

literackie  
przygody  
ciała

Tom III  
serii  
„Problemy współczesnej humanistyki”

# Literackie przygody ciała

Redakcja naukowa tomu

Mariya Bracka, Artur Bracki



Gdańsk–Kijów 2016

*Rada naukowa serii*

prof. zw. dr hab. Lech Mokrzecki (Polska)  
prof. zw. dr hab. Krzysztof Jakubiak (Polska)  
prof. zw. dr hab. Adam Fałowski (Polska)  
prof. dr hab. Stefka Georgijewa (Bułgaria)  
prof. dr hab. Łarysa Masenko (Ukraina)  
prof. dr hab. Ołena Bondarewa (Ukraina)  
prof. zw. dr hab. Jarosław Ławski (Polska)  
prof. dr hab. Rostysław Radyszewski (Ukraina)  
prof. nadzw. dr hab. Franciszek Makurat (Polska)  
prof. nadzw. dr hab. Waldemar Moska (Polska)

*Rada redakcyjna serii*

dr hab. Mariya Bracka  
dr hab. Artur Bracki  
dr Monika Żmudzka-Brodnicka  
dr Mariusz Brodnicki

*Recenzenci tomu III*

prof. dr hab. Artur Bracki (Polska)

*Redakcja językowa, skład komputerowy i projekt okładki*

Redaktorzy

*Tłumaczenie abstraktów na język rosyjski*

Redaktorzy

*Tłumaczenie abstraktów na język angielski*

Autorzy

© Copyright by Wydawnictwo Athenae Gedanenses

ISBN serii 978-83-64706-10-3  
ISBN tomu III 978-83-64706-30-1

Wydawnictwo Athenae Gedanenses [www.athenaegedanenses.com](http://www.athenaegedanenses.com) e-mail: [wydawnictwo@athenaegedanenses.com](mailto:wydawnictwo@athenaegedanenses.com)

## Spis treści

Słowo wstępne | 11

Muśoła Łuciuk (Микола Луцюк)

Тілесність в ТаНаХу | 9

Kateryna Borysenko (Катерина Борисенко)

Концепція „тілесного” й „духовного” в

українських богословсько-полемічних трактатах

XVII-XVIII століть | 27

Ołena Jeremenko

Zmęczenie w tekście literackim: synkretyzm cielesnego

i duchowego (na materiale ukraińskiej prozy przełomu

XIX-XX wieku) | 39

Olga Chamedowa (Ольга Хамедова)

Художня інтерпретація тілесності в

українській прозі 1920-х років | 47

Ołena Browko (Олена Бровко)

Феноменологія тіла у прозі Богдана Рубчака | 59

Ołeksander Nałucz (Олександр Галич)

Тілесність у романі Володимира

Даниленка *Капелюх Сікорського* | 71

Artem Nałycz (Артем Галич)

Портрет Ганни Барвінок як вияв  
тілесності в романі Івана Корсака | 85

Ołena Bondarewa

Ціло двоисте і ціло segmentowe jako markery  
postmodernistycznej świadomości artystycznej w sztuce  
Jarosława Wereszczaka *Dusza moja z blizną na kolanie* | 99

Switłana Olijnyk (Світлана Олійник)

Тіло та його функція у фантастиці  
Володимира Єшкілева | 111

Ołena Rosinska (Олена Росінська)

Художній хронотоп тілесності (на матеріалі  
жіночої поезії межі XX-XXI століття) | 121

## Słowo wstępne

Oddajemy do rąk Czytelnika tom, który jest kolejną publikacją w serii „Problemy współczesnej humanistyki” i prezentuje wyniki badań polskich i ukraińskich uczonych nad wspólną problematyką. Tym razem tom jest sumą przemyśleń nad kwestią cielesności ludzkiej roz-patrywanej przez pryzmat literatury.

Nieprzemijające zainteresowanie cielesnością ze strony twórcy tekstu i jednocześnie jego odbiorcy – zwykłego czytelnika czy zawodowego krytyka – jest determinowane potrzebą werbalizacji unikalnego doświadczenia prób rozpoznania własnej cielesności i duchowości, przewagi jednego żywiołu nad drugim i poszukiwania dróg ich harmonijnego połączenia w procesie identyfikacji indywidualnej i zbiorowej. Cielesność i stosunek do niej jest nieodłącznym elementem kultury, bardzo często świadczącym o poziomie jej rozwoju, a nawet (nie)dojrzałości. Omówienie aspektów cielesności w nurcie krytycznym otwiera drogę do samopoznania i doskonalenia się.

Właśnie taką drogą poszli autorzy niniejszego tomu, badając przejawy cielesności w różnych gatunkowo tekstach – poetyckich, prozatorskich i dramaturgicznych. Z przeprowadzonych badań wynika, że cielesność jest tworem wielowymiarowym, sięgającym początków sakralnych tekstów Tanachu i stanowiącym o specyfice kosmogonii i antropologii biblijnej (pisze o tym Mykoła Łuciuk), zjawiskiem idącym w parze z duchowością na drodze poszukiwania harmonii ważnej w ukraińskich tekstach literackich XVII i XVIII-wiecznych (jak zaznacza Kateryna Borysenko), a także odpowiadającym za stan zmęczenia autora / narratora znajdującym odzwierciedlenie w utworze artystycznym (przykłady z tekstów ukraińskich autorów z przełomu XIX i XX wieków przytacza Ołena Jeremenko). Wiek XX przynosi nam pogłębienie kontekstów postrzegania cielesności jako między innymi znaku

