

## ПОЕТИКА ТІЛЕСНОСТІ У «СТРАНСТВОВАНІЯХ» ВАСИЛЯ ГРИГОРОВИЧА-БАРСЬКОГО

*У статті досліджено особливості рецепції тіла та тілесності у паломницькій літературі доби Бароко. Зокрема, подано аналіз «Странствованій» Василя Григоровича-Барського. Зосереджується увага на ролі тіла, а також рівнях та функціях тілесності.*

**Ключові слова:** Василь Григорович-Барський, паломництво, тілесність, фізичне тіло, символічне тіло.

В історії культури не було однозначного ставлення до тіла. В античності людина існує та мислиться у нерозривному зв'язку із космосом. На зміну цьому космоцентризму й культу тіла приходять середньовічний геоцентризм з його розумінням гріховності плоті, а потім натуралізм Відродження. Романтизм актуалізує суб'єктивність, перетворюючи людину у безвольну істоту, віддану на розсуд долі/фатуму. Натомість реалізм відходить від цього, повертає віру у спроможність людини. Проте вони спільні в одному: людина – перш за все жива, природна істота, здатна адаптуватися і змінювати себе, а іноді й світ довкола себе. Проте це з точки зору внутрішнього світу людини, її суті-«змісту». «Форма», своєю чергою, видавалася менш цікавою, адже тіло або, на думку антропоцентристів, стало і незмінне, бо досягло піку розвитку ще більше 15 тис. років тому, коли еволюція «зупинилася» на кроманьйонцях, або, з точки зору прихильників теоцентризму, стало і незмінне, бо подібне до Бога. У християнстві до людського тіла однозначне ставлення: з одного боку, воно відвертає людину від вищого призначення через гріховність людської природи. З другого, стверджує, що людина створена за образом і подобою Бога<sup>1</sup>. Таким чином, актуалізується концепція безтілесної людини, одночасно богоугодної і позбавленої наслідків гріхопадіння [11, с. 10–12]. Християнство вчить, що тілесність в ідеалі має поєднуватися із духовністю, зливатися із нею: «Людина за природою своєю – двоїста: зовнішня – тіло і внутрішня – душа» [1, с. 286]. Християнська свідомість виходила із того, що людина – дуєт розумної душі і тіла. Водночас, «за поширеним і майже загально прийнятим релігійно-світоглядним стереотипом тіло сприйма-

ється як антитеза духу. Повсякденна свідомість надзвичайно спрощує релігійний досвід тілесності та сенс релігійної вимоги до неї. Йдеться про певну суперечку тіла і тілесності. Тому часто відношення між духовним і тілесним постає як протиставлення, взаємовиключення та суперечність. Тілесне та духовне начала буття виглядають як взаємовиключні, а їхні вимоги один до одного як ворожі» [6, с. 161]. Дух – високе, божественне буття, а тіло – буттєвий низ. Водночас «само у християнському світобаченні визначається онтологічна модальність тілесності: “присутність у світі, бутті”. Адже Боготілення набуває значення принципового акту, без якого неможливий порятунок світу й здійснення Божої любові саме тому, що “втїлитися” – набути плоті, отримати людське тіло – онтологічно означає “опинитися у цьому світі”. Саме завдяки плоті ми присутні у тій чи іншій ситуації буття, безпосередньо вмонтовані у неї, а не лише поставлені в інтелектуальну, діяльницьку, рефлексивну чи ще будь-яку іншу ситуацію щодо неї. Тим, якою є наша тілесність, визначається, де ми є (існуємо) у цьому бутті, де ми присутні» [6, с. 18].

