



Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / пер. з лат. Львів. 2014. С. 117–127.

Parlato V. Concetto e status di Ecclesia sui iuris, rito, struttura ecclesiale, pluralità di tipologie. *Nicolaus, Rivista di Teologia ecumenico-patristica*. Вип. 2. 2008. С. 140–143.

Ігор Набитович

ТЕОЛОГІЯ І ПИСЬМЕНСТВО.

ХУДОЖНЯ ЛІТЕРАТУРА ЯК *LOCUS THEOLOGICUS*

Релігійне світовідчування, *sacrum* пережили від ХІХ до ХХІ століття кілька періодів тимчасових відходів як у багатих, ліберально-демократичних країнах Західної Європи, так і в державах, у яких панувала комуністична (антирелігійна, атеїстична за своєю суттю) ідеологія. У європейських країнах західної культури секуляризаційні тенденції проявлялися у періоди Ренесансу, Просвітництва, Позитивізму. Явище нігілізму, яке проголосило устами Фрідріха Ніцше смерть християнського Бога та християнських ідеалів, стало однією з ознак сучасної арелігійної людини.

Ці відходи від релігійного і сакрального знаходять постійні відгуки як у літературах християнського світу, так і в письменстві юдейської та мусульманської цивілізацій.

Поруч із тим тенденції заперечення будь-яких релігійних, християнських первнів у більшості країн колишнього комуністичного табору (окрім деяких держав — таких, як католицька Польща чи православна Болгарія) мали яскраво



виражену ідеологічну, класову, а, інколи, й національну (як у випадку ставлення московитів до традиційних українських християнських національних Церков) природу. Поява художніх творів у підсоветській українській літературі, в яких *sacrum*, релігійні переживання й медитації, образи, теми, мотиви, сюжети Святого Письма були б не латентними, була неможлива. Такі твори у колишньому Советському союзі могли з'явитися лише російською мовою, та й то, якщо несли в собі елементи антихристиянські, антирелігійні. Прикладом такого антихристиянського твору, в якому використано сюжети, образи, символіку Нового Заповіту, є роман Міхаїла Булгакова «Мастер и Маргарита» («Майстер і Маргарита»). У цьому творі, в «романі у романі» про Христа, подибуємо секуляризаційне, антихристиянське трактування образу Месії, возвеличення Сатани як володаря світу. Так автор виразив кризову свідомість модерністської доби, що загалом було характерне для людей раціоналістського типу, позбавлених традиціоналістського світогляду.

Характерною рисою української літератури, яка творилася під російською комуністичною окупацією, було те, що сакральні елементи з'являлися в ній латентно, а ті, що набували більш-менш явного, відкритого окреслення — або заборонялися, або приховувалися і замовчувалися, чи представлялися у спрофанованому світлі.

Однак у ХХ столітті, крім тієї художньої літератури, яка творилася в поневоленій росіянами Україні, цілком інші тенденції розвитку красного письменства спостерігалися в Галичині міжвоєнного періоду та на еміграції — від визвольних



змагань до проголошення Україною незалежності. Саме у цій літературі сакральне, релігійне світовідчуття виявилось в повній силі.

Сучасний французький історик Марсель Гоше (Marcel Gauchet), досліджуючи сучасну кризу релігійних основ у західному світі, виходить із двох тез. Першою є та, що «за церквами, які існують досі, й за вірою, яка не згасла, жива траєкторія релігійної ідеї в лоні нашого світу, можна вважати, завершилася». Друга теза полягає у тому, що «радикальна своєрідність сучасного Заходу пояснюється проникненням у саме осердя людських взаємин та людської діяльності сакрального елемента, що завжди формував їх іззовні. Якщо справді можна говорити про кінець релігії, то йдеться аж ніяк не про згасання віри, а про перебудову людсько-соціального всесвіту не тільки поза релігією, а й відштовхуючись від його первісної логіки й усупереч їй» (Цит. за: Рюс, 1998: 247).

Жаклін Рюс у книзі «Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки» називає три фактори занепаду й відступу релігійного феномена від початку ХІХ століття до наших часів у країнах Західної Європи (Рюс, 1998: 597). *Перший* із них — перехід до релятивістського світобачення, яке є однією з причин секуляризаційних тенденцій у сучасному світі, відступу *sacrum*'у. *Другий* — успіхи новітньої медицини, яка, досягнувши значного прогресу упродовж ХІХ віку, підпорядкувала собі *управління смертю*, отримала певну владу в царині життя і смерті. Мішель Фуко у дослідженні «Виникнення клініки» показав, що завдяки студіям французького фізіолога Біша у кінці ХVІІІ століття смерть перестали розглядати як форму абсолюту, яка раніше



підпорядковувалася релігії. М. Фуко пише, що «у медичній думці XVIII сторіччя склалося уявлення про смерть, як про абсолютний факт і водночас, як про найрелятивніше з явищ. Вона означала кінець життя, а також кінець хвороби, якщо ця остання була фатальною; смерть означала, що межі досягнуто, істину реалізовано й тим самим подолано [...]. Біша зробив більше, ніж просто визволив медицину від страху перед смертю. Він інтегрував цю смерть у технічну та концептуальну сукупність, де вона набула своїх специфічних характеристик і своєї фундаментальної цінності досвіду» (Рюс, 1998: 598–599).

