

Бігун О. А.,

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ

**БОГ-СЛОВО У ТВОРАХ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА:
РЕЦЕПЦІЯ МІФОЛОГЕМИ МАКСИМА СПОВІДНИКА**

Йдеться про рецепцію візантійської патристики у творах Тараса Шевченка. Аналізується алегоричне розуміння Святого Письма і полісемія символів. Розглядається міфологема Бог-Слово у вченні Максима Сповідника і творчості Т. Шевченка.

Ключові слова: рецепція, патристика, Слово, Максим Сповідник, Тарас Шевченко.

Стаття посвячена рецепції византийского святоотеческого наследия в произведениях Тараса Шевченка. Анализируется аллегорическое понимание Святого Писания и полисемия символов. Особое внимание уделено концепту Бог-Слово в учении Максима Исповедника и творчестве Тараса Шевченка.

Ключевые слова: рецепция, патристика, Слово, Максим Исповедник, Тарас Шевченко.

The article deals with the reception of Byzantine patristics in Taras Shevchenko's works. The allegoric comprehension of Bible and the symbolic multiple meaning of God-Logos in Maximus of Confessor's and Taras Shevchenko's interpretations are analysed.

Key words: reception, patristics, Logos, Maximus of Confessor, Taras Shevchenko.

Рецепція творів отців Церкви у мистецькому доробку Тараса Шевченка належить до малорозроблених тем сучасного літературознавства, хоча згадки про знайомство з богословською лектурою повсякчас виринають на сторінках творів українського митця, його листуванні, у «Щоденнику», спогадах сучасників. І якщо перцепція окремих вчень європейських схоластів у художньому світі Т. Шевченка ставала предметом зацікавлення науковців (В. Барка, Д. Бучинський, І. Калинець, Є. Нахлік та ін.), то світоглядні орієнтири митця у контексті візантійської духовної спадщини практично не досліджені. Проте, ймовірно перегуки поетових філософських візій з положеннями візантійських патрологів припускають у своїх розвідках Ю. Барабаш, Л. Плющ, С. Росовецький, О. Сліпущко та ін. Метою нашого дослідження є рецепція та типологія основоположних філософських поглядів візантійського патролога Максима Сповідника щодо міфологеми слова в літературному дискурсі Т. Шевченка. Зазначимо, що серед сучасних методологічних стратегій христологічна інтерпретація постає актуальним інструментарієм дослідження красного письменства. Вірніше, ці студії відроджуються, окреслюючи нові горизонти герменевтичних та гносеологічних аспектів [див. дет. 3].

Про християнський характер дискурсу Т. Шевченка написано чимало праць вітчизняних та закордонних науковців (Т. Бовсунівська, Г. Грабович, І. Дзюба, В. Домашовець, О. Забужко, І. Ісиченко, І. Огієнко, В. Пахаренко, Д. Степовик, Д. Чижевський, В. Щурат, В. Яременко та ін.). Вважається, що в силу певних обставин українська філософська думка концентрується не в індивідуальних ученнях чи системах, а «розливається широким філософським зацікавленням народних мас» [2, с. 169]. Тому функцію філософів-професіоналів зазвичай виконують поети та письменники, свідченням чого може слугувати творчий доробок Т. Шевченка. Християнські інтенції його філософської екзегези представлені виключно в художніх творах, позаяк у поета не існує окремої, закінченої, сформованої системи (теології, академічної філософії). Відтак, озброївшись методологічними можливостями літературної христології, спробуємо зацентувати нашу увагу на інтерпретаційному потенціалі Шевченкового художнього дискурсу. Тут варто зосередитись на художньо-герменевтичних інтенціях творів, в яких проглядає рецепція і біблійних текстів, і засадничих постулатів патристики. І якщо дослідження Святого Письма у творчості українського митця на типологічних рівнях займають доволі значне місце у шевченкознавстві (Л. Білецький, Л. Генералюк, І. Даниленко, В. Мовчанюк, С. Росовецький, Г. Штонь та ін.), то інтерпретація християнської філософської думки у художньому світі Кобзаря потребує детальних студій.

