяні в усій російській поезії рубежу ХІХ-ХХ ст. й у ранній радянській (Хлебніков, Городецький, Клюєв, Єсенін та числ. ін.). Так, відблиск древніх молінь до Землі можна знайти у «декадентських» стилізаціях «під античність» символіста В. Брюсова:

Губы веющего ветра  
Ищут, что поцеловать...  
Низойди в свой мир, Деметра,  
Воззови уснувших, мать!  
Глыбы взрыхленные черны,  
Их вспоил весенний снег...

*«К Деметре»*

Не обминула ця тенденція й українського поетичного слова. Зачарований духом неопанізму І.-Б. Антонич. Його «Зелена Євангелія», за визнанням автора, є не Благівість від християнського Духа Святого, а «благівість від Флори, або світосприйняття Фавна».

Стіл ясеновий, на столі  
слов'янський дзбан, у дзбані сонце.  
Ти поклоняйся лиш землі,  
землі стобарвній, наче сон цей!

«Ясеновий стіл» споріднений з символікою ясеня (явора), який у народів європейської Півночі віддавна був «ясним» тотемним деревом відновлення. Тут він постає полемічною аналогією християнського вівтарного престолу, на якому вершиться таїнство Євхаристії, та Св. Чашу замінено на підкреслено вульгарний «слов'янський дзбан», бо спіритуалізм християнського таїнства для автора вже пустий звук. І Дух Природи, що так налякав Фауста, не видається Антоничеві ані потворним, ані жахливим.

Мідл-література не відставала. У фантастичному оповіданні А. Конан-Дойла «Коли Земля скрикнула» геніальний дивак професор Челенджер винаходить гігантське свердло, щоби так глибоко вколоти Землю, аби вона закричала від болю; автор дозволяє дошкулити вчорашньому божеству, й тут присутній присмак такого собі веселого хуліганства в космічному масштабі.

Характерно, що у власне науково-позитивному мисленні від колишнього об'єкта поклоніння, наділеного таємничою силою родючості, залишається фактично сама лише назва-емблема. Йдеться про «гіпотезу Геї», висунуту в ХХ ст. британцем Дж. Лавлоком та американкою Л. Маргуліс: вчені припускають, що всі живі істоти Землі утворюють величезний суперорганізм, який вони, не довго хитруючи, назвали Геєю. А вихід людини у космічний простір, або, як це пишно іменувалося в радянській публіцистиці, «початок космічної ери», сильно змінив ракурс бачення нашої



планети. Астронавт засвідчив: «Ми мали змогу на власні очі побачити макрокосмос. Коли звідти дивишся на Землю, вона видається маленькою цяточкою і ти усвідомлюєш, як далеко відірвався від неї» [4]. Точка зору спостерігача радикально змінилася; в ході історичного процесу розвитку культури земля перетворилася зі Вселенської Матері на відносно невелике небесне тіло, планету сонячної системи, і футуристичні прогнози майбутнього переселення людства з землі на інше небесне тіло після польотів на Місяць та Марс перестають бути просто фантазіями. Міф Геї втрачає залишки аури сакральності й остаточно редукується. Характерно, що сучасного пересічного читача починає стомлювати й пейзаж у літературі.

Хіба що в сфері українського поетичного слова радянської пори, де штучно культивувалася установка на фольклорність; це мало сигніфікувати «відсталість» української культури – в образі Землі імпліцитно зберігалися риси божества, котрому належать ритуальні почесті. Та ця Земля-Мати вже була належним чином підпорядкована «титанічній» людині, і всі оті продукти працівників радянського поетичного цеху підносилося як справді народна пісня:

Через це ти, земле,  
Молодіти стала,  
Що рука трудящих  
Тебе уквітчала.

Утім, з послабленням комуністичного диктату спостерігалися й локального спалахи живого переживання древнього міфу. Характерний український радянський шлягер 80-х рр. (слова П. Дворського та М. Бакая):

Смерекова хата – батьківський поріг,  
Смерекова хата на крутій горі.  
Як прийду до неї, коліном припаду,  
Грудочку землі своєї до уст прикладу...

Твір неоднозначний – при усій щирості прояву національно-патріотичного почуття й прихованій опозиції «радянському патріотизму»,

вірш водночас відверто спрямований в архаїчне минуле, він буквально художньо воскрешає ритуал поклоніння Матері-Землі; зокрема рядок *Грудочку землі своєї до уст прикладу...* свідомо чи підсвідомо спрямовує й до неповторного українського народного звичаю їсти землю на доказ щирості. Що ж, не І.-Б. Антонич, звичайно, але все ж таки й не гола радянщина.

Та в цілому в масовій культурі 2-ї пол. ХХ ст., зокрема в радянському російськомовному світі, образ Землі остаточно знижується, вона вже непоштиво іменується «старушкою» й фігурує «всерйоз» хіба що в репертуарі російських естрадних співаків, які нещадно експлуатували «космічну тему». Репрезентативний з цього погляду вірш-пісня Є. Долматовського, написаний у пласкому «плакатному», риторичному стилі:

Я – Земля. Я своїх провожаю питомцев,  
сыновей, дочерей.  
Долетайте до самого Солнца  
и домой возвращайтесь скорей!

Незрівнянно складніше трактувався образ Землі в науковій фантастиці ХХ ст., але й тут сакральний міф Геї як Матері всього сущого остаточно згасає в безмежності удаваних космічних світів – доволі пригадати твори С. Лема або інших класиків жанру.

У цілому ж в європейській свідомості на поверхні залишаються маргінальні явища на кшталт молитви польських рідновірів, натужно приєднаної в дусі синкретизму до монотеїстичної концепції:

O Matko Ziemi  
Nieskalana bądź.  
Otwórz swe ramiona  
I dzieci swe pobłogosław  
Dobrem wszelkim.  
O Matko Ziemi  
W jedni z nami zostań  
I twórz wspólnie  
Harmonię istnienia.

O Matko Ziemi  
Ty miłości spragniona  
Dajemy Ci ją.  
O Matko Ziemi  
I My spragnieni miłości  
Daj nam ją.  
Pozostańmy Matko  
We wspólnych objęciach  
Nieskalanej miłości  
Boga

[9].

Та очевидно, що утилітарно-споживацький підхід до проблеми землі бере гору над наївним замилюванням її «таємницями». А технологічно-утилітарне спрямування постренесансної цивілізації та мислення в душі «інженерної утопії» спровокували справжню екологічну катастрофу, про яку довго попереджували фахівці-вчені; див., напр., працю Д. К. Медоуза та ін. *Межі зростання. Доповідь за проектом Римського клубу «Складне положення людства»*. Паралельно спостерігається ще одна цікава колізія матеріалістично налаштовані вчені активно звинувачують Біблію в тому, що буцімто це вона започаткувала погляд на людину як на «царя природи», що призвело до хижацького господарювання й нищення екологічної рівноваги. Однак насправді Біблія, трактуючи людину як найдосконаліше творіння Боже, якому віддано землю у володарювання, наголошувала на її, людини, моральній відповідальності за підтримання заведеного Богом порядку й не схвалювала людської жадібності й сваволі. Фактично відповідальність за нинішні екологічні проблеми лежать якраз на тих, хто хоче перекласти на християнську ідеологію власну вину за нищення природи, а саме – на технократично налаштованих мислителів і господарників, які, в душі ідей Модерну, прагнули «перебудувати світ» (див. детально: 6).

## **Міф Геї в інформаційних війнах сучасності: логічний та емоційний формати новітньої геополітики.**

Геополітика, яку дехто вважає невід'ємною від фашистського способу мислення (з чим цілком, звичайно, погодитися не можна), формується як напрямок політичної думки ХХ–ХХІ століть, і об'єктом її уваги стають питання про контроль над територіями та розподіл сфер впливу держав чи коаліцій держав. Сьогодні усілякі християнсько-лицарські засади в міжнародних відносинах надійно блоковані етикою Маккіавеллі. При цьому не слід забувати, що й фашистська, й комуністична утопії набули авторитету в «повсталих масах» (Ортега-і-Гасет) саме як два піки у філософії Модерну, котрий культивував власний міф про Людину-Прометея, яка була буцімто покликана перетворити світ на краще.

Характерно, що один з фундаторів такого погляду, російський письменник Максим Горький, захоплювався мало кому відомим мотивом з російського фольклору – про богатиря Василя Буслаєва, який хотів би «сади насаджувати та міста будувати», прикрашати землю, «мов дівчатко». Саме цей погляд Горький намагався приписати більшовикам.

Однак сучасник Горького Дж. Оруел, котрому вдалося позбавитися подібних ілюзій, проникливо розгледів, на що мусить обернутися подібна утопія: її головним ворогом стає правда життя, котре ентузіастами утопій а ргіогі мислиться як «неправильне», «облудне», й тому у відомому романі Оруела якесь там «Міністерство війни» обов'язково перейменовується на «Міністерство Миру» тощо. У граничних випадках це навіть вже не лицемірство, а просто хворе сприйняття звичайного світу як «неправильного». Зокрема існує феномен «когнітивного спотворення», коли мозок не в змозі переварити потужний об'єм сучасної інформації й захищається від реальності створенням шаблонів мислення, які спрощують або й спотворюють картину світу. Це безпосередньо стосується особистостей

пересічних, з середніми здібностями, які сьогодні часто опиняються при владі (побічний результат демократизації). Особлива ж небезпека полягає в тому, що в очах мас саме такі люди, а не мала група пасіонаріїв, є виразниками «народних інтересів». У таких ситуаціях лідер з деформованою психікою і не занадто обтяжений освітою впевнено диригує стадною поведінкою, залякуючи й зомбіюючи тих, хто йому беззастережно вірить, як це спостерігається на прикладі тоталітарних сект.

А оскільки у ХХ столітті політиці вдалося зробити те, чого не змогла зробити наука, – перебрати на себе функцію релігії, то відкрився широкий простір для зміни картини дійсності через ефектні ритуали та нечувану за масштабами – завдяки окріпим ЗМІ: радіо, телеграф, телефон, згодом – ТВ та Інтернет тощо – пропаганду. Класиком тут можна вважати Геббельса, автора ідеї про «велику брехню», якого Путін на якійсь зустрічі з єврейською громадськістю схвально охарактеризував як розумну людину. Останній епізод, особливо ж на тлі відвертого антисемітизму, який сьогодні демонструє без усякого стиду Москва з її вже відверто антиізраїльською позицією та роздмухуванням антисемітизму у світовому масштабі, дуже промовисто свідчить про справжню сутність нинішнього кремлівського режиму. І якщо це співставити зі спробами цього режиму «остаточно вирішити» вже й «українське питання», то подібно, що у II-й світовій війні фашистська Німеччина та її людиноненависницька аксіологія таки морально перемогла Росію (підкреслюю: саме Росію<sup>8</sup>), тільки це виявилось не одразу.

Однак романтичне прагнення «переміни», «оновлення», «омолодження» світу, що включало в якості програми люте нищення «юдеохристиянських» первенів європейської культури, було, звичайно,

---

<sup>8</sup> Якщо порівняти, скільки українців і скільки росіян воювало у II-й світовій війні на боці Гітлера, то оті українські угруповання на зразок батальйону «Нахтігаль», сформованого на основі молодіжної трупі Львівського оперного театру, що захопилася романтикою гітлеризму, котрий ще далеко не явив себе на повний зріст, не йдуть ні в яке порівняння з мільйонною армією власівців, що воювали в лавах фашистів під трикольором та георгіївською стрічкою.

всього лише карикатурним, вульгаризованим відлунням християнської концепції Нового Неба і Нової Землі, хоча творцям нових ідеологічних систем, вочевидь, ці уявлення були доступні зазвичай у смутній формі усних тлумачень або партійної пропаганди. У всякому разі, ніхто з них явно не брав до уваги постулат Біблії про диявола як батька неправди. Брехня в такому середовищі стає з часом просто автоматичною реакцією чи не на будь-яку правдиву інформацію – це спосіб «боротьби з реальністю».

Так, вже сама особистість нинішнього лідера Росії Путіна є суцільна фантазмагорія. Медіа пишуть, що не тільки його біографія, а й навіть фізичне існування – сумнівні, бо світові начебто демонструють двійників. Навіть якщо це не так, то достатньо порівняти обличчя Путіна на світлинах двадцятирічної давності й сьогоднішні – це явно інше обличчя. Ніхто вже давно не приймає всерйоз будь-які декларації та обіцянки Путіна, бо він ніколи не дотримує слова. ЗМІ пишуть також, що Путін не вміє користуватися інтернетом і отримує інформацію «препаровану», «в папочках», тобто вже спотворену – ще й, начебто, неприємні новини йому дуже не до вподоби. Вождів нинішньої Росії – Путіна, Пескова чи Лаврова – буквально втомлюються «ловити на брехні», і вникає справедливе підозріння, начебто вони настільки загрузли у створеній ними самими картині світу, що вже щиро вірять: це вони називають речі справжніми іменами, виправляючи помилки світового оточення! Ні, звичайно, це радше цинізм закорінених у криміналі осіб, але є версія, що останні не занадто відрізняються в своєму моральному розвитку від недовихованих дітей, для яких казка й міф – важливіші від реальності<sup>9</sup>. При цьому внутрішньої

---

<sup>9</sup> Ця «дитячість», штучно культивована ще в радянській масовій культурі («*мы будем петь и смеяться, как дети!*»), притаманна багатьом постатям «путінської еліти», що справляє трагікомічне враження. Так, одна колишня олімпійська чемпіонка з придворного путінського кола, нині вже цілком поважна за віком дама, заявила з приводу викриття махінацій її начальством з аналізами сечі своїх спортсменів таке: «Пусть эти заокеанские дяди и тети помнят, что у нас есть ядерное оружие!». Тобто, дама таки підсвідомо ототожнює «клятих американців» з дорослими, а себе і свою країну – зі ввійманими на гарячому «поганими дітьми», які в запалі готові довести отим дорослим своє право на все, що завгодно, й за будь-яку ціну.

переконаності у своїй правоті тут немає й сліду. Про це свідчить та безпомічність, те невміння вести дискусію, які продемонстрували Путін і Лавров, коли першого Байден назвав вбивцею, а другого на недавній прес-конференції у Турції спитали, *що ще зі вкраденого в Україні, крім зерна, росіянам вдалося продати?* Реакція була цілком дитяча: *сам дурак!* Й коли Путін виголошує себе наступником Петра I, котрий «повертав» Росії буцімто забрані в неї землі, він свідомо ігнорує факти історії: Петро якраз відбирав силою чужі землі. Але тим гірше для «неправильної» історії: переписати її негайно! Й одразу кидається в очі, що тут домінує не стільки холодний логічний розрахунок, скільки властива міфопоетичному мисленню емоційність. Апарат логічних доказів невмолимо, мов лещата, включається лише після проголошення фальшивої тези, й логіка запопадливо обслуговує шалене емоційне поривання, а не загнуждує його. Більше того, в ній, логіці, часто просто немає потреби, бо у сфері геополітичних маніпуляцій та інформаційних війн вона є небажаним гостем.

Скажімо, в сучасному рашизмі на очах практично формується круто замішана на емоції ненависті міфологема: *українці – не люди*; в устах «інтелігентних рашистів» це звучить, правда, дещо інакше: *українці й ми, росіяни, – один народ*. Тому геноцид українства росіянами, який нині розгортається на наших очах, треба сприймати чи то як перший етап самознищення, чи то як скидання лицемірної маски братерства. Спроби наукоподібних мотивацій на цю тему не піднімаються над рівнем псевдоісторичних імпровізацій Кремля; усім керує погано замаскована маніакальність, якій, утім, не відмовиш у власній параноїдальній логіці. Та ця зародкова міфологема, що вже спричинилася до широкомасштабної війни, яка на очах переростає в III-тю світову, своєю чергою вичленувалася на початку XIX ст. з російського імперського міфу про буцімто вселенську місію слов'янства, найперше східного, під проводом Росії, про його начебто нерозривну генетичну єдність та, звичайно ж, недоторканість «ззовні» його географічних кордонів, у той час, коли *руськіє* просто-таки історично покликані до месіанства – розселитися у всім світі, в першу чергу – «розтлінному» західному, аби змінити його «дегенеративну» суть на щось неймовірно життєздатне й мажорне. При цьому логічні нестиківки знову-таки до уваги не беруться: росіяни й українці – це «єдиний народ зі спільною територією» (варіант – «братні народи зі спільною територією»); отже, треба кривим допомогти, вивільнити їхні землі від чужинського, західного впливу, «денацифікувати», а тих братів (чи то членів своєї ж спільноти), які не розуміють свого щастя, по-звірячому мучити, гвалтувати й вбивати тих, кого буцімто прийшов рятувати від нацизму, перетворювати на пустелю їхні квітучі міста.

Усі ці речі базуються, звичайно ж, якщо ужити класичних визначень З. Фрейда, не на Еросі, а на Танатосі, або, як це формулював Е. Фромм, на некрофілічних тяжіннях підсвідомості, в чому свідомість носіїв цієї міфології дуже не хоче признаватися. Мені десятки раз приходилося чути від вцілілих ще в нас апологетів «русского мира», що сотні жертв різанини в Бучі – це інсценіровка, вчинена українськими та заморськими спецслужбами, причому ні в який діалог ці віряни Путіна вступати не бажають, говорячи з тобою поблажливо, мов з дурнем, і відмахуючись від будь-яких доказів. Перед нами чисто релігійне ставлення до ситуації, виховане пропагандистськими ЗМІ Росії, можливості яких сьогодні, порівняно з 30–40 рр. ХХ ст. неймовірно вирости. Це супроводжується невгамовним прагненням дати міфіві наочне життя в численних примітивних, нашвидкоруч сформованих й часто просто відразливих ритуалах та фейкових «свідоцтвах». Релігійний відблиск лежить на багатьох російських міроприємствах останніх років: на фантастичних перекрученнях історії, з якими дискутувати забороняється, на безкінечному штурмі фанерного рейхстагу, на абсурдних, розрахованих виключно на психологічний тиск, ходах типу «Безсмертного полку» з іконізованими портретами учасників найрізноманітніших воєнних дій, на одяганні у спеціально пошиту мініатюрну воєнну форму маленьких дітей у дитсадках, у шкільному конкурсі на краще оздоблення могил воїнів тощо. Таке враження, що в Росії Ареса-Марса хочуть пошлюбити не з Афродитою-Венерою, а саме з Геєю, причому найбільше гіпнотизують вірян цього нового культу, подібно, моторошні темні надра богині<sup>10</sup>. Й Україна вже відкрито оголошена лише найближчою ціллю: метою Росії є завоювання й «виправлення» цілого «недосконалого» світу. Або, принаймні, половини світу.

---

<sup>10</sup> Цей культ має вже свій офіційний храм, в якому основна реліквія – фуражна Гітлера. Будова ця, витримана у кольоровій гамі хакі з золотом, темна й моторошна всередині, відрізняє неймовірним поєднанням язичницького поклоніння Війні з зовнішніми формами християнської культової споруди.



Народився цей дивний російський месіанізм, санкціонований Достоевським, подібно, в надрах концепції Третього Риму, який Росія привласнила собі після падіння православної Візантії, та ідея ця глухо варилася в надрах Московії, яка, побоюючись Європи, здійснювала загарбницькі експедиції в глибини Сибіру та в Середню Азію, допоки до неї не було прилучено Україну. Лише тоді нова держава, прихопивши порядний шматок ослаблої Речі Посполитої, Крим і Кавказ, почала позиціонувати себе як імперія всесвітнього значення. Та вперше цей месіанізм спробував гордо піднести голову після перемоги над Наполеоном, проте спалахнув і безславно загас в ході невдалої Кримської війни XIX ст., й відновився з розмахом вже в комуністичній Росії, де дуже переймалися тим як би ото «землю в Гренаде крестьянам отдать»<sup>11</sup>. Тут з гордістю говорили, що СРСР – це 1/6 земної суші<sup>12</sup>, але того було замало. Спробували були закоренитися в Іспанії й взагалі у Західній Європі, утворили після II-ї світової війни «співдружність соціалістичних країн», протягли міцні мацки в глибини Азії, Африки та Латинської Америки, та все це луснуло з розпадом Радянського Союзу. Однак його спадкоємиця, нинішня Росія, країна, в якій народився нечуваний метод політичної боротьби – тероризм<sup>13</sup>, як бачимо, й сьогодні, всихаючи на очах економічно, політично й духовно, вимагає визнання її поруч зі США вершителькою долі світу.

Безсумнівно, що подібні геополітичні міфи запрограмовані в архаїчних шарах надр людської психіки. Скажу більше: ці архетипи вкорінені в психіці всякої живої істоти, котра прагне позначити «свою територію» й розширити вій «життєвий простір». Відомо, скажімо, що таке проблемне

---

<sup>11</sup> Відомий колись вірш М. Светлова «Гренада».

<sup>12</sup> Принагідно варто згадати, що в російському колективному несвідомому можна зустріти характерний архетип, який чи не найкраще сформулював у XIX ст. радикальний публіцист матеріалістичного гатунку М. Чернишевський, якого дуже поцінували в радянські часи завдяки схвальній оцінці В. Леніна. У своїй магістерській дисертації «Естетичні відносини мистецтва до дійсності» він стверджував, що велич – це просто щось велике за розміром (*великое – это просто большое*), наводячи як приклад гору, що викликає почуття захоплення (напрошується порівняння з українською приказкою *Гора велика, та вона дурна*).

<sup>13</sup> Замахи на царя Олександра II (1879, 1880 та 1881 рр.).

мистецтво сучасності, як графіті, цей продукт креативних імпульсів молодіжних банд, є позначкою «своїх» територій міста й чистісіньким аналогом прагненню тварин «мітити» територію, яку вони вважають своєю, продуктами власної життєдіяльності, що має шокувати й відлякувати зайду. Що в людей, то й у тварин: «життєвий простір» є те, за що варто воювати й гинути. Характерні міркування сучасного російського філософа К. С Гаджієва: мабуть, у самій людській природі корениться потреба мати ворога злісного і нещадного, і через це підлягає знищенню; далі йдеться про те, що ворожість в біологічному бутті настільки ж природна, як і симпатія, що самоідентифікація підкріплюється наявністю Чужого як «цапа-відбувайла», що якщо ворога в реальності немає – його конструюють; втім, натуралістами описано і те, що, скажімо, у риб – у разі відсутності зовнішнього суперника – самець знищує власну родину та ін. Цей відсторонений, здавалося б, нейтральний науковий опис, який побачив світ у 2011 році, усе ж таки свідчить про внутрішню згоду зі «світовим злом», про «біологізацію» людини, і, як мені здається, прояснює якісь моменти в еволюції російського суспільства до відвертого фашизму. При цьому згаданий вище російський імперський міф, як і міфологія німецького нацизму, мають не лише оте правічне «натурфілософське» походження, а й пізніші історико-культурні нашарування.

Так, цей міф, мабуть, вкорінений від початку в загальнослов'янському уявленні про «нечистий Захід», де, по-перше, вмирає Сонце, а, по-друге, – живуть нелюди, що розмовляють незрозумілою мовою (тобто – німі, *німці*). Отож первісний імпульс відторгнення Чужого починає поступово набирати географічно-історичної конкретики. І звичай вважати себе людьми, а інші народи – такою собі нелюддю, існував не лише в архаїчні часи. Згадуючи оголошення у ХХ–ХХІ ст. «не-людьми» то євреїв, що стали жертвами Голокосту, то циган, то «буржуїв», то тутсі, яких в Руанді в 1994 році було винищено за тиждень у кількості 800 млн. племенем хута, то вже й українців,

яких спочатку нищили потай, через Голодомор, а нині вже не криючись, у відверто нацистському дискурсі, – ми з подивом відкриваємо для себе, що усе це є варіацією архетипів колективного несвідомого в різних історичних умовах та обставинах. І саме Terra, територія, виступає тут полем кривавих зіткнень, причому тут незмінно присутня така собі «зворотня перспектива», експлуатація передань минувшини, яку безвідповідальному політикові досить легко викривити й перетлумачити по-своєму, бо фахівців-істориків відносно небагато, й можна безкарно замінити історичні факти власними фантазіями або й свідомою брехнею, просякненою ненавистю. Був глибоко правий вигнанець з радянської Росії М. Бердяєв, який зауважив у своїй виданій в еміграції книжці «Истоки и смысл русского коммунизма» (Париж, 1955): «Ненависть завжди звернена до минулого і завжди залежить від минулого. Людина, охоплена афектом ненависті, не може бути звернена до майбутнього, до нового життя» (с. 150). Отакий, бачимо, оновлений світ...

Ці геополітичні чвари й вимоги «життєвого простору» для власного народу за будь-яку ціну, власного народу, якому починають лихоманково приписуватися месіанські риси, видаються абсолютно незрозумілими, ірраціональними, а проте мають і свої глибинні причини, і тривожні перспективи. Сьогоднішня боротьба західного світу за те, щоби за будь-яку ціну зберегти «політичний космос», з величезними зусиллями досягнутий як омий ріками крові підсумок грандіозних соціально-політичних катастроф ХХ ст., й протилежна тенденція повернути світ до хаосу, в якому панують темні сили, – все це визначено в своїх основах інстинктивним переживанням «міфу Геї» сучасним людством, яке знову поляризується, як в епоху Чингіз-хана, на Схід і Захід, і знову з надр п'їтьми на околицях культурної ойкумени виринають легіони істот із затьмареною, збоченою, нерозвиненою свідомістю, маніакально й задрісно зосереджених на руйнації, ненависті й грабунку, які загрожують самому існуванню цивілізації. Окремішньо це переважно малі народності, чий розвиток століттями штучно гальмувався, які

споконвічно почувають себе силою лише колективно, «в орді», котра крушить усе на своєму шляху, й ідеї «руського мира» фактично є перелицюванням старовинних ординських політичних принципів, ретельно задекорованих мантиєю патріарха Кирила.

І, що б там не казати, сьогодні знову й знову стикаються дві культурні моделі, які не можна визначити інакше, як «язичницька» й «християнська» (якщо завгодно, можна додати ще й «ісламську»<sup>14</sup>). Релятивність Добра й Зла навіть у таких потужних системах, як індуїзм та буддизм, що нині активно завойовують світ, вимушує згадати старовинне визначення «язичництво»; це – до-біблійний погляд на світ, принципова рокировка Добра й Зла. Те ж само можна сказати про класичні духовні системи Китаю типу Ян–Інь. Що ж до християнства... Так, безперечно, що на Заході й у Східній Європі секуляризація зробила свою справу, й папа Бенедикт XVI мав усі підстави визначити ту ж саму Західну Європу як територію, яка давно перестала бути християнською. Але К. Шмітт ще задовго до нашого часу, котрий вже визначають як «постхристиянський», показав, що християнські засади культури дуже часто просто «перекодовуються» в політичні принципи, а виникнення держави та рух соціальних процесів визначаються насправді розподілом землі [11].

Можна, звичайно, як це роблять деякі дослідники, скептично ставитися й до К. Шмітта, й до С. Гантінгтона, котрий вказав, що сучасні геополітичні конфлікти фактично протікають в кордонах розповсюдження традиційних релігій [2], та слід визнати, що картина світу в більшості людей, які населяють сьогодні нашу планету, мало визначена ідеями Модерну, зокрема його міфом про людину-титана, якій належить змінити світ, і ще менше – постмодерністською відчуженістю щодо традиційних цінностей. Одночасно, як реакція на бездушний утилітаризм у ставленні до природи,

---

<sup>14</sup> Особливу проблему створює сьогодні ісламський світ, який керується, по-перше, принципом «Земля – Божа», а, по-друге, тим, що земля, на яку ступила нога мусульманина, це вже його земля, й він має тут панувати. Це зазвичай просто не береться до уваги в тому ж західному суспільстві.

постають з небуття старовинні духовні стереотипи, які фактично домінують не лише в країнах третього світу чи тих, які вступили на шлях модернізації. В глибинці «цивілізованого світу», а то й на самій поверхні його культурного життя, раптом виявляються величезні «оази» справжнісінької дрімучості: доволі згадати культури на кшталт Віки, культури рідновірів у слов'ян або інші спалахи неоязичницького руху. До цього додається й та незаперечна обставина, що для більшості наших сучасників сьогодні цікавий лише земний світ та його принади, які стали примножені й легкодоступні завдяки технологічному спрямуванню цивілізації у глобальному форматі. Екзистенціальну тривогу, яка завжди робила людину людиною, сьогодні сильно потіснила недолуга егоїстично-гедоністична філософія, а ЗМІ, цей потужний рупор масової культури, активно спрямовують суспільство до постмодерністської всеїдності в дусі New Age, котра так приваблює незрілу свідомість.

### **Висновки**

Отож, сучасна людина звільнилася й від чар язичницького страху перед таємницею життєдайної й жорстокої Матері-Землі, й – значною мірою – від моральної відповідальності за своє ставлення до природи. При цьому у ХХ столітті вона, відчувши себе господарем життя й розглядаючи землю виключно як об'єкт утилітарних інтересів, культивує неоміфологічний погляд на землю як об'єкт власності й активно створює геополітичні міфи, що призвело до 2-х світових воєн та значного вичерпання природних ресурсів. Спроби законодавчо вгамувати людське хижацтво й обмеженість, як загальновідомо, залишаються мало результативними. При цьому в цивілізованому світі прагматизм стосовно землі сполучається з розумінням необов'язковості володіння великими територіями – завдяки сучасним сільськогосподарським технологіям, Ізраїль знімає великі врожаї з каменистих ґрунтів, Японія – зі штучно створених островів. Але там, де зберігається архаїчне політичне мислення, володіння територіями й розширення кордонів держави все ще є керівними політичними установками.

Тому древній міф Геї та його трансформації на рівні колективного несвідомого, що набувають загрозливого загострення в атмосфері безперестанного політичного ризику й все нових спалахів безоглядного авантюризму можновладців, починають керувати поведінкою мільйонів людей, особливо ж завдяки вмілим політичним маніпуляторам. А оскільки ми сьогодні, як і попереджував колись Е. Тоффлер, увійшли в еру непередбачуваності, то ефект активізації міфологічного мислення й тенденція до властивої фашизмові поетизації архаїки можуть нести в собі величезну загрозу. Вочевидь, мислення XXI століття мусить відмовитися від такого підходу й середньовічних способів вирішувати проблему території війною, бо це вже загрожує самому існуванню людства як такого.

Ситуація свідчить також про вичерпаність креативного потенціалу концепції Людини-Прометея: спроби адептів нових секулярних релігій епохи Модерну реалізувати свої утопії й небувало кардинально змінити земний світ на краще остаточно дегенерували до варварського рівню загарбництва й насильництва, а заклики створити на землі рай (чи то для пролетарів і трудового селянства, чи то для німців та інших арійців) обернулися мільйонами жертв і згарищами, на які перетворюються квітучі міста.

Перебирання Людиною на себе функції Бога явило радше череду машкари з диявольськими гримасами. А на бляклих і страшних фразах блазня-ката про остаточне вирішення єврейського чи там українського питання остаточно згас відблиск натхненної риторики Пікко делла Мірандола, Джабатіста Віко або французьких мислителів Віку Розуму, котрі так мріяли про оновлене людство.

### **Література**

1. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. Київ : Основи, 1998. 534 с.
2. Гантінгтон Семюел П. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. Пер. з англ. Н. Климчук. Львів : Кальварія, 2006. 474 с.

3. Кушнір І. Символ землі у творенні національної картини світу (на прикладі франкомовної літератури) // Вісник Львівського університету. Серія іноземні мови. 2012. Вип. 20. Ч. 1. С. 205–212.
4. Павло Попович. Перший український космонавт - Історична ... URL. <https://www.istpravda.com.ua> >/
5. Фрай Н. Архетипний аналіз : теорія мітів // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. 2-е вид., доп. Львів : Літопис, 2001. С. 109-135.
6. Чікарькова М.Ю. Біблійне розуміння людини як «царя природи» та особливості його експлікації в епоху технократизму // Учені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського. Серія «Філософія. Культурологія. Психологія. Соціологія». 2010. Т. 23 (62). № 2. С. 113-118).
7. A Companion to Victorian Poetry. Blackwell : Ed. by R. Cronin, A. Chapman, A. H. Harrison. 2007. 602 p.
8. Jarmoszko J. Polsko-irańskie dziedzictwo językowe, czyli przyczynki do mitu o sarmackich korzeniach Polaków w świetle badań językoznawstwa historyczno-porównawczego w Kwartalnik Językoznawczy 2011/3 (7). S. 65–88.
9. Pomódl się do Matki Ziemi zyskaj kontakt z duchami natury. UPL. <https://psychotronika.pl> > pom...
10. Otto R. The Idea of the Holy. Oxford : Oxford University Press, 1958. 232 p.
11. Szmitt C. Teologia polityczna i inne pisma. Wybór, przekład i wstęp M. A. Cichocki. Kraków : Znak, 2000. 316 s.
12. Tomicczy J. i R. Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka. Białystok : Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1975. 222 s.

## **БУКОЛІЧНИЙ ЖАНР В ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЛІТЕРАТУРАХ: ВИТОКИ, ДИНАМІКА Й СПРЯМОВАНІСТЬ ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ**

Буколичний жанр зазвичай сприймається як явище дещо маргінальне. Оспівування сільського життя та світлого кохання пастухів з пастушками вже виглядають в очах сучасного урбанізованого читача як безнадійна архаїка. Та чи ж приречена ота буколично-пасторальна традиція на цілковите забуття в епоху очікуваної тотальної урбанізації? Чи, може, її двохтисячолітнє існування усе ж таки свідчить про життєздатність та невичерпані до кінця ідейно-естетичні потенції?

Для відповіді на ці питання варто звернутися до історії буколичного жанру й еволюції основних постулатів його естетики та поезики. Питання це здавна користувалося увагою з боку вчених-літературознавців, але сказати, що всі проблеми тут остаточно вирішено чи хоча б в належному масштабі генералізовано, буде перебільшенням. В оцінках буколіки фактично переважає тяжіння до систематизації, узятій немовби поза межами історії, прагнення до трактовки жанру в площині підсумкового синхронічно-теоретичного узагальнення. При цьому буколіку часто розуміють як відображення тих чи інших граней реального життя суспільства, котрі мисляться непорушними в будь-які часи. Так, за Т. Гіффордом, існують три типи буколичного («пасторального»): жанру: «життя пастуха», «відмінна від міста сільська місцевість» та «сільське життя з принизливими класифікаціями» [4]. Можна сказати, що тут відбилася певна інерція мислення теоретиків класицизму, для яких об'єкт зображення був важливішим, ніж його художня інтерпретація, зумовлена суб'єктивністю автора й смаками тієї чи іншої історичної пори, її аксіологією; знайшла тут своє місце навіть сприйнята як щось непорушне успадкована класицизмом від еліністичної античності вимога обов'язково висміювати й принижувати мужика-простолюдина. Між тим проблема вивчення цього жанру полягає якраз в тому, що таке «випрямлення» подібне до прокрустова ложа, бо ігнорує неповторні ідейно-естетичні переживання кожної конкретної епохи. Хочеться з цього приводу пригадати слова Дж. ван Сікля (Sickle) про оцінки буколіки, які дезінформують читача, відрізаючи ефективний доступ до текстів. Між тим в цій галузі існує значний простір для переоцінки суджень, які видаються канонічними, й той само Дж. ван Сікл, наприклад, справедливо підкреслює, що буколичний жанр починається з Теокрита, хоча античні критики вважали його не засновником, а просто найкращим у цій дідині; не можна не погодитися з цим дослідником і тоді, коли він каже, що жодне уявлення про цей жанр не можна сприймати як вичерпне. Дж. ван Сікл вірно



зазначає, що родові поняття, як і будь-які інші продукти літературної творчості, мають власну історію, хоча критики, абстрагуючись від реальних текстів, формують уявлення про жанр відповідно до смаків та ідей свого часу; ці уявлення починають вільне життя й, хоча дійсно дають готовий загальний погляд на матеріал, усе ж таки схильні підмінити його власними інтерпретаціями [12].

Отож завдання полягає в тому, аби науково описати буколічний жанр вже не в тих чи інших синхронічних зрізах, а в його історичній діахронії, причому виявити не лише його мінливість і трансформації, а й неухильну стрижневу цілеспрямованість до піднесення певної аксіології, а саме – кохання, природи й сільського життя, що є базовими цінностями античної цивілізації, котрі в еру торжества християнства було піддано ґрунтовній редукції. Подібно до насування одне на одне літосферних плит в геології, в європейській культурі спостерігається грандіозне насування біблійно-християнської платформи з її граничним спіритуалізмом на платформу античну, де все – до світу богів чи ідей включно – було *φύσις* і вважалося породженням Матері-Землі. Земні цінності буколіки, потрапивши до горнила середньовічного мислення, цілковито зникнути, звичайно, не могли, але були ґрунтовно «рентгеновані» й переосмислені в дусі християнських чеснот, набувши, зокрема, одухотвореності й психологічної глибини.