świadczącego o zagubieniu człowieka w świecie (artykuł Olgi Chamedowej), jako swego rodzaju fenomenu w kontekście teorii fenomenologii (prozę Bohdana Rubczaka – jednego ze współzałożycieli Grupy Nowojorskiej – rozpatruje Ołena Browko); ściśle powiązanego z miłością pierwszą, (nie)odwzajemnioną, odbijającą się echem na całe życie (mówi o tym Ołeksander Hałycz); charakteryzującego portret boha-tera (świadczy o tym wnikliwa analiza Artema Hałycz); budującego pewne czasoprzestrzenne obrazy w poezji kobiecej (opisane w artykule Ołeny Rosińskiej). Cieleśność ludzka może stać się źródłem i instrumentem epatowania i oszukiwania (dowodzi tego Ołena Bondarewa), wzorem i podstawą dla tworzenia istot fantastycznych (jak w tekstach współczesnego fantasty ukraińskiego Wołodymyra Jeszkilewa, o czym przekonuje badanie Switłany Olijnyk).

Wymienione różnorodne aspekty cieleśności poruszone przez autorów niniejszego tomu świadczą o złożoności problematyki, o głębi, do której warto sięgać, aby poznać naturę ludzką i istotę ludzkiej tożsamości. Mamy nadzieję, że zebrane prace pomogą Czytelnikowi w rozpoznaniu wartości cieleśności w kulturze.

*Redaktorzy*



## ТЛЕСНІСТЬ В TaNaXy

Сучасна людина (а відтак і культура) живе у стані есхатологічного передчуття, яке суттєво загострюється на помежів'ях століть і тисячоліть, оскільки актуалізує прагнення осмислити сакральний проміжок з позиції розвитку самоусвідомлення спільнотою самої себе. Двадцяте століття і друге тисячоліття свого шляху християнська цивілізація завершила з гірким відчуттям несправджених, явно завищених очікувань. Глобалізація західного світу знівельовала етнічну окремішність до рівня туристичної екзотики, високі технології закріпили ідею *homo faber*. Однак високі технології прийшли до людства запізно, тоді, коли воно практично охололо до романтичної ідеї космічної місії, і ці технології спрямувалися майже виключно на обслуговування споживацьких потенцій, а не на космічну одісею людства, яка вже на кінець ХХ століття втратила привабливість у масовій свідомості. Естетика постмодерну витіснила з культури модерністське трагічне відчуття провини і хворої совісті, замінивши її карнавальною ідеєю чумного бенкету, трагізмом всездозволеності, в тому числі й естетичної. Зворотнім боком вакханалії несмаку і еkleктики в культурі (у першу чергу масовій) засяяв гламур, який, врешті, маніфестував віковичну мрію обивателя: світ можна і потрібно змінювати всього лише з однією метою – насичення споживацьких потреб філістера. Власне, Друга світова війна, Хіросіма, Чор-нобиль поступово закрили проект „космічної людини”. Всесвітня бойня і численні регіональні війни довели, що „перемога” завжди на боці тих, хто випереджає супротивника новими, небаченими досі, видами зброї масового знищення. Це призвело до того, що подальший прогрес у масовій свідомості почав сприйматися з жахом, як шлях самознищення. Світовий ринок відреагував

на соціальну депресію наймовірним розмаїттям антистресового продукту, породивши шопінгову терапію, яка згодом переросла в шопінгоманію. Черговий перерозподіл ласих шматків світо-вого ринку призводить до серйозних геополітичних конфліктів новітньої історії першої чверті ХХІ ст. Доброчинністю стало спо-живацтво, і героєм є той, хто якомога більше і дорожче споживає, у тому числі і культурного продукту. Розвиток комунікацій і сис-тем зв'язку закреслив планетарний проект „особистість”, бо вона не справляється з новими викликами, на зміну прийшов новий проект – глобальний мурахолюдник [Зиновьев, 1997], виражен-ням і втіленням якого є світова інтернет-мережа [Быков, 2015]. Хто не існує у всесвітній мережі, той ніби не існує взагалі. Людина сприймається як частина гігантського віртуального організму, де, з одного боку, індивідуальна тілесність перестала мати значення, а з іншого, для тих, хто не сховався за вигаданими нікнеймами і не розмножив себе десятками мережевих клонів, відбулася (бодай, часткова) втрата приватності. Мережа здатна моменталь-но поглинути і розтиражувати культурний продукт, жодним чи-ном не переймаючись його якістю і естетичним рівнем, що по-родило домінування профанності і непрофесіоналізму в незлі-ченних текстах (термін „текст” вживається тут у широкому сенсі як культурний артефакт). Людина, вбудована в систему, не здатна протистояти ентропії, еволюціонує (якщо еволюціонує) повільно і гальмівно, стрімко розвивається лишень одинак, але особис-тість, яка не контролюється соціумом – все далі більше сприйма-ється як аномалія, вона просто ризикує бути знівельованою. Тіль-ки те має значення, що підсилене численними „лайками”, кіль-кістю відвідувань, поширень, коментарів. Статус визначає число „френдів” і відстежень сторінки продуцента культурної „гумки”. Проблема авторства часто перестає взагалі розглядатися.