Те, що важливою частиною Шевченкової лектури були Книги Старого Завіту чи Євангелія є незаперечним фактом. Однак, його зацікавлення християнською філософією ще достатньо не вивчені, хоча відгуки про знайомство з джерелами середньовічної патристики проступають у художньому дискурсі творів. Так, Л. Плющ у розвідці «Життя Святого Максима» [7, с. 221-270] робить припущення про зв'язок духовної лектури Гоголя й Шевченка. Зокрема, дослідник згадує про Київську духовну академію, де зберігався рукопис Гоголя, що містив виписки з творів Отців Церкви, з яких відомо на сьогодні (за Чижевським) лише сім – це Тертуліан, Афанасій, Єфрем Сирин, Василь Великий, Кирило Александрийський, Йоанн Златоуст, Йоанн Дамаскін. Г. Флоровський додає до цього переліку Максима Сповідника і все «Добротолюб'є». У своїх розмислах Л. Плющ доходить висновку, що «у повістях Шевченка і оповідач, і герої постійно користуються книжками отців з Києво-Печерської лаври й Академії – тобто тими ж джерелами, що й Гоголь. Тому ми можемо список Гоголя якоюсь мірою вважати й лектурою Шевченка перед арештом у 1847 році» [7, с. 225-226].

Серед припущень Л. Плющ вперше в сучасній науці розглядає ймовірність рецепції філософських поглядів Максима Сповідника у творах Т. Шевченка. Зокрема, вчений знаходить паралелі у Сповідниковому «вченні про шляхи людини», точніше про шлях зла і шлях правди, що лежать, на думку науковця, в основі сюжету Шевченкової поеми «Москалева криниця». Далі дослідник аналізує типологію «последовного й безкомпромісного монотеїзму», ставлення до візантизму, до втручання царів у церковні суперечки тощо. Врешті й «особистість Максима Сповідника, – вважає Л. Плющ, – повинна була бути близькою Шевченкові також символічною подібністю його мучеництва до невольничого періоду Шевченка 1847 – 1857 років. Заслання Максима Сповідника царем, відрубання правої руки та язика, щоб не поширював свої «еретичні» погляди ні усно, ні на письмі символічно тотожне

забороні Шевченкові писати й малювати» [7, с. 231]. Вчений вважає, що «житіє Максима Сповідника – і частково науку його Шевченко знав з «Святців», «Четій-Міней» Дмитра Ростовського (Туптала) і взагалі житійної літератури. Викладалася наука Максима Сповідника в історіях Церкви, російськомовних та польськомовних. Деякі з творів самого Максима Сповідника Шевченко мав можливість читати» [7, с. 263]. Окрім вже опрацьованих Л. Плющем типологічних наближень філософських положень Максима Сповідника та християнських ідей Т. Шевченка, нашу увагу привернули поняття Першопочатку, яким у Максима є перш за все Логос. Вважають, що на Логосі як Першопринципі буття і пізнання всього створеного базується вся онтологія, етика, теодицея, антропологія, сотеріологія, аскетика та есхатологія Максима.

Як відомо, поняття слова як Першопочатку подано у Євангелії від Йоана: «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог. З Богом було воно споконвіку. Ним постало все, і ніщо, що постало, не постало без нього. У ньому було життя, і життя було – світло людям» (Йоан 1, 1-4) [6, с. 235]. Класична теологія, а саме її томістична школа, вважає, що слово є Початком усього сущого, тобто «початком» не у розумінні часової категорії, темпоральної точки відліку, а як онтологічний принцип, підґрунтя, цільова і дієва причина усього сущого. Воно є Первообразом усіх наступних первообразів і Ціль цілей. Вчення св. Максима про Першооснову викладене у «Містагогії», творі, що за формою є символічним тлумаченням літургії, за змістом – філософськими роздумами про Бога – Світ – Людину. Згідно з Максимовими положеннями, всезагальною основою, що уможливорює пізнання є Бог в якості Єдиного Розуму, що необхідний для існування всіх суб'єктів та об'єктів мислення, Єдиного Слова, що необхідне для всіх суб'єктів та об'єктів мовлення, Єдиного Живого, що необхідне для суб'єктів та об'єктів життя. Найзагальнішим для всього є буття, а Бог і виступає Буттям для всього існуючого, а вже завдяки цьому – і Розумом, і Словом, і Життям. Для подальшого дослідження типології концепту слова варто застановитись на розрізненні понять «Слово Бога», «Боже Слово» (безпосередній акт комунікації), «Втілене Слово». «Божим Словом» прийнято називати ще й Святе Письмо. Однак, це не те саме Боже Слово, що дається при акті комунікації / одкровення, це Текст, тобто письмова фіксація об'явлень, що слугує джерелом нескінченної кількості інтерпретацій. Для позначення мовної специфіки цього акту теологічної творчості сучасні дослідники послуговуються терміном «l'écriture théologique», що є синтезом понять «релігійне писання, творіння, дослідження» [цит. за 10, 106]. Тому в нашому дослідженні ми й надалі розрізнятимемо Слово Боже як Святе Письмо і Слово Боже як безпосередній акт комунікації.