Проте сам характер буколіки завжди залишався – відкрито чи імпліцитно – опозиційним щодо церковного ідеалу «обоженої людини», хоча, з одного боку, вже саме виникнення буколічного жанру ознаменувалося певною рефлексією його авторів, рафінованих містян, а з другого – християнство не заперечує цінності плотського життя й навіть освячує його. Воно органічно успакувало, попри усі свої власні тяжіння до аскези, старозавітний погляд на життя як дар Божий, якому треба безперестанно радіти. З іншого боку, та ж само біблійна «Пісня над піснями» містить виразні змістовні паралелі до античної буколіки. Ситуація спричинилася, як

бачимо, не лише до конфронтацій, а й до діалогу та контамінації, що робить картину буття жанру в цілому доволі складною й динамічною.

Створення такої панорамної картини залишається невирішеним науковим завданням. При цьому я значною мірою спиратимуся на методологію ритуально-міфологічного літературознавства: адже в буколічній літературі – відкрито чи імпліцитно – бринить відлуння найдавніших ритуалів поновлення життя й подолання смерті та функціонують архетипи відповідних міфів, які втілилися в цих ритуалах.

Усе це живе на рівні колективного підсвідомого, визначаючи вчинки, етичні орієнтації та естетичні смаки протягом двох тисячоліть.

І навряд чи пафос уславлення п'яного вітального життя колись абсолютно редукується – і в житті, і в літературі та мистецтві. Адже це означало б повну втрату людського в людині.

### **Буколічний жанр у його історичній ретроспективі**

Буколіка (від давн.-грецьк. βουκολός – волопас, βουκολικός – пастуший) – жанр античної поезії, в якому оспівувалося щасливе й безтурботне життя селянина. Безумовно, духовні корені такої поезії сягають епохи неолітичної революції, яку також іменують першою аграрною революцією: тоді відбувся перехід людства від «економіки мисливців і збирачів» до виробляючої економіки, що базується на землеробстві й тваринництві. За свідченням Цицерона, саме слово *cultura* від початку означало *обробка землі*. Зазначимо принагідно, що стародавні іранці, котрі, як відомо, справили в сиву давнину потужний культурний вплив на слов'ян, розглядали перехід від злиденного кочів'я до осілого землеробства як велику перемогу світлого бога Агура Мазди над його зловісним двійником Ангроманью; в Авесті потужно звучить гасло: *Хто сіє хляб, той сіє праведність*. Ця модель характерна, безумовно, і для античного світу, в якому перший хлібороб Триптолем, з ласки богині Деметри, стає справжнім

культурним героєм. На вшанування Деметри нашаровується й культ Діоніса, типово «сільського» божества рослинності й загалом плідності, втім, щонайперше, патрона виноградарства й винокуріння. Містерії на честь цього сина Зевсе, який, за міфом, був розірваний і пожертний ворогами Кроніона титанами, але був повернений батьком до життя, й стали тим джерелом, з якого виникла буколічна поезія. Звичайно вважають, що буколічний жанр початково формувався як напівритуальна віршова лірика – на ґрунті пісеньок пастухів колонізованої еллінами Сицилії на честь Діоніса. Втім у «Строкатих оповіданнях» Еліана стверджується, буцімто засновником буколічного жанру був Стесихор, але в його спадщині нічого подібного немає. Вірогідно, що жанр цей складався стихійно, оскільки хорова лірика мала тісний зв'язок з обрядовим синкретизмом, і пісні тут супроводили сакральні ритуали.

Лише згодом, в елінізованій та рафінованій єгипетській Александрії, буколіка почала культивуватися на авторському рівні (вірші Теокрита і його наслідувача Мосха; III–II ст. до н. е.; обидва, до речі, були уродженцями Сицилії, й Теокріт жартівливо іменував циклопа Поліфема, якого передання оселило саме на цьому острові, «земляком»). При цьому отого «народного» й «мужицького» духу, який так цінується в наші часи захоплення примітивізмом, тут годі шукати. Александрійська «прописка» надає їхній поезії своєрідного акценту: той само Теокріт, зображаючи щасливих пастухів, життя яких сповнене кохання, музики й поезії, ставиться до свого об'єкта зображення з іронією міського жителя; його пастухи – доволі абстрактні постаті, втілення авторської ідеї, та й розмовляють радше як освічені містяни. Цілком вірне зауваження перекладача Теокрита англійською мовою: «Теокріт, попри всю свою удавану наївність, не був (як, наприклад, Бернс), натхненним йоменом, він писав переважно для свого класу. Він був самосвідомий і тонкий художник, з тих, що живуть у вишуканих і пишних палацах; це «декадентська» епоха літератури та письменства, <що виникає> для радості королів. Його стиль – це квітка, літературна теплиця» [8].

Поезію Теокріта сприймають як «інтелектуальну вправу, відокремлену від будь-якого значущого соціального чи ідеологічного контексту» [3, р. 11].

Тим не менш ідилії Теокріта будуються як жива мова (діалог) пастухів, цілковито занурених у свою сільську реальність, і відчувається, що авторові дає естетичну втіху імітація «простого» й навіть дещо бруталного мовлення селянок-пастухів, він намагається бачити світ їхніми очима, пережити їхні емоції, перейнятися їхніми клопотами на зразок того, наскільки добре м'ясо недоєної кози тощо:

### **Тірсіс**

Шумом утішно-солодким, Козарю мій, та онде хвоя  
Рівно шумить над водою. Та солодко теж і сопілка  
Грає твоя. Нагороду узяв би ти другу за Паном.  
Якби цапа захопив він рогатого – взяв би козу ти;  
Якби козиця йому присудилася – ялова вийшла б  
Кізка твоя; коли ж кізка недоєна, м'ясо хороше.

### **Козар**

Пісня, пастуше, твоя подає мені більш насолоди,  
Ніж дзюркотіння струмка, що по скелях донизу збігає.  
Музи коли б одержали як нагороду ягницю,  
Взяв би ягнятко ти в дар; а коли би вони забажали  
Взяти ягня – ти тоді дістав би, напевне, ягницю...

*Переклад Ф. Самоненка*

Утім і присмак «декадентства» тут справді також можна вловити, та це виглядає не стільки «зіпсованістю» міського жителя, скільки відлунням тісного співіснування людини з тваринним світом в архаїчні часи. Характерний образ Зевса у вірші Мосха «Європа», який прийняв образ бика: поет натхненно описує розкішну плоть тварини, спираючись на безпосередні враження від «грубої натури», і опис цей сповнений неочікуваного, витонченого, дещо скандального, хоча й цілком виправданого міфологічним сюжетом еротизму: «золотиста руда шкура», «сяючі очі темно-лазурного

кольору», дихання бика приємніше, ніж «дух запашних галявин»; дівчата з пошту Європи відчують непоборне бажання наблизитися до нього й приголубити красеня. Що ж, у всьому стародавньому світі, в тому числі і в Греції, зоофілія не була аж чимось надзвичайним [9]. Втім у Мосха можна відчутти не стільки натяк на зоофілію, скільки приховану іронію. Зрозуміло, що висхідні цінності найдавнішої буколічної поезії як такі не занадто вишукані для поета-містянина: одухотворюючий музично-поетичний момент тут невід'ємний від доброї хмільної трапези і плотського кохання, що в цивілізованому середовищі легко підлягає насмішці. Так, в александрійця Каллімаха вже згаданий «земляк Теокріта» Поліфем, це втілення «нижчих» сил Натури, заманює Галатею до своєї печери, зваблюючи її не своєю чоловічою принадливістю, а свіжим козячим сиром. Можливо, якщо б циклоп додав до сиру ще й дар Діоніса, то досяг би свого, але бог виноробства не зволив жити на острівному пасовищі серед морського простору, а одноокий син Посейдона не спромігся перейти від пастушества до обробки землі.

Далі буколічна поезія була адаптована римськими поетами (Вергілій та почасти Горацій; I ст. до н. е.). У римлян, які віддавна були суворим аграрним народом, симпатія до сільського життя була в крові, і грецький досвід було сприйнято з ентузіазмом. Проте іронія тут вивірюється, як, наприклад, у «Буколіках» Вергілія, хоча й написаних під впливом Теокріта. Зокрема Вергілій без щонайменшого сумніву поетизує ритуальне жертвоприношення, яке має забезпечити добробут його сільського обійстя:

### **Мелібей**

Тітіре, ти в холодку опочив-єсь під буком гіллястим  
І на сопілці сільській награєш мелодійної пісні.  
Ми ж залишили свій дім, наші ниви; від рідного краю  
Геть утікаєм... Нам тяжко... А ти в холодку, на дозвіллі  
Будиш в діброві луну солодким ім'ям Амарілли.

## Тітір

О Мелібею! мій бог послав мені втіху цю й радість.  
Завжди для мене лишиться він богом; олтар його завжди  
Буде окроплений кров'ю ягнятка з моєї кошари:  
З ласки його-бо на пашу корів я й ягнят виганяю,  
З ласки його награю, що захочу, на тихій сопілці.

*Еклога 1. Переклад М. Зерова.*

Більше того, ці еклоги (тобто *вибірки* з Теокріта) римського автора не просто розповідають про щастя такого собі непримітного пастуха Тітіра: тут зустрічається й прагнення до обріїв вселенського масштабу. Це, наприклад, пророцтво про народження дивного немовляти, Спасителя світу, що дало в майбутньому підстави для тлумачення Віргілія як ще одного предтечі Христа (насправді то було підлабузництвом до Августа, котрий покладав великі надії на свого новонародженого сина). Пророцтво це виголошує п'яний силен, такий собі далекий родич Поліфема, і це може сприйматися сучасним читачем як іронія, але для античної людини між об'явленнями, що поставали в уяві п'яного діонісійського міста й видіннями дельфійської піфії, нав'язаними отруйними випарами з надр скелі, не було тієї прірви, яку побачив між Діонісом та Аполлоном Ніцше. Фігурально кажучи, у Вергілія вино божественного знання може вмістити й така посудина, як буколічний вірш. Також і оспівана в буколіках тілесність, яка в очах рафінованих александрійців була трішечки огидною, для римського поета поставала саме тим, що треба: доволі пригадати ентузіазм оспівування сексу в Горація.

Звичайно, тим Горацій не вичерпується, бо й він прагне пізнання прихованих у природі сил. Але якійсь там «чесній Фіділі» він може порадити лише вершити магичні жертвоприношення, щоби смертоносний веред не торкнувся до пори до часу своїм диханням жертвних телят, які від албанських трав гладшають; жертву слід прикрасити гілкою розмарину й ламким міртом; проте отим «гнівним ларам» буває доволі й «святої полби й

тріскучої солі». Філософський же вимір його лірики здатний пробудити чорну меланхолію, позаяк епікурейський гедонізм сполучається тут з повною відсутністю надії на вічне життя нашого Я в циклах оновлення природи:

### ДО МАНЛІЯ ТОРКВАТА

Білі вже збігли сніги. На луги повертається зелень,  
Знов кучерявиться гай.  
В красній обнові земля, і знову, спадаючи, води  
В'їються в своїх берегах.  
Грації з німфами враз, одкинувши одяг прозорий,  
В танці кружляють собі.  
Рік, і година, та й мить, останок милої днини,  
Радять: безсмертя не жди.  
Зиму змагає весна, її ж переборює літо  
Й гине само, як лише  
Осінь розсипле плоди, за нею – на сон лиш багата –  
Вже підбігає зима.  
Тоншає місяця серп і знов ясніє уповні,  
Ми ж, коли канем туди,  
Звідки Еней не вернувсь, де Анк, де Тулл можновладний, –  
Порохом, тінню стаєм.  
Хтозна, чи зволють боги до годин, що майнули, додати  
Частку й наступного дня?  
Чим свою душу вгостиш — лиш того спадкоємець жадливий  
Не загребе вже собі.  
Тож, коли вмреш і коли над тобою в усім своїм блиску  
Мінос вершитиме суд —  
Ні красномовство, ні рід, ні побожність велика, Торквате,  
Сонця не верне тобі <...>

*Переклад А. Содомори*

Отож, титани римської поезії в своїх буколіках не просто оспівували принади сільського життя, а й відчували певний «жах існування», що робить їхню картину світу не такою вже мирною і простою.

Далі доля буколічного жанру складається дещо неочікувано. Власне, з визначенням жанру як такого в літературознавстві загалом є проблема: він зазвичай визначається за чіткими формальними ознаками, але буває

ідентифікований і за сюжетно-тематичним принципом, бо формальні прикмети жанру інколи бурхливо розмиваються – з чим ми й зараз стикаємося, занурюючись у нашу проблему. Треба одразу зазначити, що цій ситуації в науці досі не приділялося належної уваги.

Між тим, вже на початку нової ери стає очевидним, що буколічний жанр починає «виборсуватися» з тісної вже для нього форми ліричного вірша й наївної поетизації нехитрого гедонізму. Наче «вибухнувши» з зернини ліричної поезії, виникає прозаїчний роман Лонга «Дафніс і Хлоя», в якому зворушливо оспівано вірне кохання двох простих сердець, яке долає численні перепони. Це ще не зовсім наративна структура: твір Лонга написано ритмічною прозою зі вкрапленням віршових фрагментів, що дозволяє утримати традиційний пафос буколічного світосприйняття. Твір виник найвірогідніше у II (III?) ст. н. е., коли, у контексті передчуття грандіозного світопоглядного зламу, в Римській імперії, з її споконвічним аграрним світосприйняттям, почали інтенсивно шукати «рідних коренів», уславлювати мирний «золотий вік» Августа й тихі, чисті принади патріархального сільського життя. «Сільська тема» інтелектуалізується, сигніфікує пошук «справжніх цінностей», що відбувається на тлі зростання цікавості до зовсім протилежного й чужинського – до християнського спіритуалізму й аскетичного ідеалу нової релігії. Автор «Дафніса...» демонстративно апелює до язичницької спадщини, прагне прославити Ерота, німф і Пана, знову дати читачеві відчуття радості тілесного буття – «хворому на зцілення, печальному на втіху, тому, хто кохав, нагадати про кохання, а того, хто не кохав, навчити кохати». Ця апеляція до «пастуших цінностей» була спровокована ще й тим, що християнізація починалася з міста, а селянина, котрий тримався в своїй глушавині язичництва, називали *paganus* – *мужик, селяк*, і Лонгові хотілося ошляхетнити своїх героїв, зробити акцент не на «плотському» а на «внутрішньому», бо ж вороже йому християнство несло в собі потужний імпульс психологізму, породжений почуттям цінності людської особистості.



Зрозуміло, що ця оборона античного життєлюбства була поки що приречена на невдачу: адже воно визначалось культом самодостатньої Природи, яка усе творить, і котра в християнській свідомості сама була лише Творінням Божим. Тим не менш, буколичному жанру було надано Лонгом нових потенцій: відлуння діонісійських ритуалів трансформувалося в розлогу нарративну структуру, яка мала довести, що пафос життєствердження, навіть будучи підданим тяжким випробовуванням, не втрачає сили, благородства й пасіонарності, й над ним не владне ніяке зло. Усе це можна розглядати як своєрідну відповідь на виклики християнської проповіді, заклику до тілесного аскетизму й «досконалої», спіритуалізованої любові, вільної від тягарю усього плотського. Недаремно відродження буколичних мотивів у європейських літературах від доби Ренесансу ґрунтуватиметься в першу чергу саме на романі Лонга.

Зрозуміло, що у християнському Середньовіччі буколичний жанр з його виразним язичницьким корінням на певний час очікувано занепав, хоча античні засади буколіки начебто знайшли в цю пору певну паралель у наскрізному біблійно-християнському образі Доброго Пастиря й овець, яких він пасе й оберігає від лих. Та проте символіка християнського пастирства настільки відрізнялася від гедоністичної античної буколичної установки, що жанр цей відродився як такий, як щойно було зазначено, лише у поезії Ренесансу – доволі назвати імена Данте й Петрарки (XIII–XIV ст.). Це може видатися неочікуваним – адже ренесансний процес асоціюється з урбанізацією, зростанням ролі міст, де формувався новий тип культури й де кріпак, якому вдавалося прожити в місті 101 день, вважався незалежним від свого пана. Данте й Петрарка – справжні діти міста, зосереджені, здавалося б, не на «земному», не на «ґрунті», а виключно на «умопоглядному». Та ось Данте, співець спіритуалізованого кохання й духовидець метафізичних просторів, на старості років пише латиною еклоги на мотиви «Буколік» Вергілія («Vidimus in migris albo patiente lituris» та «Velleribus Colchis prepes

detectus Eous»), в яких надає право голосу пастухам з античними іменами й сумує за прохолодою в гаю піній над рідним Арно – такий собі образ земного раю. Петрарка ж у «De vita solitaria» критично змальовує саме міського жителя: на відміну від того, хто з чистим серцем зустрічає схід сонця, гуляє лісом, нюхає квіти, не дбаючи про золото чи коштовності, містянин лихоманково прокидається серед ночі, думаючи про повсякденні зради, спокуси та клопоти й обмірковуючи усілякі несправедні шляхи їх подолання.

При цьому звертає на себе увагу подальша кардинальна жанрова трансформація: на зміну наслідуванню лаконічній буколічній ліриці античності приходить грандіозна «вільна» побудова з незрівняно більше ускладненим смислом; базою тут виступає, безперечно, «Дафніс і Хлоя» Лонга. Так, «Амето» Боккаччо (XIV ст.) – це якась химерна побудова, що являє собою невимушене сполучення язичницької й християнської традицій, роману (пригоди й духовний розвиток героя, котрий еволюціонує від «дикуна» до натхненного поета) і драми (оповіді німф), прози й поезії, проповіді й поетичного маніфесту, причому усе це об'єднується дидактично-психологічним ракурсом – у фіналі персонажі й події раптом обертаються на складові теологічної алегорії. Здається також, що тут нарешті починає в повну силу розгортатися закладена ще у IV ст. св. Августином установка на психологізм («Сповідь»), яка дедалі впевненіше спиралася на практику життєвого досвіду. Справа в тому, що десь на рубежі I–II тисячоліть н. е. церковна сповідь в західному світі перестає бути публічною й замикається в тісному просторі сповідальні, де той, хто сповідається, залишається один-на-один зі священником – утім під пильним поглядом Всевидячого Ока. Це породжує саморефлексію й психологізацію в масовому форматі, що відбивається на характері й спрямованості літературно-мистецького пошуку, й рух буколічного жанру не залишається осторонь цього.

Далі (XV–XVII ст.) ота вільна жанрова структура набуває модифікації «пасторального роману» (від лат. *pastoralis* – пастуший), який тріумфально

крокує в європейському художньому слові). Це «Амінта» Тассо, «Аркадія» Саннадзаро, «Вірний пастир» Гваріні, «Діана» Монтемайора, «Астрея» д'Юрфе, «Аркадія» Сідні тощо. В епоху бароко такий роман вже сприймається як щось звичне – так, у київській поетиці XVII ст. «Liber artis roëticae...» він фігурує в низці усталених жанрів. Ліричний вірш буколічного спрямування при цьому також не щезає: поруч формуються такі структури, як пасторальні *еклога, елегія, драма*. В епоху Просвітництва, вочевидь, у зв'язку з загальною переорієнтацією європейської культури на пізнання Натури та поширенням впливу наукової прози, підвищується філософська насиченість пасторалі: природа стає бажаним середовищем проживання й джерелом наснаги, ба, навіть критерієм істини. Важливо також відзначити, що пасторальний роман, як майже всякий роман в еру панування класицизму, буде оголошений «поза законом» як жанр за генетикою своєю простолюдний, фольклорний<sup>15</sup>, а не книжний, «вчений», що не завадить йому розвиватися й часом навіть домінувати. Адже потенції романної форми значно більше відповідали установкам на соціалізацію та психологізацію нарації, нехай навіть вже в секулярному дусі. Смуга сентименталізму взагалі сформувала потужний запит на зображення внутрішнього світу почуттів: інтелектуалізм та дотепність відтак сусідять з установкою на розвиток «чутливості». Вже мало було бути розумним, треба було ще й «мати серце».

Однак це все не стало тією «сповіддю грішного серця», яку запровадив Августин. У «Сповіді» Руссо постає, якщо ужити біблійної градації, людина *духовна*, а не *душевна* (1 Кор.), тобто така, що не шукає богопізнання, а кохається у людських пристрастях. Саме останні бурхливо вимагали, так би мовити, художньої легалізації після століть пригнічення і в церковній словесності, й у класицистичній системі. Простий та водночас сповнений змістовності побут «пейзан» (селян), цнотливе, але сповнене

---

<sup>15</sup> Roman conte (фр.) перекладається, власне, як *романська* (тобто простонародна) *оповідь*; субстантивоване *roman* стало означати вільний від обов'язку бути віршованою «мовою богів» прозаїчний текст. До речі, слово *prosa* й означає «вільна».

потужної вітальної наснаги кохання пастухів та пастушок стали певною противагою сухому розумуванню кабінетних мудрагелів та від початку чітко визначеного техніко-логічного спрямування розвитку цивілізації Нового часу. Пасторальність широко культивується не лише у віршовій та прозаїчній творчості сентименталістів XVIII ст., а й у театральном-музичному та образотворчому мистецтві, переважно в рамках вигадливого стилю рококо. Доволі пригадати натюрморт Шардена «Мідний бак для води», щоби зрозуміти, наскільки насичувалися аурую значущості найпростіші побутові речі, серед яких жив простолюди.

У слов'янських країнах, де землеробство віддавна є основою основ, буколичний жанр, трансплантований з західноєвропейського ґрунту, мав би знайти органічне сприйняття. Як сказав поляк Мар'ян Мацієвський, «*Słowianie, my lubim sielanki...*». Та симптоматично, що жанр цей в слов'янських літературах не завжди приживається. Так, у польській культурі, де до античності зверталися «запросто», як до доброго сусіда<sup>16</sup>, котра пережила свій «золотий вік» в лоні Ренесансу й зазнала відчутного впливу класицизму, літературна буколіка представлена розлого й навіть дещо бурхливо – доволі пригадати соковиті, побудовані на українському фольклорному матеріалі «Селянки» Ш. Шимоновича, розкішну й витончену за стилістикою «Софіївку» С. Трембецького, «забавки» В. Маревича чи щемливі ідилії Ф. Карпінського – традиція ця не згасає навіть у XX ст. [7]. А ось в українській літературі з її потужною фольклорною основою буколіка, як не дивно, представлена чи не єдиним випадком, і то перекладом, а саме – Горация – Григорієм Сковородою. Можливо, що тут важливішою за «сільську тему» (свого тут вистачало – на фольклорному рівні) було її «ювелірне» літературно-словесне оздоблення, призма класичного канону, до чого польське слово, що розвивалося у контексті європейської літератури, було

---

<sup>16</sup> Так, наприклад, в колі Міцкевича посиланням на Горация могли доводити, що філософом слід вважати всякого, хто жив за принципами *artis vivendi* (див.: 11).

все ж таки більш чутливе, ніж українське. Не скинеш з рахунку й тієї обставини, що після культурних реформ великого європеїзатора Петра I грамотність народу скоротилася на 75%, й донедавна ще масово письменні українці, потрапивши в стан «колонізованих» вчорашньою Московією, мали штучно перетворитися на націю гречкосіїв, що духовно живляться самим лише фольклором.

Що ж до казусу Сковороди, то він, як зазначив Д. Чижевський, був лише глибоким і чутливим інтерпретатором латинського оригіналу [2]. Утім йому вдалося й невимушено трансформувати реалії античного світу в звичні для українського читача образи. Так, характерний пейзаж Лаціуму перетворюється на цілком український краєвид, в якому прикметно височать нещодавно завезені з Італії тополі, що відтоді стали невід'ємною складовою українського ландшафту:

Quo pinus ingens albaque populou  
Umbram hospitem consociare aman  
Ramis? Quid obliquo labora  
Lympha fugax trepidare rivo?

Громады сосен, белые тополи,  
Где тень любезно гостеприимну  
Простёрли; где с трудом струится  
Беглый поток, меж берегов плутая.

Та в цілому в ментальності жителя Російської імперії ота антична ідилічність і почуття цінності внутрішніх переживань власного Я, котрі були так важливі для Сковороди, якимось чином не приживалися. Більше того, стихія пасторальності тут поступово набирає відтінку якоїсь дивної зловісності. По-перше, кидається в очі величезний розрив між ідеалами, що їх насаджувала нова, секуляризована культура, та неоконкретною реальністю. Так, за Катерини II, яка начебто переймалася ошляхетненням почуттів російської знаті, у країні остаточно утвердилося кріпацтво; поміщик почав безконтрольно визначати долю своїх кріпаків, і тут-таки, одразу, горезвісна Салтичиха

замучила до смерті більш як 100 осіб. Життя й література не пересікалися, як паралельні лінії в Евкліда: князь Шаліков, кривавий кат повсталих селян-пугачовців, водночас писав жалісні віршики про зламану квіточку та померлу пташку. Але новий культурний код сентименталізму вимагав шанувати людські права, поважати й простолюдина, отож фундатор російського сентименталізму Карамзін відкриває, що й «селянки кохати вміють» (повість «Бідна Ліза»). Та щоби зрозуміти усю поверховість і фальш цього народолобства, доволі згадати, що тому ж самому Карамзину належить і такий текст, створений від імені отих «щасливих селян», що їм наполегливо пропонується любити свого пана:

**КУПЛЕТЫ**  
ИЗ ОДНОЙ СЕЛЬСКОЙ КОМЕДИИ,  
ИГРАННОЙ БЛАГОРОДНЫМИ ЛЮБИТЕЛЯМИ ТЕАТРА

*Хор земледельцев*

Как не петь нам? Мы счастливы.  
Славим барина-отца.  
Наши речи некрасивы,  
Но чувствительны сердца.  
Горожане нас умнее:  
Их искусство – говорить.  
Что ж умеем мы? Сильнее  
Благодетелей любить.

Характерно, що в історичному романі російського символіста Д. Мережковського «Петро І» (заклучна частина трилогії «Христос і антихрист»; поч. ХХ ст.) фігурує реальний персонаж тієї епохи – граф Толстой, що очолював таємну поліцію імперії, «чоловік без віку», а насправді – лихий, аморальний старий, який чорнить брови під модною перукою, співає нову пісеньку Тредіаковського про «стріли Купідо» і хизується табакеркою з пасторально-ідилічною сценою на кришці. Пастораль в очах автора початку ХХ ст. перетворюється на символ нещирості та штучності.

У Західній Європі ці процеси протікали не так гостро й драматично, але й тут, під впливом кардинально урбанізованого позитивістського мислення XIX–XX ст., до «ідіотизму сільського життя» (К. Маркс) також починають ставитися дедалі більше критично й негативно. Характерно також, що – на тлі зростання зневіри й матеріалізму – на «сільську тему», яка асоціюється зі втраченою паганістичною ідилією «натурального існування», нашаровується й антагоністична до неї, але вже так само елегійно сприйнята християнська культура; «добрі селяни» перетворюються на зразкових носіїв християнських чеснот. Ця, по суті, бінарна опозиція поступово об'єднується в свідомості епохи Модерну та Постмодерну поняттям «щасливої минувшини». Пасторальні мотиви перекочували з палаців вельмож до міщанського інтер'єру (стиль бідермайєр), ставши знаком жалю за «втраченою природою».

У наші дні буколічно-пасторальна традиція спорадично воскресає хіба що у форматі фольклорних гуртів, що часто сполучається з щирим чи удаваним релігійним синкретизмом. Тут часом можна зустріти глибину й змістовність – так, дуже характерний з цього погляду польський документальний фільм «Буколіка» (2021: режисер К. Палка), в якому показано трудне та вбоге, ізольоване від світу життя на околиці непримітного села старої Данусі та її дочки Басі, що, втім, ніяк не шкодить багатству їхнього внутрішнього світу, який пульсує в ритмах природних циклів.

Та в цілому в світі спостерігається ситуація масової втрати інтересу до цього первеня культури. Навіть у суспільствах, орієнтованих на «рух назад» та реставрацію всілякої архаїки, спроби активізувати цю традицію зводяться, по суті, нанівець – так, «сільська проза» (*деревенская проза*), що її бурхливо піднімали на щит у критиці останніх років існування СРСР, у сьогоднішній Росії розчинилася в небутті.

Технологічні досягнення чи то рятують ситуацію, чи то погіршують її; вже у СРСР, який пишався своєю індустріалізацією, материнське молоко на

берегах висохлого внаслідок хімізації ґрунтів Аральського моря стало отруйним.

Пафос життєствердження, який тисячоліттями підживлювався органічним зв'язком людини з весіннім оновленням природного життя, в'яне на мертвому асфальті. Та і в цивілізованих супільствах, спрямованих до майбутнього, побудованого виключно на технологіях в дусі «інженерної утопії», отой «асфальтовий ґрунт». не менш згубний.

Коли чари Природи, за словом М. Вебера, розвіюються, перед сучасним людством, яке безжально й по-хижацьки нищить природні ресурси та нехтує необхідністю екологічної рівноваги, постає на весь зріст небезпека незворотного руйнування природного середовища. Звідки тут узятися відродженню буколичній поезії?

Тому питання про буколичне розуміння природи як вічного джерела вітального оновлення й життєвої наснаги набуває особливого значення, коли йдеться про долю культури в цілому та її найближчі перспективи. Зокрема очевидним є занепад українського села, що особливо загрозливо, якщо взяти до уваги темпи цього занепаду. Так, за даними Держстату, за два останні десятиліття число українських селян скоротилося з 16,9 млн до 13 млн. І це не лише наша проблема: те саме відбувається по всій Європі й у США.

### **Ритуально-міфологічний аспект буколичного розуміння Природи як критерію істини**

Для античного буколичного автора Природа поставала невичерпним джерелом вітальних радощів; усе інше – ідеї, числа чи які ще «дематеріалізовані» поняття – мало докластися саме собою, бо, як тоді вважали, *in corpore sano mens sana est*. При цьому вже в давньогрецькій культурі розподіл сфер Аполлона й Діоніса мав певну соціальну проекцію: культ Аполлона був популярний в аристократів, а Діоніса – в сільського



люду. У всякому разі сп'яніння й роздирання живого цапа в діонісійських містеріях мало сумісні як з логікою й розрахунком, так і з аристократичними манерами. Діонісійський культ розбурхував стихію почуттів пересічного плебея, не обтяженого рефлексіями освіченої людини, він задовольняв емоційну жагу прилучення до плоті божества; вино ж дозволяло зняти гальма розуму й пристойності та вільно віддатися стихії вакханалії. Але це все означає не саме лише життєствердження: в підтексті буколічної поезії криється прагнення хаосу та безодні добровільного безумства й трагічна, скривавлена постать офірного цапа. Не будемо, звичайно, грубо прив'язувати цей комплекс до психіки селянина взагалі, але безумовно, що життя серед природи провокує певну домінацію міфо-поетичного світосприйняття над логічним, і для екзистенціальної тривоги тут значно більше місця, ніж в світі гармонії наукової чи мистецької побудови. Коли в кожному рівчаку плещеться наяда, а в кожному дереві мерехтить постать дріади, це Незвідане владно й п'ярко чарує та вселяє відчуття причетності до світу якогось потаємного знання, яке не вимірюється логікою й числом. Проте, хоча до цілковитого зняття чар зі світу природи було, звичайно, ще далеко, але усе ж таки в Середньовіччі (принаймні в західноєвропейському) зовсім не домінувало тяжіння до темних стихій ірраціонального. Нагадаємо, що там складалася університетська освіта нового типу, заснована не на зубрячці класиків, а на вільному міркуванні та дискусії. Характерно також, що в рамках західного Середньовіччя відбулося лише два (!) спалення відьом на багаттях, і то єпископи протестували проти цих спалахів язичницького марновірства. Відьомські процеси насправді широко розгорнуться в епоху Відродження, коли почнуть реабілітувати окультну спадщину поганських часів, що стало характерною складовою «політичного театру» епохи [6], а підвалини теологічного розумування університетських професорів почало підточувати прагнення сильних переживань – на кшталт хоча б «чорної меси», в ході якої сатаністи причащалися кров'ю людського немовляти.

У цілому, звичайно, для людини Стародавнього світу *veritas* усе ж таки криється кінцево не *in vino* як такому чи в яких інших матеріальних речах; суть усе ж таки мислилася поза межами дії законів фізики, про що недвозначно твердили такі авторитети, як Платон і Аристотель. Однак остаточне розуміння цього моменту прийшло з іншого узбережжя Середземномор'я. Власне кажучи, європейський образ світу склався дисгармонічно – на античну «платформу» радісного й беззастережного захоплення гармонією «вічного» матеріального космосу насунулося біблійне бачення матерії як чогось «створеного (Богом) з нічого» – чогось тимчасового, що колись виникло й колись має щезнути.

Зрозуміло, що для буколічної теми ця ситуація обернулася деякими серйозними проблемами, бо беззастережна гедоністична насолода вітальним життям та безодні ірраціонального, які під нею криються, на довгий час перестали бути абсолютними цінностями. Світ постав проекцією світлого плану Бога, й усяке порушення цієї гармонії й духу любові означало вже бунт Творіння проти Творця. Тому важливо уяснити, яким чином язичники та «народ святий» Біблії будували свої ритуальні стосунки з Небом, якщо при цьому брати до рахунку, що в історії ізраїльтян був доволі великий (до 400 років) період, коли вони полишили осіле землеробство й повернулися до кочів'я та пастушества. Як показують сучасні дослідження, такі «роківки» в Стародавньому світі були звичайною річчю, й про якийсь одномоментний тотальний перехід від кочового життя до землеробства говорити немає підстав. Водночас суспільства, серед яких формувався Ізраїль, були землеробськими: Єгипет, Ассиро-Вавилонія, народи Ханаану тощо. Контакти ізраїльтян з цими народами та їхній культурний взаємовплив ускладнювалися таким чином не лише релігійними установками, які орієнтували на граничну окремішність щодо язичників, а й питомою вагою того чи іншого типу ритуалу. Звичайно, ця ситуація не залишалася непорушною, бо ізраїльтяни постійно динамічно перекомбінували або й радикально змінювали свій спосіб життя. Відповідно уявлення про цінність і

якість життя в Ізраїлі дещо балансували; змінювалися й ритуали, покликані забезпечити життя міфу в пам'яті поколінь.

Чому треба брати цю обставину до уваги? Тому, що у номадів і землеробів домінували різні ритуальні установки. Можна погодитись, що у землеробів таки були звичайними жертвоприношення людей [10]. Греки в давнину приносили людські жертви з такою само невимушеністю, як і ті східні язичницькі народи, що їх оточували. Людські жертвоприношення були звичайним явищем на Криті; богові Кроносу жертвували немовлят, яких спалювали живцем; Аполлонові дарували життя злочинця, якого скидали зі скелі. Римляни топили старих людей у Тібрі, що дзеркально відбивало спалення старих живцем у вогненній ямі та першого немовляти на руках розжареної добіла мідної статуї Ваала у пунійців тощо. Натомість у стародавніх євреїв людська, найперше дитяча, жертва була суворо заборонена, оскільки життя іншої людини, навіть своєї власної дитини, належить лише Богові (історія жертвоприношення Авраамом Ісаака).

Цей імпульс виявився настільки потужним, що й у V ст. до н. е., коли євреї давно вже стали землеробами й коли остаточно сформувався канон Старого Завіту, для залишається незрушним постулатом теза, що Богові невгодна жертва землероба. Історія Авеля й Каїна недвозначно свідчить, що Богові Біблії миліший пастух, який зберігає природу недоторканою й жертвує цьому Богові своїх найкращих овець, ніж «перетворювач природи» землероб, чия жертва Творцеві осоружна: адже дим від спаленої Каїном сирії городини тяжко стелиться по землі, на відміну від легкого летючого диму, на який перевтілилися тваринні жир і хутро, що весело палахкотять на багатті Авеля. Нащадки добровільного номада Авраама, який зрікся свого вавилонського коріння, дуже несхвально сприймали месопотамську «цивілізацію Каїна», що будувалася виключно на землеробстві (це воно у перспективі загубить землю Межиріччя, перетворивши її на солончаки) й зухвало намагалася якби ото «схопити Бога за бороду», будуючи для ритуального спілкування з богами посеред болотистої рівнини штучні гори – зіккурати, серед яких владно височіла й знаменита Вавилонська Вежа.

Отож зрозуміло, чому текст «Пісні над піснями», котрий початково століттями функціонував як весільні народні співи, що звеличували нареченого та наречену, з одного боку, немовби знаменує домінування царя-містянина над простою сільською дівчиною, котра закохана в нього. Адже Соломон живе в єрусалимському палаці, а Суламита – пастушка, чорна, опалена сонцем, яка немовби добровільно маніфестує свою повну покору (*Суламита* означає «та, що належить Соломонові»).