Тіло набуло статусу такого ж споживацького продукту: з од-ного боку, стало можливим перекроїти тіло під стандарти часу через споживання того, що пропонує ринок (пластична хірургія і медицина загалом, татуаж, мода, фітнес, дієти, косметологія

тощо), щоб з іншого боку якомога дорожче можна було це саме тіло продати (шоу-бізнес, численні конкурси „міс” і „містер”, комерційний спорт, секс- і порноіндустрія). Культ молодості, стандарти краси (і як інший полюс – стандарти фрікового епатажу) диктують все культурне життя сучасного суспільства: ТВ-шоу, реклама, масове мистецтво, спортивні театралізації і флеш-моби. Дослідники стверджують, що в ХХІ столітті інтерес до тіла (спортивний, рекламний, порнографічний, медичний, філософський) тільки зростатиме. В соціумі поширюються і унормовуються тілесні практики, осуджувані традиційною релігійною мораллю (трансвестизм, андрогінність, зміна статі), в науці заохочують-ся і фінансують-ся нові пошуки еліксирів безсмертя, клонування [Муха, 2010]. Мова ведеться навіть про те, що людина майбутньо-го, яка цілком залежатиме від технологій, вимушена буде вбудувати інтерфейси в тіло (за допомогою хірургічного втручання, звісно), яке, будучи нашігване сотнями мікродавачів, тран-слюватиме дані на зовнішні пристрої.

Свого часу Ф. Ніцше наголошував на тому, що нові виклики повинні отримати відповідь у вигляді нового еволюційного щабля в розвитку людини [Ніцше, 2010]. Для зміни світу потрібно було змінити саму людину, надати їй свободу; прагнення ніцшеанської людини – творчість одинака, протиставленого масі, надлюдина – не в сенсі її вищості над іншими (Ніцше має мало спільного з нацистською расовою інтерпретацією *Übermensch*’а), а в сенсі заперечення всього того, що прив’язує особистість до матеріального світу. Надлюдина постає як істота егоцентричного деміурга, для якої гуманізм, мораль, фізичне здоров’я перестають бути ідеалом, яка зазирає за межу, прагнучи відшукати там Бога, а не знайшовши, оголошує його мертвим. Цей процес супроводжується різким неприйняттям всього, що занурює в традицію – звідси заперечення віри, біографії, сім’ї, статі тощо – рвуться всі іманентні зв’язки. Фізичний труд починає трактуватися виключно як прокляття людини. На зміну фундаменталізму приходить релевантність у розумінні світу. Теорія Дарвіна з її трактуванням

людини як складної тварини і теорія відносності Ейнштейна, яка маніфестувала зникнення матерії, викликали цілий ряд філо-софських рефлексій з приводу духовності і тілесності. Проблема людини в її тілесному проявленні (тіло як інструмент) стає пред-метом широкого кола багатьох гуманітарних дисциплін. Тілес-ність постає як реалізація певної культурної і семіотичної схеми (концепту), модус тіла врешті [Розин], суб'єкт і його обставини у зовнішньому світі [Husserl, 1989].

Сучасні дослідження все ще іноді говорять про антитезу фізичного і духовного в людині, однак тіло і душа перебувають у взаємозв'язку, створюючи складну вітальну єдність. „Через мозок, нерви, склад крові, внутрішню секрецію, спадковість, стан здоров'я тощо тіло впливає на душевне начало, яке в свою чергу впливає на тіло силою уяви, почуттями, афектами, настроями. Для людини її власне тіло як синтез душевного і тілесного є центральним об'єктом переживань, наочним втіленням її Я, за аналогією з яким вона створює свій образ людини і світу” [Лаврова, 1997].

Поняття тілесності має на сьогодні значну кількість трактувань, однак у переважній більшості вони скеровані на виокремлення в людині душевного і тілесного. Цей дуалізм з давніх часів виражав сутність практично всіх релігійних вчень, трансформувавшись врешті у класичне питання філософії. Проте новітня культура не так категорично трактує світ і в пошуках універсальності тілесного давно намагається привести різнополюсність понять „душа-тіло” до золотого перетину. Категорія тілесності рівною мірою належить до душі і до тіла, не будучи ні тим, ні іншим. Це поняття давно винесене за межі анатомії і трактується як фе-номен живого тіла у всій сукупності психосоматичних проявів, як людський досвід загалом з його розумінням прогресу-регресу, як рівень реалізації свободи і детермінізму в умовах цивілізаційного контексту.

Розмежування понять „тіло” і „тілесність” відбувається у сфері життєвої тяглості. Під тілом розуміють фізичний об'єкт, який не має духовності. Коли ж говорять про тілесність – то мають на

увазі одухотворене тіло, яке є результатом особистісного досвіду (ширше – історичного розвитку спільноти). Включення людини тілесної в соціокультурний простір тягне за собою істотні наслідки для її тіла, яке перетворюється з феномену біологічного у явище соціокультурне. Тіло живе власними законами і потребами. З ним можна боротися (з різною мірою успіху), можна повністю підкорити власне „Я” його бажанням, а можна, роздумуючи про при-роду цього „Я”, вийти за межі фізичних законів, за якими живе тіло. Природне тіло мислить, воно краще за розум знає, як пристосовуватися і виживати [Чеснов, 1998]. Розуміння того, що тіло – інструмент тимчасовий, породжує різне ставлення до нього, від культу до повного нехтування його потребами. Тіло належить нам, а ми належимо тілу [Подорога, 1995].