Насамперед, у понятті «Слово Бога», варто мати на увазі не певне висловлювання, приписане Господу, а вияв Божої Сили, тобто «діяльність», результатом якої, до прикладу, постало створення світу. Під кутом зору семіотики мовних структур поняття «Слово Бога» цілком відповідає визначенню *signifié*, тобто надчуттєвому світу думки. У філософських трактатах Максима використовується стосовно Бога-Буття неоплатонічна тріада «сутність – сила – діяльність». При цьому, Бог є надбуттєве Просте Буття, Буття за Сутністю, що має буття своєю єдиною властивістю та енергією. Проте замилювання «надбуттєвим Простим Буттям» у Шевченковій поезії («Мені так любо, любо стало, / Неначе в Бога... / <...> / А я собі у бур'яні / Молюся Богу... / І не знаю, / Чого маленькому мені / Тойді так приязно молилось, / Чого так весело було. / Господне небо, і село, / Ягня, здається, веселилось! / І сонце гріло, не пекло!») («N. N. (Мені тринадцятий минало...»)» [9, с. 36]) часто змінюються апеляціями до Бога та звинуваченнями Його у «бездіяльності»: «Чи Бог бачить із-за хмари / Наші сльози, горе? / Може, й бачить, та помага, як і оті гори / Предковичні, що політи / Кровію людською!» («Сон (У всякого своя доля...)») [9, с. 268], «А Бог куняє. Бо се було б диво, / Щоб чути і бачить – і не покарать. / Або вже аж надто довготерпеливий...» («Княжна») [9, с. 30], «А Бог хоч бачить, та мовчить, / Гріхам великим потурає» («Княжна») [9, с. 32], «Око, око! (тут замість слова «Бог» вжито іконописний символ «Всевидючого ока». – О. Б.) / Не дуже бачиш ти глибоко! / Ти спиш в кіоті...» («Юродивий») [8, с. 260]. Можливо, мова йде про опонування Т. Шевченком відомої тези візантійського апологета про те, що буття має власну діяльність, «енергію» як прояв і сили-буття, і сутності-буття. Приклади, що наводить у своїх творах поет, суперечать Максимовим положенням про власне «позитивні» властивості Буття.

Зокрема, Максим вважає, що негативні характеристики, які проступають в порівнянні з «іншим» буттям, не можуть проявитися, оскільки є лише поняттями нашого розуму, а не властивостями. Уточнимо, що «інше» по відношенню до Бога – це світ, людина, символи тощо. Твердження схоласта має багато спільного Шевченковою теодицеєю, за якою зло є наслідком діяльності людини: коли існує соціальна несправедливість («<...> ми, Адаме, / Твої чада преступніє <...> / Гриземося, мов собаки / За маслак смердячий <...>» (Неофіти) [9, с. 256]), коли людиною керують заздрощі, що перетворюють земний «рай» на пекло («Треба крові брата, крові, / Бо заздро, що в брата / Є в коморі і на дворі, / І весело в хаті! / 'Уб'єм брата! Спалим хату!' – / Сказали, і сталось» («Гайдамаки») [8, с. 166]), коли серед людей панують ненажерливість й лицемірство («Ви любите на братові шкуру, / А не душу» («Кавказ»)» [8, с. 346]), нищість («Один на другого кують / Кайдани в серці» («Подражаніє 11 псалму») [9, с. 281]), продажність («Щодень пілати розпинають, / Морозять, шкварять на огні!» («Колись дурною головою...»)» [9, с. 307]). Отже, поняття слова як «Слова Бога» у положеннях Максима Сповідника та творах Шевченка розуміється як один з виявів Буття-Бога. Специфічною рецепцією поглядів апологета щодо розуміння Буття-Бога як позитивної «енергії» чи безупинної «діяльності» виглядають Шевченкові звинувачення Бога у злочинному «спогляданні» та «невтручанні» у людське життя при виявах несправедливості. Однак, погляди на причини людського страждання св. Максима та Т. Шевченка є дотичними щодо розмежування понять Буття-Бога як позитивної якості та світу людей як чинника негативних впливів.

