Дмитрів І. Святоотцівська традиція та християнська філософія у творчості Богдана Ігоря Антонича // Українська література ХІХ–ХХI століть в системі класичних та новітніх методологій інтерпретації: колективна монографія / За редакцією Петра Іванишина. – Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2022. – С. 160−187.

***Ірина ДМИТРІВ***

**СВЯТООТЦІВСЬКА ТРАДИЦІЯ ТА ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ**

**У ТВОРЧОСТІ БОГДАНА ІГОРЯ АНТОНИЧА**

Творчість Богдана Ігоря Антонича – одна з найяскравіших і значущих сторінок української літератури. І саме цей поет, якому було відміряно такий короткий час земного життя, став одним із найбільш досліджуваних авторів у сучасному українському літературознавстві.

Е. Ронкі, розвиваючи думку Аристотеля про те, що «кожен поет є богословом», наголошує, що «у кожному чуває сторож та експерт божественних речей. Кожен є дверима богів. Кожному властиве вміння “бачити серцем”, бачити з ласкавістю та силою; говорити про Бога зсередини себе» [14, 35−36]. Вважаємо, що творчість Б. І. Антонича якнайкраще репрезентує цю тезу завдяки глибокому й оригінальному світосприйняттю, яке годі вписати в певний канон чи віднайти йому аналоги. Аналізуючи поетичну спадщину митця, зауважуємо дотичність поета до святоотцівської традиції та християнської філософії, найбільше паралелей простежуємо зі світоглядом св. Франциска Асизького та філософією Григорія Сковороди. Звичайно, тут не йдеться про жодне наслідування, а радше про близькість поглядів на Бога, Святе Письмо та навколишній світ винятково талановитих і чутливих особистостей.

Святий Франциск Асизький – один із найвідоміших святих Католицької Церкви, який жив у 1181−1226 рр. Його святість полягала в беззастережному служінні «мадонні Убогості», постійній покуті, самовідданій любові до всього, що створив Господь. Йосиф Рацінґер каже, що через діяння святого Франциска Христос по-новому ввійшов в історію, по-новому виявляв Своє Слово і Свою Любов, оновлював Свою Церкву і спрямовував історію на Себе [13, 274].

Особливо привертає увагу ставлення святого Франциска до природи, яка, на його думку, носить печать Творця. Красу створінь він з неабияким поетичним хистом описав у творі «Гимн братові Сонцю».

Благоговійне поклоніння Творцеві та злиття, ототожнення себе з природою спостерігаємо у творах Богдана Ігоря Антонича, якого через це багато дослідників намагалося втиснути у рамки язичницького світогляду. Проте Іван Огієнко, Микола Ільницький, Ірина Бетко та інші літературознавці пояснюють пантеїстичну природу світовідчуття Б. І. Антонича тим, що поет народився на мальовничій Лемківщині, отож краса природи і всього довкілля стала для нього одним із засобів богопізнання й богопоклоніння. Так, Іван Огієнко, осмислюючи «пантеїстичну» природу світовідчуття Б. І. Антонича, пише: «Тільки зовсім непотрібно вживає Антонич модного слівця “поганин”. Та чи ж християнство, особливо первісне, забороняє злитись із природою? Чи ж Христос не кохав палко природу? Чи найкраща Його наука не зв’язана з горами, річкою та морем? Чи поет, що створив Псалтиря, не співає пісень природи? Чи Антонич забув сотні щирих подвижників-християн, що кидали світ цей та йшли на природу? Чому наші давні монастирі були положені в найпоетичніших містинах? Тільки з пізнавання величі й краси природи глибоко пізнаємо свого Бога, а для цього зовсім непотрібно ставати аж поганином» [10, 215]. Микола Ільницький з цього приводу пише, що «монастирі і справді були “положені в найпоетичніших містинах”, але ідеологія християнства, навіть раннього, мала небагато спільного з молодістю і красою природи, яким поет співав гимн» [7, 68]. Натомість дослідник вважає, що біос у творчості Антонича «виступає не тільки як вітальна сила, своєрідна еротика природи, а як філософія, притаманна язичницькому світосприйняттю, чи як пантеїстичне сприйняття природи. Християнськи орієнтовані критики докоряли поетові за таке впоєння біологічною розкішшю життя, але не забуваймо, що християнська віра змогла утвердитися на українському ґрунті, абсорбувавши риси дохристиянської обрядовости і збагатившись ними, достосувавши їх до канонів християнської релігії (…) Тому Антонич у “Пісні про дочасне світло” відважився сказати: “Із уст моїх поганських спів тече Христовий”» [7, 185].

Ірина Бетко наводить свою мотивацію надмірно чутливого ставлення Богдана Ігоря Антонича до природи: «(…) релігійне виховання сприяло особливо загостреному переживанню глибоко специфічної краси Лемківщини, підсвідомо породжуючи думки про природу рідного краю як про досконале Боже творіння, а також про те, що тут – “у горах, де ближче сонця” – люди якось і до Бога ближче» [3, 175]. Микола Ільницький пояснює феномен Антоничевого світосприйняття за допомогою світоглядної концепції Григорія Сковороди: «Антонич проповідував філософію пантеїзму в сковородинівському розумінні, де природа мислить, де духовне начало розчинене в самій природі» [5, 141]. Ганна Токмань звертає увагу на проблему «двоєвірства» поета: «Терни зневіри, про які пише поет, як і неоднораз деклароване язичництво, не заперечують християнської віри його ліричного героя. Чесна сповідь людини, яка йде до Бога протягом усього свого життя, художньо-спонтанно відбита в Антоничевій поезії (…) Ліричний герой збірки чує не тільки оркестр, яким диригує Бог, а й катеринку диявола, проте його вибір – Велика гармонія Божої музики» [21, 50].

Один із найбільш впливових теологів XX століття, філософ-екзистенціаліст Пауль Тілліх пише про природу як засіб Одкровення: «Не існує жодної реальности, речі чи події, які не могли б стати носіями таїни буття і які не змогли б увійти в кореляцію Одкровення» [20, 130]. Радість спілкування з природою в Антонича не переходить у заперечення єдиного Бога – навпаки, потверджує Його одиничність, бо говорить душі про Велику гармонію, створену однією рукою. Ганна Токмань зауважує, що саме це вводило в оману багатьох дослідників, які надмірну життєлюбність і замилування природою вважали привілеєм язичництва, тому трактували Богдана Ігоря Антонича як язичника [21, 43].

Поезія «Самаритянка біля криниці» – цілком у стилі Антоничевого благоговіння перед красою сотвореного світу, при цьому митець ніколи не ототожнює створіння з Богом, він лише акцентує на Божій всюдиприсутності, величі, досконалості:

Все ж ця краса, хоч нескладна й нехитра, серця не напоїть

водою, що по ній уже не прагнем більше. Зовсім інше!

Вода краси учить нас прагнуть вище, тонше і світліше [1, 160].

На користь того, що Антоничеве благоговіння перед природою не варто приписувати язичництву, свідчать приклади з життя багатьох святих Східної і Західної Церков, для яких навколишній світ – досконале творіння Божих рук, навіть псалмопівець захоплено вигукує: «Які величні діла Твої, Господи, все премудро сотворив єси!» (Пс. 103, 24). З цього приводу Василій Великий каже: «Повіривши Мойсеєві, що сотворив Бог небо і землю, прославмо найкращого Художника, який премудро й мистецьки створив світ, і з краси побаченого осягнемо Того, Хто перевищує всіх красою і величчю Своєї сили перевершує всяке розуміння» [19, 13]. Проте лише людина преображена, оновлена у Святому Дусі здатна відчути первісну гармонію Едемського саду. Одним із найбільш промовистих прикладів такого тонкого світовідчутття є феномен уже згаданого святого Франциска з Асижу, про якого Марія Стікко пише, що мав дар бачити красу і вмів насолоджуватися нею, коли ще був мирянином, але тоді його тішили і притягали тільки вишукані й дорогоцінні речі. Лише після великого відречення він почав вникати у красу природи, якою раніше захоплювався лише поверхово. Після навернення він у кожній речі почав добачати Божу печать: дерево означало для нього хрест; камінь – Ісуса Христа, названого у Святому Письмі Наріжним Камененем; вода завжди означала Господа, бо виходить із джерела життя вічного; сонце теж нагадувало йому про Бога, бо воно – символ справедливости [18, 205].