Цей текст виник на стику архаїчних пережитків кочового буття та життя осілого, землеробського; власне те й друге спостерігається поруч, в рамках столичного міста Єрусалиму. способом й, так би мовити, «діонісійським» елементом, якщо тут можна ужити саме цього терміну. Адже, з одного боку, сила та нестримність почуттів тут значно більші, ніж у мирній античній буколіці: «...любов бо, як та смерть, кріпка; заздрість – як пекло, люта» (Пісн. 8:6). З другого боку, любов царя й пастушки не може бути прочитана як принесення кимось із них якоїсь жертви, ще й кривавої: радше це нагадує *ініціацію*, введення в світ дорослості, що стосується й юної дівчини, й царя, гарем якого складався, як відомо, з тисячі жінок: адже справжнє кохання – це завжди вперше.

І, як завжди буває в результаті ініціації, людина тут бурхливо віддається раніше забороненим радощам. «Пісня над піснями» відзначається еротичною насиченістю, отож і юдаїстським, і християнським теологам непросто було включити його до священного канону<sup>17</sup>. Навіть їжа й вино, такі важливі в усякій буколіці, тут від початку одухотворені, як, власне, й плотське кохання: «Хай він мене цілує цілунками уст своїх, бо любов твоя понад вино солодша»; «Що яблуня між лісовими деревами, то любий мій між синами! У його холодку, що так бажала, я сіла і плід його був солодкий моему піднебінню»; «Підсильте мене тістечками виноградними, яблуками мене одушевляйте, бо я з любови знемагаю» (Пісн. 1:2; 2:3; 2:5). І, хоча

---

<sup>17</sup> В юдаїзмі вирішили вважати відносини Соломона й Суламіти алегорією любові Бога до свого народу, а в християнстві – стосунками Христа і його церкви.

любівне сп'яніння пастушки Суламіти має певну паралель у деякій спіритуалізації «пастушого кохання» в античних буколіках, воно принципово відмінне від екстазу діонісійських менад. Це вже не той козячий сир, яким Поліфем зваблював Галатею. Адже всяка трапеза в ізраїльській релігійній культурі є священнодійство<sup>18</sup> (у християнстві це трансформується в літургію (тобто «роздачу <дармового> хліба», центром якої є таїнство Євхаристії).

У «Пісні над піснями» ми фактично зустрічаємося також і з абсолютним олюдненням весільного ритуалу, тоді як в язичницькій минувшині ми стикаємося з речами доволі страхітливими. Так, у Стародавньому Єгипті невинна дівчина мала прилюдно і в храмі віддатися в якості статевої партнерки козлові, що в уяві єгиптян мало забезпечити плідність полів; про присмак зоофілії в античних буколіках ми вже згадували. Розчинення в природі не сприяло шорсткості культурних табу. Біблія ж недвозначно забороняє скотолозтво й визначає за нього смертну кару (Лев. 20 15:16). Не менш категорично забороняються в Біблії й людські жертвоприношення. Замість людської жертви в старозавітні часи було запроваджено викупну жертву тварини, причому в моменти акції ізраїльської релігійної культури робилося це з немалим розмахом. У соломоновому Храмі на свята священники ходили по території святилища по коліно у крові тварин. Це може видатися неймовірно жорстоким, але ж тут ми стикаємося з відносно свіжою пам'яттю про людські жертвоприношення, і йдеться тут навіть не про Авраама з Ісааком, а про нещасну доньку Єфая, воєначальника часів реконквісти Ханаану, яку, подібно до Іфігенії в «Іліаді», було принесено в жертву за війський успіх, хоча Єфай, на відміну від Агамемнона, зробив це несвідомо, ставши заручником власної необачності. Та моральний аспект ситуації «викупної жертви» полягав в іншому. Грішна людина мусила пережити жах смерті, яка чекала не неї за вчинений злочин, і, спостерігаючи смертельні муки тварини, яка віддавала за неї життя, переживала стрес і

---

<sup>18</sup> Так, класичний «катехізис юдаїзму» Й. Каро зветься שולחן ערוך (Шулкан арух) – *накритий стіл*.

розкаяння. Багатії жертвували Богові волів, звичайні люди – овець, бідаки – як, скажімо, сім'я євангельського Ісуса – голубів.

Вибір тварини для викупної жертви – це теж питання для стародавнього ізраїльтянина зовсім не просте. В індоєвропейців найважливішими тваринами були бики й корови, яких часто навіть заборонялося кривдити й, тим більш, уживати в їжу (як, скажімо, в Індії). Звертає на себе увагу, що в назві буколічного жанру виділено саме пастуха коров'ячого стада<sup>19</sup> – в індоєвропейському світі корова – споконвічна сакральна тварина; у ведичній поезії навіть дощові хмари іменуються «небесними коровами», що виливають на землю благодатний дощ; у греків стадо корів пасе бог сонця Аполлон, і викрадає в нього це дорогоцінне стадо новонароджений Гермес, меткий покровитель купців і злодіїв. Зокрема саме в Європі норовистого і небезпечного бика, який шанувався тут з часів палеоліту (розписи печери Альтаміра в Іспанії), можна було «утилізувати» (з'їсти чи принести в жертву) хіба що через шляхетний «герць на рівних», в якому тварині давався шанс перемогти. Згадаймо з цього приводу крито-мікенські ігрища з биком, що породили міф про Мінотавра; відлунням їх є сьогоднішня корида. У біблійному ж світі, підвалини якого сформувалися в ті давні часи, коли стародавні євреї ще кочували й не знали землеробства, віддавна склалася диференціація тварин на «чистих» і «нечистих» (згадаймо ковчег Ноя). Принагідно згадаємо, що й людині пропонується їжа *кошерна*, приготована з шляхетного м'яса й суто належним чином (без крові тощо). Уживати в їжу м'ясо «нечистих» (скажімо, морських гадів або ж свині<sup>20</sup>) категорично заборонялося; натомість віталися воловина й м'ясо овець. Центральний тваринний образ Біблії – лагідний, покірний агнець, який являє

---

<sup>19</sup> Утім Ісідор Севільський підмітив, що хоча ця поезія названа «буколічною» – від слова *бик*, тут фігурує переважно мова вівчарів і козопасів (див.: 5).

<sup>20</sup> Свиня мислилася як втілення суто «матеріальних» начал та цілковито бездуховного вітального гедонізму; характерно, що в Талмуді людину з подібними життєвими установками іменують *епікейрос* – епікуреєць, тобто послідовник грецького філософа Епікура, який бачив сенс життя в насолоді. Єврейські мудреці на знали (чи не брали до рахунку) тієї обставини, що Епікур мав хворий шлунок і був вимушений харчуватися виключно хлібом з водою, але намагався шукати насолоди навіть в такій ситуації.

собою символ покори й жертвності, а норовливий бик є маніфестацією язичницьких божеств<sup>21</sup>.

Образ агнця наскрізно проходить через весь біблійний текст, починаючи із угодних Богові жертвних овець Авеля й закінчуючи Христом як Агнцем Божим, що бере на себе й викупає власною кров'ю гріхи світу. Відповідно й образ пастиря не втрачає особливої значущості навіть тоді, коли стародавні євреї осіли на землі й пастушество стало другорядним заняттям: Мойсейовий посох має усі ознаки сакрального гандикапа, й чудеса, які він творить, є символом таємничої влади над глибинами природи й причетності до прихованої від земних очей, не-матеріальної матриці буття. Тут *φύσις*, що його греки уявляли як гармонійний космос і протилежність хаосу, постає як приховане боріння Божества з демонічними силами, Природа-Творіння постає не як джерело розради, а джерело смуту й боротьби. Античних і взагалі язичницьких богів можна було досягнути тілесно, аж до шлюбу з ними включно (пастух Думмузі – чоловік богині Іннани; Юлій Цезар хизувався, що він є нащадком богині Венери тощо). А Богові Біблії дякують за те, що він «пройшов повз» (*פָּסַח* – *Песах*) і не торкнувся єврейського народу.

Ця дисгармонія двох вихідних первенів – античного та біблійного – визначила незгасаючу внутрішню конфліктність європейської культури, що, втім, зумовило її виняткову динамічність та креативність (О. Шпенглер влучно називав це «фаустівською душею», для якої існує насамперед її власне Я). Людина Нового часу саме завдяки тотальному щепленню (прямому чи імпліцитному) біблійної рефлексії з приводу тимчасовості, есхатологічності часу, вже не сприймає природу як гармонію й зразок для наслідування й прагне її «переробити».

---

<sup>21</sup> Бик також незмінно сигніфікує відступництво від культу Єдиного Бога – починаючи від золотого тельця Виходу, цієї живої згадки про єгипетського Апіса («Оце твої боги, Ізраїлю, що вивели тебе з єгипетського краю!»; Вих. 32:8), й закінчуючи тими золотими статуетками биків, що їх поставив у Дані та Вефіліна противагу Єрусалимському культу сепаратист і еретик Єровоам.

Однак пошук символічних силових ліній Божого плану та відхилень від них у живому тілі Природи – заняття небезпечне, що може спровокувати серйозні розлади нейропсихічного характеру. Втома від біблійного спіритуалізму й прагнення втечі до більш «зрозумілого» світу неоязичництва спостерігається ще з часів Ренесансу; вона пронизує ранньомодерний соціум, а Реформація та проголошена в її контексті релігійна свобода відкрили шлях до гальванізації старовинного окультизму й тому подібних речей. Особливо масштабною була спроба негайної реалізації неоязичницьких сподівань – у форматі «прометеїстичних» утопій Модерну – в ХХ ст., що вилилася в дві світові війни. Але найбільш характеристичним тут є імпліцитно виражене не стільки прагнення побудувати «щасливе завтра», скільки таємне бажання *повернутися назад* – у міфічну «гармонію з природою», в той «золотий вік», що його оспівував ще Гесіод. Це видає прихований жах перед невідомим майбутнім і реальну недовіру до тих «наукових обґрунтувань», на які пробували позірно спертися ідеологи комунізму чи фашизму; взаємодії цих режимів з наукою рясніють прикладами трагічних непорозумінь. Адже образи «доброго старого часу», «золотого віку» чи навіть біблійного Втраченого Раю фактично незмінно асоціювалися з епохою античності, коли вірили у нерозривність людини та природи, яку розуміли як гармонійно влаштований Космос. Чи, принаймні, люди Модерну вірили, що саме таким був світогляд античності. Й. Хейзінга, аналізуючи незгасаючі мрії про реставрацію «золотого віку» й буколічний ідеал повернення до лона природи, зазначає, що все це викликане втратою віри і девальвацією функції сакральної гри та передчуттям неминучої катастрофи [1]. Катастрофа ця, що, як вже згадувалося, вже двічі невідворотно розгорталася протягом ХХ ст., на наших очах грізно набирає усе більш чітких контурів роздмухування Третьої світової війни.



Це пов'язано ще й з кризою погляду на людину як на «царя природи», в чому нині чомусь прийнято звинувачувати Біблію, яка буцімто поставила Адама, котрому дано було право називати імена насельникам Раю, у положення господаря і розпорядника в дідині земного буття. Не зайве згадати й про те, що людину було проголошено «царем природи» в лоні античної, а не християнської думки.

Та не сама лише античність розв'язувала руки «перетворювачам природи». І пастухи тут, чесно кажучи, потрудилися не менше за землеробів. Хижацька руйнація екології спостерігається з найдавніших часів – адже й Сахара, перетворена доісторичними пастухами на пустелю, колись була квітнучим краєм, і в античній Греції кози вже назавжди об'їли усю зелень, так що й по сьогодні там у пейзажі домінує голе каміння. А в Новий час цю естафету переймають озброєні новітніми технологіями люди Модерну, які вважають своєю місією «перебудувати світ». І в цьому новому світі якось не відчувається смаку до буколичних цінностей.

### **Висновки**

Таким чином, буколично-пасторальні мотиви не лише сконденсували в собі дух народжених у сиву язичницьку давнину ритуалів, котрі фіксували одвічну боротьбу Життя й Смерті, а й діалог та значне ускладнення цих уявлень в пору контамінації античних цінностей з біблійними. У європейських літературах спостерігається протягом двох тисячоліть розвій та постійне розширення жанрових кордонів буколіки. Ідеали «християнізованої буколіки» протрималися, подібно, до моменту «Великого Розриву», відзначеного Ф. Фукуямою, але подальша доля їх залишається доволі проблематичною.

## Література

1. Хейзінга Й. Homo ludens. Досвід визначення ігрового елемента культури / Пер. з англ. О. Мокровольського. К. : «Основи», 1994. 250 с.
2. Чижевський Д.. Українське літературне бароко. Вибрані праці з давньої літератури. К.: Обереги, 2003. С. 107-122
3. Hunter R. Theocritus and the Archaeology of Greek Poetry. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. P. 468-471.
4. Gifford T. Pastoral, Anti-Pastoral, and Post-Pastoral. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 17-30.
5. Isidori Hispalensis episcopi. Etymologiae. Vol. II. Books XI-XX. Oxford Oxford: Edited by W. M. Lindsay, 1985. I, 39.
6. Komar M. Czarownice i inni. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980. 157 s.
7. Kostkiewiczowa T. Piosenka pasterska. Dziedzictwo sielanki w poezji polskiej XX wieku // Prace Polonistyczne, seria LXXI. Łódź : Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2016. S. 19-30
8. Poetry Literature & Fiction Antiquarian & Collectible Books in ... Передмова. С. XIV. URL. [https://archive.org/stream/idyllsoftheocrit1924theo/idyllsoftheocrit1924theo\\_djvu.t](https://archive.org/stream/idyllsoftheocrit1924theo/idyllsoftheocrit1924theo_djvu.t).
9. Robson J. E. Bestiality and Bestial Rape in Greek Myth // Susan Deacy, Karen F. Pierce (Hrsg.): Rape in Antiquity. London : King's College London, 1997. S. 65-96.
10. Smith J. Z. The Domestication of Sacrifice // Smith J. Z. Relating Religion: Essays in the Study of Religion. Chicago: The University of Chicago, 2004. P. 145–159.
11. Timofiejew A. Odbrażawianie rzymskiego klasyka. Horacy i Mickiewicz w krytycznoliterackich sądach Franciszka Morawskiego // W cieniu Mickiewicza. Katowice : PARA, 2006. S. 246–247
12. Van Sickle J. Theocritus and the Development of the Conception of Bucolic Genre // Classical Philology. Vol. 99, No. 4 (October 2004). [The University of Chicago Press]. Pp. 336-353.

### ЧИМ ЗАВИНИЛИ ПЕРЕД НЕБОМ СВИНІ Й СМОКІВНИЦЯ?

*(Аксіологія Нового Завіту й проблема гуманізму)*

Два незвичних чуда Христа нагадують «покарання ні за що» старозавітного Іова: він загнав демонів, які мучили Герасинського біснுவатого, у стадо свиней, й ті кинулися з урвища в море (Лк. 8:26-39), та прокляв смоківницю, на якій не знайшов плодів, коли був голодний

(Мк. 11:12-14). Це порушує логіку характеру Ісуса, чиї чудеса завжди були спрямовані на виправлення «помилки природи», через які страждає людина: випрямлення ноги кульгавого, повернення рухливості паралізованому, прозріння сліпого від народження тощо. Це відрізняє канонічні Євангелія від апокрифів. Так, наприклад, у гностичному Євангелії від Томи (т. зв. «Євангеліє дитинства») розповідається, що буцімто одного разу, коли маленький Ісус грався з дітьми, один з хлопчаків розбризкав зібрану ним воду, за що той прокляв його, і пустун перетворився на труп.

Утім, пояснення ситуації прокляття свиней і смоковниці теологами залишає питання, а літературознавчого її дослідження немає. Тому ми зосередимося на цих двох чудесах як на образно-символічному узагальненні, яке нині, коли обстоюються права не лише людини, а й Іншого – тварини, рослини, Природи в цілому, – набуває особливої актуальності.

Згадані проблеми вивчаються виключно теологами, хоча, звичайно, теологічні постулати не залишаються в колі церковників: «Богослов'я <...> належить до сакральної культури. Проте воно непомітно переходить у філософію, де ідеї та тексти вже мають авторський характер, не регламентуються безпосередньо церковними установами» [5, с. 87]. Сума богословських уявлень фундаментально, хоча іноді й імпліцитно, впливає на загальну культуру та її рух, тому дослідник сакрального тексту має використовувати теологічні коментарі, що прояснюють ідею твору [1], але з обережністю, позаяк вони замикають нас виключно у метафізично-дидактичних параметрах.

Християнські теологи прагнуть довести реальність чудес; чудо, за Августином, є знаком рятівничої діяльності Бога в цьому світі [9, с. 163]. Утім, сьогодні навіть віруючий ставиться до чудес Писання з обережністю. Характерно, що біблійна критика – активний напрям у протестантському і, почасти, католицькому богослов'ї – виявила у Новому Завіті більш як 9 тис. неточностей і пізніх вставок, що вносять елемент міфологізації (див. праці

Т. Мецгера в сфері текстології Нового Завіту). Ми ж сприйmemo ці чуда як складову містичної реальності, яку моделюють наратори, й умову побудови гіперсюжету свідчення про месіанську та Божественну сутність Ісуса.

Чому Христос дозволив демонам увійти саме у свиней? Перші трактовки ситуації належать Отцям Церкви, які залишаються на ґрунті екзегези в душі Філона Александрійського: для них важливо зрозуміти глибини Писання як Слова Божого, його *надлюдського, потаємного смислу* – «хто має вуха, хай почує» (Мт. 13:9).

Кирило Александрійський у Коментарях до Євангелія від Луки (6.44) твердить, що це пересторога щодо контакту з демонами, які затягують людей в страждання й приниження (проп. 44). Амвросій Медіоланський у Тлумаченні того ж Євангелія каже, що люди самі творять свої скорботи й живуть, як свині; якби не так, диявол не мав би влади над ними. Єфрем Сирин у Коментарі до Діатессарона Татіана (6.26) вважав, що тут криється епізод містичної боротьби Сина Божого проти володарювання Легіону сатанинських сил, вигнані ж з людини демони були примушені Ісусом воювати проти свого володаря й тому одчайдушно пручалися [3].

Як бачимо, авторитетні коментатори запроваджують потрактування ситуації як *символу*, що відкриває, на відміну від однозначної алегорії, безмежний простір для витлумачень. Нинішні католицькі й православні інтерпретації цієї символіки так само орієнтовані на пояснення через євангельський текст певних догматичних установок.

Так, засохла смоківниця порівнюється католицьким теологом зі Старим Завітом: «Фігове дерево використовується тут не випадково, а як символ Ізраїлю. Пророки Старого Завіту вже ототожнювали інжир із ізраїльським народом» [7].

Сучасний православний коментатор посилається на коментар Івана Золотоустого: «Христос завжди чинив милосердно і нікого не карав, тим часом належало Йому показати і досвід Свого правосуддя, щоб і учні, і юдеї дізналися, що Він хоч і міг висушити, подібно до смоковниці, своїх розпиначів, однак добровільно видає Себе на розп'яття, і не висушує їх. Він не захотів показати цього над людьми, але явив досвід Свого правосуддя над рослиною». При цьому автор додає, що «йдеться лише про дикоросле дерево, а застосовувати щодо бездушних предметів категорії справедливості абсурдно» [2].

Сучасні ж теологи-протестанти широко користуються завойованим Реформацією правом суб'єктивно тлумачити Писання, на що накладається постмодерністська тенденція надавати перевагу читацькій рецепції,

а не текстові (інтерпретація герменевтики Г. Г. Гадамером, теза Р. Барта «смерть автора», рецептивна поетика В. Ізера та Г. Р. Яусса тощо). Ось кілька прикладів.

«Коли Ісуса Христа спокушав сатана, сатана попросив його зробити певні речі, від яких він відмовився. Але в Матвія 8 демони хотіли, щоб Ісус загнав їх у свиней, і він це зробив. Тоді стадо втекло у воду і потонуло. Чому Христос відхилив одне прохання ворога, але прийняв інше?» Далі починаються міркування типу «може бути»: демони, мовляв, «припускають, що настав їхній судний день», «заявляють, що Ісус випередив графік», намагаються нав'язати Ісусові нову угоду – побути в тілах свиней до моменту останнього суду – «схоже, вони сподівалися, що Ісус прийме цю угоду», а не кине їх у безодню» тощо [11].

Проте ці спроби зрозуміти психологію демонів виходять за рамки євангельського сюжету. Другий коментатор-протестант теж опиняється в позатекстовому вимірі:

«...господарі свиней з усім містом не раділи. Вони попросили Ісуса залишити їхню країну. Він коштував їм занадто дорого <...> Суспільство зазвичай більше цінує речі, ніж людей <...> Якщо вашою справжньою метою в житті є накопичення речей, можливо, Ісус коштує вам занадто дорого» [9].

Подібно, що ці способи тлумачення тексту більш природно застосовувати до творів новітньої художньої літератури, яка є самовиразом секуляризованої свідомості й будується як «запрошення до вільної дискусії». Сакральний же символ є не лише «таємничим і міфологізованим позначенням надприродного», а ще й містить у собі, окрім протофілософії й дидактики, «усвідомлення й переживання людиною вищих соціокультурних цінностей» [4, с. 580], і літературознавцям варто використовувати, поряд з теологічним інструментарієм і застосуванням можливостей екзегезо-герменевтичного підходу, прийоми міфологічного, культурно-історичного та компаративістично-типологічного аналізу.

Тут поставлено за мету проаналізувати ситуацію на конкретному матеріалі євангельського тексту, прочитаному в контексті протистояння юдеохристиянської та античної концепцій буття, в яких по-різному

потрактовано Божество, Природу й місце Людини в світі, та з'ясувати, чи ця зневага до нижчих форм життєвого життя приховує певну концептуальність.

Колись атеїстична пропаганда в СРСР мусувала тезу, нібито свиней у Палестині ніколи не розводили. Але у Ханаані тоді, бік-о-бік з євреями, для котрих свиня була нечистою твариною, жили сирійці, греки й римляни, яким свинина смакувала. І стадо свиней у тодішньому палестинському пейзажі, як і смоківниця, плоди якої складали помітну частку раціону місцевих жителів, – природні деталі. Чому ж саме ці два об'єкти стали в очах Ісуса недостойними дару життя?

Може, Христос прирікає їх на смерть, бо на них не поширюється заборона Закону вбивати, як на людей? У вченні Христа немає постулату, подібного до індо-буддійської *ахімси*, хоча він, по суті, міститься в заповіді Декалога «Не вбивай». І дух вчення Христа налаштовує на очікування граничної емпатії щодо всякої живої істоти. Може, ми маємо справу з якимсь презирством саме до нижчих форм вітального існування?

Утім подібну шорсткість, Ісус, хоча й не рекомендував гніватися на брата свого (Мт. 5:22), виявляв часом і до людей. Так, він не стримав роздратування, коли учні не змогли вилікувати біснуватого хлопця й привели його до вчителя: «Роде невірний та розбещений», – відповів Ісус, – «доки мені з вами бути? Приведіть мені його сюди!» (Мт. 17:17). Міняйл у Храмі він взагалі побив вірьовками й поперекидав їхні столи з грішми (Ін. 2:15). Проте напруження між Ісусом і людьми завжди закінчується тим, що прохання людей виконуються. А свині й смоківниця не мають змоги відстояти своє право на існування. Де тут розгадка?

Справа в тому, що Христос поводить себе в цих ситуаціях не так, як ми від нього очікували, адже для нас він – Небожитель, що зійшов на землю, втілення ідеальних слів і вчинків. Але в грецькій нарації (κοινή διάλεκτος) Матвія та Марка, які були далекі від вишуканих способів ідеалізації героя в античних поетиці чи риторичі, він постає як жива людина, якою

закарбувалася в їхній пам'яті: виявляє часом і роздратованість, і прихильність до упереджень свого народу або простолюду, «сільську» байдужість до трави чи дерева. Юність Ісусова пройшла в родині теслі Йосифа, у глухій провінційній Назареті. У Нагірній проповіді ставлення до щедрот Флори сформульовано в утилітарному дусі: «Всяке дерево, що не родить доброго плоду, рубають і в вогонь кидають» (Мв. 7:19).

Більшість біблеїстів, навіть атеїстично налаштованих, визнають історичність Ісуса з Назарету та автентичність канонічних Євангелій. Але ці Євангелія відтворюють події I ст. н. е., які відбулися задовго до I-го Нікейського собору (325 р. н.е.), де Христа було визнано Богом-Сином, однією з Осіб Неподільної Святої Трійці. Водночас видається важливою думка євангеліста Івана Богослова, улюбленого учня й родича Ісуса, який закликає, щоб усі шанували Сина, як шанують Отця (Ін. 5,23). Євангелія – не лише «мемуари», а й свідчення визнання Ісуса з Назарету за Месію і як самого Бога, що втілювався в людину. Уже перші християни «оспівували Христа як Бога», за свідченням Плінія Молодшого (61–113/15 н. е.); I-й Нікейський собор лише канонізував це шанування.

Та в Марка й Матвія Ісус на момент прокляття свиней і смоківниці ще не розпізнаний до кінця навіть своїми учнями, і на першому плані ще чоловік з плоті й крові, якому притаманні втома, обурення, роздратування. Так, перед арештом у Гефсиманському саді Ісус тремтить, покривається кривавим потом. Це людина в усій її природній не-героїчності. Але чи ж можна розглядати гнів Ісуса на «нижчі творіння» як просте людське роздратування?

Зрозуміти усю повноту проблеми можна, лише беручи до уваги глибинні орієнтації юдейської культури, яка антагоністична щодо тієї картини світу, яка склалася в Стародавніх Греції й Римі. Водорозділом була тут якраз проблема ставлення до природи, яка інстинктивно сприймається як материнське лоно. Але насправді природа жорстока і несправедлива: тут ми стикаємося з хижацтвом, стихійними лихами, хворобами і смертю.

Хто ж є винуватцем такого устрою природи, у т. ч. й природи людської? Християнська теодицея, обґрунтована Лейбніцем, категорично заперечує, що джерелом зла є Бог. Як сказано в Книзі Мудрості Соломона, «... Бог не створив смерть, ані не радіє з погибелі живучих» (Мудр. 1:13). Лиха світу виникають через бунт Творіння проти свого Творця. І саме людина виявляється серед інших істот найбільш чутливою до поклику Зла. Звір зазвичай вбиває, аби насититися, і лише людина може вбивати заради задоволення. Дуалістична модель психоаналітиків «Ерос-Танатос», із визнанням «енергії мортідо» за одвічний, «природний» та рівноправний з Еросом чинник нашої підсвідомості, народилася усе ж в середовищі психіатрів, що накладає певний фільтр на сприйняття ними людства в цілому. Далі лишається, як це зробив Ж. Бодрійяр, оголосити, що Ерос можна б розглядати як слугу Смерті («Символічний обмін і смерть»), і це є фактичним визнанням буддійського варіанту атеїзму. Та сучасна європейська свідомість формувалася в колі середземноморської культури, поза досвідом індо-буддійської рефлексії. Однак в античній та юдейській системах природа, чудо й Божественна справедливість мислилися по-різному.

У біблійному Едемі від початку панують мир і злагода, гармонійне співіснування людини зі світом флори й фауни; Адам дає імена речам, у чому проглядає його богоподібність: сам Бог творив матеріальний світ своїм Словом з *нічого*, і те Слово було якраз Христос, Син Божий, перед віками Народжений від Духа Святого (נפש – *ru'ah*, душа). У цьому світі не планувалося бути Злу, воно увійшло сюди у вигляді Змія-диявола, першого бунтаря проти Бога, й спричинило вигнання прародителів з раю за первородний гріх спротиву Божому плану. Відтоді збунтована Природа прирікає на смерть і людину, і тварину, і рослину. Лише чудо, порушення законів природи, може стати на перепоні цій диявольській машині нищення: Бог створив Природу та закони її існування, але дає повну свободу своїм



Творінням, навіть заблукалим, чим узаконено ще й існування Зла й смерті, але принагідно Бог може й відмінити ці закони в ім'я вищої справедливості.

Та усе ж таки чому Христос рятує людей, але прирікає на смерть стадо тварин і дерево, які не несуть на собі тавра первородного гріха й невинні перед Богом? Цьому є культурно-історичне пояснення. Це сьогодні ми поважаємо Іншого, а 2000 років тому люди воювали з природою, вивільнюючи простір для культури. У тому давньому світі немає сентиментальності: свиня брудна й відразлива, м'ясо її – табу; неплодна смоківниця непотрібна.

В античній Греції Едіп гідно протистоїть бездушному Фатуму, але в цілому в давньогрецькому світі карається «винний без вини», і надії на те, що страждалець відновиться, мов засохле дерево, яке відчуло воду (Іов. 14:7-9), немає. При цьому для античної людини усе істинне й прекрасне існує в лоні тієї ж матеріальної природи, сусідячи з жахами зла й смерті. У греків уже у V–IV ст. до н. е. встановився погляд, згідно якому матеріальний φύσις є сповнений якоїсь надлюдської мудрості впорядкований космос. Антисфен вважав досконалою природу, а не всяке там «тонке мудрування». Платон у «Софісті» трактував Природу як розумну душу, що перебуває навіть у воді чи камінні (гілозоїзм). Аристотель, котрий ввів термін ὕλη – *матерія*, розглядав природу в «Метафізиці» як первинну чуттєву реальність, у яку закладено здатність осягати втілення (ἐντελέχεια): так, скажімо, з горішка виростає дерево. Однак ті рушійні сили, що надають матерії життя й руху, навіть для грецьких філософських авторитетів були μήδεν – *небуття*. Цей термін уперше був використаний ще Парменідом у трактаті «Про природу», вживався також софістами й остаточно утвердився у Платона й Аристотеля. Та витончені погляди Платона й Аристотеля на співвідношення ідей і матерії усе ж таки сприймали переважно неоплатоніки. А серед людей дії *оте не-існуюче* не викликало особливої довіри. Моральна релятивність

античної людини визначалася політеїстичним світоглядом, що стверджував божественність ще й тих речей, які ми сьогодні визнали б за аморальні. Боги греків, переставши бути символами первісних стихій на кшталт Еросу, Неба, Землі, Хроносу тощо, антропоморфізувалися завдяки поетам та скульпторам, але були наділені усіма людськими вадами: вони й крадії, й облудники, і розпусники. На відміну від Єдиного Бога Біблії, котрий мислився чистим світлом без цятки п'ятми (1 Ін. 1:5), численні божества античного пантеону наче змагалися в усяких непотребствах.

Щоправда, в епоху еллінізму у всіх частинах Римської імперії спостерігається й вплив східних культів і синтез різних вірувань, поширюються сотеріологічні сподівання. Популярна в цю пору ареталогія – книги про чудотворців, серед яких – боги, що спустилися на землю, пророки й чаклуни, які зцілюють хворих, оживлюють мертвих і творять інші численні чудеса. Але в своїх основах грецька мудрість лишається непорушною. Епікур у трактаті «Про природу» вчить, що досягти щастя можна лише через пізнання законів природи; богів він вважає такими, що до людського життя не втручаються, й закликає насолоджуватися чуттєвими благами земного світу. У I ст. н. е. римлянин Лукрецій, який в момент просвітління від безумства написав філософську поему «Про природу речей», ототожнював з проникненням у суть природи лише світло людського розуму: «Філософ переконаний, що лише вивчення законів природи, матеріалістичне розуміння душі спроможні звільнити людей від навіюваного міфами жаху» [4, с. 8].

Та якщо грек чи римлянин рятувався від жахів безумства й зловісної темряви міфу через власний розум, в юдеохристиянській свідомості Творінню варто довіряти Творцеві не лише усім помислінням, але й усім серцем (Мт. 22:37-39). У Посланні до Римлян ап. Павло цитує Ісаю: «Горе тому, хто сперечається зо своїм творцем – черепок із земних черепків! Чи ж глина скаже гончареві: Що робиш? Чи його праця йому скаже: Ти

безрукий?» (Іс. 45:9). Це поширюється на всі Творіння, й характерно, що вже у Премудрого Соломона, при деякій подібності «шеолу глибокого» до царства Аїда, вимальовується певна екзистенціальна тривога щодо долі тварини: «Хто зна, чи людський дух знімається угору, а дух звірячий сходить наниз додолу?» (Проп. 3:21). Й свині та смоківниця в Новому Завіті з'являються не випадково. Ісус запевнював, що Отець Небесний піклується про всі свої створіння: «Хіба не продають двох горобців за одну дрібну монету? Однак жоден з них не впаде на землю без відома вашого Батька» (Мт. 10:29). При цьому тварини й рослини різняться від янголів і людей тим, що не є грішними, бо не мають уявлення про гріх. Проте й вони, й люди не народжуються й не помирають зі власної волі; сам Ісус прямо каже: «Бо як Отець воскрешає померлих і оживлює, так і Син дає життя, кому захоче» (Ів. 5:21). Більше того: «Якщо хтось у мені не перебуває, той, мов гілка, буде викинутий геть і всохне» (Ів. 15:6). Ісусові потрібні були наочні приклади такого одвічного відречення, й загибель тварин і дерева – знаки влади Подателя Життя над своїм творінням, витримані в дусі архаїчної символіки. Ісус відверто сказав учням, котрі дивувалися, як ото дерево в одну мить засохло: «Істинно кажу вам, що коли матимете віру й не завагаєтесь, ви зробите не тільки таке з смоковницею, але й коли горі цій скажете: Двигнись і кинься в море! – воно станеться. І все, чого проситимете в молитві з вірою, одержите» (Мт. 21:21-22). Перед наляканою, приземленою людиною відкриваються обрії нечуваних можливостей, світ божественних енергій. Це було остаточним проясненням старозавітного пафосу утвердження людини як «вінця творіння» і водночас формуванням нового, біблійного антропоморфізму (розгорнуто див.: 7). Загибель же позбавлених свідомості тварин і дерева знаменує невідворотність Майбутнього Суду, якого не уникнути відреченому Творінню, зануреному у власне вітальне існування й глухому до голосу Творця, що чекає на зворотну любов дітей.

Отож приречення смерті свиней та смоківниці було не примхою, а маніфестом нового типу антропоморфізму, який принципово різнився від антропоморфізації античних богів. Тут не Юпітер, крадучись, ошчасливлює якусь Іо своїм швидкоплинним і небезпечним коханням, а Бог-Творець світу, прагнучи допомогти своєму улюбленому Творінню вивільнитися з-під влади гріха, владно приходить – в слабкім і підданім випробуванню смертю людськім тілі Спасителя – саме до недосконалих людей, а не до німф, священних змій, свиней, дерев чи прекрасних польових лілій, поновлюючи цим статус Адама як «царя природи» й затьмарений в ньому образ Божий. У візантійському богослужінні Христос іменується Людинолюбцем, Діва Марія оспівується як «чесніша від херувимів і незрівнянно славніша від серафимів», а священник кадить не лише ікони, але й людей. Це не *обожнення* якогось там розпусного й лютого цезаря, а *обожнення* людини в принципі.

Й епоха Модерну, яка створила міф про Людину-Титана, що перебудовує світ, спиралася не лише на антично-«прометеїстичні» начала, а й на духовний досвід Середньовіччя, де людину піднесено до висот Божественності. Без цього грандіозного маєстату людини не було б і ренесансного гуманізму, цієї наскрізної константи духовних побудов Нового часу. Але такі питання потребують окремого уважного аналізу.

## Література

1. Абрамович С. Теологічний інструментарій у методиці аналізу художньої літератури // Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика. Том 33 (72). № 3. 2022. С. 247-253.
2. Великий понеділок. прокляття смоківниці. URL. Режим доступу: <http://surl.li/ibfzj>.
3. Зцілення геразинського біснுவатого (Лк 8:26-39) – ДивенСвіт. URL. Режим доступу: <http://surl.li/ibfzj>.
4. Лобовик В. СИМВОЛІЗМ р е л і г і й н и й // Філософський енциклопедичний словник. Київ : Абрис, 2002. С. 580.

5. Содомора А. Філософія і поезія в образному слові Лукреція // Тіт Лукрецій Кар. Про природу речей. Поема. З латинської. Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. Київ : Дніпро, 1988. С. 5-24.

6. Попович М. В. Нарис історії культури України Київ : АртЕк, 1998. 727 с.

7. Чікарькова М. Ю. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури : монографія. Київ : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. 312 с.

8. Drzewo figowe – symbol Izraela - Piotr Andryszczak. URL. Режим доступу: <http://surl.li/ibfzj>.

9. Go To The Pigs - Teaching Truth. URL. Режим доступу: <http://surl.li/ibfzj>.

10. Słownik teologii Bibliijnej. Poznań– Warszawa: Pallotinium, 1973. 1168 s.

11. Why did Jesus let the demons enter the pigs in Matthew 8? URL. Режим доступу: <http://surl.li/ibfzj>.



## РЕЦЕПЦІЯ БІБЛІЙНОГО МІФУ ТЕОЛОГОМ, ОРАТОРОМ ТА ПОЕТОМ

---

---

### СТАТУС БІБЛІЇ ЯК «КНИГИ КНИГ» (сакральний текст як інтертекст культури)

Літературою в різні епохи називали різні речі. Література в найширшому сенсі слова («усе, написане літерами») виникає найперше з утилітарних потреб запису господарського, історичного або релігійного досвіду. Та найважливіше для людини – визначити, навіщо ж вона живе, де пролягає межа між добром і злом, чи буде життя по смерті тощо. Ці екзистенціальні питання не вирішують ані господарські нотатки, ані історична проза, ані навіть та звична для нас література більш пізнього походження, яку ми називаємо художньою<sup>22</sup>. Тому варті на особливу увагу створені у стародавні часи сакральні (священні) книги, які, втім, і досі справляють потужний вплив на мільйони людей у всьому світі.