Третім фактором розпаду релігійного феномена є те (на думку Жакліни Рюси), що релігійне пояснення світу увійшло в суперечність із виясненням світсько-науковим. Така тенденція особливо чітко означилася у кінці XIX сторіччя.

Однак *sacrum*, священне, незважаючи на всі протиріччя сучасної епохи, не щезає. *Sacrum* може трансформуватися, проходити певні метаморфози, але навіть під найпотужнішим пресом *profanum*, секуляризаційних тенденцій знову й знову виринає на поверхню суспільного буття: «Так постають перед нами незліченні метаморфози священного: “смерть Бога”, розхитування основ замінюються релігійним оновленням; з одного боку, ми сьогодні спостерігаємо, як релігійні рухи — християнський, гебрейський, мусульманський — намагаються відвоювати секуляризований світ, здобуваючи перемогу за перемогою; коли стала агонізувати марксистська утопія, релігійне відродження значно посилювалося. З другого боку, сучасна думка багата на теологічно-релігійні відтінки. Сьогодні ціла плеяда мислителів намагається осмислити Бога, повернутись до якоїсь



форми одкровення» (Рюс, 1998: 600). Від кінця ХІХ, а особливо в міжвоєнний період ХХ століття, в Західній Європі набуває надзвичайного поширення прогресивний християнський рух, який був своєрідною захисною реакцією на посилення в європейському суспільстві секуляризаційних тенденцій. На художньому рівні то була формація цілого великого явища, яке називають «католицькою літературою», «католицьким Ренесансом». Це — творчість Ж. Бернаноса, Д. Папіні, Ф. Моріяка, Г. К. Честертона, Г. фон ле Форт та ін. Ці автори передусім тяжіли до містичного світовідчуття, глибоко переживали і переосмислювали релігійні елементи людського буття, в епіцентрі їхньої творчості — відвічність *sacrum*, діалог між Богом і людиною, боротьба святости та гріха, теми терпіння, сенсу життя, смерті і т. ін. (Див. детальніше: Трус, 1961). Ельман Сальманн акцентує, що завдяки цілій плеяді авторів — «від Мандзоні до Бернаноса існує християнська повість. Їх твори рухаються на межі гріха та любови, між свободою, призначенням і ласкою Божою». Одночасно, поруч із таким типом повістей з'являються твори, які не стосуються релігійних тем, однак «впроваджують у гру мотиви цілком теологічні» (Salmann, 2005a: 23). Серед таких авторів він називає й Робера Музіля — з його «іронічним» підходом до світу, Джеймса Джойса, «учня єзуїтів», в «Уліссі» якого постає «однією безперервною пародією латентний і обернений відблиск Євхаристії та Святої Трійці», Томаса Манна з його іронічною грою зі старозаповітним об'явленням у «Йосифі та його братах» (Salmann, 2005a: 23). Загалом же «письменство починає бути сьогодні, — наголошує Фредерік Гофман, — найважливішим джерелом (ніж будь-коли



до цього) для метафоричної обробки теологічного погляду, й різноманітності шляхів пристосування метафізичних проблем — і стає частиною блискотливого калейдоскопу, яким є сучасна література» (Hoffman, 1967: 10).

Поява на початку 1920-х років групи українських католицьких письменників «Логос» не була спонтанним і випадковим явищем в українській культурі. Це була відповідь українського суспільства на тенденції відродження й розквіту християнського духу в Європі, повернення до джерел католицизму наприкінці ХІХ — на початку ХХ віків. Українське християнське письменство було одним із тих заборон, яке намагалися поставити на сторожі «загубленої української людини» (Микола Шлемкевич) письменники-католики у світі інтенсивної секуляризації, обездуховлення, дегуманізації — зокрема й під впливом двох споріднених людиноненависницьких ідеологій — комунізму і нацизму.

