Дмитрів І. Християнські свята в поетичній інтерпретації Б.-І. Антонича // Життя зі словом. Ювілейний збірник на пошану доктора філологічних наук, професора Миколи Ткачука / За ред. проф. М. Зимомрі. − Київ − Дрогобич: Посвіт, 2014. − С. 183−189.

**Ірина Дмитрів**

**ХРИСТИЯНСЬКІ СВЯТА В ПОЕТИЧНІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Б.-І. АНТОНИЧА**

*Стаття присвячена проблемі художньої інтерпретації релігійних свят (Різдва, Воскресіння, Вознесіння, Зіслання Святого Духа) у поетичній спадщині Б.-І. Антонича, зокрема у збірці “Велика гармонія”. У дослідженні конкретизовано визначення “сакрального часу” як реактуалізації священних подій, подано біблійно-літургійний контекст великих християнських свят.*

***Ключові слова:*** *Б.-І. Антонич, Біблія, Літургія, поетика, сакральний час.*

***Dmytriv I. Christian holidays in B.-I. Antonych’s poetic interpretation.*** *The given article is devoted the problem of artistic interpretation of religious holidays (Christmas, Easter,* *Ascension and Pentecost) in a poetic inheritance of B.-I. Antonych: in his collection “Large harmony”. The determination of “sacral time” is specified in this research as the actualization of sacred event. There is also given the biblical-liturgical context of big Christian holidays.*

***Key words:*** *B.-I. Antonych, Bible, Liturgy, poetics, sacral time.*

Богдан-Ігор Антонич – винятковий талант в художньому осмисленні християнських істин. Його віра, попри ґрунтовну обрядову обізнаність, позначена глибоким особистим пережиттям Бога. Б.-І. Антонич у своєму пошукові Бога не ковзає по поверхні обрядовості, християнство для нього – не лише ритуал, а, як зазначає М. Новикова, – “це передусім особа. Особиста – неповторна – душа. Особиста – унікальна – біографія. Тому християнство – це завжди і всюди історія” [9, 14]. М. Еліаде вважає, що історія – це шлях, що починається з особистого Бога. Релігійна людина не народжується такою відразу, вона “робить саму себе” [4, 54]. Антоничеві твори на християнську тематику – це особисте свідчення духовного досвіду, це власна історія взаємин з Творцем, що обрамлюється неабияким поетичним даром.

У різний час питаннями світогляду поета, його образним світом та особливостями стилю займалися М. Ільницький, В. Сулима, Яр Славутич, С. Гординський, Я. Рубан, Л. Стефановська, І. Руснак, І. Бетко, М. Новикова, Е. Соловей, Ю. Андрухович, Г. Токмань, О. Пономаренко, Д. Дроздовський та інші. Попри те, що творчості Б.-І. Антонича присвячена значна кількість досліджень, вивчення його поетичної спадщини і надалі залишається актуальним. Так, наприклад, нового і глибокого осмислення потребуює збірка “Велика гармонія”, яка має вагоме значення для розуміння духовного світу її автора.

Мета статті – простежити особливості Антоничевого переживання християнських свят, окреслити специфіку “сакрального часу”, представити біблійно-літургійний аспект Різдва, Великодня, Вознесіння, Зіслання Святого Духа.

Інтерпретація біблійної символіки – це тлумачення взаємин, які склалися в історії культури між текстами двох творів: текстом Біблії і конкретним текстом художнього твору [6, 87]. У цьому контексті однією з найважливіших проблем, пов’язаних із вивченням біблійних елементів у художньому творі, є проблема sacrum, адже біблійний символ у художньому тексті відображає “сакральний” досвід автора, оскільки є результатом діалогу автора з Біблією. Р. Мних зазначає, що здебільшого при інтерпретації художнього твору поняття “сакральне” вживається в таких атрибутивних відношеннях: “сакральний простір”, “сакральний час”, “сакральне ім’я” [8, 29].