Символічне бачення світу зовсім не витісняло реального погляду на речі. Воно вдосконалювало його, робило чутливішим і глибшим, бо погляд уже не зупинявся на зовнішньому вигляді, а заглиблювалося у витоки. Це мало важливі наслідки. По-перше, Франциск розумів, що створіння не були для нього джерелом спокуси, як для багатьох аскетів, що жили перед ним, а творіннями Божими, які безперестанку повертають людину до Творця. По-друге, святий Франциск, наділений здатністю навіть у звірах, рослинах і камінні бачити творіння Отця всього сущого, ніколи не думав про них як про нижчих, а вважав їх братами, ставився до них з любов’ю і повагою, тому вони в ім’я Бога розмовляли з ним. «Його душа, очищена покутою та піднесена любов’ю, здобула право царювати над природою, якою користувався Адам у земному раю і втратив, згрішивши. Людині, що знову стала безгрішною, підкоряється все живе у своїй невинності» [18, 206]. Любов до творінь була виявом любові до Бога Отця, у якій набуває сенсу людське життя.

У такому ж контексті розмірковує Е. Ронкі: «Покірна радість життя, сповнена вдячністю та повагою до осіб і речей, ім’я яких позначено печаткою Краси, дає змогу насолоджуватися життям, сповнюючи нас не язичницькою, а релігійною радістю. Це все стає прославою Того, Хто створив речі добрими. Це стає першою Літургією, яка триватиме завжди (...) Аби стати частиною автентичної та особистої зустрічі з Богом, мало доктрин, що народжуються з катехези, − потрібна сила приваблення, піднесення та радісний ентузіязм, як у коханні, як у радісному вигуку: “Яка краса!” Інакше сухі доктрини дадуть життя лише смутку, холоду, віддаленню та скованому кригою серцю (...) Рядок поета є вікном-пророцтвом, через яке видно вічність, через яку бачиш щось більше за наш світ, щось глибше та гарніше; світ не є простою збіркою фактів, це − відкрита книга, майбуття, Едем, який знову довірили тим, хто доглядатиме за ним та сприятиме його розквіту. Адже земля належить тим, хто відчуває її красу й чинить її кращою (Б. Брехт)» [14, 31−35].

За декілька років до смерти св. Франциск відчув необхідність словесно представити свій «епілог життя», у якому достовірно, з перших уст була б викладена його життєва позиція. Так був створений гимн Господнім творінням, який особливо цінний тим, що написаний хворою убогою людиною в надзвичайно складних життєвих обставинах.

Всевишній, всемогутній, предобрий Господи,

Тобі належить хвала, слава, честь і всі благословення.

Будь прославлений, мій Господи, з усіма Твоїми створіннями,

особливо з братом Сонцем, що гріє нас і звеселяє Тобі на славу.

Він прекрасний, променистий у світлому німбі –

Твоє він, Всевишній, відображення.

Будь прославлений, мій Господи, за брата Місяця і за сестрички Зорі;

Ти створив їх на небі яскравими й чудовими.

Будь прославлений, мій Господи, і за Вітер, і Дощ, і ясний День,

і за всяку погоду, яка дарує твоїм створінням прохарчування.

Будь прославлений, мій Господи, за сестру нашу Воду,

що така корисна, покірна, дорогоцінна й чиста.

Будь прославлений, мій Господи, за Вогонь, яким освічуєш

незоряну ніч, бо він прекрасний, радісний і сильний.

Будь прославлений, мій Господи, за матір нашу Землю,

що годує і вирощує нас, родить різні плоди,

барвисті квіти і трави [18, 279].

«Щоб так звернутися до нижчих створінь, – пише Марія Стікко, – треба було проникнути в тайну їхнього життя і зламати протиставлення між природою і Богом, між матерією і духом» [18, 281]. Згодом святий Франциск доповнив цей твір похвалою Музиці, Тілу, Смерті, Вітчизні.

У християнському світогляді св. Франциска зʼявився новий спосіб любити Бога і Його створіння. Язичницький світ любив тільки створіння, старозавітний світ любив Бога, але любов’ю рабською, християнський світ любив Бога вже синівською любов’ю, але часто нехтував Його створіннями, боявся їх, як спокуси, бо ще не визрів до нового євангельського погляду на природу. Проте святий Франциск «зумів увійти у сопричастя зі створеними речами з тим людським співчуттям, яке властиве поетам, і з тим божественним співчуттям, яке властиве святим» [18, 282].

Художньою ілюстрацією постулатів Франциска Асизького може слугувати поетична творчість Б. І. Антонича, адже він – автор «Гимну життя», а твори зі збірки «Велика гармонія» «Deus Magnificus» («Величний Господь»), «Te Deum Laudamus» («Тебе, Бога, хвалимо»), «Magnificat» («Величання») варто розглядати як єдине велике славослов’я божественній всюдиприсутності:

На найвищій недеї гір – є Він,

на найглибшім моря дні – є Він.

На небі, гамазеї гір – є Він,

в кожній ночі, в кожнім дні – є Він.

Його чути в шумі вітру та морських бурхливих пін,

всюди, всюди є – Великий та Єдиний [1, 92].

Для образности й ритмічности тексту, а також для поєднання структурних елементів твору Б. І. Антонич часто послуговується анафорою:

Для Тебе море грає осяйний, палкий псалом,

Для Тебе вітер громові лункі пісні співа,

Для Тебе лютий буревій морським хвилює дном,

Для Тебе шепотом шовковим шелестить трава [1, 112].

У Франциска Асизького таким об’єднувальним елементом слугує рефрен «Будь прославлений, мій Господи!»

У Франциска Асизького та Богдана Ігоря Антонича простежуємо спільні риси в поглядах на Ісуса Христа. У поезії «Божий Агнець» Христос, за біблійною традицією, криється в образі ягняти (пророцтва Єремії «Я, немов плохе ягнятко, що на заріз ведуть його» (Єр. 11, 19), Ісаї «Його мордовано, та Він упокорявся й не розтуляв Своїх уст; немов ягня, що на заріз ведуть його” (Іс. 53, 7)). Ягня − тварина надзвичайної лагідности і смирення, саме на основі такої подібности цей образ-символ вживається на позначення Ісуса Христа – непорочного Агнця Божого, Який бере на себе гріхи світу, щоб спокутувати їх ціною власної крови. Про Франциска Асизького згадують, що ягнята викликали в нього особливу ніжність, він не вважав їх дурними, а добачав у них лагідність і покору – риси, притаманні самому Христові [18, 203]. Отже, як у сприйнятті св. Франциска Асизького, так і в Богдана Ігоря Антонича Бог насамперед милосердний і лагідний, а не справедливий і караючий. Саме Божа любов і довготерпеливість слугують для християн тою притягальною силою, яка викликає замилування Богом. Такі взаємини між Творцем і творінням мають значно оптимістичніші перспективи, ніж ті, які побудовані на примусі й острасі бути покараним за кожен переступ. Особистий зв’язок із Богом народжує радість, надію, які є надбанням великих святих, а серед них − Франциска Асизького. Світлою тональністю й оптимізмом пронизана більшість християнських творів Богдана Ігоря Антонича («Ut in omnibus glorificetur Deus», «Те Deum laudamus», «Veni Sancte Spiritus», «Gloria in excelsis», «Magnificat» тощо). Смуток у ліричного героя проглядається лише тоді, коли він, маючи делікатне сумління, почувається винним у тому, що піддався на вмовляння диявола-спокусника і зранив гріхом досконалу Божу любов (це вірші «Apage satanas», «Confiteor»).

Для Б. І. Антонича все, що існує поза Богом, – темрява. І лише Христос – «для віч вічне світло», «по темряві рання просвіта», «пісня сонця і ясного дня». Святий Франциск Асизький теж найбільше захоплювався світлом, як завжди новим дивом – світлом сонця, світлом вогню, і говорив, що кожного ранку, як тільки зійде сонце, усі створіння повинні прославляти Бога, Який створив його для нас [18, 204].

«Книга Лева» Б. І. Антонича − це своєрідна реактуалізація книг Старого і Нового Завітів з особливим акцентом на акті творення світу. У «Баладі про пророка Йону» поет за допомогою ліричного героя намагається проникнути в таємницю буття, знайти дефініцію прекрасного й потворного, збагнути сенс того, що виходить за межі людської логіки. Пророк Йона має поважну місію − бути речником «Того, що сонце звільнює від ночі криг», «Того, що із долоні кидає вітри», «Того, що гасить ночі й світить свічі днів», «Того, що створює й винищує світи», і закликати всіх мешканців морської безодні прославити Господа. Тому пророк Йона – один із прообразів Ісуса Христа: як Йона три дні перебував у череві риби і звідував морські безодні, так Христос перебував у гробі й зійшов до аду, щоб принести спасіння та подарувати гідність Божих дітей усім ув’язненим від часів Адама. Святий Франциск Асизький виконує схожу місію, адже «з висоти божественної любови він знову сходить до створінь, відчуваючи до них найзворушливішу ніжність, він споглядає їх, захоплюється ними, голубить їх очима, ніби говорить вогню, воді, зорям травам: “Ви не знаєте, які ви прекрасні створіння! Але якщо так, то я говорю вам про це! Ви заслуговуєте на захоплення – я даю вам його. У вас немає свідомости – у мене вона є, і за вас я вихваляю і дякую Тому, Хто створив вас, як створив мене, бо в Ньому ви мої брати і сестри”» [18, 281].