Інша сторона слова – «Боже Слово» – підпадає під поняття *signifiant*, оскільки являє собою акт комунікації, акт Об'явлення обраним чи пророкам, через яких «транслюється» Слово Бога. Тут доречно згадати семіотичні схеми де Соссюра про надчуттєвий світ думки *signifié* та світ звукових образів *signifiant*, що існують як «два боки одного й того ж аркушу» [цит. за 4, 343]. Відтак, «Боже Слово/мова» постає і через безпосередній акт комунікації Бога та людини (адресант-адресат), і за схемою Бог – «транслятор» (як-от пророки Ілля, Ісайя чи Єремія) – людина, тобто

адресант – транслятор – адресат. Теологічний аспект процесу комунікації Бога та людини підтверджує припущення де Соссюра про «природний зв'язок» між думкою і голосом, сенсом і звуком. Перевага голосу над іншими типами знаків (графічними, іконічними, жестикулятивними), вважає М. Мругальський, «служить оприсутненню сенсу, перетворенню його на щось вловиме і доступне» [4, с. 345], що, власне, відкриває для себе й Т. Шевченко: «Слова та голос – більш нічого, / А серце б'ється-ожива / Як їх почує!.. Знать, од Бога / І голос той, і ті слова / Ідуть меж люди!» («Ну що б, здавалося, слова...») [9, с. 94].

За свідченнями Біблії звертання Бога до людей напряду є скоріше виключенням, ніж правилом. Частіше для спілкування зі своїм творінням Господь використовує так званих «трансляторів», тобто біблійних пророків. Очевидно, тут діють психологічні чинники, коли інформація, отримана від собі подібного має шанси на більшу автентичність і сприйняття, ніж інформація від «надприродного джерела». Старозавітні пророки чітко знали, що з ними говорив Бог, хоча бувало, що Слово Боже входило в них без їх волі (Єр. 20, 7) [1, с. 462], крім того, їм не завжди може бути зрозуміла кінцева суть тих пророцтв, які вони виголошували. Втім, месіанський характер старозавітних пророцтв полягав у тому, що «ніколи пророцтво не було сказане по людській волі, а промовляли його святі Божі мужі, сповнені Святим Духом» (2 Пт. 1, 21) [6, с. 612].

Виглядає, що акт Божої комунікації через «транслятора» приваблює Т. Шевченка у художньому сенсі. Безперечно, еклезіастичний характер «обраності» вивищував постать пророка серед інших, проте накладав печать страждань та випробувань. Суспільно-приваблива «маска» (за Б. Рубчаком) пророка надає можливості Т. Шевченку не тільки наворотити до істинних устоїв християнства, позаяк пророки завжди з'являлись у важкі часи, але й стає частиною історико-профетичного флеру, який супроводжує романтичне розуміння (свідоме чи нав'язане оточенням) місця поета у громаді. Видається, що можливість подати свою поезію за «Слово Боже», а своє посередництво підняти до рангу пророка є елементом карнавалізації. В цілому ж, настійливе використання профілей та масок Т. Шевченком Є. Нахлік вважає за «намагання приховати в реальній дійсності свої справжні громадянські та особисті (піднесені почуття), несприйнятливий або й неприйнятні для ворожого чи байдужого оточення, а з іншого – проблематичністю за такого ледь не постійного вимушеного приховування своєї справжності і прикидання себе то тим, то тим – знайти своє автентичне «я»...» [5, с. 266]. Однак, прийнятий Т. Шевченком образ пророка-«транслятора» дозволяє поетові знайти надзвичайно вдалий формат для своїх поезій. З одного боку емоційні заклики до збереження моральних чеснот, встановлення справедливості на рідній землі видавалися як вимога «Вищих сил», з іншого – постать пророка, презентована митцем, по-новому окреслила місію поетичної творчості на теренах Романтизму.

Тлумачення «Втіленого Слова» у вченні Максима Сповідника суголосний категоріям кападокійської теології. Зокрема, Максим стверджує, що Сам по собі Бог є за сутністю (загальним) Буттям, а за Трьома Іпостасями – (індивідуальним) Розумом, Словом та Життям, або Отцем, Сином та Святим Духом. Тобто, *слово* у іпостасі Ісуса Христа розумілося як божеська сутність, що засвідчує абсолютну повноту реальності буття Бога і усіх його іпостасей. Окрім з'ясованих схем комунікації Бога та людини, як-от Бог-людина чи Бог-пророк/«транслятор»-людина, що належать до старозавітного формату, з Новим Завітом приходить «перезавантаження» акту комунікації, який тепер має вигляд: Бог/Ісус Христос-людина. У манері франкомовного тезауруса де Соссюра Ісус Христос представляє собою нову ступінь метафізичного втілення слова – *incarné*. Таким чином знакова природа слова у теологічному локусі набуває ознак тримірності, постаючи у якостях *signifié – significant – incarné*: задум-об'явлення-втілення.