Англійський історик Арнольд Тойнбі у «Дослідженні історії» наголошує, що «наша західна цивілізація накинула сіть економічної системи мало не на весь світ, і економічна уніфікація на західний взірець спричинила, на тій самій основі, і політичну уніфікацію» (Тойнбі, 1995: 47). Семюел Хантінгтон твердить, що якщо, під час взаємодії кількох цивілізацій, незахідні суспільства відійдуть від власних культур і засвоять головні елементи західної культури з метою модернізації, вони отримають «розколоті» країни, непевні щодо своєї культурної ідентичності. Процес модернізації незахідних країн дуже часто проводиться із відкиданням культурницької експансії із Заходу: «Культурний імпорт із Заходу так і не надав їм суттєвої допомоги у проведенні



модернізації. Частіше лідери незахідних країн проводили модернізацію і відкидали вестернізацію» (Гантінгтон, 1999: 89). С. Гантінгтон підкреслює, що ні модернізація, ні економічний розвиток не вимагають культурної вестернізації й не спричиняють її. Навпаки, вони «сприяють відродженню місцевих культур і відновлюють належність до них членів суспільства, що зазнає модернізації» (Гантінгтон, 1999: 91). Саме відродження в останні десятиліття ХХ століття релігійних тенденцій пов'язане, на думку С. Гантінгтона, якраз із інтенсивною взаємодією різних людей, соціальних груп, країн — як на приватному, так і на загальноцивілізаційному рівні: «На індивідуальному рівні переїзд людей у невідомі місця, зміна соціального середовища і професійного осередку руйнує традиційні місцеві зв'язки, породжує почуття відчуження та аномію (тобто вакуум правових та етичних норм) і призводить до кризи ідентичності, яку нерідко вдається подолати зверненням до релігії. На суспільному рівні модернізація сприяє загалом економічному збагаченню країни та зміцненню її військового потенціалу. Це спонукає людей більше цінувати свою спадщину і виявляти ініціативу в царині культури. У результаті, у багатьох незахідних суспільствах спостерігаємо повернення до місцевих культур. Часто це повернення набуває релігійної форми, і глобальне повернення до релігії є безпосереднім наслідком модернізації [...]. Повернення до традиційної культури найяскравіше виражено в азійських та мусульманських суспільствах. Ісламське відродження виявило себе в усіх мусульманських країнах; майже в усіх країнах воно перетворилось на значний соціальний, культурний та інтелектуальний рух» (Гантінгтон, 1999: 91).



Усі ці тенденції й намагання осмислити суть Бога, повернутися до релігійних цінностей є яскраво вираженими у деяких сучасних художніх літературах, зокрема й в українській. І має рацію Ельман Сальманн, що «ніколи не відомо, хто кого переможе, хто стане першим — письменник, який іронізує щодо [релігійних] таїн, чи таїна, яка точиться й вилонюється з повісти — завжди з новою свіжістю» (Salmann, 2005a: 23–24).

Французький соціолог Жіль Кепель у дослідженні «Реванш Бога» твердить, що, якщо після Другої світової війни релігія все більше й більше втрачала свій вплив у житті західної людини (надзвичайно яскраво представлена ця тенденція в романі українського письменника Василя Барки «Спокутник і ключі землі» (1992), то у середині 1970-х років спостерігається протилежне явище. «В порожнечу нашої епохи всмоктується сильний вітер “релігійного впливу”» — підсумовує цю тенденцію Жаклін Рюс (Рюс, 1998: 600).

Жіль Кепель підкреслює: «Крах політичних ідеологій, занепад економічного процвітання, ослаблення соціальної тканини сприяли — після 1975 р[оку] — помітному посиленню релігійних рухів у їхньому чистому вигляді, з категоричною ідеологією, опертою на всі види Святого Письма» (Цит. за: Рюс, 1998: 600).

Підсумовуючи аналіз сучасних тенденцій, які сприяють посиленню сакральних тенденцій та відродженню християнських традицій (зокрема й, на мою думку, у сучасному письменстві), Ж. Капель називає дві головні причини: знецінення усталених істин і догм, породжених досягненнями в сучасній науці й розвитком техніки та крахом ідеології марксизму-ленінізму: «В



період між 1975-м і 1990 роками рухи за нове самоствердження релігійної ідентичности домоглися великих успіхів. Протягом п'ятнадцяти років вони зуміли перетворити розгубленість своїх adeptів перед кризою новітньої сучасности в проєкти перебудови світу, які знаходять підвалини нового суспільства у Святому Письмі». Ці рухи виникли «в контексті виснаження усталених істин, які сформувалися внаслідок поступу, здійсненого наукою і технікою, починаючи від п'ятдесятих років. На те місце, де, здавалося, подолано бідність, хвороби та відчуження через працю, прийшли демографічний вибух, пандемія СНІДу, екологічне забруднення планети та енергетичні кризи. Стільки стихійних лих, які легко склалися в картину страхітливого апокаліпсису!

Водночас велика месіянська доктрина ХХ сторіччя, комунізм, що вплинув на більшість соціальних утопій, увійшов у агонію і сконав [...]. Християнські, юдейські, мусульманські рухи [...] розробляють плани трансформації суспільного ладу, щоб зробити його відповідним до настанов та цінностей Біблії, Корану або Євангелій, що тільки й можуть, на їхню думку, гарантувати пришествя світу Справедливости й Правди» (Рюс, 1998: 602). Як правило, такі тенденції повернення релігійного світовідчужання знаходять вияви й у мистецтві, а в літературі — зокрема.