Проте тілесність не з'являється сама собою – кожна цивілізація чи культура створює власну, відповідну їй людину із власною тілесністю. «Людська тілесність – це своєрідний мікрокосм, який перебуває в універсальній відповідності до макрокосму людського буття й навколишнього світу. Ті чи інші елементи та особливості тілесності детерміновано становищем людини, специфікою її занять, спрямованими до неї соціальними вимогами тощо. Тому тілесні риси й властивості можуть розглядатися як проекції культурних та соціальних форм людського буття» [6, с. 130]. Тобто не існує усталеної практики, яка могла би бути без відповідного їй людського тіла. Адже придатне для цієї практики тіло – це так само культурна

<sup>1</sup> «І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ створив її, чоловіком і жінкою створив їх» (Бут. 1, 27).

умова можливості існування й відтворення самої практики.

Тому кожна культура витворює власні вимоги і норми для тілесності. Відповідність їм вирізняє нормальне тіло, тобто таке, яке спроможне охопити широкий діапазон різних соматичних якостей. Проте нормальне тіло також може бути кращим чи гіршим, дужим, досить слабким, тим, що має істотні вади або позбавлене їх. І нормальним вважатиметься доти, доки залишається прийнятним як для носія цієї тілесності, так і для його оточення. Усе, що виходить за межі цього нормативу, утворює аномальну тілесність – знівечене або вироджене тіло [6, с. 142].

Тілесність у культурі виконує дві різні функції: «прагматичну й символічну. Перша відображає значення людського тіла та його якостей для процесу виконання тієї чи іншої справи. У прагматичному вимірі тілесність є одним із чинників ситуації дії. Але будь-яка справа не лише здійснюється. Вона має своє особливе місце в ієрархії культурних цінностей. Тобто справа несе на собі певну культурну значущість, яку теж маніфестує тілесність. Цим тіло здійснює символізуючу функцію, тобто стає одним із компонентів маніфестації культурного значення справи, котрою займається людина» [6, с. 135].

Аннік де Сузнель вважає, що кожен орган, кожна частина тіла має свою роль. Вона проводить аналогію між будовою людського тіла і Деревом життя в Едемському саду. Подібно до вибору, перед яким постали Адам і Єва, кожна людина має зробити вирішальний вибір, відповідно до якого «тіло або проживається – і тоді воно є подобою тіла Божого», яке прагне злитися з ним в одне ціле, або ж утримується, зазнаючи ототожнення із зовнішньою банальністю. Одні «є тілами», інші «мають тіло» [10, с. 78]. Православний теолог з медичною освітою, вона знаходить символіку органів, систем та функцій людського тіла у давньоєврейській мові та стверджує: людина – це Вуха. Це своєрідна антена для слухання інших, відповідно людина наділена нервовою системою, яка би забезпечувала реалізацію цієї функції. Ще в матиному лоні дитина – лише велике вухо. І суть не тільки в тому, що поза ембріона силуетно нагадує форму вуха, бо єдиний спосіб отримати інформацію зі світу-поза-лоном – через звуки. Перетворити пасивного учасника комунікації із зовнішнім середовищем може нервова система. Вона ж забезпечує одне із найголовніших людських завдань – пізнання. Тільки у пізнанні тіло може реалізуватися вповні.

Саме воно дозволяє тілу «прожитися», адже тіло – «найчудовіший інструмент нашої реалізації. Воно передусім являє собою мову. <...> Будучи й інструментом, і мовою, і сировиною, воно, по суті, є Людиною, яка сама є зустріччю тіла, душі й духу. Кожен з нас є своїм тілом, а водночас своєю душею і своїм духом, і все це нероздільно. Найменша ділянка тіла несе сукупність Людини – тіла, душі й духу» [10, с. 500]. Крім того, Аннік де Сузнель відстоює думку про те, що тіло людини – водночас сировина, з якої починають справу, й інструмент, за допомогою якого цю справу виконують, і посудина, де відбувається дія. Тож тіло – це початок і кінець, і від нього залежить, наскільки якісним буде життя і яким воно буде.