Значна частина таких книг шумерів, вавилонян, стародавніх індусів і китайців кодифікує їхню фольклорно-язичницьку міфологію. Але у VI-V ст. до н. е. у стародавньому світі відбувається якась *глобальна духовна криза*, що охопила всі регіони традиційних культур і свідчила про ерозію міфологічної свідомості («осьовий час»

---

<sup>22</sup> Остання – досить молода за походженням: виникла вона у Стародавній Греції (тобто, пізніше, ніж на Стародавньому Сході) на руїнах античної міфології й була, по суті, вільна від справжньої релігійності, бо являла собою самовираження людини, для якої слово перестало бути сакральним знаряддям і стало інструментом самопізнання. Аморфність і теологічна невизначеність народної й навіть олімпійської релігії спричинилася до ранньої емансипації науки, філософії та мистецтва слова від сакральних первенів. Святого Письма як такого в греків і римлян просто не було. Зате тут народилася вільна поезія.

К. Ясперса). У Ірані Заратуштра зводить легіони богів індоарійського пантеону до двох начал – Агура-Мазди й Ангроманью, добра і зла. У Китаї на зміну стародавній, морально аморфній політеїстичній міфології приходять вчення Конфуція (про Високе Небо) і Лао-Цзи (про Дао, шлях пізнання). У Індії на противагу брагманізму висуне свою «релігію без божества» Будда, що заговорив з новою переконливістю про нірвану, яку індуїзм мислив практично недосяжною – вона відтак мала стати запереченням реального світу в ім'я осягнення вічності. Та й самі брагмани в своєму модернізуючому вченні про Брагму висувують категорію *брагмана* як універсального начала, що сповнює індивідуальне (*атман*). Тут прослідковується пошук Універсальної Першопричини. Назустріч йде і розвинена антична філософія. У Греції страчують Сократа за неповагу до старих полісних богів і введення нових («демон», що оберігав його від лихих вчинків). Слідом висуває своє вчення про світ ідей Платон. Визріває поняття надчуттєвого світу, який осягається трансцендентно, а не сенсорно. У тому ж V ст. до н. е. євреями створюється і канон Старого Завіту, який значно більш послідовно поставив питання про Єдиного Бога, про «серце/совість», про неприйнятність багатобожжя і супутньої йому релятивної моралі. Мабуть, лише в іранській Авесті з такою силою виражена думка, що людина зобов'язана служити лише добру (Агура-Мазда), а не злу. Але в Авесті, по-перше, зло (Ангроманью) мислиться як рівнозначна добру споконвічна космічна сила, що має власну природу. По-друге, ідеали Авести достатньо архаїчні й, так би мовити, «приземлені». Тут стверджується, що головне в житті, поряд із звеличенням Агура-Мазди, – розводити худобу; у домівці, де живе Агура-Мазда, жир тече по бороді, тут багато жують, часто змахують канчуком (бо багато худоби) і т. ін. Давнім іранцям, що перейшли від голодного кочового життя до землеробства, останнє здавалося священною справою. Отож хто сіє хліб, той сіє праведність, а коли робиться хліб, деви-демони кричать від жаху. Біблія ж, яка так само енергійно поляризує пільму й світло, мислить проте благо не в їжі й ситості: підсумовуючи духовний досвід Старого Завіту, Ісус Христос скаже: «не хлібом єдиним жива людина, але і всяким словом, що із вуст Божіих виходить» (Мф. 4:4). У Біблії показано шлях людини стародавнього світу від поклоніння силам родючості й взагалі природи до пізнання Єдиного, що втілює Добро і Совість.

*Сакральне* (від лат. *sacrum* – священне, присвячене богам) протилежне *профанному*, тобто, мирському й повсякденному. Усі найдавніші літератури постають у лоні великих цивілізацій Середземномор'я і Сходу, які були проникнуті релігійним символізмом, і найперші літературні здобутки людства набувають форми *сакральних книг* (Веди, Авеста, Біблія тощо). Вони містять інформацію про Священне, змальовують постаті людей, що контактували зі сферою Божественного, визначають освячені авторитетом релігії морально-етичні норми та основні ритуали, інтерпретують найважливіші історичні події, і тим само визначають характер і спрямованість людського життя протягом тисячоліть.

Наша культура будується виключно на Біблії, яка займає особливе місце в низці священних книг людства. Порівняно з пафосними найменуваннями язичницьких священних книг (наприклад, *Веди*, *Авеста* – означає *Знання*), слово «книги» звучить скромно й буденно. Слово *Біблія* означає просто «книги» (у множині; звідси й *бібліотека* – книгосховище): грецьке *τά βιβλία* відповідає давньоєврейському *ספרים* (га-сефарим) – *книги*. «Книгами» тут зветься найкрупніші структурні фрагменти біблійного тексту, який в цілому утворює Священну історію, історію пізнання людством Бога (так, п'ять книг Мойсея, що відкривають текст, іменуються: *Буття*, *Вихід*, *Левіт*, *Числа*, *Второзаконня* і т. д.).

Та в Новий і, особливо, Новітній час спостерігаються спроби вилучити сакральні книги, найперше – Біблію, зі сфери культури. Вже у XVII столітті Н. Буало, теоретик новонародженого класицизму, який намагався переорієнтувати культуру на світські (фактично – на античні) цінності, забороняв письменникові спиратися на Біблію; далі цю справу продовжили гедоністичне й скептичне Просвітництво та його понурий спадкоємець – марксизм. У Радянському Союзі ідеологічна заборона Біблії набрала тотального характеру, хоча, здається, тому була ще й одна вкрай суб'єктивна причина<sup>23</sup>. У радянській та пострадянській свідомості роль сакральної літератури послідовно ігнорується, й тому утворюється неповна й перекручена картина розвитку світової словесності. Але нинішнє піднесення інтересу до Біблії являє собою певний психологічний феномен, який свідчить про духовний вакуум суспільства. Ми маємо на увазі не лише пострадянський простір. На теренах того, що іменується юдеохристиянською цивілізацією, поступово народжується усвідомлення, що всі ми – до атеїстів

---

<sup>23</sup> Іронія ситуації полягала в тому, що давньоєврейське слово *берія* (*בְּרִיָּה*), яке уживалося як власне ім'я (саме звідси, можливо, пішло колись прізвище відомого радянського очільника), означає просто «людина», але у російському синодальному перекладі було інтерпретовано як «син горя», «нещасливий»: «из сынов Ефрема, родившийся после избияния его братьев жителями Гефа, и назван своим отцом именем Берия, потому что несчастье, говорил он, постигло дом его» (7, 1 Пар.7:23). Хіба ж міг сталінський сатрап змиритися з тим, що його ім'я в авторитетній книзі набувало такого емоційного забарвлення?



включно – породжені в лоні біблійної духовної традиції, а розрив з Біблією є водночас і розривом із засадами європейської культури<sup>24</sup>.

Радянські керманічі, вилучивши сакральну літературу зі сфери освіти, проте відчували, що вивчати самі лише ямби й хореї – замало, й намагалися перетворити літературу на «підручник життя», немилосердно насичуючи викладання цього предмета соціологізмом та пропагандою. Але бажання обов'язково навантажити художню літературу етично-виховною функцією могло виникнути лише в людей, внутрішньо байдужих і до літератури, і до морального виховання. Фактично це призвело до загибелі авторитету літератури в школі: на крилатому Пегасі орати землю не можна, він ламає крила... «Підручником життя» покликані були стати усе ж таки не вірш чи роман, не суб'єктивний твір нехай найталановитішого митця, а визнані поколіннями Біблія, Коран чи священні Веди. Дидактична функція споконвіку притаманна літературі утилітарній, риторичній, а не поетичній, – остання ніколи не буде нічим більшим, ніж рафінованою культурною розвагою. Та й тут в глибині найчастіше відчувається «біблійний» за своєю генезою імпульс, що вимагає серйозного переосмислення статусу сакральних книг і, в першу чергу, Біблії – у цьому й полягає основна мета нашої розвідки, котра прилучається до кола досліджень, які акцентують плідність Книги Книг, у тому числі й для художньої літератури.

Спроби розглядати літературу лише як «мистецтво», водночас прагнучи видобути з неї максимум «повчальності» й «ідейності», є механічним поєднанням різнорідних підходів, які безпринципно змішалися в

---

<sup>24</sup> Власне, авторитет даного літературного комплексу починає хитатися лише в Європі на зламі Середньовіччя, коли поступово відроджується цікавість до призабутої античної спадщини, що йде паралельно з поширенням вільнодумства й книгодруку. У річищі Відродження та Просвітництва відбувається розкріпачення людського «я»; заново емансипуються від релігії наука, філософія та вільні мистецтва. Поняття правди, священне для людей минулих епох, втрачає абсолютний зміст: головним у спілкуванні поступово стає, як у дикунські часи, прагнення за будь-яку ціну «використати» іншого. Відомий американський соціолог Ф. Фукуяма зазначає, що протягом другої половини ХХ століття у США – так само, як і в інших економічно розвинених країнах – поступово було здійснено перехід до того, що отримало назви *інформаційне суспільство*, *вік інформації* або *постіндустріальна ера*; сам Фукуяма називає цей історичний момент *Великим Розривом*, ознаками якого є «гра не за правилами», яка веде до руйнації співробітництва та співжиття між людьми, починаючи від розпаду традиційної сім'ї і закінчуючи політичною відчуженістю суб'єкта або й цілих спільнот від прогресу.

еклектичній свідомості «прогресистських» літературознавців XIX-XX ст. Проте якщо вивчати світову літературу в належному обсязі, то й інструментарій має бути в кожному випадку різний. Біблію не варто розпинати на кроснах Аристотелевої поетики, а Овідія не слід судити за моральним імперативом Біблії. Очевидно також, що без усвідомлення теологічного змісту священних книг давнини нема чого до них і приступатися – слід враховувати цей зміст не меншою мірою, ніж філософські концепції античності або ж Нового часу.

Цілком закономірним є підхід до сакральної літератури як до надзвичайно важливої складової частини літературного процесу, зокрема національного. Неприпустимо також, коли давньосхідна чи середньовічна літератури або ігноруються, або подаються в тенденційному й перекрученому вигляді (мусування мотивів соціальної боротьби, антиклерикальної сатири, вишукування крихт художніх вирішень тощо). Тим само закреслюється або принижується одне з найвеличніших досягнень людського духу, що дбайливо оберігалось протягом тисячоліть (сама лише історія зберігання та охорони від всіляких перекручень хоча б тільки біблійного тексту може скласти фундаментальну книгу).

По-перше, звернемо увагу на унікальність ситуації: Біблія є найвеличнішою апологією слова як такого. Єгипет, Вавилон, Індія, Іран та Китай, рівно як і греко-римська античність, створили в області культури протягом тисячоліть незрівнянно більше, ніж одна книга: багатючі літературу й мистецтво. А Біблія – це «лише» одна книга. Але давньоєврейський внесок у світову культуру є у певному сенсі більш міцним, ніж досягнення інших цивілізацій Стародавнього світу. Функціонування цієї книги від початку не супроводжувалося потужними резонаторами типу архітектури, живопису і скульптури, світської поезії та ін., як це спостерігається в інших стародавніх суспільствах. Навпаки, слово тут сприймалося у всій його чистоті й простоті, і заборона Декалогу створювати

зображення була покликана охороняти непорушний авторитет слова. Біблійна свідомість стверджує онтологічний статус мови. Тут не людина складає за своїм розумінням міфи про богів, як у язичницькій поезії, але Єдине й Істинне Божество начебто саме звертається до людини в Одкровенні, Слові Божому. Саме це Слово, як свідчить початок книги Буття, творить матеріальний світ. Адамові в раю дана влада нарежати імена речам; розвинена мова відрізняє людину від тварини і робить її носієм образу Божого. У Новому Завіті Ісус Христос осмислений саме як це передвічне Слово Боже, що створило світ, а згодом втілилося в людину заради її порятунку (Ін. 1:1). Мова Біблії мислиться як мовлення Самого Бога, що передане через «людського автора».

І не сама лише радість життя, притаманна античним художникам (у нас в народі про такий стан душі кажуть «теляча радість»), надихала творчість народу Біблії. Так, і Біблія закликала радіти життю як дарові Божому, але водночас вона прищеплювала рефлексію, почуття тимчасовості, нетривкості цього життя, відчуття постійної присутності в ньому Всевидючого Ока, неминучості переходу до Вічності. Це неповторний теоцентричний космос, що обертається навколо Ягве, але водночас і космос антропоцентричний, бо людина буле тут піднесена над всяким іншим творінням, включно до янголів. І, нарешті, це була спіритуалізована естетика, в якій тілесна краса і чуттєвий блиск речей сприймалися як швидкоплинний, мінливий відблиск Божественного.

Це може нагадати естетику платонізму . Але грец . αἰσθητικός означає «сприйманий чуттєво», і тому справи тимчасових літ або скороминучий «чуттєвий блиск речей» ніяк не могли бути предметом захоплення авторів книги, що послідовно проводить ідею перебування Бога поза матеріальним світом. Захоплює біблійних авторів не краса матеріального, а Божий план створення космосу: так, Премудрість Господня прекрасніша від світил небесних, бо вона – упорядниця світу (אמון – амон). Крім того, платонізм

виходив з погляду на Космос як на прекрасну гармонію матеріальних об'єктів, а в Біблії прекрасний лише рух світу до Бога.

Біблія стає у європейському Середньовіччі інтертекстом, який визначає норми словесної творчості. Суб'єктивно-креативні моменти зводяться до мінімуму. Середньовічна література – за типом стародавніх східних літератур – перетворюється на коментар до Біблії (за винятком окремих моментів лицарської та народної літератур, які не займають пануючого положення; у Візантії й цього практично не спостерігається). Усе, що створювалося на біблійному фундаменті, було лише коментарем до священних текстів. Сакральне – центральна категорія християнської культури Середньовіччя. Християнська естетика гранично спірітуалізована у вченні патристів про Божественний прообраз краси, про ікону як відблиск Граду Небесного. Характерно, що у візантійській культурі, яка найбільш послідовно репрезентувала прагнення піднести людину до виміру Царства Небесного, знімається трагічний розрив між ідеалом і реальною дійсністю й практично відсутня цікавість до могутності та «поетичності» зла. Культура Середньовіччя прагне до обоження людини, й все інше тут розуміється як «профанне», в тому числі – світ людського, світ повсякденних житейських цінностей. А ганити Середньовіччя, як це робили від часів Вольтера, якось вже не виходить.

Особливо важливе питання про безпосереднє вивчення Біблії *на основі мов оригіналу*. Біблія писалася спочатку давньоєврейською (гебрайською), а потім давньогрецькою (койне) мовами. Це її до-християнська та християнська частини. Прихильники юдаїзму досі вважають за Святе Письмо тільки частину Біблії, написану до проповіді Ісуса Христа. Вона, створена протягом тисячі років (в масі своїй у I тис. до н.е.) іменується аббревіатурою ТаНаХ (Тора – П'ятикнижжя, Небіім – Пророки, Кетубім – Писання). Для християн це – Старий Завіт. Проповідь же Христа викладена, разом із

подіями його життя та діями й посланнями учнів Христа (апостолами), в Новому Завіті, який склався у 1 ст. н. е.

Для більшості наших дослідників, що звертаються до Вічної Книги, межа ерудиції – церковнослов'янський текст (зазвичай же використовують просто український або російський переклади). Та будь-які переклади часто містять серйозні неточності. Скажімо, радянські атеїсти охоче мусували ту обставину, що тут Бог іменується то в однині (יהוה – *Ягвэ*), то у множині (אֱלֹהִים – *Елогім*). Зокрема, в церковнослов'янській Біблії змій-спокусник звертається до Адама і Єви, закликаючи їх стати подібними до *богів* (Бт. 3:5). З цього робився висновок, що й творці Біблії не були вільні від ідеї багатобожжя. Насправді ж *Елогім* – найдавніша семітська форма звернення до верховного божества взагалі: вже вавилоняни, бажаючи підкреслити, що їхній верховний бог Мардук є «богом богів», іменували його *Елогім Мардук*; у гебрійській Біблії ця форма, строго кажучи, просто риторична фігура (так, наприклад, вважав авторитетний юдаїстський богослов XIII століття, паризький рабин Раші). У західних Бібліях тут стоїть слово «Бог» в однині і з великої літери (напр., у Вульгаті: «scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum»; в англійській HolyBible відповідно – «God»). А в церковнослов'янському тексті фігурує слово **боги** з малої літери. І. Огієнко, по суті, ухилився від вирішення проблеми, написавши це слово у множині, але з великої літери: «і станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло». Лише в І. Хоменка присутнє вірне, західне написання «Бог». Другий приклад: затверджений єврейськими масоретами вже після Септуагінти текст Ісаї (Іс.7:14) містить слово, що його християни тлумачать як спотворення пророцтва про Непорочне Зачаття: אִלְמָנָה (алва) – молода жінка; але в Септуагінті говориться, що Месію народить Діва: «διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἰδοὺ ἡ παρθένος ...» (Нс. 7:14). Або ж таке: у слов'янському тексті Нового Завіту фігурує досить грізний постулат: «жена да убоится своего

мужа»» (Еф. 5:33). У грецькому оригіналі дійсно стоїть φοβηται, але за внутрішнім змістом та контекстом слово це означає тут не *боятися*, а скоріше *поважати, дбати, шанувувати*. Але якраз значення *убоїться* стає ключовим для московита, автора «Домострою» XVI ст., який намагається розширити апостольську установку низкою практичних рекомендацій, що свідчать про справжню культуру побоїв у тодішній Московії<sup>25</sup>. Нарешті, відомий всім перехід ізраїльтян через Червоне море насправді був переходом через т. зв. Гіркі озера (або Тростинне море), досить дрібне водоймище – тут дно повністю оголюється під час відливу. У Дж. Вікліфа переклад був правильний: «Reed Sea» (Тростинне Море). Але Лютер, відштовхуючись від свого англійського предтечі, сплутав це з англійським «Red Sea» (Червоне Море), і ця помилка вкоренилася.

Таким чином, переклади – річ надійна до певного моменту. Саме тому слід чітко окреслити релятивність терміну «сакральні мови»: свідчень якоїсь споконвічної «обраності» тієї чи іншої мови шукати не варто. Якщо ми уважніше приглянемося до ситуації, то виявляється, що феномен Біблії об'єктивно виявляється не занадто «прив'язаним» до власне єврейського ґрунту – інакше б ця книга не була всі рекорди за накладками видань на різних мовах у світовому масштабі. Не випадково створення християнської церкви, що ознаменувало вихід біблійного монотеїзму в ойкумену, знаменується переходом від гебрайської мови до «всесвітньої» грецької, а згодом – латини. Основоположники новозавітної Церкви так само прагнули «очистити» нову спільноту від реліктів юдейської національної минувшини, як основоположники Церкви Старозавітної свій обраний народ від реліктів прасемітського язичництва.

---

<sup>25</sup> «А о всякую вину по уху и по видению не бить, ни кулаком под сердце, ни пинка, ни посохом не колоть, никаким железным и деревом не бить. Кто с сердца или с кручины так бьет, многое притчи от того бывают: слепота и глухота, и руку и ногу и перст вывихнет, и главоболие, и зубная болезнь, а у беременных и детем в утробе повреждение бывает. А плетью с наказанием бить, и разумно и болно, и страшно и здорово – а толку большая вина. И за ослушание и небрежение, – ино соим рубашка, плетию побить за руки держа, по вине смотря...» (Домострой. СПб : Наука, 1994, с. 69).

Оголошення гебрійської, грецької та латинської мов сакральними відбулося формально – на тій підставі, що цими трьома мовами було, за наказом Пілата, зроблено напис над головою розп'ятого Христа «Цей є цар Юдейський». Однак підґрунтя ситуації насправді більш складне.

По-перше, спочатку питання про сакралізацію саме цих трьох мов зовсім не виникало, бо днем народження Церкви вважається День Трійці й *глосолалії*, коли апостоли заговорили у зібранні мовами різних народів, і як було тут принижувати Духа Святого, що різномовно говорив через апостолів, в ім'я принципу трьох обраних мов? Вже Августин підкреслював, що немає мови, яка була би кращою за інших: саме в цьому сенс П'ятидесятниці.

Щоправда, гебрійською мовою був написаний Старий Завіт, і це було авторитетним моментом. Та апостоли Христа прагнули бути почутими вже у всій ойкумені, яка спілкувалася по-грецьки, і вивели поняття обраного народу за рамки єврейського етносу (широко відомий вислів ап. Павла: *у християнстві немає вже ані елліна, ані юдея*). Новий Завіт писався вже тодішньою мовою міжнародного спілкування – грецькою. Панував дух вселенського єднання. Ориген, котрий, до речі, утвердив авторитет церковної латини (III ст.), переписав і ретельно прокоментував усю Біблію навіть не на 3-х, а на 4-х мовах: гебрійській, арамейській, грецькій та латинській. Але гебрійська мова від самого початку була для маси християн з язичників відчуженою і незрозумілою, отож перші пресвітери змушені були перекладати і тлумачити гебраїзми в проповідях-гоміліях. Та й у самій давньоєврейській традиції, при трепетному ставленні до ТаНаХу (досить згадати витончені інтелектуальні ігри буквально навколо кожної букви Писання, або те, як надривно тут ховають браковані списки Тори – ніби померлого родича!), взагалі не існувало поняття сакральності тексту як такого. Сакралізація будь-якого матеріального об'єкта, у тому числі й мови, на якій було дано Писання, сприймається в юдаїстській культурі як блюзнірство. Християнству, яке різко маркувало від самого початку і,

особливо, з IV століття, свої кордони з юдаїзмом, начебто й ні до чого було оголошувати гебрайську священною мовою, тим більше, що вселенська проповідь Нового Завіту пройшла, як уже згадувалося, грецькою, хоча при цьому мовою Нового Завіту була «ринкова грецька» – κοινή, мова простолюду, яка викликала ще донедавна глузування в носіїв античної вченості (втім, на користь авторитету грецької працював ще один вельми серйозний аргумент – існував переклад Старого Завіту грецькою мовою, зроблений ще в дохристиянську епоху, – Септуагінта).

Оголошення сакральними мовами гебрайської, грецької та латини покликане було насамперед захистити текст Біблії від спотворень, неминучих при перекладах: здавна існували вже згадана Септуагінта, арамейський Таргум, сирійський переклад Пешітта, вірменський, грузинський, коптський та ефіопський переклади.

Але при цьому сакралізація трьох привілейованих мов покликана була ще й якось стримати диктат латини: адже, починаючи зі св. Петра, папи перебували в Римі, і, з формуванням у стародавній метрополії центру християнського життя, латинська мова стає (паралельно з формуванням романських мов) мовою культури і внутрішньоцерковного улаштування, репрезентує в церковній культурі доцентрову тенденцію. Особливо починає підноситися латинь з V сторіччя, коли Єронім, слов'янин за походженням і один зі ймовірних кандидатів у папи, витратить весь свій статок на вивчення гебрайської мови, щоб максимально точно перекласти Старий Завіт латинською (Вульгата): цей переклад на багато століть стане в західному світі опорним. Саме через латину реалізувалася ідея вселенськості і міжнаціональності християнської культури. Але на Сході склалася інша ситуація. Населення Візантії мало власну, грецькомовну базу культури, дарма що іменувало себе «ромеями» (римлянами). Словом, в епоху неподіленого християнства встановити диктат латині було неможливо. Більш того, в самому латинському світі, де на основі «кухонної латині» активно



формувалися живі романські мови, св. Письмо, що читалося під час літургії латиною, коментувати в проповіді народною мовою не заборонялося, але і настійно рекомендувалося (постанова Турського собору 813 р.).

І коли виникло питання про місіонерську діяльність серед вельми численного і небезпечного для середземноморської цивілізації язичницького масиву слов'ян, дозвіл на функціонування слов'янської мови як сакральної даний був без зволікання. До слова, давався цей дозвіл св. Кирилові в Першому Римі, а не в Константинополі: Церква ще не розділилася, і главою її вважався все ж таки римський єпископ.

Іноді від російських учених можна почути, що саме завдяки вивільненню Кирило-Мефодіївської місії з-під нагляду Візантійської патріархії стало можливим створити слов'янську церкву та організувати богослужіння слов'янською мовою. Але дозвіл на слов'янську Біблію і слов'янське богослужіння, даний у Римі, не був аж таким вже неймовірно винятковим актом, тим більше що в тодішній Церкві були локуси, де функцію сакральні мови виконувала мова місцева: давньовірменська, давньогрузинська, коптська і та ж само арамейська.

Та повернемося до слов'янської проповіді. Що ж дало самій слов'янській (себто, власне, церковнослов'янській /давньоболгарській) мові піднесення до рангу сакральної? Старослов'янська мова відразу ж будується як сакральна, а не просто як мова людського спілкування. І це надає їй певних особливостей, які в мові повсякденного спілкування відсутні, навіть може скластися враження, що вона ніби й не припускає діалогу, зворотного зв'язку, гомеостазису, хоча це не зовсім так<sup>26</sup>.

По-друге, у старослов'янську мову вводиться активний шар глибоко інтелектуалізованих гебраїзмів і грецизмів, для яких досі взагалі не було аналогів (напр. Αγίου Πνεύματος – Святий Дух). І, як результат, у цій мові відразу ж виникає можливість висловлювати складні спіритуальні поняття,

---

<sup>26</sup> «Відповідь Бога», не обов'язково дається «людською мовою» і звичайно «прочитується» віруючим у безпосередніх життєвих обставинах.

сформовані звичайно за зразками еллінського словотворення: **благопотрєбный** – добре влаштований, необхідний; **благорастворєніє** – очищення, оздоровлення. Чи можливо було, в принципі, скласти в дохристиянські часи ось такий текст: «**Радуйся древо светлоплодовитое, от негоже питаются вернии: радуйся древо благосеннолиственное, имже покрываются мнози**» (Акафіст Божій Матері, ч. 3, ікос 7)?

Можливо, що слов'янська мова зазнала впливу християнських ідей задовго до Кирила і Мефодія. Але все це зовсім не означає, що слов'янська мова була цілком готова до адаптації нової, біблійної ментальності й усе тут склалося ідеально. Навіть в основоположному тексті слов'янської Біблії зустрічаються, як ми вже бачили, дуже серйозні промахи.

На ранній стадії старослов'янська мова активно прагнула пояснювати і просвіщати, пізніше «нова церковнослов'янська» демонструвала спокійну впевненість і вільну духовну пишномовність. Але з плином часу сакральна мова слов'янських церков поволі обростає містичним ореолом: «чим загадковіше, тим більше сакральності», й це перетворюється на ситуацію, аналогічну ситуації з латинською мовою в західній церковній культурі.

Якщо повернутися до питання про претензії латини, то варто визнати, що жорстку домінацію останньої на Заході визначили, зрештою, лише церковне розділення та страх перед подальшим сепаратизмом і схізмою. Так, уже в 1079 році, тобто, незабаром після розколу Східної і Західної Церков, папа Григорій VII написав у відповідь на прохання Вратислава, герцога Богемського, дозволити богослужіння слов'янською мовою, що ні в якому разі не може задовольнити це прохання, аби Святе Письмо не було загальним надбанням, бо тоді б до нього втратили повагу і почали неправильно тлумачити.

Рим небезпідставно побоювався, що переклад св. Письма живими народними мовами стане джерелом різних тлумачень і ересей, що через якийсь час і продемонструє казус катарів і вальденсів, які почали взагалі заперечувати Старий Завіт. Тому в 1199 році папа Інокентій III вже вельми гнівно каже про єретиків, які переклали Біблію французькою мовою та

обговорюють її між собою. Заборони, накладеної цим папою на «народну Біблію» та її вільне тлумачення в проповіді, в католицькому світі довго й ретельно дотримувалися. Більш того, католицьке духовенство Заходу взяло тоді радикальний курс на монополію в духовному житті й граничне обмеження ініціатив «знизу»: у 1229 р. Тулузький синод вже заборонив мирянам взагалі користуватися Біблією, писаною що латиною, що народною мовою, – відтак простій людині з народу дозволялося читати (і вже виключно латиною) тільки Требник, Псалтир і Часослов Богоматері.

Тим не менш, у тому ж XIII столітті богослови Сорбони усе ж таки переклали Біблію французькою, а наприкінці XIV століття з'явився і переклад англійською, зроблений під керівництвом Дж. Вікліфа. Але епоха «національних» Біблій і богослужіння національними мовами реально почалася в лоні німецької Реформації, з лютерового перекладу Книги Книг німецькою. Безсумнівно, що Лютер дав своєму народу не тільки зрозумілий текст Писання, але й можливість вільно інтерпретувати останнє, хоча при цьому й сам не уникнув прикрих промахів. Однак примітне те, що наприкінці життя, врахувавши шалений вал «особистих інтерпретацій» і, відповідно, дроблення церковного організму на секти, великий радикал повернувся до ідеї, що тлумачити Біблію повинні все ж лише спеціально освічені люди. По суті, Лютер визнав правоту св. Єроніма, який вже у V столітті зазначав, що хлібороби, муляри та інші трудівники не приступають до своєї справи без попереднього навчання, але знання св. Писання приписують собі виключно всі (далі з сарказмом згадані язиката стара, дідусь, що здитинів, та ін.).

Проте й розрив між живою мовою суспільства і мовою церковної культури позначався все більш виразно і все частіше змушував консерваторів замислитися. Але лише 2-й Ватиканський собор (середина XX століття) оголосив відмову Західної Церкви від тотальної латини й перехід в богослужінні на живі національні мови. Це оновлення (*aggiornamento*) стало відтоді офіційною політикою Ватикану, і, скажімо, спроба консервативно

налаштованого попереднього папи Бенедикта XVI відновити латину в її старовинних правах ні до чого не призвела.

Словом, Біблія, яка, на відміну від язичницьких священних книг, утверджує такі основоположні поняття, як *монотеїзм*, *совість*, *свідомість* тощо, стає інтертекстом нашої культури; навіть боротьба з нею завжди свідчить про «зв'язаність» біблійним алгоритмом. Утім у перекладах часто втрачається дещо дуже суттєве для розуміння біблійної концепції світу й людини, й важливо завжди адресуватися до оригінального тексту пам'ятки. І секуляризація, як бачимо, не тільки дає свободу судження, а й здатна породити глуху і невмотивовану обструкцію певних, надзвичайно важливих для культури явищ.

### **Література**

1. Абрамович С. Д. Біблія як форманта філологічної культури. К. – Чернівці : Рута, 2002. 230 с.
2. Абрамович С. Біблія та сьогодення культура: актуальні проблеми української духовної розбудови. Кам'янець-Подільський : Абетка-Нова, 2009. 134 с.
3. Абрамович С. Біблія та формування сакрального простору європейської мистецької культури. К. : ВД Дмитра Бураго, 2011. 150 с.
4. Біблія як інтертекст світової літератури: монографія / С.Д. Абрамович. [Загальне редагування та авторські розділи колективної монографії]. Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2011. – Сс.: 5–34, 44–103, 225–242, 263–297.

## **ТВОРЕННЯ СВІТУ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНА МІФОЛОГЕМА СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ КУЛЬТУРИ**

По-перше, ми беремо тут в якості об'єкта порівняльного аналізу сакральні тексти давнини, що може викликати питання, чи не підмінюється тут літературознавчий підхід релігієзнавчим або теологічним. Але сама спроба вивести релігію за межі культури є реліктом радянського мислення.

З іншого боку, треба зауважити, що поняття міфологеми й міфу як такого тут ужито не в якості семантичних синонімів до слова «казковість»:

з найдавніших часів міф – це характерний старовинний (і вічно живий) жанр, який допомагає узагальнити в поетичні форми якісь життєдайні архетипи, важливі як для індивідуальної, так і для колективної свідомості, що усвідомлюються як осягнення істини. Власне, в давніх греків  $\mu\acute{\theta}\omicron\varsigma$ , як і  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , означало просто *слово*, хоча мало смисл особливої повноти останнього. Сьогоднішня гуманітаристика розглядає міф як «м'яку форму раціональності», властиву, зокрема, протофілософським системам, які складаються на межі фольклорної традиції та сакральної книжності. Саме на цих сакральних книгах базується у Середньовіччі всяка культури. Біблія, Веди, Авеста, Трипітака, Коран стають базою для теологічно-літературної, наукової й мистецької картини світу і в християнському, і в індо-буддійському, і в давньоіранському зороастрійському, і в ісламському середовищах, так само, як книги Пополь-Вух і Чилам-Балам – у доколумбовій Америці.

Для нас Середньовіччя – це найперше епоха пасіонарності християнської та ісламської культурних ойкумен, що включає й акції індо-буддійського світу. Це ера не лише остаточного формування авраамічних, але й повного оформлення трьох світових релігій. Та ми звикли, в основному через масштабність явища та зрозумілі обмеження мовно-культурного характеру, аналізувати лише якісь окремі аспекти ситуації, що, при всій об'єктивній дискретності, дещо нагадує обмацування слона сліпцями в Езопа. Ситуація ця визначена наперед гігантським об'ємом та різноманітністю культурного матеріалу.

Людство в ту пору було достатньо чітко розділеним на окремішні й віддалені одна від одної спільноти, й уявлення про чужинців тут часто набували фантастичних рис. Так, у Європі були переконані, що в Індії живуть люди з собачими головами – вочевидь, хтось із мандрівників здалеку спостеріг місцеві храмові свята з танцюристами у машкарі. Каїрський рабин, котрий написав листа до юдейського авторитету, що проживав у литовському

Вільні, мусив довго чекати на відповідь: з Північної Африки до Східної Європи лист йшов рік; року чекання потребувала й відповідь.

Тим не менш, принципова однотипність середньовічних культур світу кидається в очі: всюди в центрі уваги – культ священної Книги та його бурхливе коментування, всюди – побудова повсякденної поведінки, так само, як і юридичних та політичних норм життя, розвиток мистецтва тощо – на приписах релігії. Усе це спостерігаються і в єдинобожників, і в тих, хто шанував в образах численних богів і демонів сили природи. Бували й безпосередні запозичення й впливи. Буддійські чотки проникають в християнський побут з часів св. Пахомія (IV ст.), а згодом з'являється і в ісламі; Будда вшановується в християнстві під іменем св. Йосафата, царевича індійського; німби в індо-буддійській іконі знаходять чіткий аналог в іконі християнській; золочені куполи як символ небесної висоти стають ознакою храмової архітектури на просторах цілої Євразії. Протягом Середньовіччя й, особливо, Ренесансу, європейські мандрівники й колонізатори стикалися з цілком, здавалося, чужим культурним досвідом, що, тим не менш, вражав якоюсь одвічною подібністю до добре знайомих речей. Так, один католицький місіонер епохи колонізації Сходу, споглядаючи буддійське богослужіння, не міг утриматися від вигуку, що це якась диявольська пародія на святу літургію

Водночас, якщо занурити увагу в смутну епоху первісної єдності людства, то виявиться, що ця типологія визначається не самими лише умовами роз'єданого існування людських спільнот й власним культурним досвідом середньовічних суспільств. Собаку закопано значно глибше: треба брати до уваги початкову єдність людської спільноти.

Твердячи про вихідну єдність людського роду, ми базуємося не на самому лише біблійному погляді на антропогенез. Дана ідея підтверджується величезним позитивним антропологічним матеріалом (наукова реконструкція генетиками першої жінки – праматері людства, що таки, виявляється, реально

існувала; мапи міграцій найдавніших людей; дослідження реального процесу формування расових типів; спроби відтворення єдиної світової «прамови» тощо). Саме тому можна, зокрема, припустити, що певне коло ключових слів та уявлень споконвічної релігійної культури було спочатку загальним для всього прадавнього людства, Так, наприклад, гебрайське אָמֵן – АМІНЬ (ОМЄЙН, АМЕН) та санскритська мантра A→Y→M<sup>h</sup> (у нас її чомусь пишуть ОМ)<sup>27</sup> фактично мають не лише фонетичну дзеркальність, а й один і той само стверджувальний зміст: *Хай так станеться!* [2, с. 125]. Можна з повною впевненістю припустити, що майбутня типологічна подібність архетипів, міфів та культурогем визначається насамперед саме цією вихідною спільністю картини світу. Рис принципової відмінності культура різних людських спільнот набуває тільки в історичний, писемний період, коли віддавна єдине людство розійшлося по неозорим просторам планети й почало по-своєму осмислювати усну священну спадщину.