Пауль Тілліх пише: “Святість – це феномен, який переживається. Вона є важливою пізнавальною “дорогою” до розуміння природи релігії, оскільки вона – найбільш адекватна основа, яку ми маємо для розуміння божественного. Святість і божественність необхідно інтерпретувати корелятивно. Сфера богів – це сфера святості. Всюди, де проявляється божественне, встановлюється священне царство. Все, що належить до божественної сфери – освячене. Божественне – це святе” [13, 230]. Термін profanum є корелятивним до поняття sacrum. Корелятивна пара sacrum-profanum (“святість-світськість”) взаємодоповнюється, але одночасно “святість” є “протиставленням до того, що є profanum”. Або, як зазначає Мірча Еліаде: “Священне і мирське – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває упродовж усієї історії. Священне насичене буттям. Священна сила – це водночас реальність, вічність і діюча сила. Протистояння “священне – мирське” часто трактується як опозиція між реальним та ірреальним, або псевдореальним. Тому цілком природно, що віруюча людина прагне від усієї душі бути, брати участь в реальності, насититися силою” [4, 8-10].

Релігійне життя і життя мирське не можуть співіснувати у тому самому проміжку часу. Тому для першого необхідно встановити певні дні й періоди, що мають бути звільненими від будь-яких мирських справ. Саме таким чином і виникли свята, які спершу мали релігійний характер. “Існують відрізки священного часу, часу святкувань; з іншого боку, існує і час мирський, звичайний проміжок часу, в який відбуваються дії, що не мають релігійного значення. Між цими двома видами часу, звісно ж, наявний зв’язок безперервності; однак через ритуали віруюча людина може без перешкод “перейти” зі звичайного часу в час священний. (…) Будь-яке релігійне свято, будь-який літургійний час є реактуалізацією священної події, що відбулася в міфічному минулому, “на початку” [4, 37]. Катерина Батаєва у дослідженні “Три рівні герменевтики релігійного міфу” наголошує, що кожна окрема людина, яка втілює у своєму житті релігійну міфічність, йде “подвійним” життєвим шляхом, – шляхом історично-часовим і шляхом духовно-понадчасовим” [2, 227]. Зрозуміло, що релігійне життя людини практично неможливо зосередити тільки в спеціально визначених для цього просторових і часових вимірах. Тому воно має здатність тією чи іншою мірою проникати у світ мирський.

Вже у перші роки християнства виникла необхідність правильного богословського розуміння і тлумачення проблеми часу. Згідно з православним вченням, існують три сфери буття: а) безпосереднє Боже буття у Його Троїчній Єдності, яке можна визначати як сферу Над-Вічності; б) світ невидимий, Царство Небесне – сфера буття святих безплотних небесних сил і святих праведників. Це також царство вічного, що лежить поза законами фізичного часу, проте воно, на відміну від першого, сотворене; в) світ видимий, земний. Ця сфера, як і друга, – сотворена, алена відміну від неї, є “царством часу”, підпорядковується його законам [5, 97].

У християнській традиції виділяють три види часу. Час космічний пов’язаний із чергуванням дня і ночі, пір року і т.д. 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, літургічний час” або “час Церкви”. В. Лєпахін називає його “іконічним часом”. У вигляді божественних енергій вічність пронизує час, надаючи йому непроминаючої цінності. Іконічний час – це “воплочена” вічність, це двоєдина часо-вічність, це час, що не змішується із вічністю, але і невіддільний від неї, час максимально насичений вічністю [5, 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, й у вічності. Стаючи істинним членом Церкви, беручи участь у Божественній Літургії, людина “виривається” із часу і прилучається до вічності.

Таким чином, якщо митець зображає євангельську подію, яка має конкретну дату в історичному часі, то він повинен закцентувати на тому, що її зміст і значення виходять поза рамки часу, поза межі історії, відповідно завдання такого типу твору мистецтва полягає у тому, щоби художніми засобами подолати час.Відповідно, у цьому процесі виняткову роль відіграє особистий літургійний досвід автора.