Отже, намагаючись збагнути світоглядні особливості Богдана Ігоря Антонича, віднаходимо чимало спільних рис зі святим Франциском Асизьким, який «бачив внутрішню красу речей і у творінні шукав Творця» [18, 281]. Окрім осмислення божественної всюдиприсутности, поет мав подібне до Святого Франциска розуміння смерти, йому притаманне таке ж тонке відчуття музики, така ж екстатична життєлюбність.

Б. І. Антонич чітко розрізняє поняття «дух», «душа», «серце». В українській літературі, зокрема поезії, в активному вжитку перебуває «душа» та «серце» здебільшого як емоційний центр, проте значно менше застосування в художній творчості має «дух», адже він часто ідентифікується з «душею», хоча богослов’я чітко розмежовує ці поняття. Апостол Павло в Посланні до Євреїв пише: «Бо Боже Слово живе та діяльне, гостріше від усякого меча обосічного, проходить воно аж до поділу душі й духа, суглобів та мозків, і спосібне судити думки та наміри серця» (Євр. 4, 12). «Дух» часто означується як «душа душі» [26, 38]

У творах Б. І. Антонича спостерігаємо глибоке розуміння специфіки душі та серця. Наприклад, у поезії «Advocatus diaboli» читаємо: «Моя душа поплямлена життям і зла, але поглянь на серце» [1, 93]. У біблійних текстах поняття «душі» і «серця» часто взаємозамінюються, однак з наведених вище рядків висновуємо, що серце в розумінні автора є вищою субстанцією, ніж душа, адже саме за його налаштуванням Бог буде судити людину:

Тоді Ти покладеш на терези ваги

всю гордість, всю мою любов,

глядітиму без ляку, хоч не був плохий,

бо серце переважить знов [1, 93].

Душа більше піддається різноманітним негативним впливам, а серце − сфера божественного володіння. Стан людського серця проєктується на цілу людину, тому поет дбає про те, щоб його серце перебувало в мирі з Богом, наслідком чого є гармонія в найширшому розумінні цього слова.

«Філософія серця» здобула глибоке теоретичне обґрунтування у творчому доробку визначного українського філософа Памфіла Юркевича. На його думку, релігійне переживання відкриває той факт, що серце є глибшою основою духовного життя, ніж розум. Філософ доводить, що Святе Письмо трактує серце як центр духовного життя людини, як особливий орган сприйняття Божої благодаті [27]

Кордоцентризм у біблійному розумінні, а також в осмисленні Г. Сковороди та П. Юркевича був надзвичайно близький Б.-І. Антоничеві, адже поет часто художньо опрацьовував тему зустрічі людини з Богом. У вірші «Дві дороги» він пише:

(…) розминулись поруч себе дві дороги:

Ти теж шукав мене – у моїм серці [1, 91].

Ліричний герой ділиться з читачем власним досвідом духовного життя й висновками, до яких прийшов: Бог − не в обрядах, не в зовнішьому почитанні, не в інтелектуальному пізнанні, Його трон − людське серце, тому Він просить: «Сину, дай Мені своє серце» (Пр. 23, 26).

Поняття «гармонія» у творах Богдана Ігоря Антонича часто повʼязане зі щастям. У «Великій гармонії» подибуємо три вірші, у яких поет концептуально підходить до питання щастя: «Amen» («Щоб серце доспівало, його ти перемінь. До щастя треба мало: гармонії. Амінь») [1, 89], «Наївність» («Малі до щастя дверці: захоплення та неба, гармонії у серці, нічого більш не треба») [1, 99], «Triangulum (Віра, надія, любов, ч. 1)» («Бо щастя це трикутник, а в нім три боки: віра, надія, любов») [1, 106].

Для Богдана Ігоря Антонича як людини й поета вкрай важливо було знайти відповідь на питання: у чому щастя? чи воно можливе? як його осягнути? Позаяк «Велика гармонія» − збірка християнської лірики, то, зрозуміло, що ключ до щастя поет віднаходить на сторінках Святого Письма, зокрема Євангелія − Благої Вісти. Уже з перших днів Свого прилюдного служіння Ісус Христос вказує шлях до щастя, проголошуючи блаженства в Нагірній проповіді. Він для того і прийшов на землю, щоб закликати вірних «увійти в радість Пана свого» і зробити її загальнодоступною (Мт. 25, 21). Упродовж усієї земної місії Спаситель часто наголошував на тому, що щастя не в земних скарбах, а небесних благах, що радість чистого серця вже є передсмаком Царства Небесного тощо. Перш ніж повернутися до Небесного Отця Воскреслий особливо зупинявся на трьох стрижневих словах: мир, любов та радість. Біблія визначає мир як стан добробуту щоденного існування, як стан людини, яка живе в гармонії з природою, собою та Господом [17, 424]. Жак Філіп наголошує, що Господь є Богом миру. Він говорить і діє лише в атмосфері миру, а не неспокою та хвилювання. Пригадаймо собі досвід пророка Іллі на Хориві. Бог не перебував ні в потужному вітрі, ні в землетрусі, ні у вогні, а в «лагідному вітерці» (1 Цар. 19, 12) [23, 9]. Для християнина мир − це велике благо, тому що сам Христос дарував його Своїм апостолам: «Мир вам» (Лк. 24, 36; Йо. 20, 19), «Мир залишаю вам, Мій мир даю вам» (Йо. 14, 27), «Мир домові цьому» (Мт. 10, 12; Лк. 10, 5). Побажання і прагнення миру згодом увійшло в літургійну традицію Церкви, адже більшість церковних богослужень містять прохання про мир: «В мирі Господеві помолімся», «За мир з висот і спасіння душ наших Господеві помолімся», «У мирі вийдім». Мир − це той стан, якого прагне людина після виснажливої духовної боротьби зі злом. Людині, чиє серце обтяжене пристрастями, незнайомий стан духовного миру та радости, і навпаки, якщо людина живе в мирі з Богом, ближніми, навколишнім світом, тоді її серце наповнюється неземною, непроминальною радістю, і це не емоції, а стан її духа, душі і тіла. Папа Франциск каже, що відзнакою та печаттю християнина є радість. Він наголосив, що сумний християнин – це абсурдна річ, підкресливши, що Святий Дух вчить любити й переповнює радістю, адже в Посланні до Галатів апостол Павло пише, що «плід Духа: любов, радість, мир» (Гал. 5, 22). Над темою миру та радости розмірковують і Святі Отці: «Мир − це простота духа, умиротвореність сумління, спокій душі, зв’язок любови. Мир − це порядок, гармонія в кожному з нас, це постійна радість, яка народжується від свідчення чистого сумління, це свята радість серця, у якому панує Бог. Мир − це шлях до досконалости. Або ще краще: у мирі міститься досконалість» [23, 75]. Тома Кемпійський каже: «Веселість праведних є ради Бога і в Бозі, і радість їхня правдива» [22, 122]. Йосиф Рацінґер наголошує, що погіршення стосунків із Богом є витоком усіх отруєнь людини, їх покращення − головною умовою миру в світі. Лише примирена з Богом людина може примиритися і сама з собою та бути в собі гармонійною, і лише примирена з Богом та собою людина може зміцнювати мир навколо себе та в цілому світі [13, 100]. Український філософ Григорій Сковорода, який світоглядно вельми близький до Антонича, висновує: «Плоди блаженного життя є радість, радісність, насолода. А корінь їх є спокій серця» [24, 230].

У творчості Антонича поняття «щастя», «гармонія», «мир», «радість» − майже синоніми. Те, що розмаїття земних радощів не має нічого спільного з істинним щастям, поет у своїх творах декларує неодноразово. У поезії «Momentum cum Deo» («З Богом сам на сам») Богдан Ігор Антонич художньо зобразив спокуси «цього світу», життя, «повне чару, принади», манить ліричного героя, «блищить із зрадливих заслон» [1, 94]. Проте епітет «зрадливі» засвідчує, що поет розгадав усю марноту світських зваб. З цього огляду доречними є розмірковування Йоана Золотоустого, який каже: «Справді, не велич влади, не многота грошей, не велика могутність, не міцність тілесна, не розкішний стіл, не блискучий одяг, не інші людські переваги надають благодушність і радість, але буває це плодом лише душевного благоустрою й чистої совісти. Той, хто має чисту совість, хоча він одягнений у веретище, хоча бореться з голодом, добродушніший за тих, хто живе розкішно; але той, хто усвідомлює за собою лихе, хоча володіє горами золота, є бідніший за всіх» [6, 144].