Так, Коран мусульман дистанціюється від юдеохристиянської Біблії як «справжнє» Об'явлення; у мусульман також немає нічого подібного до біблійних апокрифів: усі варіанти записів продиктованого Пророком, за винятком списку, створеного особистим секретарем Мохаммеда Ібн-Зайдом, було спалено. Тому Коран у всіх мусульман ідентичний, хоча в шіїтів до тексту додано суру «Два світила», в якій поруч з Пророком поставлено його зятя Алі. А ось псевдоевангелій – скільки завгодно.

Усі ці приклади спонукають дослідника зосередитися на ситуаціях, коли вихідна спільність духовних засад людства проступає достатньо чітко.

\*\*\*

Середньовічний *Orbis Terrarum* являв собою в цілому радше віртуально-поетичну, аніж наукову картину світу. Адже те, що ми іменуємо *φύσις* (фьюзіс, грец.) – «природа», «натура», *realia* (реалія, лат.) – «матеріальні

---

<sup>27</sup> При цьому ще треба послідовно здійснювати відповідну медитацію на кольори фіолетовий, блакитний та жовтий, який переходить у білий, і, відповідно, на ноти до, мі й сі.

речі», **دُنْيَا** (дунья, араб.) – «матеріальний світ», «мирське життя» або **संसार** (сан<м>сара; *samsāra*; санскр.) – «блукання», «мандрівка», – усе це було в очах людини Середньовіччя, де б вона не жила і яку б релігію не сповідала, лише тимчасовим і недосконалим відблиском інобуття. Останнє ж надіялося атрибутами Вічності й усвідомлювалося як щось справжнє, а не тимчасовий земний світ.

Утім не у всіх цих духовних системах не-матеріальна Вічність мислилася доступною або й навіть бажаною для осягнення. Для юдеїв, християн та мусульман Вічність – це сфера буття Бога, з яким людина прагне поєднатися. А ось в індо-буддійській думці, яка склалася ще в межах Стародавнього світу, але активно функціонувала й розвивалася протягом усього Середньовіччя, *мокша* (вивільнення) і *нірвана* (вихід з тенет чуттєво-матеріальної сансари) досяжні умовно й відносно. Так, в індуїзмі, який визнає Творця, й боги самі мисляться як «тонка матерія»; людині ж, аби звільнитися від сансари, треба пережити більш як 80 млн народжень, жодного разу не порушивши власної карми; фактично – це іносказання не досяжності нірвани. Буддисти ж твердили, що навчилися її досягати, але Бога в цьому новому світі не було. У цілому й індуїсти, й буддисти, не розглядають Творця як вдячні діти. В Індії вшанування Брагми-Творця редуковане до мінімуму: на всю Індію існує один-єдиний храм, присвячений цьому божеству<sup>28</sup>. Буддизм же й зовсім заперечує всякий сенс творіння, закликаючи сприймати світ як абсурд (очевидна паралель з раннім гностицизмом). Тут людина зрікалася сама себе, прагнучи надлюдського всезаперечення й абсолютного, незворушного спокою. Людина тут відмовляється навіть думати про ці речі, подібно до того, як Іван Карамазов у Достоєвського відмовлявся прийняти від Творця «квиток на проїзд

---

<sup>28</sup> Варто також зауважити, що тексти тих само Вєд навіть в Індії ще повною мірою не зібрано й не записано, а якщо вийти за кордони індо-буддизму, то тут відкривається океан інтерпретацій: у джайністів, у сикхів, у неоіндуїстів, у кришнаїтів тощо.



у 1-му класі», оскільки той квиток був запропонований йому без його, Івана, згоди. Тим не менш, буддизм, як, по суті, й всі духовні системи середньовічного світу, зупиняється перед Актом Творіння як перед незбагненою Таємницею, тільки що вже відмовляється навіть думати про неї.

Звичайно, осягнення й науковий опис уявлень різних середньовічних світових спільнот про Універсум (*summa rerum*) та зведення їх хоча б до якої сукупності – це монументальне завдання для групи фахових наукових колективів, яке не під силу окремому дослідникові. Проте цілком природним є й індивідуальне дерзання такого окремого дослідника сформулювати своє бачення прихованих силових ліній культурного процесу Середньовіччя в планетарному масштабі, звівши їх до кількох містких констант. Установка цієї розвідки – не на опис деталей панорами, а створення якраз такої узагальненої панорами становлення й динамки осмислення проблеми виникнення світу в різних регіонах середньовічного соціуму.

Адже якраз Акт Творіння виступає тією базовою константою, яка є підґрунтям будь-якого середньовічного світогляду, хоча в різних духовних системах Середньовіччя вона інтерпретується по-різному. Та вихідна спільність основоположних моментів ситуації теж виявляється доволі очевидною.

Тому конкретною метою нашої розвідки є виявлення типології бінарної опозиції *матерія / дух* у глобальному масштабі, в християнському й не-християнських світах. А оскільки це неухильно потребує певного дистанціювання від величезного за обсягом конкретного культурно-історичного матеріалу та локального зосередження саме на кількох фундаментальних культурологічних константах, то ми обираємо в якості таких доволі широко уживану в сучасній культурології тріаду *τόπος* (*common place*<sup>29</sup>), *τρόπος* (характер, спосіб, шлях мислення<sup>30</sup>) і *ἀνθρώπος*, термін, що

---

<sup>29</sup> Ми розуміємо тут це поняття як «загальне місце» (*Toposforschung* Е. Р. Курціса), тобто мовно-семантичні кліше типу *зла мачуха, золота доба, німецька пунктуальність* тощо.

особливого коментаря не потребує. Таке зосередження, на нашу думку, дозволить визначити, який меседж щодо Бога й Творіння несли світові три основні духовні системи Середньовіччя: юдео-християнська, ісламська та індо-буддійська, що саме залишилося тут в плині сторіч подібним і «загальнолюдським», а що відійшло у рамки локального духовного надбання окремих регіонів. Об'єктом нашої уваги обрано порівняння потрактування у Біблії проблеми *походження землі* (τόπος), *характер її творення Божеством* (τρόπος) та людський вимір ситуації – *сприйняття акту Творіння людиною* (ἀνθρώπος).

На жаль, у сучасних філософсько-культурологічних дослідженнях середньовічної християнської цивілізації, не виключаючи навіть потужні студії Ле Гоффа, Й. Хейзінги, Р. Фосе та ін., не приділяється достатньої уваги рецепції та осмисленню середньовічною людиною Акту Творіння, цього вихідного моменту існування, моменту *ab ovo*. Звичайно, дуже й дуже важливо уявити собі, що їли, чим хворіли, з ким воювали, як святкували чи байдикували люди Середньовіччя, й тому в медієвістиці запанував суто позитивістський ракурс: люди ті фактично були такими ж само, як ми, хіба що трохи меншими на зріст і цивілізаційно відсталими, та й у головах у них панували чудернацькі уявлення про світ, віра у святих, у чудеса тощо. Зокрема марксистська думка прищепила читачеві повну зневагу до метафізичних поривань людини Середньовіччя, бо бачила в них лише відбиття земних соціальних колізій, класову боротьбу й неодмінне назрівання революцій. Однак усе це залишається у лоні понятійного апарату неklasичної філософії, котра сприймає культуру виключно як плід людської діяльності та результат активності людини.

Але Середньовіччя мало справу найперше не зі звичним для мудреців язичницьких Стародавнього Сходу і греко-римської античності світом *realia*,

---

<sup>30</sup> Загалом це слово в давньогрецькій мові мало різні значення: *напрямок, поворот, вдача, образ, характер, стиль, метод* тощо. Ми обираємо лише зазначений вище зміст дефініції, який, до речі, вперше визначився у Септуагінті та Новому Завіті.

який в есхатологічній свідомості мислився як плинний і нестабільний, не зі справами, як сказав преп. Нестор-літописець, «тимчасових літ», а з метафізичною Вічністю, яка осягалася інтелігібельно й нерідко через емоційно-екстатичний транс, і саме цей континуум ми мусимо найперше брати до уваги, якщо прагнемо побачити світ Середньовіччя не через ілюмінатор пасажира Мащини Часу, а очима, так би мовити, «тубільця». Це тим більш важливо, якщо врахувати, що саме Середньовіччя поставило ті екзистенціальні питання, як доба Модерну й Постмодерну тільки пересмикує так і не давши на них досі остаточної відповіді [4].

Зокрема в християнській ойкумені Середньовіччя для осмислення повсякденного життя й історії вперше було застосовано моральний критерій, життя людства перестало бути нескінченим ланцюгом самовихвалянь людоджерів різного штибу; було висунуто ідею відповідальності влади перед народом і перспективу Останнього Суду. У цьому ракурсі сприймався земний шлях людства в цілому й вчинки кожного протягом його земного життя. Таке, біблійне за своєю генезою, світобачення породило й, так би мовити, «зворотню перспективу»: живу цікавість до проблеми походження світу, намагання осмислити задум Божий, усвідомити, яку роль у цьому задумі було відведено Творінню і як воно, Творіння, виправдовує надію Творця. Вже перша книга Біблії саме так і називається: בראשית (Берешит) – «На початку».

Так, це не новина: в усіх давніх релігіях світу питання про виникнення світу і призначення людини так чи інакше висвітлюється, але у Біблії це було принципово осмислено по-новому, на відміну від язичницьких міфологій. Там люди – це нижчі, вбогі істоти, які заслуговують на найгірше і яких не шкода. У шумеро-вавілонських міфах боги ліпили людей з глини, щоби нічого не робити самим і мати гурт покірних рабів. Єгиптяни не мали твердої версії про творіння: Геліопольська та Мемфіська теологічні системи подавали різні версії, але спільним було уявлення про народження світу від

божественного шлюбу богів та богинь; тобто в основі буття лежить гра сил матерії. Варіант: богів і людей ліпить на гончарному колі бог Хнум з головою барана. Коли ж люди забажали повстати проти Ра, фараона богів, той послав до них свою дочку, котра перетворилася на кровожерну левицю Сехмет і залила землю кров'ю. В індійських Рігведі та Упанішадах акт творіння оточений глибокою пільмою, й навіть невідомо, чи це таки справді творіння – адже, можливо, усе воно матеріально від початку існувало саме по собі; більше того, цілком можливо, що й сам творець (Браhma) не знає, навіщо він створив усе існуюче. У греків все – боги, природа, люди – народилося з матеріального лона Геї-Землі; Зевс карає Прометея за те, що люди, ці жалюгідні істоти, отримали з його рук вогонь і стали жити краще. Китайська богиня Нюй-ва ліпила людей у стані сп'яніння, наплотивши потвор. Недаремно також язичницькі боги щедро наділені рисами звірів: милосердя вони виявляють не часто, а ось гніваються люто й нищівно. Добро й Зло рівно вшановані в усіх давніх міфологіях, визначаючи релятивність язичницької моралі й виправдання будь-чого, що людям, скажімо, християнської культури видається мерзотою. Канібалізм, злочинство, війна, розпуста або кривава помста натхненно оспівуються найталановитішими поетами та митцями цих країв.

У Біблії ж Бог виступає Добрим Отцем світу, й останній народжується з любові, подібно до того, як людина народжує свою дитину. Людину ж Бог створює за власним образом і подобою; Творіння – янголи й люди – наділені свобідною волею, й Зло виникає лише тоді, коли Творіння постає проти свого Творця й відступається від закону Добра; Бог тут є чисте світло, в якому немає ніякої пільми (Ін. 1:5).

При цьому, якщо визнати Середньовіччя за пору остаточного формування й домінування відмінної від різноманітних архаїчних язичницько-міфологічних уявлень про буття ідеї «двосвіття» – Творця й Творіння, то треба зазначити, що генеза такого світосприйняття почала

формуватися ще в надрах язичницького світу, задовго до Р. Х., – в епоху Будди, Конфуція, Заратуштри та Сократа («осьовий час» К. Ясперса). Йдеться фактично про виникнення *раціонального мислення*, яке почало тіснити позиції архаїчного поетико-емоційного міфологізму й вилилося у формування філософії як такої. Це не відділено якимсь кордоном й від біблійного світу: вже Старий Завіт свідчить про кардинальне звуження міфологізації й чітке формування протофілософської за своєю сутністю концепції Єдиного Бога, що було б неможливе без участі *ratio*. Показово, що монотеїстичні уявлення Платона, Аристотеля та неоплатоніків розвиваються значною мірою паралельно ідеям Старого Завіту. Ця ситуація значною мірою підготувала рецепцію християнства в пізньоантичному світі, щедро насиченому теологічною риторикою в дусі Прокла, а згодом – і використання досвіду давньогрецької мудрості у ході формування християнської догматики в річищі Вселенських Соборів та університетської схоластики Заходу. Навіть коли ап. Павло застерігає проти занять філософією (Кол. 2, 8), то він заперечує не *ratio* як таке (згадаймо, що, при всій відомій екстатичності власного релігійного досвіду, апостол провів юність «біля ніг Гамаліїла»; у рабіністичній школі, де панувала раціональна казуїстика). Павло під «філософією» мав радше на увазі поширене в еліністичному світі вільне розумування «ні про що», яке базувалося в основному на світопоглядних принципах кініків, скептиків, епікурейців та стоїків, котрих не занадто цікавили «емпіреї»: вони задовольнялися сферою матеріального космосу й повсякденного людського досвіду.

Таким чином, Біблія була не лише Об'явленням для вірних, а ще й протофілософією [15]. Те, що смутно прозрівали найрозвиненіші з язичників – Бог є *не-матеріальна* креативна сила, для нашої свідомості – *ідея*, було проголошене як результат потужного інтелектуального зусилля, що розірвало тенета матеріальної причинності й вивільнило духовний зір. Нумінозне перестало пов'язуватися виключно з матеріальною природою,

остання сама тепер почала мислитися як щось створене. Але досягнути Божественний Задум можна було не через вивчення φύσις, як це рекомендував Аристотель, не через опис безкінечних модифікацій матеріального світу, а через особливий, «софійний» спосіб розумування. Ця мандрівка в небо по, так би мовити, сходах Якова, вимагала надзвичайної духовної дисципліни, накопичення колективного духовного досвіду, утворення системи догматів-аксіом, без яких, як відомо, немає й теорем. Тому перспектива Середньовіччя полягала не стільки в розвитку «вільної думки», що її Будда назвав «дикою кобилицею» (Дгаммапада), скільки у виробленні розгалужених теологічних систем та апологетизації того чи іншого релігійного вчення. Й саме тріада τόπος, τρόπος і άνθρωπος дозволяє сконденсувати увагу як на ключових моментах проблеми «Божество і Творіння» (або, в іншому ракурсі, – «Дух і Матерія»), так і на тому, як їх розуміли в різних духовних системах тодішнього світу.

Ще в архаїчних язичницьких міфологіях сивої давнини Земля, місце перебування людини, розглядалася як продукт вичленення елементів упорядкування з первісного хаосу, причому символом останнього найчастіше виступав безмежний і таємничий у своїх глибинах океан. Та перетворення Хаосу на впорядкований Космос майже одноставно мислилося тут як одночасне визнання самобуття Матерії. Християнське й ісламське Середньовіччя, на відміну від язичницьких міфів, базувалися на біблійній концепції *вторинності матерії*, якої до акту творіння, за Біблією, просто не існувало<sup>31</sup>: «Для біблійної свідомості світ створений з нічого, מֵאֵין (ме'аїн), «без», або «за відсутністю» <матерії>» [1, с. 17, 21]. Новий Завіт, який виникає на межі між античністю й Середньовіччям, застерігає: «Небо й земля проминеться...» (Мв. 24:35). Середньовічна християнська думка недвозначно перестерігала щодо того, аби мислити світ як самобуття матерії

---

<sup>31</sup> Це, до речі, відкриває простір для співставлення біблійного погляду з найсучаснішими астрофізичними гіпотезами типу Big Bang; однак при цьому вчені припускають одвічне й самобутнє існування матерії, а Біблія це заперечує.

або якийсь «космічний» казус. У «Шестодневі» Василя Великого підкреслюється, що творіння матеріального світу відбулося εν κεφαλαίω, тобто в одну мить; тут автор фактично полемізує з античними філософами: «Тому, людино, не уявляй собі видимого безначальним, і з того, що рухомі на небі тіла описують кола, а в колі почуття наше з першого погляду не може примітити початку, Не припускай, що природа тіл у коловороті безначальна. Та й цього кола, тобто накреслення, на площині описаного одною рисою, не повинні ми припускати безначальним вже тому, що воно тікає від нашого почуття, і не можемо ми знайти, де воно почалося і де закінчилося. Більше того, хоча це й тікає від нашого почуття, проте ж в дійсності, коли хто описував коло з осередку і відомою відстанню, той, без сумніву, почав його звідки-небудь. Так і ти, бачачи, що тіла, що описують кола, повертаються до свого попереднього свого становища, рівномірністю і безперервності їхнього руху, не залишайся при тій помилковій думці, нібито світ безначальний і нескінченний»; закінчує автор цей фрагмент вказівкою на апостольське послання: «...минає стан світу цього» (1 Кор. 7:31) [3].

Окрема тема – християнський антропоцентризм. Людина у християнській думці, як і за Старим Завітом, створена за образом і подобою Божою, і Христос викупає її первородний гріх, втілившись саме у чоловіка. Відповідно високо поставлено й жінку: Діва Марія вшанована у церковному величанні титулом «чесніша від херувимів і незрівнянно славніша від серафимів» (гімн, складений у VIII столітті Космою Маюмським), що відбиває царювання Бога у Всесвіті й має своє відлуння в тому, що людина в християнстві – цар природи, який володарює в природному світі. Це нині чомусь часто трактується як духовне джерело сучасної екологічної катастрофи, хоча насправді корені цієї катастрофи значною мірою містяться у хижацькій експлуатації природних ресурсів у новий час, паралельно з формуванням т. зв. «інженерної утопії». Адже, за Біблією, володарювання

людини над землею, рослинністю та звірами має чинитися за Божим Законом, а не за власною людською примхою [16].

Це сильно розходилося з античними поглядами на людину, яка була поставлена вже начебто поза Природою. До речі, те, що людина являє собою образ Божий, не обов'язково означає антропоморфності самого Творця. Гебрайське слово *ברא* (*бара* – «створив») означає генезу, походження в широкому сенсі слова – пор. *בראשית* – *берешит, генезис*). Біблійний Бог трансцендентний щодо матерії, лише в певні моменти можна відчутти його присутність в матеріальному світі – як щось таке, що створює в матерії певний рух: це вітер, хмара або та тінь, яку дано було побачити Мойсейові<sup>32</sup>.

Та якщо Бог для середньовічної людини – незбагнений Абсолют, якого не можна до кінця зрозуміти, не можна побачити його чи доторкнутися до нього, то людина тут гранично індивідуальна, неповторна й своєрідна, можливо, правда, через постійне ухиляння від свого божественного призначення. Але заблукала вівця така само цінність для пастиря, що й вівця слухняна, що твердо тримається місця на пасовищі.

Саме християнству належить безперечна честь відкриття цінності окремішньої людської особистості – незалежно від її обдарувань, досягнень та соціального статусу. Однак ця особистість цінна для Неба не своїми блудами та помилками, а прагненням «стягти з себе Вітхого Адама», «людину пристрастей», і поновити в собі затьмарений первородним гріхом непокори Образ Божий. «Латинське «personalitas» – «особистість» виникло у ранньому Середньовіччі як похідне від слова «персона», але вже у Томи Аквінського перетворилося у термін для позначення умов і способів існування лиця, тобто Бога. Свідомість середньовічного індивіда хоч і звільнилася від буттєвих кайданів, але полягала тепер у тому, щоб уважно звіряти свої кроки з призначеннями, які уготовані Шляхом Бога» [7, с. 19].

---

<sup>32</sup> З останньою ситуацією пов'язані доволі кумедні перекинуття смислу біблійного тексту в сучасному російському богослов'ї, яке так хизується своєї відданістю церковнослов'янській мові. У слов'янській Біблії сказано, що Мойсей побачить *задня* Бога, що московські вчені попи трактують як «побачить зі спини». Та *задня* насправді означає *тінь*.



Героєм Середньовіччя стає не обожнений герой чи імператор, уславлений кровопролиттями, а людина *обожнена*, осяяна небесним світлом, як на іконі, тобто – святий подвижник, якому вдалося подолати свої гріховні поривання й досягти нематеріального й вічного Царства Небесного.

Тобто, людина береться середньовічною свідомістю зовсім не лише в ідеалі, як звично думають, а в її русі, її недосконалості. Наприклад, старовинні житія, в яких ще не запанувала трафаретність, вражають динамікою характеру, боротьбою світла й тіні, драматизмом сюжету. Доволі пригадати житіє подвижника VI століття, який, впавши у шаль пристрасті, зловжив довірою батьків, що довірили йому лікування хворої дівчинки-підлітка, згвалтував та вбив дитину, але знайшов сили повинитися перед батьками, та ще й з такою силою кається, що ті вибачили йому злочин. Після цього святість і дар чудотворіння повернулися до нього. Саме такі особистості – «головні люди», герої середньовічної християнської культури.

Середньовіччя успадкувало почасти й досвід античної філософії, злучивши його з біблійною концепцією буття й людини. Так, вже Аристотель відокремлював світи фізичний, метафізичний і сферу суспільного життя, а також відзначав наявність в людині розуму ( $\zeta\tilde{\omega}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ ). Саме останній момент активно розвивало християнське схоластичне богослов'я. І тому спроби трактувати середньовічне розуміння людини як буцімто піднесення якоїсь безликоності та стандарту, вихору темних емоцій, продиктовані абсолютом нерозумінням середньовічного мислення. Дещо з написаного нашими дослідниками викликає справжнє здивування.

«Особистість у середні віки – це не якась завершена соціоприродна система, сутнісні сили якоїсь внутрішньо взаємопов'язані й створюють певну гармонію, цілісність. Тому вона не є індивідуальністю, яку суспільство шанує саме за її неповторність, унікальність. Навпаки, суспільної вартості в особистості набуває те, що є типовим, стандартним, що дає змогу соціуму без

особливих зусиль порівняти її з іншими, вивести її масштаб, поставити в ранжир, залучити до спілкування та колективної дії» [7, с. 145]

Або ще таке. Всупереч загальновідомій протягом століть тезі, згідно якій саме християнство вперше відкрило цінність людської індивідуальності й важливість для Бога будь-якої людської екзистенції, дослідник пише рукою, яка явно не здригається: «Християнство повністю відкидає індивідуальність. Людина виступає в християнстві не як випадковий атом, а як член релігійної спільноти. В духовних відносинах з Богом особистість виходить за рамки земної ієрархії; перед Богом всі рівні» [8]. Далі, очевидно, таки поставши на меті належним чином розібратися у проблемі, той само автор викладає наступні міркування: ««... одна з найважливіших рис процесу формування середньовічної західноєвропейської особистості <...> полягала у відмові від себе, самовідреченні, самознищенні. Індивід в процесі самопізнання усвідомлював себе особистістю, унікальністю, неповторністю, але спрямовував свої внутрішні потенційні сили на затушовування власної індивідуальності. «Індивідуальне невиразне!» – фундаментальна світоглядна настанова середньовічної західноєвропейської дійсності, якої мусив дотримуватися кожен, якщо він хотів отримати Божу благодать, а також прихильність Церкви. Натомість потрібно було виявляти в собі типове, стандартне. І чим більш типовою та стандартною ставала особистість кожного, тим більше вона наближалася до Зразка, до Абсолюту» [8]. Стає зрозуміло, що для цього автора, нашого сучасника, найдорожча річ у світі – це його власна індивідуальність, його «я» яким воно склалося стихійно, під силою різних обставин, а індивід, який бачить у такому «я» лише перепону для свого вдосконалення, хто хоче наблизитися до Абсолюту, мислиться дослідником як дивак, що жертвує власною дорогоцінною свободою індивідуаліста заради якоїсь недосяжної химери. Але середньовічні люди мислили принципово інакше. Августин виділяє, наприклад, два види свободи: свободу власного «дикого» я і свободу, осягнену в Бозі, Отцеві

справжньої свободи. Коли ти жертвуєш своєю недосконалою особистістю, аби дати розвиток у собі твого справжнього «я», Божого образу, то умовою стає якраз твоє виборсування з полону сліпого й гріховного свавілля, покаяння у власній сліпоті й гріховності, переміна свідомості – *μετάνοια*. І це робиться не для того, аби сподобатися церковникам, а з власного сумління, Назвати це культивацією в собі типових та стандартних рис – ще більша дивина: хіба всі стають хоча б самітниками чи ченцями? Це все-таки шлях саме для людей нетипових, непересічних. Типова й стандартна людина маси не шукає в собі прихованого образу Божого, не відчуває на собі погляду Всевидячого Ока; вона керується тим, що скажуть сусіди або начальство.

Іншими словами, умовиводи авторів часом свідчать про абсолютне нерозуміння суті матеріалу, який описується, так би мовити, наївно, хоча і з «сучасної» точки зору. Усе сказане ставить проблему викоренення антиісторичного, модернізуючого погляду на середньовічне християнське розуміння людини, яке насправді було декларацією активності й креативності цього Творіння Божого, котре може відділятися від Бога й навіть противитися йому, але його покликання – у поверненні до втраченого раю гармонії з Творцем (гебр. *עֵלָם* – *олам*).

Цікаво з цього погляду порівняти, хай і побіжно, християнську концепцію з поглядом Корану, який формується вже цілком у середньовічному просторі (VII ст.) і в якому чітко й яскраво відбилася вихідна єдність семітського монотеїзму. Тут, зокрема, фіксується усе ж таки зв'язок нового Об'явлення з Біблією: «Він Той, Хто послав тобі (крок за кроком), насправді, книга, що підтверджують те, що було до нього; і Він послав Закон (Мойсея) і Євангеліє (Ісуса) перед цим, як керівництво для людства, і Він послав донизу критерій (судження між добром і злом)» (3:3). За Кораном, світ було створено, як і в Біблії, за шість днів. Водночас створення його подається тут дещо інакше, ніж у Старому Завіті: небеса і земля були єдиним цілим, яке Аллах розділяє (21: 30), Призначивши землю

для людини, Аллах звертає увагу на небо, яке перебуває у стані «диму», і розділяє його на сім частин (41: 8–11), або «сім твердей» (78:12), причому на небесах улаштувався сам Всевишній, вмістивши у небесному континуумі ще й рай і пекло.

Розвиваючи ідеї Корану, середньовічна ісламська теологія ще більше розійшлася у своєму погляді на роль людини у світі з християнським антропоцентризмом. Вона стверджує, що Аллах від початку простив Адаму і Єві їхній гріх, й тому викупну самопожертву Ісуса Христа мусульмани вважають за неправдиве твердження. Ісус (Іса) тут шанується виключно як один з пророків Ізраїлю. Він трактується як наближений до Аллаха (3:45/40; 3:55/48), але є не іпостасю Трійці, котра заперечується, а лише Творінням (3:59/52) [11].

Таким чином, перед нами з усією очевидністю відкривається, що саме розвинений найперше у сакральній книжності Стародавнього світу міф про творення світу, який зберігає у своїх підвалинах пам'ять про найдавнішу, спільну для всього ще не поділеного людства, диференціацію Буття на Дух та Матерію, був висхідним пунктом, наріжним каменем усієї середньовічної культури, й не можна сказати, що сучасна позитивна наука щось особливо прояснила в цій ситуації, оскільки залишає поза дужками усе, що не стосується іманентно узятого буття матерії як такої. Це залишає простір для подальших умовиводів та гіпотез.

## Література

1. Абрамович С. Аксіологія Біблії. Нариси. К. : ВД Д. Бураго, 2018. 121 с.
2. Абрамович С., Баженова С., Чікарькова М. Культура Стародавнього світу в ілюстраціях. К. : ФОП Гуляева В. М., 2020. 343 с.
3. Бесіди на Шестоднів - святитель Василій Великий .... [https://hyperhost.ua/tools/uk/surli?gclid=EAIaIQobChMPl6X65bNggMVF5JoCR11aw7REAAAYASAAEgIhA\\_D\\_BwE](https://hyperhost.ua/tools/uk/surli?gclid=EAIaIQobChMPl6X65bNggMVF5JoCR11aw7REAAAYASAAEgIhA_D_BwE).

4. Бульнуа О. «Що нового? Середньовіччя» // Філософська думка. № 1 (2010). С. 114–136.
5. Гарасимів Б. Генеза особистості: фундаментальна проблема буття індивіда // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Юридичні науки. 2016. № 855. С. 142–146.
7. Ларцев В. С. Особистість як культурно-історичний феномен // Наукові записки НаУКМА. 2001. Т. 19. Філософські науки. С. 17-23.
8. Маслов А. О. Особистість у філософії Середньовіччя: URL: <http://eztuir.ztu.edu.ua/jspui/bitstream/bitstream/123456789/906/1/397.pdf>.
9. <Сердце Корану> magisteria.ru > heart-of-quran. URL: [https://hyperhost.ua/tools/uk/surli?gclid=EAIaIQobChMl6X-65bNggMVF5JoCR11aw7REAAAYASAAEgIhA\\_D\\_BwE](https://hyperhost.ua/tools/uk/surli?gclid=EAIaIQobChMl6X-65bNggMVF5JoCR11aw7REAAAYASAAEgIhA_D_BwE).
15. Чікарькова М. Ю. Біблія як протофілософія // Гілея: науковий вісник. 2014. Вип. 81. С. 243-246.
16. Чікарькова М. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури. К.: ВД Дмитра Бураго, 2010. 312 с.

## РЕЛІГІЙНА ЕТИКА І ВІЙНА

### *(Заповідь «Не вбивай» у Старому Завіті й війна в житті стародавнього ізраїльтянина)*

Серед живих істот, які перебувають у фізичному тілі, найбільш чутливою до голосу Зла виявляється саме людина. Звір зазвичай вбиває, аби насититися, випадки «захоплення процесом», коли, скажімо, вовк, ріже цілу отару овець, усе ж таки нехарактерні, фактично лише людина може вбивати заради задоволення. І справа не обмежується поодинокими кримінальними ексцесами. Як відомо, З. Фройд вважав війну за неунікненну супутницю людства, позаяк вона виплескує назовні й легалізує в якості державної позиції усі приховані й пригноблені культурою нижчі інстинкти, все те, що зганьбило б приватну особу. Тяжіння до зла здається одвічною, вродженою рисою людини, ото ж психоаналітики висувають дуалістичну модель «Ерос-Танатос» як визнання «енергії мортідо» за природний та рівноправний з Еросом чинник нашої підсвідомості.

Але бінарна опозиція Життя – Смерть від початку чітко диференціюється на позитивну й негативну конотації, і тяжіння до загибелі – своєї чи чужої – є, що там не кажи, ознакою хворобливого стану душі. Психоаналітики – це ж усе-таки практикуючі психіатри, котрі професійно сприймають людей через певний фільтр, та, хоча потенційно кожен може захворіти на що завгодно, не всякий стає серійним вбивцею. І якщо розглядати хворобливе тяжіння до смерті як певну норму, то залишиться оголосити, що Ерос, тобто прагнення життя, взагалі можна б розглядати усього лише як слугу Смерті. Саме це зробив один з авторитетів Постмодерну Ж. Бодрійяр, який, до речі, радикально трансформував сучасний погляд на війну, включивши сюди і феномен тероризму («Символічний обмін і смерть»). Фактично ця теза *Смерть-понад-Усе* співпадає з буддійським варіантом атеїзму, що невимушено вписується в панораму активної апології досвіду індо-буддійської рефлексії прихильників філософії New Age.

Однак традиційна європейська свідомість від початку формувалася поза світом індо-буддійських рефлексій, як конфліктне «насування» одна на одну двох літосферних плит середземноморської культури: античності та юдеохристиянського світогляду, спрямованих від початку антагоністично. Так, у греків та римлян війна була справою не лише «природною», а й доблесною: вони запровадили культ героя-воїна, який блискуче підсумував Плутарх у своїх «Порівняльних Життєписах». Тут обожнювалися, як цілком природні, повсякденні речі, війна та вбивство – досить пригадати культ Ареса / Марса. Й не лише в античності, а й в усіх язичницьких духовних системах Стародавнього світу спостерігаються обожнення та героїзація війн та вбивства: пригадаймо друдичний культ у варварській Європі й Кухуліна з відрубаними головами ворогів на поясі, людоджерські цивілізації ацтеків і майя чи страхітливу Калі в тих само індусів – у намисті з черепів та з розрубаними людським трупами в руках. А ось у біблійному Декалозі

лаконічно сказано: *Не вбивай*, хоча в Приписах, на відміну від Заповідей, детально розписано, кого, за що і в який саме спосіб належить вбивати. В багатьох, хто вперше прочитав Біблію, викликає також жвавий інтерес санкція Бога ізраїльтянам на винищення жителів Ханаану: «У містах же тих народів, які Господь, Бог твій, хоче тобі дати в посідання, не залишиш ні одної душі живої; їх мусиш приректи на цілковите знищення, отих хетитів, аморіїв, ханаанян, перізіїв, хіввіїв та євусіїв, як заповідав Господь, Бог твій» (Втор. 20: 16-17). Це повторюється в Книзі Ісуса Навина, де описано, як ізраїльтяни «...знищили <...> вістрям меча, як анатему, все, що було в місті, чоловіків і жінок, і молодих і старих, волів, овець і ослів» (Нав. 6: 21); ситуація зараз була б, мабуть, визнана за геноцид. Відтінок фольклорної героїзації лежить на постатях Судей епохи Виходу: Ісусові Навіні, Самсоні, Гедені, Деборі; героїчна складова невід'ємна від образу царя Давида, який ушановується народом за те, що не лише вбив велетня Голіафа, а й буцімто побив десятки тисяч ворогів. Епіграфом до цієї сюїти воїнських звитяжств можна поставити Слова Самого Бога до Ісуса Навіна: «Тільки будь дуже сильний та відважний» (Нав. 1:7).

З іншого боку, про такі речі роздумували й мислителі в язичницьких краях, де максима «Не вбивай» звучала не так категорично, як у Біблії. Аристотель, перший систематизатор політичних устроїв суспільства, визначає справедливу війну як таку, що ведеться заради захисту своєї землі від ворогів; шоправда, для нього справедлива й та війна, яку ведуть за панування над варварами: саме в цьому дусі він виховував Алксандра Македонського, який спробував силоміць зробити світ грецьким. Цицерон дуже негативно ставився до всякої війни, а проте також намагався відділити війну справедливу від несправедливої; отож визначення *bellum iustum* стане на Заході однією з підвалин вчення про війну. А в індо-буддійському світогляді, де було породжено великий героїчний епос «Магабгарата», герой якого Арджуна з наказу Шіви безтрепетно вбиває своїх найближчих родичів,

величезну роль відіграє категорія *ахімси* (अहिंसा) – шанування життя у всіх його проявах, і можна сміливо стверджувати, що і в біблійній заповіді *Не вбивай* ця теза міститься, так би мовити, імпліцитно. Біблійне поняття



закладено не ними, а давньою європейською християнською традицією, що базувалася на біблійній концепції святості миру. Й було б несправедливо розчинити цей конкретний потужний вплив Біблії на політичну мораль сучасного світу в смутних вказівках на «загальнолюдський характер» прагнення миру та «колективний досвід людства».

Іншими словами, питання про справедливу війну належить до числа екзистенціальних проблем людини й має особливу актуальність для сьогоденного українця, але вимагає пильної уваги реальна впливовість в цій ситуації саме біблійного морального первеня, його генеза, інтерпретація, масштаб і кордони. Це особливо чітко відчувається в наших сьогоденних умовах визвольної війни проти російських загарбників, коли лихоліття й жахи, що їх приносить реальність, дедалі частіше починають усвідомлюватися українським суспільством як відплата за століття примирливого й поблажливого ставлення до того суто язичницького варварства, того «звичайного», «повсякденного» насильства і зневаги до прав людини, які несла поневоленням нею народам Російська імперія та її наступник СРСР.

Однак, попри очевидну наукову актуальність означеної теми, слід визнати, що немає нестачі тільки в суто теологічних коментарях даної проблеми. Я особисто бачу у використанні гуманітаріями теологічного інструментарію виключно позитивний момент [2], але саме тут склалася вельми своєрідна ситуація.

Релігійна практика не завжди може відповідати на 100% релігійному ідеалу. Заповідь «Не вбивай» радикально коригується у Приписах, де детально описано, як саме (наприклад – каменуванням) слід карати на смерть грішників, що переступили Закон. Ця само релігійна практика виступає як визначальний фактор, коли ізраїльтяни мусили, всупереч своїм установкам і переконанням, воювати й утверджувати тим самим власне існування.