Тілесність – це ще й здатність тіла сприймати, акумулювати і транслювати енергії, і перш за все творчу енергію слова. Старозавітний Бог, на відміну від усіх східних космогоній, творить світ з нічого (*ex nihilo*) і виключно силою слова, яке пізніше, у християнстві „стало тілом і оселилось між нами” (Йн. 14, 1). Культ тіла в добіблійних (чи паралельних з ними) східних уявленнях не зводився до його трактування як вмістилища (посудини) душі. Шумери вважали, що людина двоїста, її тіло складається з глини, перемішаної з кров’ю бога Кінгу, вбитого Мардуком, а душа людини – це дихання, дане Мардуком. Згідно з шумерсько-ак-кадськими міфами, після смерті людина йшла до країни Кур, по-слідовно віддаючи стражникам один із семи загадкових символів (складників?). Давні вавилонці образ людини ототожнювали зі Всесвітом (на кшталт китайського Пань-гу, чи індійського Пу-руші). Таке тіло цілісне, тому воно більше за простір, який займає [Нанси, 1999], по суті рівне межам Всесвіту, воно апокаліптичне [Чеснов, 2007] і людина аж ніяк не визначається обсягом свого тіла. Невмолимість смерті і неможливість набуття вічного жит-

---

<sup>1</sup> Цитування Біблії подається за українським перекладом під орудою І. Хоменка: *Святе Письмо Старого та Нового Завіту*. – Рим: Verbo Di-vino, 1988.

тя – центральна тема месопотамського героїчного епосу. Пошуки безсмертя вавилонцем Гільгамешем завершилися тим, що він знаходить таємницю вічного життя, але ця таємниця вислизає у нього з рук. Герой втішається тим, що людина може надбати безсмертя лише в добрих справах, у славі, пам'яті нащадків [Bert-man, 2003].

Давні єгиптяни розробили своєрідну концепцію загробного існування тіла: тіло (ка) – це те, що помирає і воскресає у потойбічному світі у тому ж вигляді, який мало за життя, це архетип життя взагалі. Під час зачаття душа перебуває поза тілом, а після смерті людина відновлюється в тілі (все, що воскресає – тілесність Атум), в новій якості, бог приймає тіло, яке пройшло воскресіння, коли субстанція ба (душа) була виправдана на суді Осіріса [Еги-петская книга мертвых, 2013]. Крім того, єгиптяни виділяли ще три сутності людини – рен (ім'я), ах (сяйво, дух) і шуїт (тінь) [Рак, 1997].

Згідно з давньоіндійськими уявленнями людина складається з семи тіл різної частоти вібрації, різної щільності, різного ступеня матеріалізації. Це тіла: фізичне, ефірне, астральне (тіло бажань), ментальне (тіло думки), і останні три – вище людське „я”, частка Абсолюту. Перші чотири тіла – тимчасові, які не є складовими вічної душі. В момент коли „я” покидає фізичне тіло (смерть), воно залишає за собою три інші сутності. Смерть вважається формою життя, при якій руйнація однієї матеріальної форми – початок побудови іншої. Власне, брахманізм (а за ним і буддизм) сповідує поділ людської тілесності на Дух (Абсолют) і душу (свідомість, підсвідомість, надсвідомість). Універсальний закон збереження і трансформації енергії втілено у вчення про карму і реінкарнацію. При цьому мета і сенс людського життя – це розвиток, духовне зростання душі. Людина перебуває у вічності тепер і перебуватиме в ній постійно [Иванов, 1991].

В уявленні давніх китайців концепція єдності мікро- і макрокосмосу полягає в тому, що людський організм є частиною універсуму, сполучною ланкою тріади небо-людина-земля. Частина

і органи тіла описуються через категорії інь і ян (зовнішнє відповідає субстанції інь, внутрішнє – ян), крім того, в людському організмі трансформується космічна енергія ци, яка є єдиним цілим з людиною. Існують окремі поняття для означення тіла як матерії, позбавленої одухотворення (ті) і як цілісного людського організму, що має тіло і душу (шень). Після смерті та частина душі, яка відповідала за фізіологію (по), повертається в землю, а інша частина (хунь) – на небо. Тіло у китайців (як і в єгиптян), мало бути збереженим на час смерті, щоб душа могла ним користуватися у потойбічному світі [Рубец, 2009].

Корпус давньоєврейських сакральних текстів ТаНаХ (у християнській традиції, правда з певними відмінностями – Старий Завіт) розробив власну концепцію тілесності. Збірка завершується історією про кінець часів – Книга пророка Даниїла презентувала в давньосхідному середовищі новий літературний жанр – жанр апокаліпсису. Апокаліпсисом (Одкровення Йоана Богослова) завершується і друга частина Біблії – Новий Завіт. Тим самим Святе Письмо однозначно наголошує на тому, що фізичний світ, людська історія – кінецьні. Натомість ТаНаХ принципово акцентує, що Бог Яхве – чистий Дух, вічний і незбагнений, тефанія подається то у вигляді вітру, то у вигляді вогню, то сугестивних візій як промовлене внутрішнє слово (феномен давньоєврейського пророцтва). Юдейство табувало будь-яке зображення Бога, наполягаючи на трансцендентності Творця. Але, щоб надати якостям Бога зрозумілості, Він „олюднюється” в численних антропоморфізмах, тобто алегорично зображується з позицій тілесності. Біблійна тілесність, починаючи з першолюдей, – результат гріхопадіння, відпадиння від Бога і занурення в матерію, власне у смерть. Із двох едемських дерев – дерева життя і дерева пізнання добра і зла – вибір людини прийшовся на останнє. Падіння в матерію зумовлює скінченність існування людського тіла у фізичному світі, матерія прагне повернутися до свого первинного стану, супутниками такого коловороту є біль і страждання людини на фізичному рівні (важка праця, народження в муках дітей, хвороби,

старість, і врешті – смерть). Людина за власним вибором закрила для себе шлях до безсмертя, вийшла з площини безпосереднього спілкування з Творцем. Гріхопадіння лежить не в сексуальній сфері (як це інколи спрIMITIZOVANO трактують), залежність тіла від інстинкту продовження роду – це наслідок гріхопадіння.