Ще одним твором, у якому Богдан Ігор Антонич стверджує, що хоча життя має «тисячі принад», проте у «кожній радості ховає безліч зрад», є поезія «Vinea divina» («Сірина життя»):

О, життя різноманітне в однині,

о, життя тисячебарвне в сірині,

та зате в найбільшім щасті є на дні

лиш полин [1, 94].

Щастя полягає не в зовнішніх обставинах життя, вважає Григорій Сковорода, а «в нас самих»: «Що було б, якби щастя, для всіх найпотрібніше та найлюбезніше, залежало від місця, від часу, від тіла та крови! Скажу ясніше: що було б, якби щастя поклав Бог в Америці або на Канарських островах, або в азійському Єрусалимі, або в царських палацах, або в Соломоновому віці, або в багатстві, або в пустині, або в уряді, або в науках, або у здоров’ї? (...) Хто міг би осягнути ті місця? Як можна всім родитися в тому самому часі? Як усім уміститися в одному уряді або маєтку?»; «Я не кажу, що щаслива людина не може виконувати високого уряду або жити в веселій країні, або користуватися добутком, я кажу лише, що вона щаслива не від чину, не від країни, не від добутку (...) Бог не прив’язав щастя ні до часів Авраамових, ні до кордонів Соломонових, ні до царства Давидового, ні до наук, ні до маєтків, ні до природних талантів, ні до добутків – тим-то Він не всім одкрив шлях до цього (усього), і є праведний у Своєму вчинку»; «Хочеш бути щасливий? Не шукай щастя за морем, не прохай його в людини, не мандруй по планетах, не тиняйся по палацах, не повзай по кулі земній, не ходи по Єрусалимах... За гроші ти можеш купити село, справа важка, бо обхідна, а щастя, як необхідна необхідність, дарується скрізь та завше задурно»; «Дійсне щастя є в нас»; «Шукаємо щастя по країнах, по віках, по статтях, а воно скрізь та завше з нами; ми в ньому, як риба в воді, воно коло нас шукає нас самих. Немає його ніде, бо воно скрізь. Не шукай його ніде, коли не знайдеш скрізь»; «Цей мир, ніби неоціненний скарб у нашому домі, у нас самих захований. Можна сказати, що воно бездомним волоцюгам у голову не приходить, що порозкидали серце своє по пустих зовнішностях»; «Щастя наше в нас... Хай ніхто не чекає щастя від високих наук, від шановних посад, від добутків...» Щастя в нас – це для Сковороди «Царство Боже – в нас», або сам Бог у нас... [24, 301−302]. Розмірковуваннями про щастя пронизана його поезія «Щастя, де ти живеш?»:

Щастя, а де ти живеш? Горлиці, скажіте!

Вівці у полі пасеш? Голуби, звістіте!

О щастя − наш ясний світ, О щастя − наш красний цвіт!

Ти мати і дім, появися, покажися!

Щастя, а де ти живеш? Мудрії, скажіте!

Чи в небі ти пиво пʼєш? Книжники, возвістіте!

О щастя і т. д.

Книжники мудрі мовчать, птицю ж не спитаєш,

Де нашу матір шукать? І чи відшукаєш?

О щастя... і т. д.

Щастя нема на землі, щастя і в небі не знайти,

Не знайти й у вуглі − в іншім треба шукати.

О щастя... і т. д. [16, 68]

Ще однією умовою для того, щоб відчути блаженство, мир, радість, є вміння усамітнитися, увійти в «комірчину» власного серця, з яким Господь розмовлятиме в тиші. Власний духовний досвід підказав Антоничеві, що людині не так легко стати понад звичайні земні радощі, які автор передає словом «щоденність», і витишитися серцем, щоб почути голос Божий:

Як важко, як важко, як важко

забути щоденність є нам,

єдину коротку хвилину

гуторити з Богом... сам на сам [1, 95].

Великий знавець духовного життя Никодим Святогорець наголошує на важливості усамітнення: «Якщо покажеш Богові свою душу, настільки вільною й усамітненою в собі, то побачиш, які дивні діла зволить Він зробити в ній; головне − Він осінить тебе божественним миром, який є даром, що може стати в тобі кивотом для всіх інших дарів, як говорить великий Григорій Солунський. “О, дивне з’єднання, таємна скарбниця Всевишнього, у якій одній Він зволив слухати звернені до Нього твої слова, і сам говорити до серця твоєї душі” (…) Усе твоє бажання й очікування нехай буде завжди звернене до цих невидимих Божих відвідин. Однак пам’ятай, що Бог не відвідає твою душу, якщо не знайде її усамітненою в собі»[9, 189]. Це добре розуміє і Григорій Сковорода:

Залиш, о дух мій, скоро всі землянії міста!

Зійди, мій душе, в гори, де правда живе свята,

Спокій де, тишина царюють з відвічних літ,

Країна де вабна, де неприступний світ [16, 50].

Г. Сковорода висловив думку про те, що потрібно вийти із полону земних пристрастей і піднятися туди, де панує правда, тобто Мудрість та Бог, і саме там заспокоїться душа, але для цього треба залишити печалі світу й марнотність мирських діянь. Такий підйом у Сковороди зветься «возлетінням», яке можливе в очищеній людині. У «силі» до байки «Щука та Рак» філософ пояснює: «Без Бога й за морем погано, а мудрому чоловікові весь світ – рідний край: скрізь йому й завжди добре. Бо добро він не збирає з місць, а носить його в собі» [16, 121]. Отже, спокій, тиша, тобто душевний мир, досягається зреченням усього земого, того, що проминає, і поєднання з небесним, з Богом.

Стан душевного миру в Богдана Ігоря Антонича найчастіше передається словом «гармонія», закладеним у назву збірки релігійної лірики поета. Саме воно є ключем до Антоничевого розуміння щастя. Слово «гармонія» − злагодженість, «благозвуччя» − є домінантним у збірці «Велика гармонія», повторюється у 12 поезіях, організовує образну систему, що дає підстави вважати його метаобразом [28, 28]. Гармонія в Антоничевому сприйнятті − не лише стан духовного умиротворення, це також позитивна активність усіх граней особистости (пор. «цілого чоловіка» в Івана Франка). Для поета це, звичайно, творчість. У поезії «Vinea divina» («Сірина життя») поет екстраполює в художній текст декілька християнських тем і символів (притчі про таланти й робітників у винограднику), за допомогою яких розкриває розуміння сенсу свого земного існування:

О, життя все має тисячі принад,

навіть і тоді, як сіре і сумне,

лиш одне:

в Божій винниці збирати виноград [1, 94].

Ліричний герой «Великої гармонії» переконаний, що джерелом щастя, миру й радости є Господь. У поезії «Deus Magnificus» Богдан Ігор Антонич так і називає Бога «гармонією», «акордом музичним», «камертоном, що строїть серце», «звуком доконаним, величним» [1, 92]. Ліричний герой Антоничевих віршів звертається до Осіб Пресвятої Трійці з проханням дарувати йому щастя, наприклад, у творі «Veni Sancte Spiritus» просить наповнити серце «щастям янгольської повноти» [1, 85], вірш «Litania» − це молитва про дар віри і ласки:

Як треба усміху Твойого,

як радости серцям,

як оборони від усього злого,

як соняшної віри треба нам [1, 96].

Повнота миру, непроминальної радости й вічного щастя втілена в особі Ісуса Христа, тому Богдан Ігор Антонич у своїй знаковій поезії «Agnus Dei» («Ти не гордий орел сизокрилий...») акцентує на Божій доброті, милосерді, всепрощенні, приймаючи які, людина стає щасливою:

Ти не біль, ти не міль, що гризе.

Ти любов, Ти нам знов до душі радість ллєш, добрий Боже.

Ти потіха, ти лік на все зле.

А як витримати людське серце у злиднях не може,

в темноті кличе одне імня:

Боже Ягня [1, 110].

«Де Христос – там правдива радість і райське торжество», – каже Паїсій Святогорець [11, 283]. Сковорода ж обстоює думку про те, що той, хто обрав у своєму житті Бога, отримав благословення у всьому, що робитиме, і все буде для нього легким.

Блажен, о блажен, хто з перших пелен

Себе присвятив Христові [16, 49].

Б. І. Антонич сприймає світ і життя в ньому як досконалий акт творення, у якому немає місця хаосу й дисгармонії. Вони з’являються лише тоді, коли людина добровільно і свідомо перериває свій зв’язок із Творцем або коли перебуває у стані напруженої духовної боротьби. Так, у вірші «Veni Creator» поет усвідомлює себе енгармонійним контрастом до космічної гармонії всесвіту:

Ти акорд космічної гармонії довкола,

Я – енгармонійний – серед хвиль боротись мушу;

Та коли б моя душа униз упала квола,

Дисонанс заглуш і громом вбий безсилу душу [1, 101].