Тіло у «Странствованіях» відіграє ключову роль. По-перше, це офіційна спонука початку мандрів-місії (удосконалення тіла через лікування хвороби). По-друге, тіло – засіб виконання місії (Василь Григорович-Барський переважно пішки долає величезні відстані). По-третє, саме тіло демонструє зміни, які відбуваються із мандрівником на його шляху до Святої Землі: тіло-як-таке перетворюється у тіло-у-ходінні. Ця зміна свідчить про переорієнтацію свідомості і системи цінностей, становлення Василя Григоровича-Барського як паломника нового типу, адже якщо спершу він не переймався релігіями, а храми його цікавлять переважно як об'єкти архітектурного мистецтва, то під час подорожі він навіть приймає чернечий постриг у Дамаску, щоправда, залишає світське ім'я.

Подорожні нотатки Григоровича-Барського призначено не суто для християнина, а для всіх освічених людей того часу, адже, описуючи святі місця, пейзажі, храми і монастирі, автор утримується від релігійного благоговіння і ні на мить не забуває про людину, яка в раніших ходіннях була згадана лише опосередковано у зв'язку з її нікчемністю перед вищими силами. Акценти зі сфери теоцентризму зміщуються до антропоцентризму – визнання власної недостойності перед Богом і Церквою постає як данина традиції, а не топос скромності. Автор подає відомості та описи власного життя, впевнено вживаючи займенник «азь» – «я», чим свідомо асоціює себе з повноцінною, здатною до саморефлексії Людиною, якій, окрім усього іншого, властива тілесність (зокрема не з характерною для християнської традиції негативною конотацією).

Паломництво – перш за все шлях до Святої Землі. Мета і символічне значення такої подорожі хоч і є головною спонукою, проте без фі-

зичного подолання простору були б не можливі. Саме у фізичній дорозі може реалізуватися місія паломника – відкрити «новий світ» для своїх співвітчизників. Він не просто прагне до «очищення дорогою», він зосереджує на ній всю свою увагу. Його присутність у певному місці важливіша, ніж значення цієї присутності. І саме його фізична тілесність актуалізує не лише цю присутність, але й саму подорож. Проте фізична тілесність у процесі мандрів перстає відігравати вирішальну роль і відходить на другий план. Першість належить символічному виміру.

Фізичне і символічне тіло починають переплітатися ще на початку подорожі. Якщо його товариш Юстин Ленницький прямує до Львова із наміром вчитися, то Григорович-Барський пояснює початок своєї подорожі хворою ногою: «Доспѣвшу убо мнѣ, яко же предрекохъ, до началъ философскихъ, Божіимъ попущеніємъ проявися мнѣ на лѣвой нозѣ толь язва велія, яко не могохъ ходити. Тогда оставихъ школы и врачевася. Врачемъ же тогда неискуснымъ сущимъ, и многимъ приходящимъ и премѣняющимъся, и деньги немали взяша отъ родителей и болшую язву отверзоша и не могоша исцѣлити, и сице мало идее время кромѣ ученія, яко 21 день, еже азъ оставихъ уже вся со всѣмъ моимъ намѣреніємъ, понеже не чаяхъ уже исцѣлитися. Но виждь нечаянное Божіе о мнѣ смотрѣніе: нѣкто Іустинъ Леннѣцкій, братъ бывшаго архієпископа Суждалского Варлаама, мой же соченикъ и сверстник, отъѣждаше тогда въ Польшу до града Львова, ради свершенія болшихъ наукъ, тому поревновахъ, возжелавъ отъѣхати съ нимъ вкупѣ, тоеяжде ради вини, найпаче же ради исцѣлення ноги, слисахъ бо, яко тамо искусни обрѣтахуся врачеве» [9, ч. 1, с. 3].