В 1 Посланні до Солунян (5, 23) апостол Павло говорить про те, ким є людина: „Сам же Бог миру нехай освятить вас цілковито, і нехай уся ваша істота – дух і душа, і тіло – буде збережена без плями на прихід Господа нашого Ісуса Христа”. Текст однозначно трактує людину як таку, що має потрійну природу, і така концепція людини, безперечно, опирається на космогонію і антропологію ТаНаХу. Все у Всесвіті можна розділити на три складові: час, простір і матерію. Розділивши час, отримаємо минуле, сучасне і майбутнє. Розділивши простір, отримаємо три виміри, у християн Свята Трійця – одне з фундаментальних понять догматики (у Бога є тіло – Ісус Христос, душа – Бог-Отець, і дух – Дух Святий) тощо. Сама назва юдейського Святого Письма – ТаНаХ – є також акронімом трьох його частин: Тора (Закон), Невіім (Пророки) і Ктувим (Писання).

Питання про генезу й природу людини – одне з фундаментальних, піднятих ТаНаХом. Книга Буття говорить, що після того, як Бог створив людину, Він наклав на неї обмеження, ясно озна-чивши покарання на випадок, якщо це обмеження буде порушене: „Та й дав Господь Бог чоловікові таку заповідь: »З усякого де-рева в саду їстимеш; з дерева ж пізнання добра й зла не їстимеш, бо того самого дня, коли з нього скуштуєш, напевно вмреш«” (Бут. 2, 16-17).

Заборона, накладена Богом на Адама, у випадку її порушення, несла за собою покарання, власне, не покарання, а наслідок вільного вибору, який був сформульований однозначно: „того самого дня... напевно вмреш”. Два моменти застереження безумовні: смерть станеться миттєво („того самого дня”) і обов'язково („напевно”). В 3 розділі Буття (1-6) сюжет подає порушення заборони (власне реалізацію свободи вибору) першими людьми за-



стереження Яхве (Змієве «напевно не помре!» заспокоює Єву), і люди не помирають, більше того, живуть досить довго у своєму тілі (Бут. 5, 4-5). Виникає протиріччя: що ж дійсно відбулося в той день, коли перші люди скуштували заборонений плід? Адже текст Тори однозначно наполягає, що Бог не може схибити (Числ. 23,19; Втор. 32, 4), а це означає, що Адам і Єва насправді таки по-мерли того дня. Однак оскільки вони продовжували жити у фізичних тілах, то очевидно, що в них повинна була існувати інша форма життя, втрачена в момент гріхопадіння. Таке припущення відсилає нас до моменту, яким чином було створено людину

і що було її складовими, щоб зрозуміти, що саме було втрачене. В Книзі Буття стверджується: „Тоді Господь Бог утворив чоловіка з земного пороку [...]” (Бут. 2, 7). Отже, тіло створене з тих же елементів, що й земля. Але далі текст продовжує: „[...] та вдихнув йому в ніздрі віддих життя, і чоловік став живою істотою” (на біблійно-му івриті – „нефеш”) (Бут. 2, 7). Отже, створене із земного пороку тіло не мало життя, душу в це неживе тіло вдихнув Бог. Тобто душа – це те, що дає тілу життя, і текст далі конкретизує, де саме перебуває душа (нефеш) – життя тіла: „[...] в крові життя тіла [...] Хто б то не був, чи з синів Ізраїля, чи з приходнів, що перебувають серед вас, коли вполює якусь дичину, чи птицю, яку можна їсти, нехай вицідить кров її й засипле землею. Бо життя кожного тіла – це кров його; тим то й сказав я синам Ізраїля: Не їжте крові ні з якого тіла; а що кров то життя кожного тіла [...]” (Лев. 17, 11; 13-14). Життя, засноване на душі, передається з покоління до покоління через кров. Текст дає зрозуміти, що душу мають не лише люди, але й тварини (Бут. 1, 30).

Після вживання забороненого плоду у Адама залишилося живе тіло, жива душа, але мертвий дух, він перестав бути народженим від Духа. Книга Буття говорить про те, що „[...] зробив Господь Бог Адамові та його жінці одягу з шкури і одягнув їх [...]” (Бут. 3, 21). Оскільки дія все ще відбувалася в раю, то неможливо припустити, що Бог, Абсолютне Благо, умертвив тварин для надання людині одягу. Мова йдеться про те, що людина з істо-

ти легкої, божественної, не підвладної законам фізичним (приклад якої явив Ісус Христос під час Преображення на горі Фавор і яким він з'явився після воскресіння перед апостолами), вкрила-ся „шкурою”, перетворилася в істоту суто матеріальну, душа якої вічно прагнучиме Духа, власне Бога.