Варто зауважити, що Б.-І. Антонич, син сільського священика, ще з дитинства мав змогу “вжитися” в іконічний час через участь у богослуженнях з нагоди церковних свят. Це наклало певний відбиток на його творчість, оскільки у “Великій гармонії” простежується зв’язок з Божественною Літургією. Так, наприклад, твори “Kyrie Eleison”, “Gloria in Excelsis”, “Credo”, “Sanctus”, “Agnus Dei” мають ідентичні назви з частинами Літургії латинського обряду, а поезії “Veni Sancte Spiritus”, “Deus Magificus”, “Te Deum Laudamus”, “Veni Creator”, “Confiteror”, “Mater Dolorosa”, “Mater Gloriosa” та “Salve Regina” ідейно споріднені з гімнографічною християнською традицією. Слід зазначити, що Божественна Літургія як східного, так і західного обряду глибоко закорінена у Святому Письмі, адже у ній активно використовуються псалми, читаються уривки з Євангелій та Послань апостолів, не кажучи вже про духовний зв’язок між тим, про що читаємо у Святому Письмі і що звершується на Літургії.

Вкрай нетипову реактуалізацію євангельської події про народження Ісуса Христа прочитуємо у поезіях “Різдво” і “Коляда” Б.-І. Антонича (збірка “Три перстені”). Розташовані поруч, вони становлять своєрідний диптих, у якому таїнство Христового Різдва осмислюється за допомогою лемківського колориту: Бог народжується “на санях в лемківськім містечку Дуклі”, замість трьох царів зі сходу “прийшли лемки у крисанях і принесли місяць круглий”. О. Пономаренко так інтерпретує цей фрагмент твору: “Лемки тут знаменують собою зорі, після яких з’являється місяць. Крізь давньоязичницький неантропоморфний образ місяця-повні, який бере на себе болі і страждання смертних, сповнюється ними дощенту, після чого старіє, вмирає, щоб знов відродитися, проступає образ Христа, який узяв на себе всі гріхи людства” [10, 34].

У поезії “Коляда” перед читачем постає картина, відчитати яку можливо лише в поєднанні та взаємодоповненні язичницької і християнської традицій, так притаманних художньому світобаченню Б.-І. Антонича:

Тешуть теслі з срібла сани,

стелиться сніжиста путь.

На тих санях в синь незнану

Дитя Боже повезуть [1, 138].

У давній Русі “сидіти на санях” означало готуватися до закінчення земного життя і переходу в інший світ. Б.-І. Антонич накладає це язичницьке вірування на біблійну історію про Ісуса Христа, який прийшов у світ, щоб померти на хресті, відкупивши в такий спосіб людей від гріха. Отже, кидається у вічі паралель “сани” – “хрест”, тому й “тешуть теслі з срібла сани”, адже за деякий час буде витесано для Спасителя хрест, на якому Його розіпнуть і віддадуть у владу смерті. Б.-І. Антонич геніально художньо омислив цю подію: “На тих санях (*на хресті – І. Д.*) в синь незнану (*у владу смерті – І. Д.*) Дитя Боже повезуть (*розіпнуть – І. Д.*)” [1, 138]. Ясна Пані їде на санях разом зі своїм Сином, адже вона до кінця розділила його долю, стоячи біля хреста. У невеликому за обсягом диптиху відтворено весь життєвий шлях Спасителя: у вірші “Різдво” – народження, у творі “Коляда” – приготування до місії, поки ще “сняться веснянії сни” і поруч Мати, яка чуває над своїм Дитям, з очима лагідними, покірними, тихими, але пильними, “наче у сарни”, і звершення відкуплення – хресний шлях, коли “їдуть сани, плаче Пані (*алюзія до хресної дороги і розп’яття, коли Христос несе хрест, а серце Богородиці прошиває меч болю, провіщений старцем Симеоном, – І. Д.*), снігом стелиться життя” [1, 139]. О. Пономаренко також зауважує, що образ слов’янського Дитяти становить алюзію до образу Христа й скрутної долі етнічної спільноти лемків [11, 56].