Далі Жіль Кепель виділяє те спільне, що єднає ці рухи — крім того, що вони виникають майже синхронно: «Їх об'єднує заперечення світського підходу до життя, який, на їх думку, йде від філософії Просвітництва. Вони вбачають у гордому



визволенні раціонального розуму з-під гніту віри першопричину всіх лих ХХ сторіччя» (Рюс, 1998: 602).

Ще однією яскравою тенденцією сучасності є синтеза, здавалося б, несумісних учора елементів — сакрального пояснення світу та наукового, хоча останнє було, як підкреслювалося вище, одним із факторів занепаду релігійного світовідчуття: «Це радикальне переосмислення основ секуляризованої новітньої сучасності здійснюється її власними дітьми, які мали доступ до сьогоднішнього виховання і сьогоднішньої науки. Вони не бачать ніякої суперечності між опануванням науки і техніки й визнання істин віри, яка не залежить від логіки раціонального розуму» (Рюс, 1998: 602).

Одночасно автор «Реваншу Бога» підкреслює однак, що поруч із певними спільними ідеями цих течій є й те, що їх роз'єднує: «Кожна з релігійних культур опрацювала специфічні Істини, які, хоч і сприяють сильному самоствердженню ідентичності, проте взаємовиключають одна одну. Екуменізм закінчується на неприйнятті світського порядку; що ж до проєктів перебудови суспільства, то вони розходяться в різні боки, аж поки стають глибоко антагоністичними, провіщаючи нещадні битви, в яких жодна доктрина Істини не визнає компромісів — інакше вона може втратити вплив на своїх adeptів» (Рюс, 1998: 602).

Важливим аспектом дослідження повернення *sacrum*'у в художню літературу, його вияви й функціонування в українському письменстві ХХ – ХХІ століть, є пошук нових інтердисциплінарних підходів. Одним із них могло би стати



взаємне запозичення методологічних ідей теології та художньої літератури.

Теологія як один із науково систематизованих розділів людського знання про Всевишнього, світ, Одкровення, людину й віру, моральні засади, як наука про Бога — має безсумнівні «точки дотику» з художньою літературою, прозою зокрема.

На початкових етапах свого розвитку письменство й теологія (зокрема у мітологічних ракурсах і виявах) мали розлоге спільне коріння. Ще донедавна, однак, вони взаємно розглядали себе як майже повністю відокремлені одне від одного.

Німецький єзуїт Пауль Курз, теолог, філософ і літературознавець, так окреслює ці різноспрямовані погляди теології та літератури: «Література і теологія [...] сьогодні досягнули високого ступеня рефлексії й критичного погляду на самих себе. Інтенсивніше, ніж будь-коли раніше, ставлять вони питання, які стосуються їхньої власної істоти, свого розуміння досвіду [пізнання] світу. Ніколи ще в історії Заходу теологія й література не провадили між собою діалогу як самостійні партнери» (Kurz, 1974: 1102).

Існує кілька причин, які призводять до їх взаємної недовіри й ігнорування: це і взаємне переконання, що кожна з протилежних сторін вирощувала собі право винесення вироків і влади в громадському житті, виходячи дуже далеко за межі власних обшарів; теологія хотіла б щонайбільше підпорядкувати письменство, а її досягнення швидко і без зусиль залучати до своїх уже відомих і досліджених засад. П.-К. Курз підкреслює, що «церковні кола є схильними до того, щоб художнє слово або покvapливо відкинути, або поспішно запрягти до свого воза.



Література ж волає про свободу. Не довіряє будь-яким візникам і фірманам» (Kurz, 1974: 1102).

І теологія, і література сьогодні має власне бачення добра і зла, кожна з них має свою правду власного досвіду. Разом із тим, найчастіше й теологія, і література мало знайомі із тими проблемами, які кожна з них окремо намагаються вирішити в сучасному світі.

Важливим етапом у пошуку напрямів співпраці й співдії між теологією та літературою, окреслення письменства як одного з найважливіших *locus theologicus* (теологічних місць) став Другий Ватиканський Собор, який поставив перед християнством надзвичайно вагоме завдання — пошук діалогічного способу взаємин із сучасним навколишнім світом.

Розглядаючи функціонування художнього слова як *locus theologicus*, можна твердити, що питання пошуку сакральних вимірів сучасного світу крізь призму літератури, необхідність віднаходження механізмів і засобів відображення у красному письменстві можливості трансформації зі світу *profanum* у світ *sacrum*, здатності пошуку й знаходження сучасною людиною вічних істин, дороги до Бога може бути важливим свідченням у письменстві здатності переходу від людини арелігійної до *homo religiosus*.