Всі персонажі ТаНаХу не народжені згори. Патріархи, Давид тощо були спасенні через благодать, завдяки вірі: „І повірив Ав-рам Господеві, й він зарахував йому те за праведність” (Бут. 15, 6). Означення нематеріального начала людини в ТаНаХу одно-значно акцентує на тому, що нефеш (душа) – не вічна субстан-ція: коли у тілі більше немає життя, то це і означає, що в ньому немає і душі. Отже, Адам, який прожив 930 років, хоча він і їв з дерева пізнання добра і зла, не втратив ні тіла, ні душі, однак щось повинне було вмерти для Адама того самого дня, принай-мі хоча б якась одна складова. Дослідження неминуче приводить нас до твердження „То ж сказав Бог: »Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірами й над усіма плазунами, що повзають на землі«. І сотворив Бог лю-дину на свій образ; на Божий образ сотворив її...” (Бут. 1, 26-27). Згідно з цим уривком Бог створив людину „на свій образ”, і слух-но виникає питання: що саме означає таке твердження? ТаНаХ постійно наголошує, що Бог – не тіло, а дух; трансцендентність, природна відмінність Бога від фізичного світу описується в тексті саме словом „дух” („руах”) (Бут. 1, 2; 6, 3; Вих. 31,3). Отже, окрім тіла (башарар) і душі (нефеш), людина отримала духа (руах) [у грецькій мові ці слова мають вигляд: σόμα (сома), ψυχή (псіхі)

і λνεύμα (пневма)]. І далі текст остаточно розмежовує походжен-ня Адама і його нащадків, які були народжені вже після гріхо-падіння: „Ось книга родоводу Адама. Коли Бог сотворив людину, він створив її на подобу Божу. Сотворив він їх – чоловіка й жінку, і благословив їх, і дав їм ім'я »людина« тоді, коли сотворив їх. Як прожив Адам 130 років, то народився в нього син на його подобу й на його образ, і дав йому ім'я Сет” (Бут. 5, 1-3). Таким чином

від Адама народився син „на його подобу й на його образ” (а не на образ Бога), маючи лише тіло й душу. І вся подальша історія ТаНаХу (історія зносин народу з Богом) – намагання відновити початкову людину, повернути занепалу людську тілесність до її первісного стану, до стану Адама цілісного. Таку місію візьме на себе християнство, яке в особі Ісуса Христа надасть кожній людині можливість спасіння через прийняття до своєї сутності третьої особи божественної Трійці через таїнство Хрещення (Мат. 28,19; Мар. 16, 16; До рим. 6, 3-4; І Петра 3, 21) і Євхаристії (Мат. 26, 26--28; Мар. 14, 22-24; Лук. 22, 17-20). Ситуація Закону, яка є наріжним каменем ТаНаХу, замінюється на ситуацію Любові. Власне Ісус Христос і є надлюдиною, яка відкинула все, що прив’язує до матеріального світу. Одна зі складових людини – дух – є мертвою. І Ісус Христос однозначно говорить: „Залиши мертвим ховати своїх мертвих” (Лук. 9, 60), „Треба вам уродитися з висоти” (Йн. 3, 7), тоді як ТаНаХ все зводить лише до виконання Закону (Вих. 35, 10). Адам втратив образ Бога, і текст прямо говорить про те, що всі нащадки Адамові були народжені за образом не Бога, а Адама (Бут. 5, 1-3), який не мав живого Духа. Ідея народження згори повертається тільки з приходом Христа, через якого християни скинули „[...] стару людину з її ділами й одяглися в нову, що відновлюється до досконалого спізнання, відповідно до образу свого Творця” (Кол. 3, 9-10). ТаНаХ не розробив концепції раю, святі Старого Завіту потрапляли після смерті в лоно Авраама.

Цілком зрозуміло, що Бог надав Адамові свого духа, щоб чоловік міг спілкуватися з ним, адже Господь не може спілкуватися з тілом і душею. Тіла і душі (п’яти органів відчуття) достатньо для осягнення фізичного світу, але не Бога. В 1 посланні до Коринтян підкреслюється: „Тілесна людина не приймає того, що від Духа Божого походить; це глупота для неї, і не може вона його зрозуміти, воно бо духом оцінюється” (2, 14).

В Біблії тілесна екзистенція героїв представлена чергою символічних жестів (обійми, поцілунки, які символізують щирість і симпатію, чи навпаки є чисто ритуальними або навіть обман-

ними, зрадницькими, як поцілунок Юди). Тіло є носієм расово-го, етнічного коду, особливим чином символізує про певну міру (тавро Каїна, жінка Лота, обрізання у юдеїв). ТаНаХ далекий від психологізму у його традиційному розумінні, внутрішні стани завжди проявляються через маніфестацію зовнішнього, тілесного. ТаНаХ не використовує непрямой мови для характеристики дій чи персонажів, про Бога чи біблійних героїв свідчать їхні безпосередні слова. Більше того, тілесність, оточена табу, зберігає благодать, з тілесністю не може бути контакту. Так виник одяг – як сховище тілесності [Чеснов, 1998]. Повсюди табуйоване торкання між чоловіком і жінкою, і це табу служило збереженню цілісності тілесності з її ресурсами благодаті. І саме жінка виступає в ТаНаХу носієм цілісності, цнотливості, чистоти крові. ТаНаХ жодним чином не засуджує тілесного боку кохання, але обмежує його шлюбним союзом. Саме таке цілісне кохання оспівує один з най-більш ліричних текстів ТаНаХу – *Пісня над Піснями*, в якому вірність чоловіка і жінки один одному і душевне єднання пов'язані з тілесною близькістю закоханих. Взагалі ТаНаХ маніфестує думку, що тілесність в її земному виявленні стає гріховною лише тоді, коли протиставляється, протистоїть Творцю: „кожне тіло занапастило свою путь на землі” (Бут. 6, 12).