Вражаючим є відгук Василя Терещука на аналізовану поезію: “Мене завжди інтригували ці рядки Антонича. У нього Бог народився на санях, у лемківському містечку Дуклі. А на тих санях – “Ясна Пані – очі наче у сарни”. І вітали Новонародженого та його Матір не троє царів, а ті ж таки лемки у крисанях. Не зайве пригадати, що Богдан-Ігор Антонич був сином священика. Він чудово знав Євангеліє, шлях Ісуса Христа. Що спонукало його переписати канву знаного сотням мільйонів людей Євангелія, та ще й так, що переписане починаєш сприймати як художню правду? Чому ця поетична “єресь” проймає наші душі так само глибоко і трепетно, як і “Заповіт” Тараса Шевченка? Народження Ісуса Христа у творчості гуцулів, лемків, бойків часто відбувалося не десь там у Святій Землі, а в Дуклі або ж неподалік Криворівні, взимку, на вбогому обійсті. І саме з цих країв, в народній уяві, розпочалася його трагічна дорога на Голготу. Поетичне євангеліє від Антонича увібрало в себе фантастичні образи з пісень та колядок, що він міг їх слухати досхочу у дитинстві. І ця міфологізація не принижує правду. Вона створює відчуття особистої причетності до подій вселенського значення, допомагаючи нам осягнути їх справжню духовну значимість” [12].

У поезії “Gloria in Excelsis” подія Христового народження виходить поза часово-просторові межі, тому що Антоничів Бог народжується не у Вифлиємі Юдейськім за часів правління імператора Августа, а в серці поета:

Хай грає пісня серед герця,

Бо це найбільша з перемог.

У жолобі мойого серця

Сьогодні народився Бог [1, 88].

Варто зазначити, що у наведених вище рядках особливе богословське навантаження лежить на слові “сьогодні”. “Ось тепер – час сприятливий, ось тепер – день спасіння” (II 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 радості прийдешнього віку.

Такою ж екстатичною радістю пронизана поезія “Resurectio” (“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].

Дзвін у вірші “Воскресення” – це “музична проповідь, він звіщає про віру, про життя, осяяне її світлом, будить приспану совість” [7, 14]. Однак символ дзвону є лише своєрідним “містком” до мегасимволу – Сонячного Слова, тобто воскреслого Христа. Ключем до інтерпретації цього христологічного символу є Євангеліє від Івана, яке читається під час воскресного богослуження: “Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог” (Ів. 1, 1).

Напруженість часу, в якому існує людина, П. Тілліх інтерпретував екзистенціально, близько до образно-емоційного слова Антонича, зокрема міркуючи: “Символ Другого Пришестя Христа потверджує Воскресіння через уміщення християнства в період між Каіrоі, тобто такими часами, коли вічне вривається у часове, між “уже” і “ще не”, і підкорює Його нескінченним напруженням цієї ситуації в особистій та в історичній екзистенції” [13, 472].

Свято Воскресіння Господнього знаходить своє продовження у Вознесінні, яке має завдання показати подію понадчасову у межах людського часу. Вознесіння – це свято відкритого неба, що дає змогу християнинові вже тепер жити в реальності нового світу. Подія вознесіння для апостолів позначена великою радістю: “І сталось, як Він благословив їх, то зачав відступати від них і на небо возноситись. А вони поклонились Йому і повернулись до Єрусалиму з великою радістю” (Лк. 24, 51-52). Якби апостоли сприймали розлуку з Христом лише на тілесному рівні, то радість під час такого прощання була б просто неможливою. Джерелом їхнього піднесення було Христове благословення, обітниця Святого Духа, а також усвідомлення того, що Христос, піднісши до неба нашу природу, дарував людині божественну гідність.

Тональність Антоничевої поезії “Ascensio” (“Вознесення”) дещо виходить за межі традиційної біблійної екзеґези. На серці ліричного героя лежить печать смутку через втрачену можливість споглядати Бога:

Замкнулись неба двері,

замкнулись неба срібні брами.

Ти відійшов в етері,

німа журба лишилась з нами (…).

О ти, зневіри терне,

що раниш нашу душу голу!