Другий Ватиканський Собор наголосив на тому, що «література і мистецтво у свій спосіб мають велике значення для життя Церкви», підкресливши, що «вони мусять намагатися дати вираження природним задаткам людини, її проблемам і досвіду в прагненні до пізнання й удосконалення себе щодо світу; вони намагаються розкрити становище людини в історії й у світі



загалом, її убогість і радощі, висвітлити потреби й можливості людства, а також накреслити перспективу кращої долі для людини. У такий спосіб література й мистецтво можуть підносити вгору людське життя, представлене в різних формах — стосовно певного часу й місця.

Слід, отже, докладати зусиль щоб ті, що займаються цими мистецтвами, відчули, що вони підтримуються Церквою у їх починаннях, і щоб це полегшувало, користуючись впорядкованою свободою, контакти з християнською спільнотою» («Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі» — № 62) (Kurz, 1974: 1103).

З іншого боку, у сучасному світі ХХІ століття можна констатувати поступове збільшення непорозумінь і втрат контактів, спільних площин перетину між літературою та теологією. Особливо це відчутно, зокрема, в літературі українській. Тут ця проблема має кілька специфічних особливостей і пов'язана з перебуванням України три чверті століття в антирелігійному, атеїстично агресивному суспільно-політичному просторі.

Однією із перших таких проблем є вкрай збіднена саме в сакральному ракурсі материкова художня література, яка творилася під російським комуністичним пресом. Вона не досліджувалася з погляду теологічного, бо, й зрештою, давала дуже мало мистецького матеріалу для таких студій.

Ще одна з таких причин — неможливість науково-теологічного пошуку релігійних християнських вимірів цієї літератури з огляду на ті ж історичні обставини: Українська Греко-Католицька Церква була ліквідована й загнана у



катакомби, а Українська Автокефальна Православна Церква — знищена. Для російського православ'я українська література ні під оглядом теологічним, ні під будь-яким іншим не становила жодного інтересу — за винятком давнього українського письменства, яке, як надбання іншого, поневоленого народу, ця церква успішно допомагала привласнювати російському імперському літературознавству. РПЦ завжди виступала (й виступає й сьогодні) засобом русифікації й нищення духовости української людини.

У постсовєтський період окреслені вище тенденції взаємин між красним письменством та теологією мають своєрідне, хоча й дещо видозмінене, але у великій мірі закорінене у донезалежницьке минуле, спрямування.

Посткомуністичні літературознавчі дослідження продовжують, у принципі, залишатися асакральними. Під зовнішньою оболонкою вивчення тем, мотивів, сюжетів, ремінісценцій Святого Письма, дуже часто залишається прихованим арелігійне, інколи — навіть антихристиянське світобачення тих, що займаються такими дослідженнями.

З іншого боку, потужна космополітична течія постмодернізму в українській художній літературі, породжена посттоталітарною епохою, яка несе в собі, поруч із вірусом денаціоналізації й деструкції, елементи антихристиянські, нівелює можливості переходу зі світу *profanum* до сакрального світовідчуття сучасної української людини. Нівелювання можливості такого переходу поглиблюється саме глибокою закоріненістю арелігійного світовідчуття й світовідображення сучасного українського суспільства.



Сьогодні й література, й теологія мають одну із важливих ділянок дослідження: нинішнє суспільство, непрості взаємини між народами, глобальні питання, які постають перед людством, і ті непрості проблеми буття, які вічно стоятимуть перед окремо взятою особистістю. Пошук спільних шляхів пізнання й представлення цих проблем — головна мета їхнього діалогу.

Теологія, як підкреслює П.-К. Курз, «має широке значення науки про віру, яка відноситься до цілоти Об'явлення чи до віри й пізнання, підпорядкованих Об'явленню». Завданням теології є не тільки узасаднити конкретний зміст віри з її джерел, зокрема з Об'явлення, і висловити її історичну континуацію, розвиток, інтерпретацію і присутність, але також «відкрити її — в значенні екзистенційно-побутовому — щоб людина могла завдяки їй зрозуміти світ і саму себе. Теологія, отже, не є позачасовою метафізичною наукою (*Wesenswissenschaft*), не є також якоюсь блідою систематизацією поза межами історичної реальності» (Kurz, 1974: 1107–1108).

Із цього визначення випливає те спільне, що єднає сьогодні теологію й художню літературу. Обидві ці ділянки людського духу намагаються по-своєму зрозуміти й представити сучасний світ, окреслити місце людини у цьому світі, вказати на можливість християнського спасіння. Але у такому випадку слід говорити про літературу, яка перебуває у певних сакральних координатах. Е. Сальманн вказує, що спільним для теології й художньої літератури є «*God talk*, розмова з Богом і про Бога для потреби обох мов», тобто теологічного дискурсу та дискурсу художньої літератури, а найбільш відповідним чином, який характеризує їхні взаємини — була би співдія та конкуренція: хто



краще зможе «висловити таємницю людини, хто переконливіше представить умови екзистенції, пов'язаність між мовчанням і словом, болем і щастям, смертю і життям — ягвіст чи Гомер, грецька трагедія чи біблійна історія, Шекспір чи Боссе» (Salmann, 2005б: 39).