Погляд ТаНаХу на Бога, людину і світ кардинально різняться від грецького дуалізму. За давньоєврейською концепцією Бог як творець світу – абсолютне благо, тому і створений ним світ – теж благо. Греки ж вважали, що матеріальний світ з початків злий і є перешкодою для усього духовного. Бог, творячи світ, нео-дноразово дає етичну оцінку творіння словами „І побачив Бог усе, що створив: і воно було дуже добре” (Бут. 1, 31). ТаНаХ взагалі не розробив концепції природи, увесь світ – це царина постійного проявлення Бога.

Світ, звичайно, не такий, яким він повинен був бути за Божим замислом, але проблема світу полягає не в його матеріальності, а в гріхові, що є поняттям духовним. У творінні Бог поставив людину царем над світом, доручивши їй опікуватися цим

світом. (Бут. 1,28). Коли ж людина відмовилася прийняти свою позицію істоти створеної і спокусилася стати „як Бог” (Бут. 3,5), то вона впала у гріх, і Бог наклав табу як на духовну, так і на матеріальну сферу. Тому матеріальна недосконалість і страждання є наслідком духовного падіння людини. ТаНаХ не вважає світ злом, місцем, куди людина була поміщена тимчасово, щоб потім над-бати своєї небесної долі. І людина, і світ – частини однієї світо-будови. Через людину світ також був знеславлений, і текст часто описує цей стан через образи: „...край сумує, і кожний, хто живе в ньому, зневажає разом із звіром у полі й птахом у небі, ба й риба в морі гине” (Ос. 4, 3).

Спасіння не означає звільнення душі від тіла. Навпаки, спасіння означає відновлення людини у свій її повноті – і душі, і тіла. Саме звідси походить доктрина про воскресіння тіла, яка пізніше була відображена у вченні юдаїзму і Нового Завіту. Бо під час гріхопадіння тіло (як частина тріади) найбільше постраждало.

Для греків світ, природа, історія людства – тобто, все видиме – складало сферу минушого, змінного. А істинна реальність належала до сфери вічного, незмінного. І цього всього можна було досягти тільки душею, котра повинна була подолати тимчасове і видиме. Тому спасіння розглядалося як втеча душі від видимого і матеріального до невидимого і духовного світу Бога. Старозавітна антропологія поглиблює відмінність між юдейським і грецьким поглядами. Греки розглядали людину як єдність душі і тіла, душа належить духовному світові, а тіло – матеріальному. Юдеї вважали, що людина – матеріальна істота, оживлена Божим духом (руах), і тому стала душею живою (нефеш) (Бут. 2,7; 7,22). Нефеш (душа) – не частина людини, це і є сама людина як жива істота. Нефеш – це життя, воно є і в людини (Вих. 21, 23; Пс. 32, 19), і у тварин (Пр. 12,10). Оскільки нефеш означає просто живу істоту, то це слово в івриті часто означає просто «людина». Це слово легко застосоване для опису бажань людини (Екл. 6,2; 6,7), а також її почуттів (Ос. 4,8; Пс. 35,25; Бут. 34,8; Пс. 138,14; Пр. 19,2).

Якщо нефеш – людське життя, то зі смертю воно відходить до Бога (Бут. 35, 18; 1Цар. 17, 21). Якщо нефеш означає саму людину, то можна сказати, що після її смерті вона йде до шеолу (Пс. 16, 10; 30, 4; 94, 17). Але ТаНаХ не передбачає існування в ше-олі безтілесних душ (у той час як Гомер і ранні грецькі автори вірили в це), текст бачить в шеолі не душі, як греки, а тіні (ре-фіїм), котрі є ніби померклим образом людини як живої істоти. Ці тіні не різняться радикально від гомерівських душ в Аїді, і обидва ці погляди, юдейський і грецький, є різновидами того, що смерть – не кінець існування, і що повнота життя можлива лише у тілесній формі. Але в подальшому розвитку грецька і юдейська модель починають все більше різнитися. Греки почали вважати, що душа божественна і вивільнення від тіла є благом. Душа повинна звільнитися від тіла і знайти притулок серед зірок. Юдейська думка розвивалася інакше. Поступово росте упевненість, що коли людина насолоджувалася спілкуванням з Богом у земному житті, то смерть не може зруйнувати ці відносини (Пс. 16, 10-11; 49, 15).

Отже, грецький дуалізм – протистояння двох світів – видимого і невидимого, первинного і вторинного, вічного і низовинного, реального і віртуального. Людина належить двом світам завдяки тому, що складається з двох частин – тіла і душі, або розуму. Бога можливо лише пізнати, якщо приборкувати тіло з метою звільнити свій розум і душу від тілесного рабства для сприйняття Бога (що власне й лягло в основу християнської аскези). І нарешті, душа повинна вирватися із зачарованого кола тілесного життя і повернутися до божественного світу, де її справжнє місце. Юдейський погляд – не дуалізм двох різних світів, а дуалізм між творінням і творцем, де людина – Боже творіння, а світ – арена Божих діянь, і Бог являє себе і розкриває себе людині у світовій історії. Людина – не гібрид, складений з двох протилежних сутностей – божественної і людської, тіла і душі. Усією своєю сутністю людина була і залишається істотою твірною, і частиною творіння. У центрі старозавітного розуміння є живий Бог, який супроводжує людину, встановлює з нею відносини. Якщо

для грека пізнання Бога полягало у втечі від світу і від історії, то юдей вважав, що Бога можна пізнати тому, що Він входить в нашу історію і взаємодіє з людиною у часі і просторі.