Утрата благодаті, неспокій, незлагодженість у душі ліричного героя, виснажливі процеси духовної боротьби асоціюються в Б. І. Антонича з дисонансом та енгармонійністю. Такі стани можна подолати лише вірою в те, що Господь як досконала гармонія заповнить собою людську «енгармонійність»,силою Духа Святого, наче вогняним мечем, розсіче пута спокусника, поглине дисонанс душі, наповнить її світлим звучанням. До речі, смуток у християнстві є одним з найважчих гріхів, бо породжений гордістю і браком віри, тому Святе Письмо радить: «Розважай себе, втішай своє серце, геть проганяй від себе печаль: багатьох-бо сум уже погубив – немає ніякого з нього пожитку» (Сир. 30, 23).

Владу повернути мир людському серцю має також Богородиця, у Якій святість, а отже, мир і радість, сягають кульмінації. З’ява Святої Діви супроводжується образами зі світлою, веселковою, музичною тональністю.

Грайте, арфи, грайте, ліри, грайте, гусла, грайте, лютні,

бийте, дзвони, лийте тони ніжні, соняшні й могутні,

в світ виходить Божа Мати з неба синьої палати,

вбрана в семибарвної веселки злототкані шати [1, 111].

Душі ліричного героя «Великої гармонії» притаманні стани неспокою, сумнівів, коли «хата серця – курна і проклята». Саме тоді час звернутися до Богоматері, Яка єдина може «принести цілющий лік в борні» і «заспокоїти скрегіт арфи серця». «Salve Regina!» – кличе поет і знає, що його почуто, що поміч прийде. Поезія «Ave Maria» − досвід тісних материнсько-синівських взаємин Божої Матері й ліричного героя, тепло яких відображає «ясна долоня на молодому чолі»:

Зарання й ввечорі щодня в задумі шепочу Твоє імня.

Імення – пісня соняшна, гармонія, надія.

Прилинь, Всенепорочна, й віджени від мене зло,

ясну долоню поклади на молоде чоло.

Ave Maria [1, 101].

Зустріч із Божественним зазвичай викликає радість («у Господі я веселитимусь» (Пс 104, 34)), окремі богообрані особи переживають екстаз, їм відкривається містичний досвід єднання з Господом. Ціла низка поезій зі збірки «Велика гармонія» є свідченням того, що Богдан Ігор Антонич володів винятковим даром споглядати Трансцендентне, органи його духовного чуття були чутливими до сакрального, звичайно, перед тим серце поета витишувалося, умиротворювалося, диявол-спокусник був поборений Божою силою, і саме в такі моменти народжувалися поетичні шедеври типу «Musica noctis» («Вечір»):

В серці, що сповите тихого спокою шарфами,

милозвучний, гармонійний кожен тон.

Далеч обзивається ледь-ледь чутними арфами,

вітер строїть ніч під Божий камертон.

Літня, тепла ніч угору на недеї, кичери

піднесеться пахощами квітів багатьох.

Слухаймо великого концерту, як увечорі

на фортепіяно світу – кладе долоні Бог [1, 86].

Людина, яка так чи так досвідчила Бога, не може бути такою, як раніше, наприклад, цар Давид танцював перед Ковчегом Завіту, Закхей роздав бідним своє майно і прийняв науку Христа, зустріч з Богом кардинально змінила життя Марії Магдалини, жінки-самарянки, і таких прикладів можна навести надзвичайно багато. Для поета ця духовна трансформація виливається в бажання безперестанно славословити Господа, прославленого у Своїх творіннях:

Захоплений до краю,

мов барва в рожі згусла.

Нічого більш не маю,

лишень кедрові гусла.

Для Нього хочу грати,

рукою в гусла бити.

Сто струн, мов срібні ґрати,

що ними кедр обвитий [1, 97].

У такого типу поезії простежуємо ознаки жанру молитви, на нашу думку, її можна розглядати як молитву серця, яку за щирість і глибину Святі Отці називають найбільш довершеною. «Молитва, яка виходить із серця, − каже Никодим Святогорець, − як стріла блискавки, миттєво проходить небеса і стає перед престолом всемилостивого Бога. І Бог найбільше її слухає і до неї прихиляється» [9, 137].

У «Великій гармонії» Б. І. Антонича простежуємо ще одну закономірність: бажання славословити Бога приходить після покаяння й сокрушення серця. Поетичною ілюстрацією такого стану може слугувати поезія «Kyrie elejson» («Господи, помилуй!»), яка своєю назвою та рефреном відлунює до т. зв. молитви Ісусової: «Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного!» За східною християнською традицією, ця молитва «містить у собі ціле Євангеліє», адже перша її частина − це визнання Ісуса Христа Господом, а друга − прохання про помилування (такими словами вимолював у Христа зцілення сліпий Вартимей). Ісусову молитву можна назвати найкоротшим формулюванням цілі життя християнина, адже увірувати й бути помилуваним − це найбільше, що може осягнути людина у своєму земному житті.

За духовними законами, істинне покаяння завжди веде до радості, умиротворення, а не до відчаю і гнітючості. Тому в Богдана Ігоря Антонича прохально-покаяльна тональність молитви «Kyrie elejson» природно переходить у величання – «Magnificat». Поетове серце прагне співати Богові «похвальну псальму», «могутню пісню», «пречисту пісню». Псалтир також пронизаний подібними закликами: «Співайте Богові нашому співайте, Цареві нашому співайте» (Пс. 46, 7), «Співайте Йому нову пісню» (Пс. 33, 3), «Боже, я нову пісню Тобі заспіваю» (Пс. 144, 9). Славослов’я – це також невід’ємний і важливий компонент богослужень: «Слава Тобі, Боже наш, слава Тобі», «Слава во вишніх Богу, і на землі мир, і в людях благовоління» тощо. «Через славослов’я, прославляння Любові, Премудрості, Милості Господньої під час богослужіння, – наголошує Д. Болгарський, – людина прилучається до божественного життя, зцілюючи так свою ушкоджену гріхом і пристрастями душу, стає на благодатний шлях спасіння, і якщо вона живе, не порушуючи заповідей Божих, у дусі християнської любові, то отримує можливість успадкувати життя вічне» [4, 74].

Часом для вираження екстатичного почуття поетові замало слів, тоді на допомогу приходить музика, яка здатна зачепити найтонші струни серця й налаштувати людину на прийняття благодаті. Думка про те, що світ має музичну природу, була Антоничеві надзвичайно близька. Християнський Бог є найвищою гармонією, камертоном, від якого поети «налаштовують» інші сфери музичного універсуму. Бог, людина і природа єднаються в єдиному акорді, у єдиному музичному ритмі [30, 377].

Музика завжди здійснювала вагомий вплив на духовне життя людини. «Втілений у піснеспівах досвід молитовного богоспілкування несе в собі свідчення духа найвищого Розуму, у якому ритм, дихання, життя Царства Небесного» [4, 74]. Е. Ронкі взагалі вважає, що «установити зв’язок із Богом та дійсністю можуть лише музика поезії та поезія музики (...). У Святому Письмі недостатньо розмірковувати про Бога чи говорити про Нього − необхідно ще й співати (...). Спів − це більше, ніж простий речитатив. Спів − це більше, ніж голос і звук, адже він залучає музику, мистецький досвід краси, культуру та історію народу (...). У молитві пісня залучає тіло, світ та історію. До музики поезії додається поезія музики (...). Христос дарує Себе, Слово дарується через красу в музиці та поезії» [14, 33−38].

Ще в давні часи люди виражали стремління до Божественного за допомогою слова і музики. У книгах Старого Завіту вміщено декілька яскравих прикладів для підтвердження цієї думки. Наприклад, коли злий дух мучив Саула, Давид грав цареві на гуслах, і дух відступав. Також коли пророк Єлисей хотів щось запитати в Бога, він наказував привести гусляра: «А тепер приведіть мені гусляра. І сталося, коли грав гусляр, то на Єлисеї була Господня рука» (2 Цар. 3, 15). За часів царювання Давида у Храмі день і ніч грали і співали понад 4 000 музикантів (1 Хр. 9, 33; 23, 5). Найповніше значення духовного співу представлено у псалмах, і лише людина, наповнена Божим Духом, може з повноти серця співати для свого Творця: «Співатиму псалом імені Твоєму» (Пс. 18, 50), «Співатиму й у псалмах Господа буду хвалити» (Пс. 27, 6), «Співайте Господеві псалми; співайте нашому Цареві, співайте» (Пс. 47, 7), «Я буду Господеві співати, поки життя мого, псалми співатиму, скільки буду жити» (Пс. 104, 33) та ін. У Новому Завіті апостол Павло також закликає християн проказувати між собою «псалми, гимни та духовні пісні» (Еф. 5, 19). Митрополит Андрей Шептицький, пам’ятаючи вислів святих Отців «Хто співає, той подвійно молиться», влучно назвав спів «пречудним символом молитви»: “Співана молитва відповідає людській природі та природним довгам чоловіка супроти Всевишнього (…) у співі людина, що її серед життя ломить і мучить безнастанний нелад і дисгармонія, внутрішня боротьба й зовнішні удари, знаходить те, що є ідеалом життя, себто лад і гармонію» [25, 56−57].

