



УДК 821.161.2:801.73

Концепт сакральної антропології в структурі біблійної герменевтики Григорія Сковороди як засіб виховання духовності особистості

Наталія Левченко,

доктор філологічних наук, доцент,
Харківський національний педагогічний
університет імені Г. С. Сковороди

Нині в умовах повзучої профанатизації і меркантилізації українського суспільства значення духовності набуло особливої ваги. Виклики, пов'язані з вибором ціннісних орієнтирів, що визначають життєвий шлях особистості, духовна довершеність якої формується внаслідок тривалої, наполегливої праці людини, спрямованої на поступове самовдосконалення, свідоме вибудовування себе з метою наближення до обраного ідеалу, в якому гармонійно поєднуються високі людські чесноти, що дає можливість виконати, зреалізувати себе, а завдяки цьому відчувати всю повноту людського щастя. Досягти такої високої мети виховання покликані уроки української літератури, зокрема вивчення творчості видатного українського гуманіста Григорія Сковороди.

Проблеми духовності привертали увагу таких дослідників як Я. А. Коменський [10], Й. Г. Песталоцці [15], А. Дістервег [5], В. Сухомлинський [18]. Вони серед головних факторів, що впливають на духовне виховання учнів одностайно назвали працю, сім'ю, школу, вчителя.

У працях сучасних українських науковців І. Бега [2], В. Корженка [11], В. Кременя [12] зазначається, що система виховання є необхідною формою вдосконалення особистості, що ґрунтується

на основі опанування матеріальних і духовних пластів культури, у якій присутнє місце відводиться літературі.

Метою статті є визначення ролі сакральної антропології в екзегетичній практиці Григорія Сковороди у формуванні духовності особистості учня закладу середньої освіти.

Уроки української літератури, на яких вивчається високодуховна творчість Григорія Сковороди, спонукають до формування у школярів високих моральних якостей, чуйності, поваги до ближнього, почуття людської гідності, обов'язку, справедливості, а також розвиток уявлення про одвічне існування добра і зла, про їхню постійну боротьбу, про людське життя як найвищу цінність на землі, сформовані сакральними концептами.

Поняття сакруму (*sacrum* — сакральне, святе, святість) уже більш ніж століття визначається науковцями як одна із центральних категорій релігії та найяскравіший елемент її ідентифікації. Разом з тим, сакрум усвідомлюється однією з найважливіших форм людського існування, квінтесенцією релігійного світовідчуження й буття *homo religiosus* — людини релігійної.

Сакральний образ людини складався в різні історичні епохи, які формували фі-

лолофсько-антропологічну думку, в основі якої лежать фундаментально протилежні ідеї про її походження та сутність. З одного боку, людина є істотою гріховною, яка потребує спокутування свого гріха шляхом упокорювання, з іншого боку, людина є істотою, створеною Богом за Його образом і подобою. Разом з тим, явлення Ісуса Христа світу в образі людини спричинило високе поцінування людської природи, покликано її до співпраці з Богом і вічного життя в Богові.

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

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

Людина, як, згідно з християнською наукою, стверджує І. Галятовський, створена за образом і подобою Божою. Однак, письменник не сприймає це буквально, а вважає, що « <...> чловѣк подобный есть Богу ведлуг души своєї <...> » [5, арк. 87]. Отож, спираючись на властиву йому експлікацію «у частині цілий», екзегет пояснює подібність Бога і людини. Він зауважує їхню внутрішню спорідненість, яка також має бінарно опозитивні особли-

вості: « <...> натура Божская есть несконченная и непостижимая, чловѣка натура є скончоны и постижимы » [5, арк. 100]. За умови, що такої різниці між Божою та людською природою не існує, людина стала б не лише подібною Богу, але сама стала б Богом, але таке прагнення є великим гріхом. Спокушені дияволом-поллозом скуштувати від плоду дерева пізнання добра і зла, — тобто стали майже такими, як Бог, — перші люди Адам і Єва були прокляті.

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

Подвійна природа людини відіграє важому роль у її бутті. Тіло, зважаючи на своє походження (Адам зліплений із землі), має приземлені орієнтири, душа, будучи від Божого духа, навпаки, має високі устремління. «Християн тѣло тягнет на заход, до марностей земних, дочасных,

тягнет до розкошей телесных й до пекла, душа зас тягне людей до розкошей вѣчних небесних» [4, арк. 170].

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

Життєвий шлях людини як шлях очищення, шлях її удосконалення, наближення до образу Христа розглядав і Григорій Сковорода. Одначе, «не преобразишся ты из земнаго в небеснаго потоль, поколь не увидиш Христа, потоль, поколь не узнаеш, что есть истинный человек?» [16, с. 137].

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

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

Син Божий, Христос» [23, с. 239].

Премудрість світу, як Божого світу, необхідно розкривати через самопізнання людини, адже Бог є у людській плоті. Щоб зрозуміти Христа як одну із трьох іпостасей Божих, знову ж таки перш за все треба спробувати зрозуміти себе. Ідея «Пізнай себе», як одна із форм сходження людини до Бога, знайшла відображення в традиції українського барокового «богомислення» [Див.: 1, арк. 19; 13, с. 623; 18, арк. 41]. Подібні міркування знаходимо в творах Дмитра Туптала. «От познания себе, — стверджував він, — приходит человек в познание Бога и поелику кто познавает свое ничтожество, постольку Бога познавает» [20, арк. 392 — 393; див.: 21, арк. 41].