Коли, коли нам верне

з галузкою надії Голуб? [1, 104]

Автор, йдучи за біблійною традицією, вводить у твір образ Святого Духа (“Коли, коли нам верне з галузкою надії Голуб?”), адже від Вознесіння Церква перебуває в очікуванні сходження Святого Духа, що є Надією, Утішителем, Скарбом усяких дібр (дару пізнання, мудрості, мужності). Загалом у “Великій гармонії” Третя особа Божа – Святий Дух посідає вагоме місце. Автор називає Його “Голубом святим”, “Голубом-Духом”, “Великим Женцем душ”. Б.-І. Антонич просить у Святого Духа морального вдосконалення, духовного поступу:

Великий Женче Душ, Ти серпом золотим

із мого серця сумнівів бур’ян та хопту витни,

щоб перед оком вічності стояв, мов непохитний тин,

Я гордий та твердий, мов криця, лицар Твій блакитний [1, 86].

Поезія “Veni Sancte Spiritus” є своєрідним переспівом гімну на честь Святого Духа монаха-венедиктинця Грабануса Мауруса, що був написаний майже 1200 років тому. Біблійна традиція зображає Святого Духа в образі голуба, вогню, води, бурі. Усе, до чого Він торкається і на чому спочине, відроджується до життя з невимовною енергією.

У вірші Б.-І. Антонича “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 у церковному святі, має проекцію на особисте духовне життя автора: “*Моя* душа була розп’ята”, “На дверях *власної* душі я вішаю зелений май” (*курсив мій – І. Д.*).

Отже, проаналізовані твори Б.-І. Антонича засвідчують глибоке особисте сприйняття біблійних подій. З одного боку, поетові було властиве художнє осмислення християнських свят у річищі класичної біблійно-літургійної традиції (“Resurectio”, “Ascensio”, “Зелені свята”, “Veni Sancte Spiritus” тощо), а з іншого – Антонич робить спробу націоналізувати Євангеліє, адаптувати його до української історії та ментальності (“Різдво”, “Коляда”). Загалом можемо сказати, що поетична творчість Б.-І. Антонича на релігійну тематику – це сокровенний досвід поетового богошукання і богопізнання, це молитовні звертання, в яких присутні як радісні тони від пережиття Божественного, так і неприховані мотиви духовної боротьби.

**Література**

1. Антонич Б. І. Повне зібрання творів / Богдан Ігор Антонич ; [передмова Миколи Ільницького; упорядкування і коментарі Данила Ільницького]. – Львів: Літопис, 2009. – 968 с.
2. Батаєва К. Три рівні герменевтики релігійного міфу / Катерина Батаєва // Філософська думка. – 1998. – № 4-6. – С. 211 – 228.
3. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту : [переклад проф. Івана Огієнка]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2005. – 1376 с.
4. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К.: Основи, 2001. – 591 с.
5. Лєпахін В. Ікона та іконічність / Валерій Лєпахін. – Львів: Свічадо, 2001. – 288 с.
6. Мень А. Как читать Библию. В 3-х ч. / Александр Мень. – СПб.: Фонд им. Александра Меня и Общество друзей Священного Писания, 2002. – Ч. 1, 2. – 741 с.; Ч. 3 – 406 с.
7. Мень А. Таинство, Слово и Образ. Православное богослужение / Александр Мень. – М., 2001.– 285 с.
8. Mnich R. Категория символа и библейская символика в поэзии ХХ века / Роман Мних. – Lublin: UMCS, 2002. – 258 с.
9. Новикова М. Міфосвіт Антонича / Марина Новикова // Антонич Б.-І. Твори. – К.: Дніпро, 1998. – С. 5 – 18.
10. Пономаренко О. Астральна символіка в поезії Б.-І. Антонича (децентралізовані образи світил) / Олеся Пономаренко // Слово і час. – 2004. – № 5. – С. 30 – 37.
11. Пономаренко О. Образ сонця в поезії Б.-І. Антонича і Т. Шевченка (взаємоперетікання християнських і язичницьких мотивів) / Олеся Пономаренко // Українська мова і література в школі. – 2004. – № 2. – С. 51 – 56.
12. Терещук В. Богдан-Ігор Антонич. Поет, що слухав тишу / Василь Терещук. – Режим доступу до вид.: http://[www.gazeta.lviv.ua](http://www.gazeta.lviv.ua).
13. Тиллих П. Систематическое богословие / Пауль Тиллих. – СПб.: Алетейя, 1998.– 488 с.