Музика і спів у творах Богдана Ігоря Антонича − важливий засіб єднання людини з Богом. У його поезії музичні образи символізуються, несуть важливе смислове навантаження (наприклад, символ арфи, дзвону, скрипки). На жанровому рівні автор часто використовує псалми, гимни, пісні, його творам притаманні біблійні стилізації, алюзії зі Святого Письма й відомих літургійних творів.

Коли душу ліричного героя переповнює радість, з його грудей ллється пісня-величання:

Співай, душе моя, пречисту пісню Богу,

О радуйся, о веселися вся!

Вкажи захопленим очам Твою дорогу,

Хай арфою Твоєю стану я [1, 113].

Ліричний герой прагне стати арфою в руках Бога, він просить, щоб Господня рука торкнулася струн його душі, бо лише творячи Божу волю, людина може вповні реалізувати себе, по-антоничівськи – «зазвучати». Дослідниця Ірина Бетко зауважує, що образ-символ арфи пророків виступає містким уособленням поетичної творчости [2, 69]. Через акт творення всесвіту Б. І. Антонич намагається збагнути призначення митця, який, уподібнюючись до Бога, теж стає творцем нової дійсности.

Проблема творчости в системі поезій Б. І. Антонича на біблійну тематику посідає одне з чільних місць, зокрема в контексті духовно-суспільного призначення мистецтва. «Ліричний герой Антоничевої збірки відає, що він причетний до таїни Великої гармонії, до Абсолюту, і здійснюється ця причетність у поетичній творчості», – пише Г. Токмань [21, 52]. Отже, можемо стверджувати, що Антоничева творчість має містичний, екстатичний сенс, про що промовисто свідчить “Ars poetica II, ч. 1”:

Я звичайний піїта,

кожний мене захоплює день,

не розумію світа,

не розумію власних пісень (...)

Захоплення початок

релігії й сонетів,

захоплення нам родить

апостолів і поетів [1, 91].

Без творчости поет не зміг би почуватися щасливим, тому що це його спосіб реалізувати основне життєве призначення, це те, що Сковорода назвав «сродною працею».

Для мене день,

що без пісень,

це чорна ніч

для юних віч.

Для мене день,

що без пісень,

є наче гріб,

що смерть застіб [1, 105].

У «Великій гармонії» Богдан Ігор Антонич ділиться дуже сокровенним для кожної людини: привідкриває тайну свого богоспілкування й богомислення, запрошує читача у свої мрії, визнає, що має нелегку духовну боротьбу. Вірш «Ars poetica II, ч. 2», з одного боку, розповідає про призначення Антонича-поета, а з іншого − відкриває образ людини, яку відвідини Бога роблять чутливою до свого брата, тобто ближнього:

Співати про хату,

малу, небагату,

де добре є брату,

де радісно жить (...)

Та ще про хвилину,

найвищу, єдину,

коли це людину

відвідує Бог [1, 105].

У релігійній традиції часом особливого богоспілкування є період церковних свят, що надзвичайно колоритно відображено у творчості Антонича.

У християнстві виокремлюють три види часу. Час космічний, пов’язаний із чергуванням дня і ночі, пір року тощо, цей час циклічний за своєю суттю, обумовлений коловим рухом у природі; час історичний, який виражає послідовність історичних подій, що прямують, згідно з Божим Промислом, у співдії Божої волі із волею людською до певного завершення. Історичний час пов’язаний з есхатологією. Існує ще один вид часу, який різні автори називають по-різному. Філософи визначають його як «екзистенціальний час», богослови – як «богослужбовий, літургійний час», або «час Церкви». В. Лєпахін називає його «іконічним часом». Вічність пронизує час у вигляді божественних енергій, надаючи йому непроминальної цінности. Іконічний час – це «воплочена» вічність, це двоєдина часо-вічність, час, що не змішується з вічністю, але й невіддільний від неї, час, максимально насичений вічністю [8, 98]. Іконічний час – це не теоретична богословська категорія, а боголюдська реальність, що відкривається людині через особистий досвід життя у Христі. Церква ж як Тіло Христове, як боголюдський організм перебуває і в часі, і в вічності. Стаючи істинним членом Церкви, беручи участь у Божественній Літургії, людина «виривається» з часу і прилучається до вічности.

У поезії Богдана Ігоря Антонича «Gloria in Excelsis» подія Христового Різдва виходить поза часово-просторові межі, тому що Антоничів Бог народжується не у Вифлиємі Юдейськім, а в серці поета:

Обняти всіх людей

з великої, ясної радости,

до всіх гукати: гей,

сміятися безжурно, радо (...)

Хай грає пісня серед герця,

Бо це найбільша з перемог.

У жолобі мойого серця

Сьогодні народився Бог [1, 87−88].

Варто зазначити, що в наведених поетичних рядках особливе богословське навантаження лежить на слові «сьогодні». «Ось тепер – час сприятливий, ось тепер – день спасіння» (2 Кор. 6, 2), – пише апостол Павло у Другому посланні до Коринтян. Отже, за посередництвом божественної благодаті ліричний герой виростає з хроносу в кайрос, і ця подія супроводжується невимовною, неземною веселістю, що має ознаки радости прийдешнього віку.

Такою ж екстатичною радістю пронизана поезія «Resurrectio» («Воскресіння»). У ліричного героя наскрізно особисте, а не лише обрядове сприйняття найбільшого релігійного свята, бо «*моя* воскресає душа» (*курсив мій – І. Д.*):

Дзвони грають шовково, осяйно, бароково,

дзвони грають, вся земля на привіт поспіша,

дзвони грають шовково, будять Соняшне Слово,

дзвони грають, бо моя воскресає душа [1, 95].

Для християн Великдень − це «свято над святами й торжество всіх торжеств», «цей день, що його сотворив Господь, возрадуймося й возвеселімся в нім» (Пс. 117, 24). Радість Воскресіння Христового опоетизовано передають церковні богослуження: «Небеса достойно нехай веселяться, земля ж нехай радується, нехай празнує і світ, видимий увесь і невидимий, бо Христос воскрес − радість вічна» (Канон Пасхи). В Антонича символом пасхальної радости виступає дзвін – поширений в українській літературі образ-символ з багатою палітрою значень. У поезії «Resurrectio» це великодній, вітальний дзвін, який проганяє зло і звістує Воскресіння:

Дзвони б’ють без угаву, б’ють на радість, на славу,

дзвони б’ють в п’янім герці, хоч замовкли, б’ють знов,

дзвони б’ють без угаву, будять тишу імлаву,

дзвони б’ють, бо у серці воскресає любов [1, 95].

Наступним твором, за тональністю надзвичайно близьким до попереднього, є «Зелені свята», у якому Богдан Ігор Антонич передає радість свята Зіслання Святого Духа. Біблійна традиція зображає Святого Духа у виді голуба, вогню, води, бурі. Усе, до чого Він торкається й на чому спочине, відроджується до життя з невимовною енергією. У вірші «Зелені свята» символом Святого Духа є буяння життя, що передається за допомогою зеленого кольору. На тлі зеленого довкілля викристалізовується образ душі, оживотвореної Божим Духом.

Сьогодні є Зелені свята,

зелена вже трава.

Моя душа була розп’ята,

сьогодні знов жива.

Усі до церкви поспішіть!

Вій, теплий вітре, повівай!

На дверях власної душі

я вішаю зелений май [1, 103].

Поезія «Зелені свята» є ще одним потвердженням того, що кожна біблійна подія, яка реактуалізується в церковному святі, має проєкцію на особисте духовне життя автора: «*Моя* душа була розп’ята», «На дверях *власної* душі я вішаю зелений май» (*курсив мій – І. Д.*). В аналізованому вірші кожен рядок дихає радістю, поет із притаманною йому художньою майстерністю доносить до читача переконання, що насправді почувається щасливим лише тоді, коли перебуває в Бозі, тоді й «Господь радіє творами Своїми» (Пс. 103, 31).

Усюди щастя, радість, сміхи,

мов юність вічно є ще.