Роздумуючи над проблемами існування сакрального та профанного у красному письменстві кінця XIX–XX–XXI століть, слід погодитися, що «там, де художня література є байдужою до вістування Об'явлення — чи з власної охоти, чи в ім'я науки, чи в ім'я якоїсь невиясненої суміші обох — стає вона, у кінцевому, в опозицію до теології» (Kurz, 1974: 1115).

Безсумнівною є необхідність зближення, пошук площин перетину теології й літератури, оскільки спільним об'єктом для них постає читач і християнин одночасно. Необхідність красною письменства для теології полягає в тому, що їй, (теології) потрібне «віддзеркалення сучасного розуміння світу, поставлених нині світові питань, а також і сучасної критики світу, які містяться у красному письменстві. Можна було би, очевидно, знайти для кожної нової доби доводи, що письменники висловлювали ясніші й реальніші ідеї для світського самопізнання, ніж теологи». Питання у тому, що, як підкреслює П.-К. Курз, «більшість письменників, яких визнають авторитетами, є поза доменою теології. Тому вони не прийдуть до теологів. Теологи і критики літератури з теологічною освітою муситимуть довести письменникам свою здатність провадити розмови на теми художньої літератури» (Kurz, 1974: 1120).

Ця проблема підсилюється ще й тим, що література з сакральними елементами усе більше втрачає ті позиції, які колись



усеціло їй належали. Тому — це ще одна причина необхідности пошуку точок дотику й порозуміння між теологією й письменством. Е. Сальманн наголошує, що, якби можна було б наново відкрити багато теологічних мотивів у безмірному світі сучасної художньої прози, тоді б християнство «відкрилося наново відсвіженим, відмолодженим, не зредукованим до догматів чи моральности, але перетворене у майже музичний мотив, у якусь можливість або плідну неможливість». І тоді всі теологічні мотиви «вийшли б нам назустріч у якомусь новому освітленні. І можна було б у нас наново розбудити глибоку радість з великої спадщини, якій сучасна культура завдячує християнським мотивам» (Salmann, 2005a: 24).

Теологія мусить сьогодні прийняти, як очевидне, два моменти:

1. Погодитися із тим, що світ є плюралістичний, а сформульована у другій половині ХХ століття теза про можливість «анонімного християнства» дасть можливість відкритості до сучасної художньої літератури.

2. Вкрай необхідним є пошук «згладження гостроти антитези між сакральним християнством та світською літературою» (Kurz, 1974: 1122–1123).

Пізнання трансцендентного, змісту віри, реальности Бога — всього того, що становить поле досліджень для теології, не завжди надається до формулювання у стислих поняттях і категоріях. І саме тут теологія все частіше звертається до письменства: «Дедалі частіше починає йти мова про поетичне пізнання, оскільки те, що інколи неможливо виразити, а, отже й недоступне для мовних понять, стає доступним для мови



літератури й можливе для вираження за допомогою мови образів, метафор і символів» (Dunajski, 1981: 108).

У теології виділяють так звані «*теологічні місця*» або «*теологічні топоси*» (*loci theologici*) — джерела, з яких ця наука черпає матеріал для своїх ідей, тверджень і аргументів, нових теорій. Класифікацію цих джерел чи теологічних топосів здійснив у XVI столітті Мельхіор Кано (Melchior Cano) у трактаті «*De locis theologis libri XII*» (1563). У дещо змодернізованому вигляді цей поділ прийнятий і в сучасній теологічній католицькій думці. На сьогодні виділяють такі основні *теологічні місця*: *конститутивні* (Святе Письмо й апостольську традицію. Це аподиктичні й найбільш фундаментальні джерела), *декларативні* (постанови Соборів, папські послання та інші документи, повчання католицької Церкви, праці Отців Церкви і теологів) та *допоміжні й зовнішні* — розумові, раціональні (йдеться, зокрема, про філософію та природничі науки). Тут варто додати, що у праці Мельхіора Кано серед *loci theologici* було названо три *допоміжні* джерела — ті, які орієнтуються виключно на людський розум (зокрема, на науковий пошук), авторитет філософії та юриспруденції й на свідчення з історії людства. У кінці XX–XXI століттях усе частіше починають говорити про ще одне у край важливе *locus theologicus* — художню літературу (Dunajski, 1981: 106).