Утім підвалини диференціації війни на справедливу й несправедливу було закладено значно пізніше, а саме св. Августином, який вважав, що релігійна етика не забороняє давати відсіч агресорові справедливо («*De Civitate Dei contra paganos*»; 4:15), і розвинено Томою Аквінатов, котрий ствердив, що для захисту когось та для самозахисту варто піднести зброю («*Summa theologiae*», II-II, Q.64, A.7); розгорнуто про долю цієї ідеї в католицькій думці див.: 6]. Православна ж свідомість на рівні побутовому й загальнокультурному була останнім часом фактично співзвучна класичній позиції Августина<sup>33</sup>, але ось Константинопольський патріархат в підсумковому документі «За життя світу / На шляху до соціального етосу Православної Церкви» (2020) стверджує: «Православна Церква ніколи не розробляла жодної "теорії справедливої війни", що прагнула б заздальгідь, на основі певних абстрактних принципів, виправдати й морально схвалити застосування державою насильства в разі дотримання низки загальних критеріїв. Справді, вона ніколи не вважала війну "священною" чи "справедливою"» (§46). Тим не менш, тепер, коли РПЦ відверто благословляє путінські воєнні злочини й будує під виглядом християнського храму справжнє капище на честь Духа Війни, ПЦУ підкреслює, що Церква благословляє захист Батьківщини.

В західній же свідомості Нового часу, в зв'язку з поширенням у політиці етики Макіавеллі та під впливом видатного нідерландського юриста й дипломата XVI–XVII ст. Гуго де Гроота (Гроція), автора «Трьох книг про право війни і миру», шириться підхід, який ляже в основу протестантської доктрини. Автор, що спостерігав лиха Тридцятирічної війни між католиками та протестантами, поділяв, слідом за Аквінатов, право на «природне», тобто відповідне створеним Богом речам, і «позитивне», яке створили люди. За Гроцієм, у міжнародному житті має диктувати не Римська

---

<sup>33</sup> Так, відома концепція оборони своєї вітчизни як справедливої, визвольної війни у «Війні й мирі» Л. Толстого без особливого обговорення зайняла міцне місце в свідомості освічених росіян XIX–XX ст., хоча, як бачимо, це будується, й не на православної доктрині, й не на реальному ставленні росіян до народів, що їх оточують.

курія, а постулати природного права народів. Твір Гроція перевидавався різними мовами Європи протягом ледь не всього XVIII ст. й став опорою сучасного міжнародного права, ідею якого, власне, й сформулював цей видатний мислитель. Більше того, формула *iust war* і пацифізм як такий сформуються якраз у пронизаному ідеями Реформації англо-саксонському середовищі (Великобританія та США) невдовзі після наполеонівських війн. Справив враження на західну свідомість і К. Шмітт, який вважав, що, навіть при ерозії сакрального змісту, релігійні концепції трансформуються у принципи світської політики. При цьому у протестантизмі XX-XXI століттях, під враженням від двох світових воєн, ширяться чисто пацифістські погляди, що стимулює критику самих основ середньовічної християнської політичної думки:

«...людиною, що вперше сформулювала *теорію справедливої війни*, був Августин Іпонський (Аврелій Блаженний) <...> Він був нажаханий, коли побачив Рим захопленим німецькими варварами в 410 році, був тим глибоко вражений і заклопотаний погрозою загибелі цивілізації (Західна Римська імперія впала в 476-му, незважаючи на спроби врятувати її). Можливо, саме тому він так завзято захищав участь християн у війні і наполягав на ній. Це він запропонував і розробив поняття "справедливої" війни, що приспало совість багатьох і багатьох християн! Христос учив Своїх послідовників бути готовими вмерти, але не захищати себе. Але це повчання Нового Завіту було здебільшого забуте після того, як Августин спрямував Церкву на участь у "справедливій війні". Католицькі ченці і черниці ще могли бути слідувати впливу вчення Нового Завіту, але інші члени церкви цілком могли брати участь у війнах»<sup>34</sup> [5].

Але наукова вага цих текстів не завжди висока, вони найчастіше лаконічні, анонімні, функціонують в інтернеті уривчасто й не мають характеру наукової дискусії. Це не означає, що так виглядає вся сучасна західна протестантська теологія: вирізною, наприклад, репрезентативне дослідження Р. С. Хесса (Hess) «War in the Hebrew Bible» [10] або книгу

---

<sup>34</sup> Мушу виправляти безграмотний переклад українською, який функціонує в Інтернеті. Пор., напр., останні рядки нашої цитати з текстом В. Кокса, подаєм до читання: «Католицькі ченці і черниці повинні ще були впливати навчанням Нового Завіту, але інші члени церкви цілком могли брати участь у війнах».

Х. Г. Елену, яка охоче використовується культурологами, бо базується на аналізі аутентичних артефактів, в котрих закарбувалися рух та спрямованість нашої цивілізації; крім того, книга сповнена численних точних і конкретних посилань на бібліотечні фонди світу [9]. До цього можна долучити висвітлення К. Імзом ханаанейського світу, переважно в. дусі морального богослов'я [4], хоча деякі моменти цього дослідження звучать дещо наївно (Бог, мовляв, мав спочатку намір знищити ханаанейн комашнею, але потім використав ізраїльтян тощо).

Та, у всякому разі, попри певну проблематичність християнського теологічного витлумачення війни в деяких випадках, останнє багато що пояснює в русі нашої культури в цілому.

Певною мірою, проблема зачіпалася також істориками – в аспекті політичної культури Стародавнього Сходу, але усе ж таки виключно в політологічних параметрах, та й не все, що нам нині доступне, витримало випробування часом [1, 3]. Культурологічних же чи філологічних досліджень як таких в цій галузі нам знайти не вдалося. Тому навіть ця уривчаста картина наочно демонструє, наскільки актуальною залишається ця проблема для української сучасності.

Так, згадуваний вже раніше наказ Бога Ізраїлеві винищити усіх ханаанейн, які за 400 років перебування євреїв у Єгипті заселили землю праотця Авраама, звучить сьогодні шокуюче й незрозуміло, бо виглядає як свавільне й жорстоке «підігрування» Вседержителя своєму обраному народові. Ця війна видається несправедливою й тому, що всі ці сотні років ханаанейни трудилися на цій землі, залишеній господарями, плекали й ошляхетнювали її тяжким трудом. Більш того, апеляція до аргументу, що ізраїльтяни колись володіли цією землею, може викликати порівняння з путінсько-рашистською апеляцією боротьби за права «руського мира», який так невимушено розповсюджувався в світі в минулі століття. Однак справа в тому, що ця війна на сакральній мові ізраїльтян відносилася до категорії

явищ, які іменувалися חרם – *херем*, тобто нетерпимих, відречених в єврейській громаді. Якщо не брати цього до рахунку, ми впадемо в помилку грубої модернізації поведінки та психологічних вмотивувань людей, які відчували себе прокликаними стати «народом святим». Іншими словами, чи ж відповідав ханааненійський тип людини тому ідеалу, який ізраїльтяни почали плекати з часів Мойсея? Й тут на перший план знову виступає проблема «природної» й «неприродної» поведінки як етичне вмотивування.

Для античної людини усе істинне й прекрасне, сусідячи з жахами зла й смерті, існує в лоні однієї й тієї ж матеріальної природи. У полеміці Платона й Аристотеля щодо того, чи «середнім людям» належить довіряти управління державою, виразно проступає непорушна спільна повага до розумного, інтелектуального первення як провідного начала буття [6]. Однак при цьому моральна оральна релятивність античної людини визначалася політеїстичним світоглядом, що стверджував божественність ще й тих речей, які ми сьогодні визнали б за аморальні.

Водночас саме сфера Нумінозного повсюди мислилася як сфера найвищої справедливості, суду й воздаяння. Зевс / Юпітер, попри всю свою очевидну аморальність, яка була предметом кепкування вже навіть в язичництві епохи пізнього еллінізму (див. «Розмови богів» Лукіана), шанувався як батько справедливості, так само, як непорочний біблійний Ягве. Різниця була лише в тому, що Ягве був Творцем цього ненадійного й бунтівного через даровану йому самостійність світові, а Зевс / Юпітер сам виступає як частина Космосу й був спочатку навіть приречений незрозумілій Долі, яку ткали його ж дочки Мойри. У Есхіла Прометей не хоче виказувати Зевсу таємницю про те, що у нього може народитися син, який відбере в нього панування, але в пізній античності Кроніон мислиться вже як «вершитель доль», котрий знає наперед усе, що визначали Мойри. Вочевидь, це вплив тієї само біблійної моделі Бога Всеблагого й Всюдисущого, вплив, який у пізньому еллінізмі породжував міфологічні постаті на кшталт

Серапіса, в котрому синтезувалися риси Юпітера, Озїриса та біблійного Ягве. Проте в своїх основах грецька мудрість і в еру еллінізму лишається непорушною. Епікур у трактаті «Про природу» вчить, що осягти щастя можна лише через пізнання законів природи; боги в нього до людського життя не втручаються, й філософ закликає насолоджуватися чуттєвими благами земного світу. У I ст. н. е. римлянин Лукрецій вважав, що лише розум в змозі звільнити людей від навіюваного міфами жаху [8, с. 8].

Та якщо грек чи римлянин рятувався від жахів безумства й зловісної темряви міфу через власний розум, в юдеохристиянській свідомості Творінню варто довіряти Творцеві не лише усім помислінням, але й усім серцем своїм (Мт. 22:37-39). На жаль, Природа-Творіння не завжди вдячна Творцеві й часто постає проти нього, зрікаючись спільної з Богом свідомості; у Старому Завіті це символізується словом לב / לב (леб / лебаб) – *серце*; в Новому ж словом *συνείδησις* – *совість*. Совість, як це доведено було недавно англійськими фізіологами, має потенціальне матеріальне гніздилище в мозку, али розвинутися їй дають лише сприятливі соціально-культурні умови. В світову культуру це поняття внесла якраз Біблія. Тому тут так сильно акцентовано, що коли хто пролле кров людську, хто вдарить людину, і вона вмре, той конче буде забитий тощо.

Але всі ці доповнення й роз'яснення до максими «Не вбивай», які реально протріщать самому духові заповіді, були компромісним вирішенням проблеми, поступкою людській недосконалості, прагненням заспокоїти пристрасті, породжені злочином. По суті, як це вже давно відзначено, тут Мойсейове законодавство, як й інші стародавні східні юридичні системи, адаптувало положення законодавства Хамураппі, механічний принцип «око за око, зуб за зуб». Насправді ж для ізраїльтянина набагато сильніша, ніж самозахист людини, Божа допомога, Боже втручання в твоє життя: «Він простяг з висоти Свою руку, узяв Він мене, витяг мене з вод великих, він мене врятував від мого потужного ворога, і від моїх ненависників, бо

сильніші від мене вони! Напали на мене вони в день нещастя мого, та Господь був моїм опертям, і на місце розлоге Він вивів мене, Він мене врятував, бо вподобав мене! Бо з Тобою поб'ю я ворожого відділа, і з Богом своїм проберусь через мур» (Пс.17: 18-20).

У конфліктах ізраїльтян з іншими народами ініціаторами незмінно виступають вороги, з якими народ єврейський постійно стикається у своєму історичному бутті: фараон Виходу, ассиро-вавилонські володарі, грецькі та філістимлянські очільники, римський кесар. Усі вони – нечестиві язичники, що не шанують Ягве. Тому в Старому Завіті «чуже» подавалося як щось «окремішне». Авраам йде з рідної вавилонської землі шукати землю обіцяну, де немає ідолослужіння.

А ось його небіж Лот, навпаки, пристає до жителів Содому, спочатку поставивши намет біля його стін, а згодом – і будинок в місті. Та толерантність до язичників обернулася бідою. Коли безумний натовп содомлян вимагав від Лота видати на згвалтування його гостей, анголів, що прийшли в людській подобі (чи Самого Бога у вигляді анголів – за християнським тлумаченням), Лот зазнав тяжких образ як «чужинець». А по загибелі грішного міста він потерпів наругу від власних дочок: виховані в Содомі дівчата, переймаючись виключно клопотом, звідки тепер у них будуть діти, поять батька вином до втрати розуму, абі зачати від нього. Хто оглядається назад, приречений, як жінка Лотова, яка пошкодувала за минулим життям у Содомі, кинула назад співчутливий погляд – й обернулася на соляний стовп.

Ісав, байдужий до покликання Авраама, бере за жінок, не зважаючи на думку матері, двох норавливих язичниць; він втрачає первородство через свою грубу приземленість, через обрання чечевичної юшки в обмін на право успадкувати справу Авраама: «Ісав сказав до Якова: Дай но та вихилю оту червону юшку, ось цю червону, бо я знемігся. Тому й названо його Едом» (Бт. 25:30). Друге ім'я Ісава – *Едом* означає те ж само, що *Адам*, червона глина, з якої людину узято і до якої вона повернеться; хто не перетворив життя своє на духовне піднесення, залишається, мов Ісав, лише *тілом, землею*. Але Едомом у Біблії узагальнено іменується й весь язичницький світ, в якому панує байдужість до справедливості, груба приземленість, матеріалізм та бездуховність. І первородство переходить до чутливого, відповідального й при тому доволі спритного Якова, якому дано буде згодом ім'я *Ізраїль*.

Але в Біблії немає апіорної зневаги до язичника як до якоїсь нижчої істоти. Моавітянка Рут живе після смерті чоловіка-єврея у великій скруті, але не покидає напризволяще свою свекруху. Поважний ізраїльтянин Вооз, вражений її шляхетністю, пропонує їй стати його дружиною; пам'ять про неї

возвеличує книга «Рут». Один з засновників християнства, апостол Павло писав про язичництво як дику маслину, що, проте, приносить свій плід

Ідея обираності Ізраїлю була не «расовою» чи «національною» ідеєю, а *релігійно-духовним ідеалом*. Недаремно копіювання цієї моделі в епоху Модерну на ґрунті расово-племінного або класового протиставлення власної нації або держави іншим спільнотам являє собою гротескову й зловісну карикатуру на біблійний прообраз. Тим більш варто підкреслити ще раз, що ніякої ідеалізації власного народу автори Біблії навіть на мить не припускають, нещадно тавруючи недоліки свого племені, народу «жорсткошийного» й «невірного» Богові. Національна самокритичність тут сягає вищої точки, різко контрастуючи з популістським самовихвалянням національно-патріотичних лідерів у ХХ ст.

Однак, повторюся. надто часто приходиться відповідати на здивоване чи зловтішне запитання: а як ото виходить, що Біблія вчить миру, забороняє кровопролиття, стверджує рівність усіх людей, – і ось раптом перед обраним народом, який виходить з єгипетської неволі, ставиться дивне, м'яко кажучи, завдання: «У містах же тих народів, які Господь, Бог твій, хоче тобі дати в посідання, не залишиш ні одної душі живої; Їх мусиш приректи на цілковите знищення, отих хеттитів, аморіїв, ханаанян, перізіїв, хіввіїв та євусіїв, як заповідав Господь, Бог твій; щоб вони не навчили вас чинити всі ті гидоти, що самі богам своїм чинили, і щоб ви не стали грішити перед Господом, Богом вашим» (Вт. 20:16-18). Й ізраїльтяни виконали поставлене перед ними завдання з великою ретельністю. Радянські пропагандисти атеїзму, які, звичайно ж, відчували себе набагато моральнішими, ніж автори Біблії, й прагнули показати, що не стародавні євреї мають встановлювати етичні норми у всесвітньому масштабі, хапалися за цю ситуацію з величезною втіхою – особливо, коли принагідно йшлося про взаємні територіальні претензії сучасного Ізраїлю та його сусідів або про черговий спалах тероризму на цій багатостраждальній землі.



То що воно насправді значить, оте винищення ханаанеян? Що це – типове лицемірство, подвійна мораль? Вроджена ідіосинкразія до інших народів? Чи просто древні автори не вміли врівноважити загальний текст: то висували моральні максими, то, забуваючи про них, малювали справжню картину? Мені здається, що варто подивитися на ситуацію не з позицій нашого безпосередньо або опосередковано заангажованого політичного сьогодення, а в реальному історико-культурному контексті.

Ізраїльтяни поверталися на свою історичну батьківщину, землю Авраама, який, до речі, таки жив у архаїчному Ханаан – про нього збереглися відомості у записах аморейських царів. Можливо, що цей момент у Повторенні Закону акцентовано з дещо особливою енергією; можливо, що цей акцент зроблено пізнішими кодифікаторами канону, але безперечно, що вихідці з Єгипетської неволі палко надихалися цією ситуацією, пам'ять про яку зберігали, скоріше за все, ще в усно-фольклорній формі. Дарма, що то були давні справи, так само, як і те, що діти Якова переселилися у Єгипет під покровительство свого брата, фараонового візира Йосифа, цілком добровільно. Від того моменту пройшло усього якихось там 400 років, хіба це час? Але найголовніше, що з Єгипту вони пішли не через якусь там свою примхливість, а через елементарну загрозу для життя цілого народу. Відтак склалася безвихідна ситуація. Замкнені між морем та ворожим Єгиптом, євреї мали перед собою лише один шлях: до племен, що заселили Ханаан за їхньої відсутності й були налаштовані до пришельців вкрай вороже. Ця нова безвихідь була другою поважною причиною агресії ізраїльтян.

Здійснювалися й спроби порозумітися; ізраїльтяни обіцяли, що пройдуть до історичної місцевості, освяченої іменем Авраама, не зрушивши ані колоска з полів чужинців, та не були почуті. Але при цьому ізраїльтяни, які вже 40 років кочували в пустелі, стали новим, загартованим фізично й духовно народом, який до того ж почувався набагато вищим від непривітних ханаанеян в культурно-моральному ракурсі.

Ізраїльтяни здавна відцуралися дитячих жертвоприношень (це відбилося в історії про відмінену Богом жертву Ісаака). Вони дотримувалися справжнього аскетизму в сексуальному житті, рішуче заборонивши, зокрема, усе те, що нині підноситься в русі ЛГБТ. Вони вже прагнули жити за моральним Законом, а не за імпульсами природного настрою.

А ханаанеяни жили, як відомо, зовсім інакше. Вони, що спалювали живцем власних дітей на пожертву Ваалу і культивували храмову проституцію обох статей, видавалися адептам релігії Ягве справжніми «нелюдями», і отож – Бог видає їх своїм обранцям на знищення. Але біблійний наратор ніде не виражає захоплення, пафосу з цього приводу: очищення обіцяної землі від ідолопоклонників – це тяжка й неприємна місія. Пафос перемоги присутній хіба що в ліричному гімні Дебори, в якому виражено захоплення тим, як вороги Бога біжать перед Ним, та й тут все переведено в площину уславлення сили Бога, а не приниження ворога. Біблія стверджує ідею майбутнього об'єднання людства, що таки колись визнає Справжнього Бога (пророцтва Ісаї). Проте поки що на закоренілих язичників поширюється *херем* – жити поруч з ним не можна, бо вони є носіями смертоносної духовної отрути.

Отож, проблема формування окремого національного образу світу подається у Біблії як пошук Ізраїлем, що відділився від «язичницької пільми», шляхів до святості. Й це поривання до самоочищення менш за все подібне до самозамилування. Ця ситуація фіксує постійне поривання до самовдосконалення.

Бути ізраїльтянином в очах авторів старозавітного тексту означає прагнути до постійного ошляхетнення – воно не дано Богом як вічний привілей, потребує тяжких зусиль людини по вижиттю «язичницької» спадщини у самому собі. Й справедлива війна залишається останнім аргументом, коли докази серця й розуму залишаються безсилі.

На основі старозавітного тексту християнська думка Середньовіччя формулює один з найважливіших принципів нашої цивілізації: *Bellum justum* – війна заради миру

### Література

1. Абрамович С. Совість як історико-культурна категорія // Емінак [Науковий щоквартальник]. 2015. № 4 (12). С. 129-136.
2. Абрамович С. Д. Теологічний інструментарій у методиці аналізу художньої літератури // Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика. Том 33 (72). № 4. 2022. С. 108-113.
3. Зейдлер Л. Г. Політична думка стародавнього світу. Львів : Видавництво Львівського університету, 1959. 343 с.
4. Імз К. Розкриття похованих цивілізацій Біблії: ханаанеяни. URL. Режим доступу: <https://slovoproslovo.info/rozkryttia-pokhovanykh-tsyvilizatsij-biblii-khanaaneiany>.
5. Козинець О. Г. Остапенко А. І. Платон та Арістотель про державу і право: порівняльна характеристика // Актуальні проблеми держави і права : зб. наук. пр. Вип. 89. Одеса : Гельветика, 2021. С. 37-41.
6. Кокс В. Теорія справедливої війни. URL. Режим доступу: <http://www.logon.org> та <http://www.ccg.org>.
7. Коханчук Р. Становлення концепції «справедливої війни» в католицизмі // Людина і світ. 2004. №1. С. 10-15.
8. Содомора А. Філософія і поезія в образному слові Лукреція // Тіт Лукрецій Кар. Про природу речей. Поема. З латинської. Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори. Київ : Дніпро, 1988. С. 5-24.
9. Enelow H. G. The War and the Bible Hardcover. Wentworth Press (March 3, 2019). 124 p.
10. Hess R. S. War in the Hebrew Bible // War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century // Ed. R. S. Hess & E. A. Martens. BBR Supplements 2. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008. Pp. 19-32.

**«ДОСИТЬ ДЛЯ УЧНЯ, ЩОБ ВІН БУВ ЯК УЧИТЕЛЬ ЙОГО.. » (Мв. 10:25)**

**(невласне пряма мова в Євангелії від Івана та проблема авторства)**

Утреня Великої П'ятниці, що є читанням відповідних місць з 12-ти Євангелій, починається Євангелієм від Івана (гл. 13-17), що виголошується,

на відміну від інших новозавітних фрагментів, дуже довго, до чверті години, – це більше, ніж 200 слів. Перед нами звернена до учнів у фіналі Таємної Вечері розгорнута промова Ісуса, яка містить низку основних положень християнського вчення.

Виникає природне питання, а краще сказати – два питання.

Перше: чи доречною була така розгорнута промова, добре організована з погляду норм риторики, що розповідає про дуже непрості речі, в той момент, коли зачинилися двері за викритим зрадником Юдою і учасники Вечері поспішили геть – рятуватися треба було невідкладно. Вчитель і учні знали, що зрадник, брязкаючи срібниками в пазусі, побіг доносити владі, де в даний момент можна виявити «баламута»<sup>35</sup>. Тяжко стомлені після вкрай напруженого, драматичного дня, «розмагнічені» вином і вечерею, приголомшені вчинком і викриттям Юди, учні на чолі зі Вчителем відтак балансують по досить стрімкому схилу Єлеонської гори, спускаючись у Гефсиманський сад; вони намагаються втекти від ворогів. Погодьтеся, атмосфера – не для урочистої, «епідактичної» проповіді. Чи ж не виникає в нас сумніву щодо точності викладу Іваном сказаного Учителем у ці трагічні хвилини?

Друге питання. Припустимо, Ісус, знаючи, що це його останнє повчання, звертався до учнів «на ходу». Припустимо, що це, загалом, вкладається в п'ятнадцять хвилин. Але все ж таки яку ото незвичайну пам'ять повинен був мати юний Іван, щоб слово в слово зберегти в своїй голові протягом багатьох десятків років цю розлогу і за змістом дуже непросту промову? Адже християнське богослов'я саме на ній не в останню чергу і

---

<sup>35</sup> Горезвісний поцілунок Юди має сьогодні багатьом здаватися дивним. Але справа в тому, що це споконвічна, прийнята і між особами однієї статі, форма вітання в давній Юдеї, що супроводжується побажанням миру: שָׁלוֹם («Шалом!»); грецький еквівалент у Новому Завіті – χαίρε, тобто «Радій!»). Оскільки галілейського проповідника, котрого ще вчора з триумфом зустрічали в Єрусалимі, багато хто вважав за Месію, вороги, що задумали його знищити, остерігалися галасливого публічного арешту і з радістю прийняли пропозицію Юди «вказати» при нагоді таким чином на вчителя, загубленого в натовпі з 70-ти учнів. Цієї ночі їхнє завдання полегшилося: Христос, таючись від переслідувачів, узяв із собою на трапезу лише 12 із 70-ти, але й це могло призвести в нічній єрусалимській тісноті до небажаного порушення тиші. Словом, удар був задуманий, як кажуть сьогоднішні стратеги, точковий.

базується: тут викладено постулати про єдність Отця і Сина, про Святого Духа-Утішителя; дано емний символ Виноградної Лози та Виноградаря, пророкуються перманентні гоніння на християн, чужих «вікові цьому» та ін.

Таким чином, виникає природне дослідницьке прагнення розібратися в цій ситуації глибше, враховуючи всі pro і contra, які можуть запропонувати культурно-історичний та психологічний підходи, і спробувати зробити висновки якщо не остаточні, то максимально об'єктивні.

Люди нашого часу недовірливі, особливо вчені. Твердження на кшталт «Він сказав, що...» давно сприймаються як безнадійна наївність, оскільки ми знаємо про деформації, які виникають у свідомості реципієнта чужого слова, майже все.

Рясна система посилань, покликана захистити точність чужого висловлювання, начебто демонструє надійну об'єктивність, і це породжує безперервні екстази бібліографів. Навіть Папа Римський у процесі канонізації святого ретельно цитує бібліографічну довідку на кілька рядків<sup>36</sup>. Спробуй неточно процитувати, і тобі одразу ж припишуть зловмисність<sup>37</sup>.

До того, як вже згадувалося раніше, протестантська та ліберально-католицька «біблійна критика» вже успішно виявила у Новому Завіті понад 9 тисяч вставок, які мають на меті міфологізацію тексту, що з захопленням зустріли атеїсти. Тож конспірологічна версія про зловмисність швидко знайде ґрунт у недосвідченій свідомості.

Адже є природні межі людської пам'яті, особливо не надто замолоду тренуваної в академічних аудиторіях. Та й цитована тут розлога промова Ісуса, піднесена за своїм змістом і стилем і абсолютно позбавлена інтонації збентеженості чи хвилювання, ніби й зовсім не вписується в драматичну ситуацію втечі від арешту і явно не може вважатися формально «справжньою», буквальною передачею сказаного в ту Гефсиманську ніч.

---

<sup>36</sup> Якби ото нарешті й зовсім загинула книга як така, бібліограф без шматка хліба не залишиться – він буде готовий складати хоч проскрипційні списки для пожежників зі знаменитого роману Бредбері.

<sup>37</sup> Див. про це, наприклад, у щоденнику ватиканських буднів польського дипломата Т. Бжези «Бронзова брама».

До того ж Іван виклав почутий їм з вуст Христа виголошений арамейською мовою message античним койне, яке сам він досить повно опанував лише в зрілому віці, що також не могло надто сприяти доброму запам'ятовуванню через багато років. Отож слова євангеліста підпадають під сильний сумнів, і тим самим з-під будівлі християнського віровчення ніби вибивається один з наріжних каменів. Може видатися, що, в кращому разі, автору 4-го Євангелія дуже хотілося прийняти власні пізніші роздуми за слова самого Христа.

Втім, богослови давно у всьому цьому розібралися. Зокрема, популяризаторських релігійних тлумачень Іванового Євангелія нині хоч греблю гати (наприклад, видана нещодавно в Україні об'ємна книга Дж. Г. Беллета [1]). Все це своєю чергою спирається на двохтисячолітню «велику теологію», вникати в яку тут заглиблюватись не варто, й для стислості пошлюся лише на два ґрунтовно розділені в часі джерела.

По-перше, це класичний візантійський теологічний текст Феофілакта Болгарського, архієпископа Охридського, в якому наголошується гранична простота походження та мала вченість Івана. Феофілакт відзначає, що батько Івана був рибалкою, і син тим самим займався; він не лише не отримав ані грецької, ані єврейської освіти, а й, за свідченням Луки в «Діяннях», був геть зовсім неученим; походивши ж із Віфсаїди, місця бідного та незначеного, де займалися рибальством, а не науками. Однак, закінчує Феофілакт, погляньте, якого Духа отримав цей невчень, неродовий і з жодного погляду непримітний: він «прогримів» про те, чого не навчив жодний з інших євангелістів [3].

По-друге, звернімося до дослідження досвідченого в сучасних теологічних дискусіях Вільяма Берклі, який, до слова, розділяв у «сюжеті Івана» двох персонажів: Івана-апостола та його учня Івана-пресвітера (останньому він приписує, до речі, і апостольське послання). Дослідник ставить проблему без натяків: «Найбільш примітним моментом є довгі промови Ісуса, які іноді займають цілі розділи, і зовсім відрізняються від

того, як представлений Ісус своїми промовама в інших трьох Євангеліях. Четверте Євангеліє було написано близько 100 р., тобто через сімдесят років після розп'яття Христа. Чи можна написане через сімдесят років вважати дослівною передачею сказаного Ісусом? Автор чітко заявляє, що про дослівність тут не може бути й мови. І, зрештою, В. Берклі схиляється до думки про колективного автора 4-го Євангелія, посилаючись на т. з. Канон Мураторі, перший список книг Нового Завіту, складений у 170-му році в Римі, в якому дано таку довідку: «На прохання своїх друзів-учнів і своїх єпископів, Іван, один з учнів, сказав: "Постіться зі мною три дні від цього, і що б не відкрилося кожному з нас, чи то на користь мого Євангелія, чи ні, розповімо це одне одному». Тієї ж ночі відкрилося Андрію, що Іван повинен розповісти все, а йому повинні допомогти всі інші, які потім і перевіряють все написане». І, робить висновок В. Берклі, «хоча за четвертим Євангелієм стоїть авторитет, розум і пам'ять апостола Івана, воно є твором не однієї людини, а групи» [4].

Але з останнім твердженням можна й не погодитися, хоча, безумовно, згадане можливе резюме інших апостолів відіграло свою роль у формуванні тексту 4-го Євангелія. Та куди більш істотною виглядає опора Івана на т. зв. λόγια κυριακά, збірки висловів Ісуса, які функціонували у церковному побуті ще до написання Євангелій і стали найважливішою підмогою для авторів Нового Завіту. Однак серйозних підстав принижувати роль творчої індивідуальності в цій ситуації немає, тим більше, що церква здавна вказала на релятивність будь-якої євангельської нарації, проголосивши, по-перше, Біблію як таку плодом співавторства Святого Духа і недосконалої людини, здатної припускатися помилок. По-друге, тексти Євангелій від початку сигніфікуються, коли йдеться про автора, словом *κατά*, тобто – *за* <Матвієм, Марком та ін.> (пор. црк.-слов. Ɱ *марка* – *від Марка*). Тобто, йдеться про *істину в Івановій версії*.

Психологи і філософи дають окрему можливість підвести під ситуацію, незважаючи на всю, так би мовити, її ефемерність, серйозну методологічну платформу. Вони стверджують, що існує феномен ототожнення нашого Я з людиною, яка релігійно шанується, або ж з групою, що являє собою механізм психологічного захисту. За Юнгом, наша свідомо особистість <Персона> все, що нам спочатку властиво, але порушує цієї нашої Персона цілісність, ховає у полі, званому Тінь, перетворюючись цим просто на брехливу маску. В ідентифікації ж себе з Ідеальним Іншим людина звільняється від *хибного самого себе* і набуває *себе справжнього*. Порушує, наприклад, усі звичні для нас норми людського самолюбства така ситуація: святий VI ст., який назвав себе Діонісієм Ареопагітом, насправді іменується у вченому середовищі Псевдо-Ареопагітом. З величезної скромності він назвав себе ім'ям такого собі Діонісія з Діань апостолів, якого Павло зустрів на афінському Ареопазі; водночас йому належать деякі основоположні трактати, що викладають християнське вчення: «Про Божественні імена», «Про небесну ієрархію» та ін. Ось і Іван був не застиглою від самого початку іконою, а людиною, що розвивається протягом багатьох років. Дослідники давно відзначили, що в 4-му Євангелії автор на ім'я ніде не названий, і зазвичай пояснюють це скромністю автора. Але це щось більше, ніж скромність. Адже християнство – це зречення від себе колишнього, зміна свідомості – μετανοια, або, якщо використати формулу Томи Кемпійського, «наслідування Христа», тобто зростання до рівня Христа, множення в собі Христа.

Що ж до літературознавчих джерел, то сучасна філологія, особливо постмодерного складу, пропонує вважати літературою все, написане буквами (літерами). При такому підході фактично стирається різниця між текстами художнім і риторичним, що мусувалася від часів Аристотеля. Зокрема сакральний словесний твір, відречений від літератури класицистичним мисленням, мислиться усеж таки як літературна творчість. На Заході,



наприклад, видано об'ємний том "The Gospel of John As Literature" (Євангеліє від Івана як література): це 13 есе, написаних протягом ХХ століття, в яких Іванів текст аналізується в різних аспектах, але саме як факт літератури [5]. Існують і розвідки, що висвітлюють культурно-літературний контекст 4-го Євангелія; така, скажімо, книга Дж. Мартіна «The Gospel of John in Christian History» (Євангеліє від Івана в християнській історії), в якій твір апостола розглядається в аспекті його функціонування у ранній християнській книжності, причому погляди Івана охарактеризовані як «чудові та величні» [4]. Але все ж таки подібний напрямок не можна охарактеризувати як провідний, та й, наскільки я можу судити, аналіз останньої проповіді Ісуса в 4-му Євангелії в ключі концепції невластне прямої мови досі не робився.

-----

Грамаітично остання проповідь Ісуса подана у формі *невластне прямої мови*, до появи у внутрішній мові наратора, умовно кажучи, «співрозмовника». Тобто, це нарація, яка передає в цей момент плин свідомості не автора, а присутнього поза його особистістю персонажа. Притому ця ситуація не маркується на письмі й сприймається як балансування між сферами прямої і непрямой мови: наратор мислить як персонаж і мовить «голосом персонажа».

Словом, текст, взятий нами для розгляду, дуже цікавий саме з літературознавчої точки зору, якщо розуміти літературознавство як вивчення структури та функціонування будь-яких написаних текстів. Ми виходимо з тези, що 4-е Євангеліє все ж таки написано, при безперечному врахуванні чужих текстів і чужих думок, самим Іваном, який багато років відтворював у пам'яті слова вчителя і при цьому невпинно розширював почуте тієї ночі через все більш детальні тлумачення.

До того ж є певні підстави поставитися до питання про достовірність відтворення Іваном слів Ісуса не так вже й беззастережно критично. У сфері

побутування сакрального тексту взагалі трапляються дивні феномени. Так, індійські ріші пам'ятають напам'ять десятки тисяч віршів із «Махабхарати» та «Рамаїни», так само, як й інші кобзарі різних народів тримають у пам'яті силу усних текстів.

Відзначимо для початку, що пам'ять у Івана була й справді дуже чіпка. Вірно відзначив В. Берклі: хоч би як відрізнялося Євангеліє від Івана від інших Євангелій, цю відмінність треба пояснювати не незнанням, а саме тим, що Іван краще «володів матеріалом», бо він або мав кращі джерела (не забуваймо, що він був родичем Ісуса), або ж вирізнявся кращою пам'яттю, ніж інші. Більше того, Берклі фіксує, що автор 4-го Євангелія постійно нагадує про речі, відсутні у синоптичних Євангеліях: це шлюб у Кані Галілейській, зустріч Христа з самаритянкою, історія Лазаря та ін. Лапідарно, але детально викладає Іван ще й історію свого краю; виразно відтворює топографію давно стертого римлянами з лиця землі Єрусалима, в якому перебував, швидше за все, лічені дні; пам'ятає, що хліб, який фігурує в ситуації Нагірної проповіді, був ячмінний, та ін.

Крім того, потрібно врахувати, що з часів Філона Александрійського утвердилася думка, згідно з якою при перекладі священного тексту важливим є не стільки збереження його буквального сенсу, скільки його екзегетичне прочитання, тобто виявлення прихованого сенсу, дискурсу. Важливими стають не лише самі слова, а й, фігурально кажучи, прогалини з-поміж них, підтекст і контекст. Іван як автор 4-го Євангелія постає в динаміці свого духовного зростання репрезентантом тільки-но народженого поєднання традицій юдейського богослов'я та досвіду грецького філософського розумування.

Очевидно також, що найважливіше в подібних дослідженнях питання про мову оригіналу тут все ж таки залишається в сфері другорядних вже хоча б тому, що записів останньої проповіді Ісуса арамейською мовою (або, якщо завгодно, гебрійською) в природі не існує: ми повністю залишаємося в полі

духу Івана, який мислить вже по-новому, мислить грецькою. Але й потреби вникати саме у грецький текст також немає. Адже тут вивчається не лексикон, не синтаксис і не стилістика, а якість зміщення центру зору автора, який свідомо дерзновенно говорить від імені Ісуса, не соромлячись неминучих деформацій: найважливіше для автора було зберегти і донести до людей зміст сказаного Вчителем.