Здається, що сам Бог з утіхи

Собі в долоні плеще [1, 104].

В Антоничевій поезії Бог і людина поєднані спільним станом радости. А от Григорій Сковорода наголошує на передумові, завдяки якій можливе таке злиття Творця і створіння: «Чисте серце належить Богові, а Бог належить йому. Воно – приятель Бога, а Бог – йому приятель, Воно – жертва Богові, а Бог – йому. Чисте серце та Бог є двоє та єдино» [24, 229]. Отже, чистота серця – конечна умова щастя. Ліричний герой Антонича неодноразово говорить про те, що піддається спокусам, що його душа «поплямлена життям і зла», але віднаходить сили стати на дорогу покаяння:

А сьогодні я спілий, мов літом,

покінчив молодечі штукарства та герці,

погодився із Богом та світом

і знайшов досконалу гармонію в серці [1, 103].

Тема духовної боротьби є домінантною у святоотцівській традиції, адже для людини, яка стає на Божий шлях, багатий духовний досвід старців є неоціненним скарбом. Никодим Святогорець пише: «(...) так, як Бог є мир, що перевищує всякий ум, то необхідно, аби серце, яке хоче прийняти Його в себе, було мирне й вільне від усякого збентеження (…) Оскільки Бог і Господь для того зволив створити твою душу, щоб вона була житлом і храмом власне для Нього самого, то тобі треба тримати її у великій пошані й не допускати, аби вона принижувалася нахилом до будь-чого, що є нижчим від неї» [9, 183−189].

Григорій Сковорода вважає, що «мир», «спокій» можливі лише як «згода з Богом» та звільнення від тих «ескадронів чортів», що «обсадили майже кожне людське серце» [24, 230], тому найпершим кроком до щастя є звільнення від гріха:

Щасливий той і без утіх, хто подужав смертний гріх.

Душа його – Божий град, душа його – Божий сад (…)

А невинність – то мій квіт, мир, любов – ото наш плід.

Бо душа моя − верба, Ти для неї − як вода (…)

Я нічого не боюсь, лиш гріха я стережусь,

В мені вбий усякий гріх – це є ключ моїх утіх! [16, 51].

В іншому місці філософ каже: «О чисте серце! Ти – новий час, вічна весна, прекрасне небо, обітована земля, рай розуму, радість, тиша, спокій Божий, субота й великий день Великодня» [24, 229]. Чисте серце – найперша умова для того, «щоб у небо возлетіти» («Бо серцем хто брудний, не може Бога уздріть» [16, 50]), та уникнути смертного жаху («Знаю, що смерть, як коса замашна, Навіть царя не обійде вона (…) Хто ж бо зневажить страшну її сталь? Той, чия совість, як чистий кришталь» [16, 58]). До речі, Антонич у поезії «De morte, ч. 3 (Requiem)» [1, 108] називає щасливою ту людину, яка здобула досвід смерти («Біла тінь твоя вже знає з всіх найбільшу таємницю, бенкетує серед вічних бесід») і Божого суду («Божий післанець докладно почислив, що ясне й темне у душі було, й ти вже щаслив»). В одкровеннях ліричного героя вчуваються нотки заздрости до душі із вічности («ти знайшов гармонію спокою»), адже сам він ще виборює свій мир («тепер шукаю ще гармонії життя й борні»). Поет неодноразово розмірковує про ту мить, «коли загляне в очі лилик», і просить Бога, щоб у момент кульмінації духовної напруги «мене ніколи не зігнув бурун», «щоб я в змаганні стояв, мов скеля, проти орд», «щоб смерть моя була – останній гармонії акорд».

Гармонія, або мир, тісно пов’язані з поняттям «апатея», що походить від стоїків, які були переконані, що найбільшим щастям для людини є душевний спокій. У Горацієвих «Одах» читаємо: «Зберігай розум спокійним чи то у скруті, чи у щасті!» У християнстві слово «апатея» вказує на стан людини, яка подолала пристрасті й перебуває «поза всіляким страхом, сумом, хіттю та прагненням насолод» (Епіктет). Для людини яка сягнула апатеї, рішення на користь добра є легким і радісним, його можна порівняти із силою чистої душі. Йоан Ліствичник називає апатею «воскресінням душі, яке відбувається ще до воскресіння тіла» [26, 22]. Никодим Святогорець каже, що мир серця − це й мета духовної боротьби, і наймогутніший засіб для отримання в ній перемоги [9, 184]. Ці істини мають такі поетичні вияви у вірші «De morte, ч. 4 (Смерть)»:

Я є спокійний, наче тиша на воді,

я маю досить, досить сили,

щоб не боятись навіть і тоді,

коли загляне в очі лилик (...)

Бо навіть чорний привид смерти

душі моєї не розстроїть струн [1, 89].

Мабуть, Богдан Ігор Антонич, передчуваючи свою близьку смерть, інтуїтивно налаштовував себе на спокійний відхід «у дім за зорею». Джерелом його спокою була непохитна віра в те, що його душа не зануриться у вічну темряву та не впаде в безодню, адже він очікує, що Бог, для якого поет став золотострунною арфою, по-батьківськи «пригорне» [1, 97] його до себе.

Святе Письмо рясніє цитатами про зв’язок між щастям і приборканням пристрастей: «Щасливий чоловік, що Господа боїться» (Пс. 128, 1), «Щасливий, хто додержує Закону» (Прип. 29, 18), «Щасливий, кого не винуватить власне сумління» (Сир. 14, 2). Никодим Святогорець каже: «Бережи совість свою незаплямованою, щоб ні в чому не осуджувала тебе й ні за що не дорікала, але була мирна і щодо Бога, і щодо всіх зовнішніх речей. Таке пильнування совісти народжує, поглиблює і збільшує внутрішній мир, як запевняє пророк Давид: “Глибокий мир тим, що Закон Твій люблять, − вони не спіткнуться” (Пс. 119, 165)» [9, 185]. Григорій Сковорода, як і всі учителі християнської духовности, насамперед застерігає перед такими гріхами, як марнослав’я та гордість, адже людина з такими пристрастями не може осягнути душевного миру:

То у тих хай мозок рветься,

Хто високо вгору пнеться.

А я буду собі тихо

Коротати милий вік,

Так мені мине все лихо –

Щасний буду чоловік [16, 65].

Позаяк Христос проповідував покору, неодноразово давав уроки смирення власним життям, то з твору розуміємо, що ліричний герой, вправляючись у простоті й тихості, наслідує свого Вчителя. «Отже, брате мій, – кажуть Святі Отці, – якщо любиш мир серця, то намагайся увійти в нього через двері смирення» [9, 187]. Український філософ закликає бути ближче до простоти, природи, адже ніякі штучні науки не відкриють людині не тільки своїх глибинних таємниць і законів, а й не зроблять щасливим:

Не бажаю наук нових, крім здорового ума,

Крім розумностей Христових, бо солодкість там сама (…)

За маєток земний маю спокій, воленьку святу,

Окрім вічності бажаю я дорогу цю просту [16, 59].

В Антоничевій поезії «Свята простота» наявні співзвучні мотиви:

Велика простота –

найвища досконалість.

Наївність є свята,

довершенням є малість.

Щаслива це людина,

ясна її дорога.

наївно, мов дитина,

молитися до Бога [1, 99].

Отже, ще однією умовою щастя є простота серця, яка неодмінно пов’язана зі служінням, адже людина, яка Божі дари береже лише для себе, ніколи не зможе бути щасливою, тому що любов примножується лише тоді, коли її віддають. Антонич як поет дарував свій мистецький талант, свою творчість, і це приносило йому радість. У поезії «Рубач, ч. 2» в образі веселого дроворуба впізнаємо поета. Цей твір багатий на місткі символи, алюзії, які слугують добірним матеріалом для численних філософських рефлексій. На нашу думку, Антоничева формула щастя викладена в рядках: «Найбільше щастя – бути добрим» [1, 106].

У творчості Богдана Ігоря Антонича Бог − найвища гармонія, камертон, від якого налаштовується людина і всесвіт. Як каже псалмопівець, «сам Господь дає щастя» (Пс. 85, 13), але осягнути його нелегко, адже воно є привілеєм тільки такого серця, яке заради Нього зрікається світського задоволення, порожнього філософування й керується винятково Божою волею, яку ставить вище від своїх егоїстичних бажань. Лише чисте серце, яке викорінило жало всякого сумніву, бунту, гордости, спроможне відчути радість від зустрічі з Трансцендентним і розділити це щастя зі своїми ближніми.