Поетичні твори античних поетів для своєї теологічно-пастирської діяльності використовував ще святий Павло. Виступаючи в Аеропазі, на пагорбі в Атенах (куди його привели епікурейці й стоїки), апостол Павло, звертаючись до атенян і проповідуючи, посилається на слова грецького поета і філософа



Клеанфа (Клеантеса) (біля 330 р. до Р. Х. – біля 230 р. до Р. Х.), що був учнем Зенона Кітійського й певний час вважався одним із лідерів школи стоїків. Святий Павло каже: «У Ньому бо живемо... *Бо й ми з Його роду*» (Ап., 17: 28). Це слова із гімну, зверненого до Зевса (його уривок дійшов до наших часів).

Парафраза цих слів звучить і у відомій великій (1154 гексаметри) поемі «Phainomena» («Явища») сучасника Клеанфа Арата (Аратоса) з міста Соли в Кілікії, який був відомим знавцем філософії стоїків. У «Явищах» описано зоряне небо й різні космічні феномени — згідно із вченням Евдокса з Кніда. Цей твір перекладали латинською мовою Цицерон, Германік, Авієн; він використовувався у Середньовіччі як науковий посібник.

У посланні до Тита апостол Павло, характеризуючи мешканців острова Крит (для яких Павло призначив Тита єпископом), пише: «Сказав один із них, власний пророк їхній: критяни завжди брехливі, звірі погані, черева ледачі» (До Тита, 1: 12). Можливо, що ці слова теж є парафразою із твору грека Епіменіда (Епіменідеса), що жив за п'ять століть до Павла. Як герой багатьох легенд цей жрець і філософ став героєм твору Й.-В. Гете «Пробудження Епіменіда».

Своєрідним прикладом використання античних творів саме в такому ракурсі є центони Проби Фальконії, що з віршів Вергілія уклала історію Старого й Нового Заповітів. Класичним прикладом із часів святого Августина є представлення уривка четвертої еклоги Вергілієвих «Буколів» як пророцтва про народження Ісуса Христа.



Антоній Дунайський у статті «Художня література як *locus theologicus*» підкреслює, що, як *теологічне місце* «красне письменство може означувати [теологічне] пізнання з літературного переказу про особисті переживання, бути досвідом віри (чи невіри) спільноти, яке спирається на довірі до письменника, як свідка. При цьому цей переказ, сформульований в мистецькому художньому слові, може бути надалі трансформований у наукову сутність — завдяки довірі до дослідника літератури» (Dunajski, 1981: 107).

В українському літературознавстві спробою розгляду творчості письменника як *locus theologicus* є моя стаття про роман Василя Барки «Жовтий князь» як теологічний топос (Див.: Набитович, 2003). Цей роман є одним із небагатьох прозових творів ХХ століття в українській літературі, який можна назвати твором релігійним, беручи вужче — християнським. Іманентно присутніми у творі є християнські символи, алюзії, контамінації євангельських текстів та трагічних історичних подій в Україні другої чверти ХХ століття, ампліфікації фізичних страждань до актів релігійних переживань та онтологічних пошуків сенсу людського існування. Не менш важливими, глибинними у «Жовтому князі» є проблеми духового життя, терпіння й очікування майбутнього воскресіння *homo religiosus* у руслі релігійно-філософської традиції та теології християнської Церкви. «Жовтий князь» може бути безсумнівним *locus theologicus*, оскільки «маємо тут справу зі свідченням якогось інтуїтивного “відчуття” Божої реальності та глибокого переживання деяких таємниць віри» (Dunajski, 1981: 108).



Йдучи за о. А. Дунайським, можна виділити кілька напрямів досліджень красного письменства як *loci theologici*:

1. Література має великі пізнавальні можливості в осягненні (через поетичне світобачення, світовідчуження) глибин і таємниць тайн Об'явлення.

2. Красне письменство є безсумнівним свідком рецепції змісту віри та свідченням досвіду віри в певні епохи. Історія художньої літератури й літературознавство у цьому випадку стає надзвичайно цікавим і важливим джерелом для історії релігії, історії догматів, релігійних рухів та боротьби релігійних ідей у тій чи іншій країні. Свідчення про досвід віри є вкрай важливим для догматики, містики й теології загалом. Вдалою спробою аналізу українського письменства саме під таким оглядом є стаття Леоніда Рудницького «Вияви релігійности в українській совєтській літературі». У цьому дослідженні автор аналізує релігійні мотиви в підсовєтській українській прозі й приходять до висновку, що «були, є і, мабуть, будуть у майбутньому такі поети й письменники, що негативно ставляться і ставитимуться до релігії, а зокрема до християнства, але навіть це їхнє негативне ставлення дуже часто свідчить про важливість релігії, про її потребу в житті» (Рудницький, 1988–1989: 825). Цей дослідник студіює латентну присутність релігійних мотивів у «Зачарованій Десні» Олександра Довженка, історичній діалогії «Святослав» і «Володимир» Семена Скляренка, у «Диві» Павла Загребельного, «Соборі» Олеся Гончара, «Орловій балці» Миколи Руденка, творчості Олеся Бердника, «Сестрах Річинських» Ірини Вільде, «Дикому меді» Леоніда Первомайського та інших.