### Література

- Быков Д., 2015, *Программа «Один» («Эхо Москвы»)*, <http://echo.msk.ru/programs/odin/1568788-echo/>.
- Быховская И., 1997, *Телесность как социокультурный феномен*, [w:] *Культурология. XX век*, Санкт-Петербург.
- Быховская И., 2000, *Ното somaticos: аксиология человеческого тела*, Москва.
- Вернадский В., 1991, *Несколько слов о ноосфере*, [w:] *Научная мысль как планетное явление*, Москва, С. 235-243.
- Гомілко О., 2007, *Феномен тілесності*. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук, Київ.
- Денисов С., 2004, *Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды*, Омск.
- Египетская книга мёртвых*, 2013, Харьков.
- Зиновьев В., 1997, *Глобальный человек*, Москва.
- Иванов Ю., 1991, *Человек и его душа*, Москва.
- Лаврова Т., 1997, [w:] *Философские энциклопедии и словари*. Т. 27, Москва.
- Муха О., 2010, *Тело, плоть, телесность: к методологии определения Понятий*, [w:] *Вестник ВолГУ*. Серия 9. Выпуск 8, Волгоград, С. 12-20.
- Муха О., 2010, *Трансформація людської тілесності у XXI сторіччі: на шляху до тіла майбутнього*, [w:] *Соціогуманітарні проблеми людини*, Київ, С. 60-68.
- Нанси Ж.-Л., 1999, *Corpus*, Москва.
- Ніцше Ф., 2010, *Так мовив Заратустра*, [w:] Ніцше Ф. *Повне зібрання творів*. Т. 4, Львів.
- Подорога В., 1995, *Феноменология тела. Введение в философскую антропологию*, Москва.

- Рак И., 1997, *Легенды и мифы Древнего Египта*, Санкт-Петербург.
- Розин В. *Как можно помыслить тело человека или на пороге антропологической революции*, <http://www.anthropolog.ru/doc/persons/rozin/rozin8>.
- Рубец М., 2009, *Восприятие тела в китайской традиции*, [w:] *Телесность как эпистемологический феномен*, Москва, С. 147-161.
- Чеснов Я., 2007, *Телесность человека: философско-антропологическое понимание*, Москва.
- Чеснов Я., 1998, *Тело в облачении одежд*, [w:] *Лекции по исторической этнологии*, Москва, С. 209-233.
- Bertman S., 2003, *Handbook to life in Ancient Mesopotamia*, New York.
- Husserl E., 1989, *Collected Works*. Vol. 3, Dordrecht.

### Cielesność w Tanachu

#### Streszczenie

W artykule bada się pojęcie cielesności ludzkiej w dawnej judejskiej tradycji literackiej z punktu widzenia monoteistycznego obrazu świata. Analizuje się sakralne teksty Tanachu (według chrześcijańskiej tradycji – Starego Testamentu) – judejskiego pisma świętego i ich interpretacje w chrześcijańskim Nowym Testamencie. Rozpatruje się zasady wyjściowe i specyfikę kosmogonii i antropologii biblijnej na tle starodawnego wschodniego obrazu świata. Dokonuje się analiza porównawcza starotestamentowej i starożytnej greckiej koncepcji substancjonalnej istoty człowieka, na których bazuje współczesne rozumienie cielesności w ramach zachodniej przestrzeni kulturowej.

Słowa kluczowe: cielesność, ciało, duch, dusza, kosmogonia, antropologia, Starożytny Wschód, dawna judejska literatura, Tanach (Stary Testament), Nowy Testament



Corporeality in the Tanakh

Summary

The article investigates the notion of human corporeality in the Old Jew-ish literary tradition from the point of view of the monotheistic picture of the world. Specific texts of Tanakh (Old Testament, according to the Christian creed), the Jewish Scripture, and their interpretation in the Christian New Testament are analyzed. The basic principles and peculiarities of Biblical cosmogony and anthropogony against the background of the Ancient Near Eastern mythic picture of the world are viewed. The article provides a comparative analysis of the conception of the substantial human essence of Old Testament and Ancient Greece, upon which the modern understanding of corporeality within the frame-work of the Western cultural space is based.

Key words: corporeality, body, soul, spirit, cosmogony, anthropogony, Ancient Near East, Old Jewish literature, Tanakh (Old Testament), New Testament

Телесность в ТаНаХе

Резюме

Статья исследует понятие человеческой телесности в древнееврейской литературной традиции с точки зрения монотеистической картины мира. Анализируются сакральные тексты ТаНаХа (по христианскому вероучению – Ветхого Завета) – иудейского священного писания и их интерпретация в христианском Новом Завете. Рассматриваются исходные положения и особенности библейской космогонии и антропогонии на фоне древневосточной мифической картины мира. Дается сравнительный анализ ветхозаветной и древнегреческой концепций субстанциональной сущности человека, на которых базируется современное понимание телесности в рамках западного культурного пространства.

Ключевые слова: телесность, тело, дух, душа, космогония, антропо-гония, Древний Восток, древнееврейская литература, ТаНаХ (Вет-хий Завет), Новый Завет

Informacje o autorze: Mykoła Łuciuk, uznany ukraiński przekładoznawca, autor i wychowawca pokoleń literaturoznawców, docent w Katedrze Literatury Ukraińskiej i Komparatystyki Kijowskiego Uniwersytetu imienia Borysa Hrinchenki. Krąg zainteresowań: literatura dawna Wschodu, egzegetyka, biblioznawstwo.