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

Бароковою традицією теорія самопізнання, очевидно, була запозичена у Климента Александрійського, який казав, що «пізнаючи у собі відображення Божого образу, ми пізнаємо також його Причину. Той, хто бачив брата, бачив і Бога», — цитує він Біблію. І хоча ідентичного тексту в Святому Письмі не існує (очевидно, це контамінація кількох біблійних віршів), із вказаних засновників впливає думка про самопізнання як спосіб осягнення також Бога-Отця. Методом пізнання власного «Я» постає тут пізнання іншого» [25, с. 92]. Тим часом «я» трансцен-

дентне стосовно «ти». Коли я виходжу із «я», щоб встановити живе співвідношення з буттям, я стикаюсь із необхідністю встановити співвідношення із «ти», котре поза мною є єдиною уявною особою» [28, с. 232].

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

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

За Сковородою, існування Нового Завіту, благодаті є позачасове й безначальне, а, значить безконечне. Істина існувала задовго до свого вербального вираження в Біблії. Автор переконаний, що вона як Софія-Мудрість була відома ще античним філософам. «Сей забавный и фигуратный род писаний был домашній самим лучшим древним любомудрам <...>. Истина острому их взору не издали болванѣла так, как подлым умам, но ясно, как в зеркалѣ, представлялась, а они, увидѣв живо живый ея образ, уподобили оную различным тлѣнным фигурам» [16, с. 108].

Стверджуючи, що «истина есть безначальна» [16, с. 108], Сковорода виносить її існування за межі біблійного тексту, й

урівнює людину Закону і людину Благодаті. Старозавітній образ Мойсея Сковорода, з одного боку, розглядає як прообраз Новозавітного Ісуса Христа, тобто як «месійний тип» [22, с. 32] і устами Луки стверджує: «Мойсей прообразовал Христа, Сына Божия» [16, с. 203], а з другого — як руйнацію традиційної префігурації, вкладаючи протилежний зміст в уста Памви: «Видиш, что разумѣть Мойсея есть то разумѣть Христа; и Мойсей закрылся в евангелии так, как евангелие пожерто Мойсеовыми книгами, которых оно есть лѣторослью» [16, с. 204]. Сковорода шукає навзаємну подібність двох біблійних образів «не поєднаних поміж собою ані причиновим, ані часовим зв'язком, — залежність, що її взагалі не сила встановити раціональним шляхом у горизонтальній площині» [2, с. 91]. Як зауважував Умберто Еко: «Подібність (чи аналогія) незалежно від свого етимологічного статусу цікава тоді, коли вона виняткова, бодай в межах певного опису» [6, с. 662]. Якщо тут Сковорода розглядає Мойсея та Христа як взаємозамінні чинники, то далі він конкретизує свою думку: «Мойсей и Христос одно <...> Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы и Мойсея» [16, с. 205].

Таким чином, «протагоніст сковородинівського діалогу знімає «пре фігуральну» протипокладеність Закону та Благодаті. Обставини Різдва Христового та народження Мойсея розглядаються тут як «річеві гомологіями», що мають на меті ще раз засвідчити: Мойсей та Христос — одне й те саме, а отже — «анти типи», «прообрази», «віце фігури», сонячної «фігури» — «архетипу» [24, с. 157].

Руйнацію традиційної «пре фігуральної» моделі у її первинній формі засвідчують роздуми Сковороди про подібність першої людини і боголюдини — Адама і Христа. «Взгляните на самага Адама; припомните, что значит сей из глины вылѣпленный человек <...> По образу Божію сотворите его. Хоть по образу, хоть вначалѣ, до образует сѣнь того единого мужа, кой есть начало и конец <...>

Всѣ родові от Адама до Христа образи і тѣни суть великія Божія, посему род Божій называється. Каждое сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оное единачало» [16, с. 383].

Пов'язуючи два образи, Адама та Христа, в один образ «мужа, кой есть начало и конец», Скворода підкреслює їхню тожсамість, уникаючи протипокладеності «тип» — «антитип» і зараховує їх до сфери сакрального. З огляду на те, що «sacrum є однією з найважливіших субстанцій людського існування» [11, с. 24], двоєдиний синкретичний образ Бога і людини Г. Скворода підносить на найвищий рівень нетлінних духовних цінностей. «Жертва Христа-Сина була промислена Богом-Отцем як благодать, на яку сподівалося людство» [9, с. 255].