3. Як *locus* теологічного пізнання письменство може бути позитивним моментом свідчення про Бога, про взаємини людини й *sacrum*'у. В українській літературі ХХ століття переконливими прикладами цього є творчість Василя Барки, Наталени Королевої.

4. Художня література й надалі залишатиметься для теології багатим і невичерпним джерелом мовних запозичень (Dunajski, 1981: 124).

Однак така класифікація основних напрямків окреслених досліджень є неповною. Можна, як видається, виділити ще кілька теологічних місць у поезії, художній прозі й драматургії:

5. Для посткомуністичних суспільств, у яких надовго була перервана традиція релігійного життя й обрядовості, красне письменство може послужити окремим джерелом для пізнання правд віри, релігійних традицій, інколи — й догматів християнської чи інших Церков.

6. Оскільки Святе Письмо є одним із найфундаментальніших, визначальних *теологічних місць*, літературні твори, в яких реалізуються релігійні, біблійні сюжети, теми, мотиви дуже часто можуть ставати тим, що можна було би назвати *другим відлунням* конститутивних *loci theologici*. Серед українських письменників, творчість яких могла би бути прикладом мистецького *другого відлуння loci theologici*, можна назвати Наталену Королеву (пошук Істини у найрізноманітніших її ракурсах і виявах є однією з головних проблем героїв, які є вірними різних релігій), Василя Барку. Сюди ж належить релігійна поезія українських католицьких письменників групи «Логос», драматургія Григора Лужицького.



Маятникові коливання відходу й повернення релігійного світовідчуття у художній літературі ХХ–ХХІ століть становлять важливий об'єкт для досліджень у літературознавстві та інших гуманітарних дисциплінах. Літературознавство, освоюючи нові сфери досліджень, шукаючи нових методологічних підходів, могло би знайти достатньо спільних площин перетину з теологією. Українська література, своєю чергою, могла би стати потужним джерелом пошуку Істини та самовидцем рецепції віри, бути *теологічним місцем* свідчення взаємин людини і Бога.

ЛІТЕРАТУРА

Гантінгтон С. П. Захід: унікальність versus універсалізм. *Філософська думка*. 1999. № 1–2. С. 82–100.

Набитович І. Роман Василя Барки «Жовтий князь» як *locus theologicus*. *Сівач Духовності. Збірник спогадів, статей і матеріалів, присвячений професору Володимирові Полеку*. Івано-Франківськ: Плай, 2003. С. 190–197.

Рудницький Л. Вияви релігійности в українській советській літературі: 1953–1988. Спроба аналізу. *Збірник праць Ювілейного Конгресу у 1000-ліття хрищення Руси-України*. Мюнхен, 1988–1989. С. 823–846.

Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. Київ: Основи, 1998. 669 с.

Тойнбі А. Дж. Дослідження історії / пер. з англ. Віктора Шовкуна. Том 1. Київ: Основи, 1995. 614 с.

Dunajski A. Literatura piękna jako locus theologicus. *Studia Pelpińskie*. 1981. Tom XII. S. 105–124.



Hoffman F. J. *The Imagination's New Beginning. Theology and Modern Literature.* Notre Dame-London: University of Notre Dame, 1967. 105 p.

Kurz P. K. *Literatura I teologia dzisiaj. Znak.* 1974. Nr. 9 (243). S. 1101–1122.

Salmann E. *Literatura a teologia: krzyżowanie się życia, poezji i wiary. Daleka bliskość chrześcijaństwa.* Kraków: Homini, 2005. S. 27–40.

Salmann E. *Powieść jako model dla teologii. Daleka bliskość chrześcijaństwa.* Kraków: Homini, 2005. S. 13–25.

Truc G. *Histoire de la littérature catholique conterporaine.* Casterman, 1961. 357 p.

Зоряна Лановик, Мар'яна Лановик

БІБЛІЯ ЯК ОСЕРДЯ УНІВЕРСУМУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Універсум культури — це складний феномен, який передбачає сукупність усіх явищ від далекого доісторичного минулого до сучасного у безперервному розвитку і взаємозв'язку. Різні історичні епохи нашаровують все нові і нові прояви духовного життя етносу, водночас приглушуючи чи й зовсім стираючи раніше існуючі. Тому нелегко структурувати ці різномірні елементи, вибудувати чітку ієрархію, визначити доміанти.

Намагаючись окреслити культурно-історичну панораму Західної цивілізації, вчені сходяться на думці, що її серцевиною є