Аннік де Сузнель говорить про сигнали, за посередництвом яких тіло інформує про певну програму, що потребує здійснення. Одним із ключових сигналів є хвороба: «при посередництві хвороби воно попереджає нас про те, що ми вибрали неправильний шлях» [10, с. 500]. Батько-купець передбачав для Григоровича-Барського кар'єру священослужителя, проте той марив наукою. Навіть таємно від батька проходив навчальні курси в Києво-Могилянській академії у Феофана Прокоповича. Подорож до Львова саме через хворобу свідчить, що тіло «попереджувало» його про неправильно обраний життєвий шлях. Показовим є і те, що хворою була саме нога, адже, на думку Аннік де Сузнель, ноги – символ реалізації людини,

сила її зростання. «Якщо ноги дано Людині для забезпечення ходіння по зовнішній землі, то присутньо вони є образом тих ніг, які дадуть їй змогу пройти по своїх внутрішніх землях, а для цього спиратимуться на нові “стопи”, нові зародки» [10, с. 154]. Таким чином, хвора фізична нога у символічному сенсі подавала майбутньому паломникові сигнали про необхідність життєвих змін. Примітно, що протягом своїх мандрів Василь Григорович-Барський не повертається до теми хворої ноги. Він часто описує свій загальний стан як немічний, часто ранив ноги, проте на ту хворобу, яка вивела його з Києва, не звертає уваги. Отже, дорога, що починалася як лікування, переросла у навчання, а згодом – і в паломництво. Для реалізації цієї місії Бог дає Григоровичу-Барському особливе тіло, яке захищає його у мандрах, служить своєрідною перепусткою в інші краї. Це тіло-у-ходінні не підводить паломника, за допомогою тіла він здійснює всі свої задуми, тобто це – «тіло для справи». Уже у процесі мандрів фізичне тіло Григоровича-Барського настільки загартувалося, що перестало бути тілом-як-таким, а перетворилося в тіло-у-ходінні, символічне тіло: стало своєрідним інструментом для виконання місії. Адже якщо на початку своєї подорожі автор звертає увагу на супутні каліцтва і на болісне переживання фізичних пошкоджень: «Воистину бо не бистъ намъ нигдѣ тако путь тяжестень, яко тамо, многажди бо прехождахомъ рѣки и потоки, отъ между горъ тамо въ море текушіе, иже не суть глубокие, но бистріе, и дробное каменіе на днѣ имущіе, ихъ же преходити нужда велія бѣше. Прехождая бо ихъ, преношахомъ ризи своя верху главъ и многажди ово отъ претиканія, ово же не тѣрпяще болѣзни отъ остраго онаго и дробнаго каменія подъ ногами слишмой, иже аки гвоздіа въ ноги бодуть, иногда же и тяжестно уравниють, падахомъ погружащеся и омочающеся съ одеждами» [9, ч. 1, с. 68]. То уже через кілька років він майже не зважає на тілесні відчуття, натомість зосереджується на інших аспектах подорожі: «Егда же доспѣхомъ на верхъ, многоъ хладъ, аки въ зимѣ, обяты мя и вѣтри крѣпки пронзаху кости, яко со бодростію и дрижаніємъ мимо идохъ мѣсто оное, идѣже верхъ зело узокъ, яко на верженіе каменіи, долгъ же чрезъ всю гору. И возшеши на верхъ абіе начахомъ на онъ поль гори низходити, еше неудобнѣйшимъ и тяжшимъ каменнимъ путемъ, въ удоль зѣло низкій и толь далекій, яко горѣ ми омерзѣ нисхождение, неже ли восхождение» [9, ч. 2, с. 83]. Отже, тілесність Василя Григоровича-Барського трансформується

ся: там, де було тіло просто людини, з'являється тіло паломника.