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

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

На підставі такої теорії Скворода часто стирає церковну грань між Богом і людиною. «Сын человекъ, или Христос, — все то одно» [16, с. 136]. Ба більше, Христос, людина, Біблія у Сквороди одне й те саме. Зокрема, екзегет говорить: «Библия есть человекъ, и ты человекъ» [16, с. 251]. Завдяки спорідненості людини з Богом вона повинна заколоти в собі гріх, забити в собі гордощі та впертість, стерти та спалити їх палкою любов'ю до

Бога, знищити зло в самій собі [див.: 3, с. 293]. Людина від народження немає нічого спільного зі злом, бо в ній часточка Бога — Бог противиться будь-якому злу, і лише в процесі дочасного життя людина втрачаючи зв'язок із Богом набуває негативних рис.



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

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

Українська барокова високодуховна література загалом і дидактично спрямована творчість Григорія Сквороди зокрема націлені на формування художньої моделі сакрального образу людини шляхом тлумачення проблем функціонування біблійних тем, мотивів, образів, алюзій за допомогою ідейно-світоглядних точок зору античності та християнства. Визначення, окреслення й аналіз християнських тем, мотивів, алюзій у складі художньо-образних систем літературних текстів українського бароко дозволяють вирішити рівень зв'язку структурних і генетичних взаємин між їх біблійною першоосновою та мистецьки трансформованого сакрального образу людини в творах митців як вияву певних релігійних переживань, релігійного світобачення й світовідчуження.

Література

1. *Алфавит* духовный. Київ : Друкарня Києво-Печерської лаври, 1713. 3+197 арк.
2. *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. Москва : Прогресс, 1976. 556 с.
3. *Багалій Д.* Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. Харків : ДВУ, 1926. 397 с.
4. *Галятовський 1985 — Галятовський Іоаникій.* Ключ розуміння / Підгот. до вид. І. П. Чепіга. Київ : Наук. думка, 1985. 442 с.
5. *Галятовський Іоаникій.* Месіа правдивый. Київ : Друк. Києво-Печерської Лаври, 1669. XII+429+5 арк, арк.
6. *Еко У.* Маятник Фуко. Львів, 1998.
7. *Кониський Г.* Філософські твори : У 2-х т. Київ, 1990. Т. 1.
8. *Кузьменко В.* Словник літературознавчих термінів. Київ, 1997.
9. *Левченко Н.* Біблійна герменевтика в давній українській літературі. Харків : Майдан, 2018. 392 с.
10. *Мифы народов мира :* Энциклопедия : в 2-х т. ; гл. ред. С. А. Токарев. Москва, 1980. Т. I.
11. *Набитович І.* Категорія *sacrum* та художня література: дескрипція структури та стратегії досліджень // *Sacrum і Біблія в українській літературі* ; за ред. І. Набитовича. Lublin, 2008. С. 23–47.
12. *Радивиловський А.* В'єнец Христов. Київ, 1688.
13. *Радивиловський А.* Огородок Марії Богородиці. Київ, 1676.
14. *Ранние отцы Церкви:* Апология. Брюссель, 1988.
15. *Сузнель Аннік де.* Символіка людського тіла. Київ, 2003.
16. *Сковорода Г.* Повне зібрання творів : у 2-х т. Київ, 1973. Т. 1.
17. *Сковорода Г.* Повне зібрання творів : у 2-х т. Київ, 1973. Т. 2.
18. *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богословія. Унів, 1692.
19. *Туптало Д.* Внутренній челюв'к // Сочиненія святого Дмитрія, митрополита Ростовскаго : в 5-и ч. Київ, 1764. Ч. 3.
20. *Туптало Д.* Лѣтопись // Сочиненія святого Дмитрія, митрополита Ростовскаго : в 5-и ч. Київ, 1764. Ч. 4.
21. *Туптало Д.* Слово в субботу четвертыя недѣли Великаго поста // Сочиненія святого Дмитрія, митрополита Ростовскаго : в 5-и ч. Київ, 1764. Ч. 1.
22. *Ушкалов Л.* Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення // Зб. Харк. історико-філологічного товариства. — Нова серія. Харків, 1998. Т. 8. С. 23–45.
23. *Ушкалов Л.* Дмитро Туптало та Григорій Сковорода: про одну паралель академіка Миколи Сумцова // Антипролог : Зб. наук. праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими / [упоряд. Ю. Пелешенко]. Київ, 2007. С. 231–249.
24. *Ушкалов Л. В.* До питання про сквородинівську ноематику: префігуральні теми // Пам'яті Григорія Сковороди : Матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета. Харків : ПУ, 1998. С. 153–159.
25. *Ушкалов Л.* Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків, 1993. — С. 92.
26. *Яворський С.* Камень в'єры. Київ, 1730.
27. *Baranowicz Ł.* Nowa miara starey wiary. Nowgorod-Siewierski, 1676.
28. *Benveniste E.* Problemes de linguistique general. Paris, 1966.
29. *Danielou J.* Bog i my. W strone Chrystusa. Kraków, 1965.
30. *Pelc J.* Obraz — Słowo — Znak. Studium o emblematach w literaturze staropolskiej. — Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdansk, 1973.
31. *Scherer S. P.* A Note on the Character, Orthodoxy, and Significance of Skovoroda Thought // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Antology of Critical Articles ; Ed. by Richard H. Marshall, Jr. and Thomas E. Bird. Edmonton; Toronto, 1994. P. 91–132.

27.05.2019