Прикметно, що у поезіях Т. Шевченко часто ототожнює Ісуса Христа зі «словом святим», «словом правди», як-от: «Правди слово, / Святої правди і любові / Зоря всесвітня зійшла» («Неофіти») [9, с. 247] (рядки про народження Месії) або «А Ти / Возстав од гроба, / Слово встало» («Неофіти») [9, с. 247] (йдеться про Воскресіння), що асоціюється і з положеннями теологічних трактатів, і зі словами Євангелія, у якому, зокрема, мовиться: «І Слово стало тілом, і оселилося між нами, і ми славу його бачили – славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого» (Йоан 1:14) [6, с. 236]. Варте уваги й повсякчасне семантичне поєднання у Шевченкових творах поняття «Божого Слова/Сина» з «правдою», «істиною», «чистотою», «справедливістю». Тут вбачаємо новозавітні денотації, коли «Втілене Слово» Ісус Христос називається «словом істини» (2 Кор. 6-7) [6, 468], «словом життя» (Флп. 2-16) [6, с. 512], «словом примирення» (2 Кор. 5-19) [6, с. 468], «словом спасіння» (Діяння 13:26) [6, с. 338], «словом благодаті» (Діяння 14:3) [6, с. 340] тощо.

Отже, теологічний локус *слова* у творчості Т. Шевченка містить рецептивні елементи інтерпретації і Св. Письма, і патристичних положень візантійських апологетів. Стала увага до філософії *слова* у Шевченкових творах свідчить про невпинні пошуки осягнення метафізичних засад цього феномена та має яскраве релігійно-містичне забарвлення. Ймовірно, що унікальна природа слова, в якій так незбагненно поєднались духовне й матеріальне, переважила у час вибору Т. Шевченком життєвої дороги, коли поетичне начало отримало перевагу над його малярськими талантами.

Література:

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту; [із мови давньоєврейської та грецької на українську дослівно наново перекладена / проф. І. І. Огієнком – митропол. Іларіоном]. – К. : Об'єднання біблійних товариств, 2000. – 1375 с.
2. Збірник на пошану Івана Мірчука (1891 – 1961). – Мюнхен, Нью-Йорк, Париж, Вінніпег: Український Вільний університет, 1974. – 310 с.
3. Іванишин П. Художня герменевтика Івана Франка: пролегомени до христологічної інтерпретації (на матеріалі «Святовечірньої казки») / П. Іванишин // Франкознавчі студії: [зб. наук. праць / Ред. кол.: Є. Пшеничний (гол. ред.) та ін.]. – Дрогобич : Вимір, 2002. – С. 205-227.

4. Мругальський М. Деконструкція – постструктуралізм – деконструктивізм / М. Мругальський // Література. Теорія. Методологія / Упор. і наук. ред. Д. Уліцької; пер. з польської С. Яковенка. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 333-377.
5. Нахлік Є. К. Доля – Los – Судьба: Шевченко і польські та російські романтики: [монографія] / Євген Казимирович Нахлік. – Львів: Світ, 2003. – 568 с.
6. Новий Завіт; [релігійне видання]. – Львів : Видавництво Отців Василян, 2006. – 712 с.
7. Плющ Л. Екзод Тараса Шевченка: Навколо «Москалевої криниці»; [Дванадцять статтів / Передм. Ю. Шевельова] / Леонід Плющ. – К. : Факт, 2001. – 384 с.
8. Шевченко Т. Повне зібрання творів: у 12 т. ; [Редкол.: М. Г. Жулинський та ін.] / Тарас Шевченко. – Т. 1. – К. : Наук. думка, 2001. – 784 с.
9. Шевченко Т. Повне зібрання творів: у 12 т. ; [Редкол.: М. Г. Жулинський та ін.] / Тарас Шевченко. – Т. 2. – К. : Наук. думка, 2001. – 784 с.
10. Szymik J. W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury / J. Szymik. – Katowice : Księgarnia św. Jacka, 1994. – 226 s.