Святоотцівська література розглядає земний світ як символ світу небесного. Християнин дивиться на світ не як на саму дійсність, а лише як на іконічне, образне, символічне зображення вищої духовної дійсности. Візантійське богослов’я взагалі свідчить про Бога як про «Deus symbolicus». У богословських дослідженнях символізм розглядається у сфері літургіки й церковного мистецтва, а найчастіше – у річищі екзегези Святого Письма. Символізм у християнському богослов’ї – це особливість світобаченя і світовідчуття, а також джерело богопізнання. Через символ людина зустрічається з Богом і пізнає Його. Богослов’я символу знаходить своє межове завершення у христології. Христос постає як символічна повнота, остання межа символізму, яка поєднує в собі непоєднуване.

Антоничева модель рецепції Святого Письма характеризується новим осмисленням тематики, проблематики й поетики цього архитвору людства, виділяється самобутніми прикметами на тлі української модерної лірики. Християнська символіка постає в цілком незвичному контексті. Проте в межах навіть однієї поетичної збірки Б. І. Антонича символи часто мають діаметрально протилежне значення. В окремих поезіях спостерігається певна діалектика сакрального і профанного, взаємодоповнення язичницького та християнського світоглядів. Позаяк Б. І. Антонича завжди манили правитоки релігії, стає зрозумілим часте звертання до Старого Завіту, художнє опрацювання старозавітної символіки. Наприклад, у «Книзі Лева» художньо осмислено старозавітні символи, які є прообразом найважливішого символу Нового Завіту – Христа і Його науки.

У контексті творчого переосмислення християнської символіки вагоме місце посідає літургійний символізм. Літургія як основа християнського життя нерозривно пов’язана зі Святим Письмом. За християнським ученням, є два способи прийняти Бога: перший – у Божому Слові, другий – у Євхаристії, яка звершується на Літургії. Існує тісний зв’язок між Біблією і Службою Божою, яка значною мірою побудована на висловах зі Святого Письма.

Більшість поезій Б. І.Антонича, які входять до «Великої гармонії», є стилізацію певних літургійних мотивів або навіть окремих молитов («Ut in omnibus glorificetur Deus» («Хай у всьому прославиться Бог»), «Veni Sancte Spiritus!» («Прийди, Святий Духу!»), «Amen» («Амінь»), «Te Deum laudamus 1, 2» («Тебе, Бога, хвалимо»), «Salve Regina!» («Спасай, Царице!»), «Kyrie elejson!» («Господи, помилуй!») тощо.

Підсумовуючи, можемо зауважити, що кожна дотичність Богдана Ігоря Антонича до сакрального чи то на рівні біблійної образности (Пресвята Трійця, Богородиця, Йона, Даниїл, самарянка, ангели, демони, лев, вино тощо), чи християнської символіки, чи молитовно-літургійних мотивів може бути проінтерпретована у світлі багатої спадщини Святих Отців східної і західної традицій.

Збірка Богдана Ігоря Антонича «Велика гармонія» є неповторною поетичною спробою окреслення й занурення в таємниці людського буття, намаганням homoreligiosus (людини релігійної) відшукати основні первні своєї екзистенції, знайти власну дорогу до Бога. Завдяки винятково оригінальному світобаченню у християнській ліриці Богдана Ігоря Антонича поєднано і традиційний канонічний, і сміливий особистісний підходи.

Література

1. Антонич Б. І. Повне зібрання творів / Передмова Миколи Ільницького; Упорядкування і коментарі Данила Ільницького. – Львів: Літопис, 2009. – 968 с.
2. Бетко І. Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії ХІХ – початку ХХ століття. – Zielona Gуra − Kijуw, 1999. – 160 с.
3. Бетко І. Осмислення нумінозного досвіду в поезії Богдана-Ігоря Антонича // Бетко І. Українська релігійно-філософська поезія. Етапи розвитку. – Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003. – С. 174−209.
4. Болгарський Д. До проблеми розуміння православного богослужебного співу // Наукові записки: Збірник наукових статей Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова. – К., 2001. − Вип. 40. − С. 74−77.
5. Весни розспіваної князь. Слово про Антонича: Статті, есе, спогади, листи, поезії. – Львів: Каменяр, 1989. – 430 с.
6. Йоан Золотоустий. Зібрання повчань. Книга 2 / Йоан Золотоустий / Пер. з рос. І. Жеребецької, вид. 3. − Жовква: Місіонер, 2014. − 456 с.
7. Ільницький М. Формули осягання Антонича. − Львів: ЛА «Піраміда», 2015. − 236 с.
8. Лєпахін В. Ікона та іконічність. – Львів: Свічадо, 2001. – 288 с.
9. Никодим Святогорець. Невидима боротьба / Пер. з рос. Б. Матковський. Вид. 2-ге, виправлене. – Львів: Свічадо, 2005. – 212 с.
10. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Соняшний поет Б.-І. Антонич // Наша культура: Науково-літературний місячник. – 1936. – Кн. 3 (12). – C. 213–220.
11. Паїсій Святогорець. Слова: У 5-ти томах. Т 5: Пристрасті і чесноти / Паїсій Святогорець. − Стрий: «Премудрість Божа Софія», 2009. − 326 с.
12. Повна Симфонія до Святого Письма Старого та Нового Завіту / Укладач і відп. редактор П. Смук. – Львів: Свічадо, 2004. – 1312 с.
13. Рацінґер Йосиф (Венедикт XVI). Ісус з Назарету. Книга перша. Від Хрещення в Йордані до Переображення / Пер. з нім. Олега Конкевича. − Жовква: Місіонер, 2009. − 412 с.
14. Ронкі Е. Закоханий і здивований Бог / Пер. з італ. К. Зінченко. – Львів: Свічадо, 2015. – 80 с.
15. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – United Bible Societies, 1991. – 1394 с.
16. Сковорода Г. Твори: У 2 т. / Григорій Сковорода / Ред. кол. М. Жулинський (голова), М. Сулима (заступник); переклад М. Кашуби, В. Шевчука; передм. О. Мишанича. 2-ге вид., випр. − К: ТОВ Видавництво «Обереги», 2005. − Том 1. − 528 с.
17. Словник Біблійного Богослов’я / За ред. Ксав’є Леон-Дюфура та ін.; пер. з 2-го фр. вид., заг. ред. д-ра богослов’я Владики Софрона Мудрого, ЧСВВ. – Львів: Видавництво ОО. Василіян «Місіонер», 1996. – 934 с.
18. Стікко М. Святий Франциск з Асижу / Пер. з італ. Н. Липки. − Жовква: Місіонер, 2010. − 330 с.

Творенія иже во святихъ отца нашего Василія Великаго, Архіепископа Кесаріи Каппадокійскія: У 3 т. Т. 1. − Санкт-Петербургъ: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1911. – 648 с.

1. Тиллих П. Систематическое богословие. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 488 с.
2. Токмань Г. Збірка Б.-І. Антонича «Велика гармонія» у діалозі з екзистенціальним богослов’ям // Слово і час. – 2002. – № 12. – С. 41−53.
3. Тома Кемпійський. Наслідування Христа / Тома Кемпійський / Пер. д-ра Йосифа Боцяна. − Рим, 1980. − 440 с.
4. Філіп Ж. Шукай миру: Маленький трактат про мир серця / Жак Філіп / Пер. з фр. З. Курдина. − Львів: Свічадо, 2005. − 88 с.
5. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Дмитро Чижевський / Підготовка тексту, мовна редакція та вступна стаття Л. Ушкалова. − Харків: Акта, 2003. − 432 с.
6. Шептицький А., митр. Про церковний спів (Декрет Собору, читаний дня 25 квітня 1941 р. століття) // Письма-послання Митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ, з часів німецької окупації. – Йорктон, Саск. (Канада), 1969. – Ч. 2. – С. 56–63. – (Бібліотека Логосу. Т. ХХХ).
7. Шпідлік Т. Мистецтво очищувати серце / Пер. з італ. А. Маслюх. – Львів: Свічадо, 2005. – 72 с.
8. Юркевич П. Серце та його значення у духовному вченні людини, згідно з ученням Слова Божого // Юркевич П. Вибране. – К.: В-во гуманітарної л-ри «Абрис», 1993. – С. 73−114.
9. Якубчак Н. Поетика ліричного циклу Б.-І. Антонича // Наукові записки. Том 48. Філологічні науки. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2005. – С. 24−31.
10. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень / Пер. з гр. С. Говоруна; передмова К. Сігова. − К.: Дух і Літера, 2003. − 131 c.
11. Papla E. Muzyczna Liturgia Bohdana Ihora Antonycza (na podstawie cyklu «Wielka Harmonia») / Eulalia Papla // Ukraina. Między językiem a kulturą. – Studia Ruthenica Crakoviensia: 1 / Pod. red. B. Zienkiewicz – Tomanek, A. Falowskiego. – Kraków: Universitas, 2003. – S. 371−378.