Сказане пояснює, чому Іван не надто боявся можливих аберацій. Адже останні виявляються зазвичай саме на письмі, при звіренні написаних текстів. Іван же спочатку тримався давньої східної традиції усної проповіді: адже ні рядка не написали власноручно ані Будда, ані Христос; за ними записували учні. Ось і Іван, за Євсевієм Кесарійським, довго проповідував усно, і лише після того, як інші Євангелія були написані та оприлюднені, приступив до написання власного варіанту, вже схваливши написане іншими євангелістами як справжнє свідчення.

Але при цьому Матвій, а також «младоапостоли» Марко і Лука, бачили події, про які свідчили, переважно у ракурсі земної горизонталі. «Устав він, узяв дитячко та його матір і прийшов в Ізраїльську землю, але, почувши, що в Юдеї царює Архелай замість Ірода, батька свого, побоявся іти туди. Попереджений же вві сні, він пішов у галилейські сторони і, прибувши туди, оселився в місті, що зветься Назарет...». (Мт. 2:21–23); «— так виступив Йоан, хрестивши у пустині та проповідувавши хрищення покаяння на прощення гріхів. І виходили до нього — вся країна Юдейська та всі ерусалимляни, хрестились від нього в ріці Йордані й визнавали гріхи свої. Йоан одягнений був в одежу з верблюжого волосу й носив ремінний пояс на своїх бедрах, а їв сарану й мед дикий» (Мр. 1:4–6). «Тими днями вийшов наказ від кесаря Августа переписати всю землю. Перепис цей, перший, відбувся, коли Сирією правив Киріній. І йшли всі записатися, — кожний у своє місто. Пішов також і Йосиф з Галилеї, з міста Назарету в Юдею, в місто Давида, що зветься Вифлеєм, бо він походив з дому й роду Давида, щоб записатися з Марією, зарученою своєю, що була вагітна» (Лк. 2:1–5).

Іван писав вже зовсім по-іншому, як би з погляду Месії-Вчителя, намагаючись говорити його мовою та відтворюючи перебіг його думок. І це, схоже, приносило йому величезне задоволення, бо вуста промовляють, як відомо, від повноти серця:

«Куди ж я йду – ви знаєте путь». «Господи, – каже до нього Тома, – не знаємо, куди ти йдеш. І як нам знати тую путь?» Ісус до нього: «Я – путь, істина і життя! Ніхто не приходить до Отця, як тільки через мене. Якщо б ви мене пізнали, то й Отця мого пізнали б. Відтепер знаєте його і бачили.» А Филип йому: «Господи, покажи нам Отця, і вистачить для нас.» «Скільки часу я з вами, – каже Ісус до нього, – а ти мене не знаєш, Филипе? Хто мене бачив, той бачив Отця. Як же ти говориш: Покажи нам Отця? Невже не віруєш, що я в Отці, а Отець у мені? Слова, які проказую до вас, не від себе проказую. Отець, який перебуває в мені, – він творить діла. Тож вірте мені, що я в Отці, й Отець у мені. А коли ні, то з-за самих діл вірте. Істинно, істинно говорю вам: Хто в мене вірує, той так само діла робитиме, що їх я роблю. А й більші від них робитиме, – бо я вже йду до Отця мого. І все, що попросите в моє ім'я, те вчиню, щоб Отець у Сині прославився. Вчиню, коли будь-що проситимете в моє ім'я. Якщо любите ви мене, то мої заповіді берегтимете. І проситиму я Отця, і дасть він вам іншого Утішителя, щоб з вами був повіки, Духа істини, якого світ не може сприйняти, бо не бачить його і не знає. Ви ж його знаєте; бо перебуває він з вами, і буде в вас» (Ін. 14, 1:17).

Цей словесний масив – лише мала частина монологу Ісуса, який подано в Івановому Євангелії. Більше того, з наведеного уривка випливає, що в текст, формально організований як монолог, в якому розгорнуто метафізичні уявлення, не занадто доступні недосвідченому розумові, раз у раз вкраплюються елементи діалогу, створюючи ніби тремтячий, рухомий континуум смислів.

Знаючи, як ретельно зосередилися на земних реаліях життя Ісуса Матвій, Марк і Лука<sup>38</sup>, Іван відходить від «репортерського» стилю синоптичних Євангелій, знайшовши за потрібне проголосити те, що

---

<sup>38</sup> Лука, лікар-грек з Антіохії, взагалі взяв курс на традиції античної історичної прози: «Тому, що багато хто брався скласти оповідання про речі, які сталися між нами, як то нам передали ті, що були від початку наочними свідками й слугами Слова, вирішив і я, вивідавши про все докладно від початків, тобі написати за порядком, високодостойний Теофіле, щоб ти знав стійкість науки, яку ти прийняв» (Лк. 1:1–4) .

вислизнуло з поля уваги його друзів і однодумців, а саме богословські положення вчення Ісуса, в яких стверджується його Божественність.

Проблема була, як сказав би вождь світового пролетаріату, архіважка. Язичників, звичайно, обожнювання людини не повинно було шокувати: ті ж римські імператори, серед яких зустрічалися справжні потвори на кшталт Калігули, з незвичайною легкістю проголошували себе богами або, принаймні, нащадками богів. Юлій Цезар любив нагадувати, що походив, згідно із сімейними переказами, від самої богині Венери. Але в очах юдея Не-матеріальне Божество, позалежне земному світові, ніяк не повинно було втілитися й, тим більше, страждати і померти на ганебному хресті<sup>39</sup>. Так само й поняття троїчності Бога взагалі було абсолютно немислимим, неможливим<sup>40</sup>.

Тому проголошення Іваном Ісуса як Іпостасі Трійці, Богом-Словом, що творило на початку віків матеріальний світ, було приголомшливим, насамперед для самого Івана, який колись добре знав земного Ісуса як родича і наставника, але відтак усвідомив його справжню природу – якою вона йому, Івану, бачилася. Відтінок цього подиву відчутний у фразі «Слово стало тілом, і оселилося між нами, і ми славу його бачили – славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого....» (Ів. 1:14).

Адже Іван, якого Ісус особливо любив і який лежав на трапезах «на грудях» Вчителя, все ж не був тоді готовий для сприйняття масштабу духовного простору, що відкрився йому в зрілі роки. Жіночний юнак, що припав до Ісуса на фресці Леонардо, занурений у глибоку рефлексію, – це не євангельський персонаж, а продукт таємних фантазій самого Леонардо. Реальний тодішній Іван, син Зеведея, власника рибальського човна на Галілейському морі, був простим молодим рибалкою з «глибинки», і мав досить неприборканий темперамент, – Ісус жартівливо називав його разом з його братом Яковом *Воанергес* – сини грому. Що й казати, юний учень Ісуса

---

<sup>39</sup> Звідси вчення монофізитів про примарність страждань Христа, які начебто є лише символ.

<sup>40</sup> Характерно, що й Мухаммед вважав поняття Трійці багатобожжям.

готовий був за якусь там малу провину зрівняти із землею самаритянське село!

Спіритуалістичний, глибоко містичний вигук «Слово стало плоттю і мешкало між нами!» вирветься з вуст вже майже столітнього старця, який відфільтрував і відшліфував у грекомовній полеміці з ефеськими язичниками сповідання своєї віри. Він уже був нескінченно далекий від розгубленого молодого чоловіка, що ловить краєм вуха слова Христа на кручі, якою вони спускалися до Гефсиманського саду, охоплені тяжкою втомою й переляком. Ні, тоді збагнути все відразу було абсолютно неможливо. Сам Христос напередодні моління про чашу, яку краще б Отець проніс повз нього, «за людством» своїм, дещо впав духом. Але він встиг сказати про те, що потаємний зміст його останнього повчання відкриється не раптом, а згодом: «Сказав же я вам це, щоб ви нагадали те, що я вам говорив, коли прийде ота година. Спочатку не мовив я вам того, бо я був з вами» (Ів. 16:4). І ось – Іван, у тих форсмажорних обставинах, усе ж таки сприйняв непрості основи нового вчення, що докорінно суперечили споконвічним юдейським уявленням про Бога і Людину, і через багато десятиліть відтворив їх, відшліфувавши свій текст, що втім зберіг відтінок початкової експресії.

Отже, 4-е Євангеліє все ж таки написано самим Іваном, який багато років відтворював у пам'яті слова Вчителя. При цьому він невпинно розширював і тлумачив почуте тієї ночі, зіставляючи, безсумнівно, свої спогади з текстами інших євангелістів та зі свідченнями інших апостолів взагалі – євангеліст Марк згадує про участь у прощальній бесіді Христа на Єлеонській горі перед арештом Петра, Андрія та Івана. Євангеліє Івана цілісне у своїй розгорнутості, у ньому непорушна авторська точка бачення, немає й сліду «швів» від з'єднання різних фрагментів.

Крім того, тут не тільки розгорнуто викладені Ісусом постулати християнства, але й відобразився процес перетворення дикуватого хлопця з галілейської глушини на витонченого мислителя, що стоїть на межі злиття

двох ойкумен – юдейської та грецької, мислителя, що подарував людству поняття Христа. Цей унікальний феномен заслуговує на особливу, пильну і неослабну увагу.

### Література

1. Беллетт Дж. Г. Роздуми над Євангелієм від Івана. Львів : Живе слово, 2014. 192 с.
2. Коментарі Вільяма Барклі: Від Івана Иоанна вступ. URL: <https://bible.by/barclay/43/0/>.
3. Феофілакт Болгарський, архієпископ Охридський – Азбука віри. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt\\_Bolgarskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/).
4. Martyn J. L. The Gospel of John in Christian History: Essays for Interpreters. New York: Paulist Press, 1978. 156 p.
5. The Gospel of John As Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives. Selected and introduced by Mark W. G. Stibbe. NY : E.J. Brill, 1993. 1993. 254 p.

### «СЛОВО ПРО ЗАКОН ТА БЛАГОДАТЬ...»<sup>41</sup> МИТР. ІЛАРІОНА ЯК ПАМ'ЯТКА ПРОТОПУБЛІЦИСТИКИ

Для нас звичний погляд на виникнення протожурналістики виключно в лоні світського політично-побутового риторичного слова – античної словесності (Acta Romana, Цицерон тощо) або як розвиток феномену венеціанської gazzetta XVI ст. (рукописні куранти, що інформували про свіжі новини чи просто передавали плітки). Та не менш потужним джерелом протожурналістики була й християнська гомілетика, що досягла свого акмі в релігійно-політичній полеміці Реформації та Контрреформації (проповідь,

---

<sup>41</sup> Повна назва твору: **«О законе, Монсеомъ данеемъ, и о благодети и истине, Исусомъ Христомъ вывшини и како законъ отиде, благодеть же и истина всю землю исполни, и вера въ вся языки простресе и до нашего языка рускаго, и похвала кагану нашему Владимиру, от негоже крещени выхомъ, и молитва къ Богу от всеа земля наша»** [4. Тут і далі текст «Слова...» цитується за даним джерелом].

релігійні дискусії та політичні трактати). Утім, відповідно до думки К. Леві-Стросса, котрий стверджує, що всяка соціальна установа ґрунтується на «несвідомій структурі» (тобто архаїчному дологічному мисленні) [7, с. 28], всяке релігійно-соціальне спілкування та відповідну (принаймні писемну) пропаганду вже починаючи з кам'яного віку можна трактувати як протожурналістику. Особливо це стосується невиправдано ігнорованого нами Середньовіччя, яке згадувалося, на думку сучасного французького філософа О. Бульнуа, поставило ті основні питання, котрі епохи Модерну і Постмодерну лише варіюють та перетасовують [4].

В «язичницьку» епоху свідомість людей відбивала розгубленість перед силами природи й виливалася у різні форми політеїзму, і навіть найвидатніші громадські діячі на зразок Александра Македонського чи Юлія Цезаря знаходили за потрібне оголошувати себе синами богів; це було сильним засобом впливу на маси. Та елітарні духовні вчення культивувалися тоді виключно серед «посвячених», зазвичай жерців, і виливалися вони в езотеричні міфопоетичні форми, де дійсність була лише матеріалом для фантазії та розумування. Середньовіччя ж, принаймні християнське та ісламське, що склалося на унікальному ґрунті старозавітного юдаїзму, вже активно пропагувало ідею Єдиного Бога в масовому жанрі релігійної проповіді, зверненої до людей всіх верств і станів. Зокрема у християнстві від катакомбних часів, коли пресвітери в таємних зібраннях пояснювали зміст створеного в далекій і малознаній Юдеї Писання, яке ґрунтувалося не стільки на міфологізації, скільки на історичному переданні, склалася ціла наука про те, як будувати проповідь, – *гомілетика* [див. більш докладно, напр.: 1, с. 120–172]. В основі проповіді лежить пояснення істин св. Письма, місіонерство, й тут значне місце займає доведення істин релігії на живих прикладах з оточуючого життя – скажімо, притча про блудного сина може начебто повторюватися безліч разів у різних місцевостях і в різні епохи, бо фіксує у своїй символіці не лише вічну колізію повернення заблудлої душі



до Бога, а ще й доволі типову життєву ситуацію. Сила переконання проповіді й полягала зазвичай у насиченні живими й актуальними прикладами з життя, що було водночас моральною оцінкою стану речей, *пропагандою* євангельського погляду (характерно, що саме слово «пропаганда» виникло в середовищі християнських теологів).

При цьому церковна комунікація від початку була *гомілією*, бесідою (грецьк.), тобто *полілогом*, і включала питання й відповіді; з часом, у зв'язку з необхідністю повчати силу усе нових і нових анальфabetів і формуванням манери викладати догматично й безапеляційно, тут починає домінувати одна зі сторін комунікації, а саме душпастир. Аде все одно проповідь залишається комунікацією, спілкуванням, в якому животрепетний момент – це виховання, напучення, тобто – активний вплив на сучасника, і чим більше вона пов'язана з живим життям, тим більший її успіх. Християнству, ціною величезних, часом трагічних зусиль, таки вдалося змінити світ на краще – принаймні людські жертви сьогодні приносяться вже не в рамках релігійного культу.

Тому метою цієї розвідки є висвітлення християнської проповіді як не менш безперечного феномену протожурналістики, ніж промови античних ораторів або венеціанська *gazetta* XVI ст. Адже тоді церковна кафедра була, по суті, єдиною трибуною, з якої можна було звернутися до маси людей, причому, в принципі, не до частини народу – війська, містян, селян тощо, а, умовно кажучи, до суспільства в цілому, особливо, якщо взяти до уваги, що, за візантійською традицією, найбільш значні проповіді записувалися й переписувалися для розповсюдження. За приклад ми візьмемо такий шедевр давньоукраїнської літератури, як «Слово про закон та благодать...» Іларіона, першого русича на київському митрополичому престолі (XI ст.), хоча й невдовзі зміщеного через низку канонічно-політичних моментів.

Іларіонове «Слово...» часто аналізувалося, але переважно давно, й на теренах України зовсім нечасто. У XIX ст. його вивчали зазвичай росіяни – з історичної та з літературознавчої точок зору (Л. Мюлер, С. Шевирьов,

С. Соловйов, М. Захарченко, Ф. Калугін, І. Токмаков). У теологічному ракурсі тоді про «Слово...» згадували деякі князі церкви – Філарет (Гумілевський), Макарій (Булгаков) та Платон (Левшин); як про гомілета про Іларіона писав київський клірик М. Посторжинський. У 2-й пол. ХІХ – поч. ХХ ст. у Росії формується цікавість до церковно-політичного ракурсу пам'ятки (Є. Голубинський, І. Жданов, В. Касаткін, М. Нікольський, М. Петровський, М. Присьолков, В. Вальденберг). У радянські та пострадянські часи історико-текстологічний аналіз твору здійснювали Д. Ліхачов, А. Ужанков, А. Юрченко, М. Розов; політичний аспект його розглядали Я. Щапов та Н. Золотухіна; спостерігалася й цікавість до його візантійського контексту (А. Поппе, К. Акентьев, Г. Подскальський) та «антивізантійського» присмаку, визначеного політичними обставинами (А. Молдован та В. Мільков; останній навіть вбачав тут якусь поблажливість до поганства); знайшов за потрібне акцентувати антиюдейську спрямованість твору налаштований на юдофобство московський філософ А. Гулига; естетичну концепцію твору проаналізував К. Шохін; інтегральний характер має стаття А. Турілова в «Православній енциклопедії». На жаль, сучасна українська наукова думка обмежилася, по суті, лише кількома мовознавчими екскурсами (В. Німчук, С. Єрмоленко й ін.), науково-методичними курсами історії української літератури (П. Білоус та ін.) та невеликою статтею у розрахованій на юнацтво книги «Українські письменники» (К., 2013). При цьому, хоча велика кількість вчених охоче акцентували саме злободенність «Слова...», його насиченість живим політичним змістом, увага тут переважно зосереджувалися на питаннях датування й відбитого у творі історичного моменту, взаємин світської та церковної влади, особливостях мови тощо. Як протожурналістику «Слово...» не трактував ніхто. Звичайно, в силу очевидності ситуації можна було б обмежитися простим твердженням: *перед нами безумовно, попередник майбутньої публіцистики!* Але усе ж таки дана концепція потребує достатньо розгорнутої системи конкретних доказів.

Пошук таких доказів і становить мету цієї розвідки. Проте тут є певна складність. Адже, відповідно до основного принципу гомілетики, проповідь має бути присвячена виключно витлумаченню того уривка з Святого Письма (у східному обряді – переважно Нового Завіту), який нині, даного дня, публічно читається в церкві і є центральним моментом Літургії Слова. Писання має абсолютну, догматичну вагу, його не можна трактувати врозріз з доктринами Церкви, припускати суб'єктивних, шокуючих або кон'юнктурних витлумачень, що, певною мірою, ставить межі літературній особистості проповідника.

Але ми звикли до того, що сучасна публіцистика за природою своєю покликана вирішувати якраз актуальні проблеми й відіграє важливу політичну та ідеологічну роль у синхронічному зрізі буття даного суспільства – тут і тепер. Ця гостра актуальність публіцистичного твору зумовлює його виразну суб'єктивність, а купно з сумою сприйняття реципієнтами, сумарно – плюралізм суспільної думки, що гомілетові як апологету абсолютної істини усе ж таки не личить. Світська публіцистика сьогодні, в дусі вчення Маккіавеллі, може пропагувати різні ідеали – скажімо, ліберальний, феміністичний, фашистський, комуністичний тощо; проповідь же базується на абсолютизації християнської моралі, яка не може мати релятивного характеру. Саме тут Христос, як відомо, й розходився з сучасними йому юдейськими книжниками, що вже тоді, провіщаючи шлях майбутніх талмудистів, шукали шляхів до суб'єктивного тлумачення Писання («Яка заповідь найбільша в Законі?»; Мт. 22:26).

Цілком точно зазначено: «На той час <у Середньовіччі, С.А.> більшість літературних жанрів обслуговувала потреби церкви і християнського віровчення, тому важливе місце у системі жанрів зайняла проповідь, яка була формою релігійної пропаганди, засобом християнського виховання, водночас письмово зафіксованим літературним твором» [3, с. 14]. Тобто, проповіді від початку, за самим вже її жанровим завданням, личить усе ж таки ще й певна

публіцистичність. Зазначимо, що жанр «слова» у київську пору трактувався дуже широко, словом іменували всяку публічно виголошену промову – від виступу князя перед воїнами до оголошення в церкві зарученими закоханої пари. Писемний жанр «слова» не мав чітко виражених кордонів змісту й форми – доволі згадати «Слово про полк Ігорів»<sup>42</sup>. Публіцистичність проникає всюди – в літописи, в житія, в художні твори й навіть у проповіді.

Але проповідь усе ж таки не можна розглядати виключно в річищі просвітницької думки, як просто різновид «риторики взагалі», – на відміну від ораторства політичного, юридичного академічного чи побутового, вона спрямована бути наче компасом, який вказує мандрівникові напрям не на орієнтири сьогодення, а до Вічності; тут панує погляд *sub specie aeternatis*, і публіцистичний момент не мусить домінувати. Недаремно церква надає право літургійної проповіді тільки пресвітерам і єпископам. Публіцистика ж, ця вершинна точка журналістики як такої, ціхується, навпаки, жагучою цікавістю до актуальних проблем сьогодення й відзначається активною, наступальною позицією; вона надихається філіацією ідей в сучасному суспільстві, відверто бере той чи інший бік у політичному змаганні.

Усе це чуже справжньому апологетові християнства, який має стояти над особистими й громадськими пристрастями й не потрапляти у полон до спокус «віку цього». Характерна назва, що її дав своїй літописній книзі другий великий киянин епохи, преп. Нестор: «Повість тимчасових літ»<sup>43</sup>. Водночас, звичайно, немає особливих підстав й ідеалізувати авторів-монахів тих минулих літ, які, безумовно, звеличували «наджиттєвий» ідеал обоже́ної

---

<sup>42</sup> Якщо це все-таки не імітація кінця XVIII ст., коли кохалися в романтичних ліро-епічних містифікаціях на зразок Оссіана.

<sup>43</sup> Прийнятий у нас переклад слова *връменныхъ* як *минулих* є просто безграмотним і цілком антиісторичним, бо модернізує світогляд ченця, для котрого все земне – тимчасове.

Цей аспект ігнорується в радянських і пострадянських російських розвідках. Скажімо, такий собі Н. Хамідуллін, розмірковуючи про глибини «вітчизняної» соціально-політичної думки в «Слові...», міркує про те, що «істина» вища від «закону», але жодним словом не згадує, що перед нами – проповідь (Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. [Оренбургский госуниверситет]. № 1).

людини, але нерідко й щедро віддавали данину злободенності й публіцистичності. Доволі згадати класика церковної риторики св. Івана Золотоустого, який був висланий з Константинополя за надмірне, як вважали в сім'ї імператора, втручання в політичне й повсяденне життя столиці. Іншими словами, в жанрі проповіді від початку закладено певну конфліктність, й цікаво, як вирішує цю проблему Іларіон.

Обсяг пам'ятки, якою ми її знемо, такий, що виголошувати її треба було принаймні годину. Це можна легко перевірити на сьогоднішньому друкованому тексті: сторінка в 30 рядків читається 2 хвилини, а тут перед нами десь 30 сторінок, та ще й додано розлогу «Молитву». Східна літургія (без проповіді) триває 2–2,5 години, й навіть урочиста, святкова проповідь мала враховувати реальний розрахунок часу. При всьому можливому зачаруванні тодішніх киян даром оратора важко припустити, що натовп увесь той словесний масив так довго і уважно слухав, тим більше, що мікрофонів тоді не існувало, й проповідника добре чути було не всім. Й важко уявити собі, що митрополит (тим більш, якщо він читав по-писаному – це не виключається) наважився б отак безоглядно випробовувати терпіння своїх слухачів, тим більш, що, відповідно до східної традиції, проповідь, як і службу в цілому, відстоюють на ногах.

Митрополит, як переважно вважають, виголосив проповідь у Софійському соборі Києва, й вона стала панегіриком Ярославу Мудрому та його батькові князю Володимирі Святому. Але де, по-перше, певність, що усно виголошений у церкві текст достеменно збігається з текстом записаним? У казусі Івана Золотоустого спостерігався феномен імпровізації: за святителем, чий літературний геній одразу усвідомили сучасники, записували скорописці, й грандіозний комплекс його літературної спадщини створений в основному саме в такий спосіб. Проте немає свідoctв, що так само імпровізував Іларіон, нехай, безумовно, й надзвичайно талановитий письменник. Мені здається, що «Слово...» мало в своєму усному варіанті

значно менший обсяг, і його злободенні світсько-публіцистичні моменти подавалися більш стисло, хоча були, очевидно, присутні від самого початку. Розрослися ж вони, можна гадати, при записі, в результаті чого проповідь перестала бути власне проповіддю й набула виразного політичного, агітаційно-пропагандистського характеру, перетворившись на справжню літературну пам'ятку складного змісту.

Утім автор достеменно витримує гомілетичний канон, почавши свій виступ з молитви, в якій, однак, окреслює й приховану напружену психологічну колізію ситуації: адже народ руський полишив свої споконвічні вірування й прийняв віру, створену чужинцями.

Якщо й сьогодні зустрічаються люди, які гніваються, що їх «вимушують поклонитися єврейському Богові», якщо відомий нинішній російський філософ А. Гулига ніяк не може примиритися з існуванням, так би мовити, «єврейського фактора» в світовій культурі, то що вже говорити про часи, коли живі були й ті, котрі недавно приносили жертви Перунові й Велесу. На відміну від них, Іларіон Київський, при всій чіткості проведеної ним грані між вірою юдеїв і вірою християн, наголошує найперше на їхній спільній платформі.

Іларіон розпочинає з пояснення, чому саме віра в Єдиного вища за поклоніння язичницьким богам минувшини:

Господи, благослови, отче <...> Благословенъ Господь Богъ Израилевъ, Богъ христіанескъ, яко посети и сътвори избавление людемъ своимъ, яко не презре до конца твари своєа идольскимъ мракомъ одержиме быти и бесовьскимъ служеваниемъ гыбнѣти.

Характерно, що Іларіон наполегливо акцентує від самого початку: **Богъ Израилевъ і Богъ христіанескъ** – одне й те ж само. Це мало розсіяти примари антисемітизму: нагадаю, що «єврейське питання» у стародавньому Києві вже існувало, й стояло достатньо гостро; бували тут вже й єврейські

погроми<sup>44</sup>. Поруч з київськими землями був розташований замирений Святославом Хазарський каганат, тюркське населення якого, перебуваючи під впливом юдейської та юдаїзованої тюркської верхівки, сповідало юдаїзм; Київ тут мислився як важливий географіко-економічний центр тяжіння – більше того, аж по сьогодні в ізраїльській науковій думці існує версія, буцімто місто засноване юдейськими мандрівними торговцями. За відомою легендою, євреї схилили Володимира до прийняття юдаїзму (Іпатівський літопис, 986 р.). Євреї були помітні у давньому Києві; характерно, що у російській билині київського циклу на бенкеті князівської дружини звучать солодкозвучні «песни єврейскія», а на півночі Київської Русі, у Новгороді, виникає билина про купця Садка; ім'я це виводять з гебр. קַדוּשׁ <цадок> – «праведник».

Це були вільні люди, основним заняттям яких була транзитна торгівля, вигідна для князів; зустрічалися ремісники-ювеліри, дехто займався лихварством. Обмежень на їхнє пересування містом не було, але вони воліли проживати купно (район Подолу, відомий колись як «Козари» та район «Жидове»; «Жидівські ворота» тощо). Невдовзі, по смерті Святополка Ізяславовича, що мав свій прибуток з юдеїв-лихварів, у Києві навіть спалахне єврейський погром (1113).

Релігія євреїв також займала не останнє місце у світогляді тодішнього киянина: сам св. Феодосій Печерський, як про це розповідає його «Житіє», дискутував з євреями про віру. А оскільки юдаїзм хронологічно передує

---

<sup>44</sup> Цікаво, що київські євреї, вихідці з Хозарії, вважаються можливими засновниками колись соковито описаного Шолом-Алейхемом містечка-штетлу Хабне (1215) – гебраїське חַבְנֵה <хабен> означає сина-первістка. Містечко, що було розташоване на півночі нинішньої Київської області, у древлянських землях, які сусідили з територією Хозарського каганату, за Сталіна звалося Кагановичі; сьогодні воно відоме під радянською назвою Поліське; нині знищене в результаті Чорнобильської аварії. Не менш цікаво, що у вступі до Конституції Пилипа Орлика міститься формула «стародавній хоробрий козацький народ, що раніше називався козарським» [6, с. 155]; у всякому разі, знаменита зачіска «оселедець» точно правила колись за ознаку хозарських вельмож; її перейняли варяги, а там вона потрапила вже й до русичів. Симптоматично, що запорізьке козацтво вважало цю зачіску за «князівську» й тим підкреслювало свою окремішність від посполитого сільського люду. Катерина II, йдучи назустріч цим настроям по скасуванні Січі, накаже вважати козаків за російських дворян.

християнству й останнє, власне, народилося в його лоні, то факт невизнання євреями Христа за того Месію, про якого віщували старозавітні пророки, вносив немалу сум'ятицю у свідомість вчорашніх язичників.

Тому Іларіонові треба пояснити киянам, чому оце вони сповідають «віру зайд», але при цьому він мусив наполегливо проводити тверду демаркаційну лінію між старозавітною релігією й тим, що теологи нині називають нео-юдаїзмом – єврейськими віруваннями після розмежування з християнством, зверненим уже до всіх народів світу. Засновуючись на посланнях ап. Павла (Гал. 3:19, Рим. 8:3; Євр. 7:18-19), автор «Слова...» акцентує, що Закон було дано, аби обгнuzдати їхню гріховність, нащадкам Авраама, які виділилися з язичницького світу, але підпадали під вплив язичників і повторювали їхні злочини.

Нъ оправде прежде племя Авраамле скрижалъми и закономъ, послезде же сыномъ своимъ вся языки спасе Евангеліемъ и крещеніемъ, въводя б въ обновленіе пакыбытія, въ жизнь вечнѹю <...> Кто бо великъ, яко Богъ нашъ. Тъ единъ творяи чудеса, положи законъ на проѹготовление истине и благодети, да въ немъ обыкнетъ человѣчьско естъство, отъ многобожества идольскааго ѹкланяся, въ единого Бога веровати, да яко съсѹдъ скверненъ человѣчьство, помовенъ водою, закономъ и обрзаниемъ, приметъ млеко благодети и крещенна.

То ж чому юдейська релігія морально вища за відкинуте киянами язичництво? «Слово...» активно роз'яснює, що вона вводить поняття *життя за Законом*. Потреба в юридичній регуляції життя суспільства була злободенною й для Києва: у 1072 році буде створена «Руська правда» Ярослава Мудрого, якого так підносить «Слово...». Можна навіть припустити, що саме Іларіонове «Слово...», написане десь за чверть століття до цього кодексу, було певним імпульсом до його створення. Проте тут є й суттєва відмінність, бо саме поняття Закону в Іларіона ускладнюється. Адже майбутня «Руська правда» – це перелік типових злочинів і відповідних покарань, вона усталить правові основи у сфері *jus*, світського життя, не а *fas*, права божественного. «Суд богів» знали й слов'ни-язичники, й він нічим



не відрізнявся від римської й взагалі всякої язичницької ордалії в рамках звичаєвого права на кшталт випробування водою чи вогнем. «Слово...» ж Іларіона підносить не страх покарання як фізичної кари й болю, а *страх зійти з шляхів Божих, вчинити зло*. На погляд Іларіона, юдеї пройшли цей етап Закону, і в тому їхня історична місія. Але нині того замало: юдейський Закон забезпечував лише справедливість і був лише першим етапом Богопізнання. У християнстві ж міститься дещо більше, ніж Закон:

**Законъ во предѣтечя ве и слуга благодети и истине, истина же и благодеть слуга будущею веку, жизни нетленней. Яко законъ привождаше въ законеныа къ благодетьному крещению, крещение же сыны своа препущаетъ на вечную жизнь. Моисе во и пророци о Христове пришествии поведааху, Христос же и апостоли его о въскресении и о будущимъ веце.**

Водночас Іларіон, наслідуючи Христові, котрий закликав відкинути багатослов'я в душі язичників (Мт. 6:7), не хоче бути ані багатослівним, ані марнославним, і це зайвий раз підтверджує, що вельми розгорнутий писаний текст «Слова...», який ми нині маємо перед собою, виник вже після виголошеної у соборі усної проповіді. Автор заперечує необхідність широкого цитування й посилань на авторитети, що потрактовується ним нищівно: **то излиха есть и на тщеславие съкланяяся**. Разом з тим, він спрямовує своє слово не до невігласів, а до прихожан Софії, еліти, до людей освічених, причому освічених у новому, християнському сенсі слова, але вони усе ще можуть впасти у спокусу похитнутися у вірі, скажімо – озиратися назад, у язичництво, чи прислухатися до доктрини юдаїзму. Важливо також підкреслити: Іларіон, вважаючи, що істину осягти може лише вільна людина, трактував цю тезу не в гуманістично-просвітницькому ключі, не намагався найперше «блиснути розумом», як це колись стверджував у відомому радянському підручнику М. Гудзій, а смиренно наслідував Христа, який обіцяв своїм послідовникам: *істина зробить вас вільними!* (Ін. 8:33).

Ни къ неведущимъ бо пишемъ, нъ преизлиха насыштъшемся сладости книжныа, не къ врагомъ Божиємъ иновернымъ, нъ самемъ сыномъ его, не къ страннымъ, нъ къ наследникомъ небеснаго царства. Но о законѣ, Моисеемъ данемъ и о благодети и истине, Христомъ бывшии, повесть си есть, и что успе законъ, что ли благодеть.

Тим не менш, автор, з пафосом природженого просвітника, не може утриматися від викладу кардинальних основ тодішньої науки й охоче богословствує. Адресуючись до отих «вільних», Іларіон блискуче обігрує біблійну дихотомію «невільна Агар та вільна Сарра», підкреслюючи тим, що вивільнення від мороку язичницького багатобожжя, свобода духу і є основним аргументом на користь нової віри, котра, втім, пройшла у своєму розвитку два етапи:

Прежде законъ, ти по томъ благодеть, прежде стень, ти по томъ истина. Образъ же закону и благодети Агаръ и Сарра, работнаа Агаръ и свободнаа Сарра, работнаа прежде, ти потомъ свободнаа, да разумееть, иже чтеть! Яко Авраамъ убо от чюности своен Сарру име жену си, свободную, а не рабу, и Богъ убо прежде векъ изволи и чумысли сына своего въ миръ послати и темъ благодети явитися <...> Роди же Агаръ раба от Авраама, раба робичиштъ <...> Изнесе же и Моисей от Синаискыа горы законъ, а не благодеть, стень, а не истину <...> Тогда убо отключи Богъ ложесна Саррина, и, заченьши, роди Исаака, свободнаа свободнааго. И присетившю Богу челоуечска естества, явишася уже безвестнаа и чтаенаа и родися благодеть, истина, а не законъ, сынъ, а не рабъ.

З сотеріологічного погляду, Благодать, породжена любов'ю, надійно рятує у Вічності, в той час, коли старозавітний Закон вимагає не любові до Бога, а просто справедливості.

Єгда же Христос на земли, и еще не ч ся благодеть чкрепила бяше, нъ дояшеся, и еще за 30 летъ, въ ня же Христось таяшеся. Єгда же уже отдонся и чкрепе и явися благодеть Божиа всемъ челоуекомъ въ Иорданьстен реце, сътвори Богъ гоститву и пиръ великъ тельцемъ чпитеныим от века, възлюбленыимъ Сыномъ своимъ Исусом Христомъ, съзвавъ на едино веселіе небесныа и земныа, съвокупивъ въ едино ангелы и челоуеки.

Водночас Іларіон, щоби підкреслити значущість юдейського первеня в становленні християнства, й, разом з тим, додатково акцентувати відмінність між юдеями та християнами, вдається до історичного екскурсу:

По възнесеніи же Господа Исуса, ученикомъ же и инемъ веровавшимъ уже въ Христа сущемъ въ Иерусалиме, и обомъ съмесь сущемъ, иудеомъ же и христіаномъ, и крещеніе благодатное обидимо вѣяше отъ обрезаіа законнааго, и не принимаше въ Иеросалиме христіанскаяа церкви епискупа необрезана, понеже, старенше творящеса, сущен отъ обрезаіа насиловааху на хрестіаня, равичишти на сыны свободныа, и бывааху между ими многы распре и которы. Видивши же свободнааа благодеть чада своа христіаняи обидимы отъ иудей, сыновъ работнааго закона, възъпи къ Богу: Отжени иудейство и съ закономъ расточи по странамъ, кое бо причастіе стеню съ истинною, иудейству съ христіанствомъ.

Утім, розуміючи, що цей книжний стиль може втомити слухачів, оратор вправно запозичує і з художнього слова. Подібно, що цей яскравий космогонічний образ узято з рідного руського<sup>45</sup> фольклору:

Отиде бо светъ луны, солнцю вѣснавъшю, тако и законъ, благодети явльшися, и студеньство нощное погыбе, солнечьней теплоте землю съгревши. И уже не гърздится въ законе человечество, нъ въ благодети пространо ходить.

Иудей бо при свешти законней делааху свое оправданіе, христіяни же при благодетьнейм солнци свое спасеніе зиждють. Яко иудейство стенемъ и закономъ оправдаашеса, а не спасаашеса, хрѣстіяни же истинною и благодатию не оправдаются, нъ спасаются.

Водночас Іларіон, не втрачаючи ані висоти теологічної ноти, ані важливої історико-наукової ретроспективи, встигаючи й наситити естетичне почуття слухачів, вправно й талановито вирішує ще й кілька гостроактуальних політичних завдань. Що ж це за завдання?