Загартоване у дорозі тіло Василя Григоровича-Барського не лише дозволяє йому долати десятки й сотні кілометрів пішки, а захищає його і від небезпек. Так, на шляху до Єрусалима його перестріли розбійники і, нічого не отримавши, вирішили помститися: «Видѣша же, яко ничтоже мнѣ прежде не могоша отъяти, Агарянина ради, погнася единъ отъ нихъ за мною и взятъ камень въ обѣ руцѣ великъ и постигнувъ мя, удари отъ всея сили своея въ хребеть, яко ми пасти на землю и возопити» [9, ч. 1, с. 294]. Отримавши сильний удар каменем у спину, Василь Григорович-Барський пішки йде далі, не відчуваючи травми. Його увагу одразу привертають подорожні, відсутність води, брак спорядження та речі, які він втратив через грабіжників, але не травма. І так щоразу: поки Василь Григорович-Барський прямує вперед до мети, його символічне тіло веде його, воно захищає від злих людей, а добрих привертає: «азъ же, понеже оскудень бѣхъ, не возмогохъ дати и ождихъ на мя призрѣнія Божія. И се по малѣмъ времени, пловяху недалече къ острову людіе малою ладією, откуда можетъ ногами ити много, молихъ же ихъ, да мя возмуть зъ собою, и взяша безъ всякаго отреченія и превезоша 5 миль водою къ остову; и идохъ того дне десяти миль, все людми тамо живущими, и даяху скоро шествовати, вопрошаху бо мя окрестъ обстоящее, найпаче отъ женска полу вопрошаху мя: откуда родомъ, откуда иду и прочая, прочая» [9, ч. 1, с. 169].

Окрім цього, тіло-у-ходінні допомагає Григоровичу-Барському віддаватися його найбільшій пристрасті – навчанню. Адже саме паломницьке тіло уможливує його навчання у різних школах: як здібному і охочому до наук, йому дають можливість вчитися, проте про інше він мусить подбати сам. Наприклад, грецьку школу у Венеції він міг відвідувати тільки двічі на тиждень, решту днів – просив милостиню, аби прожити і мати все необхідне.

Набута у дорозі символічна тілесність не тільки стала інструментом і реалізацією місії паломника, а й підтримувала та наснажувала його фізичну тілесність. Бо щойно він вирішив повернутися додому, знову почав хворіти. До того ж, кожному його наміру повернутися на батьківщи-

ну заважали зовнішні обставини, він не припиняв подорожі, тому мав сили йти далі, тобто символічне тіло оберігало фізичне. Вироблене в дорозі тіло-у-ходінні стало його захисником, після відмови від якого перестало повноцінно функціонувати і фізичне тіло-як-таке.

Саме тіло переводить життя-як-свідчення Василя Григоровича-Барського у символічний вимір. Окрім власного, даного Богом фізичного тіла людини, він набуває символічне тіло паломника, яке маніфестує культурну значущість його місії та уможливує її. Воно – засіб виконання місії, подолання дороги, проте одночасно це і духовний шлях, який проходить кожен паломник, адже ця трансформація – і є символічною метою подорожі. Саме тому цінність шляху полягає не в успішному його завершенні, а в ньому самому. Тобто мета – не завершення дороги, а сама дорога, підпорядкування їй свого життя. Для міфопоетичної свідомості шлях не збігається з простором, але виступає як його квінтесенція. Власне простір для паломника сповнений багатозначності: він сакральний і профанний, свій і чужий, цільний і водночас дискретний. І саме простір народжує дорогу, яка і є рухом. У паломницькому тексті є власна міра руху, яка фіксується і членується пілігримом за допомогою опису певної місцевості, з обов'язковою вказівкою на відстань між різними об'єктами, часто – з характеристикою топографічних особливостей. Дорога паломника постає у його творі символом духовної дороги, що складається з певних структурованих складників: віра; зіткнення зі злом; сумніви, що породжують страждання, душевні муки; досягнення й осягнення священного світу; могутніша віра – вищий ступінь наближення до божественного. Поступово дорога паломника переростає в образ долі-життєвої дороги. З цієї життєвої долі-дороги народжується символічне тіло паломника. Тобто тіло – це і початок паломництва (лікування), і його завершення (хвороба і смерть після повернення до Києва), це квінтесенція всього життя. Таким чином, фізичне тіло Василя Григоровича-Барського визначає хронологічні межі ходіння, а також його «технічний» бік, в той час як символічне тіло, вироблене у дорозі, – саму суть паломництва, можливість його реалізації та втілення життя-як-свідчення.

#### Список літератури

1. Керн Киприан, архим. Антропология св. Григория Паламы / Киприан (Керн), архим. – М., 1996. – 434 с.
2. Білоус П. В. Творчість В. Григоровича-Барського / П. В. Білоус. – К. : Наук. думка, 1985. – 243 с.
3. Білоус П. В. Тяжіння Святої землі : українська паломницька проза / П. В. Білоус. – К. : Академвидав, 2013. – 205 с.
4. Білоус П. В. Українська паломницька проза: історія жанру / П. В. Білоус. – К. : [б. в.], 1998. – 126 с.



5. Білоус П. В. «Хожденьє» ігумена Данила і паломницька проза на Україні у XVI – XVIII ст. / П. В. Білоус // Писемність Київської Русі і становлення української літератури. – К. : [б. в.], 1988. – С. 167–184.
6. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К. : Наук. думка, 2001. – 135 с.
7. Культура, человек и картина мира / отв. ред. А. Арнольдов, В. Кругликов. – М. : Наука, 1987. – 347 с.
8. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
9. Странствованія Василя Григоровича-Барського по святимъ мѣстамъ Востока съ 1723 по 1747 г. ; [под ред. Н. Барсукова] : в 4-х ч. – СПб., 1885–1887.
10. Сузнель А. Символіка людського тіла / Аннік де Сузнель ; [пер. з фр.]. – К. : Знання-Прес, 2003. – 566 с.
11. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / редкол. : И. Т. Фролов и др. ; сост. П. С. Гуревич. – М. : Политиздат, 1991. – 422 с.

*O. Neskorodiana*

### THE POETICS OF CORPORALITY IN VASYL HRYHORVYCH-BARSKY'S “PEREGRINATIONS”

*The article investigates the features of the reception of body and corporality in pilgrimage literature in the Baroque period. In particular, it analyses Vasyl Hryhorovych-Barisky's “Peregrinations”. The author focuses on the role of the body and on the levels and functions of corporality.*

**Keywords:** Vasyl Hryhorovych-Barisky, pilgrimage, corporality, body, physical body, symbolic body.

*Матеріал надійшов 05.12.2013*

УДК 821.161.2-028.42

*Ніколенко В. А.*

### КАНОН УКРАЇНСЬКОЇ КЛАСИКИ У РОБОТАХ М. ЗЕРОВА

*Сучасні історико-літературні полеміки актуалізують питання становлення канону української класики. У статті досліджено модерну візію класичної спадщини, запропоновану М. Зеровим. Простежено роль праць ученого в контексті становлення інтерпретаційної традиції української літератури. Як показує аналіз, створена М. Зеровим візія класики відбиває зміну соціокультурної ситуації українського письменства, його дистанціацію від колоніальних контекстів та політичних дискурсів. Дослідник пропонує альтернативну парадигму інтерпретації текстів, протиставлену народницьким герменевтичним концептам. Роботи Зерова засвідчують перетворення фрагментарного рецепційного контексту на єдине поле літературної традиції. Вони репрезентують зміну домінанти канонічної структури: від романтичної метафізики національної ідеї до динаміки стилевих систем української літератури.*

**Ключові слова:** Микола Зеров, літературний канон, українська класика, народництво, формалізм, рецепція української літератури.

У сучасному українському літературознавстві питання канону – одна з головних тем для полеміки. Перегляд соцреалістичної спадщини та засвоєння досвіду українського модерну 1920–1930-х рр. спричинили жваві дискусії докола літературних ієрархій і суттєво змінили

категорії рецепції класичних текстів української традиції. Це спонукає нас глибше дослідити процес формування канону національної класики.

Слід не лише придивитися до перипетій літературних репутацій, а й спробувати на цій осно-