Дослідники попередніх часів, переважно російські, як, утім, зазвичай, і радянські, вбачали основний нерв твору у політичному звеличенні Володимира й Ярослава, яким і справді віддається щира шана. З цим можна погодитись за умови, що усе-таки «Слово...» писалося насамперед не для звеличення земної влади, а для вказання шляху до Небесного Царства. Тим не менш, політичний момент справді грає тут дуже вагому роль. Та тут є свій нюанс: ще живий Ярослав не занадто мав нужду в похвалах, а ось з «великим

---

<sup>45</sup> Мабуть, не треба пояснювати, що слово *руський* ми уживаємо як синонім слова *давньоукраїнський*.

каганом нашим» Володимиром існувала певна проблема. Справа в тому, що, як свідчать автори XI ст., тоді Хрестителя Русі, ще не канонізували – за браком свідоцтв про створені ним чудеса та при супротиві Константинополя, для якого схильність новонавернених слов'ян віншувати святістю не стільки людей, що присвятили себе чернечому подвигу, скільки своїх світських князів, була незвична й неприємна. Проповідь Іларіона була, таким чином, ще й активною спробою київського громадянина зрушити з місця питання про канонізацію Володимира.

Другий злободенний момент «Слова...» найчастіше замовчується з міркувань політкоректності. Це спроба пояснити киянам і взагалі русичам, що, з одного боку, як твердить Писання, «порятунок від юдеїв» (Ін. 4;22), але водночас сучасні проповідникові євреї, ставлення до яких у суспільстві було усе ж таки достатньо підозріле й відчужене, – не християни, й не мають благодаті спасіння. Тим проповідник хоче огородити молоде руське християнство від підозрінь, як сказали б сьогодні, в «зраді національних інтересів», але при цьому прагне й звернути увагу співвітчизників на потребу усвідомлення його вселенського характеру. Не варто, звичайно, вбачати тут антисемітизму в сучасному розумінні – це т. зв. «церковний антисемітизм», визначений суперечкою про те, чи був Христос справжнім Месією. Немає тут і особливої прикипілості автора до рідного національного ґрунту, зокрема немає й ніяк не може бути симпатій до язичництва, що б там ні мудрували на цей рахунок деякі радянські вчені, торуючи шлях нинішнім «рідновірам». Іларіон радіє не через те, що русичі «вищі від юдеїв», він сповнений ентузіазму з приводу того, що його рідний народ вже вийшов з «пільми язичницької» й прилучився до вселенської християнської спільноти, одразу отримавши те, чого юдеї, колись обрані Богом, так і не досягли:

**Въ иуденхъ бо оправданіе, въ християныхъ же спасеніе. Яко оправданіе въ семь мире есть, а спасеніе въ будущимъ веце. Иудеи бо о земленыхъ веселяхуся, християни же о сущиныхъ на небесехъ. И тоже оправданіе иуденско скүпо бе зависти ради, не бо ся простирааше въ ины языки, нъ токмо въ Иуден единой бе. Християныхъ же спасеніе благо и щедро простираяся на вся края земленыя <...>**

Яко же и бысть. Законъ во прежде бе и възнесєся въ малє, и отидє. Вєра же христьянская, послєждє явльшия, больши первыя бысть и расподися на множество языкъ. И Христова благодєть всю землю обятъ и ако вода морьская покры ю. И вси, ветъхая отложьше, обєтъшавъшая завистию иудєнскою, новая держать...

Загалом же, треба визнати, що Іларіон – кваліфікований гомілет. Він палко захищає ортодоксальні позиції Церкви. чітко дотримується лінії, яка означилася вже на Нікейському соборі, що поклав межу між двома релігіями й ліквідував підстави для погляду, що християнство є в цілому просто юдейською сектою. Не менш чітко проведено й межу між язичництвом та християнством. Не є принципіально новою й оборона права русичів на власне внутрішнє впорядкування церковного життя й навіть оборона ідеї про канонізацію князів. Але новизна й основний пафос «Слова...» полягає якраз у його публіцистичності, пекучій і живій актуальності.

Це стало започаткуванням потужної київської традиції. Доволі навести один лише приклад. У XVII ст. в Києві постає на повний зріст потужна постать Інокентія Гізєля, мислителя й проповідника європейського масштабу, який, будучи етнічним німцем, став справжнім українським патріотом. Уся морально-богословська система І. Гізєля спрямувалася на розгортання полеміки в оборону православ'я, продемонструвавши ті ж само незгасні пасіонарність, готовність до інтелектуальної суперечки й здатність вкладати в злободенні політичні гасла високе поривання до спасіння у Вічності, які були з блиском започатковані Іларіоном. Сказане стосується й усієї української полемічної літератури епохи (Христофор Філалет, Й. Галятовський, З. Копистенський, М. Смотрицький та ін.), яка складає одну з найяскравіших сторінок вітчизняної словесності.

Таким чином, якщо підвести підсумок усьому, що сказано вище, перед нами не лише блискуча гомілетика з елементами художності, а й

справжня протожурналістика, вираз громадянської позиції та агітаційне слово, яке начебто на наших очах безпосередньо і невимушено переростає з усної форми в літературно-писемну.

## Література

1. Абрамович С., Чікарькова М. Мовленнєва комунікація. К. : ВД Д. Бураго, 2013. 459 с.
2. Білоус П. В. Історія української літератури XI-XVIII ст. Навчальний посібник. К. : Академія, 2012. 426 с.
3. Конституція Пилипа Орлика: оригінал та його історія. Підготувала О. Б. Вовк. URL. Режим доступу: <http://surl.li/krqaw>.
4. Слово о законе и благодати митрополита Илариона (оригинал). Електронний ресурс. Режим доступу: <http://drevne-rus-lit.niv.ru/drevne-rus-lit/text/slovo-o-zakone-i-blagodati/slovo-o-zakone-i-blagodati-original.htm>.

## YAHOOOS<sup>46</sup> У ДЖ. СВІФТА

### ЯК ЗАТЬМАРЕННЯ ОБРАЗА БОЖОГО В ЛЮДИНІ

*(до питання про художню інтерпретацію гамартіології)*

«З кожним роком, а вірніше, з кожним місяцем я стаю все більш гнівним, моя лють настільки нешляхетна, що мені стає ненависним, в його дурості і боягузтві, цей поневолений народ, серед якого я живу ...»

*Джонатан Свіфт*

У IV-й книзі «Мандрів Гуллівера», в якій наратор потрапляє до країни шляхетних коней-гуїгннмів (*houyhnhnms*), останнім, за волею автора, підкоряються вкрай огидні істоти:

---

<sup>46</sup> В оригіналі: «The **Yahoos** are primitive creatures obsessed with "pretty stones" that they find by digging in mud, thus representing the distasteful materialism and ignorant elitism Swift encountered in Britain. Hence the term "**yahoo**" has come to mean "a crude, brutish or obscenely coarse person"» [8].

«Голови та груди в них були вкриті густим волоссям – в одних кучерявим, в інших рівним. Вони мали бороди, як у цапів. Уздовж хребта та на передньому боці ніг тяглися довгі смужки шерсті, а решта тіла була гола, і я міг бачити їхню шкіру темно-коричневого кольору. Хвостів у них не було; не було й волосся на заду — воно росло тільки навколо відхідника. Гадаю, природа вкрила це місце волоссям, щоб захищати його, коли вони сидять на землі, бо це в них звичайна поза; часто вони також лежали або стояли на задніх лапах. На високі дерева ці істоти здиралися, як білки, бо мали гострі криві пазурі на задніх та передніх лапах. Вони часто підстрибували, плигали й бігали з неймовірною прудкістю. Самиці були менші за самців. Вони мали довге рівне волосся на голові, а більше заросту не було ніде, тільки біля заднього проходу та в паху, та ще якийсь ніби пушок на тілі. Вим'я в самиць звисало між передніми лапами, а коли вони бігли рачки, то в декотрих майже торкалося землі. Колір волосся і в самців, і в самиць був різний: і коричневий, і рудий, і чорний, і жовтий. Одне слово, ніколи в своїх подорожах не бачив я таких бридких істот, і жодна з тварин не викликала в мене такої огиди» [5, с. 191].

Цей фрагмент написано у підкреслено відстороненій, холодній стилістиці наукового опису, що має підкреслити дистанцію між наратором і об'єктом, який він сприймає; в описі цьому – ні грана еротичності, яка в європейському мистецтві від ренесансних часів стала звичною емоційною аурую зображення оголеного тіла. Ці мерзотні тварюки іменуються *єзу* (переклад Ю. Лісняка; у Свіфта *Yahoos*), що сприймається пересічним читачем як беззмістовний емоційний вигук, щось, «просто, як мукання», якщо ужити відомого колоритного слівця відомого футуриста.

Свіфт таки любив погратися словом<sup>47</sup>. Проте перед нами зовсім не спонтанний емоційний вигук. І варто дослідити художнє функціонування цього слова в контексті культурних установок епохи Свіфта та пізніших інтерпретацій.

Вікіпедія, ця книга книг нашої сучасності, при всіх відомих своїх недоліках, усе ж таки доволі повно репрезентує певні *common places* тієї чи іншої проблеми. Отож, аби не займати місця й часу розгорнутими цитатами й посиланнями, звернемося до англійського й українського варіантів Вікіпедії, аби дізнатися, як найчастіше витлумачується слово *єзу* в літературознавстві.

---

<sup>47</sup> Наприклад, досліджено, що у «Мандрах...» назва країни велетнів Бробдінгнер (Brobdingneg) – це анаграма *grand, bid* и *noble* (тобто «великий», «крупний», «шляхетний»); однак слово *Yahoos* трактують як «неясне», або ж пропонують вкрай сумнівні варіанти – скажімо, як комбінацію двох англійських вигуків: глузливо-презирливого *Yah!* і вимовленого з огидою *Ugh!* (російський вчений С. Курій; URL: [www.ytime.com.ua](http://www.ytime.com.ua)).

Й цікаво, що трактовка тут досить неочікувано розходиться. Згідно англійського погляду, «Yahooos – це примітивні істоти, зачаровані «гарними каменями», які вони знаходять, копірсаючись у грязюці, що передає відразу Свіфта до матеріалізму та властивого невігласам елітаризму<sup>48</sup>, які зустрічалися у Британії. Отже, термін "yahoo" став означати "груба, брутальна або непристойно груба людина"» [8]. Тобто, слово це відтак, за версією англійської Вікіпедії, означає просто погано виховану людину, неджентльмена. В українській же Вікіпедії (де ми, до речі, стикаємося фактично дослівним перекладом російського варіанту) узагальнення значно більш категоричне й вагоме: «Свіфт не раз заявляв, що ненавидить людську породу і вважає її від природи порочною. Єгу в романі – концентрований образ природи людини, яка не облагороджена духовністю». Разом з тим автор цього тексту, цілком в дусі пострадянського літературного етикету, одразу ж робить крок назад, аби не порушити нашого звичного стереотипу «віри в людину»: «Критики звертають увагу на те, що в кінці IV частини описано порятунок Гуллівера на португальському кораблі, причому капітан судна Педро де Мендес поведився виключно благородно і не шкодував зусиль для допомоги Гулліверу. Іноді кажуть, що в образі єгу відбився невитравний песимізм Свіфта щодо долі людства. Однак епізод з капітаном важко узгодити з приписаною Свіфту радикальною мізантропією; показавши негативний приклад, автор тут же дав і позитивний, і це, вважають критики, не випадково» [2]. Словом, як в старому єврейському анекдоті: «і ти правий, і ти правий»; вочевидь, так воно й належало б мислити й писати в епоху постмодернізму.

Тим не менш, серйозні дослідники давно здогадувалися, що зі словом *Yahoo* далеко не все просто, оскільки воно провокативно нагадує за звучанням давньоєврейське יהוה – Ягвэ, біблійне Ім'я Боже. Узагальнив ці

---

<sup>48</sup> Елітаризм < елітизм > – архаїчне переконання, що в суспільстві мають панувати «кращі люди», протилежність принципу егалітаризму (висхідної рівності усіх).



здогадки американський лінгвіст І. Ротман, який вирішив розібратися з тими словами у Свіфта, які досі вважалися просто абсурдним набором звуків. Й виходить, що вони таки запозичені з давньоєврейської мови, з якою письменник, як священник англіканської церкви, мусив обов'язково бути знайомим. Зокрема Ротман остаточно стверджує, що *Yahoo* дійсно походить від יהוה (Ягв́е, YHVH) – це так званий Тетраграмматон, аббревіатура Імені Божого, яка перекладається як <Він> є (тобто *Суццй*). Утім цей дослідник обмежується суто «талмудичною» методологією, вказуючи, наприклад, що хвороби егу тут позначають словом, яке включає префікс, котрий, якщо його прочитати справа наліво, означає заперечення тощо. Загальний же висновок такий: Свіфт прагнув у такий спосіб підкреслити, що *Yahoo* є запереченням Бога [3]. Тоді одразу ж виникає питання про уточнення духовної позиції Свіфта. Традиційно його, особливо ж у підручниках, трактують як блискучого сатирика, який надихався ідеями Просвітництва. Охоче його розглядають і як «яскравого та самобутнього соціального філософа», з розряду тих, що «творили ледь не на грані пророцтв» [1, с. 389]. Але саме його винятковість, те, що він не вписується в трафарет «письменника епохи Просвітництва», інтригує чи не найбільше. І вже зовсім неприпустимо забувати, що Свіфт був англіканським пастором. Отже, він не міг задовольнятися при формуванні крилатого слова егу «талмудичним» підходом хоча б вже тому, що сприймав ситуацію крізь призму християнського догмату первородного гріху, якого юдаїзм не визнає. З другого боку, й трактовка *Yahoo* просто як нерозвиненої людської істоти є суто просвітницькою. Свіфт як християнський священник і проповідник не міг обійти увагою кардинальні для релігійної етики та релігійної моралі положення вчення про гріх (гамартіологія). Й очевидно, що все це потребує коригування.

Так, Свіфт прекрасно знав, що Ім'я Боже в часи складання гебрійського тексту Біблії мало б звучати приблизно як יהוה – Ягв́е. YHVH

у грецькій транскрипції ὄν (Суций, від εἶμι – бути) писалося на візантійських іконах у хрещатому німбі Єдиного Безгрішного – Ісуса Христа, який являє собою незатьмарений Образ Божий в людині (מִהוּלָא מְלַצְבַּ), що її було створено Богом за Його власним образом і подобою (Бт. 1, 26). Але, згідно вченню Церкви, людина затьмарила й зіпсувала в собі цей образ Божий власним непослухом і бунтом проти Творця. І зараз ми переконаємося, що для автора «Мандрів...» Біблія зовсім не була таким собі «мертвим текстом».

Саме це відрізняє знаменитий роман Свіфта від не менш знаменитого творіння його сучасника Д. Дефо, у якого Робінзон якщо й читає знайдену на зруйнованому кораблі Біблію, то робить це просто як добропорядний, в міру благочестивий британець, чії уявлення щодо Провидіння доволі розпливчасті. Характерно, що на самому початку роману Дефо ми зустрічаємо міркування про те, що й королі часто скаржаться на «гірку долю» – але віра в Фортуну є чистісіньким язичництвом. Тим не менш, герой Дефо переможно долає свою лиху долю й саму Природу, виживши більш як двадцять років на безлюдному острові й зберігши самоповагу джентльмена навіть у своїх хутряних шатах. Він будує тут справжню цивілізацію, володарює над своїми рослинами, козами й папугою, й навіть встигає одягти в штани й навчити посипати їжу огидною сіллю випадково закинутого в його сферу впливу бідного дикуна, який, звичайно ж, дивиться на свого білого господаря із захопленням й деяким острахом. Утім цей просвітницький міф, який так повно виражає провідну ідею Модерну – ідею титанічності людини, покликаної володарювати в світі, є звичайнісінькою неправдою, бо ж реальний прототип Робінзона Селькірк усього за чотири роки цілковито здичавів і розчинився в дикій природі, хоча таки мав на руках і Біблію, і трохи якогось знаряддя. До слова, це мало нагадує інший міф просвітників – ідилію Щасливого Дикуна на лоні Натури. Але усе ж таки Дефо – справжній син своєї оптимістичної епохи, а Свіфт, у котрого знебожена натура й

«природне» дикунство викликають глибоку відразу, вкрай мало покладається на Розум і його служителів.

Доволі пригадати летючий острів Лапуту з «Мандрів...», цей дивний витвір людського інтелекту й технічної креативності. Але вчені, які населяють цей острів, в принципі ті ж само *Yahoos*, недоумкуваті, відсторонені одне від одного й достатньо хижі: адже живуть вони за рахунок тероризації землян, які постачають їм харч; якщо десь відмовляються це робити, острів зависає над непокірними, закривши сонячне світло, допоки унизу не почнуть втрачати душевну рівновагу, хворіти тощо й відкупляться-таки від того «рекету» згори. Свіфт спостерігав перші кроки вчених по створенню замкненої корпорації, яка мала посунути з чільного місця в культурі церкву й зайняти її місце. Та ця секуляризована культура, побудована на науковому сприйнятті світу, позбавлена в його очах і справжнього земного ґрунту, й простору метафізичного Неба, постає не менш виморочною й агресивною, ніж спільноти Ліліпутії чи Блефуску або світ велетнів, здатний хіба що відлякнути. Варто ще раз пригадати розлогий опис єгу, цитований на початку нашої розвідки: немає сумніву: автор хоче одразу нам сказати, що людина, побачена очима дослідника-матеріаліста, явить йому саме те, що бачать його фізичні очі, й нічого більше. Тобто, якщо розглядати людину з урахуванням виключно її матеріального ества, то отакою, й ніякою іншою, вона й постане. Лапутяни не здатні побачити Образ Божий в людині; власне, вони не здатні самі, без допомоги, просто знайти знайому дорогу.

Залишається розібратися, чому в перевернутому, немов у просторі фольклорної переберії, світі IV-ї книзі «Мандрів...» над людиною панує кінь, а людина коневі служить – ситуація дещо нагадує англійську приказку *to put the cart in front of the horse*. Погляд на Свіфта як письменника-просвітника стимулює прочитання його концепції за допомогою трансплантації даної ситуації на філософсько-античний ґрунт. Була спроба

співвіднесення єгу й мудрих коней з платонівською теорією душі, з її «чорними» й «білими» конями. Так, Р. Суміллера (Sumillera) вважає, що гуїґнґнми – це раціональна частина душі, а єгу – ірраціональна; гуїґнґнми втілюють моральність, єгу – хтивість; отже, перед нами начебто унаочнена картина конфлікту між розумом та пристрастями [7, р. 204-205]. Проте, по-перше, онтологічний дуалізм Платона нейтралізував це протистояння: на відміну від більш пізніх церковних моралізаторів, філософ усе ж таки вважав, що піддатися пристрасті – не така вже й страшна річ. А, по-друге, ми тут усе ж таки маємо не пару коней, а саме Людину й Коня, які чудернацьки помінялися своїми ролями. Слід визнати, що розумування Р. Суміллери малопереконливі. Особливо ж якщо взяти до уваги, що нехай ці фантастичні коні – справжні джентльмени, чудові будівники й неперевершені поети, нехай їхні чесноти, що полонили серце Гуллівера, є насправді «людські чесноти» [9], усе ж таки шляхетний гуїґнґнм зовсім не є абсолютним втіленням навіть отого «гуманістичного» ідеалу епохи Просвітництва. Адже гламурні коні правлять нещасними *Yahoos* так само безжально, як і правителі карликових держав або король Лапути:

«Спірне питання полягало в тому, чи слід винищити на землі всіх єгу. Один із членів ради, обстоюючи потребу такого заходу, наводив дуже важливі й переконливі міркування. Він сказав, що єгу — найбрудніші, найогидніші й найпотворніші тварини, яких тільки створила природа, до того ж напрочуд уперті, неслухняні, злостиві й хитрі, і якби їх весь час не пильнували, то вони потай ссали б корів у гуїґнґнмів, убивали й жерли їхніх кішок, толочили траву та овес і чинили б тисячі інших прикростей <...> Плодячись із надзвичайною швидкістю, єгу за недовгий час заповнили й запаскудили всю країну. Щоб позбутися цього лиха, гуїґнґнми влаштували загальні лови і оточили все стадо. Перебивши дорослих єгу, вони розібрали по своїх хлівах по двоє малят, а часом настільки приборкали їх, наскільки взагалі можливо приборкати таких диких від природи тварин, і стали використовувати як робочу худобу. У цьому переказі, мабуть, чимало правди, і єгу таки не можуть бути ілґнґніамші (тобто аборигенами того краю), бо їх страшенно ненавидять і гуїґнґнми і всі інші тварини; хоч ненависть цю достатньо виправдовує злісна вдача єгу, проте вона не дійшла б такої сили, якби єгу були аборигенами, бо тоді їх давно б уже винищили. Далі промовець сказав, що гуїґнґнми, необачно намисливши приборкати єгу, зовсім занедбали ослів, цих милих тварин, куди слухняніших і розумніших за єгу, досить дужих для роботи, хоч і не таких спритних; до того ж вони не так смердять, а ревіння їхнє, хоч воно й не дуже приємне, все-таки краще, ніж жахливе виття єгу» [5, с. 203].

Це «мальтузіанство» явно випереджує не лише викладки Мальтуса, який житиме через півстоліття після Свіфта, а й значно більш пізні практики вирішення проблеми «зайвих ротів» в еру Голодомору й Освенциму. Оті всі міркування про доцільність тотального винищення «виродків» не лише моторошно нагадують нацистську програму або гасло класової боротьби не на життя, а на смерть, а й пекуче запрошення Свіфта у «Скромній пропозиції (1729) пустити дітей ірландських бідаків на їжу, а зі шкіри їхньої робити рукавиці й літнє взуття. Це значно випередило знамениту «сльозинку дитини» у Достоевського, але було, по суті своїй, шокуючим перифразом біблійної максими любити ближнього свого як самого себе. Отож, дуже подібно, що Свіфт, змальовуючи самовдоволеного гуїґнґма, вже самим співзвуччям цього слова з *егу* приховано попереджує, що й на коня, якого він, вочевидь, пародіюючи просвітницьку концепцію, зробив уособленням «шляхетності Натури» (або, якщо завгодно, варіантом вольтерівського Гурона), покладатися варто не більшою мірою, ніж на низку примхливих й самовдоволених правителів у попередніх книгах «Мандрів...». Гуїґнґми у своєму прагненні очистити світ від огидних *егу* спираються виключно на своє, «расистське», сприйняття Іншого та на свою фізичну перевагу, й ніяке співчуття, ніякі сумніви їхні прекрасні й мудрі голови не обтяжують. Власне кажучи, *Houyhnhnm* – це ще більш «радикальне» перекручення слова *YHWH*, ніж *Yahoo*.

Характерно також, що можна знайти кілька дуже дотичних до ситуації думок в біблійних Псалмах і не включено, що саме на них спирався письменник, моделюючи свою сатирично-абсурдну перверсію функцій людини й тварини: *«Не будьте, як той кінь, немов віслук той нерозумний, що запал їхній треба вісками й вудилом гамувати, а то до тебе не підійдуть»* (Пс. 31:9); *«Марна надія конем перемогти, він не врятує великою силою своєю»* (Пс. 32:17). Наші сучасники, в першу чергу російськомовні, широко уживають цю цитату в перекрученому й хибному вигляді *«Ложь во*

*спасение*», але ж насправді ніякого виправдання «благої брехні» у Біблії немає, а церковнослов'янський еквівалент звучить так: **«Ложь конь во спасеніе, во множестве же силы своеа не спасетса»**. Перша цитата особливих коментарів не потребує, хіба що зазначимо, що осли тут повернуті на своє природне місце, до класу тварин, і ніякої їхньої переваги над людиною, ніякої «расової солідарності», яка спостерігається між конями й віслюками в «Мандрах...», тут, звісно, годі шукати. Друга ж з цитата найшла свого глибокого інтерпретатора в особі св. Василя Великого: «Кінь виключається з ужитку святих, й Ізраїль за днів благоденства ніколи, здається, не користувався в війнах кінського силою, і ніхто зі святих не визнавав пристойним мати коней у власному користуванні. Але фараон має у себе коня, і зарозумілий Сеннахирим надимає безліччю коней. Тому-то «коня і вершника» фараонова «вкинув в море» (пор.: Вих. 15,1), а у Сеннахирима «задрімали» усі «хто всівся на коні» (Пс. 75,7). З цієї ж причини і даний через Мойсея закон, приписуючи закон царям, каже: «Нехай не примножить собі коней» (Повт. 17,16). «У безлічі ж сили своєї не буде врятований. Коли бо я немічний», – каже Апостол, – «тоді я є сильний» (2 Кор. 12,10). А надлишок тілесної сили перешкоджає спасінню духу» [4]. Та іронія ситуації, яку тонко відчував Свіфт, здається, ніким так і не була розгадана, й свіфтовий шляхетний кінь сприймається виключно як примхлива фантазія автора, тим більше, що з плином часу кінь зустрічається в нашому житті дедалі рідше<sup>49</sup>.

Можна сказати, що у «Мандрах...» загалом розвінчується ота овіяна міфологізмом близькість до Натури, яку так захоплено оспівували у XVIII столітті апологети неодикунства. Й відразлива нагота єгу – це не вираз мізантропії автора, як часто вважають, а суто середньовічний, християнсько-аскетичний погляд на бездуховну плоть як таку, на її тимчасовість і тварність. Остаточо розвіяні тут також ілюзії епохи Просвітництва щодо

---

<sup>49</sup> Не так було за життя Свіфта: в розповіді Гуллівера про тяжку роботу коней в господарстві на його батьківщині багато реалізму; тоді навіть технічні можливості приладу виміряли в кінських силах. Кінь виступає символом наступу й перемоги ще і в світі Кіплінга, але скоро «сталеві коні» його потіснять.

побудови справедливого суспільства під проводом освіченого монарха, бо й усе дике стадо єгу, і його поводитирі живуть звірячими інстинктами. Це гідне завершення галереї правителів, що зустрічалися Гулліверові раніше:

«...майже в кожному стаді єгу є свій, сказати б, ватажок (як, приміром, серед оленів у наших гаях) і той ватажок вирізняється з-поміж решти ще потворнішим виглядом і гіршою вдачею» [5, с. 200].

Виходить, що перед нами зовсім не гімн людині-титану, яка владно перетворює Природу, котру автор, начебто гуманіст і просвітитель, з незрозумілих міркувань замаскував у вигляді коня. Також це не жовчне й хворобливе опльовування людини як такої. Це гірка оцінка християнським моралістом примітивності й «матеріалізму» й своїх сучасників, і тих, що були до них, і тих, що прийдуть їм на зміну, – усіх тих, хто слідує голосу повсталі проти Бога Натури, стали гіршими, ніж тварини. Тому й слово *Yahoo* набуває концептуальної значущості. Ні, це не якийсь одвічний «противник Бога», як трактує ситуацію І. Ротман [3], ігноруючи те, що для письменника основою була усе ж таки християнська гамартіологія: за Біблією, цей противник усе ж таки не матеріальна істота, а дух спротиву, сатана, духовне Творіння, яке відпало від Бога й, заволодівши матеріальними тілами, в тому числі, й плоттю людини, понудило останню стати богопротивною. *Yahoo*, зіпсоване **יָהוּה**, символізує якраз руйнацію, затьмарення образу Творця в людині, зіпсованій гріхом.

Тому будь-які спроби трансплантувати сатиру Свіфта на ґрунт антично-класицистичної естетики з її секуляризованою релігією, ім'я якій – політика, залишатимуться надуманими й малопереконливими, як вже згадана раніше спроба трактувати Коня і Єгу як втілення платонових чорних і білих «коней душі». Так, наприклад, російський дослідник С. А. Шульц намагається провести паралель між романом Свіфта й «Мертвими душами» Гоголя – як начебто двома варіантами меніппової сатири (*Человек. 2015. № 2. С. 153-163*). Але зазначимо, що, по-перше, меніппова сатира – це усе ж таки,

строго кажучи, не наскрізний жанр світової літератури, а оригінальний твір Варрона; взагалі ж, меніппея – доволі спірний термін, запроваджений М. Бахтіним в площині його відомої концепції карнавальної культури, яка, до речі, в світлі сьогоднішніх уявлень про реальний стан культури середньовічного простолюду, не виглядає аж так занадто переконливо. Тим більше, що Бахтін трактує меніппею як систему, в якій імпліцитно присутній античний ідеал «благовидності», котрий цілковито будується на чуттєвому блиску матеріальних речей. Але ж у Свіфта цей фізичний світ відлякує якраз відсутністю жодного натяку на оту вимріяну благовидість. Тут вільно й бурхливо вивільнюються, руйнуючи звичайні пропорції, зловісні й демонічні імпульси. На сатиричний гротеск перетворилися й володарі, й їхні піддані, і дурні, й розумники; тут пульсує лихоманкове зміщення оптики від погляду велетня до погляду ліліпута; тут воістину «змішалися в кучу коні й люди». Ця картина жахає, бо позбавлена міри й гармонії, властивих, за Біблією, Творінню від початку, за задумом Творця; збунтований дияволом світ вже не може сам в собі бути гідним і прекрасним. Мені здається, що це більш вірно прочитання Свіфта, ніж пошук у нього просвітницького погляду на буття.

За Свіфтом, людині дано врятуватися і не в тілесному бутті, й не в соціальному діянні. Вона має надію на спасіння лише тоді, коли плекає в собі образ Божий. Чи не єдиний оптимістичний момент у «Мандрах...» – це те, що наратор залишається в цілому неушкодженим «хворобою єгу», хоча в тих чи інших ситуаціях він буває часом й жалюгідним, і комічним. Вочевидь, автор використовує поширений в його часи прийом «промовистого прізвища»: адже *Лемюель* давньоєврейською мовою означає «присвячений Богові», й тільки це є його єдиним оберегом, захистом від тієї страхітливої реальності, що його оточує.

Але усе ж таки гулліверів було і є малувато. На закінчення нашої розвідки відзначимо, що всесвітньо відомий пошуковик, перший веб-сайт котрого Д. Файло і Д. Янг, його творці, запустили ще в 1994 році, був



названий *Yahoo!* – автори винаходу були шанувальниками Свіфта. Тотальна іронія автора «Мандрів Гуллівера» щодо якостей людської натури знайшла тут гідний, всесвітнього масштабу, розвиток.

Очевидно, що світ Свіфта – це аж ніяк не світ, в якому підносяться громадянська героїка й ті чи інші політичні чесноти; ще менше він схожий на гедоністичну пастораль. При цьому сатира Свіфта визначена не стільки традицією античної моралістичної поезії в дусі Меніппа або Марціала, й навіть не відповідними установками публіцистики, яка тоді тільки народжувалася й не обмежувала себе в емоціях та бруталній стилістиці. Хоча фактично «Мандри Гуллівера» виростили з політичних памфлетів автора, глибинний корінь свіфтової сатири – гомілетика, в першу чергу – барокова проповідь, яка сміливо, з величезною експресією, поєднувала високий духовний пафос з грубим натуралізмом, який був покликаний змалювати огидність гріха. Тому *Yahoo* – й не вираз авторської мізантропії й, тим більше, не просвітницька критика «окремих недоліків цього найпрекраснішого зі світів». Це глобальне художнє узагальнення первородного гріха сваволі й непокори, яке покликане передати всю глибину й трагедійність богозалишеності людини, котра, потокаючи своєю тілесній природі, відпадає від Трансцендентного Бога. Таким чином, немає підстав трактувати Свіфта як однозначного прихильника Просвітництва, реальність якого відбилася в його творах як зловісний гротеск. Пафос цього твору – оборона християнства в еру торжества наукового знання й релігійного скептицизму. Це не така вже й виняткова позиція, як може видатися, – наприклад, в сусідній Польщі в ті само часи ідеї Просвітництва реалізували виключно отці-езуїти. Але, вочевидь, типологія даного явища має стати об'єктом окремої дослідницької уваги.

## Література

1. Білецький В. В. Соціально-філософські мотиви у творах Джонатана Свіфта. Аналогії // Вісник Донецького національного університету, Серія Б: Гуманітарні науки. Випуск 1–2. 2014. С. 385-389. *Див. також*: URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/vdnug\\_2014\\_1-2\\_58](http://nbuv.gov.ua/UJRN/vdnug_2014_1-2_58).
2. Єгу (Мандри Гуллівера) — Вікіпедія. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Єгу>.
3. Лінгвіст розгадує таємницю мови Lilliput з ... URL: <https://www.infox.ru/...>.
4. Ложь конь во спасение, во множестве же силы своя не ... [Тлумачення св. Василя Великого на Псалтир]. URL: [bible.optina.ru/old:ps:032:17](http://bible.optina.ru/old:ps:032:17).
5. Свіфт Дж. Мандри Гуллівера. Переклад Ю. Лісняка. К.: Дніпро, 1983. 288 с.
6. Шамрай А. Джонатан Свіфт та його твір // Дж. Свіфт. Мандри Гуллівера. К.: Дніпро, 1983. [Вершини світової літератури. Том 47]. С. 5-24.
7. Sumillera R. G. Platonic Theories of the Perfect State and the Human Soul In Gulliver's Voyage to Houyhnhnmland // ES. 2013. № 34. P. 193-210.
8. Yahoo (Gulliver's Travels) - Wikipedia. Режим доступу: [https://en.wikipedia.org/wiki/Yahoo\\_\(Gulliver's\\_Travels\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Yahoo_(Gulliver's_Travels)).



## ВИСНОВКИ

Таким чином, міф, що остаточно складається й оформлюється на межі усної народної творчості та літератури, активно фіксує й осмислює архетипні образи й ситуації, які репрезентують рух людської свідомості до пошуку Першопричини речей, що значною мірою сприяє еволюції даного жанру від образно-поетичної інтерпретації буття до протофілософського мислення. Це супроводжується канонізацією сакрального тексту, формуванням теологічних систем його витлумачення й, паралельно, низки його художніх інтерпретацій – як у слові, так і в образотворчих мистецтвах. Дедалі більшу роль тут починають відігравати індивідуально-авторський первінь і художньо-естетичний фактор, що сукупно торує шлях гуманістичному погляду на світ, в якому Нумінозне поступово втрачає демонічні, відлякуючі риси. Відповідно на грані занепаду Стародавнього світу з його політеїстичними системами, породженими страхом перед Природою, його релятивною мораллю, формується розуміння сфери Божественного як ідеального, не-матеріального Буття, вільного від влади Зла. Спиритуалізація (обоження) людини має, втім, відбутися як Ініціація через посередництво Божественного Рятівника, котрий максимальнo повно репрезентує людську Самість. Тому для сучасного літературознавця спадщина теологічно-коментаторської літератури так само важлива, як і власне сакральні тексти, щзо виступають інтертекстами тих чи інших культурних світів.

Відповідно міф втрачає своє колишнє домінування й починає функціонувати в системі історичних інтерпретацій. Характерний з цього погляду основоположний міф Землі-Матері, з надр якої, відповідно до архаїчного мислення, з'явився світ; тут простежуються й глибинні витoki матеріалістичної філософії Нового часу, спрямовані проти спиритуалізації картини Буття. Розклад цього міфу породжує буколичний жанр, який спершу спиймався як розважальний, але з плином часу перетворився на сигніфікацію Голосу Натури й трансформувався у систему пейзажних образів та лірику

природи. Тим не менш існує досить чітка аксіологічна грань між світом людини й дрімотним світом тваринно-вітального життя, вперше проведена ще у сакральній словесності, яка продовжує функціонувати в сучасній літературі, котра дедалі гостріше сприймає проблему прав Іншого.

Тут на перший план виступає біблійний текст, в якому міф послідовно редуковано, де він домінує переважно в записі фольклорних передань, хоча зберігаю всю силу й експресію художнього утвердження релігійної картини світу. Біблія починає перетворюватися на головний інтертекст європейської культури, використовується як джерело безпосередніх посилань або імпліцитний дискурс риторичних і художніх практик. Ситуація зберігається навіть в епоху Модерну й Постмодерну, коли біблійний космос спробували замінити квазі-релігійними утопіями та фантастичними суб'єктивними конструкціями, але відвертий чи прихований діалог з біблійними постулатами вповні зберігає свій основоположний та пасіонарний характер.



Кам'янець-Подільський національний університет  
імені Івана Огієнка

## НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**АБРАМОВИЧ**  
**Семен Дмитрович,**

доктор філологічних наук, професор

Монографія

---

---

Підписано до друку 15.12.2023 р.  
Формат 60 x 84<sup>1</sup> / 16. Папір офсетний.  
Гарнітура Times New Roman. Друк офсетний.  
Обсяг 9,94 ум. др. арк., 12,33 обл.-вид. арк.  
Наклад 100 прим. Зам. № 2330

**Видавничий дім Дмитра Бураго**

Свідоцтво про внесення до державного реєстру

ДК № 2212 від 13.06.2005 р.

04080, Україна, м. Київ-80, а / с 41

Тел. / факс: (044) 227-38-28, 227-38-48;

e-mail: [info@burago.com.ua](mailto:info@burago.com.ua), site: [www.burago.com.ua](http://www.burago.com.ua)